

قضية تحرير المرأة في الغرب

أصولها الفلسفية وآثارها
على العالم الإسلامي



د. إيمان بنت محمد العسيري

قضية تحرير المرأة في الغرب
أصولها الفلسفية وأثارها على العالم الإسلامي

ح مركز باحثات لدراسات المرأة، ١٤٣٨هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العسيري، إيمان محمد عايض

قضية تحرير المرأة في الغرب: أصولها الفلسفية وآثارها على

العالم الإسلامي. / إيمان محمد عايض العسيري. - الرياض، ١٤٣٨هـ.

ص؛ سم.

ردمك: ٩٧٨٦٠٣-٠٢-٣٣٨٩-٢

١ - المرأة في المجتمع

٢ - تحرير المرأة، أ. العنوان

١٤٣٨/٢٩١٢

ديوي ٣٠١،٤١٢

رقم الإيداع: ١٤٣٨/٢٩١٢

ردمك: ٩٧٨٦٠٣-٠٢-٣٣٨٩-٢

(C) جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

1438 هـ - 2017 م

باحثات
لدراسات المرأة

المملكة العربية السعودية - الرياض - الدائري الشرقي مخرج ١٥

bahtat.com | info@bahtat.com | 096611 2577778 - 2577779

أوراق مركز باحثات SA206500000130576668001



أصل هذا الكتاب رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين عام 1436-1437 هـ، حصلت فيها الباحثة على تقدير ممتاز.

ملخص الرسالة

تتضمّن هذه الرسالة دراسة لأهم الأصول الفلسفية التي تدرّجت فيها قضية تحرر المرأة وكيفية تناول كل أصل منها لهذه القضية إلى أن راجت وتشعبت وتمكّنت من التأثير والتغيير التدريجي منذ الدعوة للمساواة بين الجنسين، وحتى مراحل التطرف التي مارستها الحركات المتأخرة من القضية من خلال النسوية الحديثة المتضمنة لإلغاء الفروق واستحداث الجندر وتشريع المثلية، وغير ذلك من الدعوات المتطرفة.

وقد حوت الدراسة مقدمة وبابين وخاتمة، تناول الباب الأول الحديث عن قضية تحرير المرأة في الغرب تاريخياً وفلسفياً؛ حيث تم تتبع التسلسل التاريخي لها، ومن ثم الولوج إلى أهم الأصول والمنطلقات الفلسفية التي استندت عليها قضية المرأة هناك، وهي المادية، والإنسانية (الهيومانية)، والنسبية، والفردية، والنفعية (البراجماتية)، وفلسفة الصراع، ثم المساواة، والوجودية، وأخيراً الجندر؛ باعتباره منطلقاً فلسفياً يعد حصيلة للأسس السابقة.

أما الباب الثاني فتحدث عن انتقال القضية للعالم الإسلامي كيف تم؟ وما أبرز الآثار التي نجمت من وراء ذلك في المجال المعرفي الإدراكي، والمجال التشريعي والتنظيمي، والمجال النفسي والاجتماعي، وأثار ذلك كله على السياسة والاقتصاد.

وتضمّنت الخاتمة بعض القواعد المهمة في التعامل مع قضية تحرير

المرأة من أبرزها ضرورة قيام دراسات مضادة تقوم على تحرير المرأة من ظلم وعدوان المناهج الوضعية المادية بوسائل التحرير البديلة المتمشية مع قيم الإسلام ومبادئه العليا.

وتُعنى الدراسة من خلال المنهج الوصفي والتحليلي والنقدي بإعادة هذه القضية المتشعبة إلى جذورها الفلسفية باعتبارها مرجعية معرفية (ابستمولوجية) للمآلات التي وصلت إليها هذه الدعوة، وما يمكن أن تصل إليه في المستقبل.

المقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.. أما بعد:

فإن من أعظم نعم الله تعالى على الإنسان أن علّمه وهداه وأرشده لكل ما فيه خيره ونجاته في الدنيا والآخرة، وخلق في الناس عقلاً مدرّكاً وفطرة قابلة، فاجتالتهم الشياطين وزينت لهم كل قبيح، وحسنت لهم كل رذيلة.

ومما ابتلي به البشر في أعماق مكوناته هذا الانحراف الهائل في المعتقد والقيم والسلوك، وهو انحراف لا شبيه له في تاريخ البشرية المعروف؛ لا من جهة توسعه ونفوذه وانتشاره وعظم آثاره فحسب، وإنما من جهة كونه قام على تنظير وتأصيل فكري وفلسفي ممنهج، وتحرك ضمن مدارس واتجاهات ذات صبغة فلسفية أو ثقافية شكّلت الأساس والمرجع لما ظهر بعد ذلك من تجلّيات في مجال القيم والسلوك والعلاقات وغيرها.

وقضية هذا البحث تدور حول مشكلة تحرر المرأة في جانبها المرجعي التأصيلي الذي أسس للممارسة والسلوك التحرري بكافة أشكاله.

وأهمية مثل هذه الدراسة تكمن في أن دراسة الظواهر الإنسانية لا بد أن يشملها النظر -ابتداءً- في مضمونها الذي يُشكّل الهيكل والإطار

المرجعي، ويُمثّل الأصل والقاعدة لتلك الظواهر التي هي في غالبيتها انطلاقة عملية وممارسة تطبيقية لذلك.

ف(قضية تحرير المرأة) اعتمدت على جملة قضايا فلسفية عُرفت أهميتها من جانبين، الأول أنها شكّلت قاعدة فلسفية لقضية تحرر المرأة، والثاني أن مفردات هذا التحرر وتجلياته تعود إلى واحد أو أكثر من تلك الأصول كما جاء في خطاب أصحابها والمدافعين عنها.

كما أنه لم يكن خافيًا -عند التأمل- بأن تلك الأصول لم تكن على درجة واحدة من التأثير ولا من الشمول؛ ف(المادية) -مثلًا- تُمثّل الأساس العام والإطار الأصولي الجامع لها كلها، في حين أن (النسبية) أقل من المادية من حيث عمومها وشمولها، وأقل منهما في ذلك (الوجودية).

وقد يكون لبعض الأصول تأثيرًا في جوانب من تحرر المرأة أكثر من غيره من جهة مباشرته لقضية معينة؛ ف(النفعية) كانت أساسًا لإخراج المرأة وإشغالها بأعمال معاكسة لفطرتها وحاجتها الحقيقية ليس لشيء سوى إدخالها سوق العمل دون اعتبار لفطرة ولا قيمة ولا معتقد.

وهذا يلفت إلى جانب مهم يرتبط بعلاقة تلك الأصول الفلسفية ببعضها، فهي من جوانب تتداخل بما فيها من تشابه وتجانس نتيجة تفرُّعها عن المادية الغربية، وهي في الوقت نفسه قد تتعارض وتتناقض كما هو الحاصل بين النسبية وحتمية الصراع؛ ولذلك تقوم هذه الدراسة للكشف عن أصل ومستند قضية تحرر المرأة مع الإشارة إلى العلاقة بين تلك الأصول الفلسفية، وبعض الجوانب المهمة الدالة على بطلانها وتناقضها.

أما المشكلة التي تناولتها تلك الأصول، وعالجتها في ضوء الفكر

المادي، فإنها تتعلق بالمرأة والموقف منها، وتقوم على مراجعة للتاريخ والفكر والفلسفة الغربية ومعاينة موقع المرأة فيها.

ولأن المرأة هي أحد شطري النوع الإنساني؛ ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾⁽¹⁾؛ وأحد شطري النفس الواحدة، ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ انْفِوَارِكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾⁽²⁾؛ فقد دخل الغرب من خلالها محاولاً تغيير النظام الذي اختطه الله للحياة والأحياء والقائم على ثنائية المخلوقات، واعتبارها -عندهم- مصدر كل تمييز جنسي، وأصل اضطهاد الأنثى، وعمدة تغييرها عن الحياة الكريمة التي يعيشها الرجل.

وكان من معطيات الدراسات القائمة حول (قضية تحرير المرأة)، أنها لما أرادت أن تراجع التاريخ والتراث الفلسفي والديني وتبني موقفاً معرفياً متسقاً مع تصوراتهم، ادّعت تحييزه ضد الأنثى، ونادت لتبني منهج معرفي (ابستمولوجي)⁽³⁾ يقوم على محاولة إسقاط ثنائية الذكر/ والأنثى؛ وإحلال فلسفة تقوم على اتحاد (النوع) الإنساني الذي يشمل الجنسين معاً، بديلاً عن (الجنس) الذي يشطرهما.

فمنشأ الخلاف القائم حول (قضية تحرير المرأة)، وتعدد مدارسها، وتنوع اتجاهاتها، واختلاف الموقف منها بين الغرب والشرق، مبني على عدة أمور من أهمها الخلفية العقديّة والفكرية التي تشكّل هيكلها مرجعياً، وتضع تصوراً عن الإنسان وتسير عليه في

(1) سورة النجم: 45.

(2) سورة النساء: 1.

(3) الابستمولوجيا: مصطلح فلسفي مركب من لفظين يونانيين هما: (أبستمى) أي المعرفة و(لوفوس) أي النظرية والدراسة، ومعناها نظرية العلوم وفرضياتها ونتائجها ومناهجها دراسة نقدية؛ تهدف لتوضيح بنائها ومنطقها وقيمتها الموضوعية. ينظر: قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سامي ذبيان وآخرون، ص 18.

نشاطاته وعلاقاته وأسباب سعادته وشقائه، ونوعية المنافع والمفاسد، وكيفية تناول المسيرة التاريخية والضرورة الاجتماعية والثقافية.

ومن هنا تأتي نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) المستهدفة عند الدراسات الساعية لتحرر المرأة؛ فهذا الفرع الفلسفي كان محل نقاش وجدل خاصة حول تحليل مصدر المعرفة وطبيعة المعرفة وشروط بنائها وارتباطها بالمصطلحات الكبرى كالحقيقة والزيغ والاعتقاد والشك والتعليل؛ ولذلك تنوعت مدارس الابستمولوجيا الغربية⁽¹⁾.

وقضية تحرير المرأة دخلت من أوسع أبواب الابستمولوجيا؛ فقد ارتكزت نظرية المعرفة فيها على الجدل الفلسفي القائم حول ماهية المعرفة في الغرب، وحول دعائمها، وحول مواقف الفلاسفة منها.

(1) يرذُّ العقليون المعرفة إلى مصدرها الأساس عندهم وهو (العقل)، بخلاف التجريبيين الذين يردونها إلى (الحس)، وهو خلاف قديم موروث من الفلسفة اليونانية. ثم يتشعب الخلاف الفلسفي الغربي في نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) بشكل أكبر عند الحديث عن طبيعة المعرفة (موضوعها)، وهل هي مستقلة عن الذات العارفة؟ أما مدى المعرفة من حيث اليقين والظن، فمنهم من يرى أن العقل يدرك المعرفة اليقينية، ومنهم من يجعل المعرفة كلها احتمالية. وبناء عليه انقسمت الابستمولوجيا فلسفياً إلى فلسفة تفسيرية تعتمد على الإيضاح والتبيين والشرح، وفلسفة وضعية تعتمد على الأرقام، والأرقام عندهم لاتخطئ، وفلسفة وسيطة بين الوضعية والتفسيرية تسمى الفلسفة الواقعية.

أما نظرية المعرفة عند المسلمين فتشمل عدة قضايا أهمها: (القضايا الأولية) التي يسلم بها بصدقها ويقينها ولاتحتاج لبرهان كعلة الحدوث والواحد نصف الاثنين، و(القضايا البرهانية)، وهي المعارف التي تستنتج من خلال الملكة الفكرية، و(القضايا التجريبية)، وهي المتعلقة بإدراك الحواس، والقضايا المقبولة لصدق ناقلاها أو لكونها محل إجماع، وقضايا الاستبطان وهي المعارف الثابتة بالإحساس كالألم واللذة والجوع، وقضايا الأخلاق وهي المتفق عليها من القيم. وتدخل الفطرة أيضاً في الاستدلال على بعض القضايا، كما أن للوحي الصحيح منزلة كبيرة وتداخل مع جملة القضايا السابقة. ينظر للتوسع: المعرفة في الإسلام، أ.د/ عبدالله القرني، ونظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، د/ فؤاد زكريا، والفلسفة الأسس، نيغيل واربورتون، ت: محمد عثمان، مراجعة: سمير كرم.

فخرجت مناهج عدة متأثرة بالصراع الذي أحدثته المدارس
المعرفية الغربية الحسية والعقلية، ثم تطورت بعدها إلى مناهج أخرى
مختلفة، انتهت إلى النظرية المعرفية النسوية التي نقدت ما عدته عقلاً
ذكورياً متحيزاً، وناقشت الفكر الفلسفي وتعلقه بالمرأة في كل مراحلها
وفق مصادرها في نظرية المعرفة، والتي قامت على التفكيكية كما عند
فلاسفة ما بعد الحداثة⁽¹⁾، والتي تعمل على تصوير كل شيء على أنه
نص، وبالتالي يمكنها أن تقوم بإعادة قراءة النصوص الفلسفية
والمعرفية والفكرية وغيرها؛ لبناء قاعدة جديدة لتفسير المعنى على غير
ما كان عليه.

ولقد بدأت قضية تحرر المرأة متدرجة في معالجة الموقف من
المرأة في الفكر الغربي، ولكنها دارت ضمن إطار منظومة معرفية
تناقش القضية من زاوية مختلفة عن السياق المعرفي القائم في الغرب
قبلها، من خلال حل دعائم ما اعتبروه منظوراً معرفياً ذكورياً قائماً
على الثنائيات، الذكر/مقابل الأنثى، - والعقلانية/مقابل اللاعقلانية،
والعقل/مقابل الجسد، والذات/مقابل الموضوع، والأنثى/مقابل
الآخر-، وانطلاقاً من هذا التحليل شاع لديهم الاعتقاد بأن المرأة
موضوعاً تم استخدامه لإسعاد الرجل، وأداة تابعة له منقاداً.

وتم خروجاً من هذا التصور الذي عدّوه لازماً من لوازم المعرفة
في الفلسفة الغربية قديماً وفي الفكر بعمومه، بناء منظومة معرفية
أخرى، تقوم على دعوى اتحاد النوع الإنساني الذي يتخطى الثنائية.

(1) من أبرزهم جاك دريدا التفكيكي الذي يرى أن الكتابة قابلة للمفاوضة الدائمة
والتأويل، ولذلك فهي قابلة للتحويل، وأن الذات القارئة هي الذات المتسلطة التي
تنتج الحقائق والأكاذيب، التي تعود بدورها لتتنازع المكتب الذي ينوء بأثقال
مجهولة لا هي حقيقته ولا هي كذبه وإنما هي كتابة (الما بين) الحقيقة والكذب!
ينظر: جاك دريدا في العقل والكتابة والختان، د/ أمينة غصن، ص16 وما بعدها.

فخرجت الدراسات المتعلقة بقضية تحرر المرأة من اعتقاد مبناه أن ثنائية الذكر/ والأنثى، هي التي شطرت الجنسين وسببت التمييز القائم ضد المرأة -كما يرون-، وارتبطت عندهم بالتراث والميتافيزيقيا، وتصورت -انطلاقاً من هذا المبدأ الفاسد- أن الدين وكذلك التراث المعرفي أيًا كان قديماً لا يستند على أسباب علمية وعقلية، وذلك نتاج ارتكازها على المادية الغربية وما تقتضيه من إنكار للغيب، أو تفسيره وفق التفسير المادي للكون والإنسان والحياة والأحياء داخله.

وهذا التصور جعلهم يعتقدون أن التراث المعرفي الديني والفلسفي وظّف المرأة في المجال الداخلي المنقاد التابع، مقابل المجال الخارجي القائد المتبوع؛ رجوعاً للفهم المسبق القائم على أن المعرفة قديماً ركزت على الثنائية المستندة على الفارق البيولوجي⁽¹⁾ بين الذكر والأنثى، و(غيّبت المنظور الاجتماعي للمعرفة، وأهملت دور مقولة الجنوسة (الجندر)⁽²⁾ في سيرورة إنتاج المعرفة، وهو أمر يترتب عليه

(1) البيولوجيا: أصلها من الكلمة اليونانية (bios) وتعني الحياة، وكلمة (logia) وتعني الخطاب أو الدراسة. وهي علم الأحياء، أي علم الكائنات الحية، يدخل تحتها ما يتعلق بالخلية والأنسجة والتشريح، وينقسم إلى علمي النبات والحيوان. وأول من استعمل المصطلح العالم الطبيعي غوتفريد راينهولد عام 1802م. وتبناه جان بابتيست لا مارك. ولكنه انتشر بتوسع على يد وليام ويديل أواسط القرن التاسع عشر. ينظر: مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ ميغان موريس، ت: سعيد الغانمي، ص 159.

(2) تفرّق الدراسات النسوية في هذا الجانب بين الفروق البيولوجية بين الجنسين والفروق الاجتماعية المتعلقة -حسبما ترى- بعملية التنشئة، ولأنه يصعب إنكار تلك الفروق البيولوجية الواضحة تعلقوا بجانب التنشئة الاجتماعية وادعوا أن الخلاف بين الجنسين مرده أن المجتمع وظّف كل منهما في مجاله الخاص وحدد له إمكاناته التي لا يتجاوزها، في حين أن تلك الاختلافات البيولوجية لا تستدعي -في تصورهم- التفريق بين الجنسين في المجال العام، وأن المرأة ممكن أن تتمثل صفات وطبائع الرجال والعكس من خلال التنشئة والمران لا أكثر. وسياًتي تفصيل ذلك عند ذكر فلسفة (الجندر) ضمن الأصول الفلسفية لقضية تحرر المرأة.

تحولها إلى عامل ايديولوجي يكرّس ما أنتجه الذكور من معرفة وفق المعايير التي تنبع من وجهة نظرهم باعتبارهم فئة اجتماعية احتكرت إنتاج المعرفة لقرون عديدة ولها مصالحها وغاياتها الفتوية الاجتماعية الخاصة»⁽¹⁾.

وتبعًا لهذا الفهم، اعتقدوا أن التمييز بين الجنسين متجذّر في اللغة وفي الفلسفات القديمة⁽²⁾، وتم تأكيدهم على أن إقصاء النساء عن مجال العلوم بدأ منذ عصر فلاسفة اليونان، حيث استبعدت المرأة عن المعرفة بسبب طبيعتها البيولوجية، وأنها فكرة انعكس صداها -فيما بعد- لدى الفلاسفة والمفكرين.

والحاصل أن هذا التصور المبني عندهم على تحيز موجه ضد الأنثى، انتهى بنوع من توحيد للمطالب التي أقامها الفكر المعني بتحرر المرأة، وضمّها في إطار موحد تلخّص في ضرورة إنهاء نزعة التمرکز الذكوري في المشروع العلمي والمعرفي.

وعمدت إلى إحداث منهج ابستمولوجي ينكر ما كان قائمًا، ويغالي

(1) الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، د. خديجة العزيمي، ص 87 -نقلًا عن

بحث نشر في مجلة مواقف بعنوان (تأنيث الابستمولوجيا)، العددان (74-75).

(2) تذكر الدراسات المتعلقة بهذا الشأن أن وولتر أونج Walter Ong في كتابه: The

Presence of the Word كشف عن الآليات التي وضعتها اللغة لتحافظ على سيادة

الذكر، وأن ممارسة اللغة قد أنشأت المعرفة عبر خط جنوسي منذ فجر التاريخ،

وأن ذلك ظهر في حياة اليونان الأكاديمية التي كانت مقتصرة على الرجال، وكان

العنصر الجدلي رئيسيًا بالنسبة لهم، وقد عزز هذا العنصر في القرون الوسطى

عندما أصبح التعليم سلسلة من المعرفة الجدلية ويتم عن طريق المحادثة الشفوية

في اللغة اللاتينية التي استخدمها الرجال فقط لذلك لم تحظ النساء بدخول

الجامعات إلا بعد زوال اللاتينية والثقافة الشفوية وحلول الامتحانات المكتوبة.

ينظر: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 92.

ومرجعه: Dale Spender, "Man Male Language". Rutledge and Keg an Paul,

1981, P75.

في موقفه من الأنثى، بل ويسير على الخط نفسه؛ فلم تخل دراساتهم من ترسيخ مبدأ الثنائية بطريقة أخرى تُعلي من قيمة المرأة في مقابل الرجل، وتوسع دائرة الاختلاف والتمييز الذي أقرته وادّعت ابتداءً أنها تناهضه، ولم تستطع أن تقف على الحياد في الوجه الأعم؛ فقد تعلّقت بوجهات نظر متعددة تكرّس لبناء مشروع معرفي أنثوي جديد مستقل، وإن جاء متفرّعاً متشعباً لم يثبت على حال؛ فقد ظل يحاك بالألسن، وتشده إلى قبضتها الدراسات النسوية والمواقف الفكرية المختلفة حولها.

الدراسات السابقة حول هذه القضية:

هناك مجموعة من الكتب والأبحاث التي تعرضت لقضية تحرر المرأة تركز على الجانب الاجتماعي والأخلاقي في جلّها، وقليل من الدراسات التي تناولت القضية فلسفياً وأشارت لبعض الأصول، ومن أبرزها المتعلق بجوانب من دراستي:

* (حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر)، للباحث الدكتور مثنى أمين الكردستاني؛ الذي تحدث في كتابه عن (الفيمنزم) أو الحركة الأنثوية نشأة وتاريخاً وتطوراً، مشيراً إلى بعض القضايا الفلسفية باعتبارها بيئة فلسفية نشأت فيها الفيمنزم. كما تحدث عن الأنثوية المتطرفة وبعض مظاهرها وممارساتها، وعن مراحل الحركة النسوية العربية، والعولمة وعلاقتها بالفكر الأنثوي، وعن اتفاقية السيداو، ثم عن أوجه تناقض الأنثوية مع الإسلام. والكتاب في جملته نافع في الكلام عن الحركة الأنثوية، ركّز على المرحلة المتأخرة منها، وقد رجع الباحث لجملته من الدراسات غير المترجمة المتعلقة بهذا الجانب، والمفيدة لمادة البحث.

* (الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي)، للباحثة الدكتورة خديجة العزيمي، وكانت دراستها تجري من زاوية التحليل الفلسفي للتيارات النسوية الغربية المتأخرة، وناقشت القضية من منظور ليبرالي، فإلى جانب تأييدها للاشتراكية النسوية فيما يتعلق بطبيعة المرأة، أيدت -من جانب الفكر النسوي السياسي والاجتماعي والأخلاقي- وجهة نظر المفكرات الليبراليات. ولذلك فقد اتخذت ابتداءً موقفاً معادياً للفكر الإسلامي -بداً ذلك في مقدمة كتابها- ووصفه باعتباره فكراً مضاداً للمرأة ومصادراً لحريتها. وقد اشتمل الكتاب على عدد من الدراسات النسوية الغربية غير المترجمة، والتي تم الرجوع إليها والإفادة منها. فالباحثة اعتمدت في كامل بحثها دراسات غير مترجمة.

المنهج المتبع في دراسة هذه القضية:

تقوم الدراسة على المنهج الوصفي والتحليلي والنقدي في محاولة الإلمام بالقضية بأهم أبعادها الفلسفية، وليس من شأن البحث الدخول في تفاصيل الأمر، ولا التعرُّض للمسائل الفقهية ولا القضايا الحُكْمية المتعلقة بأفعال المكلِّفين كالوجوب والتحريم والإباحة إلا بما يقتضيه الاستشهاد أحياناً. ويمكن توضيح المنهج بحسب النقاط التالية:

* افتتحتُ دراستي بذكر نبذة موجزة عن المجتمع الغربي ومكوناته الأساسية؛ لأنه يساعد في فهم كل ما سيأتي بعده من أفكار تتعلق بقضية المرأة؛ ففي الأصل هي قضية مجتمعية تتأثر بالسياق العام بالمجتمع الذي تعيشه في كلِّ أحواله وأطواره.

* أفردتُ الباب الأول للحديث عن معنى (تحرير المرأة)، ودوافع المنادين بتحررها. تلا ذلك عرضٌ موجزٌ لأهم المنعطفات

التاريخية لهذه القضية في الغرب ابتداءً بالتاريخ اليوناني باعتباره جذراً للفكر الغربي الحديث. يسبق ذلك العرض التاريخي توصيفٌ مجمل لما كان عليه وضع المرأة في الغرب قبل نشوء قضية تحريرها. بعدها تم الولوج للأصول الفلسفية التي قامت في الغرب وكان لها تأثير على قضية تحرير المرأة هناك.

* تحدثت في الباب الثاني عن انتقال القضية للعالم الإسلامي، وأبرز الآثار التي أمكن الاستدلال عليها؛ لمعرفة المدى الذي بلغته تطبيقاتها على أرض الواقع، وتبعات التمادي فيها، وهي نتيجة طبيعية لكل مقدمات القضية التاريخية والفلسفية، مع الإشارة لبعض الآثار التي وجدت في الغرب إن لزم الأمر للربط والتأكيد على أن القضية واحدة ممتدة، لا تحمل أي رسالة مغايرة.

* يتعلق هذا البحث بجملته من الألفاظ والمصطلحات السائدة في الموضوع، مثل: «تحرير وحرية ومساواة وذكورية ونسوية..» ونحو ذلك، وإيرادها في البحث لايعني الإقرار بمضامينها الباطلة ولا القبول المطلق بمضامينها المجدولة المحتوية على معانٍ صحيحة ممتزجة بمعانٍ فاسدة.

* ترجمتُ للأعلام وعرفتُ بالمصطلحات التي لها تعلق مباشر بمادة البحث.

* اختصرتُ بعض النصوص المنقولة، ووضعت نقاطاً للحذف في موضعه، وتوخيت الدقة في النقل؛ بحيث لا يؤدي الحذف لبتر المعنى أو تغيير المراد منه.

* وضعتُ المنقول فيما بين قوسين صغيرين «...» وأشرتُ في الهامش للمرجع، وحين أنقل بالمعنى فإنني لا أضع المنقول بين قوسين، وأشير في الهامش للمرجع بكلمة يُنظر: ...

- * اكتفيتُ في هوامش البحث - رغبةً بالاختصار- بذكر اسم المرجع ومؤلفه ورقم الصفحة، أما تفصيلاته الأخرى ففي فهرس المراجع نهاية البحث.
- * أنهيتُ الدراسة بخاتمة تحوي أبرز النتائج، وبعض التوصيات.
- * عملت فهرسة تفصيلية للمحتوى.

خطة الرسالة:

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع وسبب اختياره والدراسات السابقة وخطة البحث.

* الباب الأول: قضية تحرير المرأة.. المفهوم والتاريخ

الفصل الأول: معنى قضية تحرير المرأة ومسوغاتها

المبحث الأول: معنى تحرير المرأة.

المبحث الثاني: دوافع ومسوغات المنادين بتحرير المرأة.

الفصل الثاني: قضية تحرير المرأة في الغرب تاريخياً وفلسفياً

المبحث الأول: التسلسل التاريخي لتحرير المرأة في الغرب.

المبحث الثاني: الأصول الفلسفية لتحرير المرأة في الغرب.

الأصل الأول: المادية.

أولاً: المراد بالمصطلح.

ثانياً: المادية وصلتها بقضية تحرير المرأة.

الأصل الثاني: الإنسانية (الهيومانية).

أولاً: المراد بالمصطلح.

ثانياً: الإنسانية وصلتها بقضية تحرير المرأة.

الأصل الثالث: النسبية.

أولاً: المراد بالمصطلح.

ثانياً: النسبية وصلتها بقضية تحرير المرأة.

الأصل الرابع: الفردية.

أولاً: المراد بالمصطلح.

ثانياً: الفردية وصلتها بقضية تحرير المرأة.

الأصل الخامس: النفعية.

أولاً: المراد بالمصطلح.

ثانياً: النفعية وصلتها بقضية تحرير المرأة.

الأصل السادس: الصراع.

أولاً: المراد بالمصطلح.

ثانياً: الصراع وصلته بقضية تحرير المرأة.

الأصل السابع: المساواة.

أولاً: المراد بالمصطلح.

ثانياً: المساواة وصلتها بقضية تحرير المرأة.

الأصل الثامن: الوجودية.

أولاً: المراد بالمصطلح.

ثانياً: الوجودية وصلتها بقضية تحرير المرأة.

الأصل التاسع: الجندر

أولاً: المراد بالمصطلح.

ثانياً: موقف عقلاء الغرب من فلسفة الجندر.

* الباب الثاني: قضية تحرير المرأة في العالم الإسلامي الانتقال والآثار

الفصل الأول: انتقال تحرير المرأة إلى العالم الإسلامي

الفصل الثاني: آثار تحرير المرأة على العالم الإسلامي

المبحث الأول: الآثار المعرفية والإدراكية.

أولاً: المجال الإعلامي.

ثانياً: مجال الثقافة والفنون.

ثالثاً: المجال التعليمي.

المبحث الثاني: الآثار التشريعية والتنظيمية.

أولاً: سنّ النظم والقرارات والإلزام بها.

ثانياً: إبطال ومعارضة الشريعة الإسلامية.

ثالثاً: التدخّل في الشؤون السياسية والاجتماعية للبلدان الإسلامية.

المبحث الثالث: الآثار النفسية والاجتماعية.

أولاً: الآثار النفسية على الفرد.

ثانياً: الآثار الاجتماعية.

المبحث الرابع: الآثار الاقتصادية والسياسية.

أولاً: البطالة والمديونيات.

ثانياً: إضعاف السيادة.

الخاتمة: ولخصتُ فيها أبرز ما توصلتُ إليه من النتائج والتوصيات.

قضية تحرير المرأة.. المفهوم والتاريخ

الفصل الأول: معنى قضية تحرير المرأة ومسوغاتها
الفصل الثاني: قضية تحرير المرأة في الغرب تاريخياً وفلسفياً

التمهيد

نبذة موجزة عن المجتمع الغربي ومكوناته الأساسية

الغرب والفكر الغربي بعمومه هو ما قابل الإسلام، يدخل ضمنها دول الشرق الكافرة كروسيا.

وقد يراد بالمجتمع الغربي أوروبا بالأصالة، وأمريكا تبعًا، ثم ما يلحق بذلك مثل كندا وأستراليا وهي البلدان التي يجمعها -رغم تنوعها- النمط الغربي في السياسة والاقتصاد والمفاهيم الثقافية العامة. وباعتبار أوروبا هي الأساس الذي انطلق منه هذا النمط وساد -خاصة ما تعلق بالجوانب الفكرية والفلسفية-، فإن الحديث عنها يدخل فيه الحديث عن غيرها من البلدان التي اتبعت النمط نفسه.

وتعتبر بلاد الإغريق مهد المدنية الأوروبية، وإليها تمتد الجذور الفكرية والفلسفية الغربية، وكذلك الممارسات السياسية؛ حيث مورست أنماط من الحكم تعتمد على الديمقراطية والحرية في عالم السياسة وفي عالم الفكر.

وكانت الحريات السياسية وليدة الحركة الفكرية وخاصة في كتابات سقراط⁽¹⁾.....

(1) سقراط (470ق.م-399ق.م): فيلسوف يوناني لم يعرف مباشرة لأنه لم يكتب=

وأفلاطون⁽¹⁾ وأرسطو⁽²⁾ الذين كانوا -مع وثنيتهم وقولهم بتعدد الآلهة- يشيرون إلى أن القانون لا ينشأ من العادات والتقاليد ولا من القوة المتسلطة، ولكن من المعايير الخلقية للأفراد والجماعات حسب رؤاهم المختلفة للأخلاق ومصدرها ومدى ثباتها.

وعند مجيء الامبراطورية الرومانية استمر الاتجاه الوثني حتى دخول النصرانية. وأما النظام السياسي فقد أصبحت الحكومة الرومانية ملكية مع بعض مظاهر جمهورية وديمقراطية من سبقهم، ثم تراخت هذه المظاهر حتى أصبح النمط الغالب نظاماً ملكياً استبدادياً، وخاصة من بعد أوغسطس 27 ق.م. وقد توسعت الدولة الرومانية وأدخلت

=شيئاً، وبعد موته راج أدب المحاورات السقراطية، كان يصطنع سيماء من لا يعرف شيئاً، فيسائل الأثينيين وبخاصة الشبان، ويستنطقهم ليهدم التربة المسبقة لديهم، وهذا التهكم السقراطي كان يهدف لهدم المعرفة الظاهرة المنسوجة من ظنون وأحكام مسبقة، والمنتدثرة بالفسفسطة والخطاب الديماغوي؛ ليحل محلها - كما يرى- معرفة بالنفس مستمدة من الذات، وهو ما أدى إلى الحكم عليه بالموت لأن ما جاء به من فكر يزعزع التقاليد، ويحاول إفساد الشبيبة بتعليمه. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 336-337، وموسوعة أعلام الفلاسفة، روني إيلي ألفا، 1/399-562.

(1) أفلاطون (427-428 ق.م - 347-348 ق.م): فيلسوف يوناني، من أسرة أثينية، كان والده من ملوك أثينا، من كبار فلاسفة العصور القديمة، وبقيت آثاره في الفلسفات والنظريات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية واضحة حتى على النظريات والفلسفات المتناقضة، أسس جامعة سماها الأكاديمية، من كتبه: الجمهورية والسياسي والقوانين وغيرها. ينظر: موسوعة أعلام الفلاسفة، 1/97، ومعجم الفلاسفة، ص 64.

(2) أرسطو (384 ق.م - 322 ق.م): فيلسوف يوناني، أمضى حوالي عشرين عاماً متتلمذاً على أفلاطون، يعتبر من كبار الفلاسفة الذين امتد تأثيرهم إلى عصور ومجتمعات كثيرة، مما أتاح لمفكرين من اتجاهات متضادة ادعاء الانتساب إليه، فمن فلاسفة اليونان بعده ابن سينا وابن رشد والفارابي، إلى فلاسفة التثليث النصراني، إلى فلاسفة المادية المعاصرة. ينظر: معجم الفلاسفة، ص 47، وموسوعة أعلام الفلاسفة، 1/72.

تحت حكمها ممالك وحضارات وشعوبًا كثيرة من أوروبا وشمال إفريقيا وآسيا⁽¹⁾.

ومن الأحداث المهمة التي وقعت في الامبراطورية الرومانية وكان لها أكبر الأثر في مجرى الحياة الاجتماعية والسياسية لقرون عديدة ظهور الدين النصراني، واعتراف الامبراطورية الرومانية بالدين النصراني رسميًا سنة 213م، وأصبح دينًا رسميًا سنة 329م، وانتقلت العاصمة إلى القسطنطينية، ثم انقسمت الامبراطورية سنة 395م إلى قسمين شرقي (بيزنطة)، وغربي (روما).

ثم سقط القسم الغربي من الامبراطورية الرومانية على يد الجرمان، وبقيت الامبراطورية بدون امبراطور حتى عام 800م، حين توج شارلمان امبراطورًا.

وفي هذه الفترة دخلت أوروبا عصر التفكك السياسي والقتال المتوالي، وهي الفترة المعروفة بـ(العصور الوسطى)، والتي يحددها المؤرخون من سنة 476م إلى سنة 1453م، وهي السنة التي فتحت فيها القسطنطينية على يد السلطان محمد الفاتح⁽²⁾.

وفي هذه الفترة عم الظلم والفساد والاستبداد وتظافر على ذلك الأباطرة بطغيانهم واستبدادهم، ورجال الدين بفسادهم وانحرافهم وتحريفهم للدين، ونشأت في ظل ذلك ممالك عديدة⁽³⁾.

(1) كأعالي بلاد النهرين دجلة والفرات، بالإضافة إلى مصر والشام وبرقة في ليبيا اليوم.

(2) ينظر: الموسوعة السياسية، 392/1-394.

(3) كالجرمان في جهتي الشمال والغرب للامبراطورية الرومانية، والقوط في أسبانيا وما حولها، والفرنجة في الرايين ومملكة ودواكر بإيطاليا، وممالك في الشمال والشرق في اسكندنافية ونواحيها، ومنهم كان الغزاة الذين غزوا غرب أوروبا وفعّلوا الأفاعيل. ينظر: المرجع نفسه.

وإضافة للأحداث الداخلية الكبيرة التي حدثت داخل أوروبا، كانت هنالك أحداث خارجية ذات أهمية كبيرة، وأثرت في أوروبا تأثيراً كبيراً، ومن ذلك مجيء دعوة الإسلام -وبضدّها تبيّن الأشياء-؛ ففي أواسط القرن السادس الميلادي ظهر الإسلام في جزيرة العرب، وقضى المسلمون على الامبراطورية الفارسية -العدو التقليدي للامبراطورية الرومانية الشرقية (بيزنطة)-، وتوجّهت الفتوحات إلى المناطق الواقعة تحت حكم الرومان مثل مصر والشام. وتوجه المسلمون إلى الأندلس، وأزاحوا حكم القوط، وطرقوا أبواب أوروبا حتى جنوب فرنسا، فضلاً عن فتحهم للأناضول وجزر البحر المتوسط. ولقد تأثرت أوروبا بالفتح الإسلامي في جوانب عديدة منها الجوانب الفكرية والحضارية، والتي تواجعت مباشرة مع خرافات رجال الدين الذين كانوا سنداً للظلم والاستبداد، ومنبعاً للجهل والفساد، وتأثر الفلاسفة والمفكرون وعلماء الطبيعة بالمكتبة الإسلامية الضخمة، واستفادوا منها في الوقت الذي كانت أوروبا تعد العدة لغزو بلاد المسلمين.

وقد بدأت المحاولات الأولى للغزو الصليبي التالي للحملات الصليبية منذ بدايات القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، بعد استيلاء النصارى على الأندلس والمذابح الوحشية التي مارسوها ضد المسلمين، وذلك بتشجيع وتحريض مباشر من الكنيسة ورجالها الذين شجّعوا على متابعة العدوان على المسلمين حتى في عقر ديارهم.

ولم يكن في مقدورهم أن يكرروا المسيرة إلى فلسطين وبيت المقدس من الطريق الشرقي نفسه الذي سلكته الحملات الصليبية؛ لأن الدولة العثمانية كانت لهم بالمرصاد، بل كانت تتقدم في شرق أوروبا تملك الأرض ويدخل عشرات الآلاف من النصارى من أبناء تلك البلدان في الإسلام.

وهذا ما جعل الغزو الصليبي اللاحق يبحث عن طرق جديدة، منها الالتفاف حول العالم الإسلامي من جهة الغرب عبر طريق رأس الرجاء الصالح -الذي كان المسلمون قد عرفوه ودرسوا طرقه الملاحية ووضعوا خرائطه حين كانت أوروبا في ظلمات قرونها الوسطى-، ولكن مجموعة من العوامل العقدية والسياسية والعسكرية دفعت أوروبا إلى ارتياد البحار مدفوعة بالتحريض الكنسي والدعم الصليبي الذي عملت البابوية على تشجيع متابعة المسلمين بعد طردهم من الأندلس؛ للاستيلاء على بلدان المسلمين، وإخضاعهم للحكم الصليبي، وانتزاع موارد قوتهم التجارية والعسكرية والسياسية.

وتضافرت الجهود الأوروبية بعد ذلك في هيئة رحلات واكتشافات ونهب ثروات وطرق عديدة استعملوها لتحقيق أهدافهم من غزو عسكري صريح كالذي حصل في مصر والشمال الأفريقي، إلى حملات تنصيرية تمهد السبيل للمحتلين كالذي حصل في وسط أفريقيا وغربها، إلى عمل تجاري ينقلب فيما بعد إلى احتلال كامل كما حدث في الهند وأندونيسيا.

ولم تكن أوروبا منذ فترة العصور الوسطى وما بعدها في حاجة إلى مسوغات لغزو المسلمين واحتلال بلادهم؛ فإن الحقد الكامن في قلوبهم ضد الإسلام كافٍ لتحريك ضغائنهم، فكيف وقد فتح المسلمون بلداناً كانت تحت ظلهم وسيطرة كنائسهم الجاهلة الجائرة، وقد أخبر الله تعالى المسلمين بالحقيقة منذ نزول القرآن فقال تعالى:

﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِمْ﴾⁽¹⁾، وقال: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُم حَتَّى يَرُدُّوكُم عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾⁽²⁾.

(1) سورة البقرة: 109.

(2) سورة البقرة: 217.

وحتى بعد فترة العصور الوسطى -التي كانت فيها الحمية الدينية على النصرانية على أشدها- ومجيء عصر النهضة بما يحمله من مجافة للكنيسة وإزاحة للدين في أوروبا فإن العامل الديني الصليبي بقي مؤثراً وفاعلاً ومحركاً للغزو الغربي لبلاد المسلمين، فيما عرف بعد ذلك بالاستعمار وما تلاه حتى الوقت الراهن.

وقد يظن البعض أن عصر الحمية الدينية قد انتهى لأن الدين لم يعد عاملاً مؤثراً في حياة الغرب، وإنما هناك المطامع الاقتصادية والسياسية والعسكرية، وهذه مغالطة كبيرة؛ فإن أوروبا فعلاً هجرت الدين ونسيته بعد فترة العصور الوسطى ومجيء عصر (النهضة)، ولم تعد تحكمه في واقع حياتها السياسية ولا الاقتصادية ولا العلاقات الاجتماعية، وهذه حقيقة ولكنها ليست الوحيدة فجانبا حقيقة أخرى هي أن الحقد الصليبي لم يذهب من نفوسهم؛ ذلك أن هذا الحقد ليس مبعثه بالضرورة تدين النصارى -كما كان الحال في العصور الوسطى-، وإنما سببه الأساسي هو وجود الإسلام بخصائصه المتكاملة ومقوماته الشاملة، ووجود مسلمين يؤمنون به⁽¹⁾.

إن وجود تجمُّع بشري لا ينتمي إلى الغرب ولا ينضوي تحت لوائه ولا يتبع ملته هو أحد أهم الأسباب الحقيقية، وهذا هو المعنى من قوله تعالى: ﴿وَلَنْ رَضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصْرَىٰ حَتَّىٰ تَبْعَ مِلَّتَهُمْ﴾⁽²⁾.

كما أن ذلك هو «إرث أوروبا من اليونان والرومان الذين نظروا لأنفسهم على أنهم وحدهم المتمدنون، أما كل من كان أجنبياً عنهم وعلى الأخص أولئك الذين كانوا يعيشون شرق البحر المتوسط فقد كان اليونانيون والرومانيون يسمونهم (البرابرة)»⁽³⁾.

(1) ينظر: واقعنا المعاصر، محمد قطب، ص 186-194.

(2) سورة البقرة: 120.

(3) الإسلام على مفترق الطرق، محمد أسد، ت. د: عمر فروخ، ص 55-56.

ومنذ ذلك الحين والأوروبيون يعتقدون أن تفوقهم العنصري على سائر البشر أمر واقع، ثم أن احتقارهم إلى حد بعيد أو قريب لكل ما ليس أوروبياً قد أصبح إحدى المزايا البارزة في الفكر الغربي.

وموقف الغربي من الإسلام أشد وأنكى؛ حيث «يجتمع فيه الكره العقدي والعاطفي؛ فحينما يتجه للإسلام يختل التوازن في موقفها منه -خلافاً لسواه من الأديان والعقائد- فيأخذهم الميل العاطفي؛ حتى إن أبرز المستشرقين الأوروبيين يظهر في جميع بحوثهم على الأكثر كما لو أن الإسلام لا يمكن أن يُعالج على أنه موضوع بحث في البحث العلمي بل إنه متهم يقف أمام قضاته.. إن طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها أكثر المستشرقين تُذكر بواقع دواوين التفتيش التي أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية⁽¹⁾ لخصومها في العصور الوسطى»⁽²⁾؛ حيث لا تنظر بتجرد وإنما بتعصب وتحيز أجوف.

(1) الكاثوليكية: أكبر الكنائس النصرانية، وتدعي أنها أم الكنائس، يُزعم أن مؤسسها بطرس الرسول، وتتمثل في عدة كنائس تتبع كنيسة روما وتعترف بسيادة (بابا روما) عليها، وسميت بالكنيسة الغربية أو اللاتينية لامتداد نفوذها إلى الغرب اللاتيني خاصة، أول من استخدم لفظ كاثوليك لتأييد الكنيسة في مقابل حركات الخروج عنها أسقف أنطاكية القديس اغناطيوس في القرن الثاني الميلادي، تؤمن كبقية الكنائس بإله واحد مثلث الأقانيم (الأب والابن وروح القدس)، وكان لها دور كبير في تاريخ أوروبا، فكان للصراع مع الحكام والملوك أثر في ظهور عقائد جديدة داخل الكنيسة مثل عصمة البابا، وكان الرهبان يفرون من ظل النساء ويعتقدون أن مصادفتهم في الطريق العام والتحدث إليهن ولو كن أمهات أو زوجات أو شقيقات تحبط أعمالهم وجهودهم الروحية، وقد انتشرت داخل الكنيسة كافة مظاهر الانحراف والفساد رغم دعاوى الرهينة التي فرضها القانون الكنسي، وقد كان للرهبانية أثرها على أخلاق أوروبا. ينظر: الموسوعة الميسرة، 610/2-622.

(2) المرجع السابق، ص 55-56.

ومن خلال هذه المسيرة الموجزة يمكن إبراز جملة من المكونات الأساسية للفكر الغربي، أهمها:

* الفكر الغربي هو امتداد لتراث الإغريق - كما قال مؤلف تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: «ولانستطيع إلا أن نعتبر أن تاريخ أوروبا الفكري حتى القرن السادس عشر وعلى امتداد القرون الوسطى، لم يكن غير اقتصاص وتمثُّل لتراث الإغريق»⁽¹⁾.

* التوفيق بين الفكر الإغريقي والمسيحية، خاصة على يد أنسلم⁽²⁾ وتوما الأكويني⁽³⁾ الذين «بذلا كل جهد ليتمكننا المسيحية من تمثُّل الفلسفة الإغريقية»⁽⁴⁾.

* النصرانية الثالوثية المحرفة، وخاصة بعد مجمع نيقية⁽⁵⁾ وسيطرة

(1) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج، ت. أحمد الشيباني، ص 18.
(2) أنسلم: (1109-1034/1033): فيلسوف لاهوتي، من مؤلفاته: (القواعد) و(مناجاة النفس) و(العظة) و(في الإيمان بالثالوث والتجسد) و (في انبثاق الروح القدس)، رفض استبدال الجدل باللاهوت لكنه أصر على تفسير العقيدة المسيحية التقليدية تفسيراً يستند إلى العقل. ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة، 1/ 142-141.

(3) توما الأكويني: (1274-1224): فيلسوف لاهوتي من أصل إيطالي، حاز على إجازة في اللاهوت عام 1256م، والاستاذية عام 1259م من مؤلفاته: (الخلاصة في الرد على الامم) و(الخلاصة اللاهوتية) و(الشروح على أرسطو) وغيرها، يرى ضرورة التوفيق بين العقل والإيمان، وانتشر فكره في أوساط مدرسة ودينية مختلفة. ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة، 338/1.

(4) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص 19.

(5) مجمع نيقية (325): أول المجمع المسكونية وأخطرها، سبب انعقاده لوجود التعارض والاختلاف العقدي في الكنسية، وذلك أنه ما إن توقف الاضطهاد الواقع على النصراني من قبل الرومان بمرسوم ميلان، حتى ظهر على السطح ذلك الخلاف العقائدي الكبير بين طوائف النصراني، وانتهوا من هذا المجمع بالإقرار بالوهية المسيح -تعالى الله-، وقد كان المجمع ألعوبة بيد الإمبراطور الذي كان وثياً، ولم يكن من أهل تلك الملة وقت ترأسه ذلك المجمع، كما أن المجتمعين =

فكرة بولس⁽¹⁾ على النصرانية.

* الثورة البروتستانتية⁽²⁾ على الكاثوليكية وانبعث العديد من المذاهب الفلسفية إثر ذلك⁽³⁾.

* الشك في الدين وبداية تصدُّع النصرانية واليهودية.

* انبعث العلمانية⁽⁴⁾.....

=لم يكونوا يعتمدون على نصوص متفق عليها مقبولة لدى الجميع، وإلا لثمَّ الإذعان لمدلولها، وإنما كانوا يعتمدون على تصوراتهم أو تصورات أمثالهم من الناس، فلهذا وقع الإعراض عنها بعد عودتهم إلى كنانسهم. ينظر: موسوعة الأديان، على موقع الدرر السنية، <http://www.dorar.net/enc/adyan/440>

(1) بولس (10 ق.م-67م): ولد في طرسوس، كان فريسيًّا متشدداً، عمل على محاربة المسيحية الناشئة على أنها فرقة يهودية ضالة تهدد الديانة اليهودية الرسمية، اضطهد المسيحيين الأولين، ثم تنصَّر على أثر ترائي يسوع له، فأصبح الرسول المثالي، اضطهده المسيحيون المتهودون واليهود على السواء، علم التحرر المسيحي من شريعة موسى، قام بدور حاسم في توجيه الكنيسة القديمة. ينظر: قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم، ص 157.

(2) البروتستانتية: حركة إصلاحية بدأت في الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر متأثرة بدعوات الإصلاح قبلها، تحولت من حركة إصلاحية داخل الكنيسة إلى حركة عقائدية مستقلة ومناهضة لها، احتجت على الكنيسة الغربية باسم الإنجيل والعقل، وتسمى بالانجيلية أيضاً حيث يتبع أصحابها الإنجيل دون غيره، ويعتقد أن الكل قادر على فهمه ومسؤول أمامه، من أبرز مؤسسيها مارتن لوثر. ينظر: الموسوعة الميسرة، 625/2.

(3) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص 20.

(4) العلمانية: ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، وكانت في بدايتها تنظر إلى الدين على أنه ينبغي أن يكون أمراً شخصياً لا شأن للدولة به إلا ما يتعلق بجباية الضرائب للكنيسة، ثم اشتدت المواجهة للدين على النحو الذي تطورت إليه بعد ذلك، وكان الخلاف محتدماً ما بين رجال الدين ورجال العلمانية على السلطة، مما جعلهم ينادون بفصل الدين عن الدولة ليستقل كل فريق بسلطته، وفي القرن التاسع عشر، (المرحلة الثالثة)، اتجه العلمانيون اتجاهاً منافياً لكل مظاهر الدين والدين، وأحلوا الجانب المادي محل الدين، وبدأ الصراع يشتد بين العلمانيين اليساريين الناشئين وبين رجال الدين الكنسي المتقهقر، إلى أن أقصي =

وحصر الدين في الشأن الشخصي⁽¹⁾.

* تمكّن الفلسفة المادية وجعلها الأساس والإطار الكلي والمنطلق للحياة بكل جوانبها.

وهذا الأخير هو السائد الآن؛ فالحضارة الغربية تتكون من حقائق رياضية أو طبيعية أو اجتماعية أو نفسية تثبت صحتها بالتجربة الحسية أو البرهانية، ونظريات عملية عن الطبيعة أو الإنسان فردًا أو جماعة، وتقنية تكاد تشمل كل جوانب الحياة نتيجة تطور العلوم الطبيعية والرياضية، وتصورات دينية أو فلسفية للوجود ومكانة الإنسان فيه وللقيم الخلقية والجمالية وعلاقة الفرد بالمجتمع، وأوضاع سياسية واقتصادية وعلاقات اجتماعية وعادات وتقاليد تسوغها تلك التصورات.

وهذا الفكر المادي ليس مجرد خليط من الأفكار والتصورات المتماثلة القوة والفاعلية، بل إن منه ما يمكن اعتباره الفكر المهيمن على غيره، والذي يمثل الأصل والإطار التصوري الشامل للفكر الغربي، ويمثل في الوقت ذاته معياره التقويمي للحق والباطل والخير والشر، وما ينبغي وما لا ينبغي وما يُقبل وما لا يُقبل.

وهذا الفكر السائد المهيمن فكر إلحادي مادي يرى أن الواقع الموضوعي تكوّن في النهاية من لبنات مادية متناهية الصغر في حجمها متحركة من فراغ، وكل ما في الوجود فهو إما هذه اللبنات وإما أشياء مركبة منه، وإما علاقات بينها. وما سوى ذلك فلا وجود حقيقي له؛

=الدين تمامًا، ولم يعد للإيمان بالغيب أي مكانة في النفوس، إذ حل محله الإيمان بالمادي المجرد المحسوس. ينظر: قاموس أديان معتقدات شعوب العالم، ص 366، إعداد مجموعة من الباحثين والمترجمين، وموقع الدرر السنية، موسوعة المذاهب المعاصرة: <http://www.dorar.net/enc/mazahib/202>

(1) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص 25.

ولذلك فكل الظواهر النفسية والاجتماعية والحيوية والفيزيائية ينبغي أن تفسّر ضمن هذا الكون المادي المكتفي بنفسه والذي لا حاجة له بقوة خارجة عنه تخلقه وترسم مساره وتدير أمره.

وكل ما يخالف هذا التصور القائم في الغرب يصبح دعوى تخالفه، فإما أن يحكموا ببطلانه وإما أن يعيدوا قراءته وتفسيره؛ بحيث يوجدون له مكاناً داخل هذا الإطار الإلحادي المادي. أما الظواهر الخارقة لقوانين الطبيعة فهي -عندهم- كذب ووهم لا أساس له⁽¹⁾.

(1) ينظر: مقتضيات العصر وأهواء العصر، أ. د. جعفر شيخ إدريس، الموسوعة الشاملة على الرابط: <http://islamport.com/w/amm/Web/3779/7169.htm>

الفصل الأول

معنى قضية تحرير المرأة ومسوغاتها

وفيه مبحثان :

المبحث الأول: معنى تحرير المرأة

المبحث الثاني: دوافع ومسوغات المنادين بتحرير المرأة

معنى تحرير المرأة

أصل التحرير مشتق من الحرية، يقال: حرر يحرر تحريراً، واستعمل مصطلح (الحرية) في القرآن الكريم عدة استعمالات منها:
 1 - عدم الاسترقاق⁽¹⁾، وقد ورد هذا المعنى في القرآن الكريم للتعبير عن لفظين هما:

* لفظ (الحر)، بمعنى: غير الرقيق، ومنه قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾⁽²⁾.

* لفظ (تحرير) المقترن بلفظ (رقبة)، بمعنى: إعتاق الرقيق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾⁽³⁾ وعدم الاسترقاق هو المعنى السائد لكلمة الحرية في السابق⁽⁴⁾.

2 - الخلاص من العبودية لغير الله تعالى ومن الخضوع للشهوات⁽⁵⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي

(1) ينظر: مفهوم الحرية، لعبدالله العروي، ص 13.

(2) سورة البقرة: 187.

(3) سورة النساء: 92.

(4) ينظر: قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، د. فؤاد العبد الكريم، 89-90/1. نقلًا عن: حقوق الإنسان بين القرآن والإعلام، أحمد حافظ نجم، ص 13.

(5) ينظر: المرجع السابق، 89/1، نقلًا عن: الحرية والسيادة في الإسلام، عدنان السبيعي، ص 56.

بَطْنِي مُحَرَّرًا»⁽¹⁾: أي خالصًا لك متفرغًا لعبادتك. فالحرية في لغة العرب -على هذا النحو-: «نقيض العبودية»⁽²⁾.

وتشير المعاجم الفلسفية إلى أن مفهوم الحرية اصطلاحًا يحتمل عدة معاني، بحيث يصعب وجود تعريف جامع مانع يصدق على سائر صور الحرية؛ ففي معجم لالاند -مثلًا- يُنص على معناها السياسي والاجتماعي، ثم يُشار إلى معناها النفسي والخلقي، ثم معانٍ أخرى بعضها يتصل بالعلم وبعضها الآخر يتصل بالميثافيزيقيا⁽³⁾.

ولكن يمكن استخراج مفهوم عام لمصطلح الحرية، وما يتبعه ويُشتق منه كالتحرير والتحرر، بمراجعة عامة للتعريفات حولها، فيقال بأن الحرية تعني: رفع جميع أنواع القيود عن تصرفات الإنسان الفردية والاجتماعية وممارساته السياسية والاقتصادية والفكرية وغيرها؛ بحيث يتصرف وفق إرادته المطلقة، باعتبار ذلك حقًا طبيعيًا لا يصح تقييده أو الانتقاص منه⁽⁴⁾.

وأما مصطلح (التحرير)، فإنه لا يبعد عن معنى الحرية والتحرر أيضًا، فيعني - بحسب تعريف بعض مفكري الغرب المروّجين له -:

(1) سورة آل عمران: 35.

(2) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، ت: عبد السلام محمد هارون، 6/2، وينظر: لسان العرب، مادة (حَرَّرَ) 4/18، والمعجم الوسيط، ص 165، ومختار الصحاح، للرازي، ص 129.

(3) ينظر: مشكلة الحرية، د. زكريا إبراهيم، ص 18، نقلًا عن: معجم لالاند cf.A.Lalnde: "Vocabulaire Technique Technique et Critique de la Philosophie", 5 ed, Paris, R.U. F" 1947, Art, Liberte PP542-551.

(4) استنتاج شخصي حاولت فيه ضمّ المعاني المتنوعة داخل المصطلح في إطار يشملها. مع التأكيد على أن كل النظم والفلسفات والاتجاهات تقوم على تصور وإمام بالمصطلح وتوظفه في مصلحة مبادئها الخاصة.

«خلق نظام جديد من الحاجات، يبتعد عن الحاجات التي يخبرنا النظام الاستغلالي السائد أننا يجب أن نريدها»⁽¹⁾.

وتحت هذا المفهوم العام يندرج مصطلح (تحرير المرأة)؛ فالحرية كأصل فلسفي مؤثر في قضية المرأة تحتل مركز الصدارة في الفكر الغربي الحديث، بل إنّ الأصول الفلسفية الأخرى انطلقت ابتداءً منها، واستمدت شرعيتها ومصداقيتها بالإشارة إلى معناها القائم في الغرب.

وكان ميثاق الأمم المتحدة، الذي وقّع في سان فرانسيسكو في عام 1945م، أول اتفاق دولي يعلن المساواة بين الجنسين كحق أساسي من حقوق الإنسان، ومنذ ذلك الوقت، ساعدت المنظمة على وضع مجموعة تاريخية من الاستراتيجيات والمعايير والبرامج والأهداف المتفق عليها دولياً؛ بهدف النهوض بوضع المرأة في العالم -وفق تعبيرهم-

وتعمل الأمم المتحدة على «تعزيز التدابير القانونية؛ وحشد الرأي العام والعمل الدولي؛ والتدريب والبحث، بما في ذلك جمع الإحصاءات المصنفة بحسب نوع الجنس؛ وتقديم المساعدة المباشرة إلى المجموعات المحرومة. واليوم أصبح عمل الأمم المتحدة يستند إلى مبدأ تنظيمي رئيسي يقول بأنه لا يمكن التوصل إلى حل دائم لأكثر المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خطراً (هو) مشاركة المرأة وتمكينها الكاملين على الصعيد العالمي»⁽²⁾.

(1) ينظر: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ستيفن م ديلو، ص 51. نقلاً عن ماركيوز في: Herbert Marcuse, An Essay On Liberation, (Boston: Beacon Press, 1969), P.4.

(2) اليوم الدولي للمرأة /8 آذار مارس 2006م، المرأة في عمليات صنع القرار، التصدي للتحديات وإحداث التغيير، رابط الأمم المتحدة:

وخصصت الأمم المتحدة يومًا دوليًا للمرأة في عام 2006م، وجعلتها -حسب تصريحها- مناسبة «تحتفل بها المجموعات النسائية في العالم. ويُحتفل أيضًا بهذا اليوم في الأمم المتحدة، وقررت بلدان عديدة جعله يوم عيد وطني. واجتماع النساء من جميع القارات، واللاتي غالبًا ما تفصل بينهن الحدود الوطنية والفروق العرقية واللغوية والثقافية والاقتصادية والسياسية، للاحتفال بيومهن هذا، فسيكون بإمكانهن استعراض تاريخ النضال من أجل المساواة والعدل والسلام والتنمية على امتداد تسعة عقود من الزمن تقريبًا.

واليوم الدولي للمرأة يشيرون إليه بأنه يحكي قصة المرأة العادية صانعة التاريخ، التي يعود أصلها إلى نضال المرأة على امتداد القرون من أجل المشاركة في المجتمع على قدم المساواة مع الرجل. ففي اليونان القديمة قادت ليستراتا إضرابًا عن الجنس ضد الرجال من أجل إنهاء الحرب؛ وخلال الثورة الفرنسية، نظمت نساء باريس الداعيات لـ(الحرية، والمساواة، والأخوة) نظمن مسيرة إلى قصر فرساي مطالبات بحق المرأة في الاقتراع. وظهرت فكرة اليوم الدولي للمرأة لأول مرة في بداية القرن التي شهد خلالها العالم الصناعي توسعًا واضطرابات ونموًا في السكان وظهرت فيها الأيدلوجيات الراديكالية⁽¹⁾. وقد استعرضت من خلاله أهم الأحداث التاريخية مرتبة زمنيًا⁽²⁾.

(1) الرابط السابق.

(2) وفيه الاحتفالات القائمة على إثر إعلان الحزب الاشتراكي الأمريكي عام 1909م الذي احتفل بأول يوم وطني للمرأة في أمريكا وظل يحتفل حتى عام 1913م. وقرار الاشتراكية الدولية في كوبنهاجن عام 1910م الذي أعلنت يومًا عالميًا للمرأة وذلك -كما وصفته- شريكًا للحركة الداعية لحقوق المرأة وللمساعدة على أعمال حق المرأة في الاقتراع. ووافق المؤتمر الذي شاركت فيه ما يزيد على 100 امرأة من 17 بلدًا على هذا الاقتراح بالإجماع، وكان من هؤلاء النسوة أولى ثلاث=

ويلاحظ غلبة مصطلح (تحرير المرأة) على مصطلحي (حرية/ وحقوق المرأة)؛ وهذا عائد لسيادة المفهوم الليبرالي، والمستند إلى فكرة القانون الطبيعي، والذي يركز على الجانب السلبي للحرية، أي التحرر من القيود المفروضة على تصرف الفرد، ويتجاهل جانبها الإيجابي متمثلاً في ضوابط هذا التصرف⁽¹⁾.

وذلك الاعتراف بأن للمرأة حقوقاً وفرصاً مساوية لما عند الرجل في مختلف مستويات الحياة العلمية والعملية، عرفها معجم أوكسفورد بأنها: «النسوية»⁽²⁾.

فالنسوية استُخدمت لتعني (تحرير المرأة) أو (تمكين المرأة)، بل عُرف مصطلح (النسوية - Feminism) عند بعضهم بأنه «حركة تحرير المرأة»⁽³⁾.

والذين استخدموا مصطلح النسوية التابع لـ (حركة تحرير المرأة) عرفوها بأنها: «عقيدة مؤسسة على أن البيولوجيا ليست وحدها التي تشكل كلاً من الجنسين بل الثقافة أيضاً، وعلى أن النساء مجموعات اجتماعية وصفت لتلائم تصوّر الذكور أنهن مخلوقات ناقصة»⁽⁴⁾.

وعبر عنها آخرون -بطريقة ترويجية تلميعية خلاف ما قامت عليه-

=نساء ينتخبن عضوات في البرلمان الفنلندي. ولم يحدد المؤتمر تاريخاً للاحتفال بيوم المرأة.

(1) ينظر: المرأة بين التقليد والتغريب، د. صبري محمد خليل، على الرابط: <http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-4254.htm>.

(2) شبكة الألوكة، إشراف: الدكتور سعد الحميد والدكتور خالد الجريسي على الرابط: <http://www.alukah.net/spotlight/0/54464/#ixzz3NcioMZYj>

(3) أنثى اللغة (أوراق في الخطاب والجنس)، زليخة أبو ريشة، ص53. نقلاً عن: Buck, Claire (editor), *Bloomsbury Guide to Women's Literature. From Sappho to Atwood, women's writings through the ages and throughout the world*, Bloomsbury Reference, London, UK.

(4) المرجع السابق، ص53. نقلاً عن: Amazons, 1992, p158.

بأنها: «حركة فكرية واجتماعية من أهدافها إعطاء كل امرأة الفرصة لتكون أفضل ما تقدر عليه وما تسمح به إمكانياتها الطبيعية»⁽¹⁾، وبأنها «.. تتوخى إعادة تنظيم العالم على أساس المساواة بين الجنسين في كل ما يختص بالعلاقات الإنسانية بينهما، وهي تناهض أي تمييز بين الأفراد على أساس الجنس، كما تطمح أن تزيل كل أنواع الامتيازات التي يتمتع بها جنس دون آخر وكل أنواع الأعباء التي تُلقى على عاتق جنس دون آخر، وهي حركة تكافح من أجل الاعتراف بالمرأة وتعزيز دورها في المجتمع»⁽²⁾.

أما معجم ويبستر فعرفها بأنها «النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسياً واقتصادياً، وتسعى كحركة سياسية إلى دعم المرأة واهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه اجتماعياً»⁽³⁾.

وعلى كل، فإن مصطلح (تحرير المرأة)، أحد المصطلحات المراوغة التي تُستعمل بحسب الأيديولوجيا العقديّة، فالعلمانيون يريدون به تخليصها من ضوابط القيم وشرائع الدين. وقد يستعمل المسلم مصطلح تحرير المرأة أو حرّيتها ويريد به تخليصها من الظلم الاجتماعي الواقع عليها، أو من استغلال الماديين لها وتحكّمهم في شؤونها لصالح أهوائهم ومكاسبهم الدنيوية، وتمشيًا مع أهداف الغرب المادي الذي يريد صبغ العالم الشرقي بالصبغة المادية الغربية فيما يخص قضية تحرير المرأة وغيرها من القضايا.

ولكن الشائع أن هذا المصطلح أُستُخدم ليعبّر عن وجهة النظر المادية العلمانية التي تسعى لتغيير هوية المرأة المسلمة؛ فحين

(1) المرجع السابق، ص 53.

(2) المرجع السابق، ص 53.

(3) شبكة الألوكة، إشراف: الدكتور سعد الحميد والدكتور خالد الجريسي على

الرابط : <http://www.alukah.net/spotlight/0/54464/#ixzz3NcioMZYz>

يُستخدم هذا المصطلح على هذا النحو، فإن دعاة القضية يقصدون منه: (التحرر)، الذي يعني الانفلات والانعقاد والانسلاخ والتمرد.

والحرية الغربية في كل مساعيها تريد أن تفرض التغيير، وتؤكد بأن التغيير حاصل، وأن ما يحول دونه مجرد قيود مفروضة على الطبيعة، وأن عليهم أن يحطموا تلك القيود حتى يتغير الواقع، وأن تحرر المرأة لازم لهذا التغيير، وهذا أدى إلى تمرد على كل ما يخالف التغيير الذي يريدونه، وتلك طبيعة النظرة المغالية للحرية؛ لأنها مغالاة تدفع لمزيد من الاضطراب والفوضى؛ فعندما تبنت الحركة النسوية الفكرة القائلة بأن بناء المجتمع يقوم على الفرد ليسحبوا المرأة إلى قضيتهم ويزيحووا الأسرة، لم تكتف بطلب تحرير المرأة من الظلم والاستبداد والقهر الذي عاشته إبان الحكم الإقطاعي الكنسي وما قبله من تصور فلسفي قاصر مستبد تجاهها، لكن الأمر تطور وتدرج، حتى بلغ أعلى غايات التحرر لدرجة لم يعد للأسرة ولا للمجتمع عندها أي شأن أو اعتبار.

فالمناداة بحرية المرأة دفعت إلى التماذي في المطالبة بما عُدد من صميم الحقوق ولكنه في حقيقة الأمر يعد تمردًا غير مستساغ، وتجاوزًا للطبيعة الأنثوية والاستقرار الأسري، حيث تم النظر للحرية التي أتاحت للرجل الغربي وإقحام المرأة فيها عنوة، وعولجت قضاياها مع الرجل دون تخصيص متعلق باختلاف الطبائع، وتنوع الاهتمامات؛ فـ «مشكلة المصطلح هي التعلق بالمصطلح، حتى يتحول إلى حق يراد به باطل. فالمفهوم ضمنيًا أن الحرية هي حق للفرد في تجاوز أي قيود تفرض عليه. ولكن معنى الحرية يتغير طبقًا لتعريف القيود، والقيود يتغير بحسب المجتمعات والعقائد، فأى مجتمع له نظامه، ومنها تتخلق الحدود، وتتحدد الأدوار والمسؤوليات، وتعرف المعايير، فيُعرف المقبول والمرفوض. وإذا

افتُرض أن لأي مجتمع نظامًا، فإن هذا يعني وجود حدود للممكن والمقبول.. فالحرية الفردية، حسب النموذج الغربي، تتجاوز في كثير من الأحيان ما يُظن أنه قواعد لا يمكن تجاوزها. وبالتالي، فإن ممارسة هذه الحرية هو إفلات من نمط الضبط الاجتماعي السائد (في المجتمع الشرقي)، وخلق نمط ضبط اجتماعي فرعي (القائم في المجتمع الغربي) في مواجهة الأول. وهذا.. نتاج.. اعتقاد الغربيين أن أي منافسة حضارية، واعتراف بحضارة أخرى وإعطاء دلالات إيجابية لها، لا يعني سوى أن العالم متعدد الحضارات، وكل حضارة لها استقلالها وسيادتها، وهذا يتنافى مع فكرة هيمنة حضارة إنسانية واحدة، ونظام عالمي واحد، وقوة سياسية واحدة، تدخل جميعها ضمن إطار فرض السيطرة الغربية»⁽¹⁾.

وتعد الحرية من بين أكثر المصطلحات اللغوية والفلسفية ضبابية؛ فمعناها الظاهري يخالف معناها عند الممارسة والتطبيق؛ فالغرب توسع في استعمال هذا المصطلح؛ فأقروا حرية مطلقة مع أنها لا توجد حتى عندهم؛ فرغم كل الدعاوى العريضة في قضية الحرية إلا أنه لا توجد حرية مطلقة تمنح صاحبها الحق المطلق بدليل القوانين والأنظمة والديساتير والمؤتمرات والمنظمات وغيرها؛ لأن «.. ما يهم فلسفة الحرية في الغرب في أفرادها؛ التزامهم بالأخلاقيات العامة للمجتمع دون النظر إلى الأديان أو الأخلاقيات المحصورة في دائرته أو الحريات الخاصة به، ولكن يجب على الفرد الالتزام بسلوك المجتمع المحيط به وأن يتقيد بأخلاقه وأن يحترم الجميع ولا يؤدي أحدًا ويقدر الحريات العامة. وفي الممارسات السياسية يمكن ملاحظة حدود الحرية مثلًا في أن الدول الغربية لا تعرف الحرية

(1) ينظر: المقدس والحرية، ص 44-45.

المطلقة في السياسة، بل على العكس من ذلك، توجد إجراءات لتجريم بعض الأطروحات السياسية؛ فالحضارة الغربية - كنموذج عام - أفرزت العديد من الأطروحات السياسية، منها اليميني ومنها اليساري. وعلى الجانب اليميني هناك الليبرالية⁽¹⁾ والرأسمالية المتطرفة والنازية. وعلى الجانب اليساري هناك الاشتراكية الديمقراطية، واشتراكية الحزب الواحد، والشيوعية. ولم يُشهد حتى الآن نظامًا يسمح بكل البدائل، ويعطيها الحق في ممارسة الدور السياسي. فلا توجد دولة بها أحزاب شرعية لأقصى اليسار واليمين، مرورًا بكل الدرجات الوسطى. ففي روسيا الشيوعية، كانت الرأسمالية جريمة، وفي أمريكا الرأسمالية كانت الشيوعية جريمة. وفي ألمانيا الديمقراطية ما زالت النازية جريمة. ومعنى ذلك: أن كل دولة تحدد اختياراتها في مجال ما، ويُسمح بقدر لا بأس به من التعدد والتنوع، ولكن لا يسمح بالحدود القصوى للتنوع⁽²⁾.

(1) الليبرالية مأخوذة من Liberty بمعنى: الحرية، فالحرية بمعناها الواسع هو جوهر العقيدة الليبرالية، وهي مذهب فلسفي يركز على الاستقلال الفردي، ويرى أن الوظيفة الأساسية للدولة ينبغي أن تكون حماية حريات أفرادها وبما أن الليبرالية كانت تحمل رسالة توسيع الحريات وضمنان الحقوق فقد نمت الحركة النسوية الحديثة في تربتها؛ حيث قام الليبراليون بتنظيم المسيرات للمناداة بالحرية والمساواة والحقوق المدنية المتساوية للجنسين. ينظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، 461/1.

(2) ينظر: المقدس والحرية، ص 28.

دوافع ومسوغات المنادين بتحرير المرأة

وفيه :

أولاً: الدافع الاجتماعي

ثانياً: الدافع الاقتصادي

ثالثاً: الدافع السياسي

أولاً: الدافع الاجتماعي

يتجه هذا الدافع إلى المنزلة الاجتماعية للمرأة، ويرتكز أصحابه على الاعتقاد بأن المرأة لا تُعامل معاملة الرجل، بلا أي سبب سوى كونها امرأة، في المجتمع الذي تُنظَّم شؤونه وتُحدَّد أولوياته بحسب رؤية الرجل واهتماماته.

وتم -انطلاقاً من هذا التصور- دعوة المرأة للتمرد على المجتمع، ونزع رداؤها الأنثوي لتسير مع الرجل في كل حالاته وأحواله وتكون بجانبه ندًا بندًا.

وسيلهم في ذلك، مراجعة كل ما يتعلق بأمر التنشئة الاجتماعية منذ مراحل الطفولة المبكرة؛ لاعتقادهم أنها سبب تحديد الأنماط الاجتماعية؛ وبناء على النظرة القائلة باختلاف الجنسين؛ فالعادة جرت بأن تتعلم الفتاة في فترة مبكرة من حياتها الصمت والسلبية

وتقبل ما يحدث لها دون اعتراض. وتَشَكَّل داخلها أن هذا هو صورة الفتاة المثالية، التي تتميز بالرقّة والهدوء والطاعة والاجتهاد الدراسي!... إلخ، أي الصفات التي يرضى عنها الأهل وتكافؤها بها المدرسة. وأن هذا التصور الخاطيء يؤثر في إدراكها لحقوقها الإنسانية، مما يدمر تقديرها لذاتها⁽¹⁾ -حسبما يرى هؤلاء-.

ولقد تطور هذا المفهوم الاجتماعي في الحقل النسوي، وتفاقم بشكل كبير، حتى جاء مصطلح (النسوية) في الفكر الغربي، الذي انطلق في أساسه من خلفية معرفية قامت على نقض ما يسمى بـ (النظام الأبوي)؛ الذي عرّف المرأة بأنها: (كل ما لا يميّز الرجل، أو كل ما لا يرضاه لنفسه)؛ ولذلك قامت الحركة النسوية لتكون فتيلاً يشعل الحرب على ما أطلقوا عليه (المجتمع الأبوي)، واستقلت بنفسها كدرع واقٍ، تقي نفسها من ضربات الفكر الذكوري المتجذرة في صميم المجتمع⁽²⁾.

فهي إذا ردة فعل عكسية مغالية وقفت على الطرف النقيض من التصور القديم عن المرأة، في مجتمع غربي كان منحازاً للرجل ضد المرأة بتعسف وظلم، فنشأت الدعوات النسوية لتستقل المرأة بنفسها،

(1) ينظر: حقوق النساء من العمل المحلي إلى التغيير العالمي، ص 93، نقلاً عن

مراجعته: مشروع هارفارد حول سيكولوجية النساء، و Ms. Foundation for women report, citing Lyn Btown, "Narratives of Relationship: The Development of the care Voice in Girls Age 7-16". Ph.D.diss., Harvard, 1989; eds. Gilligan, C., A. Rogers, and D. Jolman, "Women, Girls and Psychotherapy: Reframing Resistance", New York: Hayworth Peess, 1991.

Kuckreja Sohoni, Neera, "The Burden of Childhood: A Global Inquiry into the Status of Girls", Oakland, C A: Third Party Puplishers, 1995, p.13.

ويراجع: النسوية وما بعد النسوية، ت. أحمد الشامي، ص 13.

(2) ينظر: رمزية الحجاب، د. عايدة الجوهري، ص 28-29، والنظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، هشام شرابي، ت. محمود شريح، ص 258-259، والنسوية وما بعد النسوية، ص 14.

وترسخ قدمها في المجتمع، وتختطّ طريقها حسبما تريد، وترسم صورة مختلفة لها فيه⁽¹⁾.

ولقد تداخل مفهوم (تحرير المرأة)، مع المفهوم العلماني في الخروج على تسلّط الكنيسة، وكان مصطلح البطيركية القائم حين ذاك في الفكر الكنسي يعني سلطة رجال الدين المطلقة، ولما قامت النسوية على خلافها استعارت هذا المعنى؛ ليطبق على الأب في الأسرة.

لقد كانت البطيركية: «الشكل التنظيمي العائلي، حيث السلطة المعترف بها تعود إلى رئيس العائلة، وهو عادة الأب الأكبر سنًا في التجمع العائلي...، صاحب القرار والسلطة والقيادة، ويخضع كل من النساء والأولاد حتى المتزوجين منهم، والخدم لسلطته. ويتم توارث الاسم والميراث بالاستناد إلى التسلسل الأبوي، وبذلك تكون الأولوية المطلقة في هذا المجتمع من نصيب الرجل»⁽²⁾.

(1) تقول غادة السمان: «إن تمرد المرأة اتخذ شكلاً جماعياً منظماً وجيداً هو شكل الجمعيات النسوية، ولكن ذلك مقبول كمرحلة أولى فقط والخطوة الثانية هي الالتحام مع بقية مظلومي المجتمع». ينظر: القبيلة تستجوب الفتيلة، ضمن (الأعمال غير الكاملة)، ص 55.

(2) قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، 92-93، بتصرف، والفكر العربي المعاصر والمرأة، مجموعة من الدراسات، ص 40-41، المنعقد في المؤتمر الدولي الثاني بجمعية تضامن المرأة العربية، بالقاهرة 1988م. ويراجع كتاب ادريان ريتش عن النظام الأبوي:

Eisenstein, Hester, Contemporary Feminist Thought (Boston: G.K.Hall and CO. 1983 p.5

وقد أشار إليه كتاب المرأة في الفكر العربي المعاصر نحو توسيع قيم التحرر، كمال عبد اللطيف، ص 145.

أصل ومصدر النظام الأبوي :

يذكر الباحثون بأن النظام الأبوي الذي يعني سلطة الأب/الرجل، يعود في أصله إلى آباء القبائل الإسرائيلية ويقوم على مرجعية توراتية.

ثم في العهد الجديد أصبح يدل على موقع تشريفي لأساقفة الكنائس (بطيريك). وهي سلطة مطلقة تُمنح تحت مشروعية دينية، ثم إقرار مجتمعي بها⁽¹⁾؛ حيث وُسمت المرأة بالعلاقة المنكفئة مع الرجل، فهو الواحد وهي (الآخر)، و«الموقع الثاني للمرأة اختارته السماء وباركته الأرض»⁽²⁾.

وهذا توصيف قاصر ومتحيز للتاريخ الغربي فقط؛ حيث أهمل التاريخ الإنساني في العلاقة بين الرجل والمرأة منذ بداية الخليقة. ويمكن القول بأن مجموعة من الأعمال والأفكار المتراكمة، انعكست في الفكر الغربي الحديث، وخاصة فيما يتعلق بالمرأة منذ أيام اليونان والرومان، ثم بعد دخول النصرانية في الممالك الرومانية، حتى جاء عصر النهضة والعصر الحديث الذي انتفض على الكنيسة، وعلى من يسمون بـ(رجال الدين) واستبدادهم وجهلهم وتعاونهم مع السلطات الجائرة المتسلطة.

ولكن الغرب ذهب بعيداً في انتفاضته هذه؛ فحارب الدين بل كل

(1) ذاع استعماله للإشارة إلى الأساقفة الكبار الذين خصّهم مجمع نيقية ومن ثم المجامع اللاحقة وهم خمس أساقفة، لم ينتشر اللقب في روما بشكل واسع، واستخدم لأول مرة بطريقة رسمية في عهد البابا ثيودور الأول عام 642م. ولم تضاف إلى القائمة التشريفية الرسمية إلا عام 1863م. ينظر: قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم، ص134، وسلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، ص69.

(2) النظرية الأدبية المعاصرة، رمان سلدن، ت.د. جابر عصفور، ص189.

الأديان السماوية، وتعدي على مقام الرب جل وعلا، وعادى كل ما له صلة بالسماء.

إن الأبوية المذمومة عندهم تقوم على اللجوء إلى الأسلوب الأبوي، وإحلال علاقات الحماية العاطفية محل العلاقات الموضوعية، وباعتبار الأصل الكنسي للكلمة والممارسة الكنسية الطاغية أصبحت كلمة الأبوية ذات دلالة عندهم على كل علاقة تجعل سلطة الزعيم على التابع أو المرؤوس كلية ومستمرة، فكان هناك الكلام عن أبوية رب العمل، وأبوية المؤسسة الاقتصادية، والأبوية الاجتماعية، والأبوية السياسية، وأبوية القبيلة. ثم توسع المفهوم حتى تولّد منه مصطلح مركب هو (النظام الأبوي)، وهو المعتمد عندهم على ما يسمونه الثقافة الأبوية. ويندرج تحت ذلك النظام الإله سبحانه وتعالى، والأنبياء الموحى إليهم، والوحي المنزل أو المبدل، وما يسمونه شرائع التحريم المتعلقة بالزواج وعلاقة الجنسين ببعضهما، ومتعلقات ذلك، كالقوامة والإرث والولاية، وتدخل في هذه النقاط عدة مصطلحات ذات إشكالية معرفية كبيرة، فأصبح الحديث عن النظام الأبوي مشتبكاً بمصطلحات الذكورة والاستبداد وغير ذلك من نتاج الفكر المادي، ثم نتاج الاتجاه النسوي المغالي⁽¹⁾.

ومن منطلق هذه الخلفية التاريخية بكل أحمالها السياسية والاقتصادية والدينية والمعرفية، انطلق فلاسفة التأنيث في سباق عدائي يتجاوز كل حد وقيّد؛ تقول الفيلسوفة (ماري ديلي): «إن الدور الأساسي لمفهوم الرب في كل الأديان، هو إضفاء المشروعية على مؤسسة النظام الأبوي.. وأن الرجل الذي تشكّل في صورة الرب هو

(1) ينظر: مقدمة في الصدمات الثقافية والحضارية، د. سعيد بن ناصر الغامدي،

وحده الذي يمكن أن يدّعي التمتع بوضع (الشخص)، في حين أن المرأة تُصوّر على العكس منه باعتبارها (غير شخصي)»⁽¹⁾.

وتصف (فرجينيا وولف) المجتمع الأوروبي -برغم كل التحرر وكل الانفلات الذي وصل إليه- بأنه «مجتمع أبوي.. ذو ثقافة تتمركز على المذكر الذي يحكمها، ولذلك فهي تنتظم بطريقة تهيب هيمنة الرجل ودونية المرأة في كافة مناحي الحياة ومفاهيمها»⁽²⁾.

كما أن (سيمون دي بوفوار) عندما فسّرت أسباب الانحياز الذكوري ضد المرأة الذي صورته من منطلق الفلسفة الوجودية، أعادته إلى تأثيرات العهد القديم/الكتاب المقدس⁽³⁾.

ولذلك كله ذهبت دراساتهم إلى أن «..تغيير هذا الموقف يقتضي المعرفة الدقيقة للمشكلة وخلفيتها»⁽⁴⁾.

فهم أولاً اعتبروا الموقف الديني من المرأة مشكلة، ثم قاموا بحل المشكلة من خلال الدعوة للتخلي عن أي معتقد ديني باعتباره منشأ أساسياً وجذرياً للثقافة (البطرياركية)؛ وكان تبريرهم لذلك هو الادعاء بأن «..تكوين منظمة الأسرة الذي يقوم على أساس الشريعة الإلهية بقدر ما يقوم على طبيعة الأشياء يثير مجال الخدمة المنزلية بوصفه المجال الذي يناسب وظائف النساء، وأن الخالق اهتم بتصنيف الرجال والنساء على نحو مختلف، وأن تعديل هذه الرؤية والبحث عن

(1) النسوية وما بعد النسوية، ص 309، نقلًا عن:

Robert Irwin, The Penguin Anthology Of Classical Arabic Literature, penguin group U.S.A. 1999, P30.

(2) دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي، و د. سعد البازعي، ص 330.

(3) ينظر: الجنس الآخر لسيمون، ص 86.

(4) النسوية، قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، ص 82، وما بعدها.

المساواة يعد محاولة لإبطال ما صنعه يد الرب»⁽¹⁾، -تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا.-

وقد سار على النهج ذاته المتأثرون بالثقافة والحياة الغربية من أبناء وبنات البلاد العربية، فراحوا يرددون مقالات الغربيين، ويأخذون من أخطاء المجتمع مواءً يلصقونها بالدين؛ لغرض التشويه والتنفير؛ ويعتقدون بأن جميع النساء -في الغرب والشرق- يعانين من التمييز القائم على أساس الجنس ولا ينظر باهتمام إلى مصالحنهن ولا يُعترف بقدراتهن، وحتى لو اعترف فإنه لا يتيح لهن فرصة تحقيق ما يردن؛ ولذلك عملوا على تعميم القضية وجعلها (عالمية/دولية)؛ لأنه حتى «نظرة المجتمع العربي إلى المرأة.. تنزع إلى حصر الامتيازات والقوة فيه، مما تجعلها تزرع تحت قيود قانونية واجتماعية شلتها وخنقت إبداعها»⁽²⁾، وأن المجتمع الذي تعيش فيه «هو البؤرة الثالثة التي تنفس من خلالها المرأة، وتقاليد المتراكمة عبر قرون من الجهل قد ترسخت في الأذهان إلى درجة أن المرأة تجد نفسها مضطرة لقبولها»⁽³⁾.

فالمرأة -بحسب وصفهم- تظل طفلة، والمجتمع لا يريد لها أن تتجاوز طفولتها تلك مهما بلغ بها العمر، فهي داخل مجتمعا.. «في حالة طفولة دائمة.. إن الطفولة ليست عمرًا تحده شهادة الميلاد. إنها حالة عقلية.. الطفولة معناها أن شخصًا آخر يحمل عنك الهموم، ويسحب منك المسؤولية، ويفرض عليك الوصاية. إن الوصاية مفروضة عليها من الناس والمجتمع والأسرة والأقارب والجيران قبل أن تتزوج، ثم يفرضها عليها زوجها نيابة عن المجتمع»⁽⁴⁾.

(1) النساء في الفكر السياسي الغربي، سوزان مولر، ص 283.

(2) المرأة في الفكر العربي المعاصر، ص 41-42.

(3) تحرر المرأة، نجلاء نسيب، ص 26-27.

(4) المرجع السابق، ص 42.

والمعنيون بتحرر المرأة في الغرب والشرق -الذي يقلده- حين يراجعون مسألة العمل الداخلي والعمل الخارجي فإنهم يرون بأن «..قسمة العمل بالنسبة للنساء ليست اختيارًا حُرًّا؛ فوفقًا لهذه القسمة يُقَصِّين عن الأعمال ذات الامتياز التي يشغلها الرجال ويُدفعن للقيام بأعمال لا تتطلب تدريب العقل وإنما تحتاج إلى مهارات وكفاءات جسمية، كتنشئة الأطفال ورعايتهم وخدمات المنزل ومداعبة الرجال وإرضائهم. وأن هذه المهارات والكفاءات لا ترقى لمستوى القدرات العقلية التي تحول قيم المجتمع الذكوري دون تنميتها عند النساء، وأن المجال الوحيد الذي يتاح فيه للنساء تطوير قدراتهن العقلية هو مجال التعليم، لكن مع ذلك فإن فرصهن في مزاولة التعليم في المستويات الأكاديمية العليا التي تتيح مستوى عاليًا لتطوير القدرات العقلية محددة وضيقة جدًا»⁽¹⁾.

وبالتركيز على هذا الدافع الاجتماعي الذي أثاروه، يمكن أن يُفهم أنهم أمام أمرين عدَّوهما متناقضين لا يمكن الجمع بينهما:

الأول: عمل المرأة الداخلي، والتهوين من شأن رعاية الزوجة/ الأم لأسرتها.

الثاني: عمل المرأة الخارجي، والمغالاة في الدعوة إليه باعتباره مصدر تحرر المرأة، الذي بيده خلاصها من مهام البيت الداخلية التي حصرتها ضمن نطاقه لا تتعداه.

وعندهم أن هذا لا يكون إلا بترك ذاك؛ فلكي يتاح للمرأة ما قد أتىح للرجل من مكانة اجتماعية ومنصب وقيادة وإدارة ووجاهة وسلطة، فإنه يلزمها التخلي عن مسؤولياتها الداخلية التي قيّدتها، وأعاقت حركتها -كما يعبرون-.

(1) الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 235-236.

ثم هم يحصرون عمل المرأة الخارجي وقيمتها المعنوية والمادية بالعمل مع الرجال؛ زعمًا أن ذلك أدعى لاكتسابها مهاراتهم التي صُقلت بالتعود والمران، وبالتالي تعمل معهم (خارجيًا) فتستقل عنهم (داخليًا) باعتبارها الند المساوي غير المحتاج.

ولذلك فإن سيمون في مقدمة كتابها الجنس الآخر، تزعم بأن للاختلاط دور في إكساب المرأة ما اكتسبه الرجل، وبذلك يتسنى لها -خروجها من (حصار) المنزل الذي جعلها أسيرة التنشئة الأنثوية؛ حيث لا يعترفون بطبيعة الأنثى الفطرية، ويزعمون أن: «..المرأة التي رُبِّيت على أيدي النساء في عالم أنثوي مصيرها الطبيعي الزواج الذي يُخضعها عمليًا للرجل؛ فهالة الرجولة لم تتوار بعد، بل على العكس فهي ما تزال ترقد على قواعد اجتماعية واقتصادية متينة»⁽¹⁾.

أما كيف تتخلى المرأة عن مسؤوليتها تجاه الأسرة والحال أن لديها أطفال بحاجة لرعاية؛ فإن هذا تطلّب الدعوة لمطالب أخرى تعمل على تحديد النسل، وتوفير محاضن لرعاية الأبناء، والتهوين من شأن الزواج عند من لم يسبق لها وأن (تورطت) بزواج وأبناء.

ولخدمة هذه القضية تم سن القوانين المتعلقة بالحد الأدنى لسن الرشد، والحد الأدنى لسن الزواج، وإنفاذ تلك القوانين بصرامة، وفتح المجالات التعليمية الكثيرة للبنات التي من شأنها إشغالهن عن التفكير بالزواج والإنجاب.

(1) تحرر المرأة عبر أعمال سيمون دي بوفوار وغادة السمان ونجلاء نسيب الاختيار،

ص 27، نقلًا عن:

S.de Beauvoir. Auje suis feminist. Alice Schwarzer(edi): Le deuxieme sexe trente ans après. Mercure de France de france, 1986.

ثانياً : الدافع الاقتصادي

لم يكتف المشتغلون بتحرر المرأة بمناقشة التنشئة المجتمعية، واتهام المجتمع بأنه ساعد على تحديد الأنماط بين الجنسين وترسيخ قضية التمييز بينهما من هذا الجانب، وإنما تقدموا خطوة أخرى عملية؛ فمجرد تغيير قناعة مجتمعية راسخة لا تكفي إن لم تطبّق أفكارهم فعلياً على أرض الواقع من خلال المرأة وإخراجها للعمل في مصاف الرجال، فمتى علمت المرأة أنها تعيش في مجتمع ذكوري فإن عليها أن تخلص نفسها من تلك الأفكار وتطالب بحقها في العمل والإنتاج والاستقلال المالي عن الرجل؛ لأن مسؤوليات النساء تجاه أطفالهن وأزواجهن وما يقمن به من أعمال منزلية تضطرهن للاعتماد اقتصادياً على أزواجهن، وبالتالي فإنها تحتاجه وهو من جانبه يستغل حاجتها إليه.

ولذلك عدّ بعضهم «قوة الادخار ضرورية لكرامة المرأة»⁽¹⁾، كما أن «الاستقلال الاقتصادي فقط هو الذي يجعل المرأة حرة ويتيح لها أن تتزوج الرجل الذي تحبه، وتتجنب الحب المذل أو أن لا تقدم على الزواج إن رغبت بذلك»⁽²⁾.

فعندهم، أن الضغوط الاقتصادية تجبر النساء على الزواج كي يحمين أنفسهن من الفقر، كما أن الواحدة منهن تضطر للزواج من رجل لا تحبه بسبب المادة، فمتى أصبحت مستقلة مكتفية بذاتها هيأت

(1) قالها فيلسوف الليبرالية جون استيورايث مل، ينظر: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، خديجة العريزي، ص 236، نقلاً عن: Betty Friedan "The Feminist Mystique" New York. Dell 1974, P 370-371.

(2) الأسس الفلسفية لخديجة العريزي، ص 236، نقلاً عن فريدمان: Betty Friedan "The Feminist Mystique" New York. Dell 1974, P 370-371.

لنفسها فرصًا أفضل للزواج من رجل تحبه في حال رغبت بذلك، وهذا ما أفضى ويفضي إلى عدة أمور:

الأول: التهوين من شأن الزواج وبناء الأسرة والعلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة القائمة على رباط مقدس، وإغلاق هذا الباب يفتح أبوابًا أخرى مبنية على روابط غير شرعية، وبذلك تفتت النواة الأولية للمجتمع (نواة الأسرة)، وهذا ما بدأ يشعر به عقلاء الغرب اليوم.

الثاني: الدعوة إلى إقامة علاقة قبل الزواج؛ كي تتأكد المرأة من حقيقة حبها أو عدم حبها لمن سيكون زوجها لها.

الثالث: هذا الاختيار يعني أنها ستقوم هي بالبحث عن الزوج وليس العكس، وهذا يكون إذا اختلقت المرأة بالرجال وبحثت بنفسها عن أيهم يصلح أن يكون زوجها لها. وهذا سيؤدي إلى أن تصبح المرأة مجالًا لتلاعب الرجال وخداعهم، وكما هو مشاهد في البلدان الإسلامية التي استساعت هذا المسلك، وإذا صح أن المرأة أرادت أن تتخلص بذلك من هيمنة الرجل وسلطته وخداعه، فإن الحاصل هو أنها تخلّصت من شخص، فاستغلها بعض الرجال، وكل منهم يعاملها وفق مصالحه وأطماعه.

ومن أجل تهيئة المناخ المناسب لتمكين المرأة اقتصاديًا تحت أجواء الحرية التي تظللها وتضمن لها هذا الحق الذي ربطوه بقضية تحررها، عُقدت المؤتمرات الدولية واتخذت التدابير التي من شأنها تحقيق هذا الغرض الاقتصادي للمرأة، فعملوا على «تيسير قيام المرأة بالعمل نظير أجر، وذلك بتشجيع زيادة المشاركة من جانب الرجل في المسؤوليات المنزلية ورعاية الأطفال (و) اتخاذ تدابير مناسبة لضمان أن تضم وكالات التنمية في مختلف قطاعات التخطيط الوطني عددًا أكبر من النساء بين موظفيها؛ باعتبار ذلك سياسة عامة، وأن تخصص

-كجزء من هذه السياسة- الموارد اللازمة لإعداد برامج؛ من أجل
توظيف وتدريب النساء وتوفير الخدمات المساعدة⁽¹⁾.

وبتأمل ما حدث من جدل حول القضية الاقتصادية وعلاقتها بتحرر
المرأة، يلاحظ أنهم حصروا مشكلة المرأة الاقتصادية في أمرين:

الأول: أن عمل المرأة في المنزل غير منتج.

الثاني: أن العمل الخارجي المنتج حكراً على الرجال.

ولما أرادوا أن يضعوا لها الحلول طالبوا بأمرين:

الأول: إشراك الرجل المرأة في العمل غير المنتج (الداخلي)

الثاني: إشراك المرأة الرجل في العمل المنتج (الخارجي)

والذي حصل عند التطبيق، أن المرأة خرجت مع الرجل كما
أرادوا، وشاركته في الاتجار والادخار واقتسمت معه الأرباح، ولكن
الرجل لم يشركها العمل الداخلي، ولم يُسمع عن رجل واحد خرج
من عمله ليأخذ حصته من العمل المنزلي!؛ لأنه لم يهياً فطرياً ونفسياً
لتقبل ذلك فضلاً عن الرضوخ لمثل هذا الشرط.

والحاصل، أن المرأة قسمت نفسها بين العاملين وزادت على
أعبائها عبئاً إضافياً، أو أنها فرطت في العمل الداخلي من أجل العمل
الخارجي؛ لأنها اعتقدت -كما أوهموها- أنها لن تكون منتجة ما
دامت لا تطمح بغير ذلك.

وفي الواقع أنها لما خرجت وشاركت الرجال صدمت بحقيقة
النظرة المستقرة التي أرادت أن تتخلص منها؛ فقد ظلت -كما وصفت

(1) تقرير المؤتمر العالمي لعقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام/
كوبنهاجن، 1980م، الفصل الأول، الجزء الثاني، الفقرة: 109، ص30،
والفقرة 110، ص31، والفقرة 114، ص31، والفقرة 123، ص32 بتصرف
يسير.

باحثة غربية- ..المرأة في الديمقراطيات الغربية.. مواطنة من الدرجة الثانية رغم كل التقدم الذي تحقّق»⁽¹⁾.

ففي الحقيقة أنه -كما تصف بعض الدراسات الغربية- لاتزال «تلعب النساء بصورة عامة دورًا أقل من الرجال كعاملات أو منتجات في الحياة الاقتصادية؛ فدخولهن أقل، ومشاركتهن محدودة في الأحزاب والاتحادات، و..لا ينلن في الحياة العامة درجة الاحترام نفسها التي ينالها الرجل»⁽²⁾؛ لأنهن يعملن بما ليس بمقدورهن ولا يتناسب مع خصائصهن الأنثوية ولذلك فإن رغبة المرأة في مثل هذه الأعمال تقل حتى ولو فتح بابها، وتقدمها فيه لا يرقى لمستوى تقدم الرجل الذي أعدّ وكوّن خِلقَةً لمزاولة مثل تلك الأعمال.

لقد فطنت بعض مفكرات الغرب للفروق الطبيعية بين الجنسين، ومن ذلك تأكيد (إليانور راثبون -رئيسة الاتحاد القومي لجمعية من أجل مواطنة متساوية-)؛ على أن للرجال والنساء طبائع مختلفة، يمكن اعتباره الأساس لأنماط معيشية مختلفة من المواطنة، واقترحت بناء عليه إقامة قانون لإعطاء بدلات لربات البيوت؛ ففي خطبتها خلال المرحلة الأخيرة من مشروع قانون ربات البيوت قدمت تصورًا عن إقامة مواطنة للنساء تتكون من (إنتاج وتنشئة مواطني المستقبل ومنتجيه)، فتقول: «قديمًا، اعتدت أن أصوّر اجتماعات الموظفين وأصحاب العمل، واجتماعات أصحاب الأراضي الزراعية ومستأجريها، كما لو كانوا يجلسون حول المنضدة يتناقشون للحصول على نصيب في الدخل القومي، ثم تأتي امرأة من الخلف رافعة يدها

(1) من كلام الباحثة الغربية ريان فوت في كتابها المترجم: النسوية والمواطنة، ت. أيمن بكر، وسمر الشيشكلي، ص7.

(2) المرجع السابق، ص17.

قائلة: أنا أم، يعتمد عليّ مواطنو المستقبل وعماله. أين نصيبي؟ ومشروع القانون هذا يعطي الأم نصيبها عن طريق أبنائها، على الرغم من أنه لم يزل نصيباً ضئيلاً جداً حتى الآن»⁽¹⁾.

فحتى منصفو الغرب أدركوا حقيقة خطورة ادعاء اتحاد النوع الإنساني التي جعلوها تكأة لمخالطة المرأة الرجال في أماكن عملهم بدعوى المساواة الاقتصادية، وبعض التأمل والعودة للفطرة النقية دون أي مؤثرات خارجية يخالف حقيقة ما ادعوه، فمثل هذه المرأة التي لا يربطها بالدين أي رابط أكدت هذا الأمر بوحى من فطرتها وطبيعتها الأثوية التي لا تختلف بين نساء الشرق والغرب.

ثالثاً: الدافع السياسي

يتطلب هذا الدافع مناقشة مجالين:

الأول: مجال تسييس قضية المرأة دولياً، من خلال طرح الجوانب الخاصة بتحرر المرأة على المنبر الدولي لتركز على قواعد صلبة تضمن تحقيق أهدافها.

الثاني: ما اشتملته هذه القضية من محاور تخص الجانب السياسي. وهما مجالان مرتبطان ببعضهما البعض؛ فمجال تسييس قضية المرأة لا شك له دور في تحقيق مساواتها الشاملة بالرجل سواء ما تعلق بالجانب الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو غيره.

ويمكن أن يكون معنى تحرر المرأة هنا، هو تمكينها من العمل السياسي، وهذا التمكين تسبقه - عند المنادين به - مقدمات من «العمل الدؤوب والمستمر من أجل تحديث أنظمة الحكم القائمة واستبدال بعض نظمها بنظم أخرى تسمح بمشاركة المرأة في الشأن العام،

والمشاركة في إدارة البلاد وفي كل مؤسسات صنع القرار، بعكس هيمنة الأقلية التي تستحوذ على كل ذلك وتحتكر العملية السياسية، وتحاول إقصاء واستبعاد الفئات الأقل قوة في المجتمع»⁽¹⁾.

ويتطلب تحقق ذلك وجود (سلطة لامركزية)، بحيث تتمكن المرأة باعتبارها فردًا في المجتمع من المشاركة في إدارة حياتها الوطنية والمحلية، وانطلاقًا من مكان عملها أو سكنها، وكذلك مشاركة المؤسسات غير الحكومية في صنع القرار وتنفيذ خطط التنمية⁽²⁾.

وَجُلّ أبحاثهم ودراساتهم تدور حول أهمية المشاركة السياسية للمرأة باعتبار ذلك المؤشر الحقيقي لوصول هذه القضية إلى مرحلة التنفيذ المتقدمة التي تضمن تحقيق ما تحتها من مطالب.

وبرغم أن الحقيقة الواضحة للعيان قلة اهتمام ورغبة المرأة في العمل السياسي، إلا أنهم لا زالوا يصرون على إقحامها فيه، ولا زالوا يعتقدون بأن المرأة والرجل يتساويان في كل شيء، وأن على المجتمع أن يهيء لهما أدوارًا مشتركة، وإن ثبت ضد ذلك؛ حيث «توصلت الأبحاث القائمة في المجتمعات الغربية حول سلوك المرأة السياسي على أن اهتمام المرأة بالسياسة والمسائل السياسية أقل من اهتمام الرجل، وأن نسبة مشاركة المرأة في الانتخابات أقل بدرجات من نسبة مشاركة الرجل، وأن انتساب المرأة للمنظمات السياسية أقل من انتساب الرجل، وإذا ما انتسبت لحزب فإن وظيفتها تقتصر على المسائل الثقافية أو العلاقات العامة، وأن عضوية النساء في مجالس

(1) صحيفة الوسط البحرينية، العدد 2375، الأحد 8 مارس 2009م، الموافق 11 ربيع الأول 1430هـ على الرابط:

<http://www.alwasatnews.com/2375/news/read/41048/1.html> بتصرف يسير.

(2) ينظر: الرابط السابق.

الشعب أقل من عضوية الرجال، وعلى هذا الأساس فإن النساء أقل اهتمامًا بالسياسة من الرجال»⁽¹⁾.

ولأنه استنتاج لا يعجب المشتغلين بأمر تحرر المرأة، فقد أخذوا يعملون على تهيئة المرأة نفسياً وجسدياً وتوعوياً لدخول هذا المجال، وقاموا بشحنها وتعبئتها نفسياً من باب الحق الضائع الذي ينبغي ألا تُفَرَط فيه؛ فكانت النتيجة، أن سخرت بعض النساء أقلامهن لأجل المطالبة بالاشتراك في العمل السياسي والضغط على الحكومات، و«بذلت النساء في الحكومة والهيئات التشريعية في العديد من البلدان جهداً كبيراً في جعل القوانين الوطنية أكثر استجابة لحقوق المرأة، مستفيدين في ذلك من الضغوط السياسية التي مارستها الحركات النسائية»⁽²⁾.

لذلك اشتعلت قضية تسييس المرأة ودخلت في جدل عالمي، وأصبحت القضية على جدول الأعمال الدولي. مما جعل وضع المرأة، يقن دولياً، وتوضع له شروط ومعاليم مفروضة على الجميع، بل أصبحت حقوق المرأة -السياسية بالمعنى الشمولي- أحد الشروط المهمة في قواعد عمل المنظمات الدولية، وأحد شروط الانضمام للمجتمع الدولي، والنظام العالمي الجديد.

وتواكب مع هذا، اهتمام مفرط من قبل مؤسسات التمويل بقضايا المرأة، فأصبح المتاح لتمويل أية مشروعات خاصة بوضع المرأة - سياسياً-، يحتل مكانة بارزة على جدول أعمال التمويل الغربي

(1) المرأة وتحولات عصر جديد، ص 111، ويراجع: حقوق النساء من العمل المحلي إلى التغيير العالمي، د. آمال عبد الهادي، ص 29-135.

(2) المساواة بين الجنسين، كفاح من أجل العدالة في عالم غير متساو، مقدمة الكتاب، معهد الأمم المتحدة لبحوث التنمية الاجتماعية، ت/مركز معلومات قراء الشرق الأوسط.

لمؤسسات المجتمع المدني في العالم الثالث⁽¹⁾، وبخاصة العالم العربي والإسلامي، واحتلت القضية مكانة بارزة مع قضايا حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، والديمقراطية، لتشكل القضايا الأربع معاً، أولويات التمويل الغربي، ومصدر الدعم السخي⁽²⁾، المشروط، والذي غالباً ما يصبح أداة هيمنة غربية على الدول والمجتمعات.

وقد أضافت تلك الأوضاع مجتمعة لقضية المرأة دوراً سياسياً أسندت عليه ظهرها وتقوّت به، فأصبحت المجالس الدولية تناقش باسم حقوق المرأة ما يتعلق بالمرأة المسلمة التي أزعجهم أنها لا تزال في مجتمع يؤسس حياته بناء على المعتقد الديني؛ مدّعين بأن هناك تمييزاً سلبياً مورس ولا زال يمارس ضد المرأة، وأن هذا التمييز طال جميع حقوقها، وأن وجودها على الساحة السياسية الرسمية والأهلية لا يتناسب أبداً لا مع حاجات المجتمع في مجال التنمية السياسية ولا مع قدرات وإمكانات وطاقات النساء ولا مع نسبتهم العددية في المجتمع، وأن مشاركتهم وتأثيرهم في صنع القرار يكاد ينعدم.

وتعد الأهداف الكامنة وراء تحرير المرأة السياسي في الشرق، والاهتمام البالغ فيه من قبل الغرب محاولة لـ «تنظيم العالم تحت

(1) دول العالم الثالث: هو تصنيف غربي له مدلول سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي، يقصد به الدلالة على الدول التي لا تنتمي إلى العالمين: الأول: أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية وأستراليا واليابان. والثاني: الشيوعية-الاتحاد السوفيتي والصين وأوروبا الشرقية-، أي: الدول الصناعية المتقدمة، ودول العالم الثالث دول ذات مستوى معيشي منخفض مقارنة بالدول المتقدمة، ولا يستقيم فيها التوازن بين سرعة نمو السكان ودرجة التقدم الاقتصادي.
ينظر للتوسع: الموسوعة الحرة (ويكيبيديا) على الرابط:

<http://ar.wikipedia.org/wiki>

(2) ينظر على سبيل المثال كتاب: المنظمات الأهلية الصغيرة العاملة في مجال المرأة، وتحديداً مبحث علاقة تلك المنظمات بالكيان الخارجي، سهام عبدالله، ص 99.

هيمنة دولية، غربية في أساسها، أمريكية في صدارتها، تؤكد أن المقصود من النظام العالمي الجديد هو توحيد نمط العالم على غرار قيم الغرب. ولذلك، فإن الغرب ممثلاً في دوله ومؤسساته الدولية، وأمم المتحدة، يختار بعض القضايا التي يبدأ بها عملية تغريب العالم، وتوحيد نمطه، وسحق حضاراته المغايرة للنموذج الغربي.. وأصبح توحيد شروط التجارة الخارجية - والمعروفة باسم الجات- مثله مثل توحيد أوضاع المرأة - والمعروفة باسم حقوق المرأة؛ فكلها في النهاية دستور دولي، أفرزته الحضارة الغربية، وتحاول القوة الأمريكية الأوروبية فرضه على العالم، وكأنه دستور إنساني يصلح للجميع..⁽¹⁾.

تقول هيلين كلارك (مديرة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي): «عندما يكون للنساء صوت حقيقي في جميع مؤسسات الحكم، من المؤسسات السياسية إلى الأجهزة المدنية والمجتمع المدني، فسيتمكّن من المشاركة على قدم المساواة مع الرجال في الحوار العام، وسيؤثرون على القرارات التي تحدد مستقبلهن ومستقبل أسرهن ومجتمعاتهن وشعوبهن»⁽²⁾.

وهذا الصوت الأثوي الذي يراد له أن يعلو، أرادوا توجيهه لخدمة قضية تحرر المرأة، وإن كان من العلماء والمفكرين المسلمين من يرى جواز مشاركة المرأة وسماع رأيها السياسي في المواقف والأحداث، ويرون أن هذه الدعوة من حيث الأصل صحيحة⁽³⁾، ولكن من يرى

(1) المقدس والحرية، ص 99-102 بتصرف يسير.

(2) تمكين المرأة من أجل أحزاب سياسية أقوى، دليل الممارسات الجيدة للنهوض بالمشاركة السياسية للمرأة، ترجمة: أيمن حداد، على الرابط:

https://www.ndi.org/files/Empowering-Women-ARA_0.pdf

(3) وهناك دراسات مختصة بهذا المجال، على سبيل المثال كتاب: الحقوق السياسية للمرأة في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، د. محمد علي المنصوري، الصادر عن مركز صناعة الفكر.

أقوال هؤلاء يجد أنهم يستخدمون هذا الجانب ويوظفونه لخدمة المرأة المتحررة، ولصالح الفكر والنظام الغربي أو التغريبي داخل المجتمع المسلم.

ولقد أشار نيتشه⁽¹⁾ إلى أن الفلسفة الغربية الحديثة ازدواجية؛ لأنها تخفي النزعة الحقيقية للخطاب الفلسفي بادعائها أن هدفها الأول البحث عن الحقيقة. رغم أن الهدف الحقيقي للفلسفة والفلاسفة، - كما يؤكد نيتشه-، بناء رؤية محددة للعالم تتوافق مع النزعات الذاتية لأصحابها، ثم العمل لإعادة تشكيل العالم وفق هذه الرؤية، وبالتالي فإن الهيمنة وإرادة الهيمنة هما الباعث الأساسي للتفكير الفلسفي.

كما أكد نيتشه أن أكثر دعاة الحرية والديمقراطية في أوروبا، الشعب البريطاني والجاليات اليهودية، هما أكثر الشعوب رغبة في الهيمنة وتوسيع دائرة سيطرتهم على الشعوب الأخرى.

وانتهى في تحليله للفكر الغربي والمجتمع الغربي الحديث إلى اعتماد مبدأ «إرادة القوة» مبدأً تأسيسياً، يفسر من خلاله الحضارة الغربية -بل التاريخ الإنساني كله- لذلك اعتمد مفهوم «إرادة القوة» لتفسير حركات التحرر الأوروبية والنظام الديمقراطي الناشط في العالم الغربي. ويستنتج نيتشه أن الممارسة الديمقراطية والحريات العامة

(1) فريدرش فلهلم نيتشه (1844-1900م): فيلسوف ألماني، رائد الأيدلوجية الفاشية، تشكّلت آراؤه في الفترة التي دخلت فيها الرأسمالية مرحلة الامبريالية، وكانت رد فعل على تضخّم التناقضات الطبقية، وقد سيطرت على نظريته العامة للعالم الكراهية، وفلسفته هي فلسفة الإرادة؛ حيث عارض إرادة الفعل، واعتبر (الصراع من أجل الوجود)، -الذي كبر وتضخّم وأصبح (إرادة القوة)- هو القوة الدافعة الكلية للتطور، أخذاً بنظرية دارون التطورية. ينظر: الموسوعة الفلسفية لأكاديميين سوفيين، ص553-554، وموسوعة أعلام الفلسفة، 512/2-515، ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص625-628.

التي ينادي بها الغرب لم تكن في يوم من الأيام هدفًا بحد ذاتها، بل عرضًا لتنامي إرادة القوة في أوروبا. فالهدف الأول لجهود الأفراد والجماعات في المجتمعات الأوروبية الهيمنة والسيطرة وفرض الذات على الآخر. والقبول بالحوار وبالحوال والمواقف الوسطية وفق آليات القرار الديمقراطي يعكس في جوهره عجز أي من القوة السياسية المتنافسة السيطرة وإخضاع الآخر من خلال الفرض الكامل للذات. وبالتالي فإنّ التنازلات التي يقدمها الخصوم السياسيون والتي تنعكس في الممارسة الديمقراطية ناجمة عن تكافؤ القوة، وانتشارها في مختلف أجزاء المجتمعات الغربية الحديثة، وعدم انحصارها في فئة واحدة مهيمنة⁽¹⁾.

وتحليل نيتشة للحياة الغربية استنادًا على (إرادة القوة) لديه، يعكس بُعدًا نظريًا وأخلاقيًا مؤثرًا في الحياة الغربية، من خلاله يمكن أن تفهم حقيقة تسليطه الضوء على مبدأ القوة؛ كي يمكن فهم جملة المفارقات والتناقضات التي يصعب فهمها باعتماد المنظور المادي التحرري الذي تؤكد معظم الفلسفات الحديثة.

كما يؤكد تحليله حقيقة غائبة في الحياة الغربية الحديثة، ناشئة عن التجربة الأوروبية الممتدة حتى التاريخ اليوناني. فليست مجرد نظرية ورؤية أخلاقية أو وجودية فحسب، بل هي بنية اجتماعية وحالة نفسية تنعكس في أفراد المجتمع الغربي سلوكًا وممارسة.

(1) ينظر: النساء في الفكر السياسي الغربي، نقلًا عن: فريدريك نيتشه، تجاوز الخير والشر، ص 9.

Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil, Trans. Walter Kaufmanns, CNY: Random House, 1966.

الفصل الثاني

قضية تحرير المرأة في الغرب تاريخياً وفلسفياً

المبحث الأول: التسلسل التاريخي لقضية تحرير المرأة في
الغرب

المبحث الثاني: الأصول الفلسفية لقضية تحرير المرأة في
الغرب

تمهيد

من خلال هذا الفصل يتبين التدرج في معالجة هذه القضية في الفكر الغربي، وسنرى أن طبيعة الأفكار التي قامت عليها قضية تحرير المرأة لم تكن بدرجة واحدة تتناول أفكارًا محددة منذ أن ظهرت في التصور الغربي، وإنما جاءت متدرجة كأبي موضوع وفكرة جديدة عند متلقيها تخالف ما اعتاد عليه الناس، حيث راعى أصحابها المتأثرون بها حداثة الفكرة مقارنة بالعقل الغربي ممثلًا في التراث الفلسفي والكنسي آنذاك.

وقضية المرأة في فتراتنا المتقدمة تختلف نسبيًا عن الفترات المتأخرة؛ تبعًا للتسلسل الزمني، وطبيعة الأفكار التي قامت عليها وحجم تأثيرها.

فمن اللافت في الفترة المتقدمة من مراحل تحرير المرأة أنها لم تكن بحجم التطرف الحاصل للمرحلة المتأخرة منذ نهايات القرن العشرين وحتى الوقت الحالي.

فقضية تحرير المرأة في بداياتها كانت قضية مجتمعية، بمعنى أنها تدرك المرأة باعتبارها جزءًا من المجتمع، ومن ثم تحاول أن تدافع عن حقوقها داخل المجتمع وضمن إطاره.

ولذلك فإن الفلاسفة لما عرضوها حاولوا ألا يصطدموا مع رؤية المجتمع، وأن يوائموا طرحهم بما يتوافق أو يقترب من الوضع

القائم، فكانت اللغة أخف وأكثر اعتبارًا ومراعاة لأحوال الناس وموقف المجتمع منها بادئ الأمر.

في حين أن تتبع امتداد هذا المسار في الفكر الغربي يشير لاختلاف في الطرح، وتنوع في الوسائل، وتجدد في المقاصد والأهداف، واستحداث تنظيمات وخطط إلزامية لتمريرها على مستوى العالم، بلغة ظاهرها الإصلاح والتنمية وباطنها الهجوم المقتن على قيم الإسلام ومثله العليا.

ويظهر الاختلاف النوعي بين الفترتين المتقدمة والمتأخرة من تحرر المرأة بدءًا بتغير المصطلح؛ ف(قضية تحرير المرأة) التي شاعت مبكرًا، قد استُبدلت بمصطلح (تمكين المرأة) أو(الحركة النسوية).

ثم تتباين الأفكار تبعًا لتباين المصطلحين اللذين عبّرا عن المرحلة الزمنية الممتدة، وطبيعة ما ساد في كل منهما من أفكار، ويلاحظ كيف بدأت الأفكار بسيطة نوعًا ما ثم تصاعدت تدريجيًا حتى وصلت إلى قمة التطرف الحاصل في المجتمع الغربي مع محاولات مضنية لأن يسود العالم، من خلال عدة منافذ تدعو إليها.

في الفترة المبكرة من تحرر المرأة كان الاهتمام ينصب على الدعوة لحرية المرأة ول مساواتها بالرجل في الحقوق كالتعليم والعمل، دون أن يكون هنالك تصور لما يمكن أن يتجاوز هذا التحرر بالصورة التي بلغته الآن.

ولا يعني هذا التسليم بها أو تبرئتها من الخلل والانحراف، فقد كانت مهينة لكل ما جاء بعدها، وإنما المقصد هو بيان توسطها في هذا الأمر مقارنة بما تبعها، فهي كأى انحراف يبدأ صغيرًا ثم لا يلبث أن يكبر ويتشعب.

فإنه لما تمكنت القضية ووجدت طريقها بين الناس، بدأت تنادي

ومن خلال النسوية المتطرفة Feminism لأفكار خارجة على القيم، ومعاكسة للمألوف، ومخالفة للفطرة، تنادي بإلغاء الأدوار الطبيعية بين الجنسين، وتغالي في نظرتها للمرأة وتدعوها للاكتفاء بذاتها، متمردة على المجتمع والأسرة، متنكرة لطبيعتها الأنثوية، مجافية للفطرة وللواقع، بفرديّة مفرطة تنظر لكل من حولها نظرة استعداد، فلا قيمة عندها لشيء سوى رغباتها الفرديّة المادية المسترسلة.

التسلسل التاريخي لقضية تحرير المرأة في الغرب

ارتبط وضع المرأة قبل نشوء قضية تحريرها في الفكر الغربي بالأوضاع السائدة ذلك الحين؛ ففي الفترة المبكرة من فترات ما قبل الثورة والتحرير، كان وضع المرأة يقترب من وضع العبيد المستغلين في المجتمع الطبقي في اليونان وروما القديمة؛ فقد كانت المرأة اليونانية في عهد الإغريق منعزلة تمامًا عن المجتمع، وكان دورها مقتصر على رعاية البيت والاهتمام به، وظلت محرومة من الثقافة والعلم⁽¹⁾.

ولقد كان مثار الجدل حول المرأة يتعلق بضعفها وهل هو جزء من طبيعتها أم شيء فرضه المجتمع عليها؟! وتجاوزت أسئلتهم الضعف البدني وامتدت لتشمل قواها العقلية وإمكاناتها الذهنية، ومهاراتها، مقارنة بقدرات وملكات الرجل.

ظهرت مثل تلك الأسئلة مع بداية الفلسفة في العصر اليوناني، وانقسم الفلاسفة لفئتين، الأولى (الطبيعيون)، الذين انحازوا إلى

(1) ينظر: النساء في الفكر السياسي الغربي، ص 30، وتاريخ اليونان، د. محمد كامل عياد، ص 185، وأفلاطون والمرأة، أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، ص 18، والنظرية السياسية عند اليونان، أرنستباركر، ت: لويس اسكندر، 269-268/2.

الطبيعة باعتبارها -كما يرون- مسؤولة عن كون المرأة على هذا النحو من الضعف والنقص. والثانية (السوفسطائيون)، الذين انحازوا إلى العادات والتقاليد والمؤسسات والأنظمة الاجتماعية، وأنها التي شكّلت المرأة في هذه العصور وجعلتها تبدو ضعيفة.

وسيطرت أفكار أنصار المجموعة الأولى -كبار فلاسفة اليونان- على المجتمع الذي بنى موقفه من المرأة من خلالها، وغلب على فكر الفلاسفة وعامة الناس ذلك الحين؛ فقد «بدأت النظرة الدونية للمرأة في فلسفة أفلاطون وأرسطو..»⁽¹⁾.

فأما سقراط فعبر عن المرأة بآراء تساير الشعور العام عن المرأة الذي ساد المجتمع اليوناني، وكثيراً ما عدّها في بعض أقواله مصدر النكد، وشر لا بد منه، وقد حمد الله على ثلاثة أمور: أنه خلق يونانياً وليس بربرياً، حُرّاً وليس عبداً، رجلاً وليس امرأة⁽²⁾.

أما تلميذه أفلاطون فكذلك عبر في فلسفته عن الجو العام؛ فكانت فلسفته تعبيراً صريحاً عن عصره اليوناني. وكان ينادي إلى إلغاء الأسرة لأنها جعلت من المرأة ملكية خاصة لزوجها، ويجب أن تكون مشاعة، فيقول: «إن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا لأمكنهم أن يحلّوا بسهولة كل المشاكل التي تركناها مؤقتاً، وكذلك غيرها من المشاكل كمشكلة اقتناء النساء والزواج وإنجاب الأطفال، بحيث نتبع في هذه الأمور القاعدة القائلة بأن كل شيء مشاع بين الأصدقاء»⁽³⁾.

(1) النّسوية، قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، ص 118.

(2) ينظر: أفلاطون والمرأة، ص 388، والنساء في الفكر السياسي الغربي، ص 34، نقلاً عن:

Laws 817 C. و Symposium, 173 e, Ion, 540, and Levinson in Defense of Plato, p.129.

Republic 3872-3882,395,431,b-c,605 d-e Laws و Letters, VIII, 355 c. Thaetetus 171E.

639b and 836 e

(3) جمهورية أفلاطون، ت: د. فؤاد زكريا، 274/4، الهيئة المصرية للكتاب، =

كما أن من صور الملكية التي يعدها أفلاطون مدمرة لوحدة المجتمع، الزوجة الخالصة⁽¹⁾؛ لأنها تسبب عنده الشقاق والدمار. ويشير إلى ذلك بقوله: «..يحاول كل فرد على حدة أن يغتصب ما يمكن أن يحصل عليه ليضعه في بيت خاص به، يضم امرأته وأطفاله هو وحده، فيكون هؤلاء جميعًا مصدر أفراح وأحزان خاصة به وحده»⁽²⁾.

وقد عُدت السمة العامة للتراث الفلسفي الأوروبي عبارة عن سلسلة من الهوامش على فكر أفلاطون⁽³⁾.

أما أرسطو، فكان يعتقد بأن المرأة ليست سوى رجل فاشل، ونتيجة خطأ طبيعي ونقص في الخلقة، ويعتقد بأن الطبيعة عندما تعجز عن خلق الرجل فإنها تخلق المرأة⁽⁴⁾، فالنساء والعبيد طبقًا للطبيعة - كما تتصوره فلسفة أرسطو وما انبنى عليها- محكوم عليهم بالأسر، وليس لهم حقوقًا قائمة يتطلعون إليها في الحياة ومع الأحياء.

اعتبر أرسطو الأنثى مخلوقًا شاذًا أنشأته الطبيعة في الانحراف الأول، عندما تشكلت الأنثى بدلًا من الذكر، وعُد ذلك عنده ضرورة تتطلبها الطبيعة، طالما أن الجنس لا بد أن يبقى موجودًا، ثم خلُص إلى أنه ينبغي النظر إلى المرأة على أنها موجود مشوّه- رغم أنه حدث في المجرد المؤلف للطبيعة⁽⁵⁾.

=1985م، وينظر: أطلس الفلسفة، ص45، والنساء في الفكر السياسي الغربي، ص42 وما بعدها.

(1) بمعنى التي لا تكون إلا للزوج.

(2) النساء في الفكر السياسي الغربي، سوزان موللرأوكلين، ت. إمام عبد الفتاح، ص45، نقلًا عن: 547 d-464c Republic a, 548 b.

(3) المرجع السابق، ص261، نقلًا عن: 547 d-464c Republic a, 548 b.

(4) ينطلقون في هذا التصور من منطلق مادي يزعم أن الطبيعة هي الخالقة وهي عندهم ذات خصائص ربوبية تقابل في فلسفتهم الله تعالى عز وجل.

(5) ينظر: المرجع السابق، ص103، نقلًا عن: توالد الحيوان، الكتاب الأول، أرسطو، أ 731 وأ 729.

وخلصت فلسفته إلى اعتبار المرأة أداة للإنجاب ولتحقيق رفاهية الإنسان (الذكر) فقط، ومن ثم فسيظل للأسرة مكانها الثابت وبذلك يكون وقف على الطرف النقيض لفكرة أفلاطون⁽¹⁾.

ولم يقتصر هذا التصور على أرسطو، وإنما كانت معتبرة عند غيره، وكما قيل: «لم يكن تاريخ الفكر السياسي عن النساء حتى العصر الراهن سوى مجموعة من الحواشي بالتراث الأرسطي»⁽²⁾، وظلت النظرة الأرسطية مسيطرة على التراث الغربي، وفكرته عن الهيراركية⁽³⁾ ظلت قائمة فلم يجرؤ أحد على إلغاء تجارة الرقيق، .. ولم يجرؤ أحد على مدّ التعريف الأرسطي -على ما فيه- للإنسان على أنه حيوان ناطق ليشمل الناس كلهم، فضلاً عن أن يشمل النساء⁽⁴⁾.

واستمر الحال كسابقه في العصر الروماني؛ حيث كانوا ينظرون إلى المرأة باعتبارها أداة للإغواء التي يستخدمها الشيطان لإفساد القلوب، ويعتقدون أنها رجس ليس لها أن تأكل اللحم ولا تضحك ولا تركب عربات، وكانت تمنع من الكلام.

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 98 وما بعدها، نقلاً عن: السياسة، أرسطو، الكتاب السابع، 1334 ب و 1335 ب.

(2) المرجع السابق، ص 263.

(3) يرى أرسطو أن هناك مراتب تصاعدية للموجودات تسمى (هيراركية)، بحيث يكون بعضها أعلى من بعض، وأن المجتمع البشري لما كان جزءاً من العالم، فهناك هيراركية بين الشعوب داخل الجنس البشري، فمن الشعوب ما هو أعلى مثل الإغريق، ومنها ما هو أدنى مثل البرابرة، وتلك الهيراركية موجودة داخل الشعب اليوناني نفسه، فهناك مراتب لليونانيين بعضهم أعلى من بعض، فإذا كان هناك من يظن أن الناس سواسية، وأنه يتساوى في ذلك رجل الدولة والملك، ورب المنزل، والسيد، والعبد، والمرأة والرجل؛ لأنهم جميعاً بشر، فهم في ذلك واهمون كما يرى. وبحسب هذه النظرية بنى موقفه من المرأة. ينظر: أرسطو والمرأة، ت. إمام عبد الفتاح إمام، ص 31.

(4) المرجع السابق، ص 32.

ثم لما دخلت الحضارة المجتمع الروماني تبدلت نظرتهن للمرأة ولكن إلى النقيض، فاندفعوا إلى تيار العري والفواحش وزينوا بيوتهم بصور ورسوم فاضحة تدعو إلى الفجور والدعارة، وراجت عندهم مهنة الداعرات وانجذبت إليها نساء البيوت، ونتيجة لتلك الأفعال دالت دولة الرومان وتمزق جمعها⁽¹⁾.

وفي ظل الحضارة الرومانية الأخيرة اعتنقت أوروبا نصرانية بولس المحرفة، عندما أعلن الإمبراطور قسطنطين ذلك سنة 325م، فانتقلت عاصمته من روما إلى بيزنطة، تلى ذلك الانتقال مرحلة دامية من تاريخ أوروبا الغربية سقطت فيها روما على يد (البرابرة)، وامتدت قرابة ثمانية قرون كاملة من التيه والضلال، حتى اصطلع المؤرخون الغربيون على تسمية تلك الفترة بـ(العصور المظلمة)، فقد بلغ فيها الانحطاط الثقافي والعلمي غايته.

غير أن النصرانية المحرفة انتشرت في أوروبا كلها، وأسست كنائس جديدة لها ذلك الوقت، فظهر التناقض الحاد بين الانهيار الفني والحضاري والعلمي الكامل وبين الانتشار الديني الهائل في تلك الفترة المبكرة للفكر الأوروبي، فارتبطت بذلك الحضارة في مجتمعهم بالوثنية، وارتبط الدين بالهزيمة والانحطاط.

وفي (القرون الوسطى) اتّسمت الفلسفة الغربية بالربط بين المسيحية والفلسفة، فكانت فلسفة مسيحية بتوجهاتها وبممثلّيها الذين كانوا في معظمهم رجال دين، وحاول آباء الكنيسة في القرن الثاني الدفاع عن المسيحية ضد هجمات الوثنيين وأحكامهم المسبقة. فقد ترك اليونان

(1) ينظر: مقارنة الأديان، أحمد شلبي، 204/3، والمرأة في جميع الأديان والعصور، محمد عبد المقصود، ص32، والحجاب، أبو الأعلى المودودي، ص20-24، والمرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص13-17، نقلًا عن: المرأة عند اليونان والمرأة عند الرومان، للدكتور محمود سلام زناتي.

بشكل قاطع بصماتهم على الفكر الغربي، فكان الذهن الغربي يعكس التساؤلات والنماذج الفكرية التي طرحها اليونان أولاً⁽¹⁾.

والمسيحية لأنها تأثرت أيضًا بالدين اليهودي المحرف إلى جانب الاعتقاد السائد عن المرأة عند الرومان واليونان، كانت هي أيضًا تعتبر المرأة سببًا لذنوب الإنسان الأول، وعليه فإن الإنسان يولد مذنبًا باستثناء عيسى ومريم عليهما السلام، ويقتصر دور المرأة في ارتكاب الذنوب، ولذلك عدّ النقاد الخطاب الديني المسيحي المبني على كتاب محرّف أساس إشكالات المرأة المعاصرة، ودعوات النسوية في الغرب⁽²⁾.

ثم يأتي (عصر النهضة)؛ -في النصف الثاني من القرن الخامس عشر؛ ليعبر عن الفترة الانتقالية المهمة التي بدأت في الفترة ما بين أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة-، وكان من أهداف العصر المسمى بـ(النهضة)، إحياء حقوق الإنسان والمساواة والحرية؛ لتكون في مقدمة الإصلاحات⁽³⁾.

وقد كان خروج الفلاسفة تلك الفترة مهيمًا لقيام الثورة الفرنسية التي نهضت على أنقاض فكر الاستبداد، ونادت بالأفكار العلمانية والتحررية، والتي نتج عنها -فيما بعد- قيام فلاسفة آخرين حاولوا طرق قضية تحرير المرأة التي لم تُطرق من قبل، فبدأت تبرز ملامح القضية في الفكر الغربي على فترات تعقبها فترات حتى بلغت ما بلغت في الوقت الراهن.

ومع أن هذه الحقبة امتازت عن سابقتها بمراجعة فكر الاستبداد

(1) ينظر: أطلس dtv الفلسفة، ت: د. جورج كتورة، ص29.

(2) النسوية، قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، د. رياض القرشي، ص16، والمرأة والجنود، د. أميمة أبو بكر ود. شيرين شكري، ص210.

(3) ينظر: تاريخ الحضارة، هنري لوكاس، 369/1 وما بعدها.

وإبراز قيمة الحق الإنساني باعتبارها حق خالص لا ينبغي المساس به، إلا أن من الفلاسفة من استمر على طريقة التراث الفلسفي في موقفه من المرأة رغم إيمانه بالحقوق كقيمة عليا للإنسان، ما دفع لمزيد من الاحتقان المهيء لخروج الثورة، فمثلت آراء (فرانسيس بيكون)⁽¹⁾، حول المرأة -عند المناهضين للتراث الفلسفي- أصل ثنائية الثقافة/ والطبيعة، أو الذكر/ والأنثى، التي خرجت من ثنائية العقلانية/ اللاعقلانية، وأسست المنهج العلمي الموصوف عندهم بأن الذكور مارسوا العلم وحدهم وأبعدوا النساء عن مجاله، الأمر الذي عزز دونيتهن؛ فأصبحت «الصلة الجوهرية ما بين العالم الذكر والطبيعة المؤنثة تشكل جوهر فلسفة بيكون.. وتمنح الذكر القناعة والرضا بالمضمون الذي يمكن من خلاله أن يكون عارفاً»⁽²⁾. واستمر توماس هوبز على منهاج من سبقه، فقد رأى بأن الأب في الأسرة -بحسب قانون الطبيعة عندهم-، هو السيد المطلق على زوجته وأطفاله⁽³⁾. مع أنه يعد من مؤسسي نظرية الحقوق الطبيعية للإنسان، وهي نظرية تذهب إلى أن الفرد قد خُلق وهو يملك حقوقاً طبيعية خُلقت معه،

(1) فرانسيس بيكون (1561-1626م): فيلسوف انجليزي مادي، حاول تحديد طرق جديدة للبحث ناقداً بشدة المناهج الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، وضع دائرة معارف واسعة بنيت على أساس الملاحظة التجريبية والمنهج الاستقرائي، هدفت أخيراً لوضع الطبيعة في خدمة الإنسان، انطبعت حياته بعاطفتين جامحتين هما حب المعرفة، والتعطش للسلطة، من مؤلفاته: (التجديد الأكبر- ومقدمات للتاريخ الطبيعي والتجريبي- وصف دائرة العقل.. وغيرها)، يوصف بأنه السلف الحقيقي للمادية الإنجليزية. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرايشي، ص 203-206.

(2) الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 94، نقلاً عن: Genevieve Lloyd "The Man of Reason" OP.CIT

(3) النساء في الفكر السياسي الغربي، ص 223، نقلاً عن: حوار بين فيلسوف ودارس القانون العام في إنجلترا، ص 159.

ولايجوز لأحد أن يمسخها أو يغتصبها⁽¹⁾، ولكنه لم يلتفت لحاجات المرأة.

وفيما بعد، جاء جون لوك في القرن السابع عشر كذلك؛ ليؤسس الليبرالية الفلسفية والمذهب التجريبي في نظرية المعرفة، وينادي بفلسفته الخاصة التي أرسى فيها قواعد الحرية ولكنه قصد منها ما تعلق بحرية الرجل - كما تصف فلسفته -؛ حيث انصب اهتمامه بإرساء قواعد المجتمع الذكوري؛ لكي ينال بها الرجل الإنجليزي البرجوازي بصفة خاصة حقوقه كاملة⁽²⁾، ويؤكد بأن المساواة التي ينادي بها مقيدة؛ ف: «..لا ينبغي أن يظن ظان أن المساواة هنا تعني جميع أنواع المساواة..»⁽³⁾.

فلم يكن من أهداف لوك مناقشة موضوع المرأة وإنما جاء ذلك عرضاً داخل نظريته السياسية التي استهدفت التمييز بين السلطة السياسية والسلطة الأبوية، الأولى لا بد أن تكون صناعية مشتركة خلافاً للوضع السياسي البطرياركي المتسلط الذي عاصره - كما يقول -، والثانية فرضت الطبيعة بقاءها على حالها لبقاء النوع البشري ليس إلا، ولذلك فقد ظل ينادى بالمساواة بين الرجل والرجل، وليس بين الرجل والأنثى.

وعلى الرغم من مناداته بالحرية والمساواة لجميع الناس، فإنه لم

(1) ينظر: الفكر السياسي الحديث، د. فايز أبو جابر، ص 91، دار الجيل، بيروت، 1985م.

(2) ينظر: جون لوك والمرأة، إمام عبد الفتاح، ص 57 وما بعدها، نقلاً عن: History of Western philosophy p.584، ورسالتان في الحكم المدني، الرسالة الثانية، رقم (5).

(3) ينظر: المرجع السابق، ص 110-111، نقلاً عن لوك في: رسالتان في الحكم المدني، الرسالة الثانية، رقم (5).

يقصد بكلمة الناس جميع البشر كما يفهم من عباراته، بل الناس عنده تعني طبقته البرجوازية ومساواتها بالطبقة الأرستقراطية في الحقوق السياسية، ومشاركتها في النفوذ، ويشير كثيرًا في كتبه على العامة من الشعب بكلمة الرعاع، أو حثالة المجتمع، ويقول عن زنوج أفريقيا وسكان أمريكا الأصليين في مستعمرة كارولينا، أن لكل رجل حر في المستعمرة الحق المطلق والسلطة التامة على عبيده من الزنوج، وأن له حتى الحق في أن يتسلط على أفكارهم ودينهم⁽¹⁾.

لجأ لوك إلى الاستناد للطبيعة ليبرر خضوع النساء للرجال، ومثلما كان الأمر عند هوبز تمامًا، فإن «الوضع الأساسي في فلسفة لوك السياسية ليس -كما يبدو للوهلة الأولى- الفرد البشري الراشد وإنما الذكر رأس الأسرة»⁽²⁾.

وعندما ناقش جون لوك رؤيته عن المرأة رأى بأن هذا هو المصير الطبيعي للمرأة؛ لأنها (الأداة) التي تحقق بها الطبيعة استمرار النوع، ولخضوعها لسيطرة الرجل التي هي -عنده- من تداعيات الطبيعة⁽³⁾.

ومن بعد جون لوك يأتي جان جاك روسو؛ الذي يوصف في التراجم الغربية بأن كتاباته تمثل روح العصر، وأن تأثير كتاباته

(1) ينظر: قصة الحضارة، ول ديورانت، 44/34، والفكر السياسي الحديث، د. فايز أبو جابر، ص 94-95.

(2) جون لوك والمرأة، ص 364، نقلًا عن: بحثان في الحكومة، ص 1-47-210 و 72-11.

(3) لذلك عُذ من أنصار السلطة الجمعية لا الفردية، والتي تُخضع أغراض الفرد لأغراض المجتمع، وكذلك يرى جان جاك روسو. ينظر: جون لوك والمرأة، إمام عبد الفتاح، ص 61 نقلًا عن:

c.BMacpherson: "the political Theory of possessive Individualism: Hobbes To Lccke" Oxford, baberbackbress b.195.

الاجتماعية السياسية تحولت إلى برنامج عمل الثورات والحركات السياسية في أوروبا وفي أمريكا الشمالية⁽¹⁾.

لكنه فيما يتعلق بقضية المرأة لم يحد عن سبقه؛ فقد حافظ على التراث الطويل الممتد إلى أرسطو، فالنساء عنده هن المصدر الأول لشرور العالم، وهن المسؤولات عن فساد المجتمع، فالمرأة في وعيه تلك التي توقظ ذلك الجنس الذي يجلب له مشاعر الخوف والإثم معاً⁽²⁾، وهي بقدرتها على إيقاظه تصبح خطراً على استقلاله وثقته بنفسه وكفايته الذاتية. ولذلك فالنتيجة المستخلصة هي أن المرأة في مجالات أخرى لا بد أن تخضع تماماً لقوة معادلة. وطالما أنها مصدر الشر والخطيئة -كما تصورها روسو ومن قبله- فإن خضوعها هو العقاب الذي تستحقه، وهكذا فإنه يقدم للمرأة نسخته من العقاب الإلهي لحواء أن تلد الأطفال بالوجع⁽³⁾.

وطبقاً لآراء جون لوك -التي استبعدت النساء- فإن المساواة والحرية التي ظل يتحدث عنها روسو هي مساواة الرجل بالرجل غاضاً الطرف عن المساواة بين الجنسين -التي تحدث عنها الفلاسفة بعده-؛ معتبراً أن منشأ التفاوت بينهما خلقته الطبيعة؛ وامرأة الطبيعة طبقاً لدورها -كما يصفها- معتمدة تابعة وخاضعة، وفي كتابه (جواب إلى

(1) النسوية، د. رياض القرشي، ص 133، . نقلا عن:

Rodney Castelden, People Who change the world. (The warner books, London,2005) p.219.

(2) ينظر: جان جاك روسو، رونالد جلمسلي، ص 104-105، والنساء في الفكر السياسي الغربي، ص 142 نقلاً عن: خطاب إلى م. لينياب، 583-المراسلات العامة، جان جاك روسو ص 115.

(3) ينظر: المرأة في الفكر السياسي الغربي، ص 122، ومرجعه الإضافي لروسو في: الأعمال الكاملة، اميل، ص 709 و 204.

دالمبرت) يؤكد محدودية قدرات النساء، ويقول: «لاتميل النساء لفن من الفنون، وهن معدومات الذكاء شديداً الحرص على إخفاء حقيقتهن»⁽¹⁾.

لقد جيء بالحقوق في الفلسفة الغربية، ونادى بها الفلاسفة ذلك الحين ليقروها كمبدأ مشروع لهم كل بحسب تصوره، إلا أنه تمت مراجعة حدود تلك الحقوق لتشمل النساء؛ من خلال جهود فيلسوف الليبرالية جون استيورايث مل⁽²⁾ تحديداً، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حين أكد في كتابه (استعباد النساء)، على مساواة المرأة بالرجل⁽³⁾.

فالحرية بهذا التصور تعد «المبدأ الذي تبنته الأنظمة السياسية الغربية مستمدة ذلك من أساس فلسفي نظّر له -بالإضافة إلى جون لوك..- جان جاك روسو وجون ستيورات ميل الذي تبنى حقوق المرأة

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 122 نقلاً عن: الأعمال الكاملة، اميل، ص 709 و 204.

(2) جون ستيورايت مل (1806-1873): يعتبر عند أصحابه من أعظم فلاسفة الليبرالية في القرن التاسع عشر، وأكثر المتحمسين للحرية والمدافعين عنها، دخل معترك الحياة وأُنتخب عضواً في البرلمان عن دائرة ستمنستر في لندن، نشر العديد من المقالات في الصحف يدعم بها وجهة نظره التحررية، وعمل في الصحافة بضع سنوات، تأثر بأفكار أوغست كونت وبأفكار والده جيمس ميل وبالأخلاق النفعية، وطور نظرياتهم بطريقة نقدية، ارتبط كتابه عن (الحرية) بكتابه الآخر (استعباد النساء)، فكان الأول للدفاع عن الحرية بصفة عامة، وكان الآخر عن الحقوق المشروعة التي حُرمت منها المرأة في عصره، عصر الملكة فكتوريا، محاولاً تفسير الأصل الذي صدرت عنه الأوضاع الاجتماعية السيئة للمرأة، وركز فيها على استعباد النساء وخضوعهن المذل للرجل. ينظر: جون ستيورايت مل، توفيق الطويل، ص 30، وأطلس الفلسفة، ص 165، ومقدمة كتاب استعباد النساء، جون ستيورات مل، ت: إمام عبد الفتاح، ص 7-8.

(3) ينظر: استعباد النساء، جون استيورايث مل، ت: إمام عبد الفتاح إمام، ص 15.

ضمن الحرية الليبرالية الغربية، وأكد على أن يكون الهدف الرئيسي للمجتمع؛ تأمين الحرية لكل شخص..»⁽¹⁾.

يؤكد جون استيورايث مل، على معارضته للمبدأ الذي كان قائماً في عصره وما سبقه، لينظم العلاقات الاجتماعية بين الجنسين في المجتمع الإنجليزي، وكشف عن أنه مبدأ فاسداً من جذوره؛ لأنه يقوم على أساس تبعية أحد الجنسين للآخر، وهو مبدأ ينبغي أن يُهدم -كما يصوره- ليحلّ محله مبدأ المساواة الكاملة التي لا تسمح بوجود ميزة لجنس على جنس آخر.

وقد -نبه في بداية حديثه عن (استعباد النساء)⁽²⁾- إلى أن مناقشة الوضع القائم حول المرأة أمراً بالغ الصعوبة؛ لأن مبدأ التبعية واسترقاق النساء، قد تغلغل في نفوس الرجال على نحو يجعل من الصعب مناقشته مناقشة عقلية، منها أن هذا المبدأ يستند إلى المشاعر والعواطف والانفعالات أكثر من اعتماده على العقل والمنطق، ولأن قضية الوضع السيء للمرأة تدعمها العادات والتقاليد التي يقدها الناس، كما تدعمها المشاعر القوية. وأن الناس يعتقدون أن انتشار عادة من العادات وبقائها ردحاً من الزمن يكفي لبقائها ويثبت صحتها، فلا يصح القول بأنها عادة مذمومة⁽³⁾.

وبعد هذا الكشف انصب شغله في تفكيك الخطاب القائم حول

(1) التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ستيفن م ديلو، ص 95 نقلاً عن مل في:

John Stuart Mill, The Subjection of Women, ed by Susan M.Okin, (Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1988), Ibid., P.104.

(2) عنوان كتابه، وقد ترجم له د. إمام عبد الفتاح إمام.

(3) ينظر: استعباد النساء، جون استيورايث مل، ت: أ.د. إمام عبد الفتاح إمام، مقدمة الكتاب.

(استعباد المرأة)، ومراجعة تاريخه وصياغة موقف بديل يقوم على المساواة التامة بين الجنسين⁽¹⁾.

وعلى منواله قام الخطاب النسوي (feminism)، المؤيد لتحرر المرأة، والذي بدأ في أوروبا في أواسط القرن التاسع عشر كجزء من الخطاب التنويري، ثم انتقل إلى أمريكا، ومنه إلى بقية العالم. فهي بمثابة «سلسلة من التطور التاريخي لدعوة التحرير والمساواة..، ولأن هذه الدعوة انطلقت من مبادئ الثورة الفرنسية، نابذة الدين والثقافة الاجتماعية السائدة؛ فقد تعددت مدارسها ومناهجها في تقديم رؤية فلسفية موحدة لشعار التحرير والمساواة، وفي تحديد أطر المعالجة وبرامج التنفيذ. ومع تعدد الأطروحات النسوية التي لم تكن في معزل عن الحراك السياسي في الغرب، ومع قيام التحالفات السياسية والحروب العالمية والثورات الفكرية، فقد تحولت الحركة النسوية إلى أداة صراع بيد القوى المتنازعة ووسيلة تغيير بيد الثورات⁽²⁾.

قامت النسوية الليبرالية -ابتداءً- على غرار ليبرالية القرن التاسع عشر؛ لتنادي بالحقوق المتساوية للجميع. وتم إلقاء الضوء على التوتر القائم بين النساء كمواطنات يتمتعن بالحقوق والحريات التي حظي بها الرجال، والنساء كفئة جنسية مكموعة -كما عبرن-، وذكرت بعض الباحثات أن هذا التوتر يعد بمثابة قوة الدفع المحركة للنزعة النسوية الليبرالية، وأن بإمكانها إضفاء طابع راديكالي متشدد على الاتجاه العام للحركة النسوية؛ حيث تضم النزعة النسوية الليبرالية النساء ضمن الحقوق الذكورية البرجوازية التي تجاهلتهن من قبل.

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 11-12-49-61، والطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، ص 161 وما بعدها، وسيأتي تفصيل رأيه ضمن أصل (المساواة).

(2) الحركة النسوية الغربية ومحاولات العولمة 2/1، د. إبراهيم الناصر،

فالنزعة النسوية الليبرالية عبارة عن تجلٍ للتطرف الليبرالي؛ فهي نابعة من الليبرالية ومستمدة أفكارها منها، حيث تطلب قيامها اعترافاً بتحديد الهوية الجنسية للنساء كنساء، بعد أن تم استبعادهن في الفترات الماضية من فترات تأسيس الحرية عند الفلاسفة.

وفي تلك الفترة أيضاً، برز الفكر الاشتراكي الذي طرح من خلال مفكره⁽¹⁾، الذين ذهبوا إلى أن المرأة تقبع تحت الظلم على الصعيد السياسي والاقتصادي من جهة، وفي داخل الأسرة من جهة ثانية، وأن مشروع الزواج يعيق التكامل المعنوي والثقافي والنفسي لدى الرجل والمرأة على حد سواء، وأنه لا بد من التحرر من سجن الأسرة - كما عبروا-، واختيار حياة حرة وعلاقات منفتحة⁽²⁾.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أيضاً اتسعت رقعة الحركة النسوية في أوروبا، كما صدرت مؤلفات كارل ماركس⁽³⁾ وفريدريك انجلز⁽⁴⁾، وقامت.....

(1) شارل فوريه وسان سيمون.

(2) ينظر: المرأة هويتها الجنسية وأدوارها الاجتماعية، محمد رضا وآخرون، ص 52.
(3) كارل ماركس (1818-1883م): فيلسوف اقتصادي ألماني من أبوين يهوديين، باني الشيوعية، وصاحب الدعوة المادية الجدلية، ومؤسس الاقتصاد السياسي العلمي، وملهم أغلب التيارات الهامة في الفكر الاشتراكي الحديث، عرف بإلحاده الشديد، ورفع شعار: إن الدين هو أساس كل نقد، دؤن بالاشتراك مع انجلز البيان الشيوعي 1848م، وتعتبر الماركسية أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكي ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 571-576، والموسوعة الفلسفية، لعبد المنعم الحفني، ص 411-413، والموسوعة الفلسفية لأكاديميين سوفيت، ص 438-440.

(4) فريدريك انجلز: (1820-1895م): فيلسوف ألماني مادي ملحد، شارك ماركس في صياغة الفلسفة الماركسية وسائر نظرياتها بعد أن التقيا سنة 1260هـ-1844م، وقد تكفل بالإنفاق على ماركس في حياته وعلى أسرته بعد وفاته، وتدور كتاباته حول تأصيل الماركسية وإشاعة مبادئها، وسعى لأن تكون حركة دولية، وانشغل =

الاشتراكية⁽¹⁾ - التي أصبحت عمدة بعض الدراسات النسوية فيما بعد- لتتصدى للنظام الاجتماعي الرأسمالي، باحثة عن نظام اجتماعي وعن نظام ملكية يضمن الرفاهية والمساواة في الحقوق وبخاصة للطبقات الاجتماعية الضعيفة.

وجدت الاشتراكية العلمية أساسها النظري في أعمال كارل ماركس، وفريدريك انجلز، اعتمادًا منهما على منهجية نقدية تناولت فلسفة هيغل⁽²⁾ والاقتصاد الكلاسيكي والاشتراكية الأولى، وطور

=بالجانب السياسي والعسكري في الانتفاضة الثورية الألمانية، 1848م، وظل مهتمًا بجعل الشيوعية نظامًا سياسيًا شاملًا، وكرس جهده في الجانب التطبيقي منها، واحتك بالطبقة العاملة. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 90-91، والموسوعة الفلسفية للحفني، ص 69.

(1) الاشتراكية: نظام اجتماعي قائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، يهدف إلى القضاء على المجتمع الرأسمالي وإقامة مجتمع -كما يعبرون- أكثر كفاية وعدلاً. وتتناول الاشتراكية ثلاثة عناصر:

1- العنصر الاقتصادي: حيث يرى الاشتراكيون أن من أهم الأسباب المحركة للمجتمعات والناس هو نوع العلاقات الاقتصادية من حيث دور الربح، ومدى التناسب في توزيع خيرات المجتمع على الأفراد وكيفية التصرف في فائض القيمة، ويرون أن خير وسيلة لتحقيق الفائدة العامة هي نقل ملكية وسائل الإنتاج من ملكية الأفراد إلى ملكية الدولة، وهو ما يسمى بـ(التأميم).

2- العنصر الفلسفي: حيث ينطلق الاشتراكيون في موقفهم الفلسفي من الحكم على المجتمعات بأنها مجتمعات ظالمة وسيئة لا بد من تغييرها، وأن الحياة تقوم على صراع المتناقضات التي تنشأ عن ظروف موضوعية لاتعتمد على الإرادات والنيات الذاتية.

3- العنصر النضالي: حيث يرى الاشتراكيون أن النضال اليومي هو أساس وضمان التغيير الثوري الاشتراكي، والثمرة الطبيعية لتطور الاشتراكية هي الشيوعية عند بعضهم، وتبنى الاشتراكية عدد من دول أوروبا وآسيا وأمريكا. ينظر: موسوعة السياسة، لعبد الوهاب الكيالي، 197/1، والموسوعة الفلسفية لأكاديميين سوفيت، روزنتال ويودين، ص 31.

(2) هيغل: (1770-1831م): من أكبر فلاسفة الغرب ولا يمكن عزل الوجودية والماركسية والبراجماتية عن فلسفة هيغل الألماني حيث كان لا يؤمن بإله، وذلك =

ماركس تحليلًا جدليًا وماديًا تناول المجتمع وسير التاريخ انطلاقًا من الشروط الاقتصادية.

اعتبر ماركس أن العبور من أرضية الشيوعية يكفل توفير الفرص للتكافؤ الجنسي، كما صرح انجلز في كتابه (أصل العائلة) 1884م بأن العلاقات الموجودة في الأسرة التي يحكمها الرجل فاقدة للمنشأ الطبيعي، وأكد بأن العلاقة الزوجية في المجتمع الاشتراكي فقط لا تقوم على أساس العشق، وبعيدة عن هيمنة الجنس المذكور.

كذلك فإن الثورة البلشفية في روسيا 1917م، فسحت المجال أمام لينين⁽¹⁾ ليقف موقف المدافع عن مساواة المرأة بالرجل، ويقوم بإصلاحات لحذف التمييز الجنسي -كما يعبر-، ومهد لأداء ما تقوم به النساء في المنزل في رياض الأطفال والمدارس والمطاعم العامة؛ حتى تتمكن المرأة من لعب دور متكامل في المجالات الاقتصادية

=هو أساس فلسفة الموضوع والنفويض التي طرحها وأخذها عنه بعد ذلك ماركس وطورها ليصل إلى الإلحاد صراحة. ينظر: الموسوعة الفلسفية، ص 511، وموسوعة أعلام الفلسفة، 569/2.

(1) لينين (1870-1924): زعيم البروليتاريا الروسية والدولية، قائد الحزب البلشفي، ومؤسس الحزب الشيوعي للاتحاد السوفييتي والدولة السوفييتية، درس الماركسية وأصبح ماركسيًا، ثم أصبح زعيمها، وكان نشطًا في الدعاية لتعاليمها بين العمال، وبين أن للطبقة العاملة في روسيا الطريق الحق للنضال، أسس مجلة (أسكرا) ومعناها: الشرارة، وهي أول صحيفة ماركسية توزع على نطاق واسع في روسيا، طوّر أفكار ماركس وانجلز، ووضع برنامجًا محددًا للبناء الاشتراكي، وأصبح مرشدًا عمل الحزب والشعب السوفييتي كله، ويرتبط اسم لينين بتطور كل جوانب الماركسية -وخاصة نظريتها في المعرفة-، بما فيها الفلسفة؛ حيث اهتم بتطوير المادية الجدلية -الموسومة عنده بروح الماركسية وأساسها النظري- والمادية التاريخية، وأصبحت (اللينينية) -بحسب وصف أبنائها- شعار التقدميين الذين يناضلون من أجل السلام والديمقراطية والاشتراكية. ينظر: الموسوعة الفلسفية، لعلماء من السوفييت، ص 422-424.

والسياسية، إلا أن مشروعه وقف عند استلام ستالين⁽¹⁾ على الحكم عام 1930م.

كما برز الاتجاه الوجودي عند جان بول سارتر، الذي أسهم في تبني موقف من المرأة يناهض الموقف القديم من وجهة نظر وجودية. وفي المدة التي فصلت بين الموجة الأولى والموجة الثانية من الحركة النسوية صدر كتاب سيمون دي بوفوار (الجنس الآخر) 1949م، ويعد من أكثر الآراء نفوذًا في فلسفة الحركة النسوية الحديثة، وتركت تأثيرًا واضحًا على أنصار الحركة النسوية من الليبراليين والماركسيين والراдикаليين⁽²⁾.

وخرجت بعض الدراسات⁽³⁾ لتؤكد على أن الصراع بين الطبقات البيولوجية هو القوة المحركة للتاريخ، وأن هبوط مستوى المرأة ناشيء

(1) ستالين (1878-1953): القائد الثاني للاتحاد السوفييتي، ورئيس الوزراء عام (1941-1953)، قرأ الكتب الثورية التي كانت ممنوعة، كالماركسية والمادية التي انتهت به إلى الإلحاد، ثم التحق عام 1898م بحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي بقيادة لينين، وهي منظمة تطورت لتصبح لاحقًا (الحزب البلشفي)، قام بنقل الاتحاد السوفيتي من مجتمع زراعي لمجتمع صناعي ما مكن الاتحاد السوفيتي من الانتصار على دول المحور في الحرب العالمية الثانية، والصعود لمرتبة القوى العظمى، فبعد انتهاء الحرب العالمية، وبسبب المجهود الحربي الذي قدّمه السوفييت في تحرير أوروبا الشرقية من السيطرة النازية، أصبح للأحزاب الشيوعية شعبية فيها، فأصبحت كل دول أوروبا الشرقية شيوعية، بينما كانت دول أوروبا الغربية رأسمالية، فانقسم العالم لمعسكرين (شرقي) يضم الصين ودول أوروبا الشرقية، بقيادة الاتحاد السوفييتي، و(غربي) يضم أوروبا الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، ومنذ ذلك الوقت بدأت الحرب الباردة (الإعلامية)، وبرز سباق التسلح بين المعسكرين، انتهى الصراع بانهيار الاتحاد السوفيتي، لصالح الرأسمالية وأمريكا عام 1991م. ينظر: موسوعة السياسة، د. عبدالوهاب الكيالي، 31/1 وما بعدها.

(2) ينظر: المرأة هويتها الجنسية وأدوارها الاجتماعية، محمد رضا وآخرون، ص45.

(3) شولاميث فايرستون في كتابها (جدلية الجنس) عام 1971م.

من إنجابها للأطفال، إذ إن هذه الحقيقة التكوينية تمكّن الرجل من تطويع المرأة وقيادتها، وأنه لا بد للنساء من ثورة تكوينية ليتمكّن من خلال التسلط على آليات الإنجاب من إسقاط الجنين والتحكم بالحمل وإجراء اللقاح خارج الرحم، والتحرر من عملية الإنجاب والولادة⁽¹⁾.

كما شاع استخدام مفردتي الجنس/ والنوع الاجتماعي؛ لإظهار التمايز بين الاختلافات الطبيعية والثقافية أو الاجتماعية، وحاول أنصار الحركة النسوية التأثير على الدراسات الميدانية أكثر مما مضى، والسعي لإظهار الاختلافات في إطار النوع الاجتماعي. والذي أصبح يناقش في مؤتمرات الأمم المتحدة، ووضعت له اتفاقية عُرفت بـ(السيداو)، وظهرت مع انعقاد مؤتمر الجمعية العامة للأمم المتحدة تحت شعار (القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة)، وتضمنت ثلاثين مادة للقضاء على ما عدوه تمييزًا ضد المرأة، ونادوا بالاعتراف بالمساواة المطلقة بين الجنسين في جميع الميادين، وتعديل الأنماط الاجتماعية والثقافية للقضاء على العادات القائمة على أي مفهوم نمطي عن دور الرجل والمرأة على جميع الأصعدة⁽²⁾.

وقد لاحظ بأن الحركات التحررية في الغرب، كانت تصدر عن الرؤية الهيومانية (Humanist) المتمركزة حول الإنسان، في مراحل العلمنة الأولى التي انتقلت فيها القداسة من الله للإنسان، أما ما قام بعدها من حركات تدعى فيمنزم (feminism)، فأكدت فكرة الصراع بشكل متطرف، وفي هذا الإطار يمكن أن يخضع كل شيء للتجريب المستمر خارج أي حدود أو مفاهيم مسبقة (حتى لو كانت إنسانيتنا

(1) المرأة هويتها الجنسية وأدوارها الاجتماعية، ص 45.

(2) ينظر: الجندر- الأبعاد الاجتماعية والثقافية، د. عصمت محمد حوسو، ص 61-63، وقضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، د. فؤاد العبد الكريم، 1127/2.

المشتركة التي تحققت تاريخياً)، ويبدأ البحث عن أشكال جديدة للعلاقات بين البشر لانهتدي بتجارب الإنسان التاريخية⁽¹⁾.

وأما الخطاب النسوي الذي ظهر بعد جون استيورايث مل فإنه لم يستقر على حاله، ولم يقتصر على ما كان قائماً حينه، وإنما نمت بتنوع في الغرب من خلال مفكراته، وحوث عددًا من المدارس تنتمي إلى أيديولوجيات وفلسفات مختلفة ظهرت في الغرب؛ كالفكر النسوي الليبرالي، والماركسي، والاشتراكي، والسحاقي، والراديكالي، وما بعد النسوية، وغيرها. وليس بينها سوى اختلافات جزئية وإن كانت تدور جميعًا ضمن الإطار المادي الغربي، وتعني تحرر المرأة ومساواتها الكاملة بالرجل، بل وتجاوز دعوى المساواة إلى ما هو أبعد من ذلك.

ويدخل ضمن هذا الخطاب من يؤيده من الرجال والنساء، فهو لا يقتصر على المرأة كما يفيد اسمه ولكنه يعني الخطاب المؤيد لتحرر المرأة أو ما يسمى حقوقها، وإن كان جل من فيه من النساء.

فأما الفكر النسوي الليبرالي -الذي يمثل الموجة الأولى- فإنه أقدمها، ويعود في أصوله الفكرية إلى الفلسفة الليبرالية التي أسسها جون لوك وروسو وطورها بنثام ومل، والتي قامت على مبادئ الثورة الفرنسية (الحرية والمساواة)، ولكن لأن تلك الأصول عندهم استبعدت النساء فقد تبنت هذه المبادئ مفكرات من دول عدة⁽²⁾ وطبقنها لتشمل المرأة.

(1) ينظر: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، د. عبد الوهاب المسيري، ص 69 وما بعدها.

(2) أمثال أولم بدي غوج من مفكرات الثورة الفرنسية ومعاصرتها في بريطانيا ماري ولستونكرافت.

ومن الخطوط البارزة هنا للقضية في بداياتها، الدور الذي قامت به هاريت تايلور -زوجة الفيلسوف الليبرالي جون استيورايث مل-؛ حيث قادت حملات في القرن التاسع عشر لنشر المبادئ الديمقراطية والمطالبة بحقوق النساء وألا تقتصر على الرجال. ونظمت حملات من أجل تحقيق مطالب النساء التي تدور حول إنهاء التمييز الجنسي والمساواة في الأجور وتغيير القوانين المتعلقة بالنساء⁽¹⁾.

وتبنى النسوية الليبرالية النظرية الليبرالية القائلة بأن المساواة بين البشر -باعتبارهم كائنات عاقلة- هي أساس التساوي العقلي بين الرجل والمرأة، باعتبار الأنثى إنسان مثلها مثل الرجل، لا بد أن تحصل على الكرامة والحرية والعدالة وتحقيق الذات وغيرها من حقوق الإنسان، ولذلك فلم يكن ضمن أنشطة الليبرالية النسوية الحصول على امتيازات خاصة للنساء⁽²⁾.

أما النسوية الماركسية فقامت عام 1920م لتراجع النظرية الماركسية، وتحاول المواءمة بين هذه النظرية وبين الفكر النسوي المتعلق بالعلاقات بين الذكور والإناث وبنظام الجنس⁽³⁾.

كما أنها عرضت بديلاً للنسوية الليبرالية القائمة على مناهضة الثنائية بين العقلانية الرجل/ ولا عقلانية المرأة، يقوم هذا البديل على

(1) ينظر: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 22، ومرجعها الإضافي: Andrea Nye "Feminist Theory and the Philosophies of man". New York and London; Rout. See.. Carol Pateman and Elizabeth Gross, ed "Fminist Challenges", Northeastern University Press, 1978.

(2) ينظر: الفكر الجغرافي الحديث، ريتشارد بيت. عرض وقراءة كرم عباس، على الرابط: <http://www.geo-house.net/news.php?id=134>

(3) أبرز من يمثلها: ألكسندرا كولنتيا من روسيا، وكلارا زتكن من ألمانيا، وإيما جولدمان من الولايات المتحدة: ينظر: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 21-22 و 29.

تحقيق مفهوم الطبقة والصراع حولها؛ حيث رأت النسوية الماركسية فيها مفتاحاً لفهم اضطهاد المرأة، وأن الأشكال الاجتماعية للعمل تحدد الملامح الأساسية للمجتمع وسكانه؛ وبالتالي يتم تشكيل طبيعة المرأة من خلال التفاعل بين التطبيق العملي والنظام البيولوجي والبيئة المادية والاجتماعية. وتؤكد الماركسية النسوية على أن النساء يتبنين وجهة نظر الطبقة العاملة جذرياً⁽¹⁾.

أما النسوية الاشتراكية فتلتزم بالمفهوم الماركسي التاريخي والمادي للطبيعة البشرية، وترى أن قضايا المرأة هي نتيجة لسياق المجتمع الرأسمالي؛ فقهر المرأة مرتبط بالاستغلال وقوة العمل عن طريق تحقير المجتمع للمرأة كقوة عاملة منتجة سواء في العمل مدفوع الأجر أو العمل غير مدفوع الأجر (العمل المنزلي). ويتمثل الحل في نظرها في تغيير المجتمع ككل وبالتالي تغيير وضع المرأة. وترى كذلك أن إعادة بناء الواقع يتطلب التحول والتغيير الجذري بفهم أعمق من مستوى الفلسفة الذكورية⁽²⁾.

وأما النسوية السحاقية فهي حركة سياسية ايديولوجية ظهرت عام 1960م وأوائل عام 1970م في شمال أمريكا، وركزت على نظام الجنس.

وفي أوائل عام 1980م واستجابةً لعضواتها خرجت منها حركة سياسية طالبت بإحياء التحدي السياسي لمفهوم التغيرات الجنسي السائد ورفضت قواعد السلوك الجنسي ودافعت عن الإباحية وقدمت تعريفاً

(1) ينظر: الفكر الجغرافي الحديث، ريتشارد بيت، عرض وقراءة كرم عباس، على

الرابط : <http://www.geo-house.net/news.php?id=134>

والنظرية النسوية في التنمية، د.بحري دلال، مجلة الفكر، العدد الخامس عشر على

الرابط : <http://univ-biskra.dz/fac/droit/images/revues/mf/r11/behri.pdf>

(2) ينظر: الرابط السابق.

وصف بأنه إيجابي حول انحراف السحاقيات، وأكدت انفصالها عن نشاط الجماعات النسائية الأخرى⁽¹⁾.

وكذلك ارتبطت النسوية الراديكالية بالفكر والسياسة النسوية المتطرفة، وقد نشأت ما بين عامي 1960-1970م في شمال أمريكا ونالت اعترافاً واسعاً، نظراً لتأثيرها على السياسات الخاصة بأوضاع النساء في الغرب.

وناقشت النسوية الراديكالية تمييز المرأة وفقاً للمفاهيم البيولوجية والإنجابية، ورفضت فكرة ضعف النساء فسيولوجياً في مقابل قوة الرجل الذي تعتمد عليه الأسرة.

وعبرت مفكراتها عن تصوراتهن للقسمة الجنسية في عالم الفكر الذي يسوده الذكور، وترى أن قمع الذكور للإناث له الأولوية على كل أنواع القمع؛ لأنه النموذج الذي تقوم على أساسه الأنواع الأخرى من القمع. ويمكن القول إن الاتجاه النسوي الراديكالي جاء كرد فعل تاريخي للموقف من المرأة في التراث الغربي، وطالب المرأة ليس فقط بمكانة متساوية مع الرجل، بل ينظر للمرأة باعتبارها تمثل إحدى الأولويات السامية، وبالتالي المطالبة بإذعان الرجل للمرأة، بل باستبعاد الرجال جميعاً من عالم النساء⁽²⁾.

وتعتبر الحركة نفسها «ملاذاً آمناً للنساء -حسب تعبير من يمثلها-؛ لأنها كشفت عن العنف الموجه ضدهن في أنحاء كثيرة من العالم، وأن لها -بحسب زعمهن- دور في تعزيز المنظمة الصحية وخروج

(1) ينظر: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 27-28 نقلاً عن: Sonya Andermahr. Ibid p: 122-123

(2) ينظر: عرض تحليلي للاتجاهات الحديثة في دراسة المرأة، علياء شكري وآخرون، ص 5.

الحركة الصحية للنساء»⁽¹⁾؛ ويقصدن بذلك، الدور الذي قامت به المنظمات الدولية لتشريع حرية تملك المرأة لجسدها وتأمين وسائل آمنة لمنع الحمل وتبعاته بما يتيح للمرأة ما شاءت من علاقات مفتوحة مثلية أو غيرها، فهذا في تصور الراديكالية النسوية يمثل الملاذ الآمن الذي هيأته للنساء والذي من شأنه استدامة واستمرارية تحرر المرأة دون عوالم صحية وبالتالي نفسية تعيق سبيل التحرر.

وتصل هذه الحركة في آمالها إلى مستوى أبعد مما قد قام بالفعل؛ فالنسوية الراديكالية تعتقد أن «التطورات في علم الاستنساخ ووسائل الإنجاب ووسائل منع الحمل وأطفال الأنابيب وغيرها تعمل على إمكانية تحويل مفهوم الأساس البيولوجي للمرأة، بمعنى أن الفروق الجنسية التناسلية لم تعد لها نفس الأهمية الثقافية التي كانت سائدة من قبل. وأصبح القرار البيولوجي لدى المرأة أكثر وعياً - كما تعبر الآراء حولها- وفقاً لوجود اختيارات فيما يتعلق بالسلوك الإنجابي»⁽²⁾.

وقد أثر الفكر الراديكالي في كل فكر نسوي ظهر بعد عام 1960م، وارتبط به الفكر السحاقي والمثلي، الذي انتقد بشدة الزواج المغاير، وارتبطت به أيضاً جماعات أطلقت على نفسها بـ(جماعة إيقاظ الوعي) التي انتشرت في أواخر الستينات وأوائل السبعينات⁽³⁾.

أما ما بعد النسوية فظهرت على أنقاض الموجة الثانية من موجات تحرر المرأة، في منتصف الثمانينات من القرن العشرين؛ لتعبر عن

(1) ينظر: الفكر الجغرافي الحديث، ريتشارد بيت، عرض وقراءة كرم عباس، على

الرابط: <http://www.geo-house.net/news.php?id=134>

(2) ينظر: الرابط السابق.

(3) ينظر: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 26 نقلاً عن: Sonya

Andermahr, Op cit p: 182-183.

فكر نسوي ينطلق من أرضية نسبية تؤمن بحتمية تغيير أوضاع المرأة بحسب الأذواق والاتجاهات ولا تسيّر وفق رؤية محددة.

وتعترف ما بعد النسوية - والتي تمثل الموجة الثالثة لتحرر المرأة - بالاختلاف وحتى التناقض في داخل الموجة نفسها؛ ف«نسويات الموجة الثالثة لا يجدن أساساً من التناقض، لأنهنّ نشأن وسط بنيات نسوية متنافسة فأصبحن يقبلن التعددية كأمر مسلم به»⁽¹⁾.

كما يميل هذا التيار إلى الشكّ في العملية الأيدلوجية التي تضع الرجل/ والمرأة في فئتين منفصلتين ومتضادتين، وأنه برغم تبنيه مبدأ الميل إلى الجنس الآخر (المرأة)، إلا أنه يحاول وضع مجموعة من الأوليات التي يكون فيها للرجل مكان كعاشق وزوج وأب وصديق.

وتؤكد ما بعد النسوية على حقيقة (الاختلاف بين الجنسين)، لكنها تضيف بأن الحصول على الحقوق الكاملة للمرأة لا يعني التشابه بين الجنسين إطلاقاً، وتعتزّ الناشطات والمنظّرات للنسوية الثالثة بأنوثتهن ويعتبرنها من مصادر قوتهنّ.

وفي الوقت ذاته تسعى ناشطات الموجة الثالثة إلى تحدّي ورفض أيّ تعريف عامّ للأنوثة وذلك كمقدمة منطقية -عندهن- بدعوى الاقتراب من الواقع الملموس المتعدّد والملوّن -كما عبرن-.

ومن اللافت اعتماد النساء فيها على القصص واعتبارها الطريقة المنتجة التي تنتهجها ناشطات الموجة الثالثة للتأثير ورفع مستوى الوعي -كما عبرن-.

وينطلقن من المبدأ الأساسي القائم على رفض الثنائية والقول بأن

(1) مجلة الأوان النسوية الالكترونية، مقال ناهد بدوية حول (اليوم العالمي للمرأة - النسوية الثالثة- التعددية والاختلاف وتغيير العالم) على الرابط:

«ثنائية التفكير والروح أو الحرية مقابل/الطبيعة، العقل مقابل/العاطفة، النفس مقابل/الجسد قد قمعت النساء، وأن الرجال تعمدوا تنظيم هذه الثنائيات ليسيظروا على النساء، ويربطوا أنفسهم بالجوانب الإيجابية من هذه الثنائيات بينما هبطوا بالنساء إلى الجوانب السلبية من هذه الثنائيات -الطبيعة والعاطفة واللاعقل والجسد- علاوة على أن الكثير من الفلاسفة قد فهموا بصورة تقليدية هذه الثنائيات، على أنها تحمل التعارض بين طرفيها»⁽¹⁾.

واعتمادًا على فهمهن هذا نادين لإلغاء التصور الذي كان قائمًا في النسوية (الأولى)؛ لأنها «خطاب ضحية لمستعمر ذكوري. والعمل الحقوقي والنسوي لم يعد كافيًا في وسط يهيمن عليه الذكّر، حيث يتوجب تغيير الأولويات، وأن نعكس الترتيب الشائع في الفقه النسوي، فبدل البدء بالنتيجة (الحقوق) يتعين أولاً كسر الهيمنة الذكورية بكل حمولاتها وتغلغلها اللامرئي، لصياغة مفهوم جديد تستعيد المرأة بفعله ذاتها الضائعة»⁽²⁾.

وبرغم تنوع مدارس الحركة النسوية إلا أنها تشترك جميعًا في نقد ومعارضة ما عدّوه تطرفًا دينيًا وعرقيًا وفكريًا واجتماعيًا، وتنطلق من التحرر والمساواة التي نهضت عليها الثورة الفرنسية، مع توسع وتجاوز لمجمل أفكاره. كما تشترك جميعها في استخدام مفاهيم جديدة وتوسيع وتطوير مفاهيم أخرى قامت عليها قضية المرأة منذ نشأتها.

(1) ينظر: الرابط السابق.

(2) مقال (النسوية وما بعد النسوية)، نذير الماجد، صحيفة الشرق الالكترونية،

المبحث الثاني

الأصول الفلسفية

لقضية تحرير المرأة في الغرب

الأصل الأول : المادية

الأصل الثاني : الإنسانية (الهيومانية)

الأصل الثالث : النسبية

الأصل الرابع : الفردية

الأصل الخامس : النفعية

الأصل السادس : الصراع

الأصل السابع : المساواة

الأصل الثامن : الوجودية

الأصل التاسع : الجندر

تمهيد

المتأمل لواقع الدراسات المتعلقة بشأن المرأة اليوم، يجد أن جُلّها ناقش القضية من الناحية الاجتماعية والأخلاقية دون الولوج لجانبها الفلسفي البحت، والذي يمثل القاعدة التي استندت عليها.

وقد كانت تلك الأصول مهينة للعديد من الفلاسفة الذين وضعوا القضية نصب أعينهم، وسخروا دراستهم لها، فمفتاح القضية وقع بأيدي الفلاسفة قديمًا وحديثًا.

ومن خلال استعراض ومراجعة التراث الفلسفي، وما تعلق به من قضايا، ثبت تعلق (قضية تحرير المرأة) بعدة أصول فلسفية ساندها فكان لزاما أن يُكشف عنها؛ لأنه لا يمكن معالجة قضية من القضايا من غير فهم دقيق لأصولها وجذورها التي نبئت منها وتعلقت بها، ثم ما نتج عنها من مآلات مختلفة أثرت على الأفراد وعلى المجتمعات، وبلغت حدود العالم مع اتساعه.

لقد تناول مفكرو ومفكرات (قضية تحرير المرأة) الحديث عن عدد من الأصول الفلسفية، وتم مراجعتها ومعالجتها بما يستقيم مع القضية، فمنهم من ركز على الحرية والخلاف الدائر حولها بين الفلاسفة الذين استندوا على مطالب تحررية للرجل دون المرأة وبين من نادى بأن تشمل الحرية النساء.

ومنهم من انطلق من مبدأ المساواة ورأى أن اللامساواة التي قامت في التصور الغربي هي أساس قيام التمييز ضد المرأة.

ومنهم من ركز على جانب المنفعة الغربية و(البراجماتية)، التي عنيت بتحقيق أكبر قدر من السعادة واللذة من زاوية مادية ضيقة.

ومنهم من عالج قضية المرأة استنادًا على مبدأ الفردية، وطالب باعتبار المرأة فردًا وذاتًا مستقلة، على تصور يفيد معناه أنها لم تكن كذلك من قبل.

ومنهم من ناقش قضية المرأة بالالتفاف حول إطارها الإنساني (الهيوماني)؛ لتجنب أي معارضة تأتي من جهة تفريق بين الجنسين يستند على الفروقات البيولوجية، باعتبار اشتراكهما في الإنسانية.

ومنهم من انطلق من زاوية النظرة الفلسفية الوجودية للإنسان، وبنى عليها الموقف من المرأة كوجود لذاته، وكذات، لا كوجود لغيره / وموضوع.

وانتهوا أخيرًا إلى الفلسفة القائمة على النظر للإنسان باعتبار الجنوسة (الجندر) لا باعتبار (الجنس)، وضمن فلسفة تعمل على صهر وتذويب مصطلحي الذكورة والأنوثة للخروج منهما بجنين هجين لا هو بالذكر ولا الأنثى؛ لأنهم رأوا في ذلك المخرج الوحيد الذي ظنوه ركيزة تحمي قضيتهم من الانهيار والاصطدام مع الموقف الطبيعي القائم على ثنائية المخلوقات، وعلى خلق الذكورة/ والأنوثة في الإنسان وسائر الكائنات، والمبني على علاقة شراكة متبادلة بين الجنسين تقتضي التنوع لا التضاد، والتجانس لا الصراع.

ويلحظ بأن تلك الأصول مبثوثة في دراسات متفرقة حول المرأة يمكن استنتاجها عند سردها للقضية وهي دراسات وتصورات خلطت

بين بعض الأصول أو ركزت على أحدها، ما استدعى بعض التركيز
لضمّ مادة كل أصل فلسفي في موقعه وعنوانه المناسب من القضية.

ولا يعني تنوع الأصول الفلسفية وتعدد مدارسها، قيامها على
التعارض في الوجه الأعم، فهي إن اختلفت في بعض الجزئيات -
خاصة ما تعلق منها بالحركات النسوية المتأخرة نسبيًا عن بواكير
القضية- إلا أن جميعها انطلق من المادية الغربية والتصور الغربي في
موقفه من الحياة والإنسان، فهي اهتمامات فكرية فلسفية كان المقصد
منها المساهمة في تحرر المرأة، وساعد على إنمائها كلُّ بحسب
توجهه وانتمائه.

ولأن (قضية تحرير المرأة) غريبة الأصل والمنبت؛ فإن الحديث
عن القضية في الشرق يعرض كشاهد على الامتداد والاستعارة؛ لكون
أصول ومنطلقات القضية جاءت من الغرب وضمن فلسفته الشمولية
المادية التي تناول الإنسان والكون والحياة.

فقد سخر الغرب من الوسائل ما يعمل على هدم فكرة شمولية
الدين الإسلامي. فكل جنودهم اجتمعوا في أكثر من سبيل، بالإعلام،
أوبالتعليم، أوبالثقافة والفن، أو بالسلطة والمؤتمرات والقرارات
الدولية وغيرها من الوسائل.

وافتعلوا العالمية لكل شأن أرادوا ألا يمر إلا من تحت أيديهم،
سواء تعلق بالشؤون الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الفكرية
أو غيرها، كالهيئة العالمية لحقوق الإنسان، ومنظمة الصحة العالمية،
والعلاقات الدولية وغير ذلك مما هو شبيه بها.

فالغرب يرى نفسه محور البشرية، ومركز العالمية، ونموذج الرقي
الإنساني، فلا يعتبرون بما سواهم، بل هم يطلقون على البلاد الآسيوية

والأفريقية (البلدان المكتشفة) وكأنه لم يكن فيها بشر ولا حضارة ولا تاريخ إلا لما جاء الرجل الغربي الأبيض واكتشفها.

حتى القرارات السياسية اليوم يطلقون ما اتفقوا عليه بأنه قرار عالمي، مع أن الذين اتفقوا عليه هم وحدهم وألزموا به غيرهم بشكل مباشر أو غير مباشر، ومثل هذا أيضًا ينطبق على الفلسفات والأفكار والقضايا التي تأتي من جهتهم حتى لو بلغت من السخف والتهافت ما بلغت، والذين لا يدركون هذا الأمر ينخدعون بتلك الألقاب ويستسلمون لمعطياتها.

الأصل، الأول: المادية

أولاً: المراد بالمصطلح

ثانياً: المادية وصلتها بقضية تحرير المرأة

أولاً: المراد بالمصطلح:

تشير المعاجم الفلسفية إلى أن المادية تعني كل اتجاه أو فكر فلسفي وضعي يقرر بأنه لا وجود لأي جوهر غير المادة، فجميع الظواهر النفسية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية إنما يفسرها الوجود المادي.

ويتضمن المذهب المادي الاعتقاد بأن هذا العالم أبدي، وأنه غير محدود في الزمان والمكان، وقد عُرفت قديمًا، وبدت آثارها في نزعات ومدارس فلسفية وسياسية مختلفة منذ ما يسمى عصر النهضة⁽¹⁾.

وقد تحددت وصارت تضم كل المذاهب التي تفسر أحوال العالم والإنسان وتطورهما بعمليات مادية ظاهرة أو قابلة للإظهار العلمي أو التجريبي⁽²⁾.

(1) ينظر: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، يوسف صديق، ص 137، ومعجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص 405، والمعجم الفلسفي بمجمع اللغة العربية بمصر، ص 164-165، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا، 310-309/2.

(2) الموسوعة الفلسفية، روزنتال ويودين، ص 429.

والمادية، ترى أسبقية المادة على الإنسان في ذاته ونشاطاته المختلفة الفكرية والعقلية والنفسية والأخلاقية والشعورية (الجمالية)، وكذلك أسبقيتها على الحياة تاريخًا وواقعًا⁽¹⁾.

وتعد المصدر الصناعي من كلمة (المادة)، ولا علاقة لها بجمع المال أو بالإقبال على الدنيا كما قد يتوهم البعض، فيمكن للإنسان المادي المغالي في ماديته أن يكون زاهدًا تمامًا ماليًا ودينيًا.

ويمكن القول إجمالاً بأن كل الفلسفات هي إما مادية⁽²⁾ أو غير مادية، ولا يمكن تجزئة هاتين المقولتين إلى ما هو أصغر منهما⁽³⁾.

قواعد الفلسفة المادية:

الفلسفة المادية تقوم عند أصحابها على قواعد أهمها:

- 1 - لا يوجد إلا المادة، فالمادة أزلية، وهي لا تفنى ولا تستحدث من العدم. وهي الأصل الراسخ لكل الموجودات، وهي الجوهر الواحد والمبدأ الوحيد الأول والأخير الذي تُردُّ إليه جميع ظواهر الحياة المادية والإنسانية والحوادث التاريخية.
- 2 - عادةً ما تُقرن المادة بالحركة، فالمادة والحركة لهما وحدهما وجود وحقيقة نهائية، ولكن الحركة كامنة في المادة، ومن ثم فإن المادة ليس لها سبب أو محرك أول.
- 3 - حركة المادة آلية محايدة ليس لها قصد أو غاية أو

(1) ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، للدكتور عبد الوهاب المسيري، م 1، ج 1، ص 41-44.

(2) كما هو الحاصل مع جميع الأصول الفلسفية التي تعلقت بها قضية المرأة.

(3) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبد الوهاب المسيري، م 1، ج 1، ص 41، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية، د. عبد الوهاب المسيري، ص 126 وما بعدها.

معنى، وهي خاضعة لقوانين طبيعية لا تختلف ولا تتغير، وهي خاضعة لقانون الصدفة.

4 - كل تَغْيَر، مهما اختلف مجاله، له أساس مادي. وكل الظواهر تتغير وتختفي وتذوب في مادة كونية أزلية، والتطور، بما في ذلك التطور في المجتمعات الإنسانية، هو نتيجة تطور متصل في القوى المادية، ولا علاقة له بالقيم أو الغائية الإنسانية⁽¹⁾.

أسس المادية:

من الممكن إدراك البناء العام لمصطلح المادية من خلال معرفة الأسس والمكونات الجوهرية والمنظومة المعرفية التي تشكلت داخل المادية المعاصرة، وهي على النحو التالي:

- الإيمان بوحدة الطبيعة، فالطبيعة شاملة لا انقطاع فيها ولا فراغات، فهي الكل المتصل وما عداها مجرد جزء ناقص، فهي لا تتحمل وجود أي مسافات أو ثغرات أو ثنائيات، وجماع الأشياء والإجراءات التي توجد في الزمان والمكان هو الطبيعة، وهي مستوى الواقع الوحيد ولا يوجد شيء متجاوز لها أو دونها أو وراءها، فالطبيعة نظام واحد صارم.

- الإيمان بقانون العلية (لكل علة سبب)، ولكن بطريقة مادية بحتة تقوم على أن علتها من داخل نفسها، فكل سبب يؤدي إلى النتيجة نفسها في كل زمان ومكان. أي أن الطبيعة بأسرها متسقة مع نفسها، فهي تتحرك تلقائيًا بقوة دفع نابعة منها، وهي خاضعة لقوانين واحدة ثابتة منتظمة صارمة مطردة وآلية، قوانين رياضية عامة واضحة حتمية لا يمكن تعديلها أو التدخل فيها، وهي قوانين كامنة فيها.

(1) ينظر للمسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م، ج 1، ص 41، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 16-17.

- الطبيعة قوة متعينة لا تكترث بالخصوصية ولا بالتفرد أو بالظاهرة الإنسانية، ولا بالإنسان الفرد، أو باتجاهاته أو رغباته، ذلك لأن الإنسان لا مكانة خاصة له في الكون، فهو لا يختلف في تركيبه عن بقية الكائنات. والإنسان الفرد أو الجزء يذوب في الكل ذوبان الذرات فيها. أي أن الطبيعة تلغي تمامًا الحيز الإنساني.

- إلغاء وجود الغيبيات أو أي تجاوز للنظام الطبيعي من أي نوع، فالمادة تحوي داخلها كل القوانين التي تتحكم فيها، وكل ما نحتاج إليه لتفسيرها، فهي علة ذاتها، توجد في ذاتها، مكتفية بذاتها، وتدرك بذاتها، وهي واجبة الوجود وسقف واحد للوجود⁽¹⁾.

أقسام المادية⁽²⁾:

* المادية الديالكتيكية (الجدلية):

هي النظرية العامة للماركسية اللينينية، صاغها ماركس وإنجلز ولينين، وأغلب من كتب عنها ستالين. وأخذ ماركس وإنجلز المادية عن فيورباخ، والجدل عن هيجل، واعتبر الفكر انعكاسًا للواقع وليس العكس.

وقد امتدت هذه الطريقة الديالكتيكية في الفكر، وامتدت فيما بعد

(1) ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م1، ج1، ص40، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص15-16. وعن المرجعية المادية يراجع كتاب: المرجعية في المفهوم والمآلات، د. سعيد بن ناصر الغامدي، ص72 وما بعدها.

(2) الحديث عن أقسام المادية هنا يفيد لمعرفة صلتها بقضية المرأة؛ حيث تفرعت ابتداءً عنها ثم اتخذت تكأةً للتمرد الذي حصل في الفترات المتأخرة منها، فمراجعة أقسام المادية واستيعابها يسهم في فهم امتدادها القائم حول قضية المرأة اليوم، كما أن العديد من المذاهب والفلسفات انطلقت من المادية، مثل: الرأسمالية والداروينية والفرويدية والعلمانية والليبرالية...، وكذلك بقية الأصول التي سوف تناقش ضمن هذا الفصل.

إلى الظواهر الطبيعية، وتطورت إلى الأسلوب الديالكتيكي لفهم الطبيعة، أي الأسلوب الذي يعتبر الظواهر الطبيعية في حركة دائمة وتطراً عليها تغييرات دائمة ينتج منها نتائج مضطربة وحتمية، ويعتبر تطور الطبيعة نتاجاً لتطور الظروف في الطبيعة والتفاعل المتبادل بين قوى الطبيعة المتضادة.

ويُعدّ الديالكتيك في جوهره النقيض المباشر للغيبات؛ فالماديون يعتقدون بأولوية المادة؛ ويعتمدون على الأبحاث العلمية التي تنفي حدوث المادة أو زوالها؛ في عبارتهم الشهيرة (المادة لاتفنى ولاتستحدث من العدم)، ويقولون إن المادة موجودة بشكل مستقل عن وعي الإنسان، ويعرفونها بأنها كل ما تتحسسه حواس الإنسان الخمس، ويشددون على أهمية الوجود المادي في إعلاء وتوليد الفكر والوعي، وأن الوعي هو انعكاس للمادة وليس العكس.

فالمادية الجدلية تعتمد أساساً على مفهوم الحركة الدائمة (الذاتية)؛ أي عدم الحاجة إلى محرك خارجي، وتنفي الحاجة إلى محرك أولي للكون وللحياة⁽¹⁾.

ولقد عبر الدكتور عبد الوهاب المسيري في تفسيره للمادية بـ(المادية القديمة الصلبة) والتي «تستند إلى العقلانية المادية؛ ومعناها أن العقل مستقل بذاته، قادر على التفاعل مع الطبيعة بشكل فعّال، دون حاجة لوحي أو غيب خارجي، فالواقع كلُّ متماسك مترابطة أجزاؤه برباط السببية الصلبة، والعقل يدرك هذا الكلَّ المتماسك الثابت، ويدرك أن حركة الأجزاء ليست إلّا تعبيراً عن هذا الكلَّ الثابت الموجود في الواقع، ووجود الواقع الكلي الثابت دون العقل

(1) ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 405، والموسوعة الفلسفية، ص 429-431.

المدرک له لا يمكن أن تنشأ منه المنظومات المعرفية والأخلاقية، كما لا يمكن للعقل وحده أن يصبح قادرًا على الإدراك من غير أن يكون هناك كليّات في الواقع.

وتقابلها (المادية الجديدة) والتي «..تخضع للضرورة الدائمة، كما تلغي كل الثنائيات والحدود والكليّات والثوابت، وأي شكل من أشكال الصلابة، وهي ترفض فكرة الأساس؛ لأن فكرة الأساس في ذاتها هي جوهر الميتافيزيقيا، والمادية في حقيقتها تنكر الإله، بل قامت كثورة ضدّ الميتافيزيقيا، سواء كانت الميتافيزيقيا الإيمانية، أو الميتافيزيقيا المادية، التي تؤمن بالثبات والتجاوز والإنسانية، وتؤمن بقدرة العقل على إدراك الواقع وتجريد قوانينه، وجاءت لتثور على العقلانية المادية التي قامت عليها المادية القديمة، وأكدت بمجيئها أن العقل في حالة حركة دائمة وتغيّر مستمر، وهو غير قادر على الوصول للواقع والتفاعل معه؛ لأن العلاقة التفاعلية التبادلية بين العقل والطبيعة، والتي تشكّل جوهر المادية القديمة علاقة غير راسخة. أن هذا لا يعني أن الغرب قد تخلى عما يسميه العقلانية، وإنما تخلى عن مركزيتها، وتحوّل في المادية الجديدة إلى اللامركزية⁽¹⁾.

المعالم الأساسية للأسلوب الديالكتيكي الماركسي:

1 - تعد الطبيعة كيانًا كليًا مرتبطًا ارتباطًا لا ينفصم، وتكون فيه الأشياء والظواهر مرتبطة ارتباطًا عضويًا وتعتمد إحداها على الأخرى وتقرر إحداها الأخرى.

2 - لا يمكن فهم أي ظاهرة طبيعية إذا أخذت بذاتها، منعزلة عن

(1) ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م1، ج1، ص40، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص15-16، والعلمانية تحت المجهر، ص318-319، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، 2/462-463.

الظواهر المحيطة بها، وهذا يعني أن الظواهر الطبيعية لا بد أن ترتبط بغيرها من الظواهر وإلا أصبحت عديمة المعنى.

3 - الطبيعة ليست في حالة سكون وعدم حركة وجمود وعدم تغير، بل في حالة حركة دائمة وتغير مستمر، حالة تجدد وتطور مستمرين، حيث ينشأ شيء ما جديد ومتطور على الدوام وشيء متفسخ وزائل على الدوام، وهذا يتطلب دراسة الظواهر ليس فقط من وجهة نظر علاقاتها المتبادلة واعتماد بعضها على البعض، بل كذلك من وجهة نظر حركتها وتغيرها وتطورها، من وجهة نظر نشوئها وزوالها، ومفاد قولهم أن «الطبيعة تتحرك بشكل تلقائي، وبأن الحركة أمر مادي»، ومن ثم لا توجد غائية في العالم المادي، حتى ولو كانت غائية إنسانية تسحب خصوصيات النشاط البشري على الطبيعة المادية»⁽¹⁾.

4 - إن الأسلوب الديالكتيكي يعتبر ذا أهمية أساسية، فليس ذلك الذي يبدو في اللحظة الراهنة دائم الوجود مع أنه قد بدأ فعلاً في الزوال، بل ذلك الذي ينشأ ويتطور، حتى لو كان يبدو في اللحظة الراهنة غير دائم الوجود؛ لأن الأسلوب الديالكتيكي لا يعتبر شيئاً لا يقهر إلا المادة باعتبارها ذلك الناشئ والدائم التطور.

(1) ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م 1، ج 1، ص 40، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 15-16. والعلاقة بين المادية ووحدة الوجود، للباحثة، المنشور بحولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة القاهرة، العدد الثاني عشر من السنة السادسة.

5 - عملية التطور من حالة لحالة أخرى تحدث بصورة سريعة نتيجة تراكم تغيرات كمية غير محسوسة⁽¹⁾.

6 - عملية التطور يجب فهمها ليس كحركة في دائرة، أو تكرار بسيط لما كان قد حدث فعلاً، بل كحركة إلى الأمام وإلى الأعلى، تحول من حالة كيفية قديمة إلى حالة كيفية جديدة، وتطور من البسيط إلى المركب، من الأدنى إلى الأعلى.

7 - أن التناقضات الداخلية ملازمة في جميع الأشياء والظواهر في الطبيعة؛ لأنها جميعاً تحتوي على جانبيها السلبي والإيجابي، جانبيها الماضي والمستقبل، شيء زائل وشيء متطور، والصراع بين هذين النقيضين، الصراع بين القديم والجديد، بين ما هو زائل وما هو مولود، بين ما يجري اختفاؤه وما يجري تطوره، يشكل المحتوى الداخلي لعملية التطور، المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية.

8 - عملية التطور من الأدنى إلى الأعلى لا يحدث بصورة كشف منسجم للظواهر، بل بصورة كشف عن التناقضات الملازمة في الأشياء والظواهر، بصورة صراع الميول المتناقضة التي تعمل على أساس هذه التناقضات⁽²⁾.

(1) لا توجد أي صفات سوى الصفات المادية، وطبيعة كل شيء، وخصائصه إنما هي نتيجة تركيب لبعض ذرات هذه المادة تم بشكل آلي ومن تلقاء نفسه من خلال الحركة الأزلية للمادة، أما أحوال الشعور والفكر والعقل، فهي ظواهر تابعة ناتجة عن ذلك الجوهر، ولا يوجد سوى الكم في العالم، وكافة الكمّات يمكن المقارنة بينها، أما الكيف فهو مجرد شكل من أشكال الكم، أي أنه لا يوجد سوى الكمي، أما الكيفي فهو ظاهري». ينظر: للدكتور عبدالوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م 1، ج 1، ص 41، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 16-17.

(2) يعتبر ماركس أن التاريخ هو تاريخ الصراع الطبقي الذي يعتبره المحرك الأساسي =

* المادية التاريخية :

فلسفة التاريخ التي تقول بها الماركسية، وهي جانب تطبيقي للمادية الجدلية في مجال دراسة المجتمعات، حيث تعد امتدادًا لمبادئ المادية الديالكتيكية، تتجه لدراسة الحياة الاجتماعية.

وضع هذا المصطلح إنجلز؛ للدلالة على مذهب كارل ماركس الذي يتلخص في أن الوقائع الاقتصادية أساس كل الظواهر التاريخية والاجتماعية وأنها المحددة لذلك.

وترد المادية التاريخية حركة التاريخ إلى تطور قوى وعلاقات الإنتاج في المجتمع وتاريخ التطور الاجتماعي هو تاريخ الإنتاج المادي، وتاريخ منتجي الحوائج المادية وتاريخ الجماهير العاملة؛ حيث يرى الماركسيون أن البناء الفوقي للمجتمع هو ناتج عن البناء التحتي، وبالتالي تعتبر أخلاق المجتمع متأثرة بالعلاقات الاقتصادية.

والمادية التاريخية جزء مكون للفلسفة الماركسية اللينينية، ويعتبرونه العلم الذي يدرس القوانين العامة للتطور الاجتماعي وأشكال تحققه في نشاط الناس التاريخي، على أساس مادي بحث وليس لأي قوة خارج المادة أي أثر في ذلك مطلقاً⁽¹⁾.

فهي تستمد من المادية الجدلية مبادئها في تحليل الظواهر والوقائع الاجتماعية، فتعتمد اعتمادًا أساسيًا على المقولات الثلاث المتمثلة في :

=للتاريخ، إن ما يسميه البناء الفوقي الذي هو الأنظمة السياسية، القيم الاجتماعية، والأديان، هي انعكاس للواقع الطبقي والمادي المعاش. ينظر:

المادية الديالكتيكية والمادية الجدلية، لجوزيف ستالين، على رابط الموسوعة

العربية : <http://www.marefa.org/index.php/>

(1) ينظر: المعجم الفلسفي، ص164، والموسوعة الفلسفية لعلماء السوفييت، ص431، ومعجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص405.

- 1 - أن عمليات التراكم الكمية تؤدي إلى تغيرات كيفية.
- 2 - أن التناقض بين مكونات الأشياء يعد الأساس في حركتها، فما من شيء في الطبيعة والحياة الاجتماعية إلا ويحمل في مكوناته قدرًا من التناقض ينتج صراعًا مستمرًا بينها.
- 3 - أن الصراع بين المكونات يؤدي باستمرار إلى ما يعرف بنفي النفي، فكل مرحلة من مراحل التطور تنفي بالضرورة المراحل السابقة، ولا يمكن أن تتعايش المراحل مع بعضها إلا لفترات مؤقتة توصف بالتناقض، ولا يمكن أن يكون بينها أي وفاق أو استقرار⁽¹⁾.

جوهر المادية التاريخية:

ترى المادية التاريخية أن البناء الفوقي للمجتمع (القوانين والأخلاق والسياسات العامة) هو نتاج البناء التحتي (مجموع علاقات المجتمع الاقتصادية)⁽²⁾.

والطريقة التي ينظم الناس وفقها إنتاجهم المادي تشكل أساس كل تنظيم اجتماعي. ويحدد هذا الأساس بدوره كل النشاطات الاجتماعية الأخرى، مثل إدارة العلاقات بين الجماعات البشرية (لاسيما ظهور

(1) إن المجتمع الزراعي غالبًا تكون فيه الأسرة أكثر تماسكًا من أسرة مجتمع برجوازي، ويقول الشيوعيون إنه قبل بدء اندثار الأعمال الزراعية وتقلص المجتمع الزراعي كان العمل يعيب الفتاة، لكن بعد تقلص الحياة الزراعية وبدء حياة التجارة والصناعة أصبح أهم شرط لتجد الفتاة زوجًا هو أن تكون موظفة، رغم أن شيئًا لم يتبدل سوى وسائل الإنتاج.

(2) تعتبر الماركسية أن البناء الفوقي للمجتمع يعكس بناءه التحتي، فمثلًا في المجتمع الرأسمالي تتولد دولة تخدم المصالح الرأسمالية وأحزاب لاتتناقض مع الرأسمالية وتسند القوانين بما يخدم الرأسمالية، وأن رجال الدين يحورون الدين لصالح الطبقة الحاكمة، ولذلك رفعوا شعار (الدين أفيون الشعوب).

الدولة وتطورها)، والإنتاج الفكري، والقانون والأخلاق والدين إلخ. وهذه النشاطات العائدة -كما يقال- للبنية الفوقية في المجتمع، يتم ربطها بالأساس دائماً، بصورة أو بأخرى بالبنية التحتية المادية، وخاصة الاقتصادية منها عند الماركسيين.

ويعتبر كارل ماركس أن التاريخ تحكمه قوانين يدركها العقل الإنساني وأن القوانين حتمية، تفرض نفسها لأنها ناتجة عن حركة التاريخ نفسه، وإذا فهم الإنسان القوانين بإمكانه أن يقرر صورة مستقبل الجماعة الإنسانية.

والتاريخ عنده هو تاريخ الصراع الطبقي الذي يعتبره المحرك الأساسي للتاريخ، فما يسميه البناء الفوقي الذي هو الأنظمة السياسية، القيم الاجتماعية والأديان، هي انعكاس للواقع الطبقي والمادي المعاش، وأن هذا ينسجم مع النزعة المادية لتفسير التاريخ.

فالمادية التاريخية إذن تجعل أسلوب إنتاج الحاجات المادية أساساً للتطور، وتجعل صراع الطبقات سبيل هذا التطور، فالمجتمع البشري مجتمع متطور، والعامل المسير المحتمل لهذا التطور هو التغيير الذي يحدث في وسائل الإنتاج، والذي يعني نوع العلاقات الاقتصادية في كل مرحلة من المراحل، وهذه العلاقات الاقتصادية تحتم بدورها نوعاً من الأوضاع الاجتماعية والعقائد الدينية والمذاهب الأخلاقية.

وتعتبر المادية التاريخية أن العامل الاقتصادي وراء كل ما هو متعلق بحياة الإنسان، ومن هنا يعلل ماركس ظهور الأديان نتيجة لحالة عدم توازن طبقات المجتمع فراحت الطبقة الحاكمة إلى اختراع الأديان لتقنع الطبقة الكادحة بالحالة التي تعيشها وتعطيهم الأمل والحافز للعمل وهكذا وجد الفقراء من الناس الدين ملاذاً يفرغون فيه حالة البؤس الاجتماعي الذي يعيشونه، فهي تنكر الغيبيات وتنكر

الحياة الأخرى ولا تقر بوجود الله كخالق؛ فما الدين والإيمان -عندها-
إلا وسيلة تبنتها أقلية الناس لاستغلال الأكثرية، فالدين يثني انتباه
الأكثرية عن هدفها ويبعدها عن مشاكل الحياة وعن المصير الحالي⁽¹⁾.

ثانياً: المادية وصلتها بقضية تحرير المرأة:

تُعادي الفلسفة المادية (الدين والتشريع والأخلاق والأسرة)،
والتي تمثل قضايا جوهرية كلية في تأسيس المجتمعات ونهوضها⁽²⁾؛
ولأن المرأة تمثل القاعدة التي تركز عليها الأسر، فإن القضاء على
الأسرة يأتي من خلالها أولاً؛ فتمت معالجة موضوع المرأة في ضوء
الفكر المادي الذي لا يرى لأي شيء قيمة عليا تتجاوز الحياة.

ولقد تبنت النظريات المادية هذه الرؤية؛ فجاءت نظرية دارون
لتنفي فكرة الغاية من خلق الإنسان، وتقول بالتطور المطلق، وبالتالي
فلا ثبات لدين ولا لأسرة ولا لزواج ولا لقيم، وتعتبر الإنسان
والكائنات جميعاً متسلسلة وراثياً من نوع واحد، وأن الإنسان ليس إلا
حيوان ثديي، وهو مادة جامدة يتأثر بالقوى المادية والاقتصادية، وأن
هذا التطور الدائم لا بد له من قيم جديدة تناسب العصر الصناعي
لاغير.

وجاءت مدارس علم الاجتماع وعلم النفس لتنتقل من المبدأ

(1) ينظر: المادية التاريخية والديالكتيكية، جوزيف ستالين، الناشر: الموسوعة العربية

على الرابط: <http://www.marefa.org/index.php/>

ورأس المال-نقد الاقتصاد السياسي، كارل ماركس، ت: محمد عيتاني، ج 1-22،
وتهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق، محمد البيهي، ص 12، والمنهج
الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، محمد رشاد خليل، ص 79.

(2) إن الدين بعمومه يشمل القضايا هذه كلها، ولكن المراد هنا بالدين العقائد
الإيمانية، والتشريع والأحكام الشرعية.

المادي نفسه في موقفها من الإنسان، فعملت على تنحية الدين، وقطع صلته بربه، وإحلال بدائل مادية تقوم مقام الدين، وتجعل الإنسان هو المشرع بدلا عن الله، وتأتي بتشريعات جديدة تلبي مطالب المرأة، بعيدة عن تعاليم الدين وقيمه.

وأما الطبقة فلأنها تشكّل عند الماركسيين تحديداً المفتاح لفهم طبيعة الأفراد؛ فقد دخلوا من خلالها أيضاً ليعالجوا قضية المرأة بحسب مناهجهم حيث بحث انجلز عن أوضاع النساء داخل الطبقات وعبر التاريخ، وتحدث في كتابه (أصل العائلة) عن أوضاع النساء في عصور ما قبل الرأسمالية⁽¹⁾، محاولاً تقويض الادعاءات التقليدية - حسبما نقل عنه- والقائلة بأن خضوع النساء للرجال وتبعيتهن أمر طبيعي ونتيجة حتمية للفروق البيولوجية بينهن وبين الرجال.

كما أوضح بأن خضوع النساء شكل من أشكال القمع الذي تمارسه الطبقة الاجتماعية الرأسمالية، وأن هذا القمع سوف يظل مستمراً ما دام هنالك طبقة بورجوازية؛ لأنه يخدم اهتمامات تلك الطبقة، مؤكداً لتبرير ذلك بأن المرأة البدائية لم تكن خاضعة للرجل، فقديمًا كانت

(1) الرأسمالية: نظام اقتصادي يقوم على الملكية الخاصة لموارد الثروة، ويطلق المجال لحريات الأفراد، ظهر خلال اضمحلال النظام الإقطاعي، وتدهور النفوذ الاقتصادي والسياسي للملاك المزارعين، وصعود الطبقة الوسطى في مجالات الصناعة والتجارة والمهن الحرة، وهو وثيق الصلة بالثورة الصناعية التي حصلت في إنجلترا وبلاد أوروبا الغربية منذ أواخر القرن الثامن عشر، كان من نتاجه انخفاض الأجور وسوء ظروف العمل وتكديس الثروات وسيطرة المشروعات الكبيرة التي تتمتع بسلطة احتكارية أو شبه احتكارية، وقد تغيرت هذه الأوضاع تدريجياً في النصف الثامن من القرن التاسع عشر والعشرين، وتدخلت الدولة فأقامت نظاماً للضمان الاجتماعي، وعملت على الحد من مساوئ الرأسمالية، ولكنها الآن عادت بصورة أقوى عبر ما يسمى العولمة واقتصاد السوق والاقتصاد العالمي الحر ومنظمة التجارة العالمية. ينظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 174.

السيادة للنساء لأنهن ينحدرن من عشيرة واحدة، بينما الأزواج يأتيون من عشائر مختلفة، لكن هذه السيادة انتهت مع تطور أساليب الزراعة وتدجين الحيوانات وتوسع الإنتاج وظهور فائض القيمة.

وقد رأى انجلز أن التطور الذي حصل في حقل الإنتاج أدى إلى اكتساب الذكور للثروة ما أتاح لهم السيادة الاجتماعية على إدارة إنتاجهم والتحكم بالنساء اللواتي صارت مهمتهن الرئيسية إنجاب ذرية للرجل وتربية أطفاله.

وعزز الزواج الأحادي سيادة الرجل، وقام على أساس سيادة الرجل الاقتصادية على المرأة. فالزوج هو وريث الثروة ومالك الأطفال. ومن هنا نشأ أول صراع في المجتمع وتمثل بالصراع بين الرجل والمرأة الذي لا يزال مستمرًا حتى الآن.

فالزواج بهذا المعنى الماركسي هو السبب الرئيسي لتدني وضع المرأة الذي لحظوه؛ لأنه -حسب فهمهم له- جرد المرأة من المشاركة الكلية في المجتمع، وأبقى على نظام العائلة التي رأوا أنها المؤسسة الرئيسية الداعمة للنظام الرأسمالي الذي قامت الماركسية على خلافه.

وعند تحليل انجلز لنظام العائلة ذكر أن «أوضاع النساء في ظل النظام الرأسمالي تختلف عن أوضاع النساء في الطبقة العاملة، فالمرأة في الأسرة البوروليتارية⁽¹⁾ مشاركة معيلة لهذه الأسرة، يحق لها أن

(1) البوروليتاريا: كان يطلق المصطلح في المجتمع الروماني على المواطن الناشئ في الطبقة السادسة والأخيرة حسب تصنيف مجتمعه، وبهذه الصفة فقد كان معنيًا من الضرائب، وكان ينظر إليه على أنه مفيد من ناحية واحدة فقط، وهي إنجاب الأولاد الذين سيصبحون عبيدًا أو جنودًا في خدمة المجتمع، وفي أوائل القرن التاسع عشر أعيد استعماله في الأدبيات السياسية للدلالة على الطبقات الدنيا والبايسة والمعدمة من المجتمع، التي لا تملك شيئًا ولا تستطيع أن تستمر في الحياة إلا بعملها، أما تحديد البوروليتاريا كالطبقة المناقضة لنمو البرجوازية، =

تفترق عن زوجها بسهولة في حالة فشل زواجها، وأن تدخل سوق العمل مستقلة عن الرجل، وبذلك لا تتعرض لما تتعرض له المرأة في الطبقة البورجوازية من استغلال وقمع وقهر.

وكشف تحليله عن أن النظام الرأسمالي يجمع جميع النساء، فالمرأة البورجوازية تُجمع كزوجة، والمرأة العاملة تجمّع مع أعضاء طبقتها من الرجال والنساء، لهذا أعلن أن الادعاء القائل إن الرجال كجماعة يجمعون النساء هو ادعاء باطل، والدليل على ذلك أن رجال الطبقة العاملة لا يجمعون النساء، وليس لديهم سلطة حقيقية أكثر من سلطة النساء، وأن نساء هذه الطبقة يتساوين مع رجالها وخاصة إذا كن يعملن خارج المنزل، لهذا لا تغريهن الأفكار النسوية التي تجتذب النساء البورجوازيات المتهورات، وتجعلن أكثر رغبة في الالتحاق بالحركات النسوية المطالبة بالمساواة بين الجنسين⁽¹⁾.

وفي دراسة أخرى، تم التأكيد على أن «طبيعة المرأة مثل طبيعة الرجل تتغير نتيجة التطورات الاجتماعية التاريخية، أما وظيفتها فإنها تتشكل من خلال علاقة دياكتيكية بين ممارستها البيولوجية وبين بيئتها الاجتماعية والطبيعية، لهذا فإن التعرف على قدرات النساء

=والرأسمالية، فيعود إلى ماركس وانجلز، ودلّ معناها عندهم على طبقة العمال الحديثين الذين لا يعيشون إلا بقدر ما يجدون عملاً ولا يجدون عملاً إلا إذا كان هذا العمل يزيد الرأسمال، وهؤلاء العمال باضطرابهم إلى بيع أنفسهم يصبحون سلعة شبيهة بأية سلعة تجارية أخرى، وبالتالي يتعرضون كسائر السلع إلى كل نتائج المزاومة وإلى كل تقلبات السوق، والبروليتاريا بالمعنى الماركسي تختلف عن الطبقة العاملة التقليدية، إذ ليس لها جذور في شريحة معينة من المجتمع القديم؛ لأنها تضم جماعات من كل شرائح السكان. ينظر: الموسوعة السياسية، 532/1-533.

(1) الأسس الفلسفية، ص 162-164 نقلًا عن انجلز في:

Frederick Engels. "The Origin of the Family, Property and the State". New York: International Publishers, 1972.

واهتماماتهن وحاجاتهن ومدى اختلاف طبيعتهن عن طبيعة الرجال يتطلب التحقق التجريبي من أبعاد واتجاه التغيرات التي لحقت بهن، ويتطلب أيضًا معرفة فعاليتهن والأعمال التي ينجزنها والأساليب التي ينظمن بها العمل والعلاقات التي تقتضيها شروط أعمالهن والتي يقيمنها مع الرجال أو فيما بينهن»⁽¹⁾.

ولقد أكد كل من ماركس وانجلز بأن خضوع النساء أمر لا يتعلق بطبيعتهن أو بتكوينهن البيولوجي، واعترضا على قسمة العمل القائمة على أساس الجنس في سوق العمل، واعتبارها الأساس المادي لخضوع النساء. وأوضحا أن هذه القسمة اتخذت شكلًا ثابتًا في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، فانصرفت المرأة إلى الاهتمام بشؤون المنزل والأطفال، وانصرف الزوج لتوفير ما يلزم لعائلته من طعام وغيره من الحاجات الضرورية، وكان يتم ذلك بصورة عفوية، بحكم استعداد كل من الرجل والمرأة.

ورغم اهتمام ماركس بإلغاء التمايز الجنسي في سوق العمل، إلا أنه يرى أن قسمة العمل القائمة على أساس الجنس داخل الأسرة هي قسمة طبيعية⁽²⁾؛ فقد أدرك ماركس أن الطبيعة البيولوجية للمرأة وما يترتب عليها من حمل وولادة وإرضاع الأطفال، لا تسمح بأن تعامل المرأة في سوق العمل بالأسلوب الذي يعامل به الرجل، لذلك اقترح أن يتخلل يوم عملها ساعات استراحة وأن يسمح لها بدوام متقطع وأن تبعد عن مجالات الأعمال غير الصحية والأعمال المشبوهة أخلاقيًا⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 162.

(2) المرجع السابق، ص 164، نقلا عن:

Karl Marx "Capital: A Critique of Political Economy". Vol. I New York; International Publishers 1976 P77-78.

(3) المرجع السابق، ص 164-165، نقلا عن:

Karl Marx "Critique of the Goth Programme" in Marx and Engels: Selected Works, P:334.

أما المفكرات الماركسيات فقد اقترحن طرح موضوعات تخص النساء على جدول أعمال البيان الرسمي للحزب الشيوعي، والتحليل النظري السياسي وسياسة الحكومة الشيوعية في الاتحاد السوفيتي، كالأعمال المنزلية ونموذج الإنجاب الذي ينتج عنه سلوك استبدادي - حسب وصفهن- يتبدى في العلاقات ما بين أفراد العائلة وفي العلاقات الجنسية، لكن أعضاء الحزب من الذكور بمن فيهم لينين سخروا من هذه الاقتراحات ثم حل القسم الخاص بالنساء في الحزب الشيوعي في عهد ستالين. وظل صوت هذه الحركة خافتًا حتى عام 1960م.

وبعد عملية إحياء الماركسية انتعش الفكر الماركسي في بعض الدول الأوروبية والأمريكية والتفتت المفكرات إلى آراء انجلز الذي قدّم في كتابه (أصل العائلة) نقطة انطلاق حين أخذ في الاعتبار تساؤلات النساء عن أوضاعهن. مما دفع الحركة للمساهمة الرئيسية في النظريات المتعلقة بتوزيع العمل والتوظيف والأعمال المنزلية وسوق العمل. وكشفت عن بعض الضعف في نظرية الإنتاج الماركسية، كما قدّمت رؤية تتيح تطوير نظرية تهتم بالعلاقات الجنوسية (الجندر) في المجتمع الرأسمالي المعاصر⁽¹⁾.

أما عن العلاقات الجنسية فقد أكد كل من ماركس وانجلز أن كل العلاقات القائمة على أساس التباين الجنسي هي علاقات طبيعية ومشروعة. ونددا بالعلاقات القائمة على انحراف جنسي؛ لأن «علاقة الرجل بالمرأة -بحسب قول ماركس- هي أكثر علاقة طبيعية لكائن

(1) أي العلاقات القائمة بين الذكور والإناث على أساس نفسي واجتماعي لا على أساس بيولوجي. ينظر: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 24 نقلًا عن: Seyla Benhabib and Cornell Druscilla. "Feminism as Critique" Cambridge. Polity Press 1987.

إنساني مع كائن إنساني آخر. كما شجب انجلز بشدة اليونانيين بسبب انحرافهم الجنسي وممارستهم اللواط»⁽¹⁾.

وهذا الأمر هو الذي عارضته الدراسات القائمة حول المرأة فيما بعد، حيث استبعدت أي تصور يقوم على الثنائية، ولذلك فإنها اقترحت الإطاحة بالعائلة كجزء من النظام العام وتدمير النظام الرأسمالي الذي يقرر أن المرأة لن تحقق أي تحرر بمجرد دخولها سوق العمل، وسوف تكون تابعة للرجل سواء دخلت مجال القوى العاملة أو لم تدخل.

ورأت بأن إلغاء ثنائية العمل/ العائلة، وثنائية الذكر/ الأنثى، خطوة في سبيل تغيير الشكل الحالي للعائلة⁽²⁾.

كما رأت بأن نظام الأسرة النووية مكمل للنظام الرأسمالي، وأن من المستحيل على عامة الناس أن يجدوا بديلاً منها إذا لم يتغير نظام الإنتاج الرأسمالي⁽³⁾.

ويؤكد الباحثون الاشتراكيون في نقدهم للرأسمالية على ضرورة تحرر النساء من العمل الداخلي لكي يسهل عليهن العمل في المجال الخارجي، وأن ذلك يتطلب الدعوة للمساواة بين الجنسين في العمل الداخلي أيضاً بحيث تكون بينهم مشتركة؛ لأن اضطهاد النساء في ظل الرأسمالية «يكمن في الطريقة التي تتبعها الأسرة النووية لإعادة إنتاج

(1) المرجع السابق، ص 165 نقلاً عن:

Karl Marx, The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, New York: International Publishers 1964, P134.

(2) المرجع السابق، ص 171 نقلاً عن:

Eli Zaretsky, "Socialism and Feminism 11: Socialist Politics and the Family" Socialist Revolution 4, no 1, (January- March 1974): P 87-93 IN..Rosemary Tong op, cit.

(3) ينظر: الأسس الفلسفية للفكر النسوي، ص 261.

القوى العاملة. فإن عبء تربية الأطفال وشغل البيت يشكلان عائقًا أمام اتصال نساء الطبقة العاملة بالعالم خارج البيت ويجعلها معتمدة على رجال الطبقة العاملة، ولهذا فإنه لا يمكن إنهاء اضطهاد نساء الطبقة العاملة بمعزل عن التغيير الاجتماعي الذي يشمل المشاركة في أعمال المنزل وتربية الأطفال. وبالطبع، إن الاضطهاد ليس ماديًا فقط، فهو مدعم بسد متكامل من العناصر الأيدلوجية. فالاضطهاد لا يتوقف بخروج المرأة من البيت أو في حالة عدم الانجاب أو ببلوغ أطفالها. فقد تجتمع الضغوط المادية والايدلوجية، على سبيل المثال، لاقتها بالعمل مقابل أجر أقل مما قد يقبله معظم الرجال.. إن هذه الأيديولوجية ليست نتاج للطبقة العاملة نفسها بل مفروضة عليها من فوق، من ممثلي البرجوازية. كما عبر ماركس فإن «الأفكار السائدة في مجتمع ما هي أفكار طبقته الحاكمة». إن رؤية نساء ورجال الطبقة العاملة وعلاقتهم ببعض البعض لا تتحدد بالظروف المادية فقط بل بالأيديولوجية التي تنتجها الطبقة الحاكمة»⁽¹⁾.

كما أشارت بعض الدراسات بعد مراجعة النظرية المادية التاريخية التي قدمها ماركس وانجلز، بـ«أن عدم المساواة بين الجنسين لا يرجع للفروق البيولوجية الملاحظة فقط، وإنما إلى حقيقة الأدوار المتعلقة بالإنجاب التي أدت إلى قسمة العمل بينهما، وأنعشت نموذج التحيز القائم على أساس السمات البيولوجية، ولذلك كان لابد من قيام ثورة بيولوجية تلمس كل الفروق بين الجنسين وتلغي الأدوار الجنوسية»⁽²⁾.

(1) مقال تحرر المرأة والاشتراكية الثورية، كريس هارمان، نشر عام 1984م في العدد رقم 23 من مجلة «الاشتراكية العالمية». ينظر: الرابط:

<http://al-manshour.org/node/3187>

(2) الأسس الفلسفية، ص 172-173 نقلًا عن:

Shulamith Firestone. "The Dialectic of Sex". New York: Bantom Bools, 1970, P12.

ولأجل ذلك فقد قمن بتحليل أريد منه نسبة الفروق بين الجنسين إلى التنشئة الاجتماعية وحدها، وادعاء أنه لا حقيقة لوجود فروق طبيعية ظاهرة لو لم يتدخل المجتمع ويحددها؛ فـ «المجتمع يفرض الهوية الجنوسية على الأفراد منذ نعومة أظفارهن، بدليل أن الحياة الإنسانية مقسمة إلى مجال عام ومجال خاص، وأن التعريف التقليدي لهذين المجالين يخص الذكر بالمجال العام ويخص الأنثى التي يعرفها بدورها الجنسي بالمجال الخاص، ويعتبر هذا المجال امتدادًا للطبيعة وأقل إنسانية من المجال العام»⁽¹⁾.

وعللت بعض الدراسات هذا التصور بأن الغرض منه: «..عقلنة استغلال النساء وترسيخ تبعيتهن، وأنه قد كثر منذ ذلك الحين استخدام عبارة (البيت هو الجنة)؛ لكي يبرر إعفاء المنزل من قوانين وإشراف الحكومة»⁽²⁾.

كما فسرت الأبوية والسحاق وعملية الإنجاب وما يرتبط بها تفسيرًا ماديًا تاريخيًا، وقالت بأن الأبوية بدعة اجتماعية ترتبط بعدد من الوظائف أكثر من ارتباطها ببيولوجيا الإنسان. وأن انبثاق السحاقية كهوية جنسية متميزة ظاهرة حديثة وليست عامة، وتفترض مجتمعًا مدنيًا تكون فيه المرأة مستقلة اقتصاديًا.

وتؤكد الدراسات النسوية المعنية بتحرر المرأة في الفكر الماركسي بأن «كل الممارسات المتعلقة بالمرأة من حمل وولادة وأمومة وسحاق تكشف عن أن الطبيعة الإنسانية بنية متغيرة، وأن الإنسان نظم من خلالها علاقاته الجنسية وأفعال الحمل والولادة وتنشئة الأطفال بشكل

(1) الأسس الفلسفية، ص 173، نقلًا عن:

See..Alison Jaggar Feminis Politics and Human Nature, op, cit, p132.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 173.

يؤثر ويتأثر بالبيئة الطبيعية، وبالنظام الطبقي وبالأنظمة الاجتماعية وبالفروق العرقية والاثنية والفيزيائية عند الجنسين، وأن العلاقة بين النساء والرجال وبين الراشدين والأطفال مجذرة بشكل نهائي بنظام الإنتاج السائد في المجتمع الذي يشكل الإنجاب جزءاً منه»⁽¹⁾.

ولأجل ربط تحرر المرأة بتحرر المجتمع وانتقاله من الرأسمالية إلى الماركسية، فُسرت عملية الإنجاب بأنها مصدر إنتاج وجزء من اقتصاد المجتمع، وأن قدرة النساء على الحمل هو أهم مصادر الإنتاج، وأن الصراع الدائم على مصادر الإنتاج في المجتمع يشمل الصراع على التحكم بقدرة النساء على الإنجاب، وهذا النوع من الصراع لم يحدث بين الطبقات المختلفة في المجتمع وإنما حدث بين الرجال والنساء.

ودعت المفكرات الماركسيات بناءً على هذا الرأي إلى النظر لهذا النوع من الصراع كالنظر إلى الصراع الطبقي الذي يفسر الظواهر الاجتماعية والتغيرات التاريخية. ونبهن إلى أن السلطة البطريكية تشكل جزءاً من القاعدة الاقتصادية للمجتمع، ولا تتركز في مجال الإنجاب وحده بل تتخذ أشكالاً متنوعة في المجتمعات المختلفة، وأن إلغائها يتطلب تحولاً في كل المؤسسات الاقتصادية للمجتمع، وينبغي أن يشمل أنظمة التعليم والعمل والعلاقات الجنسية وتنشئة الأطفال⁽²⁾.

وفي رؤية أخرى عن الصراع الطبقي نتجت بعد مراجعة قامت بها بعض الدراسات للنظرية المادية التاريخية التي قدمها ماركس وانجلز

(1) المرجع السابق، ص 173.

(2) المرجع السابق، نقلاً عن:

نبهت الدراسة التي قامت بها النسوية الراديكالية أن «عدم المساواة بين الجنسين لا يرجع للفروق البيولوجية الملاحظة فقط، وإنما إلى حقيقة الأدوار المتعلقة بالإنجاب التي أدت إلى قسمة العمل بينهما، وأنعشت نموذج التحيز القائم على أساس السمات البيولوجية، ولذلك كان لابد من قيام ثورة تطمس كل الفروق بين الجنسين وتلغي الأدوار الجنوسية»⁽¹⁾.

ومن جانب آخر، أعلن الفكر الليبرالي المتطرف الموسوم بـ(الراديكالي) بعد هذا البحث بأنه سوف يأخذ على عاتقه تحرير النساء من (قفص الأنوثة)، وتشجيع الثقافة الخنثوية التي تخفض الفروق بين الجنسين، وتزيح الثقافة الذكورية التي تعزز هذه الفروق، وكان من اقتراحاته للتخلص من هيمنة الذكور، حث المرأة على رفض العلاقة الجنسية القائمة على أساس التغاير الجنسي، وتشجيع ممارسة البدائل عنها⁽²⁾.

وتوهم البعض وأقنع نفسه -في موقف يراد منه القضاء على العلاقة الزوجية، واستحداث علاقات مثليّة بديلة تسهم في تحلل الرباط الأسري واستغناء الأزواج عن بعضهم البعض- بأن «..في الإمكان أن يحدث تحول في القدرات الفيزيائية التي ما زالت محددة بيولوجيا عند الإنسان بجنس واحد، وهذا التحول يمكن أن يجعل الرجال قادرين على الحمل والولادة وإدرار الحليب، ويجعل النساء قادرات على أن يخصبن بعضهن بعضًا، أو يصبح في الإمكان أن تزرع البويضة في رحم المرأة أو في جسم الرجل»⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 174، نقلًا عن: Kate Millett, "Sexual Politics" Gardern City, NY: Doubleday, 1070. P178.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 174.

(3) المرأة بحث في سيكولوجية الأعماق، بير داکو، ت: وجيه أسعد، ص 45.

وهكذا بلغ الشطط بهم نتيجة الاشتراكية التي اعتمدها في منهجهم أن تمتّ بعض المفكرات أن يصبح لوسائل الإنتاج القدرة على أن تتطور للحد الذي تستطيع فيه تحويل أجسام الرجال إلى ما يشبه أجسام النساء؛ بحيث يستطيعون حمل الأجنة وإرضاع الأطفال، وبذلك يتاح تبادل الأدوار بين الجنسين⁽¹⁾.

ولذلك فإن بعض تلك الدراسات لم تستطع أن تقف على الحياد، وتنتهج الموضوعية، بل إنها اتبعت المبدأ الأساس الذي قامت على مناهضته؛ فالثنائية التي حاربوها لاتزال قائمة وإن اختلف مسارها بحسب تبادل الأدوار الذي عرضه. وكما وصفها بعض علماء النفس في الغرب «يمكن القول أن النساء يحاولن حين يصبحن مثل الرجال أن يتخلّصن من أنوثة تخيفهن، والحال أن هذه الأنوثة تبقى حاضرة سواء شئن أم أبين. فهن إذن في تناقض دائم مع أنفسهن، وحياتهن مشحونة على نحو لا شعوري بالحصر والألم وذكورتهن ليست واقعية، بل هي وهمية، فكلما أردن أن يكن كالرجال ابتعدن عن أنوثتهن، إنهن عاجزات عن تصور أن الأنوثة والمرأة يمكن أن يكونا مزيّتين إنهن رجال خائبون ونساء فاشلات، ويتعرضن إلى خطر أن يسرن يائسات ودونما هدف..»⁽²⁾.

وهذا الذي وصلت إليه قضية المرأة يعد نتاجاً طبيعياً للنظر إلى الحياة وإلى الجسد نظرة موعلة في المادية بعيدة عن روح ترتقي بها، وقيمة عليا ترتفع عن كل إسفاف، تحول الإنسان الذي كرمه الله إلى مادة آلية لاتحركها غير الغريزة ولايرويها إلا الانحطاط الجنسي في أبشع صورته.

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 212 و 226.

(2) المرأة بحث في سيكولوجية الأعماق، بير داکو، ت: وجيه أسعد، ص 45.

لقد أغرقت المادية الإنسان بالردائل وجعلته يسعى خلفها دون اكتفاء؛ لأن طبيعة الإنسان في ظل المادية أنه لا يقنع بشيء مهما تحوّل منها، فرغباته مستجدة، وسعيه الدائم للدنيا لا ينقطع.

إن الاعتقاد بأن الحياة لا يمكن النظر إليها إلا وفق إطارها المادي أو الاقتصادي البحث⁽¹⁾، وأن كل ما يحدث للدول مرهون بالمادة، متعلق بالصراع حولها، يعني أنه لا قيمة للإنسان غيرها، ولا سبيل إليها إلا بالصراع الطبقي؛ فما يحدد العلاقات بين الناس هو الصراع بلا أخلاق ولا عقائد ولا آداب، ومن هنا خرجت قضية تحرر المرأة، فعدوا علاقتها بالرجل تقوم على المبدأ نفسه، (مبدأ الصراع المادي)، والتمييز الجنسي، فكان الحل لديهم هو مزيد من الصراع لتحقيق المساواة المطلقة التي تنحل معها كل فروق قائمة بينهما وتنعدم؛ لأنهم نظروا للمرأة فأوها تقع -حسب وصفهم- في طبقة المستغلين مقابل الطبقة الذكورية المستبدة. فخرجت أو أُخرجت لتكون ثائرة عليها متحدية لها.

ولأن الأساس كان لديهم مبنياً على ظلم المرأة، فكان من الطبيعي أن تخرج بهذه الصورة؛ فما بني على نظام فاسد فإنه يؤول إلى نظام آخر لا يقل عن الأول فساداً إذا لم يتجاوزه.

ولذلك فإن هذا المسار في الصراع بين الجنسين في قضية المرأة ما لبث أن تفاقم مما جعل القائمين عليه يختلفون وينقسمون وتتنوع مآربهم وتضطرب مسالكهم، بل أصبحوا يعيشون هذا الصراع نفسه فيما بينهم، بشكل أشد من الذي قاموا ابتداء على مدافعتة.

(1) حيث ركزوا على الجانب الاقتصادي ليهيؤوا خروج المرأة للعمل المأجور بالطريقة التي يريدونها.

الأصل الثاني: الإنسانية (الهيومانية)،

أولاً: المراد بالمصطلح

ثانياً: الإنسانية وصلتها بقضية تحرير المرأة

أولاً: المراد بالمصطلح:

المفهوم العام لهذا المصطلح يعني أن الإنسان هو الأصل والمعياري والمحور الذي يتجه إليه التفكير، وتدور حوله القضايا. ومركزية الإنسان في الكون هي الأساس والمنطلق بوصفها قيمة مطلقة، وحياته الراهنة حياة واحدة لا شيء بعدها، وليس هناك مقر للإنسان غير هذه الحياة، فهو إله نفسه، ولا وجود لإله خارج الطبيعة، والسلطة العليا هي لعقل الإنسان لا لشيء سواه.

وأطلق المصطلح في الأصل على «الحركة الفكرية التي شهدتها عصر النهضة الأوروبية (القرن السادس عشر) مع الفلاسفة الإنسانيين»⁽¹⁾.

فبعد أن كان مفكرو القرون الوسطى لا يرون موضوعاً جاداً للتفكير فيه عدا سبل النجاة والخلاص يوم الآخرة، سعى مفكرو النهضة إلى تذكير الإنسان بوجوده الحاضر وإلى الاهتمام بالحياة الدنيا قبل

(1) بتراكم وإرازم ولوران فالو وبودي ودانتي وبوكاشيو ودافنشي وكوبرنيك وشيكسبير وفرنسيس بيكون وغيرهم. ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 61-

التفكير في الآخرة. ومن ثم كانت الدعوة إلى التخلص من سلطة الكنيسة وإلى الاعتداد بالفكر الإنساني ومقاومة الجمود والتقليد، وذلك بتجاوز مدرسية القرون الوسطى والرجوع إلى الثقافة اليونانية القديمة⁽¹⁾.

فأطلق اسم (الإنسانويين) بداية على الشريحة المثقفة في عصر النهضة Umanisti؛ لأنها كانت مولعة ولعًا شديدًا بالثقافة القديمة اليونانية والرومانية الوثنية، وكانوا يسمون دراسة الثقافة القديمة بالإنسانويات، أو الآداب الأكثر إنسانية.

ومنذ قرنين اتخذت هذه الكلمة معانٍ مختلفة وطُبِّقت على وقائع متعددة. وقبل القرن التاسع عشر كان التأكيد بالأخص على فردانية الإنسان ونوعيته بالنسبة للحيوانات الأخرى⁽²⁾.

تتمثل هذه النزعة الإنسانية إذًا في تقديم التفكير في الإنسان -من حيث هو كائن اجتماعي وسياسي وأخلاقي وبيولوجي- على التفكير في خالق مدبر له حق العبادة طاعة وامتثالًا، والتفكير في الدنيا على التفكير في الآخرة؛ «ففي مجال الأخلاق -مثلًا-، يرى أصحاب النزعة الإنسانية أنه على الإنسان أن يهتم قبل كل شيء بما هو إنساني، أي بما له علاقة بالإنسان وبما يحقق خلاصه بقواه وطاقاته الإنسانية لا غير، وفي هذا السياق يقابل النزعة الإنسانية الاعتقاد في أن الإنسان إنما يتحقق خلاصه بالعقيدة والإيمان بالله وإرادته»⁽³⁾.

(1) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 61-64، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص 4-5.

(2) ينظر: قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ص 70-71. والمفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، ص 38، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 25.

(3) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 61-64، وقاموس المصطلحات=

وبما أن الإنسانية تتمركز حول الإنسان، فإن مركزية الإنسان تعني كل نظرية تجعل الإنسان مركزًا للعالم وغاية يخضع لها كل شيء، وتختلف عن مركزية الذات والأنا التي تجعل صاحبها ينظر إلى الأمور من وجهة نظره وحدها. وقد كانت هذه النزعة من أخص ما يميز مدارس العصر الهلنستي كالرواقية⁽¹⁾، والأبيقورية⁽²⁾ والشكاك، فكان

- =السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ص70-71، والمفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، ص38، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص25.
- (1) الرواقية: مذهب زينون، وكليانت، وكريزيب، وسنكا، وابكتاتوس، ومرقص، وأورليوس، وغيرهم من فلاسفة اليونان والرومان؛ لأن زينون الفيلسوف صاحب هذا المذهب كان يعلم تلاميذه في رواق. والرواقي يرى أن السعادة في الفضيلة، وأن الحكيم لا يبالي بما تفعل به نفسه من لذة وألم، حتى إن عدم مبالاته بالألم قد يبلغ درجة النفي والإنكار، وكل من كان رواقياً كان مطمئن النفس، رابط الجأش، صابراً لا يفرح بشيء، ولا يحزن على فقد شيء، ولا يبالي بما يصيبه من بؤس وشقاء. وإذا كان الرواقي يعيش عيشة راضية مرضية، فمرد ذلك إلى اعتقاده أن الإنسان جزء من الكون، وأن كل ما يقع في الطبيعة فهو إنما يقع بتأثير العقل الكلي أو القدر؛ ولذلك وجب على الإنسان أن يجعل سلوكه مطابقاً لما تمليه عليه الطبيعة، منصرفاً عن العواطف والأفكار التي تجعله يحيد عن جادة القانون الطبيعي. ومعظم الرواقيين يرون أن المادة تتجزأ على غير نهاية، وأن النار أصل الوجود، وأنها توحد أجزاء الجسم، وتربط أجزاء العالم بعضها ببعض، وأن العالم لا يفصل عن الله. ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ص622.
- (2) الأبيقورية: نسبة للفيلسوف الاثيني أبيقور (270-342 ق.م) درس الفلسفتين الأفلاطونية والديمقراطية الذرية المادية، ثم أسس مدرسته الخاصة، والتي قبل فيها النساء لأول مرة بأكاديمية كهذه، وعاش أغلب حياته في عزلة في أثينا، وتلمذ على أفكار ديموقريطس وخاصة المذهب الذري، كرم تكريماً كبيراً من أتباعه، وقد فقدت معظم كتاباته، سلم أن اللذة هي الهدف الأسمى، وأنها بمعنى التحرر من الألم، ونصح الرجال بتجنب الحياة العامة، الزواج، والأطفال، ثم فيما بعد دعا إلى اللذة المادية. والابيقوريون يهاجمون الدين وينكرون ظاهرة العناية الإلهية التي هي من أدلة المثبتين لوجود الله. ينظر: قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم، ص27-28، معجم أعلام الفلسفة، 52/1، ومعجم الفلاسفة، ص37-39.

الإنسان في نظرها تاج الخليقة وسيد الكائنات، وكل ما في العالم وجد من أجل خدمته. وأصبح كل شيء يدور حول الإنسان في مصيره وقدره وسعادته.

وأيدت هذه النزعة الكنيسة طوال العصور الوسطى، لكن بعض كشف العلم الحديث أحلت مكان هذا تصورًا جديدًا للإنسان⁽¹⁾، زالت معه هالة القداسة التي كانت تحيط به⁽²⁾.

وبناء على ما تشير إليه المعاجم اللغوية، فإن الفكرة الجوهرية التي تقوم عليها الفلسفة الهيومانية إنكار الما وراء، والانطلاق من الإيمان

(1) تأكيد مركزية الإنسان وأسبقية العقل الإنساني على الطبيعة ثم تصفيتها لصالح (المركزية الطبيعية المادية) وتأكيد أسبقية الطبيعة المادة على العقل الإنساني بعد تفكيك العقل وردة للمادة والقوانين العامة للحركة، بحيث يصبح العقل مادة طبيعية متلقية للمعطيات المادية الحسية وتصبح مهمته هي رصد الطبيعة واكتشاف ما فيها دون أي تدخل ومن ثم يفقد الإنسان مركزته التي اكتسبها بسبب عقله الفعال، كل هذا يعد نمطًا يتكرر في كل أرجاء المادية الغربية؛ فتاريخ الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة هو ذاته تاريخ الصراع بين النزعة نحو إنكار الكون وتأليه الإنسان والنزعة المضادة نحو تأليه الكون وإنكار الإنسان. وعليه، فإن تصفية الإنسان لصالح الطبيعي المادي أمر حتمي وكامن في بنية المنظومة المعرفية المادية رغم كل ما قد يصاحب ذلك من أقوال عن الإنسان وعن عقله وحرته، فتراجع النموذج المتمركز حول الإنسان وتزايد التمرکز حول الموضوع، وانتهى الأمر بظهور نزعة واحدة مادية معادية للإنسان تطالبه بأن ينفذ عن نفسه وهم الكون المتمركز حول الإنسان والوهم الهيوماني القائل بحرية الإنسان وبمقدرته على توليد معيارته وغاياته من داخل ذاته، وتبين له أن الطريق الوحيد أمامه هو أن يُدعن للقوانين المادية الحتمية المنفصلة عن القيم والغايات الإنسانية (وهو ما يعني النفي الكامل للحرية) وأن يستمد منها معيارته... ينظر: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، د. عبد الوهاب المسيري، ص 27 وما بعدها، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. المسيري، الالكترونية.

<http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MGI/GZA/BA7/MD2/M0000.HTM>

(2) ينظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 180-181.

بقيمة مطلقة واعتبارها دينًا، وتلك القيمة هي الإيمان بمركزية الإنسان في الكون، وأن الإنسان لا يمكن رده في كليته للمادة، وإنما ترى أسبقية الإنسان على المادة⁽¹⁾. «فهي تعمل على تأليه الإنسان، والانقلاب على فكرة الإله لصالح الإنسان في فهم الكون والمجتمع، وكل ما تلا ذلك من ازدهار للفكر الفلسفي في الغرب منذ القرن السابع عشر حتى بداية القرن العشرين ما هو إلا محاولة لإعادة بناء العالم معرفيًا من زاوية الرؤية الجديدة التي يحتل فيها الإنسان نقطة المركز، وليس غريبًا والحال كذلك أن تكون هذه الحداثة قد وصلت إلى فكرة المادية، وإلى بناء حضارة مادية، فالمادية كامنة في أصولها الأولى»⁽²⁾.

فالإنسان -كما تصوره الهيومانية- «لا يحيا إلا حياة واحدة، ولا يحتاج إلى ضمان أو دعامة من مصادر عالية على الطبيعة، وأن العالي على الطبيعة الذي يصور عادة في شكل آلهة سماوية، أو جنات مقيمة ليس موجودًا على أية حال، ففلسفة النزعة الإنسانية تسعى على الدوام إلى تذكير الناس بأن مقرهم الوحيد هو هذه الحياة الدنيا، فلا جدوى من بحثنا في غيرها عن السعادة وتحقيق الذات، إذ ليس ثمة مكان غيرها نقصده، ولا بد لنا نحن البشر من أن نجد مصيرنا وأرضنا الموعودة في عالمنا هذا الذي نعيش فيه وإلا فلن تجدهما على الإطلاق»⁽³⁾.

ولذلك جاءت العلمانية بنظمها وتشريعاتها وقوانينها الوضعية لتحل

(1) ينظر: حوارات (العلمانية والحداثة والعولمة) عند الدكتور عبد الوهاب المسيري، تحرير سوزان حرفي، ص 84-85.

(2) حول مفهوم الإنسانية والمشارك الإنساني، د. محمد عادل شريح
<http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=712&mot=1>

(3) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، فؤاد زكريا، ص 402 - 403.

محل الإله؛ لأن حقيقة هذا الأمر هو كما صورهم أحدهم حين قال: «العلمنة في معناها العميق انعطاف من الإله إلى الإنسان، ومن مملكة الرب إلى مملكة الإنسان، وبذلك لم يعد الإنسان يرى العالم نتاج إلهي أبدي بل وجد نفسه أمام نظام من صنع يديه، لا استئناف لأحكامه إلى سلطة عليا، ومن هنا تغيرت نظرة الإنسان إلى العالم تغيراً جذرياً، فلا شيء محرم على العقل، فعوّضاً عن عالم مستقر آمن قائم على قواعد ثابتة لاتزعزع، وجد الإنسان نفسه، شيئاً فشيئاً في عالم لا قواعد ثابتة له، عالم على ساكنيه أن يعيدوا بناءه بأيديهم وعلى صورتهم ومثالهم، هكذا أصبح الإنسان أكثر من أي وقت مضى، مقياس كل شيء، إذ أن العصر الحديث عصر علماني بدأ حين وعى الإنسان قدرته وأخذ يعرب عن وجهة نظره الفردية المستقلة إلى نفسه والله والكون، ولقد تأتى له أن يشك، وفي شكه عزم على الاكتشاف لنفسه وبنفسه»⁽¹⁾.

وبهذا يظهر المعنى الحقيقي للهيومانية؛ فإنه «إذا فقد الإنسان سنداً له في نظام إلهي أبدي، يرأسه إله عادل رحيم يحميه ويكافئه هنا أو في السموات، وجد نفسه أمام نظام من صنع يديه لا استئناف لأحكامه إلى سلطة عليا»⁽²⁾، وهو ما أدى إلى العيش بمفهوم دهرري قاحل، ومضمون مادي كامل، في حين أن لفظ الإنسانية قد يستعمل بطريقة مشوقة دعائية كأن المقصود منها الرحمة والرقي ومراعاة حال الإنسان وتقدير قيمته المعنوية، ونحوها من المعاني خلافاً لما أريد لها في الفكر المادي الغربي.

(1) مقال: «نحو أدب عربي حديث»، ليوسف خال، منشور في مجلة أدب، المجلد الثاني، العدد الأول، 1963م/1382هـ، ص9، وحديث محمد باروت في كتاب قضايا وشهادات، العدد2، صيف، 1990م/1410هـ، ص258.

(2) ينظر: نحو أدب عربي حديث، مجلة أدب، المجلد الثاني، العدد الأول، 1963م/1382هـ، ص9.

خصائص الفلسفة الإنسانية :

تقوم الفلسفة الإنسانية على عدة خصائص كما يلي :

الخاصية الأولى : معيار التقويم هو الإنسان؛ فأول ما تبدأ به الأنسنة هو أن تؤكد بأن معيار التقويم هو الإنسان، عبر ما يمليه حسه الإنساني من قوانين، تدل على أن العقل الإنساني هو الذي يشرعها أو أن الناس هم الذين شرعوها، لأن هذه القوانين يجب أن يخضع لها الجميع.

الخاصية الثانية : الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة : وهذا سبيلهم المتاح لتطوير الحياة وإدراك الحقيقة . وثورة العقل تعني أنه لم يعد هنالك أي قوة محافظة تعمل على كبت أي تمرد على الأوضاع القائمة، وتدعو إلى الاحتفاظ بكل الثقافات السائدة، أو تحارب كل ميل جذري إلى التغيير . حتى أن الأنسان مطالب بأن يضمم عداء أبدياً لكل الثوابت والقيم باعتبارها طغياناً وسيطرة على عقل الإنسان.

الخاصية الثالثة : تهمين الطبيعة والتعاطي معها بوصفها الحقل النهائي للوجود الإنساني.

الخاصية الرابعة : القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه وبقواه الخاصة لا بقوة خارجية أو عالية على الكون، فالإنسان عندهم هو الإله على الأرض، منحه العقل كي يضرب به في مجاهل الحياة، ثم تركه وشأنه، كما يزعمون⁽¹⁾.

(1) ينظر : رابط منتدى الملحدين العرب :

أركان الإنسانية :

تُبنى الفلسفة الهيومانية الإنسانية على سبعة أركان هي :

1 - الإلحاد: فالإنسانيون فيهم ملاحدة ينكرون الإله والغيب كله، وفيهم من يؤمن بوجود الله ولكنه يرى أنه لايتدخل في شؤون الإنسان والعالم. ومن الكتاب الإنسانيين من عبر عن هذه الفلسفة في مقال له تحت عنوان: (بسم الإنسان)، فقال: «يعتقد بعض الناس أن تصديق الادعاءات الميتافيزيقية التي تتحدث عن الآلهة والخلود والقوة المطلقة.. إلى آخره هو أهم من كيف نعيش الحياة لكن هذا ليس صحيحًا؛ فالحياة أهم من الاعتقاد أيًا كان. ومع أن تصديق الخرافات والأوهام هو أمر يؤسف له إلا أن الإنسان حتى ولو كان مجنونًا فهو ما زال إنسانًا على أي حال. إذن فنحن محتاجين طبعًا لإجابات عن أسئلتنا المشروعة عن الحياة والكون والإنسان. الأديان التقليدية أجابت عن الأسئلة وقدمت طرق عديدة للعيش ولكن للأسف اعتمدت أغلب الأديان على الخرافات والأساطير وتأجيل السعادة لما بعد الموت»⁽¹⁾.

ومن أقوال أصحابها من عبر عن هذه الفلسفة مدعيًا أن الإيمان بالغيبيات بما فيها الإله والدين أصبحت من القيم العتيقة البالية التي لم يعد لها محلًا عقلاً عقلانيًا يمكن الانسجام معها، مستبدلاً بفكرة الألوهية فكرة البشرية -كما فعل أوجست كونت⁽²⁾-، معتقدًا أنه:

(1) ينظر: مقال: (بسم الإنسان) على الرابط:

<http://www.nadyelfikr.com/showthread.php?mode=linear&tid=36113&pid=414962>

(2) أوجست كونت: فيلسوف وضعي فرنسي، يعد والد علم الاجتماع المعاصر - حسب ما جاء في الكتب المترجمة عنه-، ورائد المدرسة الوضعية، جاء بعد مرور أوروبا بتغيرات اجتماعية وفكرية كبيرة، بعدما سقطت مقومات الماضي وذهبت الأنظمة التي كانت قائمة، وانهار الدين النصراني، قبل عصر (التنوير)، فأسس =

«ماعاد الإنجاز يقاس بالانسجام مع مفاهيم غيبية بل مع عمل يتجه صوب أهداف موضوعية عقلائياً، وفي إيجاز فإن السلوك بدأ يقاس في ضوء قيم جديدة.. فالإنسانية إذًا هي خالدة وحدها دون سواها»⁽¹⁾. ونحو هذا قولهم: «أصبح الإنسان مع نزع هالة التقديس والألوهية عن الكون ومدبره، أصبح يقع في مركز الكون، ويشكل مبدأ القيم والغايات وعندئذ ترسخت الحركة الإنسانية.. توقف الإنسان عن الدوران حول المقدس، وحلت مشروعية إنسانية جديدة محل المشروعية الدينية السابقة، ونتج عن ذلك أخلاق جديدة وقوانين جديدة تنطبق على البشر دون استثناء ودون اعتبار اللون والعرق أو المذهب والدين، ألم تطرح الماركسية نفسها بديلاً إنسانياً عالمياً لكل عصور الاضطهاد والاستعباد السالفة، ورسمت الحلم الذي لايشيب بحق الإنسان في المساواة والتحقيق الذاتي الإنساني والانعقاد من الاغتراب»⁽²⁾.

=الوضعية، ونادى بضرورة قيام دين جديد هو (الدين الوضعي) يقوم على أساس عبادة الإنسان وإحلالها محل عبادة الله في الأديان السماوية وأطلق مبادئ الفلسفة الوضعية العقلية رتب العقل البشري ترتيباً تصاعدياً، فالتقدم بدأ بالعلوم الطبيعية، فانتقل للعلوم الاجتماعية، وأن العقل البشري يتقدم من المرحلة اللاهوتية الدينية إلى المرحلة الميتافيزيقية، ليصل في النهاية إلى المرحلة الوضعية التي تصل لقمة التخلي عن كل العقائد الدينية. ينظر: الموسوعة الفلسفية، للحفني، ص 380-383، ومعجم الفلاسفة، ص 489 و 502، وموسوعة أعلام الفلسفة، 2/301-305.

(1) قضايا وشهادات، 2/18 مقال: بين الحدائث والتحديث، سعد الله ونوس.

(2) مفهوم الاغتراب من المفاهيم المراوغة المختلف فيها بشكل واسع؛ فالاغتراب النفسي عندهم يعني الشعور بالضيق والاستلاب، والاغتراب الذهني مرض نفسي كأن المريض غريب عن مجتمعه، وهناك من رأى (أريك فروم) ارتباطاً جدلياً بين الإنسان ومحيطه، أي يرتبط بتوجه أخلاقي ونفسي نتاج أمور وجودية شخصية الطابع اجتماعية المنشأ ضمن الإطار الإنساني الأوسع، في حين ارتبط ذلك عند

2 - الفلسفة المادية: الإنسانية مذهب مادي، فالفلسفة المادية يقوم عليها المذهب الإنساني ويعدها ركنًا من أركانها. والمادية الإنسانية تؤكد أن ظواهر الكون هي مختلف وجوه المادة التي هي في حركة دائمة، فالمادة هي ما يوجد خارج كل ذهن وليست بحاجة إلى أي ذهن لكي توجد. وأن العالم وقوانينه يمكن النفوذ إليها بكاملها من قبل المعرفة العلمية التي تراجعها التجربة والنشاط العملي ويتثبتان من صحتها.

3 - الفلسفة الطبيعية⁽¹⁾: الإنسانية مذهب طبيعي، بمعنى أنه مقيد بقوانين الطبيعة لا غير. ومن أهم ما تتفق فيه الإنسانية مع الفلسفة الطبيعية:

* أن الشيء الوحيد في هذا الكون هو الطبيعة، فهي مفتاح الحياة وكل شيء يعمل الإنسان هو جزء منها.

* أن كل شيء في هذه الحياة يتحرك حسب قوانين الطبيعة وهي قوانين لا تتغير لأن الطبيعة لا تتغير لذلك يمكن الاعتماد عليها.

=ماركس بالصراع الاقتصادي، وعند فرويد بالصراع الجنسي. ومعاني الاغتراب متعددة (اجتماعية ونفسية واقتصادية..)، وهو يمثل نمط تجربة يشعر الإنسان فيها بالغرابة عن الذات، أي أنه لا يعيش مع ذاته باعتباره مركزًا لعالمه أو صانعًا لأفكاره ومشاعره. وهناك من استعمل الاغتراب عن الذات بمعنى خضوع الإنسان لأنواع الضغوط، بحيث يصبح مجرد (شيء)، ويتعد عن ذاته ويصبح فريسة بين أنياب الآخرين.

المرجع السابق، مقال: امرأة الحدأة العربية، د. أنيسة الأمين، ص 102.
(1) الطبيعة بوجه عام يراد بها جملة المخلوقات في نظمها المختلفة من أرض وسماء، ويستخدم لفظ الطبيعة عادة في تقابل الإنسان، والطبيعة عند الماديين مكتفية بذاتها وجودًا وحركة، بل وحتى إيجادًا لغيرها عند غلاة الماديين، أما عند المسلمين فهي تحت قانون أن كل ما سوى الله فهو مخلوق مربوب. ينظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ص 121.

* أن الخير الأخلاقي موضوعي، وهو يرتبط بالنظام الاجتماعي وبمصالح وحاجات الناس، فمفهوم الخير يمكن تحديده وتبرير القواعد الأخلاقية موضوعيًا، وللأحكام الأخلاقية أهمية موضوعية ويمكن التحقق من صدقها والبرهنة عليها وهي يمكن أن تكون علمية إذا كانت على أساس من معطيات العلوم الاجتماعية الأخرى. وتركز الفلسفة الطبيعية على الفرد ورغباته وميوله وحاجاته الفطرية الجارية.

4 - العلم: الإنسانية يسمونها مذهبًا علميًا؛ لارتباطه بالأدلة العلمية المادية التجريبية، ويتفق مع الفلسفة العلمية في أن تفسير وجود الكون والحياة والإنسان له مرجعية واحدة فقط هي الاكتشافات العلمية والتجارب العلمية حيث الأدلة والبراهين المادية على صحة تلك النظريات والاكتشافات.

5 - الديمقراطية العلمانية: فالنظام الديموقراطي العلماني هو النظام السياسي المفضل عند الإنسانيين، وتعني عندهم مشاركة كل فئات الشعب في تحقيق فصل كامل بين مؤسسات الدولة والمؤسسات الدينية، ويهدف بعض الإنسانيين من تطبيق الديمقراطية العلمانية إلى الوصول إلى الحكومة العالمية الواحدة، بل يرى بعضهم أن الديمقراطية بمفهومها الغربي الراهن هي نهاية التاريخ⁽¹⁾.

6 - الفرع بالحياة: إن رمز مذهب الإنسانية هو الإنسان الفرع أو إنسان يحقق لذائذه بكل قواه الكامنة، مع معاداة تامة للإيمان بالآخرة والأجر الأخروي باعتبار الإنسان قادر على تحقيق السعادة الكاملة في الحياة دون تعلق بسعادة مؤجلة⁽²⁾.

(1) ينظر: فلسفة الصراع ضمن الأصول الفلسفية من هذا الفصل.

(2) عن موقع نادي الفكر على الرابط:

ثانياً: الإنسانية وصلتها بقضية تحرير المرأة:

أطلق المنشغلون بتحرر المرأة مصطلح (الأنسنة)؛ ليعبروا عن تبنيهم للمنظور الإنساني الغربي للحياة، الذي يجعل من الإنسان قيمة عليا مطلقة في الوجود، ويظل يدور في فلكه، دون أن يرى في ذلك خروج به من دائرة الأديان.

فكلمات من نوع الإنسان/ والإنساني/ والإنسانوي/ والأنسنة، وغيرها من اشتقاقات، ترددت كثيراً في الخطابات النسوية التحررية، حيث دخلوا من هذا الجانب للتعبير عن حرية المرأة، وتأكيد فردانيتها ورغبتها في التحرر وقابليتها للتغيير وتطلعها لعالم أفضل، وبحثها عن السعادة الدنيوية من منظور هيوماني بحث يركز على الحياة الدنيا وينطلق من مركزية الإنسان فيها، وبالتالي مركزية المرأة فيه باعتبارها إنساناً وليس باعتبارها أنثى مستقلة عن الرجل، وتعلن من خلاله تحررها، وتعارض ما أسمته بالاستبداد البدني والديني والعنصري، وتدافع فيه عن حقها في الاستمتاع بلذات الدنيا وإشباع رغباتها الوقتية في حدود الزمن الذي تعيشه من غير تطلعٍ لعالمٍ أخروي خارج حدود الطبيعة المادية.

وتعد (النسوية الإنسانية) ثورة ضد الأنثوية⁽¹⁾، حيث توجب الأنثى لنفسها توفير الفرص نفسها المتاحة للرجال، وتنظر في أساليب الحياة الذكورية وأنماط سلوكها على اعتبارها نموذجاً صالحاً لها. وليس ذلك من جانب عدم اعترافها بالاختلاف بينهما، إنما من جانب حقوق الإنسانية والمواطنة المشتركة، فتؤكد بأن: «..النسوية هي إنسانية-.. كما تؤكد بأن- محاولة معارضي الإنسانية في أن يرسخوا فكرة أن

(1) كما وسمتها إريس ماريون يونج. ينظر: النسوية والمواطنة، ريان فوت، ت: أيمن بكر، وسمر الشيشكلي، ص 62 وما بعدها.

الإنسانية الحديثة مناوئة لمبدأ التنوع والاختلاف، هو تقييم يفشل بإدراك ما أعلنته الإنسانية المعجمة عالمياً التي تأسست على الالتزام بفكرة الاختلاف الفريد لكل شخصية، في كل مرة تبرز فيها نظرية للنسوية، وفي الوقت الذي تدعى فيه إلى تقييم بواعثها الخاصة والالتزام المبدئي بفكرة الاستقلالية، والتنوع الفريد الملائم للذات النسوية، نراها تتحدث بلغة القيم الإنسانية⁽¹⁾.

وترى بأن اضطهادها لا يتشكل من كونها مستبعدة من المشاركة بكامل إنسانيتها وإنما يتشكل من إنكار القيم والنشاطات النسوية بصورة خاصة وبخس قيمتها، عبر ثقافة ذكورية مفرطة في ذرائعيتها وسلطويتها.

فموقف اعتراض الهيومانية على التحيز ضد الأنثى الذي صوروه، منشؤه عندهم أن المجتمع الذكوري السلطوي لا يدرك ولا يريد أن يدرك أن مشكلة المرأة القائمة فيه هو تجاهلهم وإنكارهم لمقوماتها الأنثوية الفريدة التي تستطيع أن تحقق لها مساواة متكافئة ومشاركة مع الرجل بلا تمييز.

وانقسمت النسويات إزاء ذلك إلى قسمين:

نسوية ليبرالية⁽²⁾: تؤمن بأن السبب الوحيد لعدم قوة ونشاط النساء مثلهن مثل الرجال هو أن النساء لم يبذلن جهداً كافياً، وإذا أرادت النساء الوصول لتلك الفعالية والقوة فسينجحن، وترى وجوب تشجيع النساء بصورة فعالة على اقتحام الحياة العامة وتبوؤ مواقع اجتماعية مهمة.

(1) النسوية والمواطنة، ص 161، نقلاً عن: النسوية كإنسانية راديكالية، بولين، (كتاب غير مترجم).

(2) أبرز من يمثلها: جانيت رادكليف ريتشاردز.

نسوية داعية للمساواة⁽¹⁾: تنتقد الليبرالية الاجتماعية وتلزمها بوفائها بوعودها المتعلقة بالمساواة والتحرر، وأنه يجب أن تمتد لتشمل النساء والمجال الخاص، وألا يقتصر معنى المساواة على المساواة الرسمية⁽²⁾، بل لابد أن يعني أيضًا المساواة المادية التي تتضمن تقليل التفاوت الاجتماعي بين الرجال والنساء.

بحيث تؤمن بوجود (فردية وإنسانية متناغمتين)، وأن المطالب الهيومانية النسوية لاتعني التغاضي عن فردية المرأة، وأن استخدام الأسرة كوحدة أساسية معناه تعميم التفاوت بين الأزواج والزوجات، أو هو بمثابة إرجاع هذا التفاوت إلى مشاكل وصعوبات شخصية أكثر من كونها صعوبات سياسية⁽³⁾.

وهذا يعني أن المجتمع والرجل لم يعمل على تمكينها ومساواتها المشتركة، وتواطئوا في ذلك، ولايتعلق هذا بأسباب شخصية خاصة بها من حيث كفاءتها، فهي مهياة وجديرة بذلك، وعلى سياسات الدول أن تحقق ذلك؛ فالنسوية الإنسانية لاتريد سوى «..حقوق وواجبات متساوية لكل الأفراد الناضجين أينما كانوا في نطاق الدولة، وأيًا كان عملهم»⁽⁴⁾.

فمن حيث المساواة، فالنسوية الإنسانية (الهيومانية)، تهدف إلى المزيد من المساواة، وتوجب اقتراب المرأة من الرجل في جميع

(1) أبرز من يمثلها: سوزان موللر أوكين.

(2) كما فعل جون لوك الذي نادى بتحرر الرجل وتحريره دون التفات للمرأة، والذي دفع جون ستيورايت مل ومن أتى بعده بمهاجمة هذا الفكر الأبوي الذي ساد المجتمع القديم وأيده الفلاسفة تلك الفترة.

(3) النسوية والمواطنة، ص 65.

(4) مثل أبريل كارتر في كتابها سياسة حقوق النساء، The Politics Of Women.s Rights . ينظر: النسوية والمواطنة، ص 65.

الميادين بلا تخصيص، وتطالب بتطبيق المساواة أيضًا في النطاق الخاص (نطاق الأسرة)، بحيث يشملها ويقطع التمييز القائم داخلها⁽¹⁾.

تعارض النسوية الهيومانية أيضًا الليبرالية الاجتماعية؛ لأنها تجاهلت اضطهاد النساء بواسطة قواعد النوع الذي عارضته في الرجال، فلكي يكون المرء حُرًا يحتاج أولاً أن يتحرر من نوع التكيف الاجتماعي الذي ينتج أنماطًا ثابتة من الرجال والنساء.

ومن حيث الحرية، تؤكد الهيومانية النسوية بأن الليبراليين طبقوا الحرية على الأسر دون الأفراد، وهذا يحصر إدراكهم لنقص الحرية في الأسر الفقيرة بينما لم يدركوا نقص حرية النساء في النطاق الخاص. وأن الدولة إذا لم تتدخل⁽²⁾ لدعم فكرة الحرية السلبية (التي معناها المطالبة بالحرية لفئة دون أخرى) ضمن الأسر، فهي إذن تقوم فقط على حماية الحرية السلبية للرجال دون النساء⁽³⁾. بمعنى أنهم فعّلوا الحرية في كل مجال عدا مجال حرية المرأة، حيث استبعدوها.

ومن حيث الحقوق، فالنسوية الهيومانية لاتساند الحقوق الجماعية الخاصة بالنساء⁽⁴⁾، وإنما ترغب في تمديد فلسفة ليبرالية اجتماعية أساسية عن الحقوق المتساوية لتشمل النساء، فهي لاتبحث عن الاستقلالية، وإنما تسعى لأن تشمل تلك الحقوق الاجتماعية العامة النساء مع الرجال، وتنتقد الليبراليين الاجتماعيين⁽⁵⁾ على زعمهم بأن

(1) ينظر: النسوية والمواطنة، ص 61-67.

(2) يراجع الاستقواء بالسلطة في الدافع السياسي، وسيأتي الحديث عن إضعاف السيادة في الباب الثاني ضمن الآثار.

(3) ينظر: النسوية والمواطنة، ص 97.

(4) كما تفعل النسوية الابستمولوجية، والمتمركزة حول ذاتها، والراديكالية.

(5) ظهرت دراسات نسوية انطلقت من الهيومانية انتقدت فيه خطاب قاسم أمين، =

كل المواطنين قد أحرزوا فعلاً حقوقاً متساوية، كما تنتقد تجاهلهم لحقيقة أن النساء تلقين حقوق المواطنة المدنية والسياسية والاجتماعية متأخرات جداً عن توقيت حصول الرجال على تلك الحقوق، وأنه تم غض البصر عن أن «استبعاد النساء المتزوجات من المواطنة المتساوية لم يكن مصادفة، ولكنه كان شرط دخول الرجال ضمن المواطنة؛ فما يسمى بحقوق المواطنة العامة لا تزال غير متحققة بصورة كاملة بالنسبة للنساء، وأنه وإن تساوت النساء مع الرجال إلا أن المشكلات الرئيسية ما زالت موجودة فيما يتعلق بحقوق النساء المدنية والاجتماعية؛ فعادة لا تمنح الحقوق المدنية ضمن نطاق الأسرة الخاص، ولهذه الحقيقة نتائج أكثر سلبية على النساء منها على الرجال؛ لأن النساء يحتجن للحقوق ضمن علاقاتهن الخاصة بالجنس الآخر، أكثر مما يحتاج الرجال. أما حقوق المواطنة الاجتماعية مثل الحق في إعانات البطالة والحق في المعاشات وفي الأمن الاجتماعي فهي عادة مجال للتمييز؛ إذ عادة ما يتطلب الحصول على الحقوق هذه أن يكون لدى المواطن سيرة مهنية للوظائف مدفوعة الأجر التي شغلها، في حين أنه في حالات أخرى يتم حجب هذه الحقوق إذا ما كان للمرء شريك يعمل بالأجر»⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق تؤكد النسوية الإنسانية بـ «..أنا جميعاً كائنات إنسانية، ويجب أن نحصل جميعاً على حقوق متساوية، وأن الليبراليين

=وجعلته قاعدة لإعادة قراءة خطاب تحرير المرأة القديم، ورفضن اعتباره جزءاً من الحركة النسوية؛ لأن اهتمامه لم يكن منصباً على المرأة وإنما لأنه استبطن خطاب المستعمر داخله واقنع بتخلفه فأعاد إنتاج الخطاب المتعلق بالمرأة ليمحو عن نفسه وعن شعبه عار التخلف ويدعوهم للتحول سريعاً إلى الشعوب المتحضرة. ينظر: مقال: د. شيرين أبو النجا (قاسم أمين - رؤية نسوية)، مجلة وجهات نظر، العدد الأول.

(1) النسوية والمواطنة، ص 118.

الاجتماعيين لم يدركوا الحقوق التي يمكن أن تحتاجها النساء
المواطنات»⁽¹⁾.

وحتى لا يظن بالبرامج التي تقدمها النسوية الإنسانية حول هذه
الحقوق بأنهن ينطلقن من الدعوة لـ(معاملة خاصة بالنساء)، فإنهن
أكدن «أنه بمجرد أن تتبوأ المساواة مكانتها عبر مقاييس مصنوعة
للجنسين معًا، وأنه سيتم توظيف الإناث والذكور بأعداد متساوية،
فعندئذ يمكن الاستغناء عن برامج العمل التي قصد منها تحسين
أوضاع النساء وفرصهن»⁽²⁾.

ويتمثل موقف الهيومانية في النسوية إذاً في أن المرأة بحاجة لأن
تحاكي الرجل حتى تصبح مواطناً كاملاً، ومن خلال المشاركة في
المجال العام سوف تكسب المال، وتتعلم، وتحمل المسؤولية،
وبذلك ستكتسب الاحترام، ومن هذا المنطلق عملت على حث المرأة
على العمل بأجر في المجال العام، وتتبع دروب المهن نفسها التي
اتبها الرجال⁽³⁾.

كما تطمح النسويات الهيومانيات إلى ألا تقتصر المساواة على
المساواة في الفرص فقط، بل المساواة أيضًا في النتائج، من خلال
إعادة توزيع الثروة المادية أيضًا بحيث تقل اللامساواة المادية⁽⁴⁾.

أما من حيث التمثيل السياسي للديمقراطية الليبرالية فترى الهيومانية
النسوية ضرورة دعوة «المؤسسات التي يهيمن عليها الرجال للسماح
للمرأة بفرصة المشاركة الكاملة في نشاطات الصناعة والسياسة والفن

(1) المرجع السابق، ص 140

(2) المرجع السابق، ص 140

(3) ينظر: المرجع السابق، ص 141.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص 143.

والعلوم، وأنه ينبغي للمرأة المشاركة في المجال العام بدرجة مساوية للرجل، وهو ما سيحصل لو أن المرأة تحررت مثل الرجل، ولكن الكثير من النسويات يعرن انتباههن إلى المشاركة الاجتماعية فقط»⁽¹⁾.

وقد استخدمت النسوية الهيومانية طرح جون استيورايث مل الذي يوجب استخدام كل الموهوبين في الدولة، ولكنهن أيضًا قيدين هذا بوجهة نظرهن القائلة بأنها مسألة اختيار شخصي للمرأة من أن تكون أو لا تكون فعالة في السياسة، ويهيء ذلك التأهيل الاجتماعي والتربية المحايدة من ناحية النوع، والمزيد من مؤسسات الرعاية العامة للأولاد، وتنظيم دورات تدريبية للنساء في الخطابة وتشجيعهن على ترشيح أنفسهن⁽²⁾.

ومن منطلق شعارهن (الشخصي هو السياسي) تطرح النسوية الهيومانية أسئلة و صفتها بأنها مربكة لليبرالية الاجتماعية عن سبب عدم دخول القضايا العائلية ضمن مجال العدالة، وعن التقييم السياسي حول ذلك، وكشفن من خلال أسئلتهن المتعلقة بأن القوة والاضطهاد والسياسة هي التي جعلتهن على نحو ما هم عليه، وأنه خطأ النظام الأبوي وليس نزاعًا ضد الشريك الرجل شخصيًا، وإنما ضد التأثيرات التي للنظام الأبوي على الرجال والنساء معًا، وأن على النساء إزاء ذلك (كونهن المتضررات) أن يفكرن بأنفسهن كأفراد أحرار وليس كنساء. ومن هنا يتم تركيزهن على الفردانية مقابل الجماعية فيجربن لأنفسهن تقييمات مستقلة. ويظل المطلب الرئيسي من السياسة، فعلى السياسة أن ترتب الشروط التي تستطيع المرأة أن تعيش وتفكر ضمنها

(1) المرجع السابق، ص 182 نقلًا عن مقال: (الإنسانية، الأنثوية، والسياسات النسائية) لأيريس يونج.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 182.

بحرية، وعلى السياسة أن تدفع بالعائلة إلى مجال العدالة، ويجب أن تتنبه إلى اللامساواة في النوع وتراقبها وتبدلها⁽¹⁾، وتجرد المجتمع من صفته الأبوية وتكوّن بيئة عقلانية وعادلة لكل الأفراد⁽²⁾.

وتؤكد الدراسات المعنية بقضية المرأة على إنسانية ما عدوه حقوقاً لها، ورأت بأنها مسألة عادية وثورية في آن واحد؛ فمن ناحية فإنها اعتبرت الإعلان عن أن النساء كائنات بشرية لهن حقوق الإنسان مسألة بديهية! ومن ناحية أخرى هي استخلاص راديكالي عن إنسانية الحق في طلب المساواة، ويكشف فشل البلدان في إدماج النساء ضمن مفاهيم وممارسات حقوق الإنسان، وفشلها في منح المرأة الكرامة الإنسانية والاحترام.

وفُسر ما عدوه وضعاً هامشياً للمرأة بأن انقسام الحياة إلى مجالين عام وخاص هو المبرر لاستمرارية هذا الوضع، وهو أمر يسود كل المجتمعات، فالمجال العام ينظر إليه بوصفه بؤرة التفاعل بين أطراف الدولة الفاعلة والمواطنين، بينما تتعرض النساء لانتهاكات على أيدي الأفراد سواء كانوا أزواجاً أو شركاء أو أقارب، وتتغاضى الحكومات عنها في كثير من الأحوال حتى مع مخالفتها للقوانين، ويتم التستر على الكثير من الانتهاكات المتعلقة بالنساء والمرتكبة باسم الأسرة أو الدين والثقافة، تحت دعوى حرمة المجال الخاص؛ حيث يتمتع مرتكبوها بالحصانة.

وتؤكد المدرسة الأنثوية الهيومانية بأنه قد ثبت إقصاء النساء وتهميشهن من مسألة المواطنة، ومن المزايا الاقتصادية والاجتماعية

(1) ينظر: الاستقواء بالسلطة في الدافع السياسي، وسيأتي الحديث عن إضعاف السيادة ضمن الآثار في الباب الثاني.

(2) ينظر: النسوية والمواطنة، 202، بتصرف.

وغيرها، ومع توالي الضغط على مجتمع حقوق الإنسان الدولي للتشديد على قضايا الحقوق الاجتماعية والاقتصادية وقضايا التمييز العنصري والعرقى والدعوة لممارسة النساء الحقوق المدنية والسياسية ومشاركتهن في الحياة العامة -التي تم التعتيم عليها سابقاً- بوصفها حقوقاً إنسانية لا بد من الاعتراف بها وعدم إعطاء الأولوية لنوع من الحقوق على حساب الحقوق الأخرى.

لذلك نفذت لغة حقوق الإنسان على قضية تحرير المرأة، وأكدت بأن إنكار حقوق الإنسان يعني إنكار المكونات الأساسية للإنسان، وأن تجريد النساء من الصفات الإنسانية هو الذي يزكي ويدعم ما عدوه تمييزاً و عنفاً ضدهن. وخلصت إلى التأكيد بأن مبادئ حقوق الإنسان تتطلب وضع حد للممارسات التي يتم بموجبها معاملة النساء بوصفهن في مرتبة أدنى من البشر الكاملين.

وسعت الأمم المتحدة والتنظيمات المنضوية تحتها والخاضعة لها إلى فرض منظومة من القيم الغربية على أنها قيم إنسانية عالمية، ومن ذلك سعيها لعولمة نموذج المرأة الغربية، حيث تطالب بها كل المجتمعات وتعتبرها هدفاً يستحق النضال من أجله.. وهذا من شأنه أن يجعل قضايا المرأة (وفق تصور التنظيمات النسوية) جزءاً من مشروع «العولمة» على اعتبار أن لها تداعيات وتأثيرات تتجاوز حدود الجغرافيا والهويات وتهمّش كل المرجعيات الدينية والثقافية لصالح مرجعية الفلسفة الغربية وهذا يعبر عن أزمة العلاقة مع الغرب والحداثة، وإشكالية الهوية والمرجعية⁽¹⁾.

وكانت الأنشطة تتوالى بهذا الخصوص، فمع انطلاق شعار (حقوق

(1) ينظر: مقال: تحرير المرأة عقم المفهوم وانتهازية التطبيق، لمعتز الخطيب

النساء حقوق إنسانية)، احتشدت جهود النساء حول العالم في التسعينات من القرن الماضي حيث عبرن عن عزمهن على المطالبة بمساواتهن مع الرجال باعتبارهن نصف المجتمع، وعن سخطهن بسبب حاجتهن لتأكيد مثل هذا الأمر الجلي الواضح، والذي أخذ وقتاً طويلاً كي يحظى بالقبول على المستوى الدولي.

ولقد وقر إطار حقوق الإنسان مظلة عملت تحتها مختلف المجموعات النسائية، وكانت الصيغة المحددة لما يخص المرأة في حقوق الإنسان مساعدة على وضع كل من المساواة بين الجنسين وحقوق المرأة في موقع المركز في مجالات السياسة العالمية الأخرى، بما في ذلك التنمية الاجتماعية والقانون الإنساني والسكان وحماية البيئة.

ومع تنامي الإقرار بحقوق المرأة على مدار العقد المنصرم، طرحت هذه القضية عن طريق المواد التعليمية الخاصة بحقوق الإنسان، التي تشرح قضايا النساء باعتبارها قضايا من صميم الحق الإنساني⁽¹⁾.

ولقد بدأت قضية المرأة تُناقش باعتبارها قضية إنسانية تحديداً بعد عام 1993م، بعد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في فيينا، والذي ألقى الضوء على رؤى جديدة لفكر وممارسة حقوق الإنسان لكنه لم يذكر النساء ضمنها، ولم يقر أي جوانب تتعلق بالنوع في جدول أعماله، إنما مثل إعادة تقييم تاريخية لوضعية حقوق الإنسان في العالم، فأصبح بؤرة توحيد عامة للحملة العالمية من أجل حقوق النساء على مستوى العالم، وسعى لدمج قضايا النساء في جدول

(1) ينظر: المساواة بين الجنسين، كفاح من أجل العدالة في عالم غير متساو، ص175، بتصرف.

أعمال المؤتمر. ووفر مفهوم حقوق النساء بوصفها حقوقاً إنسانية إطاراً مشتركاً للاهتمام الواسع المتشابه بشأن النساء، كما مثل وسيلة للتعبير عن قضايا حقوق الإنسان المتنوعة الملحة السياسية أو الجغرافية أو الاقتصادية أو الثقافية. وحين حل وقت انعقاد المؤتمر أصبحت فكرة أن (حقوق النساء هي حقوق إنسانية) محور اهتمام المؤيدين لقضية تحرير المرأة على امتداد العالم، وأحد أكثر السجلات الجديدة التي يطرقها المناقشون في مجالات حقوق الإنسان⁽¹⁾.

وهكذا انطلقت النسوية الهيومانية من هذه الفترة، واستخدمت هذا المصطلح الذي يحول القضية لصالحها، بما تحويه من معان متعلقة بإنسانية الإنسان باعتبارها الحق الطبيعي المأمول والمنشود، وتم من خلاله تغطية أفكارهم المتعلقة بتحرير المرأة كما يريده لها الغرب المادي.

بعدها قام «المؤتمر الدولي الرابع للنساء في بكين عام 1995م وضم برنامجه جدول أعمال يعطي الحقوق الإنسانية للنساء وما ينبغي القيام به لتحقيقها»⁽²⁾.

ويناقد دعاة تحرير المرأة القضية مناقشة إنسانية بحتة لاستدراك عطف ومشاعر القراء على أساس أن عدم تمكينها في كل مجالات

(1) ينظر: حقوق النساء من العمل المحلي إلى التغيير العالمي، إعداد د. أمال عبد الهادي، ت: د. شهرت العالم، مترجم عن نسخة إنجليزية أعدها جولي مارتوس ونانسي فلاورز وماليكا دوت، تصدير: شارلوت بنش، 9 وما بعدها. بتصرف وجيز، سلسلة تعليم حقوق الإنسان (9) مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2007م. ويمكن مراجعة شبكة الحقوق الإنسانية للمرأة:

[http://www.whrnet.org/Women Human Rights Net \(WHRNet\)](http://www.whrnet.org/Women Human Rights Net (WHRNet))

(2) المرجع السابق، ص 9 وما بعدها.

الحياة المختلفة يناقض إنسانيتها . وذلك يتعلق بكل القضايا التي يعرضونها حتى ما تعلق فيها بمجال الأخلاق والسلوك يضعونها فوق خط الجانب الإنساني البحث، ومن أمثلة ذلك

ما ورد تحت عنوان (الحياة الجنسية في مرحلة المراهقة وحقوق الإنسان) بدلاً من معالجة مشكلة تفشي العلاقات الجنسية المفتوحة عن طريق بتر كل ما يؤدي إلى الوصول إليها وقطع أجزائه، يؤكدون بأن «الدراسات التي أجراها المتخصصون في الرعاية الصحية ترى أن أفضل طريقة لتقليل معدلات الإجهاض والحمل في فترة المراهقة هي استخدام وسائل منع الحمل وتقنين إجراء الإجهاض، وإتاحة التثقيف الجنسي ووسائل منع الحمل للفتيات والنساء على نطاق واسع...»⁽¹⁾.

والملاحظ في كتاباتهم ومسايعهم بشأن تحرر المرأة، أنهم خلطوا بين الإنسانية المشتركة العامة التي هي حق شرعي وثابت تأسس عليه الدين الحنيف وبنى منهجه وفق إطاره، وأكده الحق تعالى عندما أعلن تكريمه لهذا الإنسان وأفضليته على سائر المخلوقات واستحقاقه بالخلافة في الأرض لما قال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁽²⁾، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشَةً قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾⁽³⁾، وبين مسايعهم التي يريدون أن يؤطروها بإطار الإنسانية المعقولة، وهو لفظ «حمال أوجه»⁽⁴⁾، فقد يشير إلى معنى ينشده الجميع بلا استثناء

(1) المرجع السابق، ص 103.

(2) سورة الإسراء: 70.

(3) سورة الأعراف: 10.

(4) حول مفهوم الإنسانية والمشارك الإنساني، د. محمد عادل شريح

وهو متاح لهم دون تمييز، ولكنه جاء هنا ليغطي مطالبهم المخالفة
لثوابت الدين وقيم المجتمع بغطاء (الإنسانية) الأثير والمثير، إذ الكل
يبتغيه لنفسه، ويسعى إليه.

أما من يدعي تبني مفهوم «الأنسنة» الغربي في الحياة وتكريس
الإنسان كقيمة مطلقة في الوجود، كما هو حاصل في الحضارة
الغربية، دون أن يرى في ذلك خروج بالإنسان من دائرة الأديان. فهذا
لا يعدو كونه «..تلاعبًا بالمصطلحات وخلطًا للمفاهيم»⁽¹⁾.

الأصل الثالث: النسبية

أولاً: المراد بالمصطلح

ثانياً: النسبية وصلتها بقضية تحرير المرأة

أولاً: المراد بالمصطلح:

النسبي بوجه عام: «المقيد بغيره المرتبط به»⁽¹⁾.

وبوجه خاص: «ما يُنسب إلى غيره ولا يتعين إلا مقرونًا به، ومنه الحكم النسبي والكمال النسبي، ويقابل المطلق»⁽²⁾.

والنسبية: «صفة لكل ما هو نسبي أو إضافي»⁽³⁾، أو هي «موقف معرفي يُنكر المطلق ويعتبر أن كل حقيقة هي رهن ظروف ومحددات ومرتبطة بغيرها من الحقائق»⁽⁴⁾، ويقرر أن كل معرفة إنما هي معرفة نسبية⁽⁵⁾؛ فالمعارف والقيم الإنسانية ليست مطلقة، بل تختلف باختلاف الظروف والاعتبارات؛ لأن الحقيقة عندهم نسبية وتختلف من فرد إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، ومن وقت إلى آخر.

ونسبية المعرفة على هذا النحو هي: كل معرفة تنصب على علاقة شيء بآخر أو على علاقته بالذات العارفة، بمعنى أن المعرفة الإنسانية

(1) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 200.

(2) المرجع السابق، ص 200.

(3) المرجع السابق، ص 200.

(4) المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، يوسف الصديق، ص 185.

(5) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 465 و 482.

نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأن العقل الإنساني لا يحيط بكل شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صبّها في قوالبه الخاصة. فالعقل الإنساني لا يدرك الجوهر إلا بالنسبة إلى العرض، ولا يدرك العرض إلا بالنسبة إلى الجوهر، فكل إدراك هو نسبي ومشروط، والمطلق لا يمكن إدراكه⁽¹⁾.

هذا من حيث التجريد ولكن النسبية المعرفية ليست مجرد هذا، بل هي إغراق في العدمية؛ لأنها تقتضي نسف الثوابت والقطعيات.

وأما النسبية الأخلاقية فتعني: القول بأن فكرة الخير والشر تختلف باختلاف الأزمان والجماعات، من غير أن يكون هذا التغير مصحوبا بتقدم معين. وأن المستويات الأخلاقية مجرد اعتقادات، ليست ملزمة بالانطباق على المبادئ العامة للسلوك، وأنه من المستحيل إيجاد تفسير أخلاقي صحيح لفعل ما، وتؤدي إلى تبرير اللاأخلاقية، وتفضي إلى نفي إمكان وضع أخلاق علمية⁽²⁾.

أسباب نفوذ وانتشار النسبية

تكمن جذور النسبية عند البحث والتقصي إلى عهد الفلسفة اليونانية القديمة، حيث وصف السفسطائيون بأنهم أكمل مفكرين نسبيين عرفتهم الفلسفة حتى الآن.

وقد رفض السوفسطائيون وأتباعهم رد المعرفة إلى العقل دون الحس، استنادًا إلى أن الحس يخص صاحبه، وأن العقل حظ مشترك بين جميع الناس، واتبعوا ديمقريطس في جعل المعرفة تتبع الحس،

(1) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ص 466.

(2) ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 465، والموسوعة الفلسفية، للحفني، ص 482، الموسوعة الفلسفية لروزنثال ويودين، ص 526.

وهيراقليطس في أن كل شئ في تغير مستمر، وبروتاقوراس القائل: «الإنسان هو مقياس كل شيء»؛ وانتهوا من ذلك إلى الاعتقاد بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا في المعرفة وفي الأخلاق، فطالما أنه ليس هنالك مقياس يُعرف به الحق والباطل، فليس هنالك مقياس يعرف به الخير والشر.

وامتدت نظرية السوفسطائيين النسبية إلى مجال الأخلاق، فأصبحت الأخلاق لديهم نسبية، تتغير بتغير الزمان والمكان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال.

ويفسر السوفسطائيون قوانين الأخلاق بأنها ضد طبائع البشر، وأن الإنسان غايته اللذة، وأن الطبيعة البشرية ليست سوى شهوة وهوى، وأن الإنسان لن يكون سعيدًا إذا خضع لقانون، وأن الضعفاء والدهماء الذين فشلوا في إشباع أهوائهم سنوا هذه القوانين لقهر الطبيعة وكبح دوافعهم؛ حتى يتساوى معهم الأقوياء في الحرمان، كما أنهم أرادوا بقوانين الأخلاق حماية مصالحهم الشخصية وتفادي الخضوع لسيطرة الأقوياء.

ورأى السوفسطائيون أن الفضائل التي تعارف عليها الناس ليست سوى رذائل مقنعة؛ فتمجيد العفة مرجعه إلى العجز عن إشباع الشهوة، وامتداح العدل مرده القصور عن التفوق على الآخرين؛ ولذا فعلى الإنسان أن يستخدم ذكائه في إشباع شهواته وتحقيق سعادته، حتى لو اقتضى الأمر أن يتخفى ويتظاهر بالتقوى والاستقامة⁽¹⁾.

أما تطور النسبية الحديث فقد بدأ مع عصر النهضة، حيث وُصِف بأنه كان ثورة على النزعة المطلقة التي سادت العصور الوسطى.

(1) ينظر: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، يوسف الصديق، ص 186.

وعلى الرغم من ذلك فلم يحدث تطور كبير للنسبية الأخلاقية في عصر النهضة، وظل (كانت) حتى أواخر القرن الثامن عشر يُسَلَّم بأن هنالك قانون أخلاقي ملزم على نحو مطلق.

ومع نشأة وتوسُّع العلوم الإنسانية بدأت تتخلخل فكرة الحقيقة المطلقة، فذهب عالم الاجتماع ماكس فايبر⁽¹⁾ في النهاية، إلى أن الأخلاق إرادة يخلقها المجتمع لتكون مرشداً لهم، دون أن يعني ذلك أن لأي اختيار ميزة متجردة لذاتها عن غيرها؛ إذ هو أقرب ما يكون عن ترجيح بين خيارات متساوية، يختارها كل مجتمع وفق ما يخدمه.

وتطور الاقتصاد مع آدم سميث⁽²⁾، وبرزت بوضوح أفكار قياس المنافع والربح، وذلك جعل جون استيورايث مل يبني نظريته

(1) ماكس فايبر (1864-1920م): عالم اجتماع ومفكر سياسي ألماني، أستاذ علم الاجتماع في جامعة ميونيخ، عرف بأنه وقف موقف المعارض من سياسة الامبراطور غليوم الثاني (التهريجية)، وتنبأ بوقوع الحرب العالمية الأولى قبل وقوعها، وبعد سقوط الامبراطور 1918م ساهم فيبر في وضع دستور (فايمر)، كما عين مستشاراً للوفد الألماني المشارك في مفاوضات السلام في باريس عام 1919م قبل وفاته بعام واحد، قدم مجموعة من البحوث والأعمال النظرية في ميدان علم الاجتماع السياسي منها (العالم والسياسة، اقتصاد ومجتمع، بحث حول النظرية العلمية، الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي. يعتبر فكره من أهم مصادر الفكر السياسي والسوسيولوجي الحديث، ولا تزال نظرياته تثير ردود فعل عند المفكرين وعلماء الاجتماع خصوصاً في نتائج ما توصل له كتابه (الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي)، عن دور الفكر في تنظيم وتوجيه البنية الاقتصادية، على عكس ما قدمه ماركس في هذا المجال، حين شدد على أولوية الاقتصادي على الفكري والايديولوجي. ينظر: موسوعة السياسة، 4/656-658.

(2) آدم سميث (1723-1790م): فيلسوف اقتصادي، كان عضواً في جماعة الوجهاء الأذكياء في أواسط القرن الثامن عشر، ومن أعماله الاقتصادية التي كان لها تأثيراً على الحياة السياسية الغربية (تحقيق في طبيعة وأسباب ثورة الأمم-عام 1767م)، الذي كان له تأثيراً في السياسة الغربية. ينظر: ألف شخصية عظيمة، بلانتا جيت وسومو سيت فراي، ت.د. مازن طليمات، ص233.

الأخلاقية لرفع أعلى قيمة للسعادة بحيث تشمل أكثر قدر من اللذة
لأكبر عدد من الناس، وركز على أهمية عدم إهمال الحقوق الفردية
والحفاظ عليها من أن تكون ضحية المنفعة العامة.

وظهرت الماركسية، ردة فعل على الاقتصاد الرأسمالي، لكنها
جعلت من الأخلاق والدين عبارة عن افتراضات لا حقائق يؤسسها
الناس بناء على وضعهم الاقتصادي.

ومع فرويد أوضح علم النفس أهمية اللاشعور في تكوين سلوك
الإنسان لا الوعي الراشد، وكذا باقي العلوم الإنسانية التي هزت من
وثوقية الحقائق المطلقة، حتى أعلن نيتشه حينها موت الإله، الذي
كان يعني وجود حقائق مطلقة، لتصبح عنده الحقائق ما هي إلا أوهام
نسبنا أنها كذلك، وأن الحقائق مجموعة أكاذيب يحتاجها المجتمع
للعيش، وأن الفرد يحاط بأقنعة من الزيف أكثر من الحقائق، ومن
ذلك زيف اللغة نفسها، مما قوض كل ادعاءات العقلانية التنويرية
والأخلاق التي دعت إليها.

وكان نيتشه أجراً من صرّح بمادية الإنسان، وسعى في فصله عن
آفاقه وجعله شيئاً من الأشياء، وبذلك كانت أفكاره قد بشرت بالدمار
الذي ستجنيه الإنسانية على نفسها، مما يجعل من الحروب العالمية
التي نتجت حتمية واضحة لهذا المسار.

وخرجت الكثير من الاتجاهات التي حاولت إعادة الاعتبار
للإنسان، أو التي قدمت الشعور والإحساس على العقل.

وكان للاتجاهات التي أعادت البحث في اللغة وحاولت رفع اللبس
عنها، أبرز أثر على الفلسفة المعاصرة.

وفي ما بعد الحداثة، تجسدت النزعة التشكيكية في البنيوية، حيث

يقول فوكو: «عمل الفكر أن يجعل كل ما هو راسخ موضوع إشكال»⁽¹⁾.

وتنطلق ما بعد الحداثة من عدة أطروحات فلسفية متداخلة ومصطلحات صاخبة متغيرة، وتؤكد جميعها غياب المرجعيات، وتآكل الذات، وفقدانها لحدودها، وتآكل الموضوع، وفقدانه لحدوده، وهيمنة النسبية المعرفية الأخلاقية، ومن ثم استحالة الوصول إلى فكرة. سواء كانت الفكرة هي المتعلقة بالإله أو الأخلاق المطلقة أو الطبيعة البشرية.

فيصبح الإنسان بلا ذاكرة ولا مرجعية يعيش لحظته الآنية، فهو كائن ذو بعد واحد تحركه الدوافع المادية وأهمها الدافع الاقتصادي والدافع الجنسي، فالمصالح الاقتصادية والبحث عن اللذة التي لا تتجاوز عالم المادة والحس هي المحرك الأول والأخير لسلوكه، وهي المرجعية النهائية لوجوده.

ثم انتشرت النسبية المعرفية، التي ترى بأن عالم المادة هو عالم حركي لا ثبات فيه ولا حدود، بحيث أصبح الإنسان يشك في وجود أية حقيقة يقينية، وهو شك لا ينصرف إلى الحقيقة وحسب، وإنما إلى الموضوع ثم إلى الذات.

وانتهى الأمر بالفلسفة الغربية إلى إنكار الكليات والميتافيزيقيا وأي شكل من أشكال الثبات، بما في ذلك ثبات الطبيعة البشرية. وظهرت الفلسفة المعادية للفلسفة والميتافيزيقيا، وهي فلسفة النسبية المعرفية الكاملة التي تنكر الذات والموضوع والمركز ومفهوم الطبيعة البشرية

(1) ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، مقابلة جرت معه عام 1938م، دريفوس، أوبير، راينوف، بول، ت: جورج صالح، ص 204.

وإمكانية المعرفة والأخلاق وأي شكل من أشكال المعيارية (ما بعد الحداثة).

وأصبح العالم حسب هذه الرؤية مفتقراً إلى المركز، فكل الأمور مادية، وكل الأمور متساوية، وكل الأمور نسبية، وتحول الإنسان من متمركز حول ذاته إلى متمركز حول المادة، بل أصبح بذلك غارقاً في أوحال لا نهاية لها من التفكك والضياع والتمزق⁽¹⁾.

وتبعاً لذلك، فيمكن إجمال سبب ظهور النسبية الأخلاقية في عدة نقاط:

* أن الانقسام الذي طرأ على المسيحية منذ عهد لوثر، لم يكن يعني أي تراجع عن المطلق؛ فقد كان هنالك تصور لإله مطلق ذو إرادة مطلقة وعليه سيكون من المحتم الإيمان بمعيار أخلاقي مطلق يسود الكون بأسره. ومع ذلك فقد حدثت خلال الأعوام المتأخرة عدة أمور جعلت امتداد النسبية إلى ميدان الأخلاق أمراً لا يقل عن ذلك النمو العلمي الهائل خطورة وضرراً، ولقد كانت النتيجة النهائية لذلك النمو هو اعتقاد منظري الغرب أن الإيمان بالمنطلقات القيمة أصعب مما كان في أيام (كانت).

* اتجاه عدد من المذاهب نحو النسبية، كعلم الاجتماع الجديد بأطره المادية، وكذلك الانثربولوجيا⁽²⁾ وفلسفة التاريخ المعنية

(1) ينظر: العلمانية والحداثة والعولمة، د. عبد الوهاب المسيري، سلسلة حوارات، ص 61-60 و 37-39.

(2) انثربولوجيا: مصطلح من أصل يوناني، يطلق على الإنسان، ويعني حرفياً علم الإنسان والدراسة العامة للإنسان، ومجال الانثربولوجيا واسع، فهو يهتم بدراسة الإنسان من الناحيتين الفيزيائية والثقافية والاجتماعية و... إلخ، سواء ماضيه أو حاضره، ويقصد به عموماً دراسة الإنسان من حيث هو كائن حضاري. ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص 61-62.

بدراسة الظواهر والعلل والنتائج والمآلات التي حدثت في السابق ويمكن أن تحدث في المستقبل..⁽¹⁾؛ بسبب تكدر معلومات حول موضوع تغير العادات البشرية والمعايير الأخلاقية.

* ظهور نظرية التطور، التي توحى نتائج النسبية بأن المعايير الأخلاقية قد تطورت مع المجتمع والنظم البشرية، وهذا التطور الأخلاقي يرى بأن التغير أساسي للأخلاق مثلما أنه أساسي للبيولوجيا، والتغير يؤدي منطقيًا -بحسب رأيهم- إلى إنكار أي معيار مطلق⁽²⁾.

ثانيًا: النسبية وصلتها بقضية تحرير المرأة:

يقوم المجتمع المادي على اعتبار أن الطبيعة هي التي أوجدت الإنسان في المجتمع، والمجتمع هو الذي يرغم الفرد على أن ينشد السعادة التي يقررها له وفق ما تمليه عليه مستجدات العصر من قيم ومعارف وعلوم وآداب، وبوحي منه وحده، دون التفات لأي مستند ثابت ممكن أن يبني عليه الإنسان منهجه الفكري والأخلاقي في الحياة.

ووفق هذا التصور، أصبحت القيمة الأخلاقية مسألة اجتماعية بحتة؛ فالمجتمع هو الذي ينتج القيمة، وليست القيمة هي التي تحكم المجتمع، وكان من أبرز نتاجه تحرُّر الأخلاق مما أسموه هيمنة الدين، وإخضاع المادية الغربية الفكرية بديلاً عنها.

(1) ينظر: موسوعة السياسة، 4/668-670.

(2) ينظر: الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد، ت: د. فؤاد زكريا، ص 297-

ثم أصبحت الأخلاق (مسألة نسبية)؛ فالأخلاق هي تجارب بعض الناس، ومن ثم فهي لا تتمتع بأي ثبات، ويجب أن تخضع دائماً للتقويم والتفاوض المستمر، الأمر الذي جعل التمسك بها أمراً متغيراً بحسب الأحوال، وخصوصاً إن تم تغيير القيم بمعدلات متسارعة، وهو الحاصل فعلاً؛ فالحداثة كما صوروها هي القدرة على تغيير القيم بعد إشعار قصير.

وفي غياب المرتكزات والثوابت والمطلق، تصبح كل الظواهر نسبية متساوية، إذ لا يمكن القول بشأنها (هذا أفضل من هذا)، فهذه النسبية هي التي انطلقوا منها لهدم الثابت.

إن الحضارة الغربية الحديثة ويفضل الفلسفة النسبية، معناها وما يقتضيه من تصور وما يتعلق به من سلوك خارجي، قضت على الشخصية الثابتة ذات الولاء لمطلق خلقي يتجاوز عالم المادة والتاريخ، واستبدلتها بالشخصية المتغيرة والمتقلبة مع حركة المادة، التي لا ولاء عندها للثابت أو المطلق، والتي تحررت من أي قيمة أو غاية، فهي عقيمة من القيم المتجاوزة لعالم المادة، تتسم بأنها شخصية نمطية تعاقدية براجماتية ذات بعد واحد تبدأ من المادة وتنتهي إليها. تستبطن النماذج السائدة في المجتمع والتي تروجها الأجهزة العلمانية بمختلف فروعها، وتحدد توجهها حسب ما يصدر لها من أوامر، ويتحدد ولاؤها استناداً إلى المصلحة المادية المتغيرة، وهي شخصية ذات عقل أداتي لاتفكر في الغايات وإنما في الوسائل والإجراءات، وفي أحسن السبل لإنجاز ما أوكل لها من مهام دون تساؤل عن مضمونها الأخلاقي أو هدفها الإنساني، وعليها أن تتكيف مع الواقع وتقبل عمليات التسوية في المجتمع⁽¹⁾.

(1) ينظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري، 1/279.

وعلى وفق المنهجية القائمة في الغرب المادي، وامتدادًا لفكر ما بعد الحداثة، قامت قضية تحرر المرأة لترفع شعار المساواة وترفض التفاوت بين الجنسين وتعيد صياغة المجتمع صياغة فكرية وقانونية عمومية لاتخص طبقة إنسانية بعينها ولاجنس بعينه، وإنما تهدف إلى الوقوف ضد أي تمييز مصاد أو متجاوز للمادة وفلسفاتها يمكن أن يجعل من الفرد كائنًا صاحب فكر ومنهج ورؤية وإيمان خاص به.

وهي (السيولة) التي تحدث عنها المسيري وأسهب؛ ليعبر عن المضمون الغربي القائم على تمييع الفواصل والحدود والقيم والتوجهات وإذابتها كليًا لصالح النسبية التي منعت إطلاق كل ما هو (مطلق) عداها، فالأخلاق عندهم نسبية و(باطلاق).

وتأخذ هذه العنصرية- كما عبر المسيري- شكل دعوة مساواة وتسامح وتعددية، وتستخدم مفردات الخطاب التقليدي المعادي للتفاوت بين البشر. وهي تسوية تعني بأن الإنسان هو مجرد إنسان طبيعي-اقتصادي أو جسماني- يرد بأكمله إلى قوانين المادة، وتسامح يعبر عن عدم الاكتراث بهوية الآخر ومرجعيته الدينية الثابتة ولا بخصوصية الآخر⁽¹⁾.

ويتسم هذا الإنسان بأن دوافعه واحتياجاته واستجاباته طبيعية مادية، تبعده عن عالم (الإنسان) الحقيقي وتدخله في عالم (الأشياء) الطبيعية، وتجعل منه إنسانًا له بعد واحد لايمكنه تجاوز واقعه المادي، ويظل منشغلاً بتحقيق مطالبه المادية، وتوجيه سلوكياته الخلقية وفق إطار الأخلاق العامة في مجتمعه وتبعًا لما تمليه ظروف ومستجدات وأحداث المجتمع المتوالية الطارئة⁽²⁾.

(1) ينظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، د. عبد الوهاب المسيري، ص 227.

وينظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري، 1/279.

(2) ينظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري، 1/144.

وبنحو هذا المنهج الغربي قام الفكر النسوي الغربي المتعلق بتحرر المرأة بصياغة مفهوم عام عن المرأة يفيد تذويب شخصية المرأة، وانتزاع الفواصل الزمنية والمكانية التي تعني معالجة قضايا المرأة بحسب قيم ومعتقدات المجتمع الذي تعيشه، فحصرها ضمن هوية مفتوحة قابلة للتغير والتحول، وقالوا: «إن مفهوم المرأة مفهوم مركب مثل مفهوم اللغة، وإن هذا المفهوم.. لا يختزل هوية المرأة إلى جنس أو جنوسة، ويشير إلى أي امرأة سواء كانت مسلمة أو مسيحية، أفريقية أو أمريكية أو آسيوية، بيضاء أو سوداء»⁽¹⁾.

فهو مفهوم يهدف لكسر الحواجز الواقعية والحدود الفاصلة بين المجتمعات؛ لإذابتها كلياً في مفهوم واحد غربي، ومحاولة جعل القوانين في البلدان المختلفة متوافقة مع فلسفتهم النسبية ورؤيتهم المادية. المتحولة بحسب الآراء والأذواق الطارئة والمستجدة.

ومن هنا كانت الدعوات لتحرير المرأة ضمن عدد آخر من دعوات تستند لجدار حقوق الإنسان، كالدفاع عن حقوق الشواذ جنسياً، والحق المطلق لأي فرد في أن يفعل ما يشاء، وهذا الدفاع يعد هجوماً على أي معيار ثابت للإنسان، أو أي تميز له في الكون الذي يعيشه، فضلاً عن علاقة ذلك كله بالغيب وبما وراء المادة.

والهجوم على هذه المعيارية يتم من خلال استخدام مصطلح (أقلية)؛ للإشارة إلى كل جماعة بشرية تعمل على تثبيت موقفها في المجتمع، واستدرار عاطفة المجتمع لها، لإعطائها المزيد من الحقوق، ويجعلون المرأة ضمنها، ويعبر عنها حول هذا المعنى

(1) الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص338، نقلاً عن:

Marjorie.C.Meller "Women Identify and Phiophy" in "Is Feminist Philosophy Philosophy Philosophy" Edited by: Emanuela Bianchi Northwest University Press Evanston Illinois, 2000, P35-49.

فيقال: (نصف المجتمع معطل) (المرأة تقع في درجة دون درجة الرجل مجتمعياً، ودون مستواه في الكثير من الحقوق)..ونحوها.

كما أن قضية المرأة انقسمت وتوزعت على عدد من المذاهب النسوية لكل منها فكره ومطالبه الخاصة به، وكلها تدعي الحقوق المسلوقة وتطالب بها. حتى لو بلغ بها من الغرابة والشذوذ ما لا حد له. ولذلك فإنه يمكن ضم كل واحدة على حدة ضمن كيان (الأقلية) التي قامت المؤسسات الدولية للدفاع عنها، فيتم تطبيع السلوك المنحرف والشاذ، والأخلاق القائمة بلا سند قيمي، وبما يناقض الدين؛ لتوجد لها مكاناً مقبولاً قائماً في المجتمع، وتعميم مفهوم (الأقلية) بشكل يكاد يوحي بأن البشرية ما هي إلا مجموعة أقليات⁽¹⁾.

ومهما بلغت تلك الحقوق من الغرابة واللامعقولية فإنها تجد طريقها الممهد في الفكر الحديث، وهو ما حصل بالفعل في الفكر المتمركز حول المرأة، حيث ينظر للمرأة باعتبارها كائناً في حالة صراع مع الرجل، ولكنها لا تبحث عن حل يفيد حقوق المرأة، وإنما تطالب بتحسين كفاءات الصراع مع الرجل، وتغيير اللغة، وتعديل مسار التاريخ، الذي أنتج تآكل الأسرة في الغرب المادي، وظهور أشكال بديلة عنها⁽²⁾.

وخرجت من تحت غطاء قضية تحرر المرأة مطالب عدة منها ما انتقد بشدة الزواج الطبيعي ورفع شعار (أجسامنا نفوسنا)، ومنها ما دافع عن الإباحية والشذوذ، وكلها تحت حماية وسند من النسبية الأخلاقية الغربية المادية⁽³⁾.

(1) ينظر حول هذا المفهوم: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، 237/2.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 146.

(3) حظيت الحركة النسوية السحاقيّة وحركة الشواذ جنسياً باهتمام كبير في الأوساط الأكاديمية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ووضع التحليل المتمركز=

وحول دعوى الدفاع عن حقوق المرأة، ظهرت دعوات نسوية متمردة تنادي بإلغاء الزواج وتقول: «لا يمكننا تدمير الفروقات بين الرجال والنساء دون أن ندمّر مؤسسة الزوجية»⁽¹⁾.

ومع اختفاء الأسرة الطبيعية الناقلة للقيم الفطرية الأصيلة التي تحمي أفرادها من الانحراف، وبطبيعة الحال والمآل تزايد الانحراف السلوكي والجنسي الذي عمل على هدم الأخلاق العليا واستبدالها بالرغبات الوقتية، وانفصل الجنس عن القيم الأخلاقية والاجتماعية فأصبح النشاط الجنسي مرجعية ذاته.

وهذا ظهر واضحًا في الولايات المتحدة الأمريكية، القائمة على حضارة أريد لها الانتشار باعتبارها وصلت لقمة التطور الحضاري الذي بلغه الإنسان - حسب الخطاب التبجيلي الدّعائي-، وهي حضارة صهرت داخلها كل الهويات؛ لأنها وجدت داخل مجتمع بلا تقاليد حضارية أو دينية سابقة وإنما حضارة مهاجرين قادرين على التكيف السريع، والنشاط الأساسي للإنسان فيه هو البيع والشراء والإنتاج والاستهلاك والبحث عن اللذة وتعظيمها، كما يوجد بها أكبر عدد من الأقليات. وبحسب طبيعتها المادية تلك فإن الغربي لما نظر إلى الدين ورأى حرص أصحابه على التمسك به، ادعى بأنه قد «ابتكر الناس

=حول الجنس وتحليل العلاقات الجنسية ضمن حقول معرفية مختلفة، مما يعبر عن تقدم في الدراسة العلمية للسحاقيات والشواذ وساهمهم في الثقافة، وأحدثت تلك الدراسات تأثيرًا على الدراسات التاريخية وأدت إلى ظهور مشكلات منهجية وحوار منتج يدور حول من هم الأشخاص الذين يمكن أن يعدوا شواذًا في التاريخ، حتى قيل إن حركتي الشواذ والسحاقيات دفعتا العلماء للبحث عن أساليب جديدة لكي يفهموا من خلالها العالم والتاريخ! ينظر: الأسس الفلسفية للفكر

النسوي الغربي، ص 27-28، نقلًا عن: Sonya Andermahr.Ibid P: 122-123

(1) خطايا تحرير المرأة، كاري إل، لوكاس، ص 98.

الآلهة كي يزرعوا الخوف في نفوس الآخرين ويجعلونهم ينفذون القوانين»⁽¹⁾.

كما ظهر في فرنسا أيضًا وموقفها من الحضارات الوافدة على مجتمعها المادي، واتضح أن هذا المجتمع غير قادر على تقبل المسلمين كمسلمين، وأنه على أتم الاستعداد لأن يتقبلهم في حال تم تغيير أفكارهم المؤسسة على القيم الدينية ليصبحوا حسب تصور الغرب المادي أشخاصًا طبيعيين ومادة بلا روح، ومن هنا كان حديثهم عن (الإسلام الفرنسي)؛ أي الإسلام الذي لا يتعارض مع القيم والأخلاق المادية.

وهذا ما جعل أحدهم يعبر عن انتقاده للعنصرية الفكرية والقيمية الغربية التي تستهدف إذابة الجميع في كيان مادي، ولكن من وجهة نظره المادية أيضًا، حيث رأى أن «القرار السياسي-العلماني-الذي أملمته كل السلطات الفوقية في فرنسا؛ لنزع الحجاب الإسلامي... هو قرار في شكله ومحتواه لا يعبر إلا عن نزوع سطحي لا يمس الجوهر العقلاني في رؤاه المتطلعة نحو التحرر، ولا يدعو العقل إلى التحرر من تقاليد عتيقة تماشيًا مع لحظات التطور الوعيوي، تلك هي التي تعتبر نفسها بلد منشأ (التنوير)، هذا الطرح لا يقف في حقيقة مبتغاه عند حدود الظواهر الشكلانية في نزع القبعة أو الحجاب فحسب، وإنما إلى محاولة نزع ما تحت العمامة أو القبعة، وتجريده من مواريث جد متخلفة في النزوع الديني لامت بصلة عقلانية إلى الأصول الدينية نفسها؛ لذلك فالشأن ليس في ظاهرة القبعة، وإنما ما تحت القبعة»⁽²⁾.

(1) الجنسانية وأسطورة البدء المقدس، ص 120 نقلًا عن: الأديان في تاريخ شعوب العالم، سيرغي توغاريف، ترجمة: د. أحمد فاضل، ص 20.

(2) الجنسانية وأسطورة البدء المقدس، منير الحافظ، ص 62.

وأما ظهور هذا التحول داخل المجتمع المسلم فجاء من خلال المتأثرين بحضارة الغرب المادية؛ فمن حيث موقفهم من المرأة، فقد تبنا المنهج المادي ذاته القائم في الغرب، والنظرية الأخلاقية نفسها، فلم يكن هنالك تفاوت فيما يتعلق بمناقشة قضايا تحرر المرأة في الغرب والشرق؛ لأن المنطلق واحد، والشرق (المتحرر) ليس سوى مقلد وتابع للغرب.

وفي دعوة ضمنية؛ لتمثل الفلسفة النسبية والتمسك بمبادئها في تعاطيها مع المرأة، وادعائها أن الأحكام المنزلة بشأنها تتعلق بزمان تولى لا علاقة له بالزمان الحاضر وبأحكامه وتصوراته المستجدة، يعتقد ماديُّ الشرق بأن على المرأة ألا تركز إلى الماضي؛ لأن «تقدم المرأة في المجتمع المدني لا ينبغي أن يتم على سند من الماضي في كل الأحوال، فالماضي يجمع أزمنة من الجمود والتخلف، إلى جانب أزمنة القوة والازدهار، والقديم لا يصلح دائماً، أو على نحو مطلق لكل الأوضاع المتحولة في تعقدها المعاصر أو شروطها الحديثة، والأهم من القياس على الماضي هو القياس على الحاضر الذي يتحرك إلى الأمام، ومن ثم قياس تقدم المرأة العربية على ما حققته المرأة في كل الأقطار المتقدمة، وعلى أساس من إمكانات المستقبل الذي ترجوه الطليعة النسائية العربية في واقعها المتعين»⁽¹⁾.

وعلى المسلك نفسه القائم في الغرب، عدَّ هؤلاء المروجون لهم النسبية الأخلاقية أصلاً أساسياً من الأصول الفلسفية التي استندوا عليها عند مراجعة قضية المرأة، ولأن الشرق ناقل وتابع فقد نقل القضية بحذافيرها دون تمييز وضبط وحصص واستناد لمنهج أخلاقي ديني ثابت، ولذلك فإنه وظف هذا الفكر لصالح تحرر المرأة

(1) مائة عام على تحرير المرأة، أ. د. جابر عصفور، 13/1.

المسلمة، وناقش الإشكال الحاصل عن إمكانية نجاح هذا التطبيق داخل مجتمع يحتكم بتشريع إلهي ثابت محكم.

وهذا ما أزعج المعنيين بقضية تحرر المرأة في الشرق، الذين اشتغلوا على نفاذ الفكر الغربي إلى المجتمعات المسلمة وتجاوز الأحكام الشرعية أو إلغائها، وتمريه دون أن يؤثر ذلك على الرأي العام القائم على احترام الدين عقيدة وشرعية ومنهج حياة، فقد عبروا عن رؤيتهم المضادة للدين والمتسقة مع الفكر الغربي، وفي تأويلهم لسبب تمسك المسلمين بدينهم قالوا بأن: «.. المجتمع الديني هو أي جماعة تقدم في سلوكها قواعد غيبية على سائر القواعد، من دون أن تفرق بين زمام للدين وآخر للشؤون الاجتماعية. يجد المجتمع الديني ذاته اليوم في موقع عسر عند مواجهة قضية التغيير، وضرورة العمل بموجبها، فما أن يثار الموضوع حتى تبرز مسألة الإنسان في شرع الله، ومسألة ثبات المنزل والمقدس.. قد يتصور المحافظون من المسلمين أو من أديان أخرى، أن النص ممثل للواقع الموضوعي، وأن الحقيقة كلها داخل النص، وبنعمة الله وإعانتة سوف يستخرجونها، إلا أنهم في الواقع هم الذين (يصنعون الحقيقة) من النص ولايستخرجونها منه..»⁽¹⁾.

وهو موقف يشير إلى محاولة تغيير القيم الدينية من خلال ادعاء استنادها على تفسيرات باطلة تناسب أهل الدين والاختصاص لا غير، ولا تتعلق بالمعنى الحقيقي للنص، فلما لم يتمكنوا من تحريف النص -كما حصل مع الأديان السماوية المحرفة-، قاموا بهز ثقة المسلمين بمعاني النصوص القائمة التي تفيد العناية بقضايا المرأة المسلمة تحديداً ضمن إطار القواعد الإسلامية القيمية، وغيرها من القضايا

(1) الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب، إيليا حريق، ص 261-262.

المانعة من نفوذ قضايا العلمانية والتغريب من خلال إضعاف أقوال العلماء والمفسرين، وإضعاف صحة الأحاديث النبوية المنقولة عن النبي محمد ﷺ؛ ليسهل عليهم بعدئذٍ معالجة قضايا المجتمع، والمرأة تحديدًا ضمن إطار الفكر المادي الغربي وتحت حماية الفلسفة النسبية التي تجاوزت المطلق والثابت، واستحدثت نظامًا قابلاً للتغيير من منطلق دارويني يركز على إمكانية التطور والتحول في جميع الكائنات بما في ذلك الإنسان والقضايا المتعلقة بالفكر والسلوك.

وفي تفسير ومعارضة المطلق والثابت من أصول الدين وشرائعه، يؤكد الماديون بأن مرجع هذا الإصرار على الثابت في مقابل النسبي الذي تفرضه الفلسفة المادية ليس سوى هواجس وأوهام خيالية لاعقلانية؛ وأنه قد «ساق خوف الإنسان من ظواهر الطبيعة والأحداث الخارقة والوقائع المجهولة إلى الانتحاء صوب تفسيرات غيبية تتعاورها شطحات الخيال وأطياف الرؤى وهواجس الأوهام، ولم يتخذ من الوعي العقلاني القاعدة الأساس في تفسير الظواهر التقليدية والمظاهر الفطرية في سيكولوجيا الأعماق؛ ذلك لقصر الوعي التأويلي والتحليلي، فراح يصوغ لنفسه المفاهيم والمعايير والمقاييس التي تنظم سلوكه الداخلي ومسلكه الخارجي في تعاملاته البشرية، فارتعن بها وجعلها قيما أخلاقية سامية في اعتقاده الروحي والوجداني، فما لبثت أن باتت من الثوابت القيمة المقدسة»⁽¹⁾.

إن الانصهار في النسبية سيؤدي إلى اعتبارها شيئًا مطلقًا له القدرة على صناعة التحولات، وهذا من الأمور المناقضة للنسبية ذاتها، فهي هو أحدهم يعبر عن هذا المعنى المطلق للنسبية فيقول: «لا يوجد

(1) الجنسانية وأسطورة البدء المقدس، ص 62.

الإنسان أي شيء ثابتاً ومحدوداً، ومن الممكن أن يتحول الوعي إلى شيء آخر»⁽¹⁾.

ويستند في قوله هذا لما قاله نيتشه: «الإنسان يبحث عن مبدأ يستطيع أن يحتقر بواسطته الإنسان، وبالتالي فهو يخترع عالماً آخر لكي يستطيع أن يفتاب هذا العالم الواقعي ويلوِّثه. في الواقع أنه لا يكتشف إلا العدم، ثم يُصَّب هذا العدم إليها أو حقيقة مطلقة»⁽²⁾.

كما يحلو للمتأثرين بهذه الفلسفة الغربية أن يصفوا الخطاب المستند على الوحي بأنه «خطاب غيبي عبثي مجلوب من خارج دائرة الحقيقة والواقع.. يحتوي.. كثيراً من السلع الغذائية الروحية التي تتطلب على الدوام التأكد من تاريخ انتهاء صلاحيتها، فإذا كانت في الماضي خير أكلٍ، لسنا ندري ما إذا أمست الآن أفسد أكلٍ»⁽³⁾.

وقد أخذ هذا الطرح الفلسفي يؤكد على «ضرورة فرض تلك الاقتراحات على دول العالم أجمع، وتطالب بتوسيع صلاحيات الأمم المتحدة من أجل تنفيذ هذه المهمة، بحجة حماية حقوق الإنسان، وهذه النسوية قد نشأت في بيئة غربية وخرجت تصوراتها لأوضاع النساء وحلولها المقترحة لتغيير أوضاعهن من ثقافة تلك البيئة، ولم تعترض الدول التي تنتمي إليها على مطالبها، بل سهلت لها تحقيقها بسبب عدم تعارض مطالبها مع التفسير السائد في الغرب للحرية بمعناها الليبرالي، لكن من الملاحظ أن أشد ما تخشاه شعوب أخرى كالشعوب العربية مثلاً، تفكيك العائلة، وتغيير بنيتها، والتهاون بشأن إقامة العلاقات الشاذة، فمعظم هذه الشعوب تفهم الحرية بطريقة

(1) المرجع السابق، ص 64، نقلاً عن: الميثولوجيا القديمة، لوسيف.

(2) المرجع السابق، ص 63، نقلاً عن: مشكلة الحقيقة في فلسفة نيتشه، جان غرانييه.

(3) أساطير أوروبا عن الشرق، رنا قباني، ت: د. صباح قباني، ص 36.

مختلفة عن فهم الغرب لها، وتقدم مصلحة الأمة على أية حرية شخصية وتعتبر أن تفكيك العائلة فيه تفكيك لوحدة الأمة»⁽¹⁾.

ورغم إدراك خطورة مثل هذا التحول الذي يراد فرضه داخل المجتمعات الإسلامية، إلا أن هذا الفكر المنحاز للقيم الغربية أثر على بعض المسلمين، وضمن سلسلة متواصلة ومتراكمة من التأثير الدولي على الحكومات، والتعبئة الفكرية على المجتمعات، إلى جانب التأثير الشخصي بالفكر المادي؛ الذي دفع أصحابه للتمرد على الدين وقيمه وشرائعه، والزعم بأن لهذا الدين الثابت المحكم ظروفًا زمنية ولّت، وأننا «لسنا بحاجة لإحياء التراث ولا لقبره ولا للانتقاء منه ولا حتى استلهامه.. أما إنتاج معرفة تتأسس على هذه القراءة، فهي ليست مهمتنا.. إن التراث عندنا موضوع للقراءة وليس لتقديم معرفة عنه، لقراءته كما كان من حيث كان في واقعه كحقل لحدث الواقع المجتمعي.. كماضي مضي كان ناتجًا ضروريًا لظروف زمانه»⁽²⁾.

كما زعم أصحاب هذا الفكر المادي بأنه و«..منذ مجيء الديانات السماوية صارت التعاليم الأبوية البدائية أيديولوجية شمولية مقدسة، وغدا الفن ينزع روحياً بكل مقياسه الوجدانية وأبعاده الفكرية ومراميه الاقتصادية وسلوكياته الاجتماعية، وشرع يحاكي إلهاً أزلماً خارقاً واحداً لا شريك له، متماهياً في الماوراء اللاعياي المثالي، وهو خارج حدود الزمان والمكان، ومن زمن ذاك أمسى رجل الدين العقل الأعلى المتحكم بإرادات ومقدرات ومصائر الناس في الأرض دون منازع، واختطف ألوان النزوعات في الترسيمات الدنيوية والتعاليم

(1) الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 340.

(2) الأسطورة والتراث، د. سيد محمود القمني، ص 303.

المتعالية، التي ارتهن لها العقل الأناسي، واحتكم إليها، وسن قضاياه
الحياتية على أسسها الثابتة»⁽¹⁾.

وعلى غرار (الإسلامي الفرنسي) القائم في الغرب، نوقشت قضية
المرأة في الشرق أيضًا، وخرج مصطلح (النسوية الإسلامية)، وسعى
لنشر ثقافة النسوية الغربية ولكن بحيلة خفية؛ حيث يتم إقناع المسلمين
والمسلمات أن ما جاءت به النسوية الغربية هو عين ما يدعو إليه
الإسلام، وبالتالي فلا يوجد ما يدعو لمقاومة أو نقد لها، فهي
مجموعة من الأفكار الإنسانية الراقية التي تتطابق مع ما جاء به
الإسلام. «وتتزعج هذه الأطروحة عدد من المستشرقات اللاتي قمن
بصك المصطلح من أجل القبول به وترويجه في البلدان الإسلامية
فأصبحنا نتحدث عن النسوية الإسلامية والجندر الإسلامي، بحيث
تضيف كلمة إسلامي هذه ارتياحًا نفسيًا وجواز مرور داخل المجتمعات
الإسلامية فلا تلقى هذه الأفكار النكدة المقاومة التي كانت تقابلها
عندما تسعى في زحفها لهزيمة الذات الحضارية للأمم، إنهم يسعون
لعملية تفكيك داخلية بحيث لا تلقى عملية التفكيك تلك أي مقاومة
فليس العدو هو من يحاول تفكيكك وإنما أنت من تقوم بتفكيك نفسك
ذاتيًا»⁽²⁾.

فمع وجود الاتجاه الوضعي الحسي الذي يرفض الدين جملة
وتفصيلاً، إلا أن هناك اتجاهًا قويًا لا يحتم اختفاء الدين ولكنه يؤكد
ضرورة حدوث تغييرات فيه كي تتلاءم مع المنهج العلمي والعقلي في
التفكير كما يزعمون⁽³⁾.

(1) التراث في العقل الحدائي، منير الحافظ، ص 29، دار الفرقد، دمشق.

(2) النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبيل، دراسة ومعجم لغوي، ترجمة: أحمد
الشامي، ص 453.

(3) ينظر: الدين والتنمية في علم الاجتماع، د: نبيل السمالوطي، ص 32، وحركات
تحرير المرأة، منى الكردستاني، ص 438.

ودخلت بعد ذلك في البلاد الإسلامية، وتناولتها أيدي الكُتَّاب المؤمنين بها في الشرق تأصيلًا وتفصيلًا، فادعوا بأن الدين بحاجة للنسخ والتعديل؛ لأن «..الحياة طويلة العمر جدًا، ويقدر ما فيها من الطول، يقدر ما فيها من الأطر المعبرة عن جوهر معناها، وأخص ميزاتها. ونحو عشرين سنة من حياة النبي ﷺ في تأسيس الإسلام كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص، وأحكام بأحكام اعتبارًا لهذه السنة الأزلية، فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بلا انقطاع ونحن لانتبدل ولا نتغير»⁽¹⁾.

ولا شك بأن هناك الثابت والمتغير، والذي يقبل الاجتهاد والذي لا يقبل، ولكن مثل هؤلاء يسعون دومًا لتوسيع دائرة المتغير على حساب الثابت، ولو كانت أحكام الدين كلها قابلة للنسخ والإبدال فمن سينسخ الأحكام بعد إكمال الدين وانقطاع الوحي، وهل المقصود من الاجتهاد والقياس نسخ الحكم القطعي في ثبوته ودلالته؟!

وأحاديثهم الموغلة في النسبية، توحى بأن الإسلام لا يعد معطى ثابتًا، بل هو جوهر مطاطي قابل دائمًا للاستنباط وإعادة الاكتشاف بحسب تطور الوعي الإنساني، والعقل الغربي تحديدًا، كما يقولون: «هكذا نعود للجذر الأصلي الذي يسمح للعقل بالحركة الدائمة الحرة دون حدود فاصلة عازلة بين الثابت والمتغير، أو بين الدنيوي والديني معرفيًا»⁽²⁾.

وهي مادية تسعى لتقديم قراءة تدعي نسبية الإسلام أيضًا، ولا تريد مناقشة قضية المرأة في إطار الحلال والحرام؛ لأنه «إطار لا يسمح

(1) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، ص 67.

(2) المرجع السابق، ص 70، ومثله كتاب حيرة مسلمة في الميراث والزواج والجنسية المثلية، د. ألفة يوسف، ولها أيضًا: شوق: قراءة في أركان الإسلام، والجنس والحريم وروح السراي، مالك شبل، ت: عبدالله زارو.

بالتداول الحر للأفكار»⁽¹⁾ - كما يدعون-، ولذلك خرجوا من ضابط الحلال والحرام فادعوا أنه لا صلة للأخلاق بالدين، وإنما هي قضية اجتماعية بحتة؛ فبحسب تصورهم، «حين تناقش المشكلات الاجتماعية عامة -ومشكلة المرأة خاصة- من منظور الدين والأخلاق تبدد جوانب المشكلة، وتتوه في ضباب التأويلات الأيديولوجية النفعية للنصوص الدينية. والأهم من ذلك أن المناقشة من منظور الدين والأخلاق تعد إخفاء متعمداً للبعد الاجتماعي والاقتصادي.. الخطاب الديني يزيغ قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلاً أنها قضية اجتماعية بالأساس»⁽²⁾.

ويزعمون أن «..الذهنية الأبوية فرضت قالبية الأحكام ومحدودية المعايير وأبدية الدستور، ولم تدرك في عفويتها أم تعمدتها أن نواميس الله لا تقف عند حدود زمان معين، وأنها من أفصحت بحق عن الجوهر الجمالي للوجود بكليته، وفجرت المستبطن الوجداني للإله، وأن البشر ليسوا كُتلاً لحمية متناسخة، تنضوي تحت مفاهيم عقلية محدودة في معارفها ومعتقداتها ومقدساتها، كيما تستر التعاليم الأبوية عُري نواميسها برداء الدين، وتتخذ منه ذريعة لممارسة استبدادها الأيديولوجي على المرأة»⁽³⁾.. المأسورة للتقاليد الدينية، .. ولعل النساء أدنى الطبقات في البناء الاجتماعي، والأكثر مظلمة واضطهاداً من طبقة العبيد التي نشأت بعد التآليه الأبوي، وحصر حق الأملاك ومردودها والقوى المشتغلة عليها تحت تصرفه، وقد استخدمت الديانة لتثبيت سلطة الكهنة والملوك وتقوية هبة أنظمة الحكم والحوول دون الاحتجاج والعصيان والثورة عليها»⁽⁴⁾.

(1) دوائر الخوف، نصر حامد أبو زيد، ص 86.

(2) المرجع السابق، ص 87 و 153.

(3) التراث في العقل الحدائي، منير الحافظ، ص 165.

(4) الجنسانية وأسطورة البدء المقدس، منير الحافظ، ص 85.

ويدعون بناء على ذلك الفهم إلى إلغاء كل الأحكام المبنية على أساس الاختلاف البيولوجي أو الجنسي، وأن يعاد تأويلها بشكل يتوافق مع أهواء العصر، استنادًا لدعوى تبدل الأحكام بتغير الأزمنة، وأن اختلاف الأحكام نسبية وزمنية⁽¹⁾.

إن الحديث عن منظومات أخلاقية نسبية في ظل غياب المطلق، هو من لغو الكلام؛ لأن استخدام هذه المنظومات في التمييز بين الخير والشر غير ممكن؛ لأن كل الأمور نسبية وذاتية ومن ثم متساوية، بل إن التمييز بين الإنسان والحيوان يصبح هو الآخر أمرًا مستحيلًا، فالنسبية الكاملة تؤدي إلى العدمية لأنها تنكر وجود أي تميز أو اختلاف، أو مقدرة على إصدار الأحكام الأخلاقية أو المعرفية أو حتى الجمالية، أو على تغيير العالم، أو على إصلاح الذات، أو على تجاوز المعطيات الواقعية الطبيعية المادية، ولذا فهي تنتهي بإنكار كل شيء الأخلاق، والميتافيزيقيا والكلية والإنسان⁽²⁾.

والنظرية النسبية تعارض نفسها بنفسها. فهي تقول بأن ما هو صحيح بالنسبة لي هو الأساس الأخلاقي للمجتمع الذي أعيش فيه،

(1) يستند بعضهم خداعًا وتلاعبًا بنصوص الدين على مجموعة من القواعد الفقهية مثل «تبدل الأحكام بتبدل الأزمان» و«درء المفسد مقدم على جلب المصالح» وغيرها، ويفسرونها على حسب ما يريدون دون تقييد بحدود كل قاعدة ودلالاتها الحقيقية، وهي بلا شك كلمة حق أريد بها باطل. ومثل هؤلاء الكتاب تأثروا بالأفكار الغربية المادية والفلسفية إلى جانب دراسات بعض المستشرقين، والتأثر ببعض الكتب الباطنية وخلطها مع آيات وأحاديث لأقوال الفقهاء، ولم يكونوا أهل تخصص شرعي ديني يهيؤهم للتحليل والاستنتاج واستيعاب الأحكام، وبضاعتهم في العلوم الشرعية كاسدة ومزجاة. يراجع: حركات تحرير المرأة لمثنى الكردستاني، ص 432 و 435، بتصرف، وحقوق المرأة في الكتابة العربية، لبوعلي ياسين، ص 187، والمرأة العربية دراسة مستقبلية، عادل حسين، ص 28.

(2) ينظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري، 454/2-

في حين أن ما هو صحيح بالنسبة لشخص آخر هو ما يعتقد به المجتمع الذي يعيش فيه . فمن ناحية تقرر النظرية النسبية بأنه لا توجد أخلاق عالمية، ومن ناحية أخرى تقول بأنه يوجد أساس أخلاقي عالمي؛ لأن كل واحد فينا يتبع أخلاقيات المجتمع الذي يعيشه . وهذا يعني بأنه يوجد قانون أخلاقي عام يرى بأن كل واحد تبع أخلاق مجتمعه، إضافة إلى أن القول بصحة النسبية أو حتميتها هو في ذاته مناقض للفكرة النسبية ذاتها.

الأصل الرابع: الفردية

أولاً: المراد بالمصطلح

ثانياً: الفردية وصلتها بقضية تحرير المرأة

أولاً: المراد بالمصطلح:

الفردية هي: المذهب الذي يرى أن غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد والسماح له بتدبير شؤونه بنفسه⁽¹⁾، وأن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به؛ باعتباره الغاية التي من أجلها وجدت الدولة⁽²⁾، وأساس الواقع والقيم، فمقياس صلاح الحكومات؛ بقدر ما يسمح فيها بتنمية الحرية الشخصية للفرد، والحد من سلطان الدولة على الأفراد⁽³⁾.

والفردية تمثل عند أصحابها القيمة العليا للكائن البشري؛ فكل إنجاز إنما تقاس قيمته وفائدته للفرد، والحرية تتحقق بإطلاق الفردية للإنسان وتحريرها من الضوابط والقيود المادية والنفسية إلى أكبر حد ممكن، وانطلاقاً من الفرد نفسه يمكن تفسير الظواهر واستنباط معايير السلوك⁽⁴⁾.

كما أنها تعد مبدأ من مبادئ الأيدولوجية السياسية الاجتماعية،

(1) ينظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ص 141.

(2) ينظر: الموسوعة الفلسفية، لروزنتال ويودين، ص 525.

(3) ينظر: معجم مصطلحات عصر العولمة، ص 137.

(4) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 135.

وتقوم على الاعتراف بالحقوق المطلقة للفرد، وحرية واستقلال الفرد عن المجتمع والدولة⁽¹⁾.

ويعتقد منظرو الطبقات المستغلة أن النزعة الفردية كامنة في الطبيعة الإنسانية الثابتة، وأما في الحقيقة الفعلية فإنها -كمبدأ- يضع الفرد في مقابل الجماعة، ويخضع المصالح الاجتماعية للمصالح الشخصية⁽²⁾.

فروع الفردية:

ظهرت الفردية مع ظهور الملكية الخاصة وتقسيم المجتمع إلى طبقات؛ فكان الأساس الاجتماعي الذي نشأت منه النزعة الفردية هو سيطرة الملكية الخاصة التي دامت قرونا طويلة⁽³⁾.

وتفرعت الفردية عند قيامها بتفرع ميادين المعرفة:

فالفردية بوصفها فلسفة اجتماعية في علم الاجتماع، ترى من الفرد قيمة عليا للحياة الاجتماعية. فالفرد يتفوق على المجتمع، وعليه أن يخدمه ويعمل على تفتح طاقاته.

وهي النظرية التي تعتبر الفرد بمثابة الوحدة الاجتماعية الأساسية كما تعتبر أن مجمل الحياة الاجتماعية تنبني بالاستناد إلى الوحدة الأساسية المشار إليها. فعبر العمل الواعي المستند إلى مصلحة الفرد وعبر العلاقات التي يقيمها الأفراد فيما بينهم وردود فعلهم على مثل هذه العلاقات ينشأ الوجود الاجتماعي ويتطور من البسيط إلى المعقد⁽⁴⁾.

(1) ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ص 141.

(2) ينظر: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد، ص 257-258.

(3) المرجع السابق، ص 258.

(4) ينظر: قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ص 351.

وفي علم الاقتصاد: تعتبر الفردية أن ممارسة الفرد لحرية في النشاط الاقتصادي يحقق تقدم المجموع، ورسوخ النظام، وأكبر تجلٍ لذلك هو في الليبرالية الرافضة لوجود أي عائق في وجه المبادرة الفردية.

وعلى ذلك فإن مذهب الفردية في علم الاقتصاد عبارة عن نظرية تنفي أو تقلص أكثر ما يمكن من حق الدولة في التدخل في العلاقات بين الأفراد، وتشجع المبادرات الفردية الخاصة⁽¹⁾.

أمّا في المجال السياسي: فالفردية نظرية مختلفة الأشكال تتفق كلها في أن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به؛ لأن الفرد هو الغاية التي من أجلها وجدت هذه المؤسسات.

وقد ميزوا فيها بين مذهبين:

المذهب الليبرالي: الذي يرى أنه ينبغي على المجتمع والدولة أن يكونا في خدمة الأفراد، إذ إن المؤسسات والقوانين لا تعدو أن تكون وسائل من أجل تحقيق أغراضهم الخاصة.

المذهب الفوضوي: الذي يطالب بحرية الفرد المطلقة وباستقلاله عن كل سلطة ولاسيما سلطة الدولة. كقولهم: لا إله ولا سيد! بل كل واحد لا يطيع سوى إرادته الخاصة.

ولقد أدى ازدياد وظائف الدولة في المجتمعات الحديثة إلى مبالغة الأفراد في نقدها؛ لأن ازدياد سلطان الدولة يقابله التضييق من حرية الفرد، وإعاقة قواه ومواهبه الشخصية.

وفي سياق الرأسمالية والسوق الحر، تثار قضية المصلحة الفردية، ويتشابه ذلك مع الحرية الفردية. والمقصود من ذلك؛ أن ممارسة

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 351.

الحرية الفردية هي الأساس الذي تبنى عليه قواعد السوق الحرة والليبرالية، فهذه الحرية في تصوّرهم، هي التي تولد الإبداع والتنافس والإنجاز، وبالتالي يتحقق التقدم.

وفي هذا التصور تصبح حرية كل فرد، مستقلة عن حريات الآخرين، وتسمح بقدر من التنافس يعترف بتعارض مصالح الأفراد. وكأن التعارض بين مصالح الأفراد، يدفع لمزيد من الجهد، والتنافس الذي لا يخلو من الصراع. وعلى أساس ذلك يتحقق السباق المحموم الذي يجعل الجميع يكافح لتحقيق مصلحته، والانتصار لنفعه الخاص⁽¹⁾.

التصور الغربي للمصلحة الفردية :

ترتبط الفردية بالعديد من المذاهب الغربية، فقد وجدت لها تجليات في فلسفات عديدة وعند فلاسفة مؤثرين، وبصفة خاصة في فلسفة نيتشة، الذي أخذت عنه الفاشية⁽²⁾ نظريته في النخبة

(1) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 321-324.

(2) الفاشية: هي الحركة التي أسسها بنيتو موسوليني في ميلانو 1919م، مبتدئاً بأعداد من قدامى المحاربين وقدامى الثقابين الثوريين، وهي النظام السياسي الذي فرضه على إيطاليا بعد وصوله إلى السلطة في 1922م، لكن الفاشية هي كذلك اسم عام يطلق على الأيديولوجيات والحركات السياسية وأنظمة الدولة التي تتخذ موقفاً قومياً متطرفاً، وتجنح إلى التسلط والعسكرة، وتعد النقيض المباشر للديمقراطية والاشتراكية. وبعض سمات الفاشية ظلت قائمة بعد انهيار الأنظمة التي ادّعتها، فهي ظاهرة ربما كانت تمثل إحدى النزعات العميقة في حضارة القرن العشرين - كما يروي النقاد-. ترفض الفاشية مبادئ الليبرالية التقليدية وتدين المؤسسات وطرق عمل الديمقراطية البرلمانية وتعيد النظر في قيم المذهب الفردي التي نشأت حول فكرة الحق الطبيعي وأفكار القرن الثامن عشر السياسية. ينظر: موسوعة السياسة، 4/449-452.

والسوبرمان، كما أخذت عنه الممارسات التسلطية الغربية الراهنة (فلسفة القوة).

كما أن الوجودية تدافع عن النزعة الفردية، أما الاشتراكية فإنها تنظر بطريقة مختلفة في العلاقة بين المجتمع والفرد؛ لأنها ذات نظرة خاصة لكل من المجتمع والفرد، فتدعي أنها تُنشئ نزعة جماعية أصلية في مجتمع لا يعرف استغلالاً أو قهراً سياسياً، ويوفر الشروط لتطور شخصية الإنسان وقدراته⁽¹⁾.

كذلك فإن العلمانية والعقلانية⁽²⁾ في نسختها الرأسمالية كانتا سبباً في تأصيل نزعة الفردية في الإنسان، ودورانه حول ذاته، وساعد ذلك نزعة فصل الدين عن الحياة وهو ما عبر عنه ديكارت بقوله: «إن هذا الفصل بين السلوك الاجتماعي، والسلوك الديني، قد عمل على تأكيد مبدأ الذاتية الفردية، والحرية الشخصية التي وجهت نظر الإنسان إلى التفكير في ذاته، ومحاولة تأملها من أجل الوقوف على تحقيق سبل سعادتها الحاضرة في الحياة»⁽³⁾.

كما أن التصور الرأسمالي والليبرالي في الغرب المادي، مبنى على فكرة البقاء للأصلح، ومعناها أن من يفشل في الحفاظ على مصلحته، لا يستحق البقاء، أما الأصلح فهو من يستطيع تحقيق مصلحه متجاوزاً

(1) الموسوعة الفلسفية، لروزنتال ويودين، ص 525.

(2) العقلانية: مذهب غربي مادي يقوم على الإيمان بالعقل وقدرته، وأنه يصل إلى تحصيل الحقائق من العالم بدون مقدمات تجريبية، ولأنستمد المعرفة عند أصحابه من الخبرة الحسية، وأهم فلاسفة هذا المذهب ديكارت وسبينوزا ولايبنتز وكانط، وكان دالمبير وفولتير وكندرروسيه أبرز المفكرين الذين ذهبوا إلى إعلاء العقل كنقيض للخرافة والإيمان حسب قولهم، ويريدون بذلك الإيمان بالله ربوبية وألوهية، والمعاد وسائر الغيبات. ينظر: الموسوعة الفلسفية لأكاديميين سوفيت، ص 472-473، والموسوعة الفلسفية، للحفني، ص 431.

(3) ديكارت والفلسفة العقلية، د. راوية عبد المنعم عباس، ص 199.

لمصالح الآخرين، ويرتبط في ذهن أصحابه والمنادين به بتحرير الفرد من كل القيود؛ لأن ذلك في ظنهم هو أهم دعائم إطلاق طاقات المجتمع، وبالتالي تحقيق التقدم. مما يدفع أصحابها للنظر لأي تنظيم اجتماعي، أو أية قواعد ومعايير تحد من حرية الفرد، باعتبارها منافية لتحقيق التقدم، ومعيقة لإحداث التنمية⁽¹⁾.

وبهذا المعنى، فإن التوجه نحو إحداث التقدم الغربي، وإعادة إنتاجه، يعتمد على نشر فكر وقيم ترتبط بالحرية المطلقة للفرد، وخاصة الأصلح. وهو ما يعني -في التحليل الأخير- حرية المنتج والصانع، وحرية الغنى، وحرية الحركة في السوق، وتشكيل السلوك الاستهلاكي، وبالتالي حرية توظيف الغنى بكل مظاهره، وتبرير استخدام المال؛ لأنه ناتج عن الجهد الفردي، وكذلك السعي في تحرر المرأة وتوظيف ذلك سياسياً واقتصادياً.

تلك التصورات تعتمد في أساسها على فهم خاص للمصلحة؛ فالتصور الغربي للمصلحة الفردية يعتمد على كونها مقدار ما يحققه الفرد لنفسه من نفع، فهي في جوهرها نفعية مادية؛ حيث تصبح المصلحة في تحقيق المنافع المادية المباشرة.

بهذا، فإن الحرية الفردية، هي حرية الفرد في تحقيق النفع المادي لنفسه، ما دام ذلك معتمداً على جهده وقدرته، أيًا كانت الآثار المترتبة على تحقيق هذا النفع، ومدى تعارضها مع المنافع التي يريد الآخرون تحقيقها لأنفسهم؛ فالغلبة لمن يستطيع ويقدر، ولا تجريم له مهما طال منافسته للآخرين في منافعهم، فالبقاء للأصلح، والأصلح

(1) ينظر: المقدس والحرية، ص 112.

هو الأقدر على تحقيق ما يريده لنفسه. فالصلاح هنا، هو قدرة وإمكانية، والمصلحة هي منفعة مادية مباشرة⁽¹⁾.

ولكن من المهم إدراك أن حرية الفرد في التصور الغربي تأتي ضمن دائرة أكبر لها قوتها النافذة التي قد لا يكون منصوصًا عليها بقدر حضورها الفاعل والمؤثر المؤثر لحرية الفرد.

تلك القوة تتمثل في الدولة وقوانينها وضرائبها واستحقاقاتها المتنوعة؛ حيث «..تبقى حدود الحرية الفردية كما في النظم الغربية مرهونة بالدولة. وهو أمر مهم؛ لأن الحرية في كل نظام غير مطلقة؛ ففي النظام الغربي فإن حرية الأفراد مطلقة تجاه بعضهم البعض، ولكنها محددة تجاه الدولة، حيث تصبح الدولة الممثل الوحيد للمصلحة العامة، أي النفع المادي العام. وبالتالي تطلق حرية الأفراد من خلال التزامهم بتحقيق النفع المادي للدولة، والذي يمكنها من القيام بدورها وتأكيد قوتها، وكأن للفرد مطلق الحرية من تحقيق المكاسب المالية، مهما كان أثر ذلك في الآخرين، ما دام يدفع الضرائب عن هذه المكاسب للدولة»⁽²⁾.

ثانيًا: الفردية وصلتها بتحرير المرأة:

إن جوهر فكرة تحرر المرأة يكمن إما في دعوى إبطال سلطة الرجل أو ما عُبر عنه بالتمركز حول الأنثى، أو في دعوى المساواة بين الجنسين، وكلاهما ينظران للمرأة من زاوية فردية بحتة؛ بحيث «..تركز المؤتمرات على المرأة الفرد (أنا أولاً) و(حقوقنا الآن) الشعائر الذي اتخذته سابقًا المنظمة القومية للمرأة التي أسستها رائدة التحرر

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 112.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 73-78.

في أمريكا (بيتي فريدان)، وذلك في مقابل أولويات الأسرة والأطفال، بعدها تم التركيز على هذه القضية، وجاءت وثيقة بكين لتؤكد بأن الأمومة باعتبارها الدور الذي كانت تطمح إليه المرأة لتصبح رمزًا للعطاء وتستمد منه سلطتها وسطوتها، دور نمطي تقليدي يزدري المرأة؛ لأنه مرتبط بالخضوع للرجل»⁽¹⁾.

فالفردية -على هذا النحو- لم تقم من فراغ، وإنما هي ردة فعل سادت تلك الفترة المبكرة من فترات تحرر المرأة، إزاء الإغراق في الجماعية؛ فالفردية سبقتها في الفلسفة الغربية الجماعية⁽²⁾ التي تصهر الفرد وتسحقه، فأحدثت ردة فعل من جراء مبالغة بعض الفلاسفة في الدعوة إليها، منذ أفلاطون وتركيزه على مبدأ الملكية الجماعية، حيث برزت عنده في أكبر حالاتها عند دعوته لمشاعية المرأة؛ فمفهوم الدولة العادلة عنده يقوم على مشاعية الدولة والنساء.

ثم تحددت الجماعية بصورة أكبر عند روسو الذي عارض في مؤلفاته فكرة الفردية مقابل الجماعية، وكان هذا كما يبدو أحد محفزات المناذاة بتحرر المرأة التي أكدت على الفردية باعتبارها أصلًا من أصولها الفلسفية، فتحوّلت القضية إلى النقيض تمامًا، من الجماعية المغالية إلى الفردية المغالية أيضًا.

ومن الممكن المتابعة الدقيقة لتدرجات هذه القضية عند روسو على سبيل المثال، حيث ظهر أن الموضوع الرئيسي في النظرية الاجتماعية

(1) مقال: تحرير المرأة عقم المفهوم وانتهازية التطبيق لمعتز الخطيب،

<http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=33078>

(2) الجماعية: نظام اقتصادي اجتماعي يجعل وسائل الإنتاج تحت إشراف الدولة، عن طريق هيئات عامة أو جمعيات إنتاجية، وهو ضرب من الاشتراكية يمتاز بنزعة ديمقراطية، وتخفيف لتدخل السلطة المركزية. ينظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة، ص 61، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا، 411/1.

عنده كانت تنطلق من الصراع بين المثل الأعلى للرجل الطبيعي المستقل، والمثل الأعلى للرجل الذي هو جزء من كل أوسع: أي وطنه، بين الإنسان والمواطن؛ فالمواطن «..صاحب النشأة الاجتماعية الذي يدافع عنه روسو لابد أن يعيش لوطنه: فلا هو يفكر في نفسه كفرد ولا هو يفكر في الإنسانية ككل، بل يفكر في رفاقه في الوطن فحسب، فهو لابد أن يكون وطنياً وعن طريق الميل مع العاطفة بالضرورة»⁽¹⁾. فعلى المرء أن يكرّس نفسه للجماعة، وأن يخرج من دائرة الخصوصية الضيقة إلى الوطن الأم أو الإنسانية.

وقد بلغ روسو الحد الذي دعا فيه لتجنب الحب المقصور على اثنين؛ بوصفه تهديداً للولاء المدني والإنساني⁽²⁾.

كما حذر من دمار الأسر الغنية التي نشأت داخلها علاقات غرامية سرية بين رجال ونساء الخدمة، وعليه فإن (الانفصال بين الجنسين)، بالإضافة إلى الاحتفاظ بعفة الخادمت من النساء، سوف يضمن - بحسب كلام روسو- أن يقوم الخدم من الجنسين بواجباتهم المنزلية بإخلاص وبدون تشوش. وعلى مستوى الدولة فإن التنظيمات مثل تنظيم نوادي (جنيف)، تؤدي نفس الوظيفة في منع تشويش العلاقات الجنسية الحميمة من الإضرار بالحياة المدنية الأوسع⁽³⁾.

ويرى روسو كذلك بأن ما يقدم لنا حول حقوق المرأة وحريتها، قائم أساساً على عدد من الفروض الوهمية؛ ترى أن المرأة محرومة من الحرية بفعل طغيان الرجل، وهذا يفترض وجود صراع قائم

(1) النساء في الفكر السياسي الغربي، ص 201، نقلاً عن: ملاحظات حول حكومة بولندا، المؤلفات الكاملة، ص 3 و 966، وخطاب إلى دالمبير، ص 1259-1260، واميل: ص 249.

(2) المرجع السابق، ص 207، نقلاً عن: اميل، ص 866.

(3) المرجع السابق، ص 210.

بينهما، أي: بين فئة أو شريحة في المجتمع ضد أخرى، وعنده أن هذه الفرضية تعمل على تفكيك الأمة وتدمير مقدساتها. وتطرح تصورًا تغلب عليه الفردية، تصور يسمح بوجود فئة الرجال/ وفئة النساء، ثم تدور عملية الحوار (الصراع) حول الحقوق، لتتجاوز حدود المقدسات نفسها؛ فالرجل والمرأة عضوان في جسد الأسرة، والتي هي النواة، وبسبب اختلافهما الفطري يفترض تكاملهما لا تنافرهما⁽¹⁾.

وكما يتضح، فإن روسو يخلط بين الآراء الصحيحة والمعتلة؛ فالدعوة إلى الفصل بين الجنسين، وانتقاد تصورات الداعين لتحرر المرأة في تحليله كثير من الصحة، لكنه لم يهدف من ذلك سوى الإخلاص المتناهي للدولة والوطن فقط دون اعتبارات أخرى دينية أو أخلاقية ثابتة، وإنما انطلاقًا من فكرة فلسفية بحثة يريد توكيدها، هي الجماعية المفرطة في خدمة الدولة مقابل الإنكار المفرط لفردية الإنسان واستقلاله، للحد الذي أوصله إلى استهجان فكرة الزواج الطبيعي بين الجنسين لأن فيها -بحسب مفهومه- فردية وأنانية واستقلالية عن المجتمع والدولة.

ثم جاءت الفلسفة الغربية الحديثة؛ لتكرس لفلسفة الفردية بشكل غريب إلى حد كادت تختفي مقولة أن الإنسان كائن اجتماعي، وفرضية العلوم الغربية والإنسانية الدائمة هي الفردية للإنسان سواء في السياسة أو علم النفس أو الاقتصاد والاجتماع أو غيرها.

وتعد الليبرالية فلسفة فردية لأنها فلسفة التمرکز حول الإنسان، ولأن الإنسان -من منظورها- يمكن أن يحقق الكمال البشري؛ ولأنه

(1) ينظر: المرجع السابق، 207، نقلًا عن: اميل، ص 866.

مقياس لكل شيء خيرًا أو شرًا؛ ولأن الفرد يختار نظام القيم الذي يرتضيه، ولأن الحرية الفردية مقدسة مطلقة⁽¹⁾.

وتحولت الحضارة الغربية لحضارة مغالية في الفردية، تعتبر الإنسان كيانًا منفصلًا عن الجماعة ومصالحه وقضاياه وتطلعاته، له وجوده في حد ذاته بغض النظر عن الآخرين.

وأصبح نظام الحياة في الغرب يكرّس الفردية في جميع نظمه، خصوصًا وقد وجد لها بيئة مناسبة في ظل التفكك الأسري الاجتماعي، حيث ينفرد الإنسان تلقائيًا ليواجه الحياة بكل تقلباتها وقسوتها، وساهمت جميع الفلسفات الغربية في خلق هذه الحالة.

وهذه الفلسفة الغارقة في الأنانية، التي قدست الذات (الأنا) ورفضت السلطة بكل أشكالها السياسية والاجتماعية والدينية، ورفضت المعتقدات التي هي باعتمادها تحد الحرية الفردية الذاتية، وعدت الفرد مصدر الأخلاق والعدالة وغيرها.. وأصبحت الشخصية Personalism⁽²⁾ عنوانًا لفلسفة خاصة بتقديس الفردية باعتبار الفرد الواقع الأول، والقيمة الروحية الأسمى، هذه الفلسفة بكل ما تحمل من أفكار مغالية في النظرة إلى الفرد، قد انتشرت في أمريكا وبريطانيا وألمانيا وفرنسا على يد فلاسفة مشهورين⁽³⁾.

(1) يراجع كتاب: أزمة الإنسان الحديث، تشارلز فرانكل، ت: د. نقولا زيادة.

(2) الشخصية: مذهب فلسفي يعطي الشخص قيمة لاتضاهي، وقد جاء هذا المذهب رد فعل لسوء معاملة الأشخاص في المجتمع الغربي الصناعي الذي اعتبرهم في مستوى الآلة، وقد قرر فيلسوف الشخصية إيمانويل مونييه أن للشخص قيمة مطلقة لايجوز انتهاكها، وعلى ذلك فقد أضحت الشخصية نظرية أخلاقية واجتماعية تقوم على القيمة المطلقة للشخص فإليها يرد كل شيء. ينظر: المعجم الفلسفي، ص101، ومعجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص249، وموسوعة السياسة، 444/3.

(3) ينظر: الموسوعة الفلسفية السوفيتية، ت: سمير كرم، ص75-258-375.

ثم جاءت الوجودية كمذهب لتقدّيس الفرد وحرّيته، ووضعت حرّيته وممارسته الذاتية فوق كل اعتبار، وأن الآخر جحيم يحد من الحرية ويقيد الانطلاق الفردي.

وبالعودة إلى الليبرالية -باعتبارها السبيل الذي خرجت من أزقتها الحركات النسوية المتطرفة- فإن الفلاسفة الليبراليين أقرّوا جميعهم مبدأ الفردانية، وفحواه: أن النوع الإنساني يتألف من أفراد مستقلين تمامًا بعضهم عن بعض، وأن كل فرد يرغب أن يضمن لنفسه أكبر قدر من الموارد الطبيعية المحددة والمتاحة للبشر.

ثم إن الفلاسفة الفرديين⁽¹⁾، قالوا بأن الناس بطبيعتهم يميلون نحو الأنانية، ولديهم في الوقت ذاته القدرة على أن يفعلوا وفق مبادئ النزاهة، وإن التزامهم بهذه المبادئ يجعلهم قادرين على كبح اهتماماتهم الأنانية والاهتمام بمصالح الآخرين.

وقد قرر الليبراليون التقليديون ابتداءً ووفقاً لمبدأ العقلانية منح الحقوق السياسية للأفراد على أساس قدراتهم العقلانية، ولكنهم أنكروا أن تكون المرأة فاعلاً كامل العقلانية. وظلت فكرة أرسطو القائلة إن الذكر بحكم طبيعته يتفوق على الأنثى، ومقولات القرون الوسطى التي ترى بأن قدرات النساء العقلية أقل من قدرات الرجال كامنة في الفكر الليبرالي الحديث ومسيطرة عليه، فقد شك الفلاسفة هيوم وكأنت وروسو بأن يكون للنساء قدرات عقلية كاملة، وواجه التراث الليبرالي التقليدي أول تحد من النسوية الليبرالية التي ظهرت في وقت مبكر من القرن الثامن عشر، وظلت متمسكة بمبادئ الليبرالية التقليدية، لكنها قدمت تصوراً جديداً لمبدأ العقلانية، ونشط منذ ذلك الحين مفكرون ومفكرات عملوا على توسيع ذلك المبدأ كي يستوعب

(1) ويبدو هذا المبدأ عند هوبز ولوك وهيوم وكأنت ومل ورولز.

النساء، وطالبوا بمنح النساء الحقوق التي يتمتع بها الرجال. وتزامن ذلك مع تدني مستوى أوضاع النساء في أوروبا في بداية عصر الثورة الصناعية.

وجاءت بعض المدارس الفلسفية تحمل اسم النسوية الليبرالية، والنسوية الوجودية، فكانت مؤثرة على الفهم الشائع والثقافة الغربية، وكان من الطبيعي جدًا أن تكون الفردية واحدة من المنطلقات الأساسية لقضية تحرير المرأة، وأن تؤكد أيضًا على فردية المرأة، وتجردها من السياق الاجتماعي، ليس لها ارتباط معين لا بأسرة وزوج وأطفال ولا بمجتمع، وانطلاقًا من اعتقادهم أن «المرأة التي أنجبت عدة أطفال وأوقفت نفسها على تعليمهم بدلًا من الاهتمام بمستقبلها الخاص تعتبر ضعيفة العقل»⁽¹⁾.

وهيأت الدعوات لفردية المرأة لأن تتحول قضية تحريرها إلى مسار أكثر انحرافًا، حيث توسعت الدائرة أكثر، وتم استهداف الأسرة؛ حيث اعتبروا أن من سيئاتها تسلطها على أفرادها، وتضحيتها بالفرد في سبيل الجماعة، وخنق المبادرات الفردية، والطغيان في معاملة الإناث.

ومع الضغط المستمر، ومحاولة فرض الرأي «..اضطرب تعريف الأسرة، وشاع مصطلح (القرين أو الشريك) بدل مصطلح (الزوج)، وسمي الزواج الطبيعي المعروف بالزواج التقليدي أو النمطي، وظهرت الدعوة إلى بناء الأسرة اللانمطية، وإعادة تعريف الأسرة، واستحداث أسر جديدة، من خلال الاعتراف بالأسر التي منشؤها علاقة مفتوحة غير شرعية، أو المثلية الشاذة التي حاولت الأنثوية بكل

(1) الإنسان ذلك المجهول، أليكسيس كاريل، ص 176، ت: قسم التأليف والترجمة، دار الرشيد، 1986م.

ما تستطيع توسيع مفهوم الأسرة وإدخال أنماط أخرى شاذة داخلها»⁽¹⁾.

ومن الفلاسفة الليبراليين البارزين في هذا الشأن، الفيلسوف جون استيورايث مل الذي أكد فردية المرأة من خلال إنكاره لأن يكون الزواج والأمومة رسالة طبيعية للمرأة، واعتبره فرضًا ذكوريًا، وأن الرجال حصروا خيار المرأة في ذلك لحاجة المجتمع إليه، وإلا فالمرأة لو أعطيت خيارًا آخر ما قبلت ذلك⁽²⁾.

ثم جاءت ولتسونكرافت، فكان صوتها أول صوت نسوي ليبرالي نادى بتحسين أوضاع النساء ودافع عن حقوقهن وأنكر ادعاء أن المرأة أقل عقلانية وأكثر سعيًا وراء الملذات وقالت: «لو وجد الرجال أنفسهم محبوسين في أقفاص مثل النساء فإنهم يطورون صفات مثل تلك الصفات التي ينسبونها للنساء»⁽³⁾، وأكدت أن الرجال إذا فقدوا فرص تطوير قواهم العقلية فإنهم سوف يسعون وراء اللذات وسوف تتدفق عواطفهم وتزداد حساسيتهم وأنانيتهم واهتمامهم بشؤونهم الخاصة⁽⁴⁾.

وعن استقلالية النساء انطلاقًا من مبدأ الفردية، شكّل الجدول الدائر

(1) ينظر: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص 152، نقلًا عن مجلة المرأة العربية، العدد 5، 1987م، بغداد، مقال «قضايا المرأة العربية في زحمة المفاهيم المشوهة»، لحامد عمار.

(2) يراجع كتاب: استعباد النساء، لجون استيورايث مل، ت: د. إمام عبد الفتاح إمام.

(3) الأسس الفلسفية، ص 145، ومرجعه الإضافي:

Mary Wollstonecraft. "A Vindication of the Right of Woman" carol H.Poston,ed New York. W.W. Norton 1975 P50.

(4) الأسس الفلسفية، ص 145، ومرجعه الإضافي:

Mary Wollstonecraft. "A Vindication of the Right of Woman" carol H.Poston,ed New York. W.W. Norton 1975 P50.

حول مفهوم استقلال المرأة مدخلاً لفهم مايسمى فلسفة الأخلاق النسوية، وجاء هذا نتيجة لما أحدثته وجهة نظر الفلاسفة التقليديين التي تشيد بعواطف النساء وسحرهن وتضحياتهن واستعدادهن للتنازل عن كل ما يرغبن به من صدى لدى كثير من النساء اللواتي رأين أن مصالحن وسعادتهن تكمن في الارتباط مع الآخرين، وأن أفضل عمل يقدمنه هو أن يتزوجن وينجبن أطفالاً. إلا أن هذه الرؤية عورضت من قبل عدد كبير من مفكرات⁽¹⁾ أكدن استقلال اهتمامات ورغبات ومصالح النساء عن أية جماعة أخرى يتعايشن معها⁽²⁾.

وانطلاقاً من الفردية أيضاً، انتقدت المفكرات النساء اللواتي يعتمدن على أزواجهن، وصرحن بأن مشكلة المرأة تكمن في اعتقادها بأن الرجل مستقل اجتماعياً، وأنه (وجود لذاته)، وبأنها في حاجة له كي تكمل نفسها به، رغم أن العلاقة المثالية لاتقوم على اعتماد طرف على آخر. وينبغي أن تكون اكتفاء ذاتياً لكي يشكل الإثنان معاً وحدة تقوم على المشاركة⁽³⁾.

كما ميّزن بين ذاتين الأولى هي الذات الحقيقية التي لها رغباتها ولا تتأثر بآراء الآخرين وأحكامهم، والثانية هي الذات المزيفة التي تكون وفق ما يريده الآخرون، ونصحن المرأة بالوقوف وحدها والكف عن التذمر والشكوى من تحمل مسؤولية نفسها⁽⁴⁾.

(1) سيمون دي بوفوار و ماري دالي و شيلميت فايرستون وغيرهن.

(2) ينظر: الأسس الفلسفية، ص 291-292، والجنس الآخر، سيمون دي بوفوار، ص 183، ت: لجنة من أساتذة الجامعة.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص 292، نقلاً سيمون دي بوفوار في:

Simone de Beauvoir "The Second Sex" H. M Parshly Trans and ed, Vintage bood, New York, 1974, P490

(4) الأسس الفلسفية، ص 292، نقلاً عن ماري دالي في:

Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women,s Liberation, Beacon Press Bostan, 1973, P26.

وفي تقييم استقلالية المرأة، أكد أن «العلاقة المثالية بين النساء والرجال تقوم على الحب وحده ولا تشوهها الاتكالية، وتقر بحاجة الناس إلى العلاقات الحميمة لكنها ترى أن تلبية هذه الحاجة ينبغي أن تكون على أساس الاختيار»⁽¹⁾.

وتدعي بعض الدراسات في تأكيدها على فردية النساء بأن العلاقة مع الأطفال تحد من استقلالية المرأة أو تتعارض معها، وأنه لا بد - والحال كهذا- أن تكون العلاقة مع الأطفال عملاً تطوعياً وليس إجبارياً! ونبهن إلى ما يسببه الأطفال من إزعاج لأمهاتهن.

وأن العائلة القائمة على -ما أسمته- الوالدية الجينية، مؤسسة تقمع الأطفال وتجردهم من استقلاليتهم بحجة حبها لهم وحرصها عليهم، وأن أفضل تربية للأطفال -كما يتصورن- أن يُتركوا طلقاء أحراراً يستطيعون أن ينفصلوا عن الأسرة في أي وقت يشاؤون⁽²⁾.

وهكذا فإن الفردية تمثل قاعدة تستند عليها الدراسات القائمة حول قضية تحرر المرأة واستناداً على «نظريات علم النفس الإنساني وما تحمله من مبادئ الفلسفة الوجودية؛ فقد ركز علماء النفس الذين يمثلون هذا الاتجاه⁽³⁾ على مفهوم الموثوقية وعلى عدم الارتباط بأدوار، كنوع من التحرر مما يدعوه سارتر سوء النية، ورأوا أن تحرر الفرد وتحقيقه لذاته لا يتوقفان على مساواته مع الآخرين بل على جهده الشخصي»⁽⁴⁾.

ومن المعلوم أن منهم من سخر من الدعوة إلى المساواة

(1) المرجع السابق، ص 292، نقلاً عن فايرستون في:

The Dialectic of Sex, New York, Bantam Books, 1970.

(2) المرجع السابق، ص 292.

(3) ماسلو، 1970م، وروجر، 1978م.

(4) المرجع السابق، ص 292-293.

والديمقراطية، وأخذ عن نيتشة مفهوم السوبرمان وتصور مجتمعًا يقوم على الهرمية وصرّح بأن لدى الإنسان قدرات غريزية يمكن أن تتطور عندما تشبع حاجاته الأساسية⁽¹⁾.

والمتأمل لهذه الآراء يرى أنها تنطوي على لبس يتعلق بمعنى استقلال الذات الذي أدى إلى الاعتقاد بوجود تعارض بين تأكيد الذات وبين الاهتمام بمصالح الآخرين، وافترض أن ما تقوم به النساء من أعمال وخدمات تجاه بيتها وأطفالها - والتي هي من صميم واجباتها- لا قيمة لها، وأنهن لا يمارسها عن طيب خاطر، وهذا اللبس ناتج عن مبدأ الفردية الذي أخذن به في فهمهن لمسألة استقلال المرأة، وعن محاولات إلغاء الثنائية متمثلة في العمل الداخلي والعمل الخارجي أو الذات والآخر أو غير ذلك، والزعم بأنها تشطر النفس لشطرين غير متكافئين.

ورغم بروز الفردية كأصل فلسفي في الفكر المنادي بتحرر المرأة إلا أنه ظهر اتجاه مادي آخر ركّز على البعد الاجتماعي للذات الإنسانية، والذي يمتد بجذوره إلى فلسفة هيغل وماركس اللذين اعترضوا بشدة على النظرية الفردية، ومثل هذا الاتجاه أيضًا مفكرات وعالمات نفس ماركسيات واشتراكيات افترضن أن المجتمع سابق منطقيًا على وجود الأفراد، وأن النفس هي بالضرورة اجتماعية، وأن حاجات الناس لا يمكن أن تلبى إذا كانوا يعيشون منعزلين بعضهم عن بعض.

ووفقًا لهذا الافتراض طورت عالمات النفس نظرية التحليل النفسي

(1) عالم النفس ماسلو الذي عده النقاد الجسر المؤدي إلى الليبرالية الفردانية، ورأوا بأن علم النفس الإنساني يبشر بمبدأ المصالح الذاتي والاستقلال الشخصي على حساب التضحية بالأصول الاجتماعية للذات واعتماد الناس بعضهم على بعض. ينظر: الأسس الفلسفية، ص 239.

لإعادة تقييم الروح الذكورية، ولفهم الفروق بين الجنسين بطريقة جديدة تؤدي لفهم يختلف عن فهم فرويد لها، ولتفسير العلاقات وما تتضمن من ظواهر الاتصال والانفصال والتعاطف.

وتحدثت بعض المفكرات⁽¹⁾ عن العلاقات بين الناس من خلال قطبين متباعدين، أحدهما (الاتصال)؛ حيث يتعايش الناس معًا وتكون لديهم قدرة على التعاطف، والنساء يمثلن هذا القطب، والآخر (الانفصال) والرجال -حسب وصفهن- يمثلونه؛ لأنهم أنانيون ولهم حاجات لا تتلاءم مع تقديمهم خدمات للآخرين.

وتؤكد مثل تلك الدراسات على أن العلاقات مع الآخرين هي التي تنشئ النفس الإنسانية، وأن النفس لانفهم كوجود مستقل عن هذه العلاقات وعن حاجات الآخرين ورغباتهم، ولا يمكن تمييز الأوضاع النفسية للفرد بمعزل عن أوضاع جماعته الاجتماعية⁽²⁾.

وأيًا كانت النظريات في هذه القضية إلا أن الفردية تبقى منطلقًا مؤثرًا في فكرة تحرر المرأة كتأثيرها في الاتجاه المادي عامة.

(1) شودرو وسيكمان.

(2) ينظر: الأسس الفلسفية، ص 294-295، نقلًا عن:

N Scheman "Individualism and the Objects of Psychology" in Harding and Hintikka, Discovering Reality 1983, P291-232. See..Nancy Chodorow "The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and Sociology of Gender", University of California Press, 1978.

الأصل الخامس: النفعية

أولاً: المراد بالمصطلح

ثانياً: النفعية وصلتها بقضية تحرير المرأة

أولاً: المراد بالمصطلح:

الأصل في (النافع) هو ما به يحصل المراد حسياً كان أو معنوياً، وقد يستمد قيمته من ذاته كالعدل في المعنويات، والذهب في الحسيات، وقد يستمد قيمته من كونه وسيلة للمراد كالصدقة والزكاة للكافر المؤلف، وكالطريق الموصل، والمركب الجيد.

وتُعرّفه المعاجم الفلسفية بأنه: «ما لا يستمد قيمته من ذاته، بل من كونه وسيلة لغيره، واتخذه المنفعيون أساساً لمذهب المنفعة، وللتفرقة بين الخير والشر»⁽¹⁾.

أما مذهب المنفعة فيعني: «كل نظرية أخلاقية تعتبر فائدة فعل ما معياراً لأخلاقه، وهي مذهب يجعل من المنفعة مبدأ جميع القيم، سواء كان في مجال المعرفة أو في مجال العمل»⁽²⁾.

ومذهب المنفعة لا يقتصر على مجال الأخلاق، بل هو عام، يفيد بأن على الإنسان أن يقدم على كل فعل يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وهو يسوي بين الخير والنافع، فكل نافع خير؛

(1) الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني، ص 435-436.

(2) المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، ص 220.

لأن المنفعة هي الخير الأسمى، فلا وجود لخير إلا فيما فيه منفعة، وهذه المنفعة هي مبعث سعادة الفاعل⁽¹⁾.

أقسام الفلسفة النفعية:

تطور الاتجاه النفعي في أوروبا وأمريكا، وأخذ صورًا مختلفة، يمكن إيجازها في ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: مذهب المنفعة الشخصية:

ويتمثل في الاتجاه الذي فسر السعادة باللذات العاجلة بدلًا من الآجلة، والقول بأن إشباع الدوافع في حينها أمر ضروري؛ لأن تأخيرها يؤدي إلى الشعور بالحرمان والكآبة، فلا حياء ولا خجل في طلب اللذات في أية صورة كانت، على اعتبار أن السلوك الذي يحقق هذه السعادة سلوك أخلاقي.

وهو بذلك يعتمد على الفردية التي ادعى أصحابها أن الطبيعة الإنسانية طبيعة أنانية تعمل لمصلحة الذات، وأن الإنسان هو الذي اخترع المبادئ الأخلاقية ليتخذها وسيلة يحقق فيها منفعته الشخصية، وأن الأخلاق ما هي إلا وسيلة لتحقيق المنفعة وليست طبيعة في الإنسان.

المذهب الثاني: مذهب المنفعة العامة:

ويرى بأن على الإنسان أن ينشد منفعة الخلق عامة حتى الحيوانات، واعتبر أن إقرار المنفعة غاية للأفعال الإنسانية، ومعياريًا للأخلاق، وتقاس أخلاقية الأفعال بنتائجها لا ببواعثها. ويمثل هذا الاتجاه جون استيورايت مل.

(1) ينظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 178، 179، ومعجم بلاكويل، ص 679.

المذهب الثالث: مذهب النفعية العملية (المذهب البراجماتي):

ويرجع المثل الأخلاقية إلى أنها نتائج الظروف الواقعية للإنسان، فهي ليست مبادئ مطلقة ثابتة يضعها الفلاسفة، كما أنها ليست من وضع المجتمع، ولا من وضع السماء، وينكر أن تكون للأخلاق غاية عليا سامية وثابتة، وأن لها مبادئ مطلقة لا تقبل التغير؛ ذلك لأن الحياة متطورة، ويمثل هذا الاتجاه جون ديوي.

كما أن للمنفعة تقسيمات أخرى، حيث أمكن تقسيم الفلاسفة المنفعيين إلى:

(1) فلاسفة مذهب منفعة الفعل: الذين يقيمون مذهبهم على قيمة كل فعل على حدة، وبما يستحدثه من نتائج.

(2) فلاسفة المنفعة الخلقية أو منفعية القواعد الخلقية: الذين يصفون الأفعال طبقاً لقواعد الأخلاق، ولا يحكم عليها بما تحققه من نتائج، ولكن بمقدار مسايرتها أو مجافاتها لقواعد الأخلاق التي هي عندهم ليست ثابتة.

(3) فلاسفة المنفعة القائمة على اللذة:

وقد يفسر بعض الفلاسفة المنفعة باللذة التي يحققها الفعل، ويسمون ما يذهبون إليه بالمنفعة القائمة على اللذة. غير أن البعض قد يحتج بأن من الأفعال ما لا تتوقف صحته على ما يترتب عليه من نتائج لذيدة، ولكنها أفعال خيرة في ذاتها أو شريرة في ذاتها، ويطلبها الناس لذاتها باعتبارها غايات وليست مجرد وسائل. ويسمى ما يذهبون إليه بالمنفعة المثالية.

غير أن فلاسفة اللذة يردون بأن الذي يسعى إلى الفضيلة أو المعرفة لذاتها لا يزال ناشدًا اللذة، وأن اللذة وحدها لذلك هي الخير في ذاته، وهي التي تجعلنا نحكم على الشيء بأنه شر أو خير.

ويُصنّف القائلون باللذة الأفعال إلى: أفعال تنتج لذات عليا، وأفعال لذاتها دنيا، ويفاضلون بين الأفعال بمقدار ما تمتاز به على بعضها من نتائج⁽¹⁾.

ويُفرّق بعض الفلاسفة بين المنفعة التي تخص الفرد، ومذهبها هو مذهب المنفعة الفردية أو الأنانية، والمنفعة التي تخص الجماعة، ومذهبها هو مذهب المنفعة الجماعية، وهو المذهب الذي يعرف الفعل النافع بأنه الفعل الذي يزيد من سعادة الجماعة بمقدار ما تنفق نتائجه مع صالح الجماعة أو الصالح العام.

ويبني أصحاب القواعد الخلقية مذهبهم على اعتبار أن الناس قد اصطَلحوا فيما بينهم على ما يجب عمله وما لا يجب عمله، وأن الحياة غير ممكنة ما لم يراع الجميع العرف الأخلاقي.

غير أن البعض يذهب إلى أن هناك من القواعد ما لم يطبّق بعد إلا أنه لا بد أن يأخذ طريقه للتطبيق، وهو ما عبر عنه كانت بقوله: «لا تتصرف إلا وفقاً للمبدأ الذي تراك قادراً على أن تريد له أن يكون قانوناً عاماً». ويعدّل أصحاب هذا الاتجاه صياغته بقولهم: «لا تتصرف إلا وفقاً للمبدأ الذي تحب أن تراه معمولاً كمبدأ عام».

ويرى البعض أن إقبال الناس على التزام قواعد الأخلاق إنما لأنهم يرون بعضهم بعضاً يلتزمها، مثل الصدق واحترام ملكية الغير. بينما يرى آخرون أن هذه القواعد هي فضائل صناعية، ويميزون بينها وبين الفضائل الطبيعية، ويقولون عن الأخيرة أنها تستحق أن يؤخذ بها بصرف النظر عن إقبال الناس عليها أو تغاضيهم أحياناً عنها.

ومنهم من يأخذ المذهب النفعي باعتباره مذهباً أخلاقياً معيارياً

(1) قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ص 85-86.

يبين لنا ما ينبغي أن يكون عليه تفكيرنا السلوكي . ومنهم من يعتبره مذهباً أخلاقياً وصفيًا عمله تحليل ما عليه تفكيرنا السلوكي⁽¹⁾.

وجملة القول: إن مذهب المنفعة في مجمله أثر في الفكر والسلوك الغربي، واتجه به نحو المنفعة باعتبارها المبدأ الأساسي لكل القيم والممارسات، وبها يتم تفسير السلوكيات والحكم على الأفكار والأعمال.

جذور الفلسفة النفعية وامتدادها:

بدأ هذا المبدأ كمذهب فلسفي مع الفيلسوف اليوناني ديموقريطس الذي تبني فلسفة المتعة؛ وادعى أن الهدف الأسمى للحياة هو رضى النفس أو ابتهاجها، مدعيًا أن الفرح والحزن يشكّلان العلامة الفارقة بين الأشياء النافعة والضارة.

كما رأى الفيلسوف اليوناني أرسطيس أن (اللذة) هي صوت الطبيعة، وأن (الغريزة) هي المحرك الأول لأفعال الإنسان مثله في ذلك مثل الحيوان والطفل، وجعل معيار (اللذة والألم) هي معيار القياس لخيرية الأفعال وشرّيتها، وقد قصر اللذة على اللذات الجسدية.

وجاء بعده الفيلسوف اليوناني أبيقور، فاتفق معه على أن اللذة مقياس الخير والشر والمنفعة والمضرة بدافع الغريزة وحدها، لكنه أضاف عليه أن اللذة رغم كونها الخير الأعظم للإنسان، إلا أن لها أحيانًا عواقب قد لا تكون خيرًا؛ فالإفراط في اللذات يؤدي إلى عواقب جسيمة.

(1) الموسوعة الفلسفية، لروزنتال ويودين، إشراف: لجنة العلماء والأكاديميين السوفيت، ص 217-218.

ومن خلال إضافة أبيقور عن اللذة، نادى بضرورة اجتناب اللذات التي تجر آلامًا؛ وعارض أرسطس الذي اعتبر اللذة مطلقة من هذه الناحية.

ويتلخص مذهب في أن اللذة هي وحدها الخير، وهي خير على الدوام، ولا توجد اللذة إلا من خلال إقصاء الألم وكل ما يعكر صفو العقل.

وهذه الفلسفة بشكل عام دفعت الناس إلى تمجيد اللذة أيًا كان نوعها، وظلت هذه الروح الشهوانية المنطلقة تسيطر على شعوب أوروبا، حتى جاءت الديانة المسيحية التي تحدت من حدة هذه النزعة.

وبتأثير مذهب أبيقور نشأ في القرن الثامن عشر الميلادي مذهب المنفعة، وهي مدرسة أخلاقية غربية تقول إن القيمة الأخلاقية للفعل تتحدد بمقدار إسهامها في المنفعة التي تعني السعادة أو البهجة مقابل المعاناة والألم.

وكان ظهوره على يد الفيلسوف الإنجليزي جيرمي بنتام، الذي قدم نظريته في المنفعة في كتابه (مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع).

قرر فيه بنتام أن الناس بطبائعهم يسعون وراء اللذة ويجتنبون الألم كالحيوانات تمامًا، مع امتيازهم عن الحيوان باتباعهم لمبدأ النفعية لاستخدامهم العقل الذي يحكم على الفعل بالخير أو الشر بحسب ما يتحصل منه من لذة أو ألم.

وهو يقيس اللذات بصفات ذاتية كالشدة والمدة والثبات وقرب المنال أو القدرة على إنتاج لذات أخرى وخلوها من الألم، كما تقاس بالنظر إلى آثارها الاجتماعية كخوف المواطنين من عواقب الجريمة إذ إنها قدوة سيئة وتسبب اضطرابًا اجتماعيًا، ينبغي على الفرد مراعاتها لأن منفعة المجموع شاملة للمنافع الفردية.

وأهم العوامل في حساب اللذات التي حددها بنثام هو ما يسميه عامل الامتداد، أي عدد الأفراد الذين يمكن أن يشملهم الشعور بها في وقت واحد، لأن ما يعنيه هو أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد.

فالبحث عن لذة الآخرين عند بنثام هو أحسن وسيلة لإعانة الفرد على تحقيق أكبر قسط من اللذة، والمنفعة الشخصية مرتبطة بالمنفعة العامة؛ لأن المرء عاجز عن الوصول إلى اختيار ما هو نافع له من غير الاجتماع بغيره والتضامن مع أفراد المجتمع.

بل إنه طوع فكره لهذا الفهم، فعلى الفرد أن يضحي بجزء من لذاته؛ ليحصل على قدر أكبر من اللذة لنفسه بواسطة تحقيق مصالح الغير.

وتلك التضحية تنطلق من تجربة منفعية بحيث، ليس الغرض منها إلا المنفعة الشخصية ولو جاءت ابتداء من الغير؛ لأن المرء لا يفعل الخير للغير إلا إذا حصل من ورائه على نفع لنفسه، ولكن كي لا يوصف بالأنانية ولا يتهم بالنفعية فإنه يوافق بإطلاق عبارات خلقية جوفاء من اختراع خصوم المذهب النفعي⁽¹⁾، الذين استخدموا تعبيرات كالواجب والإلزام والضمير وغيرها مما عبروا به عن اتجاههم المثالي في النزوع بالسلوك الإنساني إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون احترامًا لكرامة الإنسان وإنسانيته، وإلا فإن ما يقوم به إنما يخضع فيه للمذهب النفعي، فتحولت الحياة الأخلاقية على يده -والنفعيين بصفة عامة- إلى سعي وراء الوسائل المؤدية إلى المنفعة، دون نظر إلى قيمة الغاية التي يسعى نحوها.

وأصبح الإنسان وفقها عبدًا للمنفعة ساعيًا وراء اللذات دون

(1) خصوم المذهب النفعي عند بنثام هم الحدسيون والعقليون والمثاليون.

التفكير في الغاية التي يلتبسها من ورائها، مفتقرًا تمامًا إلى الإحساس بالقيم التي تكمن وراء الأشياء، وتضفي عليها كل ما لها من معنى أو دلالة⁽¹⁾.

وقد تجسدت هذه الأفكار أيضًا في مقولات هوبز الذي يرى أن ما يُسعد الإنسان ويسرُّه خير، وأن ما يؤلمه شر⁽²⁾.

وفي فترة ما بعد الحداثة عبر ميشال فوكو عن المنفعة، بقوله: «تُشكل اللذة غاية بذاتها، فهي لا تخضع لا للمتعة ولا للأخلاق ولا لأية حقيقة علمية»⁽³⁾.

كما أن هيوم طرح النفعية كمبدأ، فالنفعية بالنسبة لعلماء الاقتصاد هي أحد العوامل التي تحدد السعر -إلى جانب تكلفة الإنتاج- على أن السعر ليس مقياسًا للنفعية، فالهواء لا يُسعر عادة ومع ذلك فإن استعماله يُبقي على الحياة.

وقد اعتبر كل من جون ستورايث مل وهربرت سبنسر نفعيين وإن اختلفت نظريتهما عن بنثام من بعض الوجوه.

أدخل جون ستورايث مل على المذهب النفعي مبدأ التقدير الكيفي للذة، ومطلب تفضيل اللذة العقلية على اللذة الجسمية.

ويرى ستورايث مل أن السعادة هي مجموع من اللذات المحددة الكمية والكيفية، وأن الأخلاق النفعية يجب أن تبنى على التجربة. وهذه التجربة تثبت أن جميع الناس يبحثون عن منفعتهم. والعقلاء

(1) ينظر: الموسوعة الفلسفية، للأكاديمية السوفيتية، ص 548، ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 170-171.

(2) ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 654، والموسوعة الفلسفية، د. عبدالمنعم الحفني، ص 43.

(3) ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة، 169-168/2، والموسوعة الفلسفية، لأكاديمية السوفيت، ص 548.

منهم يفضلون اللذات الشريفة على اللذات الخسيسة، دون أي إشارة منه هنا إلى الفطرة ومقتضياتها.

ويقدم ستيورايت مل مفهوم المنفعة العامة على مفهوم المنفعة الخاصة، ويستنبط من هذه المقدمات فلسفة أخلاقية ترفع من قيمة الفضائل المجردة.

وقد قيل عن جون ستيورايت مل بسبب هذه الإضافات على مذهب النفعية، بأنه «أسخ روحانية على بنثام»، فقد جادل بأنه لا يمكن معاملة جميع الملذات على قدم المساواة، فهناك ملذات رفيعة، وملذات فجّة، فخنزير مسرور ليس أفضل من سقراط غير مسرور. والأهم من كل شيء عنده، هو أن أعظم الملذات هي الحرية الفردية.

وتعتبر الذرائعية والبراجماتية امتدادا لمذهب النفعية في الجانب النظري والتطبيقي، فقد أدى مبدأ النفعية لظهور الذرائعية، عند وليام جيمس وجان ديوي وبيبرس، وإحلال ما يسمونه الأخلاق البورجوازية المعاصرة محل المذهب النفعي، وهو تأويل فلسفي للوجود يستند إلى المنفعة بوصفها المحرك والغاية من الحياة الأخلاقية.

ويعد المذهب الذرائعي أحد صور البرجماتية، وأخص خصائصها أن كل نظر أو تفكير إنما هو أداة للسلوك ووسيلة لتنمية الخبرة، وتعد وصفاً لكل ما يهدف إلى النجاح أو إلى منفعة خاصة.

وعند كانت التاريخ البرجماتي هو ما يرمي إلى كشف المستقبل في ضوء الحاضر. وعنده أيضاً الاعتقاد البرجماتي الذي يعني التسليم بأمر ما لضرورة عملية مثل محاولة الطبيب تشخيص المرض بصفة مبدئية.

وأصبحت البراجماتية تعني النظرية التي تقول بأن كل ألوان الخبرة، بما فيها الفكر الفلسفي والنظريات العلمية والعقائد، لا بد أن

تفهم في ضوء الغرض الإنساني؛ فالأفكار أدوات لتحقيق ما يصبو إليه الإنسان من غايات، والحكم عليها يكون بمقدار كفايتها في خدمة هذه الغايات، ومن ثم صارت البراجماتية اسمًا للموقف الذي يؤكد أهمية النتائج كاختبار لصلاحية الأفكار.

يعتبر وليم جيمس مؤسس المذهب البراجماتي كما يعتبر أبرز مفكره. وعنده أن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الكاملة المطلقة. ذلك أن الفكرة التي نكونها عن شيء من الأشياء هي في الحقيقة مجموعة النتائج العملية التي ننسبها إلى هذا الشيء. أي أننا لانستطيع أن نعرف الشيء في ذاته وكل معرفتنا عنه تقتصر على تصوراتنا التي تنتج عن الاحتكاك به.

وفي ميدان العلوم الإنسانية تنفي البراجماتية إمكانية معرفة حقيقة الإنسان النهائية، كما تنفي وجود قوانين أساسية لسلوكه. فالقانون لا يكون صحيحًا بذاته، أي أننا لانستطيع القول إن هذا القانون صحيح وذاك خطأ. كل ما نستطيع قوله هو أن هذا القانون مفيد وذاك غير مفيد بالاستناد إلى التطبيق العملي لكل منهما. فالقانون يكون مفيدًا وفعالًا وعمليًا أو لا يكون.

والبراجماتية مدرسة أثرت تأثيرًا كبيرًا في الدراسات السياسية الأمريكية، وانتقلت إلى أوروبا، وحاولت البلدان الأخرى تقليد ذلك، وتمثل محاولة لتجنب الدراسات الشكلية والنظامية التي تركز على العوامل الخارجية في الحياة السياسية، وتدعو لما أسمته بـ(الواقعية السياسية) من خلال الربط بين الأفكار النفعية والنظريات الفلسفية⁽¹⁾.

(1) ينظر: الموسوعة الفلسفية، لروزنتال ويودين، ص 217-218. وللتوسع: الموسوعة الفلسفية السوفيتية، ت: سمير كرم، ص 75 و 258 و 375، ومعجم المصطلحات =

ثانيًا : النفعية وصلتها بقضية تحرر المرأة :

كما قد ظهر سابقًا، يعد جيرمي بنتام صاحب أكبر تأصيل نظري للأخلاق الليبرالية، وإسمًا مرجعيًا فيها؛ لأنه كان أول من وسع من الليبرالية ونقلها من مستوى التفكير في العلاقة السياسية، إلى بحث العلاقة الأخلاقية، وانتهى بنزعة منفعية موعلة في تجريد القيم الأخلاقية من كل أساس مرجعي متعال، والمبدأ الأخلاقي الوحيد هو مبدأ المنفعة بمدلوله الخاص الفردي، فالأخلاق لم تعد قيمًا عليا والتزامًا، بل مجرد قيم تجارية تقاس كمّيًا بمبدأ المنفعة في مردودها الفردي، ولم يستطع التخفيف من فردانية نزعته بتوكيده على دور الدولة في ضمان النفع لأكثر عدد من الأفراد، ويجب على الفرد أن يتحقق في أفعاله من المنفعة التي تعود عليه هو ذاته قبل أن يقوم بها، فعندما يقصد تحقيق منفعة فإنه «عفويًا» يطلب لغيره اللذة، ولا يطلبها له قصدًا؛ لأن منفعة التاجر - على سبيل المثال - مرتبطة بمنفعة المشتري من جهة غير مقصودة.

وقد أثرت فلسفته في نظريات الرعاية الاجتماعية؛ حيث دافع عن الحرية الفردية والاقتصادية، ودعا للفصل بين الكنيسة والدولة، وحرية التعبير، وحقوق المرأة والمساواة بينها وبين الرجل، والحق في الطلاق، وعدم تجريم المثلية الجنسية.

كما دعا لإلغاء تجارة الرقيق والرق، وإلغاء عقوبة الإعدام، وإلغاء

= والشواهد الفلسفية، ص 473، ومعجم بلاكويل، ص 679-680، قاموس المصطلحات، ص 453، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 176، والموسوعة الفلسفية، عبدالمنعم الحفني، ص 202، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ص 85-86، ومعجم مصطلحات عصر العولمة، ص 36، وميشيل فوكو مسيرة فلسفية، اويير دريفوس وبول رابينوف، ت: جورج صالح، ص 158.

العقاب البدنى عمومًا، وفى آخر عُمره اتجه للدفاع عن حقوق الحيوان.

ولقد أقام الفلاسفة الليبراليون من بعده نظرياتهم وفق فلسفته، وكان أبرزهم تلميذه الموصوف بأنه (نصير المرأة) جون استيورائت مل، الذي تحمس لمذهب بنتام في المنفعة، وأصبح أحد منظريها؛ لأنه نشأ فكريًا تحت إشراف والده جيمس ميل، ومُعلّمه جيرمي بينثام، وفق مبادئ المذهب النفعي.

وعبّر مل عن أفكاره حول مذهب المنفعة في المجلات والصحف، ومنها مجلة (وستمنسر) التي كان يحررها بنتام وجيمس مل. وقد جمع مقالاته الكبرى في عدة مجلدات بعنوان (مقالات ومناقشات)، ونشر عدة كتب من بينها (مقال في الحرية - 1859م) الذي دافع فيه عن الحرية الفردية، وكتاب (في النفعية - 1861م) دافع فيه عن مبدأ المنفعة في العمل، وعرض فيه لمذهب بنتام وأكمّله.

واستمرت هذه النزعة حتى جاءت فلسفة البراجماتية أو الذرائعية والتي أصبحت ديانة أمريكية تؤكد على أن صواب أية فكرة أو خطأها يكمن في مدى تحقيقها للمنفعة عمليًا عند تجربتها.

وكذلك ظهرت في فترة ما بعد الحداثة؛ حيث «تُشكل اللذة غاية بذاتها، فهي لا تخضع للأخلاق ولا لأية حقيقة علمية» - كما قال ميشال فوكو -.

وفي هذه الأجواء أظهرت الحركات النسوية أفكارها ومطالبها؛ لتشكك من المعايير الخلقية، وتبني وفق هذه الفلسفة الكثير من الحقوق كحق المرأة في تملك جسدها، وحقها في رفض الإنجاب، ورفض الرضاعة والأمومة، وحقها في عدم تربية ورعاية أبنائها، وحقها في إطلاق رغباتها الجنسية والحب المفتوح، بل والشذوذ

والزواج المثلي . وغيرها من الحقوق التي تنسجم مع مبادئ المنفعة الفردية في تعاطيها مع المرأة.

ولأن جون استيورايث مل هو رائد فلسفة تحرر المرأة، فإن قضية المرأة استندت في كثير من أفكارها على فلسفته، فمنهم من أبقى عليها كما هي، ومنهم من زاد عليها أو أعاد مراجعتها.

رأى مل أنه ينبغي أن يُمنح الفرد (رجلاً أو امرأة) الجانب الذي يخصه بوصفه شخصاً مستقلاً قائماً بذاته، وأن يُمنح المجتمع ذلك الجانب الذي يهمله بوصفه داخلياً في صميم تكوينه الاجتماعي، وتبعاً لذلك قرر بأن الغاية الوحيدة التي يمكن أن تبرر تدخل الناس منفردين أو مجتمعين في حرية الفرد هي أن يحموا أنفسهم منه في حال ألحق بهم الأذى، أما اعتبار منفعة الخاصة فليست مسوغاً لأي تدخل من الآخرين؛ لأنه لا يحق لهم إكراه أحد على إتيان فعل أو الامتناع عنه بناء على موقفهم منه بالقبول أو الرفض حتى ولو كان الحق معهم.

وتبعاً لهذه الرؤية اعتبر المرأة (فرداً) يحق لها التمتع بالحرية المطلقة من غير قيود ولا ضوابط ولا منهج تسير عليه إلا ما تمليه عليه حريتها التي هي من صميم منفعتها الشخصية شريطة ألا يؤثر ذلك سلباً على الآخرين أو يلحق بهم الأذى.

وللفرد -فيما عدى إلحاقه الأذى بغيره- حرية مطلقة لا يحدها حد، فهو سيد مطلق يتحكم في كل أموره بما يناسبه، و«من المرغوب فيه أن تؤكد الفردية نفسها في المسائل التي لاتخص الآخرين أساساً، وحيثما كانت قاعدة السلوك هي تراث الآخرين وعاداتهم، وليست أخلاق المرء ذاته، كان هناك نقص لمكون أساسي من مكونات

السعادة البشرية، ونقص لمكون رئيسي من مكونات الفرد والتقدم الاجتماعي»⁽¹⁾.

فعند مل -بناء على معتقداته المادية النفعية- أن تطور الشخصية الفردية الحرة ونموها هو أحد العناصر الجوهرية للسعادة.

ويلحظ هنا الرابط الدقيق بين الفردية والنفعية؛ إذ الفردية المطلقة تجر إلى المنفعة والمصلحة الذاتية المشروطة باللذة الحاضرة. لكن من الإشكالات تحريرهم لمصطلح المنفعة، وموقفهم منها، الذي يتجاهل المصدر والغاية والمآل من الفعل ومدى مشروعيته، فقد يعمل الفرد عملاً يظنه من المنافع ولكنه ينتهي به إلى مفسد عاجلة أو آجلة. وأصل هذا الفهم الفاسد أنه ينطلق من مرجعية مادية وبالتالي فامتداد هذا التصور على المجتمع المسلم يصطدم مع مرجعيته القائمة على الإيمان بالله والتوازن الروحي والمادي القائم على تحقيق منفعة الإنسان بما يتوافق مع أمر الله ونهيه.

أما مل -وسائر الماديين النفعيين- في موقفه المادي الدنيوي فإنه يستنكر أي تدخل يمس منفعة الفرد الخاصة ولو اتصل ذلك بأمر إلهي، يقول: «..كل نظام يرمي إلى سحق الفرد فهو نظام استبدادي أيًا ما كان اسمه، حتى ولو ذهب إلى أنه ينفذ إرادة الله أو وصايا الناس»⁽²⁾.

كما أنه هاجم ما تبقى من التراث الغربي الذي يرى ثنائية الخلق وفطرية الجنسين، مع ما ينطوي عليه من مظالم في حق المرأة، باعتبارها فردًا مستقلًا فاعلاً مثلها مثل الرجل، وقرر بأن الرجل وقع

(1) أسس الليبرالية السياسية، جون استيورايث مل، ت: أ.د. إمام عبد الفتاح، و.أ.د. ميشيل متياس، ص186.

(2) أسس الليبرالية السياسية، جون استيورايث مل، ص194.

فريسة لعادات استبدادية جعلت منه فردًا أنانيًا فظًا في تعامله مع المرأة وموقفه منها، كما أن المرأة وقعت أيضًا فريسة لعادات أخرى ترسخ خنوعها واستسلامها وانضواءها تحت مظهر كاذب، وتبعيتها وخضوعها الدليل للرجل، ورضوخها لأحكام المجتمع الجائرة، فأصبحت شخصيتها على هذا الأساس ضعيفة لا تستطيع معها مساءلة مجتمعها عن فرضه لقيود تحد من حريتها، وتقف ضد مصلحتها، وتكبت منفعتها الخاصة.

ويؤكد بأن جميع النزعات والميول الأنانية القائمة في مجتمعه، وعبادة الذات وتفضيلها تفضيلاً غير منصف -وهي الصفات السائدة بين البشر- مصدرها وجذورها، والمنبع الذي تستمد منه غذاءها الرئيسي هو الوضع القائم على العلاقة بين الرجل والمرأة؛ فالصبي بمجرد أن يصل إلى طور الرجولة حتى ولو لم يملك أي قدرات ولا مواهب خاصة وإن كان أشد الناس جهلاً وأعظمهم بلادة وجموداً يعتقد بأنه أسمى من كل امرأة لمجرد أنه ولد ذكراً، ولو امتازت عنه المرأة في الكثير من الصفات.

وأكد بناء على استنتاجه هذا بأن المرأة إذا ما أتاحت لها فرصة الظهور وتركت لطبيعتها النمو بحرية دون قيود فلن تكون هنالك فروق بينها وبين الرجل، فلكل منهما مساحاتهم التي يحققون فيها منافعهم الشخصية بحرية مطلقة؛ بحسب اختلاف الأذواق التي ينبغي الاعتراف بها؛ و..أي شخص من حقه دون لوم أن يحب التجديف⁽¹⁾، أو التدخين، أو الموسيقى، أو التمرينات الرياضية، أو لعب الشطرنج أو الورق، أو الاطلاع؛ لأن من يحب هذه الأشياء أو من يكرهها هم في آن معاً من الكثرة بحيث يصعب التغلب عليهم، لكن الرجل - والمرأة

(1) أي شتم الدين والإله، والعباد بالله.

أكثر منه- الذي يهتم بأن يفعل ما لايفعله غيره أو أن لايفعل ما يفعله سائر الناس، فإنه يصبح موضوعًا للاستهجان، والحط من قدره كما لو كان قد ارتكب أو ارتكبت جرمًا أخلاقيًا خطيرًا. والواقع أن الشخص يحتاج إلى أن يكون ذا لقب، أو مرتبة أو منزلة أو حظوة عند أصحاب الشأن حتى يستطيع الاستمتاع ببعض وسائل الترف في أن يفعل ما يحب دون أن تؤذيه نظرتهم إليه، .. والفرد إذا ما انزلق إلى الاستمتاع، أو سمح لنفسه بالتمادي في المتعة، فقد عرض نفسه لما هو أسوأ من الاستهجان والذم أو الكلام الجارح، إنه يقع في خطر اتهامه في سلامة عقله، والحجر على ممتلكاته..⁽¹⁾.

وهذا التصور المغالي في المنفعة الذاتية والذي أفرغ مل فكره لتوكيدها، ساد نظريًا وعمليًا الحياة الغربية، ومنها إلى بقية العالم شأنه شأن المذاهب الفكرية الأخرى كالبراجماتية (فلسفة الذرائع) التي سارت على خطواته، وسادت معه رؤية فكرية للعالم تقوم على تجريد القيم الأخلاقية من ثباتها، وجعلها نسبية وذاتية ومشروطة بمنفعتها وبقيمتها الحالية بالنسبة للأفراد.

وهذه المنظومة الفلسفية التي ابتدعت فكرة (الغاية تبرر الوسيلة) أوجدت الأرضية للأفراد أن يجنحوا إلى الغش والتدليس والرشوة والإباحية واستخدام الرذيلة وبنات الهوى لتحقيق غاياتهم -وإن هم حاولوا ضبط هذه الفوضى بقانون صارم يحكمهم-، بينما جنحت حكوماتهم إلى العنف والاحتلال واغتصاب حقوق الشعوب الفقيرة ونهب ثوراتها والتحكم بحكوماتها.

وفي ظل هذا المبدأ أصبحت الأخلاق عبثية فوضوية، فلايمكن أن يوجد أي التزام بقواعد مقبولة للسلوك الأخلاقي، وإنما مجرد إشباع

(1) المرجع السابق، ص 200.

الجانب الحسي والمادي والانسحاق وراء المنفعة الجسدية الوقتية، وإغفال الجانب المعنوي الروحي، للحد الذي يجعل من المنفعة الاستهلاكية غاية قصوى للحياة، كما يجعل من تحقيق القدر الأقصى من الكسب وإشباع الرغبات أسمى الفضائل، والسعي وراء انتهاب لذات اللحظة الراهنة أولى الاهتمامات ما دامت لاتتعارض مع حرية الآخرين ولا تؤدي إلى مفسدة تجلب من الضرر ما يفوق حجم تلك اللذة والمنفعة التي يعتقدها صاحبها.

وكل ما يفعله الفرد لتحقيق هذه الغاية مسوغ؛ لأنه يحقق منفعته الخاصة التي لا يحق لأحد التعرض لها بناء على الفردية المطلقة التي تفيد المغالاة في حب الذات، والإفراط في تحصيل كل مرغوب لإروائها بنهم وإغداق، في تجاهل تام لأبعاد الإنسان المعنوية.

ومن جراء هذه الفلسفات أضحت الأخلاق الغربية في الجملة قائمة على تحقيق أكبر قدر من المنفعة لأصحابها بغض النظر عن طبيعة، ومصدر، ومآل تلك المنفعة على المدى البعيد؛ لأنها لاتستند على جدر صلبة قائمة على عقيدة إيمانية يلتزم صاحبها بها ويوجه أخلاقه وفقها؛ كما عبر أحدهم عن ذلك قائلاً: «..المجتمع الغربي في جوهره برجماتي نفعي، والسلوك الأخلاقي فيه سطحي واستعراضي، فإذا ما كان التمسك بالمبادئ الأخلاقية عائقاً يحول دون النجاح وتحقيق أهداف مهمة في حياته، أو على الأخص إذا كان ينذر بمتاعب وخسائر جدية، فإن الفكر الغربي المنطلق من المنفعة المادية لا يتردد في نسيان الجانب الأخلاقي في سلوك أبنائه، ويتصرف وفقاً لما تقتضيه المنفعة والأنانية؛ لأن الغربي أخلاقي نفعي بطبعه»⁽¹⁾.

(1) الغرب (ظاهرة الغروبية)، ألكساندر زينوفيف، ت: عادل إسماعيل، ونوفل نيوف،

وما يروّج في الغرب المادي الذي أعلى من فردية الإنسان واعتبر منفعته الخاصة قيمة عليا مطلقة له أن ينطلق منها إلى حيث يشاء، هو في حقيقته ينبع من فلسفتهم الخاصة ونظرتهم للكون والحياة والإنسان، وهي في الوقت ذاته تحقق لهم ما يعتبرونه مصلحة لهم، ولكنهم يُلغون كل ما عداهم ويسعون لبث هذه القيم التي يراد لها النفوذ داخل المجتمعات الأخرى واختراق الدول، بعد أن يتم تغليفها بإطار نفعي مادي يتواءم مع الفكر الغربي ومع المصالح الغربية.

وتتم معالجة القضايا القائمة انطلاقاً من هذه الفلسفة في تعاملها مع الإنسان وموقفها من الإنسان (الذكر والأنثى) دون تخصيص، حيث يستوي في ذلك الجنسين؛ لأن المرأة عندهم هي الند المساوي للرجل في كل حالاته وأحواله؛ والفكر النفعي من زاويته العملية البراجماتية لا يعترف بأي فروق تقوم على أساس النوع.

وانطلاقاً من هذا التصور، تم رفض أي فصل بين الجنسين، وبالغ في تعاطيه مع المرأة للحد الذي تحولت فيه حقوقها المعتبرة التي أقرها الإسلام قبل الغرب، إلى حقوق أخرى مختلفة تجاوزت الحد المعقول؛ حيث أعيدت صياغة الإنسان وفق معايير المنفعة المادية والجدوى الاقتصادية، الأمر الذي أدى إلى تزايد هيمنة القيم المادية على الإنسانية مثل الكفاءة في العمل وفي الحياة العامة مع إهمال الحياة الخاصة، والاهتمام بدور المرأة العاملة مع إهمال دور المرأة الأم، والاهتمام بالانتاجية على حساب القيم الأخلاقية والاجتماعية الأساسية كتماسك الأسرة وضرورة توفير الطمأنينة للأطفال، واقتحام الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة لمجال الحياة الخاصة، وإسقاط أهمية الإحساس بالأمن النفسي الداخلي، وإسقاط القيم وبقية المعنويات باعتبارها ليست كمية أو مادية.

وقد بلغت المنفعة المادية درجة عالية من الشمول وتغلغلت في كل جوانب الحياة العامة والخاصة، حتى أصبح العمل الإنساني في صورتها هو العمل الذي تقوم به المرأة نظير أجر نقديّ محسوب (كم محدد) خاضع لقوانين العرض والطلب، على أن تؤديه في رقعة الحياة العامة أو تصب فيها في نهاية الأمر، مع استبعاد مجحف لدور الأمومة وتنشئة الأطفال وغيرها من الأعمال المنزلية؛ لأن مثل هذه الأعمال لا يمكن حسابها بدقة، ولا يمكن أن تنال عليها الأنتى أجرًا نقديًا ولا يمكن لأحد مراقبتها أثناء أدائها، فهي تؤديها في رقعة الحياة الخاصة، رغم أنها قد تستوعب جُل أو كلّ حياتها واهتمامها إن أرادت أن تؤديها بأمانة.

ولأن سياسة الغرب تقوم على التسيّد والانفراد بحكم العالم، ومراعاة منفعتها الخاصة وحدها، والدوران حول الغاية التي يريدونها هم بأنانية مفرطة، فإنها أرغمت الشعوب على التبعية الغربية وضرب خصوصيات الآخرين عرض الحائط؛ لأن هذا يعيق المسار التغريبي التمديدي الذي يوجبون السير وفقه، دون اعتبار لقيم وعقائد الشعوب الأخرى.

وطريقة الغرب المادي في التعامل مع المرأة داخل المجتمع المسلم تسير على المنوال نفسه، وتتمس بقدر كبير من النفعية والانتهازية؛ لتتحول المرأة ويتحول الحديث عن حقوقها إلى وسيلة ابتزاز في المعركة الدائرة بين المجتمع الغربي المادي النفعي من جهة، وقيم ومثُل وأخلاقيات المجتمع المسلم من جهة أخرى.

والجدل لا يقوم إلا مع ما يصادم قيم ومبادئ وشرائع الدين وقيم الإسلام التي أقرت مكانة المرأة المسلمة وعملت على مراعاة حقوقها بما يتناسب مع قيمه العليا؛ فتلك النداءات المتعلقة بحقوق المرأة

لاتكاد تتسع إلا لما يناسب وضع المرأة في الغرب من جانبها النفعي المادي، والتي تتعارض مع طبيعة المرأة المسلمة⁽¹⁾.

وظل الفكر المنادي لتحرر المرأة يدافع عن القضية باعتبارها -كما يعبر أصحابها وفقاً لأفكارهم المستعارة من الغرب-، قضية عدالة ومصالحة ومنفعة للبشرية؛ فتعطيل طاقات أكثر من نصف الجنس البشري هو بحد ذاته كارثة، فنحن لم نجرب تحقيق الفوائد العملية الناجمة عن تحقيق المساواة بين الجنسين بحيث تختفي بينهم قضية الفروقات الذهنية والعقلية والقدرات وتصبح نسبية من فرد لآخر، فلربما كان ذلك سيدفع بعجلة التقدم البشري بشكل أكبر، ونحن نعرف أن مقياس تقدم الكثير من المجتمعات على مر التاريخ كان بناء على اقتراب مستوى الحرية بين الجنسين. كما أن الرأي العام فيما يتعلق بأن الرسالة الطبيعية للمرأة هي أن تكون زوجة وأم هو مجرد افتراض، ولو كان هذا المفهوم مختلفاً منذ البدء لا يفرض على النساء رسالتهن الطبيعية -كما يقولون- فإنه كان من الممكن أن تختار الكثير من النساء بدائل أخرى مختلفة غير الأمومة، ولكن الزواج فرض قسري دون اختيار حر للمرأة إلا إن أرادت فعلاً التمرد، وتحمل نتائج ذلك من مجتمع لا يرى لديها رسالة سوى ما يفرضه عليها! من هنا فإن على المجتمع الإنساني أن لا يكتفي بالحكم النظري في قضية تضم أكثر من نصف الجنس البشري، وإنما إتاحة الفرصة للمرأة عملياً وضرورة تغيير الكثير من المفاهيم والطرق التربوية التي أثرت على عقول كثير

(1) يراجع مقال: المرأة من منظور ليبرالي، رمضان الغنام، مركز التأصيل للدراسات والنشر، بتصرف

http://tascel.com/display/pub/default.aspx?id=3463&ct=24&ax=5 والتصور

الإسلامي للإنسان، مجلة دعوة الحق الإلكترونية

http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/3688

من النساء، وإن قضية المساواة هذه لها مسألة وقت لا أكثر، وكما أنه قد تم تحرير العبيد، فإن عبودية النساء لن يكون لها في أرض الواقع المكان الكثير مستقبلاً⁽¹⁾.

وهذا هو ما يعبر عنه تلامذة المدرسة التغريبية بطريقة تدل على المحاكاة المطلقة، والذوبان في الفكر الغربي دون مراعاة لقيم المجتمع ولالهويته ولأحكام شريعته.

إن الغرب المادي (البرجماتي) ينكر كل القيم العليا ويؤمن بالمادية النفعية؛ لأسباب عديدة منها ظروف البيئة الأوروبية التي جعلت شعوباً مختلفة تزدهم على رقعة ضيقة من الأرض قليلة الخيرات فأصبح الصراع ابتداءً هو الغالب على طبائعهم، لا التعاون والحب والإيثار، وصارت تسيطر على مشاعرهم تلك الواقعية المادية التي لا ترتفع عن محيط الأرض وعالم الضرورة، فهو إذن عيب اضطرتهم إليه ظروف معينة وليس مزية تُشتهى كما يتصوره المتأثرون بهم.

وامتلاك التقنية والقوة لا يستلزم النفور من مقومات الإنسانية الحقة، ما دام قد أمكن عملياً أن يجتمع هذا وذاك حين كان العالم الإسلامي -وقت تمسكه بالإسلام- يمتلك القوة العملية والحربية والسياسة والاقتصادية، أضف إلى ذلك أن امتلاك القوة على الأسس المادية النفعية لم يجلب للإنسانية غير الخراب والدمار والظلم، فهو قائم على الصراع لا على الحب، وعلى أن الغلبة للأقوى لا لصاحب الحق، وعلى أن التسلط والقهر والظلم والعدوان لا ضير فيها مادامت تصدر من دولة عظمى⁽²⁾.

(1) ينظر: مقال: (المساواة قضية عدالة ومصلحة اجتماعية وليست فرقة إعلامية)، اكليد عبد الحق آيت إسماعيل، شبكة أندلس الإخبارية،

<http://www.andaluspress.com/ar/news/19413.html>

(2) ينظر: الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، ص 218 - 221.

لقد وُظفت هذه الفلسفة في صالح المرأة المتحررة؛ حيث أكدت أحقية المرأة في المناداة بمساواتها المطلقة بالرجل تحت دعوى المنفعة الفردية؛ ولها مطلق الحرية في التصرف بشؤونها بعيداً عن أي لوازيم أو مبادئ مجتمعية أو حتى قيمة دينية.

وهي وإن حملت معنى جذاباً؛ فالكل يبحث عن منفعته ويسعى إليها، ولكنها بهذا الإطلاق تهيء للعبثية والفوضوية فكلُّ يبحث عما يظنه منفعة له بغض النظر عن الوسائل والغايات، وبعيداً عن الضوابط التي قامت عليها المجتمعات بناء على قيمها العرفية والدينية التي هي دعامة كل مجتمع مسلم ملتزم بحدود الشرع.

ولأن هذه الأفكار نشأت ابتداءً في الغرب المادي، ولاقت رواجاً هناك، فقد رُحبت تلك المجتمعات بها، حتى أضحت المتعة وبيع اللذة فيها من معالم الحضارة الغربية التي تَمّت صناعتها بفلسفات مادية نفعية تطمس القيم بممحاة النسبية، هيأ لذلك التاريخ الغربي وتحولاته الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وازدهار سوق الدعاية والإعلام الناتجة عن السعار الرأسمالي بعد كل ذلك لتعمل على ترويج الفلسفات وتزييف الحقائق.

ولا غرابة إذاً أن تطبق فلسفة المنفعة في الغرب المادي، وتكون سمة من سماته؛ لأنها نتاجٌ طبيعيٌّ للمادية والفردية التي قام عليها المجتمع الغربي؛ فالإنسان إذا كان مادياً فلا يهمه إلا حصوله على قدر أكبر من المادة المحصورة ضمن إطار المنفعة واللذة ما نحى بالإنسان لأن يصبح أشبه ما يكون شيئاً محصوراً في دائرة المنفعة المادية، بعيداً عن أي آفاق لأبعاده الإنسانية الأخرى.

الأصل السادس: الصراع

أولاً: المراد بالمصطلح

ثانياً: الصراع وصلته بقضية تحرير المرأة

أولاً: المراد بالمصطلح:

الصراع في الأصل نزاع بين اثنين يحاول كل منهما أن يصرع الآخر ويتغلب عليه، كالمصارعة بين الرياضيين. ثم أصبح يستعمل في كل مغالبة حسية كالصراع الحربي بين الدول، أو معنوية كتضارب مفهوميين، أو النزاع بين مبدئين أو رغبتين⁽¹⁾.

ويقوم مفهوم الصراع على اعتبار أن الحياة والأحياء والكون كله في حالة من التعارض والتناقض الذي يقتضي -حتمًا- وجود صراع بين المتعارضات والمتناقضات لكي تقوم الطبيعة بحسب قولهم بانتخاب الأصلح الذي هو الأقوى والأجدر بالبقاء.

ويرد معنى الصراع في ألفاظ أخرى مثل التضاد والتناقض والجدال والجدل والديالكتيك، وهو عبارة عن مفهوم عام موجود في الفلسفة الغربية، وله امتداد في علوم عديدة كعلم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وحتى في العلوم التجريبية القائمة عندهم على معاني كغزو الفضاء وتحدي الطبيعة ونحو ذلك.

(1) ينظر: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، يوسف الصديق، ص38، والمعجم الفلسفي لصليبيا، 725/1.

فالصراع قاعدة وأصل في الفكر المادي، يتنوع بتنوع المناشط الإنسانية،؛ فإن كان سياسياً فإنه يعد «عملية من العمليات المصاحبة لإعداد القرار السياسي، وينشب إذا تعارضت أهداف الفاعلين السياسيين بصورة مباشرة وحينما يعني أحد طرفي العلاقة الصراعية خسارة مباشرة للطرف الثاني. ويهتم علم السياسة اهتماماً كبيراً بالصراع، بل إنه ما كان ليوجد لولا الصراع؛ لأن السياسة لا تكون لازمة من دونه»⁽¹⁾.

وإن كان صراعاً اجتماعياً فهو ناتج عن تناقضات بين مصالح الطبقات التي تفضي لانقسامات حادة في المجتمع. ولا يقتصر الصراع على التفاعل المادي بل يتصل أيضاً بأي شكل من الخلف بشأن الأهداف التي يجب السعي إلى تحقيقها. كما قد يعني الصدام بقصد الاحتواء وقد ينتهي بالافتراق»⁽²⁾.

وكذلك إن كان صراعاً اقتصادياً أو فكرياً فإنه يعني الانقسام إلى طائفتين أو أكثر والتنازع حول رؤية أو تصور اختلفوا حولها، وسعى كلاً منهم إلى فرض موقفه واستبعاد الموقف الآخر.

وقد يظهر الصراع بعدة مظاهر منها الاقتتال أو المبارزات ومنها الضغوط الاقتصادية والإعلامية أو المناقشات أو الجدل»⁽³⁾.

وقضية المرأة هي فرع من الصراع الفكري الفلسفي الاجتماعي، ويأخذ أبعاداً أخرى سياسية واقتصادية وقانونية وحقوقية.

(1) ينظر: معجم مصطلحات عصر العولمة، ص 117، بتصرف.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 117، بتصرف.

(3) ينظر: معجم مصطلحات عصر العولمة، ص 117، بتصرف، والصراعات، إدوارد

دي بونو، ت. فاطمة السنوسي، ص 37 وما بعدها.

موقف الفلاسفة من فكرة الصراع:

في البدء، كان ينظر إلى الصراع على أنه حالة شاذة؛ فقد كانت الحالة الطبيعية للإنسان هي حالة انسجام مع الآخرين، وكان هذا ما يعتقده أرسطو وكرسته الكنيسة الكاثوليكية بوصفه الموقف المسيحي الحقيقي؛ والحقيقة أن اليونان والرومان تقوم حياتهم على الصراع والغلبة.

وظل هذا هو الموقف المقبول حتى القرن الثامن عشر، ولم يجرؤ على إنكاره إلا قلة من المنشقين الذين وسموا بالإلحاد، حيث عبروا عن هذه النزعة، وبرزت في فلسفة السياسة عند ميكافيللي القائمة على القوة والمجد للأقوياء المصارعين لتحقيق السلطة القوية، واحتقار الأخلاق المسيحية؛ لأنها أخلاق الضعفاء والعييد.

كما برزت عند هوبز الذي راج معه شعار: «الإنسان ذئب الإنسان».

ويأتي داروين ليحوّل النزعة الصراعية إلى نظرية يبرهن من خلالها أن الحياة ما هي إلا ثمرة للصراع الدائم بين الأحياء، وأن البقاء في هذا الصراع هو للأقوى؛ لأن الأقوى هو الأصلح والأحق بالبقاء.

أما هيجل -الذي عدّ أرسطو العصر- فإنه الذي جعل التاريخ حقبة تنسخ الواحدة فيه الأخرى، في جدلية مستمرة سماها (ديالكتيك)؛ أي أن الفكرة تحمل في أحشائها جنينًا يناقضها، سيكبر هذا الجنين ليصارع تلك الفكرة؛ فينتج من خلال الصراع فكرة جديدة هي بدورها تحمل في أحشائها جنينًا سيصارعها إذا كبر.. وهكذا في جدلية صراعية مستمرة.

ويعتبر مذهب كانت أحد تيارات الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر، بل أكبر التيارات على الإطلاق، وهو عند الأوروبيين من أعظم

الفلاسفة، وقد نشر عام 1784م شرحًا موجزًا لنظريته السياسية تحت عنوان «المبدأ الطبيعي للنظام السياسي من حيث علاقته بفكرة تاريخ عالمي شامل»، ويعني بالمبدأ الطبيعي لأي نظام: الصراع الذي يوجد متأصلًا في الفرد ضد المجتمع.

ويعد كأنت صدام الفرد ضد المجتمع خيرًا وإيجابية، بل يراه أمرًا ضروريًا لكل تقدم مأمول، وهو عنده الباعث الحقيقي للنزعة الاجتماعية، ويقرر بأن البشر لو كانوا كلهم بشرًا اجتماعيًا لترهل الإنسان وجمد، ولذا فإن من الضروري أن يكون هناك مزيج معين من الفردية والمنافسة، ليتمكن البشر من البقاء والنماء، وينتهي بتقرير قاعدة مفادها أن الصراع باعث الاجتماع.

ولكنه يرى بأنه سرعان ما يدرك البشر أن هذا الصراع يجب أن ينحصر داخل حدود معينة، وأن تنظمه القواعد والعادات والقوانين، وهنا يكمن عنده أصل تطور المجتمع المدني، فهذه الفردية التي يعبر عنها بـ(الاجتماعية) هي التي أرغمت البشر على الانتظام في مجتمع، وهي بالنسبة للأفراد أرغمتهم على إنشاء اتحاد مدني ينتظمه القانون، فاستطاع الأفراد أن يتخلصوا بذلك من الحال الطبيعية وارتباطها الهمجي، وأن يتعاقدوا على المحافظة على السلام.

أما بالنسبة للشعوب -بوصف الشعب تراكمًا للأفراد ليس غير- فإن هذه الروح الفردية تدفع كل شعب لممارسة حرية طليقة من كل قيد في علاقاته الخارجية، وعلى ذلك فيمكن أن تترقب كل دولة من أية دولة أخرى ذلك الشر والعنف الذي أرغم الأفراد على التعاقد الاجتماعي لصون السلام. وهو في كل ذلك يستبعد وجود أي توجيه سماوي يمكنه أن يضبط العلاقات أو يوجه السلوك.

ويفسر التاريخ -معناه وحركته بأكملها- بالصراع الذي سيتجه بالأمم

كما اتجه بالأفراد من قبل إلى التخلص من الحالة الطبيعية للمجتمعات الإنسانية، وإلى التعاقد فيما بينها لحفظ السلام، ووضع حدود للعدوان والمشاحنة والعنف والتوسع المتزايد والمستمر للسلام.

وفي تفسيره لتاريخ الجنس البشري يعود إلى المبدأ الأساسي عنده (الصراع) باعتباره وسيلة للتقدم، ويدخل في أبواب الفرض والتخمين، فيحول هذه الفرضية التي اخترعها إلى نظرية يفلسف بها تاريخ الجنس البشري، ويحيل -كأي فيلسوف مادي- على الطبيعة في صنع الأشياء، فهي التي أوجدت الدستور السياسي الكامل الداخلي والخارجي في الجنس البشري الذي ليس إلا منفذاً لمخطط خفي وضعته هذه الطبيعة⁽¹⁾.

وعليه، فإن فلسفة الصراع تحتم استنداها على الفلسفة الفردية التي من شأنها قبول الاختلاف القابل للنزاع والجدال والصراع.

أما ماركس، فقد أخذ نظرية هيجل (الديالكتيك)، وطورها معتبراً أن هيجل مثالي، وأن الجدلية الماركسية واقعية، تقوم على اعتبار التاريخ عبارة عن قصة الصراع بين الطبقات، وقبل انتهاء ذلك الصراع لا بد من وقوع الثورات والحروب.

كما ساد بين علماء الاجتماع في الغرب أن المجتمع يتألف من فئات تتنافس على الثروة والمركز والسلطة، واقترح أهل السياسة طرقاً مختلفة لحل الصراع، فالسلطويون يحبذون وجود زعيم قوي ينفرد بالسلطة ويضرب الناس على رؤوسهم، أما الديمقراطيون فإنهم يدعون إلى المناقشة والتصالح والحلول الوسطى. ويتمثل دور الدبلوماسية - على جميع الأصعدة- في حصر ما ينجم عن الصراع من ضرر.

(1) ينظر: معجم الفلاسفة، ص 274 - 478، والموسوعة الفلسفية، للحفني، ص 372 - 377، ومعجم الفلاسفة المصور، محمد عثمان، ص 186 وما بعدها.

وفي العلاقات الاجتماعية والشخصية يعد الفلاسفة الماديين الصراع في الفلسفة أمراً حتمياً، و«..طبيعياً وميداناً مناسباً للقتال»⁽¹⁾، ويتجذّر في حياة البشر والعلاقات بينهم، بل هو عندهم من لوازم العلاقة بالكون؛ ولذلك يسمون الرحلة إلى الفضاء (غزو الفضاء)، واكتشاف بعض الكواكب والنجوم يسمونه غزواً، كما يستخدمون مصطلح (قهر الطبيعة) في التعبير عن كيفية التعامل مع النوازل الكونية الطبيعية كالزلازل والبراكين وغيرها، وكذلك الحال في العلاقة بين الجنسين، فهذا المفهوم الصراعى ينسحب -استطراداً- ليتم توظيفه في العلاقة بين الذكر والأنثى؛ فقضية الصراع هيأت لترسيخ هذا المبدأ في قضية تحرر المرأة، القائمة أصلاً على الصراع بين الجنسين، والذي وصل إلى إعلان التمرد الكامل على الأسرة، وعلى كل فكر يؤكد أهمية بناء المجتمعات والحضارات والقيم وفق نظامها، وإعلان التمرد الكامل على الأب والزوج وأي نوع من ولاية الأمر على الأسرة والأطفال والأبناء والمرأة.

تاريخ فلسفة الصراع في الغرب المادي

بحسب السابق، فإن الفكر الغربي بعمومه مبني على أساس مبدأ الصراع، وعلى الاعتقاد بأن الثنائيات الموجودة في العالم لا مجال لتعايشها وتكاملها، بل لابد من المصارعة بينها حتى يكون البقاء لواحد هو الأصلح والأقوى؛ على أن فكرة الصراع موجودة في تراث الأوروبيين الفلسفي المتمثل في اليونان والرومان، ثم بعد دخولهم النصرانية؛ ف«منذ ظهور المسيحية كديانة أولى وغالبة في الحضارة الغربية ظهرت الثنائيات المتناقضة والمتصارعة فيها بين الروح

(1) ينظر: معجم بلاكويل للعلوم السياسية، فرانك بيلي، ص 153، بتصرف يسير.

والجسد، بين الدنيا والآخرة، بين ما لقيصر وما لله، وهذه كانت تجسيدًا للفكرة الصراعية والتناقضية بين الأشياء أو بين المفاهيم»⁽¹⁾.

وفي العصر الحديث، جاءت الفلسفات المتعددة مؤكدة أصالة هذه النزعة في الفكر والفلسفة الغربية؛ فالليبرالية السياسية والديمقراطية تقتضي صراع الأحزاب على السلطة، والليبرالية الاقتصادية عبارة عن سعي كل فرد في اتجاه مصلحته والبحث عن ربحه الخاص، وصراع الفرد مع الفرد، والتاجر مع التاجر، ولا يهم من الساحق ومن المسحوق، فالجدير بالبقاء يبقى، والصراع يدفع للعمل والإنتاج.

والاشتراكية هي مجموعة من الجدليات والصراعات بين طبقات المجتمع، الفقراء ضد الأغنياء أو البروليتاريا ضد البرجوازية. والنتيجة ديكتاتورية البروليتاريا - حسب قول الماركسيين-؛ فالشيوعية تصور التاريخ البشري كله على أنه صراع على الثروة والملكية.

وحتى النظريات التي حاولت تفسير بدء الخلق مثل (الداروينية) لم تخرج من هذا الإطار بل أكدته، فتحدثت بالتفصيل عن قانون الصراع بين المخلوقات وأن البقاء للأصلح، وتعتبر الداروينية المهاد الفلسفي الذي أكد قضية الصراع والبقاء للأقوى؛ لينتقل بعد ذلك إلى المجتمع والمرأة وغير ذلك.

والنازية -باعتبارها مذهبًا سياسيًا عدائيًا- جاءت لتغذي صراع الأعراق والأجناس البشرية، ولتعلن تفوق الآرية والجنس الألماني.

وقبلها افتعل الغربيون زمن عصر النهضة والحدثة صراعًا بين العقل والكتب السماوية التي لديهم، وبين الدين والعلم، وانتهى بالانحياز لجانب العقل، ونبذ الدين جانبًا؛ على أساس حتمية

(1) حركات تحرير المرأة، مثنى الكردستاني، ص 138.

تعارضهما؛ لما في دينهم من تحريف وأباطيل تنافي العقل والحس، وفلسفة الصراع بمجملها تتجه إلى قطبية متنافرة، وكأن الأمور إما أبيض أو أسود فلا مجال للتوفيق والجمع والاختيار.

وجاءت مرحلة الاستعمار وما بعد الاستعمار، وهو ما يسمونه بالكولونيالية⁽¹⁾ وما بعد الكولونيالية⁽²⁾؛ لتؤكد مبدأ القوة والصراع من أجل مزيد من السيطرة، بحسب آراء ميكافيلي وهوبز القائل: «الإنسان ذئب الإنسان».

وتمثل ما بعد الكولونيالية الإطار النظري الأكثر تركيزًا لقضية تحرر المرأة وفي مراحلها المتأخرة تحديدًا؛ فخطاب النسوية وخطاب ما بعد الكولونيالية يهتمان بالصراع ضد ما عُبر عنه بالقمع والظلم، إضافة إلى أن كليهما يرفض ما يسمونه النظام المؤسساتي البطريركي (الأبوي) الذي تغلب عليه السيطرة الذكورية، ويرفض بصورة شديدة التفوق المفترض للقوة الذكورية وسلطتها. وترى النسوية أن الإمبريالية، مثل البطريركية، هي رغم كل شيء أيديولوجية تستعبد موضوعها وتهيمن عليه⁽³⁾.

والعجيب، أنهم يؤمنون بمبدأ البقاء للأصلح الذي هو الأقوى، ويقرون أن الرجل أقوى من المرأة، ثم يدخلونها في صراع مع من يقول قانونهم المادي بأن البقاء للأقوى.

(1) الكولونيالية تعني احتلال دولة لدولة أخرى خارج حدودها سياسيًا واقتصاديًا، بالاعتماد على القوة العسكرية، وهي أقرب إلى مفهوم الاستعمار المتداول في كتب التاريخ. ينظر: موسوعة السياسة، 231/5.

(2) تعني ما بعد الموجة الاستعمارية أو الاحتلالات العسكرية للبلدان أو الشعوب التي استعمرت وسلبت ثرواتها ونهبت خيراتها الدول الكبرى. ينظر: موسوعة السياسة، 231/5.

(3) ينظر: القراءة النسوية لما بعد الكولونيالية، أحمد عمرو، على الرابط:

ونظرية (صراع الحضارات)⁽¹⁾، تصور الحضارات على أنها متصارعة والنتيجة غالب ومغلوب. وكذلك فكرة انتصار الليبرالية ونهاية التاريخ التي طرحها فوكوياما⁽²⁾ لا تبعد عن الفكرة الصراعية بشيء إلا أنه استبق النتيجة فسارع إلى إعلان غلبة الحضارة الغربية وسيادتها وهيمنتها على العالم، لما قال: «إن حب الظهور والتفوق كان رائد كفاح الإنسان منذ فجر التاريخ، وقد ظل الإنسان يخوض المعارك حتى الموت ليظفر بذلك المجد المرموق. وقد أدت تلك المعارك إلى ظهور طبقة الأرسقراط المترفعة ذات القيم العليا، وكذلك طبقة العبيد التي منتهى أملها أن تسود المساواة بين البشر، لا أن تحصل على شرف التفوق والاعتراف»⁽³⁾، وهذا القول هو نوع تكرر لما قاله نيتشة في كتابه إرادة القوة⁽⁴⁾.

ومن الجدير ذكره، أنه لا يصح إنكار مبدأ الصراع كلياً، فهو موجود ومؤثر وأدلته من الوحي والواقع كثيرة، وهناك سنة التدافع في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾⁽⁵⁾، ولكن الأمر المختلف أنه ليس الصراع وحده هو المحرك لسلوك البشر، ولا المفسر لأعمالهم، وليس حتمياً في كل حال كما تقول المدارس الغربية الرأسمالية والاشتراكية.

- (1) وهي التي أشاعها مؤخرًا صموئيل هنتنجتون، وصارت متكاً للمحافظين الجدد في غزوهم للعالم الإسلامي.
- (2) قبل أن يعلن فوكوياما تخليه عن هذه الفكرة مؤخرًا. وفرانيس فوكوياما مفكر أمريكي من أصل ياباني، كان يُعد من منظري المحافظين الجدد.
- (3) نهاية التاريخ وخاتم البشر، فرانيس فوكوياما، ص 39، ت: حسين أحمد أمين.
- (4) ينظر: إرادة القوة لفردريك نيتشة، ت. محمد الناجي، ص 201-235-244.
- (5) سورة البقرة: 251.

ثانياً : فلسفة الصراع وصلتها بقضية تحرير المرأة :

نقل الفلاسفة الغرب النزعة الصراعية من عالم الأحياء إلى عالم العلاقات الاجتماعية، فرأى معظمهم وخاصة ماركس، أن المطلق هو التناقض والصراع بين الطبقات، وأن هذا التناقض والصراع هو سر التقدم والمحرك للتاريخ.

واستمرت هذه النزعة مكوناً أساسياً في النظريات الغربية، وفي الممارسات الغربية مع الشعوب التي ابتليت بـ (الاستعمار) الغربي، حتى رأى الرجل الغربي في صراعه ضد الشعوب غير الغربية وثقافتها وموارثها الحضارية ومنظوماتها القيمية رسالة حضارية تمدنية يطبق بها الرجل الأبيض ما يراه القانون العلمي في الصراع.

وهذه الفكرة بذاتها تبنتها قضية تحرير المرأة منذ مراحلها الأولى، ولكن الصراعية كانت أكثر إيغالاً في المراحل المتأخرة؛ حيث انطلقت منه الحركات النسوية المتطرفة؛ فلما لم تقنع بتحرير المرأة وإنصافها من الظلم الحقيقي الذي طالها، ولم تقنع بالأشواط الأولى من تمرد المرأة، طمعت في عالم تنفرد به المرأة، وتتمكن فيه من التمركز حول ذاتها، مطلقة عنان الفوضوية لمفهومها عن حرية المرأة. ولفلسفة الصراع رابطة قوية مع الفردية⁽¹⁾؛ فعندما نظرت الفلسفة

(1) الفلسفات الغربية على تنوعها متداخلة بصفة عامة مع بعضها ضمن الإطار المادي الشمولي، وقد ظهر التابع والتسلسل الزمني في آثارها ومآلاتها وذكرت ذلك في بعض المواضع؛ نتيجة ارتباط الأصول ببعض فيما يتعلق بالتطبيقات التي تخص تحرير المرأة، فتطبيق الاستمولوجيا النسوية القائمة على مراجعة الثنائية في اللغة والفلسفة -على سبيل المثال- أدى لظهور فلسفة الجندر، والدعوة لمساواة المرأة بالرجل نتيجة الحرية المطلقة في الغرب، والفردية وكذا النفعية متعلقان ببعضهما؛ فاستقلال الفرد بنفسه استقلالاً مطلقاً مبني على فرديته وأنايته التي لا ترى غير منفعتها الخالصة وتضارب المنفعات لاشك تؤثر على استقرار وأمن المجتمع وتدفع بالتالي لفلسفة الصراع. وهكذا.

الغربية إلى الفرد نظرة مستقلة ومجردة عن الجماعة وعن القيم وعن الأعراف وعن الدين، «..صار حق الفرد ينتهي عندما يبدأ حق غيره، وحرية تفق عند بدء حرية غيره، وهكذا صار وجود الآخر يشكل قيداً وهو نوع من الانتقاص، ولذلك يصعب فهم الفكرة الحقوقية الغربية بدون فهم لموضوع الصراع، وقد أثر ذلك على وضع المرأة في الغرب فصبغت حقوقها في مواجهة الرجل، وعلى أن كسبها يتأتى في صراع معه حتى في العلاقة الزوجية، وغابت من التصور فكرة المساكنة بين الزوجين، وفكرة البناء المشترك للأسرة كمؤسسة اجتماعية تتولد الحقوق فيها عن التكاتف والتآزر، وليس انتقاصاً من حق الآخر»⁽¹⁾.

ونتيجة التأثير بهذا النسق الفكري والفلسفي بنت حركة تحرير المرأة فكرها على الصراع بين الجنسين بعد أن نظرت إلى المرأة نظرة فردية وجردها من سياقها الاجتماعي، وأسقطت الثنائيات الغربية عليها مثل الخاص/والعام، والطبيعة/والحضارة، وأوجدت بين هذه الثنائيات صراعات وتناقضات، وكان الحل عندها العام (الخارج) لا الخاص (الداخل)، الحضارة لا الطبيعة.

وتصور قضية تحرير المرأة التاريخ كله على أنه تاريخ صراع بين الجنسين، وسعت هذه الحركة ولانزال على أن تكون للمرأة (أيديولوجيتها) الخاصة بها، بل تجاوز ذلك لأن تبلور ابستمولوجيا - أو نظرية معرفة-خاصة بها في تفسير العلوم وتحليلها. وفي المرحلة الأخيرة تجاوزت الحركة مفهوم الصراع إلى إعلان الحرب والعداء الكامل ضد الرجل.

(1) مقدمة الدكتور طارق البشري لكتاب «المرأة والعمل السياسي» لهبة رؤوف، ص20.

وبمراجعة مسيرة الحضارة الغربية، يتضح ظهور التطرف الأنثوي في سياق نزعات التطرف والغلو التي اختصت بها الحضارة الغربية؛ فالتطرف الكهنوتي الذي جعل الدنيا والدولة وسائر العلوم بمثابة الدين الخالص، هو الذي أثمر رد فعله الموازي والمساوي له في القوة والتجاوز، زعمت أن الإنسان أصبح سيداً للكون بدلاً من الله، وجعلت الاحتكام للعقل يتصف بالإطلاق بدلاً من الدين، عندما رفعت شعار: «لا سلطان على العقل إلا العقل» وعزلت السماء عن الأرض، ورفضت أي تدبير سماوي أو رعاية إلهية للدول والسياسات والجماعات، بل وللقيم والأخلاق أيضاً.

ونزعة الغلو والصراع تلك تفتشت في العديد من النظريات في مسيرة الغرب المادي، واتخذت شكل ثنائيات متناقضة ومتصارعة كما بين العقل/ والنقل، وبين الفرد/ والجماعة، وبين الذات/ والآخر، وبين المرأة/ والرجل، وبين الدين/ والدولة، وبين الدنيا/ والآخرة، وبين المادية/ والروحانية، دونما وسطية جامعة، تجمع عناصر الحق والعدل من الأقطاب المتقابلة لتكوّن موقفاً متميزاً.

وغلو النزعة النسوية المتطرفة أيضاً يعد غلوًا خرج ليعالج غلوًا آخر، وجنوحًا للتمركز حول الأنثى ظهر ليوافق جنوح احتقار الأنثى الذي ظهر في التراث الفلسفي الغربي والتراث الديني المسيحي واليهودي⁽¹⁾.

ولقد اكتفت الحداثة الغربية منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر بتأويل هذا التراث الديني اليهودي النصراني، أما ما بعد الحداثة فإنه لم يقنع بالتأويل فتجاوزه إلى إعلان الحرب على هذا التراث الذي رآه تراثاً ذكورياً لا بد أن يتحول عن ذكوريته المتطرفة، عن طريق

(1) ينظر: المرأة والعمل السياسي، ص 22.

تذويب المصطلحات وبتير الثنائيات؛ أو أن تواجهه نسوية متطرفة تنال حقوقها المرادة بالفرض والإلزام والقهر والإذعان الصاخب والجريء والسلطوي والمنحاز.

حيث تتصور قضية المرأة بأن الرجل بطبعه عدواني متوحش، وحتى تستطيع أن تقف ضده فعليها أن تقف على الطرف الموازي لأنها لا يمكن أن تنال حريرتها ما لم تتصف بالعدوانية، وتقف معه في حلبة صراع مستمرة.

وفي مقابل الاتجاه النسوي المتطرف الراض لفكرة الأنوثة، يوجد اتجاه آخر دافع عن أنوثة النساء وطبيعتهن المميزة⁽¹⁾، وأكد بأنها محفزة للتطور والرقى بعكس الطبيعة المتسلطة.

وفي أواخر الستينات من القرن العشرين كان المذهب النسوي يقع تحت تأثير الفلسفة الليبرالية وآراء الوجوديين مثل سيمون دي بوفوار التي تتناغم مع هذه الفلسفة، فلم يكن بمستغرب ألا تتجاوز مطالبه تحقيق الحرية والمساواة، فقد ساهم التحاق بعض المفكرات النسويات بالوسط الأكاديمي الفلسفي بداية العقد السابع في اتخاذ موقف نسوي متطرف بعد أن اطلعت المفكرات على فلسفات ناقدة للفلسفة الليبرالية، وأدركن أن مبدأ الفردية والعقلانية - القائمة على ثنائية العقل/ والجسد، والفرد/ والآخر-، سوف يظلان يشكلان عائقًا في سبيل تحرر المرأة ومساواتها مع الرجل؛ لأنه وفقًا لمبدأ الفردية سيظل المجتمع مقسمًا إلى طبقة مستغلة، وطبقة مستغلة تتشكل غالبيتها من النساء، ووفقًا لمبدأ العقلانية لن يعترف بقيمة أعمال ونشاطات النساء البدنية التي أهلتهم طبيعتهن لممارستها. ولهذا تبنت فيلسوفات الحركة النسوية فكرة ماركس عن صراع الطبقات، وطورن

(1) دوركن ودالي وفراي وأوبرن.

هذه الفكرة وصرحن بأن النساء يشكلن طبقة في مقابل طبقة الرجال التي تستغلهن وتؤبد تبعيتهن⁽¹⁾.

ومن وجهة نظر الدراسات النسوية، الرجال والنساء بموجب أدوار أعمالهم المختلفة لديهم خبرات حياتية مختلفة، وهذه الخبرات هي الأساس للصراع الراديكالي الذي يؤدي إلى إنكار حرية النساء وإنسانيتهن.

وأخذًا بهذه النتائج -بالنسبة للنسوية- فهناك حاجة إلى تغيير اجتماعي واسع بعيد المدى، وطالما كان مصدر الصراع هو تقسيم العمل بين النساء والرجال، فإن هذا التقسيم يجب إلغاؤه في المجتمع الجديد.

ويفترض الفكر النسوي حول هذا المجتمع الجديد، أن إعادة التشكيل للاقتصاد يجب أن يعدل ليقضي على تقسيم العمل الذي ينتج الصراع الضار جدًا -حسب تصورهن- بالمرأة، ولتحقيق هذا الهدف يجب القضاء على الملكية الخاصة، أو الملكية الصناعية بواسطة الرأسماليين، وهنا سوف تكون الحاجة إلى الإمساك بقوة الدولة وتوظيف الصراع الطبقي الثوري طويلاً.

وهذا العالم الجديد الذي تتمنى النسويات تحقيقه سوف يكون مجتمعًا لم يعد فيه وجود لأي أساس عن اختلافات الجندر بين الرجال والنساء. وارتباطًا بهذه التغييرات تتحول أو تتغير العلاقات الإنسانية في المجتمع، في هذا الاتجاه قد يتحرر النساء من خضوعهن للرجال، وسوف تتحول كل علاقة إنسانية ليصبح النساء مثلهن مثل الرجال يشتغلن بكل النشاطات المرتبطة بدعم الموجودات الإنسانية أو المحافظة عليها، وتشتمل هنا على الحاجة لتأسيس مشاركة الرجال

(1) يراجع: كتاب الأسس الفلسفية، ص 228 و 325.

والنساء في تحمل مسؤوليات رعاية الطفل وتربيته. في هذا المجتمع الجديد سيلغى التقسيم القديم للعمل، وسيحل محله اتجاه جديد للعمل سوف يحرر النساء من كل العوائق التي أضرت بهن وحدهن⁽¹⁾.

ومن قبيل إعلان الحرب ضد الرجل، بتأثير نزعة الصراع بين الجنسين، رفعت النسوية شعارات متعددة، منها (الرجل طبقة معادية) و(الحرب بين الجنسين)، (القتال من أجل عالم بلا رجال)، ووصل الحد بالمناداة باستعمال القسوة والعنف مع الرجال إلى حد خروج حركة نسوية أمريكية عرفت بـ(حركة تقطيع أوصال الرجال)⁽²⁾!

كما قامت كاتبة أمريكية تدعى (دروثي رو) بتأليف كتاب أسمته (العدو)، وتقصد بذلك الرجل، وحاولت أن تحلل في شكل أسطورة صدق تسميتها، وبينت سبب عداة الجنسين، وصورت ذلك بصورة خيالية ساذجة وسطحية لاتستند لأي دليل سوى خيال الكاتبة التي قالت: «إن المرأة في بدايات الحياة البشرية عندما رأت الرجل مخلوقاً مخيفاً له جثة ضخمة مغطاة بالشعر مكتظة بالعضلات، ومن عينيه نظرة وحش مفترس.. خافت منه، وهنا وقعت في الخطأ الكبير الذي سبب العذاب لكل البنات والنساء فيما بعد..؛ لأن خوفها قادها إلى أن تستسلم لهذا المخلوق الأقوى والأضخم، وتخضع له، فبدأت تتملقه اتقاء لشره.. بذلك علّمت الرجل الغرور والإحساس بالقوة، وأتاحت له فرصة السيطرة والتسلط فوضعها في المركز التابع للمتبع»⁽³⁾.

(1) التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، نقلاً عن:

Nancy C.M.Hrstock, Money, Sex and power: Toward a feminist Historical Materialism, New York: Longman, 1983, p: 246-247.

(2) حركات تحرير المرأة، د. مثنى كردستاني، 149، نقلاً عن مقال للدكتور أحمد أبو

زيد، ص 65، في مجلة العربي، العدد (494) يناير، 2000م.

(3) المرجع السابق، 149، نقلاً عن مجلة كل الأسرة، تحقيق: صحفي لحنان جاد،

وتؤكد بعض مفكرات النسوية على أن الرجل بطبعه قاسي وأناني وعنيف ومغرور ويحب الشر والدمار...، كما صرحت بذلك رائدة الحركة النسوية الإنجليزية إيزا بيث.

وهذه النزعة في الحركة النسوية الغربية أدت إلى ردود أفعال مضادة من قبل باحثين رجال، فألفوا كتبًا للاستدلال على أفضلية الرجال على النساء! على أسس دينية أو بيولوجية أو تحقيقات علمية أخرى، وردت النساء بالعكس، وعلى إثر ذلك «ثار جدل فارغ وكأن الرجل والمرأة متناقضان كما يقول أهل المنطق (لا يجتمعان ولا يرتفعان)، ولم تكن هذه الأفكار مجرد جدل لفظي أو تبادل شعارات، بل تجاوز إلى بروزه في الممارسة الواقعية في أشكال مختلفة فأدى أولاً إلى تدهور رهيب في العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، خاصة في العلاقات الجنسية، وتم الهجوم بشكل مكثف على مؤسسة الأسرة باعتبارها مؤسسة قمع وقهر للمرأة، ولابد من الارتباط الحر والحرية الجنسية، بل تجاوز الأمر إلى الدعوة إلى الشذوذ الجنسي (السحاق) باعتباره شكلاً ملائماً محتملاً للخروج من سيطرة الرجل العدو»⁽¹⁾.

فتعميم فكرة الصراع وتحميمها وإدراج العلاقة بين الجنسين ضمن إطارها قاد وسيقود إلى تنازع وتشاكس لا ينتهي إلا بسحق إنسانية الإنسان الذي خلقه الله من ذكر وأنثى ليتكامل وجودهما ويتسامى في ظلال قيم عليّة وأخلاق راسخة.

(1) حركات تحرير المرأة، لمثنى الكردستاني، ص 36.

الأصل السابع: المساواة

أولاً: المراد بالمصطلح

ثانياً: المساواة وصلتها بقضية تحرير المرأة

أولاً: المراد بالمصطلح:

ينبغي أن تُدرَك أولاً العلاقة الوثيقة بين الحرية والمساواة، فلا يكاد يخلو حديث عن الحرية من حديث عن المساواة، بل قد قيل بأن «المساواة: هي الحرية المتساوية أو الاستحقاق المتساوي ليفعل المرء ما يريد»⁽¹⁾.

وإذا أمكن تصور ذلك التناسب بين المصطلحين، أمكن تحرير مصطلح المساواة على أنه يعني «تساوي الأفراد في الحقوق والواجبات فيكونون سواء أمام القانون والوظائف العامة، لا يفرق بينهم لحسب أو نسب ولا جاه أو مال، وإنما يعاملون على حسب كفايتهم واستحقاقهم في مساواة قانونية وسياسية»⁽²⁾.

فالمساواة القانونية: تعني «أن الجميع أمام القانون سواء لا فرق بين فرد وآخر بسبب اللون أو الأصل أو الجنس، فالجميع يتمتع بحقوق وواجبات متساوية، حيث يتساوى الأفراد في الحقوق

(1) التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ستيفن م ديلو، ص 24،

نقلًا عن: Ibid.,P.42-43. Italics in text.

(2) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 423-424

والواجبات . وهذا النوع من المساواة المدنية لا وجود له في الأنظمة الاستعبادية والإقطاعية وعمومًا في المجتمعات التي يوجد فيها تفاوت طبقي»⁽¹⁾.

والمساواة السياسية: تعني تساوي جميع الأفراد في حق المشاركة في الحكم . وهذا النوع من المساواة مفقود في المجتمعات التي يقوم فيها الحكم على الوراثة أو التي يكون فيها الحكم محصورًا بين أيدي أفراد معينين أو طبقة معينة⁽²⁾.

وتعني المساواة الاجتماعية -عند القائلين بها-: الوضع الاجتماعي الذي تختفي فيه الامتيازات التي تتمتع بها مجموعات محددة، حيث تسود فيه المساواة في الفرص، وينعم الجميع بأوضاع مادية وثقافية تلبي حاجات الفرد، ويعتمد شكلها ومضمونها إلى حد كبير على النظام الاجتماعي القائم⁽³⁾.

وأيًا كان المعنى فهناك معنى عام للمساواة يقوم على مبدأ أن جميع البشر يتساوون في القيمة الجوهرية أو الحالة الاجتماعية، وبناء عليه تأتي المناداة بضرورة المساواة لجميع الناس في المعاملة، وأن يكون لهم الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمدنية والقانونية ذاتها . وتحت هذا المفهوم العام تمّ تمديد كثير من المفاهيم والقضايا الصائبة أو الخاطئة وتميرها، كما تمّ التعامل مع هذا المفهوم بمعايير مختلفة فيها تطفيف ظاهر.

(1) الموسوعة الفلسفية لروزنتال ويودين، ص 477
(2) ينظر: معجم مصطلحات عصر العولمة، ص 165.
(3) ينظر: موسوعة السياسة، د. عبد الوهاب الكيالي، 171/6.

التطور التاريخي لفلسفة المساواة

انتهج المنظرون الفلاسفة للمساواة وجهات نظر متباينة بحسب المراحل التاريخية التي تمر بها مجتمعاتهم، وأول من عرف في تاريخ الفكر منظوراً لفلسفة المساواة، أفلاطون الذي أقامها على أسس أهمها:

- 1 - القضاء على الملكية الفردية.
- 2 - شيوعية النساء والرجال، فكل النساء لكل الرجال. والعكس.
- 3 - شيوعية الأولاد، فلا يعرف الرجل ولده، ولا يعرف الابن أباه، ولا تعرف الأم ابنها، ولا يعرف الابن أمه، وإنما يجمع الأولاد في معسكرات تعتبر هي المراضع العامة، ويؤتى بالمرضعات ليرضعن الجميع دون أن تعرف المرأة الذي ترضعه إن كان لها أو لغيرها.

4 - القضاء على الأسرة، الذي كان نتيجة طبيعية لكل ما سبق؛ لأن الأسرة لا تقوم إلا مع قيام علاقة رباط زوجي بين رجل وامرأة، وولد ينشأ عنهما.

5 - تمييز هذا النظام الذي وضعه أفلاطون لطائفتين من طوائف الدولة دون غيرها، وهما طائفة الحكام وطائفة الجنود؛ لأنهما في نظره الطائفتان اللتان تبني عليهما عمدة الدولة، وهما اللتان تستحقان العناية والتنظيم والاهتمام، أما ما عداهما من الزراع والصناع والعيبد فيبقون على حالهم.

ولأن مثل هذه المساواة المستحيلة التي أوجدها أفلاطون لا تستند على عماد صحيح فإنه اضطر لإجراء تعديلات على أفكاره التي دونها في (الجمهورية) من خلال كتابيه (النواميس - والقانون)⁽¹⁾.

(1) ينظر: مذاهب فكرية معاصرة، د. محمود مزروعة، ص 29.

ثم جاء أرسطو بفلسفة تقوم على (اللامساواة)، أو التفريق بين العبيد والأحرار في الحقوق والواجبات حيث وضع تصوّرًا للجنس البشري بوصفه نظامًا هرميًا كبيرًا، والطريقة الأساسية لتحديد المرتبة هي درجة ونوع العقل الذي لدى الشخص.

وعلى قمة النظام الهرمي الذي أوجده أرسطو، يقع أولئك الذين يتفوقون في قدراتهم على الفهم العام، مثل العلماء والفلاسفة، وتحتهم يوجد المواطنون الأصليون، الذين لديهم قدرة عقلية كافية لإدارة الشؤون السياسية مع آخرين عديدين من هذا النوع، ثم الصناع والعمال الوطنيين، الذين يجب استبعادهم من الشؤون السياسية.

وفي قاعدة الترتيب الهرمي يوجد أشخاص لديهم ما يكفي من العقل لأداء خدمات للآخرين، وهؤلاء هم الأرقاء بالطبيعة.

وقد عرّف أرسطو البشرية بالعقل، ومن ثم فإن من لديه ما يكفي من العقل فقط ليكون صانعًا أو عاملاً، يُعتبر ناقصًا في البشرية، ومن كان رقيقًا بالطبيعة فلا يُعتبر بشراً على الإطلاق.

كما أنكر فكرة أن النساء لسنّ أقل شأنًا على الإطلاق من الرجال سواء في عقليتهم أو قدراتهم العملية، ولذلك فقد بدا لأرسطو أن النساء يقعن ضمن فئة العامة نفسها كالعبيد والأطفال.

أما الرواقيون فطلبوا المساواة كحق طبيعي للجميع، لكنهم عرفوها بأنها: حق نشدان الفضيلة التي لا ينبغي أن تُمنع عن أحد⁽¹⁾.

أما في العصور المتأخرة فقد توالى الدعوات للمساواة على أيدي كثير من المفكرين والفلاسفة، ولعلّ من أبرزهم الفرنسي جان جاك

(1) ينظر: الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني، ص 432-433، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 182، ومذاهب فكرية معاصرة، د. محمود مزروعة، ص 29.

روسو الذي دعا إلى (الحرية/ والأخوة/ والمساواة)، وكان يرى أن الملكية الفردية هي رأس الأسباب المؤدية إلى الظلم الاجتماعي، فأوجب القضاء على الملكيات الخاصة التي زعم أنها تناقض الطبيعة وتفسد العلاقات بين الناس.

وعلى المنوال نفسه خرج عدد من فلاسفة عصر النهضة⁽¹⁾ وعبروا عن نقيمتهم على النظام الرأسمالي والظلم الاجتماعي الذي كان سمة من سمات المجتمع الأوروبي ذلك الزمن، والنقمة على الدين ممثلاً في الكنيسة المنحرفة لرضاها بذلك الظلم، ومشاركتها فيه، ولم تكن تلك الدعوات تشتمل على نظام متكامل تدعو إليه، وإنما كان لب دعوتها هدم الأنظمة القائمة وإسقاطها⁽²⁾.

أما النهج الماركسي تجاه المساواة الاجتماعية فكان يشدد على الجانب الاقتصادي والسياسي معاً، كما يركز على المناداة بالمساواة في الحقوق والواجبات. وقد قام الموقف الماركسي من المساواة الاجتماعية على الأسس التالية:

أولاً: ليست المساواة الاجتماعية مجرد مثال أخلاقي، ولكنها عنصر أساسي من عناصر الشيوعية.

ثانياً: إلغاء استغلال الإنسان للإنسان شرط مسبق لإنجاز المساواة الاجتماعية، كذلك تعتبر الماركسية أن إلغاء الطبقات لصالح مجتمع بلا فوارق طبقية يؤدي إلى تحقيق المساواة الاجتماعية.

ثالثاً: إن إعادة توزيع الثروة والدخل لا يؤدي مباشرة إلى إنجاز

(1) توماس مور (1475م-1537م)، وفرانسوا إميل باييف (1760م-1797م)، وسان سيمون (1760م-1825م)، وشارل فوربيه (1772م-1837م)، وروبرت أوين (1771م-1858م).

(2) ينظر: مذاهب فكرية معاصرة، د. محمود مزروعة، ص 299.

المساواة الاجتماعية، ولهذا فإن الماركسية تعتبر أن تطبيق الاشتراكية فيما يتعلق بأدوات الإنتاج ووسائله (وليس مجرد التأميم) مسألة جوهرية.

رابعًا: عبر الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية الكاملة يُلغى استغلال الإنسان للإنسان، وينص المبدأ اللينيني المتعلق بالعمل والمكافأة على (من كل حسب قدرته إلى كل حسب عمله).

خامسًا: في الشيوعية الكاملة يصبح العمل والدخل معتمدين على المبدأ المذكور آنفًا، وبذلك تختفي الفروقات بين العمل اليدوي والذهني وبين العمل الريفي والمديني، والنتيجة قيام مجتمع مساواة خالي من الطبقات. إلا أن الماركسية ترفض المساواة المطلقة حتى في نظام الشيوعية الكاملة.

وبالرغم من بريق الشعارات التي أطلقتها آلة الإعلام الماركسي إلا أنه ثبت تدني درجة المساواة الاجتماعية المنجزة في البلدان الاشتراكية إلى حد مريع؛ فالفروقات في الدخل ما تزال واسعة، وقد ظهرت النخبة المسيطرة والتميز المالي والسياسي والاجتماعي ذاته من كل بلد اشتراكي، وهي نخبة ذات امتيازات بشكل أو بآخر⁽¹⁾.

وتبدأ المساواة في الماركسية من اعتقاد أن المساواة الاقتصادية في مجال العلاقات الطبقيّة والقومية والحكومية والثقافية مستحيلة بدون إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وبدون تصفية الطبقات المستغلة.

وتعتبر الفلسفة الاشتراكية المساواة أمرًا حتميًا، حيث تكون الكفاءة هي أهم المعايير التي تحل محل المكانة في اختيار الأفراد وفي ترقيةهم، هذا من حيث النظرية أما التطبيق فقد كان الأمر مختلفًا.

(1) ينظر: موسوعة السياسة، 171/6، العلمانية، للشيخ د. سفر الحوالي، ص34.

ويذكر بعض مدوني تاريخ الفلسفة كيف أشار برنامج الحزب الشيوعي السوفييتي إلى الوسائل العملية لتحقيق مثل هذه المساواة. ومع ذلك فإن الشيوعية لاتعني أي تسوية بين جميع الناس، وإنما هي على النقيض من ذلك تتيح -حسب مقولاتها- إمكانيات غير محدودة أمام كل إنسان ليطور بحرية إمكانياته وحاجاته طبقاً لصفاته وأذواقه الفردية⁽¹⁾.

ولما قامت الثورة الفرنسية اقترنت بها مبادئ (المساواة/ الحرية/ والأخوة)، فبعد فترة من الاضطرابات الاجتماعية والسياسية في فرنسا التي أثرت بشكل بالغ العمق على فرنسا وجميع أوروبا، انهار خلالها النظام الملكي المطلق في غضون ثلاث سنوات والذي كان قد حكم فرنسا لعدة قرون، وخضع المجتمع الفرنسي لعملية تحوّل مع إلغاء الامتيازات الإقطاعية والأرستقراطية والدينية وبروز الجماعات السياسيّة اليسارية الراديكالية إلى جانب بروز دور عموم الجماهير وفلاحي الريف في تحديد مصير المجتمع، كما تم خلالها رفع ما عرف باسم مبادئ التنوير وهي المساواة في الحقوق والمواطنة، والحرية، ومحو الأفكار السائدة عن التقاليد والتسلسل الهرمي والطبقة الأرستقراطية والسلطين الملكية والدينية.

على أن هناك من رأى بأن اقتران (المساواة/ الحرية/ الأخوة) ليس أمراً حتمياً على الإطلاق؛ فالمتنافسون قد لايشعرون بأخوة بعضهم تجاه بعض، وقد يتضمن نظام سلطوي -مثلاً- مقدار أكبر من المساواة في الثروة، وبالتالي مقدار من الأخوة أكبر مما هو موجود في نظام ديمقراطي⁽²⁾.

(1) ينظر: الموسوعة الفلسفية، لروزنتال ويودين، ص 477، ومعجم بلاكويل، فرانك

بيلي، ص 220، ومعجم مصطلحات عصر العولمة، ص 165.

(2) معجم بلاكويل، ص 237.

ثانياً : المساواة وصلتها بقضية تحرير المرأة

بعد الثورة الفرنسية تنامت الدعوات إلى المساواة، واستمر الوضع يؤسس لها حتى جاء جون استورايت مل ليدخل المرأة ضمنها وينادي بمساواتها في الحقوق مع الرجل . وتبعته دراسات متأثرة ومقلدة انتهجت نهجه وزادت عليه إلى الوقت الحالي.

إن الوضع المتدني للمرأة والنظريات الوضعية والممارسات المجحفة بحقها منذ الفلسفة اليونانية وما بعدها حتى العصور المتأخرة؛ حفز مجموعة من الفلاسفة للدعوة إلى المساواة بين الجنسين، وقد بدأت المطالب مشروعة نوعاً ما، أكدت موقع كل من الرجل والمرأة الخاص الذي يؤدي فيه ما تمكنه قدراته الفطرية من أدائه.

ولكن هذه الدعوة تدرجت بين المدارس الفكرية والفلسفية حتى وصلت إلى المرحلة الراهنة التي أطرتها فلسفة الجندر فيما بعد.

الموجة الأولى :

ظهرت المقاومة لتبعية المرأة للرجل في الغرب مبكراً، واتخذت أشكالاً متعددة لكنها في معظمها كانت فردية ومنعزلة؛ فقد سُمعت أصوات تدعو لتحرير النساء في إنجلترا في القرن السابع عشر ثم في فرنسا والولايات المتحدة.

وقد حدثت في هذه الفترة تغيرات اقتصادية وسياسية كبيرة غيرت العلاقات التقليدية التي حددت المجتمع ما قبل الصناعي . فقد تطورت الرأسمالية الصناعية في إنجلترا، وتبنت كل من فرنسا والولايات المتحدة الأنظمة السياسية التي كانت قائمة، الأمر الذي أدى إلى تغير المعنى السياسي والاقتصادي للعائلة التي تبدلت أحوالها، وتمزق مركز المرأة التقليدي فيها، ففقدت النساء من

الطبقات العليا نفوذهن السياسي مع انحدار العائلات الارستقراطية وانبثاق الحكم الديمقراطي، وتقوّض الأساس الاقتصادي لنساء الطبقات الدنيا حين نقلت الحركة الصناعية أعمالهن التقليدية من البيت إلى المصنع.

ومع تناقص مساهمة النساء في الأسرة اقتصاديًا من خلال أعمالهن التقليدية الفعّالة مثل: إعداد الطعام وحياسة النسيج وصناعة الملابس، تزايد اعتمادهن على أزواجهن -خاصة العاملات منهن- فزالت قوتهن في الأسرة في مقابل ازدياد قوة الرجال وهيمنتهم.

وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ظهرت مفكرات وفلاسفة⁽¹⁾، من الجنسين طالبوا بمنح النساء حق الاقتراع ومساواتهن مع الرجال قانونيًا وسياسيًا، ولكن بقيت أصوات النساء تسمع منفردة حتى منتصف القرن التاسع عشر، حيث تغيرت أحداث كثيرة مع الثورة وتساعد الديمقراطية فتزايد عدد النساء العاملات اللواتي يتمتعن باستقلال اقتصادي وعلت أصوات النساء في الدول الأوروبية مطالبات بحقوقهن وظهرت تنظيمات نسوية بلورت مطالبهن.

وقد شاع استخدام مصطلح المذهب النسوي تلك الفترة في الولايات المتحدة، وأطلق هذا الاصطلاح لأول مرة على إحدى الجماعات الخاصة المؤيدة لحقوق النساء، ثم حصل مثل ذلك في بريطانيا أيضًا.

وكان الطابع العام لتحرر المرأة هذه الفترة استخدامهم لغة الحقوق والمساواة؛ و«عقد أول مؤتمر في الولايات المتحدة الأمريكية

(1) أمثال: ماري ولتسونكرافت، وجون استيورايث مل، وريتشارد بانكهرست، والسان سيمونية التي عدت رائدة للنسوية وطالبت بمساواة النساء قانونيًا وسياسيًا بالرجال.

عام 1848م، وأصدرت النساء أول إعلان لحقوق المرأة مستعرضاً المظالم التي عانتها النساء في الولايات المتحدة الأمريكية، ومطالباً بالمساواة التامة أمام القانون.. وهذه تعد الموجة الأولى في القرن التاسع عشر التي ركزت بشكل رئيسي على اكتساب حق التصويت للمرأة⁽¹⁾.

الموجة الثانية:

وفي عام 1960م حدث إحياء للفكر النسوي أطلق عليه الموجة الثانية. تجاوزت هذه الموجة ما قبلها في اتساع اهتماماتها وعمق نقدها، لكنها كانت أقل تماسكاً وأقل التزاماً بالتعليمات المتشددة في استخدام مصطلح المذهب النسوي الذي تداعت شروط استخدامه وأصبح يطلق على فكر كل الباحثين والباحثات عن أساليب تنهي تبعية النساء، بغض النظر عن الأساس الذي تقوم عليه أبحاثهم. لكن في أواخر عام 1960م أصبحت عبارات القمع والتحرير مفتاح كلمات النشاطات السياسية⁽²⁾.

ومع تزايد حركات التحرر العامة⁽³⁾ كان من الطبيعي أن يدعو الفكر النسوي الجديد نفسه بحركة التحرير النسوية؛ فقد رفع المؤيدات لهذا الفكر رفضهن لنماذج القوة والسلطة الموجودة في المجتمع، وتم الاعتراف بالجماعات المهمشة والمجموعة.

الموجة الثالثة:

تطورت (الحركة النسوية) إلى كيان منظم وضخم وذو ثقل سياسي كبير، وأصبح لها تأثير كبير على السياسات العامة وداخل الجامعات، وعلى مفردات الثقافة السائدة.

(1) خطايا تحرير المرأة، كاري إل لوكاس، ص 12-14.

(2) يراجع: المرجع السابق، ص 12 وما بعدها.

(3) مثل حركة تحرر السود وحركة التحرر في العالم الثالث وغيرهما.

وفي الوقت الذي ركزت فيه الموجة الثانية على مخاطبة مصالح المرأة البيضاء حسنة الحال ذات الميول الجنسية الطبيعية، ركزت النسوية المعاصرة بشكل كبير على السحاقيات ونساء الأقليات والنساء الفقيرات.

وتؤكد الدراسات المتعلقة بهذا الشأن على جنوح النسوية المعاصرة عن أهدافها الأصلية وارتباطها بسياسات ليبرالية راديكالية (متطرفة)، بما فيها تأييد قيام حكومة فيدرالية ضخمة، ودولة توفر لمواطنيها مختلف الخدمات على النمط الأوروبي، إلى جانب إبداء عداء شامل نحو الأسرة التقليدية⁽¹⁾.

ولأن ستوراييت مل، كان من أشهر وأوائل المتحمسين لمبادئ الحرية والمساواة في الفكر الغربي والمدافعين عنها، دون أن يجعل المساواة مقتصرة على الرجل فحسب -كما فعل جون لوك- من قبله⁽²⁾؛ فيمكن تقسيم هذه الفلسفة إلى عنصرين: الأول يعتمد على مراجعة لمقولة مل في المساواة، والثاني يبرز أثر فلسفته فيما ظهر بعدها من دراسات، وردة فعل المجتمع الغربي والجهات المعارضة لتحرر المرأة تلك الفترة.

الأول: المساواة عند جون استوراييت مل:

معالجة مل للدراسات المرسخة لدونية المرأة

عدت فلسفة مل الليبرالية مرحلة أولى مهمة من مراحل تحرر المرأة، وضع لها الأسس والتصورات العامة، والتي ساعدت على خروج تصورات ومواقف أخرى وإن كانت تجاوزتها، لكنها اعتمدت عليها بادئ الأمر.

(1) ينظر: خطايا تحرير المرأة، ص14.

(2) سبق بيان ذلك عند الحديث عن التسلسل التاريخي لقضية تحرير المرأة في الغرب.

اعتُبر جون ستيورايت مل أول فيلسوف منذ أفلاطون ذهب إلى أن الخير واحد بالنسبة للمرأة والرجل ، وقد وجد أن علم النفس يعوقه في محاولته لمراجعة الفكرة القائلة بأن المرأة أدنى في قدراتها من الرجل بفطرتها وبطريقة لا علاج لها؛ وذلك لاعتماد معظم أعمال علم النفس آنذاك على معطيات العلوم البيولوجية التي ترى أثرًا للتكوين العضوي في إدراك المرأة مع قصور واضح في الالتفاف حول تأثير البيئة في تكوين الشخصية البشرية⁽¹⁾.

وكان أوجست كونت معارضًا لمل ، وقد حملت الرسائل المتبادلة بينهما عام 1843م جانبًا مهمًا من تفكير مل حول قضية تحرير المرأة⁽²⁾.

كان كونت على يقين بوجود ترتيب بيولوجي فسيولوجي تصاعدي في كل مملكة الحيوان لاسيما في النوع البشري، وأن جنس الأنثى يتشكل من أجل وضع أساس للطفولة، مما يجعله بالضرورة أدنى من جنس الذكر المناظر له⁽³⁾.

وبسبب الخصائص الذهنية الموجودة في مخ الكائن الفيزيقي، والتكوين الأضعف للمرأة فزيقيًا فلا بد أن تكون على هذا الاعتبار أدنى من الناحية العقلية من الرجال.

ويذهب كونت إلى أن الطبيعة قد عوضتهن إلى حد ما بأن وهبتهن قدرًا كبيرًا من رقة المشاعر والعواطف. لكن لا يمكن تصور تجاوز هذا لأي قدر من المشاركة في صنع القرار أو المشاركة السياسية التي

(1) ينظر: استعباد النساء، ص 451-452.

(2) ينظر: النساء في الفكر السياسي الغربي، ص 247. نقلًا عن: الخطابات المبكرة، المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث عشر، ص 590-611، وخطابات أوجست كونت إلى جون ستيورايت مل، ص 175-212.

(3) الرسائل، ص 175.

تتطلب عقلاً وفكرًا موضوعيًا، فإنك في هذه الحالة -بحسب تقريره- تسير في طريق منافع للطبيعة، وهو لا يعود إلا بكارثة على النساء وعلى المجتمع ككل⁽¹⁾.

وقضية الترابط البيولوجي صحيح من حيث الخلقة؛ لكن هذا لا يقتضي دونية المرأة وتخلّفها، والمقتضى الصحيح هو أن لها وظيفة في الحياة لا يستطيع الرجل أن يؤديها، كما أن للرجل وظيفة لا يستطيع المرأة أن تؤديها على الوجه الأعم.

أما مل فلم يقبل النتائج التي وصلت إليها البيولوجيا، وكان يعتقد أنه ربما يأتي يوم يبرهن فيه على أن هناك فروقًا فسيولوجية معينة بين مخ الذكر والأنثى، لكنه شدد في رده على كونت بأنه لا توجد حتى الآن معرفة محددة عن العلاقة الدقيقة بين الخصائص الفيزيائية للمخ والقوى العقلية لصاحبه. وأكد بأن الاعتماد على مثل هذه المبالغة في التبسيط والذهاب إلى أن الرجال لأنهم أكبر حجمًا من النساء، فإن المخ لديهم لا بد أن يكون أكبر حجمًا، وبناء عليه فالقوى العقلية لا بد أن تكون أكبر. فإن المرء يقع في تهمة القول بأن الرجال الأكبر حجمًا هم أكبر عقليًا من الرجال الأصغر حجمًا، وأن الحيتان والفيلة أكثر ذكاء من الاثنين⁽²⁾.

يرى مل أنه لا شيء من الفروق العقلية والأخلاقية بين الجنسين يمكن أن يقال إن سببها عوامل فسيولوجية فطرية، وأنه لا يمكن البرهنة بأن المرأة عاجزة عن الوصول لمستويات الإنجاز العقلي مثل الرجل، ولا يمكن الاعتقاد بأن هذا يصلح كأساس لبقاء النساء تابعات في المجتمع، وإنكار أي فرصة يظهرن فيها ما يستطعن إنجازه.

(1) المرجع السابق، ص 199.

(2) ينظر: استعباد النساء، ص 121.

فالمراة قادرة على الوصول لمستوى الإنجاز العقلي عند الرجل إذا ما أتاحت لها الفرصة لذلك، وكذلك متى تلقت تعليماً مناسباً مكافئاً لتعليم الرجل.

ويدلل على فكرته بأن النساء أنجزن قدرًا ملحوظًا من النجاح في مجالات كثيرة رغم ثقل الظروف، وقلة التعليم، وضغوط الأحكام المبتسرة التي تمارس ضدهن، إضافة إلى إبعادهن القسري عن المهن والوظائف التي احتكرها الرجال، بدلًا من تدريبهن عليها⁽¹⁾.

وحديث مل يطول ويتسم بالاستطراد، وهو في مجمله يركّز على قضية التحيز ضد المرأة لكن بطريقة خطابية أكثر من كونها برهانية؛ والسبب أنه أراد إنقاذ المرأة من الاضطهاد والنظرة المتطرفة ضدها وذلك يُحسب له في عصر لم يكن فيه للمرأة شأن يذكر، لكن مل غالى في جانب آخر؛ فالشواهد التي استدلت بها على نجاح المرأة تاريخياً في العمل السياسي يمكن أن تشهد ضده؛ فقد استشهد بعدد من النساء السياسيات في عصور مضت وهي أسماء محدودة جدًا إذا ما قيست بعالم الرجال، على أنه يحيل الأمر في هذه القضية إلى أن المرأة لم تمنح حقها من التعليم ولا الممارسة التي تؤهلها لذلك، ولكن بالنظر لما آل إليه وضع المرأة بعده وحتى هذا العصر، لا يوجد غير قلة من النساء تميزن في الحقل السياسي رغم وجود التساوي في الفرص الوظيفية والتعليمية، مما يعني وجود التفاوت في التفكير

(1) ويشير إلى الملكة إليزابيث الأولى والملكة فكتوريا وجان دارك وديبورة ومارجريت النمساوية، ويذهب إلى أن هؤلاء النسوة وغيرهن اللاتي اختبرن كحاكمات أو قائدات تجعل من السخف النظر إلى جنسهن على أنه غير صالح للمشاركة في جميع مستويات الحياة السياسية الأخرى، فقدرتهن في هذا الميدان قد تمت البرهنة عليها بالفعل بوصفهن متساويات على الأقل مع الرجال. ينظر: استعباد النساء، ص 111.

والاهتمامات والميول والطبائع بين الجنسين على الوجه الأعم، على أن ملّ لم يركّز إلا على قضية الإدراك العقلي، في حين أن هذا هو أحد مكونات الشخصية الإنسانية التي تتكوّن في الأساس من عقل به التمييز والإدراك والميولات، وجسد فيه الأعمال والممارسات التي تتناسب معه وتشكّل عادات للإنسان، وقد حاول ملّ أن يوجد حلًّا لهذه المعضلة فتحدّث مبررًا قصور أداء النساء، فقال: «إننا نتوقع من النساء عادة تلبية دائمة لحاجات الرجال والأطفال، ولهذا فإنه نادرًا ما تكون لديهن فترات متواصلة للتركيز؛ نظرًا لظروف نشأتهن من حيث مجيئهن بعد الرجال مثل الرومان الذين جاءوا بعد اليونان، فهن تاليات للرجال من الناحية الزمنية في جميع مجالات الفن والدراسة»⁽¹⁾.

ويجنح ملّ في هذا السياق بدليل خطابي مشاعري أكّد فيه أن معاملة النساء كأنداد سوف يكون مفيدًا لسعادة الجميع وتقدمهم. ومن ثم فإن العدالة عنده مرتبطة بالمساواة. وحججه تدور حول موضوع دائم هو إصلاح الجنس البشري⁽²⁾.

ويرى - على النمط الخطابي أيضًا- أن الادعاء اليومي للرجال بتفوقهم على النساء يحط باستمرار من قيمة زوجاتهم وزوجات الآخرين أيضًا، وله نتائج بالغة الضرر على الأطفال، فلا يمكن أن يكون هناك شيء يقترب من أعلى صحة بشرية ممكنة بين موجودين بشريين أحدهما مقتنع قليلًا بقدراته وقيّمته العظيمة وسيادته على الدوام على الطرف الآخر⁽³⁾.

وقد أوضح ملّ موقفه من التراث الذي يحكم العلاقة بين الرجل

(1) استعباد النساء، ص 40.

(2) المرجع السابق، ص 43.

(3) المرجع السابق، ص 90.

والمرأة بأنه تراث متخلف عفا الزمن عليه مذ أصبحت القوة البدنية عند الرجال سيّدة القرار، وهي الميزة التي تفوق بها الرجل على المرأة وتميّز عنها.

غير أن إنكاره لحقيقة وجود التفاوت الفطري الطبيعي بين الجنسين لا يستقيم، وليس الغرض منه رغم ثبوته إثبات دونية المرأة، وإنما إثبات للأدوار المترتبة على الاختلاف القائم بين الجنسين، وقد تمت البرهنة العلمية -إلى جانب الحقيقة الفطرية- على أن هنالك فوارق فسيولوجية طبيعية وفطرية بين الجنسين، ووجدت أبحاث حديثة تبين التمايز في طبيعة وظائف الدماغ للرجل والمرأة مما يتلاءم مع الوظائف العملية لكل منهما⁽¹⁾.

قانون القوة عند مل في تفسير الوضع المتدني من المرأة في الغرب يقرر مل أن الوضع الحالي للمرأة قد نشأ منذ البدايات الأولى للمجتمع البشري، ويدّعي بأنه منذ فجر التاريخ وجدت المرأة نفسها في حالة عبودية لرجل ما، ربما بسبب ضعف قواها البدنية، ثم بدأت القوانين والنظم السياسية، كما هي الحال دائماً بالاعتراف بالوضع القائم والتسليم به، ثم أُحيلت هذه الوقائع إلى قوانين؛ لأن القوانين ليست سوى تلخيص للأوضاع، والاعتراف بالعلاقات التي تكون موجودة فعلاً بين الأقوياء، وهي بذلك تحيل الوقائع المادية إلى حق قانوني، وتضفي عليها مشروعية بإقرارها بواسطة المجتمع.

ثم يؤكد أن الناس لا تعرف سوى النزول اليسير عن مدى سيطرة

(1) على سبيل المثال: كتاب (الرجال من المريخ والنساء من الزهرة)، لجون جراي، وكتاب (لماذا لا يصف الرجال ولماذا لا تستطيع المرأة أن تقرأ الخرائط)، للزوجين الاستراليين آلان بيز وباربارة، وقد ترجم الدكتور غزوان الزركلي الكتاب بعنوان (معارك قيس وليلى).

قانون القوة أو قانون الغاب، بوصفه القاعدة التي كان معترفًا بها للسلوك العام طوال القسم الأكبر من تاريخ الجنس البشري، ولم يكن أحد يخجل من هذا القانون، حتى أن أرسطو -المعلم الأول- وضع نظرية شهيرة عن الرق⁽¹⁾.

ويعتمد مل في فلسفة المساواة في الحقوق بين الجنسين على نقض فكرة (قانون القوة)، الذي يرى أنه هو السبب الأظهر في سيطرة الرجل على المرأة بحكم قوته الجسدية والمالية وأيضًا نفوذه السياسي، مقابل ضعف المرأة في هذه الجوانب.

ويستطرد في شرح هذا القانون وأثره في العبودية وسيطرة الحروب على الشعوب، معتبرًا أن ذلك يعتمد على أن نظام الحق في هذه الحالات ميزانه القوة فحسب.

ويستعرض شيئًا من تاريخ الجنس البشري ومن واقع عصره آنذاك ليخرج من قناعة مفادها ضرورة حسم هذه المسألة وإيجاد قانون بديل يوقف تمددها، وينادي بأن تتخذ المرأة إجراءات جريئة حيالها؛ للحصول على حقوقها، ونبذ كل دواعي اللامساواة⁽²⁾.

بيد أن من المهم إدراك أن الإحاطة بالتاريخ البشري والحكم عليه بأحكام مطلقة هو بحد ذاته يحتاج إلى برهان ودليل، فكيف إذا اتضح أنه لم يذكر أحكام الله العادلة التي جاء بها الإسلام؟ ومن جهة أخرى فإن مل وهو ينتقد قانون القوة لم ينظر للمرأة إلا من خلال مدى قوتها في نيل ما تصبو إليه، ولم ينظر في جوانب شخصيتها -على الأغلب- إلا إلى جانب قوة العقل التي ينازعها الرجل فيها، مغفلًا جانب القوى

(1) ينظر: استعباد النساء، ص 11-12-49، والطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، ص 161 وما بعدها.

(2) ينظر: استعباد المرأة، ص 50

الأخرى كالعاطفة والإرادة والسلوك العملي الذي تتفوق فيه المرأة على الرجل بحكم خلقتها.

موقف مل من الأسرة:

عدّ مل الأسرة أساسية بالنسبة للإنسان، وحرص على أن يؤكد لقرائه بأنه ليس ثمة شيء تخشاه حياة الأسرة من المساواة السياسية والمدنية الكاملة بين الجنسين، بل إنها على العكس سوف تجني أرباحًا وفيرة، فالأسرة إذا ما تكونت تكوينًا حقيقيًا فلا بد أن تكون المدرسة الحقيقية لفضيلة الحرية⁽¹⁾.

أيضًا، يوافق مل على القسمة التقليدية للعمل داخل الأسرة، ويقول: «يبدو لي أن التنظيم الشائع بالتراضي وليس بالقانون الذي يجعل من مهمة الرجل الحصول على الدخل، ومن مهمة الزوجة الإشراف على شؤون المنزل، هو أفضل تقسيم للعمل بين الزوجين»⁽²⁾.

وفي حين أنه يؤكد أن النساء ينبغي أن يكون لهن اختيار حقيقي في الاتجاه نحو العمل أو الزواج، فإنه يذهب إلى أن الغالبية العظمى منهن من المحتمل أن يواصلن تفضيل الزواج، ثم يقرر: «وعندئذ سيكون من المفهوم -بصفة عامة- أن المرأة عندما تتزوج مثل الرجل عندما يختار مهمة. إنما تختار إدارة منزل، وتكوين أسرة باعتبارها المهمة الأولى التي تركز لها جهودها إبان عدد من سنوات حياتها حسب ما يتطلبه تحقيق هذا الغرض. وهي لا تتخلى عن جميع

(1) المرجع السابق، ص 92.

(2) النساء في الفكر السياسي الغربي، ص 255، نقلًا عن: رسالة إلى الأميرة ستشربانوف في 18 ديسمبر عام 1688م، الرسائل الأخيرة -المؤلفات الكاملة- المجلد السابع عشر، ص 1528.

الموضوعات والوظائف الأخرى، بل تلك التي لا تتفق مع متطلبات هذه المهمة»⁽¹⁾.

واتساقاً مع هذه الطريقة يؤكد بأن هناك علاقة وثيقة بشكل لا متناهٍ بين الطفل وأمه أكثر من أبيه، وأنه لا شيء يمكن أن يحل محل الأم في تربية الأطفال⁽²⁾.

وهو هنا يقرر المعنى الفطري الطبيعي الذي ستختاره النساء فعلاً، والذي يتناقض مع اعتراضه السابق عن عدم وجود سبب طبيعي يفرق بين الجنسين.

ولكن كلامه مهّد لخلل كبير وتمرد ضد الأسرة من حيث أراد أو لم يرد، فمع حرصه على بقاء نظام الأسرة، وتأكيدِه على أهمية دور المرأة/ الأم فيه، إلا أنه تناقض؛ لأن التراتبية عند أوجست كونت التي انتقدها مل ابتداءً رضي بها فيما يتعلق بأهمية دور الأم داخل الأسرة؛ لأنه لا يمكن المحافظة على الأسرة إلا بالإيمان بالتراتبية، فإدراكه السالف صحيح لكنه بدا متناقضاً مع شواهد أخرى من كلامه.

وفي موضع آخر أكد بأنه لا يوجد شيء في هذه الدنيا يستحق التضحية بحرية الفرد، ومن ثم فكل امرأة يعولها زوجها حتى ولو كانت رعايته لها جيدة قد باعت في الواقع حريتها بثمن بخس، عندما استبدلت بها الطعام والمأوى، ولا يمكن لأي إنسان حر أن يفكر في مثل هذه الصفقة، فضلاً عن أن يقبلها، وهي فضلاً عن ذلك لا يمكن أن توجد في مجتمع يوصف بأنه مجتمع حر⁽³⁾.

وهو فيما يقول هنا يناقض فكرته الأولى القائمة على التأكيد على

(1) استعباد النساء، ص 97.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 97.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص 54.

أهمية دور المرأة تجاه أسرتها؛ فالزواج -كما يراه- هو المصير الذي حدده المجتمع للنساء، وأن من المفترض لو تُبذل الجهود ليصبح الزوج مقبولاً عند النساء بحيث لا يكون لديهن أي مبرر للأسف من أنهن حُرمن من أي اختيار آخر.

ويعجب من المرأة فيما أسماه المجتمع البدائي كيف تؤخذ بالقوة أو يبيعها والدها لمن يشاء، وأنه لا يزال للأب في كثير من المجتمعات الأوروبية حق التصرف في ابنته بتزويجها لمن يتراءى له دون أدنى اعتبار لرغبتها. «ولكن هذا الموقف منه ناجم عن التعسف القائم في قوانين الزواج في عصره والعصور التي سبقتة حيث لم تكن منصفة؛ فالمرأة إذا تزوجت حُرمت من حقها في التملك؛ لأن ما تملكه سيؤول لزوجها كما قد كان من قبل لأبيها، وهي إذا انفصلت عنه تخرج صفر اليدين بلا أطفال ولا أي شيء مما كانت تمتلكه قبل زواجها به»⁽¹⁾. وهذا القول يؤكد ما سبق ذكره من كونه لم يعرف أحكام الإسلام أو أنه أعرض عن ذكرها عن جهل بها أو استهانة في خضم تعميماته على تاريخ البشرية.

ومن تناقضاته أنه بعد أن قرر المعنى الفطري لطبيعة المرأة وأنها ستختار الأمومة رجع فقرر أن الزوج هو مدرسة للسلطة والأنانية المستترة، فحتى رعاية الأطفال أو العناية بالزوجة إنما يتم من زاوية أنهم جزء من ممتلكاته الخاصة ومصالحه الشخصية، بحيث تتشكل سعادتهم من كل وجه تبعاً لما يريده هو.

وأن الرجال الذين يتركون نساءهم في حالة من التبعية يمنعون أنفسهم من الاستفادة من نصف مواهب العالم، وهم بذلك يفشلون في إقامة حياة زوجية سعيدة، كما يفشلون من الاستفادة مما كان

(1) تعقيب المترجم الدكتور إمام عبد الفتاح على كلام مل، ينظر: ص 54.

يمكن للنساء القيام به في تنظيم المجتمع ليكون أكثر كفاية وعدالة وإنسانية، وفضلاً عن ذلك فإنهم يمنعون أنفسهم من الاستفادة من التجربة العاطفية التي يقدمها نصف الجنس البشري.

ومن هذا المنطلق في الخطاب العاطفي يذهب مل إلى إقناع المرأة وحثها على المطالبة بتركيز قدر من الحرية والمساواة، وأنه وإن كانت هناك مجموعة من النساء الطيبات يعتقدن أنهن سعيدات على نحو ما هن عليه، فإن الواجب توعيتهن بأن هذه سعادة زائفة، وأن عليهن أن يطمحن إلى سعادة أفضل وإلى حياة أرقى تنبعث من احترام الذات وتنبع من الشخصية المستقلة.

ثم يتحدث عن الأخلاق وكيف أنها كانت في العصور الأولى أخلاق خضوع، ثم جاءت بعدها أخلاق الفروسية، والشهامة، والكرم، وقد آن أو ان أخلاق العدالة⁽¹⁾.

لقد كان مل حريصاً على إيصال لغة تناسب الوضع الاجتماعي المعاش، فتذبذب موقفه بين التأكيد على أهمية القسمة الثنائية ودور الأم/ الزوجة فيها حريصاً على إبقائها، وبين التقليل من شأنها في مواضع أخرى.

ولكنه بدا في الوجه الأعم متسامحاً غير متصادم مع عادات المجتمع القائمة في عصره؛ وعلى الرغم من كل مساعيه في تحرر المرأة بما يناسب طبيعة الوضع القائم في عصره تلك الفترة، إلا أنه اعتُبر عند غلاة النسوية ليبرالي غير ناضج، دفعهم للوصول إلى المطالبة بما أسموه (اشتراكية العمل المنزلي) فيما بعد؛ وربما أنهم اعتبروا مل محافظاً لكونه يلتزم بنظام الأسرة؛ وأنه -كما يعبرون- «..لم يلق بالآ إلى إمكان مشاركة الجنسين في الأعمال المنزلية وتربية

(1) استعباد النساء، ص 55.

الأطفال. والزعم بأن النساء المتزوجات لا ينبغي أن يكسبن قوتهن أو يسعين إلى وظيفة إلا بمقدار ما تسمح به الالتزامات المنزلية، يعني أن تأييد مل لقضية المرأة مقيّد، والواقع أنه تسامح مع مواصلة وجود الفروق الملحوظة في استعمال السلطة، وفي إتاحة الفرص أمام الرجال والنساء المتزوجين. وهكذا فإنه على الرغم من أنه يذهب إلى أنه لا بد أن يسمح للنساء بحق المواطنة، فليست ثمة طريقة على الإطلاق لواقع الحياة كما تصورها يسمح لهن أن يكن مواطنات، في حين أن مل -من بين الفلاسفة السياسيين- حاول أن يعالج النساء كأفراد، ويعتبر سعادتهن وحريةهن مهمة بقدر أهمية سعادة وحرية الرجال، فإن إحصاءه عن مناقشة البنية التقليدية للأسرة والأدوار الأساسية فيها منعه من النجاح الكامل في تحقيق هدفه»⁽¹⁾.

لقد استثار مل حفيظة الليبراليين المتطرفين مما جعلهم يصفون فلسفته الليبرالية بأنها لم تتناول ولم تدرك على الإطلاق «..الظلم المتضمن في مؤسسات وممارسات سمحت للرجل أن يكون له استقلال اقتصادي ووظيفي وحياة منزلية وأطفال، لكنها أرغمت المرأة على أن تختار بين الاثنين. ورفضه لمناقشة الأسرة التقليدية وما تتطلبه من النساء يضع حدًا لليبراليته في الدفاع عن قضية المرأة»⁽²⁾.

عمل المرأة الخارجي عند مل:

يعتقد مل أن هناك مبدأً مهمًّا تحتمه فكرة المساواة العادلة بين الرجل والمرأة، وهو السماح للمرأة بالعمل في جميع الوظائف

(1) ينظر: النساء في الفكر السياسي الغربي، ص 256-258، والتفكير السياسي

والنظرية السياسية والمجتمع المدني، لستيفن م ديبلو، ص 11 وما بعدها.

(2) المرجع السابق، ص 258، وينظر: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع

المدني، ستيفن مزديلو، ص 11 وما بعدها.

والمهن التي ظلت حتى ذلك العهد حكراً على الرجال، وأن ذلك يعود لرغبة الرجل في بقائها داخل حياتها المنزلية؛ لأنه لم يعتد فكرة العيش مع شخص كفاء أو ند أو نظير له، وإلا لوافق الرجل. على أن من الحيف استبعاد نصف الجنس البشري من كثير من المهن والوظائف التي يمكن أن يكون لها دور بارز فيها، وذلك بأن يفرض عليها منذ المولد أنها لا تصلح إلا لعمل المنزل.

ويذكر أن المرأة وإن تم استبعادها من العمل والمحيط الخارجي، إلا أنها تمارس نفوذاً سياسياً من خلال زوجها الذي بيده النفوذ والسلطة والحقوق السياسية، ولكن نفوذها السياسي غير المباشر سيكون عاطفياً ومنتحيزاً؛ لأنها تمارس هذا النفوذ (السلبى) بسبب افتقارها لممارسة النفوذ (الإيجابى) الحقيقي بالخارج، فلم تتح لها حقوقاً سياسية تمارس من خلالها أعمالاً سياسية مفتوحة بعيدة عن تأثيرات الأسرة/ والزوج، فإذا كانت تعمل في مجال الحقوق السياسية المفتوحة فإنها تصبح أكثر تعقلاً وإنسانية من الحالة الأولى.

وينتهي مل من ذلك إلى القول بأنه ليس من العدل، ولا من الإنصاف، ولا من الأخلاق أن ننكر حق النساء -مثل بقية الموجودات البشرية- في اختيار العمل الذي يقمن به تبعاً لما يفضلنه على مسؤوليتهن. ويذكر بأن تحريم العمل على النساء لا يقتصر ضرره عليهن فقط، بل يلحق أيضاً بمن يستفيد من خدماتهن⁽¹⁾.

والحقيقة أنه قد أتاحت للنساء حقوقاً سياسية مطلقة في الغرب، ولكنها لم تنته كما كان يأمله مل؛ فلم تنتف الميول الشخصية المؤثرة على أحكامهن في المسار السياسي، بل إنه لم يسلم حتى الرجال من هذه الميول والنزعات الذاتية والشخصية المتأثرة مثلاً بمصلحة حزب

(1) ينظر: استبعاد النساء، ص 63.

أو جماعة ضغط (لوبيًا) أو شركة أو غيرها من المؤثرات الموجودة في الحياة السياسية الغربية، ما يعني أن حجة مل القديمة لم تكن مقنعة.

وبطبيعة الحال، فإن مأخذ قضية المساواة الأساسي عند مل هو أنه جعل (العدل مساواة) وبنى على ذلك اعتقاد يقول (أن كل ما ليس مساواة ليس بعدل)، وهذا تصور خاطئ؛ فلكل أحد من الجنسين الحق في أن يأخذ ما يلزمه، ويطلب ما يتوافق مع طبيعته، وليس من الطبيعي أن يطلب من المرأة -مثلًا- أن تقاتل، كما لا يعقل أن يكون الرجل باكيًا عند أول صدمة عاطفية يمر بها، أو عند الاحتجاج ومقارعة الخصوم.

الثاني: موقف الخطاب النسوي من المساواة:

كانت آراء جون استيورايث مل محفزة ودافعة لقيام خطاب نسوي معارض سُمي بـ (feminism)، خرج مؤيدًا لحقوق النساء الداعية لتحررهن مما أسموه القمع الذي تمارسه السلطة الذكورية ضدهن، وقد بدأ في أوروبا في أواسط القرن التاسع عشر كجزء من الخطاب التنويري، ثم انتقل إلى أمريكا.

ورغم أن هذا الخطاب اتسم بتعدد الاتجاهات والمسالك في طرحه لقضية المرأة، إلا أنه بدأ متوافقًا بشكل كبير في الجملة، والخلاف يأتي من جهة التصور والانتماء الفكري لصاحبه؛ وهي على عمومها تعتبر وجهات نظر، وتنتهي جميعها على ما يؤكد الهدف العام من الخوض فيها، والذي يفيد المساهمة في القضاء على ما اعتبروه تمييزًا ضد المرأة وتحقيق المساواة التامة بالشكل الذي يريدونه.

ولقد ذكرتُ سابقًا بأن هذه القضية تدور حول إطار المادية الغربية، وأنها تحمل هموم المجتمع الغربي الذي لا يحمل الهوية الثابتة،

ولا يستند على الدين، وأن الملمح العام لها يبنى على معارضة الثنائية ومحاولة تطوير نظرية في المعرفة تقوم على خلافها.

وعلى هذا الاعتبار، «شدد الفكر النسوي الليبرالي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على عقلانية النساء، وضرورة تعليمهن تعليمًا مساويًا لتعليم الرجال، متحديًا التراث الفلسفي التقليدي الذي تغاضى عن استعدادات النساء العقلية. والتفت إلى وظيفتهن البيولوجية وقدرتهن على الإنجاب»⁽¹⁾.

ولأنه لُحِظَ بعد أن حازت المرأة على هذه الأمور في القرن العشرين، وخاضت مجالات العمل المختلفة، وجود مشكلة تتعلق بمسؤولية النساء المزدوجة؛ نتيجة عملهن خارج المنزل وداخله، إضافة إلى الحمل والولادة وما يتبع ذلك من أعمال تتعلق بتنشئة الأطفال ورعايتهم، وهي مسؤوليات تضطلع بها المرأة وحدها. خرجت دراسات تعارض جمع النساء بين العمل والزواج والأمومة؛ لأن هذا الجمع -حسبما تمت ملاحظته- ليس عملية سهلة؛ فبحسب وصف دراسة نسوية للباحثة بيتي فريدان، فإن «..المرأة المتفوقة تريد أن تكون مثالية في العمل ومثالية كزوجة وأم، أي عبدة لزوجها وأطفالها ولرب العمل، غافلة عن أنها لاتستطيع أن تخدم سيدين في آن واحد»⁽²⁾.

كما تراجعت الدعوة للمساواة التامة بين الجنسين، مشيرين إلى أن هنالك فروقًا جنسية بين الرجال والنساء تحول دون تحقيق مساواة تامة بينهما.

(1) ينظر: الأسس الفلسفية، ص34، نقلًا عن بيتي فريدان في كتابها:

Betty Friedan "The Feminine Mystique" New York Dell 1974 P22-27.

(2) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وخروجًا من هذا المأزق الذي يهدم عليهم قضية تحرر المرأة، تمت «..الدعوة إلى تطوير صفات مشتركة بين الجنسين تقوم على دعم للشذوذ السلوكي المتمثل في الخنثوية»⁽¹⁾، وبذلك - عندهم - تضمن النساء بأن ليس هنالك شخص يميز على حساب جنوسته إذا تعايش الفرد في سماته وسلوكه مع صفات ذكورية وأنثوية، وأن تطوير هذه الصفات -حسبما يريدون- يمكن أن يتم عن طريق التربية الاجتماعية وأنه لا داعي لانتظار تحقيقه عن طريق الهندسة الوراثية، وأن الدور الجنوسي الطبقي هو الذي يحدد إمكانيات الفرد كذات مفردة. ولهذا تعاقب المرأة التي تظهر صفات تعدها جماعتها صفات ذكورية، ويعاقب الرجل الذي يظهر صفات تعدها جماعته صفات أنثوية، ..وتحرير الرجال والنساء يتطلب إخراجهم من الأقفاس التي أنشأتها الثقافة»⁽²⁾.

وقد حظيت هذه الدراسة بالتأييد، وتمت بعدها الدعوة إلى «تطوير صفات الخنثوية والتصريح بأن في الفكر الغربي تقليدًا ينبغي أن يشجع؛ وهو أن الإنسان الأفضل هو من يملك مزيجًا من الصفات الإيجابية عند الذكور والإناث، وأن الخنثوية هي الصفة الأفضل للنساء؛ لأنها تشجعهم على التحرر من الحدود التي رسمت لهم»⁽³⁾.

(1) الخنثوية هي امتلاك الشخص مزيجًا من الصفات الإيجابية عند الذكور والإناث، ويقال بأن أول من دعا إليها مارلين فرنش، وذلك في أوائل القرن العشرين في كتابها (ما وراء القوة) حيث دعت إلى إقامة مجتمع خنثوي وإلى إعادة تأويل معظم السمات والقيم، وقد كانت مارلين تخشى أن تطغى قيم التنافس في المجتمع الأبوي على قيم التعاون التي تميز الإناث، ولذلك دعت إلى إعادة اعتبار قيم الأنوثة وأفعال الحب والمشاركة في المجتمع، وصرحت بأن الإنسانية حُددت في الماضي وما زالت تُحدّد بقيم وصفات الذكور، وأنها ينبغي أن تُحدّد في المستقبل بقيم الإناث وسماتهن، يراجع: كتاب الأسس الفلسفية، ص 174.

(2) الأسس الفلسفية، ص 174.

(3) المرجع السابق، ص 160، نقلًا عن: كارولين هيلبرن في:

وإمعاناً في تثبيت دعائم هذه الفكرة الشاذة تحركوا بكل ما تملك وسائلهم من غرابة وتطرف، وادّعوا بأنّ «..الأذكىء والمبدعين من الناس يتصف معظمهم بالخنوثة، ويملكون مجموعة كاملة من الصفات الأنثوية والذكورية؛ كالقدرة على رعاية الآخرين، والعواطف الشديدة، والرقّة، والحساسية المفرطة، وهي صفات أنثوية، إضافة إلى العزم والتصميم والقيادة والأخذ بزمام المبادرة وهي صفات ذكورية»⁽¹⁾.

ولأجل تحقيق هذه المزاعم التي أوصلتهم إلى المطالبة بدعم الإجهاض، وحرية المرأة في ممارسة الجنس خارج إطار الزوجية، تم الضغط المُغلّف بالرغبة في تحقيق الوعود المؤجلة من خلال «..دعوة الحكومات التي تدعي بأنها ترغب في تحقيق المساواة، أن تجعل هذه المساواة ممكنة اقتصادياً، وذلك بتخصيص أموال لدعم الإجهاض، ودعم برامج تدريب النساء، ولتوفير مراكز عامة ومدارس للأطفال يمكن أن يستخدمها الناس على اختلاف مستوى دخلهم، وإقامة ملاجئ لضحايا العنف الذكوري من النساء»⁽²⁾.

إلى جانب «.. إلغاء القيود التي تعترض ما أسموه حق النساء في ممارسة الجنس وفي الإجهاض بحرية تامة، وأعلنت أن اتساع نفوذ الحكومة وتدخلها بقضايا الإباحية ومنع الحمل والإجهاض والسلوك الجنسي غير مبرر. وأيدت التشريعات التي تعتبر الشذوذ الجنسي ومسألة أمومة العزباوات موضوعات خارجة عن حماية القانون. كما

= Carolyn G Heilburn, "Toward the Promise of Androgyny". New York Alfred. A.Knopf 1973 PX-XI.

(1) المرجع السابق، ص 161، نقلاً عن: تصريح المحللة النفسية ساندرام بييم في: Sandra L Bem "Probing the Promise of Androgyny" in Alexandra G. Kaplan and Joan Bean "Beyond sex Role Stereotype". Boston: Little Brown 1976 P51.

(2) المرجع السابق، ص 252.

صرحت بأن الحرية والخصوصية تقتضيان إلغاء القوانين التي تحرّم البغاء لكنها اعترفت أن البغاء مؤذ للنساء وطالبت بعدم إكراههن على ممارسته⁽¹⁾.

كما تمت «..مطالبة المنظمات النسوية الوطنية في الغرب بتغيير التشريعات المتعلقة بالزواج، التي تجعله مسألة خاصة، وذلك عن طريق إصدار تشريعات جديدة تجعل منه أكثر من مسألة خاصة وتشرط أن يتضمن عقد الزواج تفاصيل تتعلق بالحياة العائلية ويجري تنفيذها تحت سقف القانون بحيث تكون عقود الزواج كعقود العمل»⁽²⁾.

وبخصوص المشاركة في المجال الخاص داخل الأسرة، تم طلب تدخل الدولة أيضاً⁽³⁾، وأن تتحول رعاية الأطفال من مسؤولية الوالدين إلى مسؤولية مؤسسات تقيمها الدولة. وأكدت أن الدولة وحدها هي القادرة على تحقيق العدالة للناس عامة⁽⁴⁾.

وقد تم إعلان المضمون الكامل للمطالب التي انبنت وفق التوجه النسوي الليبرالي في مؤتمر نسائي عقد في مدينة هيوستن في مقاطعة تكساس في شهر آذار من عام 1987م، ورفعت تقريراً بهذه المطالب إلى رئيس الولايات المتحدة والكونغرس وأعلنت للشعب الأمريكي،

(1) الأسس الفلسفية، ص 253، نقلاً عن:

Alison Jaggar Feminist Politics Ibid. PP183-184.

(2) المرجع السابق، ص 254.

(3) هناك من المفكرات الليبراليات من اعترضن على تدخل الدولة في المجالين العام والخاص؛ لاعتقادهن أن الحكومة أداة أبوية لا يمكن الوثوق بتعزيزها لحقوق النساء. ينظر: الأسس الفلسفية، ص 256، ومرجعها الإضافي:

Nicole Laurin Frenette "On The Women,s Movement, Anarchism and State" Our Generation, 115 no. 2:37.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص 254-255، ومرجعه الإضافي:

D.A. Lloyd Thomas "Competitive Equality of OPPrtunity" Mind 89.343 July 1977: 388.

وتضمن التقرير المطالبة بإلغاء العنف الموجه ضد النساء، ودعم مشاريع العمل النسائية، وإيجاد حلول سياسية كاملة للتوظيف، وحماية ربات البيوت، وعدم استخدام النساء كوسيلة إعلانية، ومعالجة التمييز القائم على أساس الجنس، وترسيخ ثقافة لا جنسية، وفحص إصلاحات الرفاه لمعرفة مدى تأثيرها على النساء⁽¹⁾.

أما المطالب المندرجة وفق التصور الماركسي فيما يخص تحرر المرأة، فقد «.. لعبت آراء المنظرين الماركسيين وبخاصة آراء ماركس وانجلز دورًا كبيرًا في الفكر النسوي الذي قام على ثلاث أفكار رئيسية:

الأولى: أن الناس يخلقون أنفسهم ويشكلون وعيهم، بمعنى أن الرجال والنساء لا يخلقون أنفسهم وهم منعزلون عن بعضهم، وإنما يخلقون المجتمع الذي بدوره يشكلهم.

ووفق هذا الفهم صرّحت المفكرات الماركسيات أن أعمال النساء وعلاقاتهن الاجتماعية تحدد وعيهن وتشكل أفكارهن، وأنه ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار طبيعة عمل النساء حين يراد فهمهن ومعرفة القمع الواقع عليهن -كما عبرن-.

الثانية: فكرة الصراع الطبقي: التي زودت الحركة النسوية الماركسية بأدوات ومفاهيم لتحليل ما اعتبرته قمعًا واقعيًا على النساء.

وانطلاقًا من هذه الفكرة أعلنت المفكرات الماركسيات أن النظام الرأسمالي يشكل مجتمعا يقوم على أساس استغلال طبقة لطبقة أخرى، فكل علاقات العمل بين الطبقة البورجوازية وبين طبقة العمال هي علاقات استغلال للطبقة الأخيرة، وأن الرأسمالية كأيدولوجيا

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 256.

تستغل النساء، وذلك عندما تشجعهن على إقامة علاقات تعاقدية مثل البغاء، والأم البديلة، وتقنعهن بأن هذه الأعمال ناتجة عن اختيار حر، بينما هي في حقيقتها أعمال تختارها النساء اللواتي لا يملكن شيئاً ذا قيمة في سوق العمل، فيضطرون إلى بيع أجسادهن لممارسة الجنس أو تقديم خدمات الإنجاب، إن هذا يعني أن ما يفعله هو شيء يجبرن عليه وليس اختياراً حُرّاً.

وردت المفكرات أسباب الصراع القائم بين النساء والرجال إلى زيادة وعي النساء بحقوقهن نتيجة تطور ممارساتهن وخبراتهم وإدراكهن بأن ما يقمن به من أعمال غير مدفوعة الأجر، مثل أعمال المنزل وواجبات الزوجية والأمومة تمثل أعمالاً منتجة وحقيقة⁽¹⁾.

إن الفكر الماركسي يناهض في الأصل الرأسمالية، ويقوم على التفسير الطبقي للأحداث والوقائع كلها، وعنده نقد قوي للرأسمالية من ضمنه نقدهم هنا؛ لكن الماركسيين انطلقوا من فكرة أخرى تقوم على التوزيع الطبقي، وأن المرأة من ضمن العمال في مصانع الدولة، في الاشتراكية الأممية التي تقرها الدولة.

فالنقد الموجه هنا فيه ما هو صحيح من حيث الجملة، ولكنهم وقعوا في أخطاء شنيعة في عمل المرأة وإدخالها ضمن الصراع الطبقي المسمى بالديالكتيك.

الثالثة: فكرة الاغتراب، والتي استخدمها ماركس في أعماله الأولى. فقد اعتقد أن العمال مغتربون عن أعمالهم وعن أنفسهم وعن زملائهم فهم مغتربون عن أعمالهم؛ لأن ما أنتجوه يعتبر شيئاً

(1) الأسس الفلسفية، ص 166-168، ومرجه الإضافي:

Allen W. Wood. "Karl Marx". London Rutledge and Paul 1981 P8.

See..Ann Foreman "Femininity as Alienation: Woman and the Family in Marxism and Psychoanalysis London: Pluto Press. 1977P101-102.

لا يخصصهم. وهم مغتربون عن أنفسهم؛ لأن إمكانياتهم كبشر تصير مصدرًا للمعاملة اللاإنسانية التي يلقونها حين يعاملون كآلات. وهم مغتربون عن زملائهم؛ لأن أصحاب العمل يشجعونهم على التنافس من أجل العمل والترقية. وبذلك يصبح الزميل عدوا ينبغي تجنبه.

أما المرأة فإن مكانها المنزل لذلك تشعر بالاغتراب أكثر من شعور العامل الذي ينتزع منه فائض عمله، وتكون نتائج الاغتراب على حياتها أشد من نتائجها على حياة العامل، فالرجال العاملون يتخلصون من شعورهم بالاغتراب من خلال علاقاتهم بالنساء، لكن هذه العلاقات ليست خلاصًا للنساء لأنها تشكل بالنسبة لهن البنية الجوهريّة للقمع الموجه ضدهن، وأن العلاقات الحميمة تدمرن لأنها تجعلهن يكرسن حياتهن لخدمتهن وتلبية احتياجات الآخرين وتجعل حياتهن بلا معنى في حالة غياب عائلاتهن وأصدقائهن، وأن شعور النساء بالاغتراب لن ينتهي إلا في عالم يحقق فيه أنفسهن من خلال أعمال تشعرهن بأنهن ذوات قيمة وفائدة بالنسبة للمجتمع كله وليس بالنسبة لفرد أو لجماعة من الناس⁽¹⁾.

وعلى غرار الماركسيات فإن بعض المفكرات الاشتراكيات غير الماركسيات قلن بمفهوم الاغتراب ووظفنه؛ ليعبرن به عن افتقار النساء للحرية، وأشارن إلى ما تعانيه النساء من اغتراب عن أجسادهن وعن ثقافة المجتمع. وأشارن إلى أن نرجسية النساء هي مثال واضح على اغترابهن عن أنفسهن وعن إمكانياتهن⁽²⁾، وأن الدليل على

(1) الأسس الفلسفية، 166-168، ومرجه الإضافي:

Allen W. Wood. "Karl Marx". London Rutledge and Paul 1981 P8.

Sec..Ann Foreman "Femininity as Alienation: Woman and the Family in Marxism and Psychoanalysis London: Pluto Press. 1977P101-102.

(2) في دراسات عدة أجراها مجموعة من علماء النفس قدم ادلر، تفسيرًا لسوك=

اغترابهن جنسياً هو تعريف الذكور لهن بأنهن موضوعات لممارسة الجنس ولمتعة الرجال. وأنهن مغتربات كأمهات لأنهن لا يمكنهن أن يعبرن عن رغبتهن الجنسية، ولا يقررن كم عدد الأطفال الذين ينجبن، وفي بعض المجتمعات يجبرن على الأمومة، وفي مجتمعات أخرى يمنعن أن يكن أمهات. كما أنهن مغتربات عن الإنتاج الثقافي، والاغتراب يحول الإنسان إلى آلة ضمن حقل الصناعة، لذلك فإن الأنوثة تختزل المرأة وتحولها لآلة لممارسة الوظائف الجنسية⁽¹⁾.

أما الماركسيات فقد ناقشن قضايا ومشاكل المرأة وخرجن باقتراحات ثلاثة:

1 - اشتراكية العمل المنزلي⁽²⁾.

=المرأة العصابية موضعاً بأن هذه المرأة أعيقت خلال صراعها في الحياة من أجل تحقيق ذاتها وتحقيق العلو، مشيراً إلى أن كل المؤسسات والقوانين التقليدية والاتجاهات والأخلاق تقدم الدليل على أن الرجال أخضعوا النساء وحطوا من قيمتهن، أما هورني فأكدت أن الثقافة الأبوية خلقت النساء سلبيات وماسوشيات ونرجسيات، واقنع الرجال بأن النساء هن كذلك لكي يظلوا مهيمين عليهن. كما فسرت كلارا تومبسون سلبية النساء مشيرة إلى أنها نتيجة مجموعة علاقات بين الذكر والأنثى، فالأنثى حين تواصل الإذعان لسلطة الذكر تصبح (أناها) أضعف من (أناه)، وتؤكد أن إحساس النساء بدونيتهن قد نما في الثقافة. يراجع: الأسس الفلسفية، ص 202-203.

(1) المرجع السابق، ص 191 نقلاً عن المراجع:

Alison Jaggar. "Feminist Politics and Human Nature" Ibid P309.

Sandra Bartky. "Narcissism Femininity and Alienation: Social Theory and Practice" 8 no 2 Summer 1982.157-143 in Rosemary Tong op,cit.

Ann Forman "Femininity and Alienation" op.cit.

(2) وقريب من هذا ما عُرف باسم (ازدواجية الوالدية) حيث اقترحت الباحثة نانسي شودور (ازدواجية الوالدية)، بمعنى أن يشرف الرجل والمرأة معاً على تغذية وتنشئة ورعاية أطفالهما منذ لحظة الولادة، مؤكدة أن حضور الأب في الأسرة لا يقل أهمية عن حضور الأم، ووصفت ازدواجية الوالدية بأنها «تكيف بنيوي يسمح للرجال بتطوير جوانب من نفوسهم لم تتطور بشكل مناسب خلال نشأتهم، =

2 - دفع أجور للنساء مقابل الخدمات المنزلية.

3 - إلغاء العائلة من أجل القضاء على ثنائية العائلة/ العمل.

حيث أعلنَ ما قد أسماه انجلز باشتراكية العمل المنزلي ؛ لأنه إذا لم يتزامن ذلك مع دخول النساء مجال العمل فسوف يتعرضن إلى قمع أشد ضراوة من القمع الذي كن يتعرضن له من قبل ؛ فاشتراكية العمل المنزلي تجعل كل رجل يدرك كم هي صعبة وضرورية هذه الأعمال ، وبالتالي سوف يدرك أن النساء لسن عالة ، ولن يجد أي مبرر لقمعهن وقهرهن وعند ذلك تنال المرأة الاحترام الذي تستحقه.

ولكن هذا الاقتراح لقي معارضة من قبل البعض ؛ لأنهم رأوه غير عادل ؛ فهو يزيد دخل النساء اللواتي يعملن في المنزل وخارجه إلى الضعف وأكثر ، واقترحن أن تجمع الحكومة ضريبة من الرجال المتزوجين ، وتوزع على الزوجات اللاتي يضطرن للتفرغ للعمل المنزلي.

كما أن انعزال النساء في البيوت من شأنه أن يشجعهن على القيام بأعمال تافهة ، ولا يحفزهن على القيام بالأعمال التي يقوم بها الرجال والتي تساعد على تطوير شخصياتهن ، ويجعل الرجال غير مضطرين للقيام بالأعمال التي تقوم بها النساء ، الأمر الذي يعزز قسمة العمل

= وتمكن من ظهور جيل من الذكور والإناث يتساوى في قدراته ويستطيع أن يمارس الأفعال المناسبة لكلا الجنسين . ومثلها الدراسة الحديثة التي ترى بأن : «... البنات والأولاد لا يمكن أن ينشؤوا وقد تكون لديهم أفكارا متفتحة عن أنفسهم ، وعن أنواع الحياة التي يريدونها في المستقبل إلا إذا شاهدوا البالغين ولاسيما أقربهم لهم وهم يقومون بجميع الأدوار ويعبرون عن أنفسهم من خلالها ، ولا يمكن أن يتحقق ذلك كله إلا إذا حدث تقاسم للأعمال المنزلية وحلت الوالدية محل الأمومة . ينظر : الأسس الفلسفية ، ص 209 نقلاً عن :

Nancy Chodorow. "The Reproduction of Mothering", Berkeley: University of California Press 1978, PP218.

والنساء في الفكر السياسي الغربي ، ص 334-335.

القائمة على أساس الجنس التي ترفضها بشدة النسوية الماركسية المعاصرة.

وشددت بعض الماركسيات على ضرورة تقويض افتراضات الرأسمالية المتعلقة باستحقاقات العمل حسب قيمته؛ لأن النساء في الطبقة العاملة يستغلن مقابل أداء أعمال بأجور زهيدة، ويقاسين من التفرقة القائمة على أساس الجنس أكثر من نساء الطبقتين الوسطى والعليا؛ لأنهن -وبحسب تعبيرهن- أقل حرية في التناسل، وفي تناول حبوب منع الحمل، وفي الإجهاض، وفي تنشئة أطفالهن، وغالبًا ما يضطهدهن في العمل وفي الشارع وفي البيت؛ وذلك لأن النظام الرأسمالي يعول على إشراك النساء في الأعمال لأنهن يقبلن بأجور زهيدة⁽¹⁾.

أما النسوية الاشتراكية فتري أن المجتمع يفرض الهوية الجنوسية على الأفراد منذ نعومة أظفارهم؛ بدليل أن الحياة الإنسانية مقسمة إلى مجال عام/ ومجال خاص، وأن التعريف التقليدي لهذين المجالين يخص الذكر بالمجال العام ويخص الأنثى التي يعرفها بدورها الجنسي بالمجال الخاص، ويعتبر هذا المجال امتدادًا للطبيعة وأقل إنسانية من المجال العام.

وأوضحت مفكرات الاشتراكية أن التمييز بين المجالين العام والخاص حدث منذ القرن الثامن عشر من أجل عقلنة استغلال النساء وترسيخ تبعيتهن، واعتبار المنزل مكان المرأة الفريد؛ لكي يبرر إعفاء المنزل من قوانين وإشراف الحكومة.

فإذا كان المنزل مجال ممارسة أعمال تعد طبيعية، فإن هذه

(1) ينظر: المرجع السابق، 170، ومرجه الإضافي:

Johanna Brener and Nance Holmstrom. "Women Self-Organization: Theory and Strategy" Monthly Review 34.Noll (April 1983): 40. In Rosemary tong. Op.cit.

الأعمال لاتعد ذات قيمة، وبالتالي لا يحاسب الرجل على ما يفعله بنسائه وأطفاله؛ لأن القانون لايسأله عن تصرفه في المجال الخاص.

استحدثت النسوية الاشتراكية مفهوماً جديداً عن الحرية والمساواة وآخر عن الديمقراطية يسمى (ديمقراطية الإنجاب)، وأوضحت أن هذا النوع من الديمقراطية يمكن أن يتحقق إذا استطاع كل فرد في المجتمع أن يشارك في القرارات المتعلقة بعدد الأطفال الذين سيولدون وبكيفية حملهم، وبالمسؤول عن العناية بهم. وأعلنت أن الوسيلة الوحيدة للتغلب على الاغتراب هي إلغاء قسمة العمل القائمة على أساس الجنس في كل مجال من مجالات الحياة ومشاركة الرجال في تربية الأطفال، واستبدال معايير التغير الجنسي بحيث يحل محلها وضع يتنازل فيه الأفراد عن مقولتي الذكر والأنثى، ويتقبلون الخنوثة والشذوذ الجنسي.

وقد تصورت مفكرات الاشتراكية المجتمع الخنثوي تصوراً أبعد من تصور الليبراليات للخنوثة السيكولوجية، واعتقدن أن في الإمكان أن يحدث تحول في القدرات الفيزيقية التي مازالت محددة بيولوجيا عند الإنسان بجنس واحد. وهذا التحول يمكن أن يجعل الرجال قادرين على الحمل والولادة وإدارة الحليب، ويجعل النساء قادرات على أن يخصبن بعضهن بعضاً، أو يصبح في الإمكان أن تزرع البويضة في رحم المرأة أو في جسم الرجل.

ورغم أن هذه التصورات تبدو مستحيلة إلا أنهن يؤكدن إمكانية تطور التكنولوجيا لدرجة تجعل من تصوراتهن حقيقة!⁽¹⁾.

ومن زاوية أخرى، تأتي النسوية الراديكالية لتكرر ما قد قيل سلفاً

(1) ينظر: الأسس الفلسفية، ص192-193، ومرجعه الإضافي:

Sec...Alison Jaggar Feminist Politics and Human Nature, op.cit.p132.

فيما يتعلق بمظلومية المرأة، وتفترض أن الرجال يسيطرون على النساء في كل مجالات الحياة، وأن العلاقة بين الرجال والنساء تقوم على أساس القوة.

ولذلك فهذا المبدأ الأساس -الذي انطلقت منه جميع التصورات- أدى لنتائج متقاربة، فقد استخدمت النسوية الراديكالية أيضًا مفهوم الخنوثة، وأعلنت أنه ينبغي ألا يكون هنالك صفات تتعلق بالأدوار تعزى لأي إنسان تقوم على أساس جنسه، وجاء إعلانهن نتيجة تأثرهن بالفكرة الماركسية عن الصراع الطبقي، لكنهن فهمن هذا الصراع بشكل يختلف عن فهم الماركسية له؛ فالصراع كما يروونه ليس بين طبقة اجتماعية وأخرى وإنما هو صراع بين الرجال والنساء؛ فالرجال في كل المجتمعات الأبوية يشكلون طبقة مهيمنة تقمع النساء اللواتي بدورهن يشكلن طبقة تخضع لهيمنة الرجال.

وترى النسوية الراديكالية أنها سوف تأخذ على عاتقها تحرير النساء -مما دعت- قفص الأنوثة، وشجعت لأجل ذلك الثقافة الخنثوية التي تخفض الفروق بين الجنسين، كما عملت على إزاحة الثقافة الذكورية التي رأت أنها تعزز هذه الفروق، واقترحت عدة طرق ممكن أن تخلص النساء من هيمنة الذكور، مثل رفض العلاقة الجنسية القائمة على أساس التباين الجنسي، وتشجيع ممارسة الإهانة الجنسية الذاتية (العادة السرية) وممارسة السحاق.

وحثت الراديكاليات النساء للنظر إلى صفات المخنثين نظرة إيجابية، وأنه ليس من الصعب اجتماع الصفات الذكورية والأنثوية في شخص واحد، بل من الضروري أن يملك كل فرد الصفتين معًا كي ينمو ويحيا في المجتمع بشكل أفضل⁽¹⁾.

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 174، ومرجعه الإضافي:

Kate Millett. "Sexual Politics" Gardern City, NY: Doubleday 1970 P178

وفي تحليل نسوي راديكالي دعت إحدى الباحثات إلى مجتمع خنثوي ومضت في دعوتها لأبعد مما سبق، وأكثر جرأة في كشف جذر من جذور التفكير المادي المتعلق بهذه القضية؛ ففي كتابها (ما وراء الإله الأب)؛ اعتبرت الإله نموذجًا لكل نظام أبوي، مشيرة إلى أن الأديان السماوية الثلاثة تحدثت عن إله متعال ومقيم خارج العالم، واقترحت أن يستعاض عن الإله المتعالي بإله محايت يحل بالكون، ويعتقد به على أنه الأنا والنحن معًا، ويمثل علاقة موضوع بموضوع أو ذات بذات. وبذلك تتساوى المرأة والرجل أمام هذا الإله؛ فالاعتقاد بإله متعال أو بثنائية الله/ الآخرون هو انعكاس للمجتمع البطريركي الذي يقسم الإنسانية إلى قطبين قطب يمثل الأنا أي الرجل وقطب يمثل الآخر أي المرأة. وأن الطريقة الوحيدة للتغلب على التفكير المتمركز حول الأنا الآخر هو تدمير المجاز الجنوسي، وذلك بتشكيل الشخص المخنث الذي لا هو أنا ولا هو آخر⁽¹⁾.

وترى دراسة أخرى أن السمات الأنثوية مثل العطف والحب والمشاركة والقدرة على تلبية حاجات التريبة والتغذية ينبغي أن لايبالغ فيها؛ كي لاتصبح نوعًا من الماسوشية الأنثوية التي هي دائمًا ليست صفة مرغوبًا فيها؛ فالحب -مثلا- شيء جيد لكنه في ظل الأبوية يصبح عند المرأة شكلاً من أشكال التضحية بالذات، لهذا لن يوجد الشخص المخنث ولن يبدأ إلا إذا قالت المرأة لأخلاق التضحية لا، وقالت نعم لقيم أخلاق -ما أسمتها ب الشخصية- «فحين نرفض أن نكون الآخر ونصبح أشخاصًا لنا حاجاتنا ورغباتنا واهتماماتنا، عند ذلك فقط تصنع المرأة نهاية لعبة الرجل، لعبة الرجل السيد والمرأة العبدة.

(1) ينظر: الأسس الفلسفية، ص175، نقلًا عن:

Mary Daly. "Beyond God The Father: Toward a Philosophy of Women,s Liberation". Boston: Press 1973.P105.in Rosemary Tong op.cit.

وما أن تتوقف هذه اللعبة المؤذية فإن الجنوسية سوف تنتصر، وكل المذاهب الأخرى سوف تنهار وتنهار معها كل التصنيفات والألقاب والمقولات التي سوف يتغلب عليها وجود جديد هو وجود الشخص الكل أو الشخص المخنث.. إن وحشية الذكر ليس أساس فيزيائي وإنما سببها النظام البطريركي الذي تشكل بنيته التحتية كل الشرائع الدينية والدينية..»⁽¹⁾.

وفي دراسة أخرى حملت الباحثة على الإنجاب كدور تضطلع به المرأة وحدها، وهاجمت الخصائص الطبيعية للمرأة، وقالت: «إن ما يتردد في المجتمع من أن إنجاب الطفل متعة هو خرافة أبوية، وإن الحمل همجية، والولادة في أفضل أحوالها هي الأسوأ، والأمومة البيولوجية هي أصل الشرور كلها»⁽²⁾.

كما دعت إحدى الدراسات النساء إلى الانفصال عن أزواجهن وإشباع رغباتهن الجنسية عن طريق ممارسة السحاق، ولاقت تلك الدعوة استحسان عدد من الراديكاليات اللواتي امتنعن عن ممارسة الجنس مع أزواجهن، وأقمن مؤسسات خاصة بالنساء، وشجعن

(1) المرجع السابق، ص 175-176، من تصريح ماري دالي في كتابها:

Mary Daly. "Gyn Ecology: The Metaethic of Radical Feminism". Boston: Beacon Press 1978 P59. In Rosemary Tong. Op.cit..

ذكرت الدكتورة خديجة العزيمي أن هذه الباحثة تراجعت في كتابها الآخر (ما وراء الله) عن بعض أفكارها التي ضمنتها كتابها الأول، عن الله عز وجل، وعن اللواط والخنثة، حيث أعلنت أنها ترفض فكرة الله لأنها تشير إلى الموت ونهاية استمتاع المرأة بحياتها. وأعلنت رفضها فكرة الاعتراض على اللواط لأن للنساء الحق أن يمارسن السحاق. كما رفضت فكرة الخنثة لأنها كلمة ملتوية تعبر عن نصفين مشوهين من الإنسان ملتصقين معاً. ينظر: ص 176 من الأسس الفلسفية.

(2) المرجع السابق، ص 178-179، نقلاً عن تصريح فايرستون في:

Firestone "The Dialectic Of Sex" Op Ibid, PP198-199

الثقافة التي تمجد العواطف أكثر من العقل، واعتقدن أن مواقفهن سوف تطيح بتعالى الذكر وتدمر النظام البطريركي⁽¹⁾.

كما ادعين بأن العلاقات الزوجية اغتصاب، وأن البطريركية أفسدت كل أشكال الحب وحوالتها إلى حب مرضي يعزز نظام طبقة الجنس، وأن الزواج هو أول مؤسسة تقمع النساء، ونصحن النساء بالهروب من الأمومة التي وصفنها بأنها استعباد، وحثن الفتيات على عدم الزواج، والزوجات على الانفصال عن أزواجهن، وفي المقابل شجعن ممارسة السحاق، وأيدن وجهة النظر القائلة: «أن تكونى سحاقيّة يعنى أن تنهى تعريفك المقرون باتكالك على دعم التغير الجنسى. إنه يعنى إنهاء حصتك الشخصية. إن السحاق مفتاح التحرر. والنساء اللواتى يقطعن ارتباطهن بالذكور هن اللواتى يمكن أن يوثق بهن وباستمرار كفاحهن ضد سيادة الذكر»⁽²⁾.

وقد عرّفن الحركة السحاقيّة بما يناقض دعواهم لإشباع الحاجة الجنسية من خلال المثلية، فقالوا بأنها «حركة سياسية لاتعنى ممارسة الجنس بين النساء وإنما تعنى تضافر جهود النساء وبذل طاقاتهن فى توحيد جماعاتهن ومناصرتهن بعضهن بعضًا فى تهديدهن للإيديولوجيا الذكورية وتقويضهن للأساس الشخصى والسياسى والاقتصادى لاستعلاء الرجل. فالسحاقيّة تعنى أن تدمر استعلاء الرجل الذى يقابل دونية النساء وضعفهن الناتج عن حاجاتهن الغريزية للرجال»⁽³⁾.

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 182، وتصريح مارلين فراى فى:

Marilyn Fry "Some Reflections on Separatism and Power" in "The Politics of Reality" Trumansburg. New York Croosing Press 1983 P96

(2) المرجع السابق، ص 264، نقلًا عن:

Sec..Charlotte Bunch "Lesbians in Revolt" In Myror and Bunch eds, "Lesbianism and the Women,s Movement",P36.

(3) المرجع السابق، ص 264، نقلًا عن:

Sec..Charlotte Bunch "Lesbians in Revolt" In Myror and Bunch eds, "Lesbianism and the Women,s Movement",P33.

وهذا التعريف لم يحظ بالقبول والاستحسان من بعض أصحاب هذا الاتجاه؛ لأن «..فهم السحاقية على هذا النحو يتغاضى عن العلاقات الجنسية بين النساء، ويلغي حقيقة تهديدها لسيادة الذكور الجنسية والاجتماعية»⁽¹⁾.

ولذلك فقد لاحظت بعض الباحثات -عند تحليلهن لهذه الظاهرة- هشاشة هذا الاتجاه ولفتن إلى أنه «..لوحظ في كتابات الراديكاليات طغيان الأسلوب المجازي الشعاري على تحليلهن لدرجة يستحيل معها تلمس معالم نظرية سياسية للمذهب النسوي الراديكالي»⁽²⁾.

وبرغم شيوع فكرة المساواة في الغرب، إلا أن هناك آراء أخرى حول المساواة؛ فقد سمعت أصوات معتدلة ومنصفة تستهجن الآراء الغربية التي انتهت إليها دعوى المساواة بين الجنسين، و«احتد الجدل في الأوساط الفكرية حول الحد الذي يفصل بين القضايا التي ظلت تعد شؤوناً خاصة. وخرج بعض الكتاب⁽³⁾ محتجاً على تغيير دور المرأة»⁽⁴⁾.

كما «ظهر في العقد السابع تيار يميني معارض ممثلاً بمنظمة (أوقفوا قانون حق المساواة) التي أعلنت معارضتها للمساواة بين الجنسين، ووصفت فيليس شلافلي -المؤسسة لتلك المنظمة- المناديات بالمساواة من الراديكاليات والاشتراكيات والشواذ بأنهن

(1) المرجع السابق، ص 264، نقلاً عن:

Alison Jaggar "Feminist politics" OPcit.P192

(2) يمكن ملاحظة هذه اللغة بوضوح في أعمال كل من: ماري دالي وادرين ريتش اللتين حملتا بشدة على الرجال خلال كتابات طغى الخيال عليها ولم يوضحن خلالها لماذا يشتهي جميع الرجال الموتى ويغتصبون النساء ويستعبدونهن -كما ادعين-؟! ينظر: الأسس الفلسفية، ص 262.

(3) جوزيف أديلسون.

(4) خطايا تحرير المرأة، كاري إل لوكاس، ص 12-14.

خطرات وأنهن نساء رفضن الأنوثة ورفضن أدوار الزوجة والأمومة وأردن أن يكن رجالاً»⁽¹⁾.

لهذا «وجد المؤيدون للمساواة استحالة دعم تأويلات قانون حق المساواة على مستوى معين من الحديث السياسي، خاصة بعد خروج المعارضين للحرب يحمل أطفالهم لافتات كتب عليها (لاتأخذوا أمهاتنا للحرب)»⁽²⁾.

وتؤكد الدراسات المتعلقة بهذا الجانب، جنوح النسوية المعاصرة عن أهدافها الأصلية وارتباطها بسياسات ليبرالية راديكالية، بما فيها تأييد حكومة فيدرالية ضخمة، ودولة توفر لمواطنيها مختلف الخدمات على النمط الأوروبي، إلى جانب إبداء عداء شامل نحو الأسرة التقليدية⁽³⁾.

ولكن إمعاناً في قهر المواقف المعارضة، نادى قطاع عريض من أنصار تحرير المرأة من طبيعتها لإلغاء دور الأسرة على اعتبار أنها مؤسسة طالما أسهمت في قهر النساء، لأنَّ «.. إلغاء دور ربة المنزل، وذلك الافتراض التلقائي بأن دور المرأة هو تربية الأطفال هي خطوات ضرورية في اتجاه تحقيق المساواة التي تنشدها النساء، وإن كانت هذه الخطوات هي في حد ذاتها ليست كافية، ذلك أنه ينبغي إلغاء مؤسسة الزواج أيضاً؛ لأنها معوق أساسي في سبيل المساواة بين الجنسين في مجال العمل»⁽⁴⁾.

بل تطلّع البعض إلى أبعد من هذا الاتجاه، إلى «اليوم الذي لا يتم

(1) المرجع السابق، ص 12-14.

(2) المرجع السابق، ص 12-14.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص 12-14.

(4) النساء في الفكر السياسي الغربي، ص 331-332، نقلاً عن: أوكلي، عمل المرأة،

فيه القضاء على مؤسسة الزواج فحسب، بل وتتححرر فيه النساء تمامًا من الحمل والإنجاب.. فإن الأسرة قد ساهمت في تأصيل الفئوية الجنسية من منطق بيولوجي.. وأن هيكل الأسرة هو مصدر للقهر النفسي والاقتصادي والسياسي للمرأة»⁽¹⁾.

وتم الاستمرار في مراجعة التاريخ وفقاً لهذا التصور الذي يعيد ما قد قاله الأولون حول طبيعة المرأة وأنها «قد استخدمت على مر التاريخ وحتى يومنا الراهن لتبرير بقاء المرأة في مكانة غير متساوية مع الرجل سياسياً واجتماعياً واقتصادياً..»⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 332، نقلاً عن شولاميث فايرستون في جدل الجنس، ص 212 و 221.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 334-335.

الأصل الثامن: الوجودية

أولاً: المراد بالمصطلح

ثانياً: الوجودية وصلتها بقضية تحرير المرأة

أولاً: المراد بالمصطلح:

تعني الوجودية: إبراز قيمة الوجود الفردي، ويعد -رغم مناوآته الانتماء- مذهباً ينتسب فيه فلاسفته إلى بعضهم البعض في شجرة نسب ضخمة تضم تياراً فلسفياً يجمع جملة من الأفكار والاتجاهات يجمع بينها الإلحاد باعتباره أحد أهم المبادئ التي بُنيت عليها الوجودية، ومن خلاله وصلوا إلى ما ترتب على ذلك من نتائج مدمرة على مستوى القيم والسلوك؛ كالفوضى الأخلاقية والإباحية الجنسية وغير ذلك⁽¹⁾.

وهذا المذهب هو الذي عرضه جان بول سارتر في كتاب (الوجود والعدم) الذي نشره بين الجمهور بواسطة مسرحياته ورواياته. وخلاصة هذا المذهب قوله: «إن الوجود متقدم على الماهية، وإن الإنسان له مطلق الحرية في الاختيار، يصنع نفسه بنفسه، ويملاً وجوده على النحو الذي يلائمه، وهذا مضاو لقول القدماء: إن الماهية متقدمة على الوجود، وأن الوجود أمر زائد على الماهية»⁽²⁾.

(1) ينظر: الموسوعة الفلسفية للحفني، ص525-526، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا، ص211، والموسوعة الفلسفية لأكاديميين سوفيت، ص579.

(2) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص485.

فالإنسان عند سارتر هو الذي يختار ماهيته، وهو حر في اختياره لكيانه وسلوكه ومصيره، وهو دائماً في وضع خاص وموقف معين بوصفه يملك جسمًا معينًا وينتمي إلى ماضٍ معين، وله أصدقاء وأعداء، وتعرضه حواجز مختلفة، لكنه رغم ذلك حر ويعطي بكامل الحرية معنى لموقفه ووضعه، فهو حر في اختياره، بل هو مجبر على الاختيار؛ لأن عدم الاختيار هو ذاته اختيار، والاختيار يعني المسؤولية مفرزة للقلق الوجود الذي لا ينتهي إلا بانتهاء الحرية التي لا تنتهي إلا عند الموت⁽¹⁾.

وتعتبر الوجودية نظرية فلسفية مناهضة لنظريات السلوك التي تؤكد أسبقية المجتمع، كما تؤمن بالحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يتمتع نفسه ويملاً وجوده على النحو الذي يلائمه⁽²⁾، فهي فلسفة عن الذات أكثر منها فلسفة عن الموضوع⁽³⁾.

والأفراد في هذه الفلسفة -كما عبر عنها سارتر- لم يعودوا فروغاً من طبع محدد أو من ماهية محددة تنبع منها صفاتهم وأعمالهم، ولم يعودوا خاضعين لألوان من القهر تأتي إليهم من الخارج، سواء أكان ذلك الخارج هو المجتمع أم الإله، وإنما على العكس من ذلك، المبدأ الأول لوجودهم العيني هو أن يقفوا موقف اختيار عميق جاء من تلقاء نفسه تمامًا، وفيه يختارون أنفسهم اختياراً مطلقاً⁽⁴⁾.

والوجود لذاته والوجود في ذاته عبارات استخدمها سارتر، ويقصد

(1) المرجع السابق، ص 485.

(2) موسوعة البحث العلمي، د. عبد الفتاح مراد، ص 592، ومعجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 485.

(3) الموسوعة الميسرة، د. مانع الجهني، 828/2.

(4) ينظر: المذاهب الوجودية، ريجيس جوليفيه، ت: فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبد الهادي، ص 112-113.

بـ الوجود لذاته: الشعور أو الوعي منظورًا إليه وكأنه في حالة وحدة وانعزال. ويناظر ما يسميه هيدجر باسم الموجود، ويقرب منه معنى (الأنا): أي الإنسان بما هو إنسان، من حيث يتجاوز وجوده وجود الأشياء والوجود المادي بوجه عام، وهو الذات أو الذاتية.

أما الوجود في ذاته فيقصد به الوجود غير الواعي، وهو وجود الأشياء ووجود العالم ووجود الظاهرة، ويتصف بأنه مالى للكينونة، وبالتالي فهو كتلة لا فراغ فيها⁽¹⁾.

موقف الوجودية من الليبرالية

تعكس الوجودية أزمة الليبرالية التي لم تكن في مركز يسمح لها بالرد على التساؤلات التي تفرضها الممارسة التاريخية الاجتماعية المعاصرة، أو بتفسير عمليات الصعود والهبوط في الحياة في المجتمع الرأسمالي، ومشاعر الخوف واليأس وفقدان الأمل الكامنة داخل أفراد المجتمع.

وتعد الوجودية رد فعل غير عقلاني إزاء المذهب العقلاني لعصر التنوير والفلسفة الكلاسيكية. ويذهب الوجوديون إلى أن العيب الجوهري في الفكر العقلاني هو أنه انطلق من مبدأ التناقض بين الذات والموضوع، أي أنه قسم العالم إلى مجالين: الموضوعي والذاتي.

والفكر العقلاني يعتبر كل واقع -بما في ذلك الإنسان- مجرد موضوع أي يعتبره (جوهراً) أي شيئاً غريباً عن الإنسان.

وتعتقد الوجودية أن الفلسفة الأصلية ينبغي أن تنطلق من وحدة

(1) ينظر: الوجودية مذهب إنساني، سارتر، ت: د. عبدالمنعم الحفني، ص 44، والمذاهب الوجودية، ريجيس جوليفيه، ص 119 و 138.

الذات والموضوع. وهذه الوحدة تتقمص الوجود أي تتقمص واقعًا لا عقليًا معينًا.

وتولي الوجودية انتباهًا شديدًا لمسألة الحرية، التي تعرفها بأنها اختيار الفرد لممكن واحد من بين عدد لا نهائي من الممكنات.

ويكمن مصدر النزعة الإرادية في تفسير الوجودية للحرية في الفصل بين الاختيار وظروفه، أي في عزل الفرد عن الضرورة الموضوعية أي عن القوانين.

إن الوجوديين -في التحليل النهائي- يحولون مشكلة الحرية إلى مشكلة أخلاقية بحتة، ويعتبرون الحرية غاية قصوى، باعتبارها حرية الفرد من المجتمع.

وقد أثرت الوجودية تأثيرًا كبيرًا على الفن والأدب الحديثين في المجتمع الرأسمالي، ومن ثم أثرت في الإطار العقلي لقطاع كبير من المفكرين⁽¹⁾.

ثانيًا: الوجودية وصلتها بقضية تحرير المرأة:

تقوم الوجودية على (الذات) -كما مر- وبالتالي فإن عدوها هو (الآخر)، وبناء على هذا تفسر الحياة، فجعلت المتقابلين الفلسفيين ذاتًا/ وموضوعًا، فالذات هو أنا والعدو هو الآخر (الموضوع) وبينهما يقوم الصراع.

ولكون الوجودية تيارًا فلسفيًا يضم جملة من الاتجاهات والأفكار المادية؛ فإنها تركّز على إنكار كل الغيبات وكل ما جاءت به الأديان. ويعدون كل ما جاء من طريقها عائق أمام حرية الإنسان ومستقبله.

(1) ينظر: الموسوعة الفلسفية، لأكاديميين سوفيين، ص 579، والموسوعة الفلسفية للحفني، ص 525-526.

ولأن الإلحاد أحد أهم مبادئ الوجودية، فقد توصلوا إلى ما يتبع ذلك من مآلات فاسدة، ومن ذلك أنه لا وجود لقيم ثابتة توجه سلوك الإنسان وتضبطه، وإنما كل إنسان يفعل ما يريد، وليس لأحد أن يفرض قيمًا أو أخلاقًا معينة على الآخرين، ولذلك دعت إلى الفوضى السلوكية والإباحية الجنسية. كما هو الحال في موقفهم من المرأة.

فالوجودي الحق هو الذي لا يقبل توجيهًا من خارج ذاته، وإنما يسير نفسه بنفسه ويلبي نداء شهواته وغرائزه دون قيود ولا حدود.

ومن مظاهر الوجودية التمرد والحرب على القيم والمبادئ والأخلاق، وجميع الضوابط القانونية والعرفية والشرعية؛ لأنها تعتبر نفسها فلسفة التجارب الشخصية والفردية وممارسة الذات، والشك ورفض اليقين والإيمان، وقد أثرت على أجيال عديدة في العالم خصوصًا اتجاه جان بول سارتر ورفاقه- كما مر-

وقد كان من أنشطهم عشيرته غير الشرعية سيمون دي بوفوار التي خرجت بمشروعها الوجودي فيما يتعلق بـ(قضية تحرير المرأة)، وعُدت من أهم المفكرات اللاتي ناقشن قضية تحرر المرأة في أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين.

وأثرت آراؤها على الفكر النسوي في أمريكا الذي ظهر في أواسط الستينات، فقد قدمت في كتابها (الجنس الآخر) تحليلًا لأوضاع النساء ولطبيعة المرأة واختلافها عن طبيعة الرجل متأثرة إلى حد كبير بآراء سارتر ومقولاته والمفاهيم التي استخدمها وبخاصة مفهوم (الآخر). واستخدمت هذا المفهوم لتشير به إلى المرأة، وتعلن أن الرجل منذ البدء سمي نفسه (الذات) وأطلق على المرأة لقب (الآخر).

احتجت دي بوفوار على التفسيرات البيولوجية والسيكولوجية والاقتصادية لطبيعة المرأة، ووصفتها بأنها محبطة وفاشلة في نفسها

لتبعية النساء وللقمع الواقع عليهن؛ وقالت بأنها غفلت عن حقيقة الفروق الأساسية بين الذكور والإناث كشيء متجذر منذ الإنجاب.

وأيدت وجهة نظر فرويد القائلة إن الجنس يقدم التوضيح النهائي لما هي عليه الأشياء، لكنها ترى أن الحضارة لا يمكن أن تفسر تبعيتها، وذهبت إلى تفسير الأمر من خلال فلسفة الغلبة؛ فالمرأة هي (الآخر) ليس بسبب افتقارها إلى عضو الذكورة ولكن بسبب افتقارها إلى القوة.

وتعتقد دي بوفوار أن التفسير الماركسي لطبيعة المرأة غير كاف؛ لأنه يرد مشاكل النساء إلى النظام الطبقي، مع أن أوضاع النساء في الأنظمة غير الطبقيّة ليست أفضل حالاً، فقد بقيت المرأة هي (الآخر) حتى في ظل النظام الاشتراكي.

إن ما رأته بوفوار من عدم كفاية تلك التفسيرات لطبيعة المرأة وللقمع الموجه ضدها، دفعها إلى تقديم تفسير جديد، وهو التفسير الأنطولوجي⁽¹⁾ القائم على أساس النظر إلى المرأة كوجود لذاته *etre-Pour-soi*، ووفقاً لهذا التفسير أوضحت بأن المرأة أدركت نفسها كذات وكوجود من أجل الذات، لا كموضوع وكموجود في ذاته *etre-en-soi*، كما تعود الرجل أن يصفها.

(1) الأنطولوجيا: دراسة علم الوجود أو (الميتافيزيقيا العامة)، وتعني تأمل طبيعة الوجود في ذاته وصفاته، وهي عند ديكارت ولايبنتز دراسة أو معرفة الأشياء في ذاتها وبما هي جواهر، في مقابل دراسة ظواهرها أو صفاتها، والدليل أو البرهان الأنطولوجي هو ذلك الذي يتمثل في الاستدلال على وجود الله انطلاقاً من تحليل ماهيته أو تعريفه فحسب، باعتبار أن ماهيته تنطوي على الوجود الضروري، ويوجد هذا الدليل عند القديس أنسلم، ثم عند ديكارت الذي اشتهر به، غير أن عبارة الدليل أو البرهان الأنطولوجي ليست لديكارت وإنما هي من وضع الفيلسوف الألماني كانت، فهو الذي نقد هذا البرهان. ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص 67-68.

واستخدمت في تفسيرها لطبيعة المرأة مقولات وظفها سارتر في فهمه للطبيعة الإنسانية، واعتمدت في وصفها لواقع المرأة على ما ورد في أعمال الأدباء والروائيين، وهو ما يدل على تأثرها بوجهة نظر سارتر التي ترى أن الكتاب والشعراء أقدر على وصف المعاناة الإنسانية من علماء النفس، لكنها في تحديدها للأدوار الاجتماعية وتأثير هذه الأدوار على طبيعة المرأة خالفت سارتر.

حاولت دي بوفوار أن تقدم في كتابها الإجابة على الأسئلة التالية: كيف يمكن لكائن في ظروف كظروف المرأة أن يستكمل ذاته؟ ما هي الطرق المفتوحة أمامه؟ أي الطرق تؤدي إلى نتيجة؟ أي ظروف تحد من حرية المرأة؟ وهل في الإمكان تجاوزها؟

ولتأكيد صحة افتراضاتها قالت: «إننا إذا ألقينا نظرة على التاريخ، ظهرت لنا عدة نتائج، أولها أن تاريخ النساء كان من صنع الرجال، لذلك كانت مسألة المرأة دائماً مسألة رجال، فهم الذين أمسكوا دائماً بمصير المرأة بين أيديهم، ولم يقرروا فيه تبعاً لمصلحتها، بل أخذوا بعين الاعتبار أهدافهم الخاصة ومخاوفهم واحتياجاتهم..، وأن الحركة النسائية لم تكن في يوم من الأيام حركة مستقلة، بل كانت إلى حد ما أداة في يد السياسيين، والنساء لم يشكلن قط طبقة منفصلة، والحقيقة أنهن لم يحاولن قط لعب دور في التاريخ كنساء. أن العقائد التي تعتبر المرأة كجسد وحياء وجمود وك(جنس آخر)، هي عقائد ذكور لا تعبر بحال من الأحوال عن المطالب النسائية.. وأن ظهور نساء مثل مدام كوري يثبت بوضوح بأن نقص النساء لم يكن هو الذي حدد تاريخهن العادي البسيط، بل إن تاريخهن البسيط هو الذي كتب عليهن، وأن الإنجازات الشخصية تصبح تقريباً مستحيلة لفئات البشرية المقيدة جماعياً في وضع منخفض»⁽¹⁾.

(1) الجنس الآخر، ص75.

وفي معرض حديثها عن مراحل تطور المرأة كطفلة ومراهقة وشابة متزوجة وأم، ترى أنه لا يوجد هنالك أي اختلاف خلال الثلاث أو الأربع سنوات الأولى بين وضعية البنات والصبية. وردت أسباب الاختلاف الذي يلاحظ بينهما بعد هذه السنوات إلى أسلوب التربية الذي يتلقاه كلاهما، نافية أي نوع من الفوارق حتى تلك الظاهرة جسدياً في أصل الخلقة. تقول: «من المؤكد أن نقص القضيب لدى الفتاة يلعب في مصيرها دوراً هاماً ولولم ترغب جدياً في حيازته.. لكن الفتاة لاتخضع في تطورها إلى العناصر العضوية لأنها تستطيع أن تتحرر بثتى الطرق من تأثير الاختلاف العضوي الذي يميز الصبي عنها، فالقضيب حتماً يشكل امتيازاً للصبي لكن تأثيره يتضاءل حتى لايغير الطفل أي اهتمام لوظائفه التفرغية»⁽¹⁾.

وردت السلبية التي تميز بصورة رئيسية لدى المرأة الأنثى، إلى مراحل الطفولة الأولى، وأكدت أنه من الخطأ أن نزعم أن هذه الظاهرة تشكل معطية بيولوجية. ونفت أن تكون ثورة البنت على أمها وتعلقها بأبيها وهو ما وصفه فرويد بعقدة اليكترا⁽²⁾ تعبيراً عن رغبة جنسية، وإنما عدته تنازلاً عميقاً من صاحب العلاقة الذي يرضى أن

(1) المرجع السابق، ص78.

(2) عقدة أليكترا: محور من محاور نظرية التحليل النفسي عند فرويد، تشير إلى أن الطفلة تعشق أبها بدافع الجنس، ثم تكبت هذا العشق فتنشأ (عقدة أليكترا)، التي تعني في مدرسة التحليل النفسي تعلق الابنة بالدها، وشعورها بالعداء نحو والديها التي تستبد بالوصال الجنسي مع أبيها. وهذه الرغبة ناتجة عن وعي أو غير وعي في نفس الطفلة، تؤدي لشعور بالذنب نتيجة تضارب عواطفها، وأن الكبت يؤدي إلى قلق نفسي دائم، وأن الأديان اخترعها الناس لحل هذه المشكلة. وأن الضمير والأخلاق ليست موجودة في الحقيقة وإنما هي خرافة نشأت بسبب عوامل الكبت والقهر. ينظر: موسوعة علم النفس، د. أسعد رزوق، ص43 وما بعدها، وسيكولوجية الأنوثة - مرآة المرأة الأخرى، لوسي إيريجاري، ت:د. علي أسعد، ص85 وما بعدها.

يكون مادة في الخضوع والتعذيب، وقالت: «من خلال عيون الرجال تسبر الفتاة الصغيرة غور العالم وتكشف مصيرها.. ومما يزيد في عنف ثورة الفتاة أن أمها تفقد في أغلب الأحيان نفوذها وسمعتها وتتلاشى من حولها هالة السيطرة والنفوذ، وتظهر كيفية النساء في وضعها السلبي تنتظر وتحمل وتشكو وتبكي فتبدو حياتها نموذجًا حيًا للتكرار الممل»⁽¹⁾.

ويظهر أن ردها لفرضية فرويد مبني على فرضية وجودية تقوم على أساس الأنا والآخر والصراع بينهما، الذي يتجلى في علاقة الزوجين هنا المتولد منها -حسب رأيها- ثورة من البنت على أمها.

أما فيما يتعلق بطبيعة المرأة كمراهقة، فإن دي بوفوار تعتقد أن البلوغ يطور جسم المراهقة فيصبح أكثر ضعفًا من قبل، وأن الدورة الشهرية تسبب لها أزمة وألمًا لا يحتمل، لهذا تحس الفتاة في أغلب الأحيان باضطرابات نفسية فتصبح عصبية المزاج سريعة التأثير وتفقد السيطرة على جهازها العصبي، ومن خلال جسدها السلبي ترى العالم المحيط بها وكأنه حبل ثقيل يخنق أنفاسها. وتشكل الحالة البيولوجية لها حاجزًا يحول دون شعورها بشخصيتها المستقلة. لكن مع ذلك لا يحول الضعف العصبي وعدم التوازن الدموي بينها وبين أي مهنة.

وهي فيما سبق من أقوالها ردت أسباب الاختلاف بين الجنسين إلى طبيعة التنشئة، ثم عادت هنا لتعترف بالطبيعة الجسدية وأثرها، ثم أضافت تناقضًا آخر حين قررت أن «الحالة الاجتماعية هي التي لاترك لها أي مجال لإبراز شخصيتها وإثبات وجودها بل تؤكد على العكس مركب النقص الذي بدأت تشعر به منذ طفولتها. وأن أسباب انعزال الفتاة المراهقة وشعورها بالانهزامية يرجع إلى اعتقادها بأن جسدها

(1) الجنس الآخر، ص 57.

يتمتع بفضائل سحرية، وبأنها غير مسؤولة عن مستقبلها، فلاتحمل نفسها أكثر من طاقتها ما دام مصيرها معلقاً بمصير شخص آخر، إنها لاتربط مصيرها بمصير الرجل لأنها تشعر بضعف تجاهه، بل تقبل على العكس بفكرة ضعفها تجاهه لأن مصيرها مرتبط بمصيره»⁽¹⁾.

وترى أيضاً بطريقة تعميمية جاعلة من معطيات بيئتها معياراً لنساء العالم؛ أن هنالك ميولاً شاذة لدى غالبية المراهقات، وهذه الميول لاتتميز إلا بعض الشيء عن مظاهر حب النفس النرجسية، فهي تجد لدى الطرف الآخر نعومة جسمها نفسه، وتقاطع جسمها التي يرغب فيها الرجال، لذلك توجه الفتاة المراهقة أول حب لها نحو المرأة لأنها تخشى العنف والاعتصاب ولا بد بالطبع أن تسفر كل علاقة بشرية عن وقوع الخلافات وكل حب عن حدوث بعض مظاهر العنف.

وحين تصنّف العلاقة بين الجنسين تجنح بوفوار في محاولة لتخطي النوازع الفطرية الموجودة لدى الأنثى، فتقوم بتفسيره تفسيراً إغائياً؛ لتمرير فكرتها الشاذة فعتقد بأن «الرجل يسلب لب الفتاة إعجاباً لكنه في الوقت ذاته يبعث فيها شعور الخوف والتوجس، ولكي تستطيع أن توفق بين هذه العواطف المتناقضة تلجأ إلى التفريق بين شخصية الذكر الذي يخيفها وبين الصورة الوهمية المشعة التي تقدسها بورع وخشوع. وتعتز بلفت اهتمام الذكور وإثارة إعجابهم، وقد تثور نائرتها إذا انجذبت نحوهم وأعجبت بهم؛ لأنها تعلمت الحياء والخجل في سن البلوغ وسيظل الحياء خلال حياتها ممزوجاً بحب إثارة الإعجاب والزهو بنفسها، فرغبات الشباب تشبع رغبتها وتجرح شعورها في الوقت نفسه. ولم تعد الفتاة تقبل في هذا الطور من حياتها أن تكون طفلة، لكنها ترفض في الوقت نفسه أن تصبح راشدة ناضجة، فهي

(1) الجنس الآخر، ص 57.

تنقم على تصرفاتها الصيانية، وتثور تارة أخرى لاستسلامها كامرأة. إنها في وضع يضطرها إلى اتخاذ موقف الرفض المستمر. إن الفتاة لاتقبل المصير الذي يعده لها المجتمع والطبيعة، ولكنها لاترفضه مع ذلك بصورة إيجابية لأنها مزعزة الثقة في قرارة نفسها بشكل لاتجروء على الدخول في صراع مع العالم الخارجي، فتكتفي بالهروب من الواقع أو الاحتجاج عليه ومعارضته بصورة رمزية.

ومع مرور الزمن تنصرف الفتاة -كما تصور بوفوار- إلى التفكير بالزواج أكثر من التفكير بالحب، ويصبح الحصول على زوج بالنسبة لجميع الفتيات من مختلف النزعات أمراً حيويًا وهامًا، وتتحول هذه القضية إلى مشروع مستعجل خطير.

رادةً ذلك بحسب تحليلها إلى اعتقاد أن طباع وسلوك الفتاة الشابة تعبر عن وضعيتها الاجتماعية، فإذا تغير هذا الوضع يتغير وجه الفتاة المراهقة، وأنه آن أو أن أن تمسك مستقبلها بين يديها، عوضًا من تركه للرجل يتصرف به كما يشاء. أما إن اتجهت أحلام الفتاة إلى التفكير بزيتها وبجمالها وبالرجل وبالحب، ولم تكرر سوى الحد الأدنى من وقتها لدراستها ومستقبلها، فإن السبب -عند بوفوار- في ذلك لايعود إلى ضعف في تكوينها العقلي أو إلى عدم إمكانيتها في تركيز ذهنها، لكنه ينحصر فقط في كونها مضطرة على الدوام إلى تجزئة مصالحها وأهدافها التي تتوافق بصعوبة بالغة فيما بينها.

وعن طبيعة الزواج وحياة المرأة الأم ترى دي بوفوار أن الزواج التقليدي بعيد عن تحقيق أحسن الشروط لتنبيه وتنمية الرغبة عند المرأة، ؛ لأنه مجرد رجل وامرأة يجتمعان بحسب طقوس رمزية أمام أعين الجميع، إلا أن الشخصين اللذين يجتمعان في الجو المخدعي للسريير هما شخصان حقيقيان ومعينان، وأن مبدأ الزواج يجرح العفة؛

لأنه يفضي إلى حقوق وواجبات، ويعطي الأجسام صفة آلية. وإن العمل الذي تقوم به المرأة في المنزل يمنحها الاستقلال الذاتي لكنه لا يفيد المجتمع مباشرة ولا يُطل على المستقبل ولا ينتج شيئاً⁽¹⁾.

فهي تلغي المعاني الإنسانية، وتفسر العلاقة الجنسية تفسيراً مادياً تحولها إلى فعل أجوف وتلغي من خلالها معاني السكن والمودة والرحمة التي تظلل رباط الزوجية؛ لتبرر هدم الأسرة.

وتصر على الاعتراض على الزواج والأمومة، منطلقة من تفسيراتها المادية، مدعية بأن مؤسسة الزواج تستبعد النساء وتحيل الحب القائم بين الزوجين مهما كان عميقاً إلى حياة تنزلق نحو الموت، دون أن يتساءلوا عن الغرض من هذه الحياة، وأن الزواج والأمومة يصدان المرأة عن الحرية الجنسية، وأن الحمل ليس نشاطاً وإنما هو وظيفة طبيعية تجعل المرأة غريبة عن نفسها، فإذا كان دور الزوجة يجعل تطور المرأة محدوداً، فإن دور الأمومة يفعل أكثر من ذلك⁽²⁾.

وترى وفق فلسفتها الوجودية، أن الرجل يريد أنثاه موضوعاً لكي يبقى حُرّاً، ويظل ينظر إليها كموضوع قادر على إعطاء الحياة، ونظراً لضعف المرأة الفيزيقي ولأن الإنسان لا يتميز عن الحيوان بإعطاء الحياة وإنما القوة؛ فقد استعمل الرجل القوي ضعف المرأة ومارس القمع ضدها وسيطر عليها وحط من قيمتها، إضافة إلى أن مؤسسات المجتمع فرضت على المرأة بسبب أنوثتها، دورين: دور الزوجة ودور الأمومة وهو ما أعاق حريتها - حسب دعواها-.

وفي محاولة متكررة ضمن إطار الصراع والغلبة، والقوة والمادية، تذهب بوفوار إلى أن باستطاعة المرأة أن تتحرر من قفص الأنوثة عن

(1) ينظر: الجنس الآخر، ص 93.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 96.

طريق العمل، لكن هذا التحرر سوف يظل محدودًا؛ لأن دورها كعاملة يتطلب منها أن تتصرف وفق ما يتوقع من المرأة أن تفعله، وسوف تجد نفسها ملزمة بأن تتقيد بالموصفات الأثوية في سلوكها وملابسها⁽¹⁾.

لقد اتخذت بوفوار من الوضع النسوي في بيئتها، ومن النظرة الخاطئة التي توجد في بعض المجتمعات منطلقًا لها، ولو كان المجال مجال تنازع على صلاحيات أو حسابات تجارية بحتة لأمكن أن يُعكس الأمر، ولوجد أن ما استدلت به يمكن لنظيره أن ينطبق على المرأة أيضًا التي ترى في الرجل معينًا وحاميًا لها، وتنتظر من ولدها أن يكون مستقبلًا حاميًا وراعيًا وبارًا، والله عز وجل جعل العلاقة بين الجنسين علاقة تكاملية كل منهما يعين الآخر، فلماذا تجتزئ الفكرة ولا تنظر إلى ما يكملها؟ ولماذا تعبر عن العلاقات التكاملية بين الجنسين على أنها علاقات صراع ونزاع واستغلال ومادية بعيدة كل البعد عن أي معنى إنساني؟

وفي سياق آخر، وجدت بوفوار العقل واعتبرت الجسد مظهرًا متآكلًا من حياة المرأة، وربطت العواطف به، لكنها صرحت في أواخر حياتها بأن على النساء أن يتفاخرن بأجسادهن وأن لا تزعجهن العادة الشهرية أو الحمل. ومع ذلك ظلت تقاوم الابتهاج المفرط بالجسد وحثت النساء أن لا يجعلن أجسادهن حجة تحررهن.

كما اهتمت بتحليل ما أسمته بالأساطير التي حاكها الرجال عن النساء، واستنتجت أنها تدور حول فكرتين رئيسيتين، الأولى: أن الرجل يريد من المرأة كل ما يفتقر إليه. والثانية: أن المرأة حرياء متقلبة ووجودها غير مستقر مثل وجود الطبيعة، وأشارت إلى أن النساء

(1) المرجع الآخر، ص 98.

يتقبلن هذه الأفكار وكأنها انعكاس صحيح لما تعنيه أن تكون الواحدة امرأة.

وأكدت أن أدوار النساء جميعها ليست من صنعهن وإنما قدمها لهن عالم الرجال، فالمرأة قد تشكلت من قبل الرجال ومؤسساتهم، لكنها يمكن أن تكون كما تريد وليس كما صنعها الرجل؛ لأنها حرة وليست لها ماهية ثابتة⁽¹⁾، وأن باستطاعتها أن تمارس أعمالاً إيجابية في المجتمع، وأن تشذب دورها أو تغيره سواء كانت زوجة أو أمًا أو امرأة عاملة أو نرجسية أو متصوفة أو بغياً، ويمكنها أن توجد نفسها من جديد، فليس هناك ماهية خالدة، وأن ما يعيق صنع المرأة لنفسها هو المجتمع البطريركي الذي بلغ نهايته، وأن ما تحتاجه المرأة لكي تتغلب على الأحداث القوية وتكف عن كونها الآخر، أن تكون لها شخصيتها، وأن تثق بنفسها. وباستطاعتها أن تفعل ذلك؛ لأنها وفق قطعيات الفلسفة الوجودية ترى أن المرأة مثلها مثل الرجل موجود لذاته وليست موجوداً في ذاته.

واقترحت دي بوفوار ثلاثة إجراءات تعين المرأة على تجاوز ما هي عليه، وهي:

- 1 - أن تمارس العمل حتى لو كان قامعاً أو مستغلاً، ففي العمل تحصل المرأة على تعاليها وتثبت أنها ذات.
- 2 - أن تمارس نشاطاً فكرياً، فالنشاط الفكري يمكنها من العمل في ميادين مختلفة ويتيح لها المساهمة في إحداث التغيير الاجتماعي المنشود.

(1) استخدمت سيمون دي بوفوار مثل سارتر مفهوم الحرية بمعناه الميتافيزيقي وليس بمعناه السياسي، ومفهوم الماهية بمعنى الشخصية، وتصورت أنه ليس هناك طبيعة ثابتة للإنسان لأنه حر يستطيع أن يخلق ماهيته بنفسه كيفما شاء. يراجع: الأسس الفلسفية، ص 200.

3 - أن تحرص على أن تكون مستقلة اقتصادياً عن الرجل؛ لأن مفتاح تحرر النساء هو الاقتصاد⁽¹⁾.

وقد تركت فكرة دي بوفوار عن (الآخر) بصمات واضحة على آراء فلاسفة ما بعد الحداثة وآراء المفكرات اللاتي تأثرن بهم، فقد تبني فلاسفة ما بعد الحداثة فكرة (الآخر) وأعطوها معنى أخلاقياً مؤكداً عدم إهمال طرف على حساب طرف آخر، واستخدمت بعض المفكرات مفهوم (الآخر) بالمعنى الذي فهمه أولئك الفلاسفة واستخدمنه ليشرن به إلى أن المرأة يمكنها وفقاً لمبدأي التعددية وقبول الرأي الآخر أن تنتقد أو تعارض القيم والمعايير والدراسات التي تفرضها الثقافة الأبوية على كل فرد⁽²⁾.

وقد لُحظ بأن بوفوار تلغي خصوصية المرأة، وتستهجن أنوثتها، حتى قيل بأنه «رغم أن دي بوفوار أكدت بشدة أن المرأة تشكيل اجتماعي، إلا أنها ربطت كل مشاكل المرأة بطبيعة بنيتها الجنسية، وبدت لذلك آراؤها محيرة ومربكة لا يعرف القارئ إذا كان جسم المرأة يساعد على قمعها أو يحررها. ويؤكد حديثها عن تعالي النساء الذي يمكنهن من أن يصلن لمستوى الوجود لذاته مثل الرجال أنها تقيم النساء بمعيار ذكوري غافلة عن أن تعالي المرأة عن طبيعتها يجعلها تغترب عن ذاتها»⁽³⁾.

وهناك فكرة رددتها دي بوفوار وأخريات⁽⁴⁾ هي أن وظائف الحمل والولادة والتنشئة ما هي إلا نشاطات حيوانية تجعل النساء

(1) ينظر: الأسس الفلسفية، ص 201، وفي سبيل ارتقاء المرأة، جارودي، ص 83.

(2) الأسس الفلسفية، ص 212.

(3) المرجع السابق، ص 226.

(4) فايرستون وفرايدن وميليت.

أسيرات الممارسات الجنسية وبعيدات عن عالم الثقافة، ولذلك لا يرقين إلى مستوى نشاطات وطموحات الرجال ما دمن يمارسن هذه الوظائف، ولا يمكنهن تحقيق الكمال الإنساني الذي يتميز بالطبيعة وإنما بالثقافة⁽¹⁾.

ومن يتأمل أفكار بوفوار عن الوجودية مجتمعة يرى بأنها انتقدت أمورًا لاتزال قائمة حتى في الغرب، فقد اصطدمت بطبيعة الأنثى القائمة على النشأة في الحلية والتجمل، والتي هي جزء من الخصائص الفطرية في المرأة، حتى في المجتمعات الغربية التي أخذت فيها المرأة تمام حريتها، فذهبت لتعبّر عن فكرتها الوجودية حول المرأة، وحين وجدت أن المرأة ما زالت تتجمل وتزين وتلفت نظر الرجل انتقدت ذلك معتبرة أن على المرأة أن تتخطى طبيعتها التي جُبلت عليها؛ لكي تنجح في الصراع الذي تفترضه الوجودية بين الذات/ والموضوع، والأنا/ والآخر.

(1) ينظر: الجنس الآخر، ص 93. ويراجع كتاب: تحرر المرأة في كتابات سيمون دي بوفوار وغادة السمان، لنجلاء الخطيب.

الأصل التاسع: الجندر

أولاً: المراد بالمصطلح.

ثانياً: موقف عقلاء الغرب من فلسفة الجندر.

أولاً: المراد بالمصطلح

الجندر أو (الجنوسة) هو «المصطلح الذي يفيد استعماله وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبة اجتماعية لا علاقة لها بالاختلافات العضوية»⁽¹⁾.

وهو مصطلح يشير عند أصحابه إلى ميدان واسع من الدراسة التي تدل عليها مفاهيم مترابطة مثل الرجال والنساء، والتذكير والتأنيث، والجنس والجنسية، ودلّ عندهم على التمييزات الاجتماعية والثقافية والتاريخية بين الرجال والنساء، وأحياناً يوصف بأنه دراسة التذكير والتأنيث⁽²⁾.

واستعمل مصطلح الجندر -بحسب وصف المحلل النفسي روبرت ج. ستولر- للإشارة إلى «تعقيدات تلك المناطق الهائلة من السلوك

(1) الجندر، غزو ثقافي - مواجهة تربوية من منظور إسلامي-، أ.د. فاروق عبده فليح، ص32، نقلاً عن تعريف منظمة الصحة العالمية.

(2) ينظر: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، ت: سعيد الغانمي، ص262.

والمشاعر والأفكار والاستيهامات التي تكون مرتبطة بالجنسين ومع ذلك لا تمتلك الدلالات البيولوجية أساسًا»⁽¹⁾.

فالجندر على هذا النحو يحدد الأدوار التي يقوم بها الجنسان حسب ما حدده لهما المجتمع مسبقًا كأثى أو ذكر، وغالبًا ما ترتبط هذه الأدوار بمجموعة من السلوكيات التي تعبر عن القيم السائدة في هذا المجتمع، تحدد مدى إجادة كل من الجنسين في القيام بالدور المنوط به ودرجة قبول المجتمع لهما⁽²⁾.

ومعنى ذلك -عند أصحابه- أن كون الإنسان ذكرًا أو أنثى بالمعنى العضوي ليس له علاقة باختياره لأي نشاط جنسي قد يمارسه، فالمرأة ليست امرأة إلا لأن المجتمع أعطاها ذلك الدور.

ويمكن بحسب هذا المعنى أن يكون الرجل امرأة، وأن تكون المرأة زوجًا تتزوج امرأة من جنسها نفسه. وبهذا تكون قد غيرت صفاتها الاجتماعية، وهذا ينطبق على الرجل أيضًا؛ فهوية الجنس الذكوري أو الأنثوي - على هذا الاعتبار لديهم- ليست ثابتة منذ الولادة، بل تؤثر فيها العوامل النفسية والاجتماعية بتشكيل نواة الهوية الجندرية، وهي تتغير وتتوسع بتأثير العوامل الاجتماعية كلما نما الطفل.

بمعنى أن الطفل إذا نما في أسرة شاذة جنسيًا فإنه قد يميل إلى جنس الذكورة لتكوين أسرة بعيدًا عن الإناث ليس على أساس الجهاز العضوي وإنما على أساس التطور الاجتماعي لدوره الجنسي والاجتماعي.

(1) الجنوسة-الجندر، ديفيد غلوفر، و كورا كابلان، ت: عدنان حسن، ص 27، نقلًا عن روبرت ج. ستولر في:

Sex and Gender; On The Development of Masculity and Feminity.

(2) الجندر، غزو ثقافي، ص 32.

كما أنه من الممكن - على حسب تصورهم له- أن تتكون هوية جندرية لاحقة أو ثانوية لتتطور وتطغى على الهوية الجندرية الأساسية -الذكورة والأنوثة-، حيث يتم اكتساب أنماط من السلوك الجنسي في وقت لاحق من الحياة؛ لأن أنماط السلوك الجنسي وغير النمطية منها أيضًا تتطور لاحقًا حتى بين الجنسين⁽¹⁾.

ولأن هذا المعنى يخالف الفطرة التي اعتادها الناس، فإنهم يعمدون إلى تدريبهم على الأدوار الجندرية؛ لتغيير أفهامهم حول طبيعتهم وخصائصهم، ويطرحون سؤالاً في التدريبات للنساء والرجال عن اللحظة الأولى التي وعوا فيها أنهم ذكورًا وإناثًا؟! والوقت الذي وُصفوا فيه أنهم ذكورًا أو إناثًا وفرض عليهم المجتمع أن عليهم أن يفعلوا أشياء أو لا يفعلوها؟!⁽²⁾ في استهانة متعمدة للفطرة وطبيعة التكوين؛ حيث يمكن لأي أحد أن يبدل دوره ويختار جنسه؛ فالـم تعد الهوية الجنسية مرتبطة حصراً بالبنية التشريحية للأعضاء التناسلية الداخلية والخارجية، إنها الآن مسألة نزوات أذواق، استعدادات، إشباعات، وسمات نفسية⁽³⁾؛ و«تبدأ الهوية الجنوسية بالمعرفة والإدراك سواء الواعي أو اللاواعي، بأن المرء ينتمي إلى جنس واحد وليس إلى الآخر، مع أنه عندما يتطور المرء، تصبح الهوية الجنوسية أعقد بكثير، ف-على سبيل المثال- قد يحس المرء نفسه ليس كذكر

(1) ينظر: الجندر، غزو ثقافي، ص 31-32، ومرجعه الإضافي الموسوعة البريطانية، ويراجع أيضًا: دليل أوكسفام للتدريب على الجندر، ج/1-2، إعداد: سوزان وليامز، ت: معين الإمام.

(2) المرجع السابق، ص 32.

(3) الجنوسة-الجندر، ديفيد غلوفر وكورا كابلان، ص 20، نقلًا عن أرنولد ديفيدسون،

فقط بل كإنسان مذكر، أو رجل متأنث أو حتى كرجل يتوهم أنه امرأة»⁽¹⁾!

وهذا الذي استحدثوه ينطلق من رفضهم للثنائية -كما قد ذكر-؛ حيث يسعون من خلاله إحلال نظام اجتماعي بديلاً عن النظام الطبيعي، يتجاوز مفهوم (الجنس) الذي يعني الفروقات البيولوجية بين جنس الذكر/ و جنس والأنثى، إلى مفهوم (الجنوسة/الجندر) التي تشمل الجنسين ضمن نوع واحد بعيداً عن الأدوار التي يحددها المجتمع من خلال عملية التنشئة الاجتماعية التي تخطىء -عندهم- لما تُفرّق بين الجنسين استناداً على الفروق البيولوجية، وتخلق لكل جنس وظيفته في الحياة. انطلاقاً من مبدأ رفض الفروقات، والتقسيمات، والثنائيات، حتى تلك التي يمكن أن تستند إلى أصل الخلق والفترة.

منشأ الفكرة ودواعي وجودها عند القائلين بها :

غالباً يُعزى مفهوم الجندر (الجنوسة) إلى الموجة الثانية من النسوية، ف«حين ظهرت حركة تحرير المرأة مع نهاية الستينات، وقر هذا التمييز بين الجنس البيولوجي والجنوسة المكونة اجتماعياً أساساً عقلياً لإنكار الجبرية البيولوجية، وتخيل مستقبل يختلف عن الماضي والحاضر، حيث يشترك الرجال والنساء في الفرص المتساوية والقيمة الثقافية، وإذ لا مفر من الجنس فإن الجنوسة طيعة؛ وحيث كان الجنس قدرًا لازمًا، كانت الجنوسة إرادة حرة...»⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 28، نقلًا عن:

Sex and Gender; On The Development of Masculity and Feminity.

(2) مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 263.

فمع أن قضية المرأة بدأت مبكرًا -كما مر-، إلا أنها اجتازت المرحلة المبكرة إلى أخرى أعقد وأعمق، وتلك طبيعة قائمة في كل تصور منحرف يبدأ صغيرًا ثم لا يلبث أن يكبر ويتشعب في ظاهره، ولكنه من الداخل يظل خاويًا أجوفًا؛ ولا يعني تمدده وانتشاره تعلقه بمبادئ صحيحة ارتكز عليها وسار ضمنها.

وبعد أن صُغت قضية المرأة بالصبغة السياسية التي تُلزم الدول كافة بتطبيق بنودها وذلك مع (إعلان حقوق الإنسان)، أصبحت قضية تحرر المرأة تفرض تصورات جديدة ودراسات غريبة، متعلقة باتحاد الجنس البشري.

ولقد «استندت حقوق الإنسان بادئ أمرها على أفكار القانون الطبيعي اعتمادًا على أن هذه الحقوق طبيعية نشأت والتصقت بالإنسان بحكم طبيعته الإنسانية، ثم احتلت طابعها القانوني الوضعي وعينت مختلف الدساتير بحمايتها فنالت بذلك قيمتها الدستورية، وارتبطت بفكر سياسي متغير، ونالت حقوق الإنسان بذلك قيمتها العالمية على يد ميثاق الأمم المتحدة، وعلى يد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة وتوالت بعد ذلك المواثيق الدولية»⁽¹⁾ تشرع لتحرر المرأة وتفرض أيديولوجية على الجميع الإصغاء إليها والأخذ عنها.

وكان من بين تلك المواثيق وأبرزها فيما يخص قضية المرأة ما عنون لها بـ(اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، والتي عُرفت دوليًا بـ(السيداو).

ولأن القوانين الوضعية تخضع لأهواء الناس المتقلبة وتساير

(1) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة من المنظور الإسلامي، د. رشدي شحاتة أبو زيد، ص 19.

أمزجتهم، فإنها لا تستقر على حال فكل يهرف فيها بما لا يعرف، زعمًا بأنهم يتوخون المنفعة ويسهمون -كما يعبرون- في «..تنمية المرأة ومشاركتها في عجلة التقدم والنمو والرخاء العالمي من خلال تدريبها وصقلها لتحقيق المساواة الحقيقية مع الرجل في كافة المجالات مما يزيد من معدل الرفاهية في العالم»⁽¹⁾، ويرون بأن هذه الرفاهية لا يمكن أن تتحقق للمرأة ما لم تكن مثل الرجل، وما لم يؤت بنمط اجتماعي يشملهما.

وبحسب تلك الدعوى، تبنت قضية تحرر المرأة في النصف الثاني من القرن العشرين مسألة التفريق بين مفهومي الجنس/ والجنوسة (الجندر). وصاغ مفهوم الجندر عالم النفس روبرت ستولر؛ لكي يميّز المعاني الاجتماعية والنفسية للأنوثة والذكورة عن الأسس البيولوجية للفروق الجنسية التي خلقت مع الأفراد.

وساد اعتقاد لدى معظم المفكرات في النسوية الغربية بأن (الجنس) طبيعة بيولوجية محددة أو ماهية ثابتة في البنية الوراثية، بينما الجنوسة (الجندر) غير معطاة بيولوجيا وإنما هي نتيجة سيرورة اجتماعية تحدد الأدوار والسمات في طرق متنوعة ومختلفة، أي أن الجنوسة (الجندر) تتشكل كمجموعة من المعايير الاجتماعية حول السلوك الخاص للأفراد حسب جنسهم⁽²⁾.

وهذا يعني أن كلمة الجنس تحمل دلالة بيولوجية، بينما كلمة الجنوسة (الجندر) تحمل -عندهم- دلالة نفسية اجتماعية.

بل قد حصل تصوّر مزج بين الدالتين، فتصوّر البعض أن الجنوسة

(1) معجم مصطلحات عصر العولمة، ص 74.

(2) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة من المنظور الإسلامي، د. رشدي شحاتة أبو زيد، ص 19.

الاجتماعية تطبع تأثيرها على الجنس البيولوجي وتعمل على تشكيله؛ فقد «كان الميل السائد لدى مفكرات الحركات النسائية بدايةً التقليل من شأن الفروق الطبيعية بين الجنسين وتميزت الجنوسة على الجنس لدرجة أن بدأت الجنوسة تشمل الجنس، بمعنى أن المفكرات جمعن حججهن وأدلتهن ليبرهنّ على أن الجسم يتشكل من خلال تفاعله مع المجتمع والثقافة»⁽¹⁾.

وكان سبب هذا المزج الذي تمت فيه «الإطاحة بمقولة الجنس؛ .. تركيز النظريات الاجتماعية والثقافية على اللغة، ودعوتها إلى التمييز بين الكلمات والأشياء»⁽²⁾.

ولأن هذا التصور قوبل بالانتقاد، فقد ادعى أصحابها بأن «..التمييز بين المفهومين يتم في الذهن فقط»⁽³⁾.

معنى ذلك أنه قد اختلفت وجهات النظر ما بين مؤيدة ومعارضة للتمييز ما بين الجنس/ والجنوسة، «ولا تزال الدراسات تحوم حول مفهوم الجنوسة (الجندر) وتتحرك ضمن اعتبارات نظرية، وتبحث عن طرق بديلة لفهم دورها في الأخلاق والسياسة والحياة العامة»⁽⁴⁾.
والحاصل أن مقولة الجنوسة/ الجندر، قد لعبت دورًا مهمًا في

(1) الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 30-35، نقلًا عن:

Judith butler, "Gender Trouble Feminism and Subversion of Identity" In Sonya Andermaher Op cit P: 85.

(2) المرجع السابق، ص 35.

(3) المرجع السابق، ص 35.

(4) ينظر: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 30-35، نقلًا عن:

Judith butler, "Gender Trouble Feminism and Subversion of Identity" In Sonya Andermaher Op cit P: 85

Evelyn Eox K eller "Holding the Center of Feminist Theory" Wonen Studioal Forum 12,3,313-318.

Sec..Sonya andermaher Op cit. p85.

Ann Oakely "Sex, Gender and Society", P.158-165, Gower House England, 1989

التحليل والنقد النسوي، فخرجت دراسات تشيع في أذهان الناس بأن مؤسسة الزواج مؤسسة لقهر المرأة يجب هدمها وإلغاؤها، وتُنكر وجود تمييز طبيعي للمرأة عن الرجل، وتؤكد بأن سلوك المرأة لا يفرضه عليها هرموناتها ولا تكون دماغها بل هو نتيجة لوضعها. وتجعل من الدين ومن الألوهية عدوًا لهذه الفلسفة النسوية فالدين - وفق هذا التصور- كان محايدًا عندما لم يكن للآلهة جنس، ثم انحاز عندما أصبحت الآلهة إناثًا، ثم تحول إلى عدو للمرأة بسبب التفسيرات الذكورية للدين.

وكانت أفكارها -فيما بعد- النافذة التي أطلقت منها مفكرات الحركات النسوية على مقولة الجنوسة، حيث راجت من قبل بعض علماء النفس، ثم استخدمتها فلاسفة الحركات النسوية في تحليلهن للموروث الفلسفي، وفي فهمهن لطبيعة المرأة ومشكلاتها، وفي مناقشتن لمفهوم الذات والأخلاق النسوية.

وعلى ضوء تلك المقولة حاولت المفكرات تصور مجتمع يخلو من التمييز والقمع -كما عبّر-، فعمدوا إلى «خلق أساليب جديدة تعين على تغيير النظام البطريركي ونظام التباير الجنسي، واتهمن الفلاسفة الذكور بأنهم وظفوا مبدأ العقلانية لإقصاء النساء عن المجالات المعرفية وتعاموا عن رؤية مفكرات مثل ولتسونكرافت وسيمون دي بوفوار اللتين تشهد أعمالهن على قدراتهن العقلية، وتؤكد أنه لو أُتيح للنساء التساوي مع الرجال ومنحن نصف الفرصة التي منحت لهم لتفوقن عليهم»⁽¹⁾.

وانطلاقًا من مقولة الجنوسة انتقدت فلاسفة الحركات النسوية «التشريعات المجحفة -على حد تعبيرهن- بحق النساء التي أصدرها

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 33-331.

رجال القانون، وطرحن مفهوم الخنثة كمثل ينبغي أن تكافح النسوية من أجله، وانتقدن مبدأ التغير الجنسي، وادعين أن المجتمع البطريركي فرضه لكي يبعد المرأة عن الرغبة في النساء الأخريات، ودعون إلى تقوية النساء كي يستطعن مواجهة عنف الذكور ويقاومن ثقافة الاغتصاب والفرن الإباحي والتصورات التي تحط من قيمة المرأة، وأثرن مشكلات المرأة العاملة التي تبذل جهودًا ضعف ما يبذل الرجل، وناقشن الإجهاض كموضوع انطولوجي وابستمولوجي وأخلاقي وسياسي بأسلوب يمهد لحوار سياسي عملي حول -ما أسموه- أخلاقية الإجهاض»⁽¹⁾.

يقوم الجندر إذًا -من خلال تتبُّع الدراسات حولها- على نقض حقائق عدة يمكن استنتاجها وحصرها في عدة نقاط كالتالي:

1 - إلغاء الفروق البيولوجية العضوية بين الجنسين؛ وإزاحتها من التأثير، وإنكار أثرها وفاعليتها؛ حيث لا اعتبار عندهم للفوارق الأساسية في الإنسان، والتي تشمل:

* العامل الفطري: التي يميل فيها الذكر لممارسات ذكورية طبيعية في أصل خلقته نحو الشدة والقتال؛ حيث يميل في سنوات عمره المبكرة لاختيار لعب تناسب ذلك كالدبابات والسيارات والأسلحة..، وتميل الأنثى للنعومة واللفظ والحنان ومن ذلك ميلها لاختيار الدمى وألعاب الزينة والحلي، والتي هي أشياء فطرية لا حاجة لغرسها في الإنسان.

* العامل الغريزي: بما تحمله من رغبات ودوافع لكلا الجنسين تميزه عن الآخر. فالأمر الطبيعي هو أن الإنسان لا يميل غريزيًا لجنس يماثله، والشذوذ الجنسي يؤكد القاعدة ولا ينفها.

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 33-331.

* العامل البيولوجي: الذي يعني تركيبية الجسد، فتكون المرأة مهياة بيولوجياً للحمل والإرضاع والولادة، في حين أن الرجل بيولوجياً مهياً لغير ذلك. فهم يريدون إزاحة كل هذه العوامل، بحيث لا وجود لها ولا تأثير ولا أثر، وبناء على هذا التصور يثبتوا مبادئهم ويوجدوا سنداً لها.

2 - إضعاف دور المرأة داخل أسرتها، واعتبار مهام الزوجة والأم مهام ثانوية ضعيفة لا قيمة لها.

3 - هدم كيان الأسرة (النوعية) المكونة من زوجين وأبناء، وإحلال ما قام على علاقات شاذة وغير شرعية محلها.

ومشكلة هؤلاء الأساسية أنهم يعتقدون بأن وجود وظيفة لكل من الجنسين تميز كل منهما عن الآخر تمييزاً ضد المرأة، وأن قدرة الرجل على إدارة البيت والحياة ليست إلا بطريكية وذكورية وتسلطية، وهذا المنطلق الرئيسي الخاطئ الذي انطلقوا منه، أصبح عمدتهم التي يستمدون منها التوجهات من خلال من تبناه من المفكرات البارزات اللاتي لا يضرب بهن الأمثلة إلا على مستوى ثقافة الغرب المادي الإلحادي، التي أوصلتهم إلى مستوى أخلاقي منحرف وشاذ لا يستوي مع الإنسان الطبيعي، ولا يناسب وظيفته الأساسية في الحياة.

الجدور الفلسفية لفلسفة النوع (الجندر)

يظن البعض أن فلسفة الجندر فلسفة نابتة حديثاً وليس لها جذور وعروق هيأت سبيلها. ولكن من الممكن اعتبار الجندر حصيلة التدرج المادي الذي وصلت إليه الأوضاع المتعلقة بالموقف من المرأة والعلاقة بينها وبين الرجل، إلى أن وصلوا إلى هذه الفلسفة التي يلغون معها كل الفوارق بين الجنسين، ليصبح نوع فقط.

فهذا التدرُّج بدأ بصورة أقلَّ نسبتاً مما هو اليوم، ثم ازداد غلواً وتطرقاً إلى أن وصل إلى هذه الدرجة.

فليس الجندر سوى سيرورة ثقافية وفكرية وفلسفية ترتبت على ما كان عليه الوضع من تدرجات مادية فلسفية في الفكر الغربي إلى أن وصل لما وصل إليه عبر المتطرفين والمتطرفات في قضايا المرأة.

أما كون الجندر له بذور سابقة عنه موجودة في الفكر اليوناني أو الإغريقي أو فلسفة عصر النهضة أو غيرها، فقد يوجد لها بذور عند التأمل، بل إن قوم لوط أيضاً يعدون من بذور هذه الفكرة؛ حيث إن لهذا الانحراف الذي ساد البشرية نظائر في الأمم السابقة، وكذلك الجندر قد يكون له جذور في فكر الفلاسفة الأسبقين لكنه لم يأخذ اتجاه مثل ما حصل الآن كفكرة فلسفية وقانونية طبقت في الواقع.

ففكرة اكتفاء كل جنس بجنسه وإن وجدت له جذور في الفلسفة اليونانية لكنها لم تبرز كاتجاه مثلما اتجه الجندر الآن.

ويمكن بعد هذا، التذكير بحقيقة الموقف من الأسرة -باعتبارها عماد نشوء المجتمعات-، وعلاقة المرأة والرجل داخلها، إذ تشير الدراسات إلى أنه قد «..اتفق الباحثون المحدثون في الحياة اليونانية بأن الأسرة لم تشغل مكانة كبيرة في معظم الكتابات اليونانية، بما لها من جوانب عاطفية وسيكولوجية ويندر أن تكون الحياة الأسرية كما نفهمها الآن موجودة في القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا، فقد كان انتشار الجنسية الخنثوية يعني أننا أمام مؤسستين تكمل الواحدة منهما الأخرى، وهما يوجدان معاً: الأسرة التي تهتم بما يمكن أن نسميه بالجانب المادي، واللواط والغواني يشبعان الجانب العاطفي -وإلى حد ما- العقلي عند الرجل»⁽¹⁾.

(1) ينظر المرجع السابق، ص 46-47، نقلًا عن:

وقد أشار سقراط إلى شيء من ذلك، وهو يتحدث عن حق امتلاك النساء والأطفال وتحديد طرق معاملتهم. وبعد أن قرر إلغاء الدور التقليدي للمرأة عندما قرر إلغاء الأسرة، وجد نفسه مضطراً أن يقدم اقتراحاً عملياً قابلاً للتنفيذ عن طريق البرهنة على أن النساء قادرات على شغل وظائف أخرى كثيرة، وأنه يمكن الاستفادة منهن خارج نطاق المجال التقليدي⁽¹⁾.

أما تلميذه أفلاطون فـ«يرى أن الحب الحقيقي هو الحب الذي يكون بين رجل ورجل؛ لأن الجمال في الشبان..»!⁽²⁾.

كما يرى أن الزواج التقليدي والمرأة في دورها التقليدي كمدبرة للمنزل مدعاة للشقاق والفرقة والعداء، كما أنها عائق أمام وحدة ورخاء المدينة؛ لأن دور الأنثى التقليدي ينتج منطقيًا -في تصورهم- بسبب حمل النساء وولادتهن.

كما ربط بين الزواج والمرأة في دورها التقليدي بنظام الملكية الخاصة، وربط بين دور الزوجة الخاصة وبين أشكال الفساد في المجتمع؛ لأن الزوجات يحرصن على سعادة أنفسهن ولا يكثرثن بسعادة المجتمع كله.

كذلك وضع أفلاطون شخصية مخنثة للحراس جميعاً نساء ورجالاً على حد سواء، فهما معاً لا بد أن يتصفا بصفة الشجاعة والرقّة والدمائة، وهما معاً بسبب التربية الواحدة سوف يجلبان الخير العميم للمجتمع كله، ومن ثم فإنه لأغراض هذا المجتمع لا بد من إلغاء أدوار الجنس التقليدية، وهذا الإلغاء هو أقرب إلى الطبيعة مما ينسبه العرف إليها⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 56، نقلًا عن: Republic 451, and 455

(2) أفلاطون والمرأة، ت: إمام عبدالفتاح إمام، ص 31.

(3) النساء في الفكر السياسي الغربي، ص 89.

أكد أفلاطون أولاً أن جنس النساء يجب أن يشارك جنس الذكور في كل شيء وتحدث عن نظام شيوعي يحيا في ظل حراس الدولة ذكوراً وإناثاً سواسية⁽¹⁾.

ثم لما تصوّر المرأة مرة أخرى على أنها ملكية خاصة فإنه ألحقها بممتلكات الرجل . وعندما تحدد الأسرة واحتياجاتها وظيفه المرأة، فإن التنشئة الاجتماعية والتنظيم الذي يوصف للمرأة لا بد أن يطمئن أن طبيعتها قد تشكلت وبقيت متفقه مع دورها⁽²⁾.

ولذا فقد قيل بأن روسو هاجم أفلاطون لسببين :
الأول : إلغاؤه للأسرة.

والثاني : إعطاؤه فرصاً متساوية للنساء والرجال في آن معاً (منح فرص المساواة للنساء).

كما ألمح روسو إلى أن هذين السببين مترابطين حين قال : «إني على وعي تام أن أفلاطون في الجمهورية وصف تدريبات رياضية واحدة للرجال والنساء معاً»، وقال : «بعد أن تخلص من الأسرة الفردية في نظامه للحكومة، ولم يعد يدري بعد ذلك ماذا يفعل بالنساء، فقد وجد نفسه مضطراً أن يحيلهن إلى رجال»⁽³⁾.

وكذا أرسطو فإنه لمّا غالى في احتقار المرأة، صرّح بأن الرجال المحظوظين حقاً ليسوا من يبحثون عن نصفهم الأنثوي الضائع، بل أولئك الذين يبحثون عن الرجال، وهم الذين تدفعهم دوافعهم الجنسية إلى أعضاء من جنسهم نفسه . فهؤلاء الرجال لديهم أعظم تكوين رجولي،

(1) ينظر : أفلاطون والمرأة، ص33، ووضع المرأة في الأسرة العربية وعلاقته بأزمة الحرية والديمقراطية، (المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية)، ص119-149.

(2) المرجع السابق، ص9.

(3) ينظر : أفلاطون والمرأة، ص52.

وهم الذين يبدون رجولة حقيقية في الحياة العامة، الذين يحبون الغلمان أكثر من حبهم للنساء، ويفضلون قضاء حياتهم كلها مع الرجال، وهم يتزوجون وينسلون أطفالاً فقط استجابة لعادات المجتمع⁽¹⁾.

هذا في الفلسفة اليونانية القديمة، أما فورييه⁽²⁾ -الاشتراكي الفرنسي- الذي عُده أب النزعة الأنثوية الفرنسية، فقد دعا إلى تحرير المرأة على كل الأصعدة وقال: «إن العائلة تكاد تشكل سداً في وجه التقدم»⁽³⁾.

كما أن انجلز -فيلسوف الشيوعية الجنسية والاقتصادية- قال: «إن الزواج والأسرة باقيان مدة تأجج الحب الجنسي الفردي.. وحين يستنفذ الميل استنفاداً كاملاً، أو حين يحل محله حب جديد مشبوب بالعاطفة، يغدو الطلاق عملاً حسناً بالنسبة للطرفين كما بالنسبة للمجتمع.. وإن الشيوعية سوف تحول العلاقات بين الجنسين إلى مجرد علاقات شخصية، لاتعني أحداً سوى الأشخاص المرتبطين بها، ولايكون من حق المجتمع أن يتدخل فيها. ويتحقق هذا التحول يوم يلغي النظام الشيوعي الملكية الفردية، ويشرع بتربية الأطفال تربية جماعية، فيقوّض دعائم مؤسسة الزواج الحالية»⁽⁴⁾.

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 36، ومحاورة المأدبة، ص 198 و 193-ح.

(2) فورييه (1772-1837م): فيلسوف اشتراكي خيالي، انتقد المجتمع البورجوازي، يرى أن من الضروري خلق نظام اجتماعي يحقق الإشباع الكامل للأهواء الإنسانية وتطورها، وأن يكون العمل ضرورة ومصدر للمتعة، حتى يبلغ المجتمع مستوى عالياً من الإنتاجية، بناء على دعوته لإلغاء التناقض بين العمل الذهني والبدني وبين المدينة والريف رفض الثورة كوسيلة لإعادة تشكيل المجتمع، وكان يتوقع أنه سيحقق أهدافه بالدعاية السلمية للأفكار الاشتراكية حتى بين الرأسماليين، من مؤلفاته: نظرية الحركات الأربع والمقاصد الأربعة، نظرية الوحدة العالمية، العالم الصناعي الجديد. ينظر: الموسوعة الفلسفية لأكاديميين السوفييت، ص 356-357.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(4) المرأة في التراث الاشتراكي، مجموعة كتاب، ت: جورج طرابيشي، ص 76.

أما كارل ماركس فاعتبر الزواج عبودية أنثوية، والمرأة ملكية خاصة فيه، وهذا واقع لن تتحرر منه إلا عندما ينتهي التقسيم الطبقي في المجتمعات⁽¹⁾.

ومثل تلك الآراء تشكل على المدى البعيد تصورات أغرب من سابقتها، يمكن أن تصبح مستساغة مقبولة بين الناس بمثل ما قام عليه الجندر الآن، حتى كان من السهل بعدها وضع قوانين تطبيقية لها في الواقع المعاش كما هو الحال.

ثانياً: موقف عقلاء الغرب من فلسفة الجندر:

أدى استخدام مقولة الجنوسة من قبل معظم الحركات النسوية إلى خروج نوعين من التنظير، أحدهما لم يعط هذه المقولة أهمية تذكر ويؤكد تأثير العوامل البيولوجية على الطبيعة البشرية ويقول بوجود ماهية ثابتة لكل جنس⁽²⁾، والآخر يؤكد تأثير العوامل الاجتماعية على الإنسان ويرفض فكرة وجود ماهية ثابتة له⁽³⁾.

وفي تحليل الباحثة الأمريكية كاري إل لوكاس، لهذا الموقف الشاذ الغريب تؤكد بأن هذه الثقافة النسوية «تروج لأجندة تتعارض مع الرغبات والاهتمامات الحقيقية لكثير من النساء»⁽⁴⁾.

(1) ينظر: الجندر الأبعاد الاجتماعية والثقافية، ص 41، نقلاً عن:

Ollenburger, Janc, C., and Moore, Helena, 1992, A Sociology of Women; The Intersection of Patriarchy, Capitalism, and Colonization, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

(2) يمثل هذا الاتجاه النسويات الراديكاليات: شليميث فايرستون وماري دالي وسوزان جريفن ومارلين فراي. ينظر: الأسس الفلسفية، ص 33-331.

(3) ساندر بارتكوي وجوليت ميتشيل ودورثي دنيرستين. ينظر: الأسس الفلسفية، ص 331-332.

(4) خطاباً تحرير المرأة، ص 15.

ثم ترد بقولها: «...إمعاناً في إزعاج الحركة النسوية، فإن الحقائق لاتدعم نظريتها، ما يزال الباحثون يقدمون الأدلة على أن ما نلاحظه من اختلافات سلوكية بين الجنسين هي اختلافات متجذرة بيولوجياً»⁽¹⁾.

وتورد بعض الأمثلة التي قام بها أصحاب الحجة نفسها لكنهم كشفوا أخيراً بطلان أدلتهم، فتقول: «..واحدة من الباحثات والتي اقتحمت هذا المجال على أمل فضح أكذوبة أن الاختلافات السلوكية والذهنية بين الجنسين هي نتاج اختلافات بيولوجية، لكنها بعد مراجعة العدد اللانهائي من البحوث حول الموضوع، قامت بتغيير رأيها وأعلنت أنه بالفعل: «توجد اختلافات حقيقية بين النوعين، وفي بعض الأحيان اختلافات هائلة، فيما يخص بعض القدرات الذهنية»، بل وقالت: «لاشك في تأثير العادات الاجتماعية على اكتساب بعض ملامح التمايز الجنسي، لكن هناك دليل قوي على أن اختلافات بيولوجية بين الجنسين لها دور هي الأخرى في تكوين تلك العادات»⁽²⁾.

وتعلق الباحثة بقولها: «إن الاختلاف التكويني الدماغي بين الرجال والنساء يفسر تواجد السمات الذكورية والأنثوية بصورة شاملة على امتداد التاريخ وفي كل مكان حول العالم. لكن لأن هذا المفهوم لايتناغم مع عقائد الفكر النسوي فإنه يظل موضعاً للجدل»، إلى أن قالت: «لدى المتحمسات للفكر النسوي رؤية وحلم: مشاهدة كل من الرجال والنساء قدم بقدم في مختلف نواحي الحياة ومجالاتها. هن

(1) المرجع السابق، ص2.

(2) ينظر: المرجع السابق ص2، نقلاً عن:

Steven E. Rhoads, Taking Sex Differences Seriously (San Francisco, Encounter Books, 2004), Ibid., 21.

يتباكين على أن النساء ما زلن يتحملن شطرًا غير عادل من مسؤوليات العمل المنزلي والعناية بالطفل، وأنهن تحققن مستويات أقل من النجاح في مجال الأعمال الاقتصادية والسياسية، وأنهن تتوارين في مجالات كالرياضيات والعلوم»⁽¹⁾.

وفي معرض ردها على من يدعي عدم التمايز بين الجنسين تعلق الباحثة الأهداف الحقيقية لتلك الدعوى بقولها: «..إنه في حالة كون التمايز الجنسي أمرًا تفرضه الطبيعة، فإن المشروع النسوي للتقدم ليس تقدمًا على الإطلاق. وما تفعله أجدتهم هو تحقيق واقع أسوأ لكل من الرجال والنساء على السواء عن طريق أجدتهم بعيدًا عن اهتماماتهم وأولوياتهم الحقيقية من أجل السعي نحو فانتازيا عالم خيالي تريد الأجندة النسوية فرضه بالقوة. إن كفة البحث العلمي الراجحة وما يعززه من الملاحظات اليومية، تقودنا إلى الاستنتاج الممنوع: أن التمايز النوعي ليس إفرارًا اجتماعيًا مصطنعًا. بالتأكيد تلعب عادات المجتمع دورًا في تشكيل سلوكياتنا. لكن الاختلافات بين الجنسين تؤثر بفاعلية على كينونتنا البشرية وما ترسمه من عادات وسلوكيات. يعني ذلك بين أشياء أخرى، أن كلاً من الرجال والنساء سوف تظل لهم احتياجات وأوليات مختلفة، وردود فعل متباينة في مختلف المواقف. وهو أمر ينبغي وضعه في الاعتبار عندما نتأمل مدى التعارض القائم بين فانتازيا الرؤية النسوية لمجتمعنا وبين الواقع الفعلي لرغبات النساء واهتماماتهن»⁽²⁾.

ومن الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع بل ومن الدراسات النسوية المؤيدة لتحرير المرأة من أكد أهمية دور المرأة الطبيعي وأنه لا تعارض فيه مع قيامها بالأدوار الخارجية الأخرى.

(1) المرجع السابق، ص 21.

(2) المرجع السابق، ص 22.

في دراسة عن موضوع النساء في المهن العلمية، تؤكد بأن: «..النساء إذا أردن أن يكن عالمات أو مهندسات ممتازات، فهن بحاجة أولاً وقبل كل شيء أن يكنَّ صاحبات ورفيقات بطريقة أنثوية للرجال، وأن يكن أمهات»⁽¹⁾.

ويقول عالم التحليل النفسي (جوزيف راينولد): «المرأة هي التربية والرعاية، ..إن حياة المرأة عندما تنمو بلا قلق من وظائفها البيولوجية وبلا تخريب لأنوثتها، ومن ثم عندما تدخل مجال الأنوثة بالشعور بالغيرية. فإننا عندئذ سوف نبلغ الحياة الطيبة في عالم نأمن أن نعيش فيه. ومن الواضح أن النساء عندما يتأقلمن اجتماعيًا بنجاح مع الإيمان بأن تشريحهن هو مصيرهن، فإننا في هذه الحالة من سوف نعيش حياة طيبة»⁽²⁾.

وتؤكد دراسة أخرى، قائلة: «أيًا ما كان المجال الذي (تقتحمه) المرأة فلا بد لها أن تتخذ معها خاصيتها الأنثوية الخاصة، ..لن يتحقق تأثير النساء تمامًا ما لم تعكس بلا أعذار وقائع المكان الداخلي وإمكانات وحاجات النفس الأنثوية، وبالتالي فإن النساء سوف ينجزن نوعًا من الأدوار في الحياة يختلف عن دور الرجال. وكلما فعلن ذلك لن ينسين أبدًا التخطيط الأساسي الفريد لأجسامهن، ما دامت المرأة ليست أبدًا مجرد امرأة، فهي لاتستطيع أن ترى أهدافها بعيدة المدى إلا في تلك الأساليب من النشاط التي تشمل وتتكامل مع استعداداتها الطبيعية»⁽³⁾.

(1) النساء في الفكر السياسي الغربي، ص 266، نقلًا عن: المرأة والمهن العلمية، مادة حول النساء الأمريكيات في العلم والهندسة، أدارها ج. ماتفلد وس. فان ايكن، ص 15، كيمبردج. ماسوشست، 1965م.

(2) النساء في الفكر السياسي الغربي، ص 266، نقلًا عن: الخوف من أن أكون امرأة، ص 714، نيويورك، 1964م.

(3) المرجع السابق، ص 604.

فهي لم تهمل حاجة المرأة لأن تكون لها أهدافا خارج نطاق دورها الأساس، لكنها عدتها التابع لها، بل عدت دورها الداخلي المكان الطبيعي والمهيء لأي دور ثانوي آخر يتبعه. وقالت بأن «الضرورة البيولوجية للحياة البشرية هي التي تجعل من تربية الطفل الوظيفة الفريدة للمرأة، ومن ثم فالبيولوجيا هي التي تفسر الكثير من الاختلافات التي نلاحظها في الفتاة الصغيرة، .. بل إنها تعلمت أيضًا أن ترضى بسهولة داخل دائرة محدودة من الأنشطة، وهي تبدي مقاومة، واندفاعها أقل من ذلك النوع الذي يقود الأولاد والرجال فيما بعد إلى الانحراف»⁽¹⁾.

ولا شك أن هذه الدراسة لاقت هجومًا ومعارضة عند مناصري تحرير المرأة، إلى أنها تعوق باستمرار المناقشة العقلية للفروق بين الجنسين، تمامًا مثلما أن معالجة روسو لهذا الموضوع اختلطت فيها العبارات الوصفية مع العبارات المكتسبة وغزلاً في ضفيرة واحدة⁽²⁾.

كما كان للقضاة والمحاكم الأمريكية رأي في تأكيد أهمية الأسرة ودورها في المجتمع؛ حيث اعتبر المشرعون والمحاكم الأسرة الأساس الرئيسي للمجتمع في الولايات المتحدة. وكما قال أحد القضاة في إحدى المحاكم عام 1949م في إحدى القضايا: «إن مجتمعنا بأسره مبني على قضية السياسة على نحو مطلق، وهي أن الزواج الذي يخلق أهم علاقة في الحياة له الأثر الأكبر في الأخلاق والحضارة في حياة الشعوب أكثر من أية مؤسسة أخرى»⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 598-599.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 269.

(3) المرجع السابق، ص 279. نقلاً عن: بونيم ضد بونيم ص 298، نيويورك، ص 391، مقتبس في «مينارد ضد هل» ص 125، الولايات المتحدة، ص 19،

2005م.

وفي قضية أخرى من قضايا عام 1953م. أقر القاضي أن الأسرة هي الوحدة (أو الكيان) الذي تُبنى عليه حضارتنا..⁽¹⁾.

أما الدستور، وبخاصة وثيقة الحقوق، فإنها لم تذكر مصطلح الأسرة وإنما ذكرتها بالكامل بلغة الأشخاص الأفراد، ولم تشمل هذه العقود كل فرد بالغ، بل فقط رؤساء الأسر من الذكور، كل واحد منهم من المفهوم أنه يمثل مصالح هؤلاء الذين يشكلون المحيط الأبوي. ويؤكد توماس جيفرسون في إشارته الصريحة إلى أن واضعي الدستور لم يقصدوا بعبارة الأشخاص أن تعني أكثر من ذلك، يقول: «لو كانت دولتنا ديمقراطية خالصة، فإننا كنا سنستثني من تداولاتنا المرأة التي يجب ألا تختلط بتجمعات الرجل..»⁽²⁾.

والنساء ينبغي أن يتزوجن، فإن «أعلى مصير وأسمى رسالة للمرأة هي أن تحقق الوظائف النبيلة الحميدة للزوجة والزوج، فذلك هو قانون الخالق»⁽³⁾.

ولجوء القضاء إلى سلطة الشريعة الإلهية وطبيعة الأسرة أو طبيعة النساء كان ظاهرة من ظواهر القرن التاسع عشر أكثر منها ظاهرة في القرن العشرين رغم أنها لم تختف تمامًا، فمن أقوال محكمة أوريجون للاستئناف عام 1970م «لقد اهتم الخالق بتصنيف الرجال والنساء على نحو مختلف»، وفي التيار نفسه ينظر سنتور سام ارفن إلى تعديل حقوق المساواة على أنه محاولة لإبطال ما صنعه يد الرب⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص 279، نقلًا عن: 308.309 Ariz 75، وقد اقتبس ليون كانوفتس في «النساء والقانون ثورة لم تتم»، ص 50.

(2) المرجع السابق، ص 279، مقتبس في م، جروبرج «النساء في السياسة الأمريكية»، Oshkosh Wisc 1968, p.4

(3) المرجع السابق، ص 284.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص 283، نقلًا عن: أدوار الجنس في القانون والمجتمع، كانوفتس، ص 45.

وحتى ستينات وسبعينات القرن العشرين أخذت المحكمة العليا في الولايات المتحدة وغيرها من المحاكم الكبرى بالتفرقة بين الجنسين على أنها مبررة عقلياً..⁽¹⁾.

بل ولا تزال المحكمة العليا عام 1961م تنظر إلى واجبات النساء الخاصة في الأسرة على أن لها الأولوية على خدماتها الأساسية كمواطنة. وفي وقت حديث -عام 1970م- أخذت المحكمة الفيدرالية باستبعاد النساء على أساس جنسهن وحده من الناحية الدستورية. بناء على أن هذه التفرقة بين الجنسين لها أساس معقول وسليم كما تقول: «إذا سلمنا أن بعض النساء يمتحن أعمالاً تجارية فإن الغالبية العظمى منهن يشكلن قلب المنزل حيث ينشغلن بأعماله طوال أربع وعشرين ساعة في اليوم في إنجاب الأطفال وتربيتهم، وإعداد المنزل للأسرة بأسرها، وإنجاز الأعمال المنزلية اليومية. وهذه الأعمال كلها تتطلب طاقتهن الكاملة.

وعلى الرغم من أن بعض النساء يتشككن الآن في هذه الترتيبات فإن تشريعات الولاية قد سمحت بالاستثناء حتى لاتغامر بتمزيق الوحدة الأساسية للأسرة، أن عملها أبعد ما يكون عن التعسف»⁽²⁾.

ثم نشأت بعدها قضايا هدمت فكرة أهمية دور المرأة في الأسرة وتحديدًا مسؤوليات الأعمال المنزلية، وأن دورهن كمواطنات لا بد باستمرار أن يسبق دورهن كزوجات وأمهات⁽³⁾. لكن ذلك لم يمنع غالبية أعضاء المحكمة العليا من مواصلة الاعتماد على إقرار الدور

(1) المرجع السابق، ص 292.

(2) النساء في الفكر السياسي الغربي، ص 297، نقلًا عن: ليتوت ضد جودمان، ص 311، 1181 و 1183، ولاية نيويورك عام 1970م.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص 298-299 وما بعدها حيث استدل الباحث بشواهد على هذه القضية.

الطبيعي والمناسب للمرأة ووظيفتها ووضعها داخل الأسرة.. ولقد مالوا إلى رؤية خصائص الأنثى ورقة النساء واعتمادهن على من حولهن كعوامل لا يمكن أن تتغير بوصفها الوضع الطبيعي للنساء⁽¹⁾.

يقول أحد الكتاب الأمريكيين: «إن تعاملنا مع مسألة المرأة هذه الأيام، يدمر مجتمعنا.. والأسرة التي تسمع والأطفال. هذه الحروب الثقافية كيف يمكن أن تصنع أسرة سعيدة، بل وكيف يشعر الأطفال والآباء أن بينهم مودة ومحبة؟. إن الأصوات الصاخبة بحقوق المرأة لم تعد عليها إلا بالتدمير والكراهية والطلاق والمضايقة في مواقع العمل والشوارع، والامتهان والسخرية. إن العلاقة بين الزوجين ليست علاقة قانونية مجردة، إنها حب ووثام وألفة وإنصاف ومشاركة، يدخل القانون وقت المشكلة فقط، وكم كانت الحياة هادئة وسعيدة قبل الحركة النسوية!»⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 307 و 308.

(2) مقال: اليوم العالمي للأسرة، رؤية إسلامية، نقلًا عن مؤسسة الإسلام اليوم، على الرابط:

الباب الثاني

قضية تحرير المرأة.. الانتقال والآثار

الفصل الأول: انتقال قضية تحرير المرأة إلى العالم
الإسلامي

الفصل الثاني: آثار قضية تحرير المرأة على العالم الإسلامي

تمهيد

عند ظهور هذه القضية في الغرب، تسرّبت للشرق الإسلامي من خلال عدة منافذ كان أبرزها (الاستعمار)، إلى جانب قدرة الغرب على التأثير؛ لامتلاكه القوة السياسية والاقتصادية والإعلامية وغيرها..، والمغلوب مولع بتقليد الغالب ومحاكاته بطبيعة الحال، إضافة إلى قدرة الغرب على التأثير في النخب الإدارية والإعلامية والفكرية وغيرها، والتي لها تأثيرها الواضح داخل المجتمعات، بحيث استخدم الغربي تلك النُخب لترويج الأفكار الغربية في الشرق.

ويمثّل (الاستعمار) الشرارة الأولى التي انتقلت منها هذه القضية إلى البلدان الإسلامية؛ فبعد الحرب العالمية الأولى ثم الثانية، واقتسام بلاد المسلمين، وتركيز ما سُمي بـ(الاستعمار) على إفساد المرأة باعتبارها أسرع مجالات التغريب وأقصرها طريقًا في التأثير والأثر، جاءت قضية تحرير المرأة لتكون من أولى أولويات (الاستعمار) الغربي؛ ف«الدول التي خضعت للحكم الأوروبي المباشر في القرن التاسع عشر، وبوجه خاص للاستعمار الاستيطاني، هي التي كان منحها أشد ما يكون صوب التأثير بعلاقات الإنتاج والتوزيع الجديدة على مستوى العالم..»⁽¹⁾.

(1) من التاريخ الاجتماعي للنساء والنوع في الشرق الأوسط، تحرير: مارجريت مريوذر وجوديث تاكر، تصدير: إدموند بيرك الثالث، ترجمة: أحمد علي بدوي،

وكان من أهم الدول الأوروبية المستعمرة ذلك الحين، «فرنسا التي بسطت نفوذها على دول المغرب العربي ولبنان وسوريا، وإيطاليا التي استعمرت ليبيا، وبريطانيا التي استعمرت مصر وفلسطين والأردن والعراق، وامتد نفوذها ليشمل دول الخليج العربي، حيث سعى المستعمرون للسيطرة على الموارد المادية والطرق التجارية، وحاولوا لتحقيق أهدافهم أن يسيطروا على الأنظمة الاجتماعية والقانونية القائمة، وأجروا بعض التحسينات الطفيفة في الأوضاع العامة التي تهم الشعب مباشرة، فقاموا مثلاً ببناء بعض المدارس وأعربوا عن استيائهم من حالة المرأة الاجتماعية المتردية، وشيئاً فشيئاً اقترحوا أن تخلع الحجاب وتمثل بالمرأة الأوروبية»⁽¹⁾.

ونماذج التأثير والتحرر تكثر في البلدان التي رسخ فيها الاستعمار⁽²⁾، أما البلدان التي سلمت من الاستعمار⁽³⁾ فكانت قضية تحرير المرأة فيها أقل تأثيراً مما هو قائم في البلاد المستعمرة؛ فكلما قوي التدين، وامتدت الدعوة وكثر العلماء وتعددت المدارس والكليات الشرعية، كلما أدى ذلك إلى ضعف نفوذ الاستعمار.

كذلك فإن قوة القبيلة⁽⁴⁾ تؤدي إلى ضعف قدرة الاستعمار على التأثير والنفوذ؛ فتبعات الاستعمار المتعلقة بتحرير المرأة وغيرها يصبح تطبيقها أصعب ورضوخ الناس لها أقل نوعاً ما نظراً لتأثير القبيلة.

ولقد وجد الاستعمار في ضعف تمسك أبناء المسلمين بدينهم في

- (1) المرأة العربية دعوة إلى التغيير، نادية حجاب، ص 40 بتصرف.
- (2) من المغرب العربي (المغرب- تونس- الجزائر)، ومن المشرق (تركيا- مصر- لبنان- الخليج- العراق).
- (3) اليمن الشمالي، وأفغانستان، والجزيرة العربية (المملكة العربية السعودية).
- (4) كما في اليمن والسعودية وأفغانستان.

عباداتهم ومعاملاتهم وجل أحوالهم أرضية خصبة يشجع على التماذي في مخططهم التخريبي التغريبي.

هذا بالإضافة إلى تزامن ذلك مع هيمنة الغربي الاقتصادية والحضارية مقابل تأزم أحوال الشرقي وضعف مخرجاته ومكتسباته.

فإلى جانب أن «خطاب الثورة الفرنسية اتسم بالتعميم»⁽¹⁾؛ حيث امتد أثره ليشمل البلاد الإسلامية، فقد مكن لهم مثقفو التغريب- الذين فُتِنوا بنجاحاتها، وتوغل أفكارها في الفكر الغربي الحديث، عن طريق موجات الليبرالية والعلمانية-، وحملوا على عاتقهم مشروع تغريب البلاد من خلال المرأة، واستغلال جوانب الخلل الموجودة في المجتمع المسلم. وربط ذلك بالدين وقيمه وتشريعاته، ودعوى أن علماء ودعاة المسلمين وجهوا الدين بما يخدم أفكارهم، وأنه آن الأوان لسحب البساط من تحتهم.

لذلك وجد ليبراليو الشرق بغيتهم في الثورة الفرنسية وامتداداتها الفكرية، واعتبروها مثلاً يُحتذى لتبني أي تغير يراد للبلاد أن تقوم عليه، وبالتالي فلم تعد مبادئ الثورة الفرنسية شأنًا داخليًا؛ وإنما أصبحت شأنًا عالميًا، يُنادي بها الثوار في كل مكان، فما تزال شعاراتها: الحرية، المساواة، العدالة.. موضع إجلال عالمي، وأداة إثارة عاطفية؛... والفكر الليبرالي-المدعوم والمؤصل بالثورة الفرنسية- أصبح موجةً طاغيةً يتبناها العديد من المفكرين المسلمين»⁽²⁾.

فخرج في الشرق المسلم من سعى لتبني المنهج التغريبي، وتطلع

(1) الثورة الفرنسية، عرض ونقد في ضوء التربية الإسلامية، د. عدنان حسن باحارث،

ص 7.

(2) المرجع السابق ص 7.

إلى مواكبة الغرب بكل حالاته، وأن تصبح بلاد المسلمين قطعة من أوروبا.

ولكنهم لما طرحوا أفكارهم ابتداءً حاولوا ألا يصطدموا مع المجتمع -مثلما حصل في بواكير قضية تحرر المرأة في الغرب-، فكانت آراؤهم «.. مجزأة ومتناثرة ومع كثير من الغموض المقصود أحياناً؛ حتى لاتصطدم بالقناعات الموجودة فُتُرض..»⁽¹⁾.

كما كانت مطالبة المرأة بحقوقها معتدلة نوعاً ما؛ حيث اتسمت المطالب المبكرة بطابع محافظ -إن صح التعبير-، فعلى سبيل المثال: دافعت بعض المهتمات بقضية المرأة مراراً عديدة عن حقوق المرأة على صفحات الجرائد والمجلات الصادرة تلك الأيام باسمها المستعار⁽²⁾، وكانت لاتؤمن بأن على المرأة أن تطالب بحقوق عامة، وبحق التصويت كالمرأة الأوروبية؛ لأن هذه الأخيرة كانت تعاني برأيها من التخمة نتيجة الكثير من الحرية. وقد قدمت خطة من عشر نقاط إلى مجلس النواب عام 1911م بعيداً كل البعد عن الراديكالية. ومن بين مقترحاتها، تأمين فرص التعليم للفتيات، وتدريب النساء على الطبابة حتى يعالجن المرضى من النساء⁽³⁾.

وبتأمل يسير يمكن إدراك هذا التأثير والارتباط في الغرب والشرق سواء ما تعلق منها بقضية تغريب المرأة خصوصاً أو تغريب البلاد على الوجه الأعم، ومن يرى الحال الذي بلغته المرأة المتحررة في العالم العربي والإسلامي ويتأمل خطوات القضية في الداخل الشرقي منذ

(1) موقع المعرفة، على الرابط: <http://www.marcofa.org/index.php>

(2) باحثة البادية - (ملك حفني ناصيف).

(3) ينظر: الرابط السابق، علماً بأن ما ذكرته باحثة البادية هنا هو وصف لحالة قديمة ضمن التدرج الذي استعمل أيام الاستعمار الإنجليزي في مصر من أجل إفساد المرأة، كما سيأتي.

قيامها، يستعيد بذاكرته قضية تحرر المرأة في الفكر الغربي، فالقضية هنا وهناك تسير على الاتجاهات نفسها وتنطلق من التصورات ذاتها، وقد أثبت المعنيون بتحرر المرأة أن مكانة المرأة في العالم العربي ليست فريدة من نوعها، وأن «..النساء حول العالم لازلن يعتبرن فريقاً مغبوناً، وأن المعوقات التي تعترض سبيلهن هي ذاتها تقاليد عميقة الجذور، ..»⁽¹⁾.

(1) ينظر: المرأة العربية دعوة للتغيير، نادية حجاب، ص13-16، نقلاً عن تقرير الأمم المتحدة، 1985م، ص40.

الفصل الأول

انتقال قضية تحرير المرأة إلى العالم الإسلامي

تعد مرحلة الغزو الأولى من الحملات الفرنسية على مصر أحد أهم أسباب نفوذ قضية تحرر المرأة في الشرق؛ حيث بدأت الصلة الأولى من الغرب مع بلاد المسلمين من مصر باعتبارها من أوائل البلاد احتلالاً من قبل الفرنسيين في الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون سنة 1798-1800م، ولذلك فقضية تحرر المرأة المسلمة من مخلفات الحملة الفرنسية؛ حيث كانت بداية اتصال الشرق الإسلامي بالغرب، ومعرفة ما كان يدور فيه بعد انقطاع طويل، وما تبع الحملة من متغيرات جرت في الشرق رأى فيها أصحاب هذه القضية وغيرها من قضايا التحرر والتغريب فتحا وتمكينا لهم، تتحقق من خلاله مطامحهم في المنطقة؛ حيث تبع الحملة الفرنسية دخول القوات المستعمرة التي غيرت في مجريات الأمور تغييراً جذرياً.

فحملة نابليون على مصر من أخطر الحملات؛ لأنها جرت بعد سنوات قليلة من الثورة الفرنسية وشعاراتها المرفوعة؛ لمجرد الهيمنة والجبروت والطغيان رغم مجيء ما سمي بـ(التنوير) بعد ذلك وادعاء أن تلك الحملة تمثل التنوير وأنها جاءت لتنقذ مصر من ظلم المماليك، رغم أنها في الواقع لم تثبت مصداقيتها فيما ادّعت فلم

تكن تأتي بنتائج حضارية - كما كان يفعل المسلمون عندما يفتحون البلاد الذين كانوا يعطون الأمان تجاه ثروات البلاد وحياة العباد ولا يريقون نقطة دم واحدة- فلم يكن للمحتلين الأوروبيين هدف غير السيطرة والبغي والعدوان في سلسلة وحشية دموية حاكمة.

وظل تأثير الحملة باقياً؛ فلا تزال تُبنى الكثير من القرارات وفق ما جرى في تلك الحملة وما حصل بعدها؛ فالتطبيقات المعاصرة -بدءاً بخطاب التنوير وما تلاه- تعد سلسلة لمجرى الأحداث منذ قيام الثورة الفرنسية.

وعليه، فمِفصل القضية يبدأ من مصر باعتبارها قاعدة الحضارة الإسلامية التي بدأت من المدينة، ثم انتقلت لدمشق ثم لبغداد ثم بعد دخول التتار انتقلت لمصر.

ولذلك فإن مصر تعد وريثة الحضارة الإسلامية التي حملت العبء الأكبر من تأسيس الدولة الإسلامية وما يتبعها من مهام. وقد قامت بذلك على نحو متميز حتى جاءت الخلافة العثمانية ونقلت الحضارة الإسلامية لإسطنبول؛ وتولت الأمر بعد ذلك.

ولما دخلت الحملة الفرنسية على مصر عام 1798م بقيادة نابليون بونابارت، كان من أهدافها محاولة ترويح القوانين الوضعية أملين أن تكون معينة لمشروعهم الذي قصدوا منه إزاحة الإسلام وشرائعه، وإحلال ما جاؤوا به.

وكانت كتبهم تُطبع في المطبعة العربية (بولاق) التي جاء بها؛ لأنهم رأوا في مصر نقطة ارتكاز لإفساد بقية العالم الإسلامي.

وقد كان من وسائلهم في تغريب المسلمين قيام بعثة وُصفت بأنها علمية؛ لإحياء الحضارات القديمة السابقة على الإسلام وربط المسلمين بها وبث روح النعرة الجاهلية فيهم، فكان أن أحيوا الآثار

الفرعونية باعتبارها عندهم حضارة وتاريخ ومجد وماض عريق؛ لتذويب ولاء المسلمين بعقيدتهم.

كما اصطحب نابليون معه -إضافة لتلك البعثة- جمع من الأوروبيات السافرات وجعلهن يسرن في شوارع القاهرة لإثارة الفتنة والإيحاء بأنهن يُمثّلن الروح الجديدة والنموذج المشرق الذي يمكن أن تتمثله المسلمات⁽¹⁾.

وأما ثاني أكبر حملة فرنسية بعد مصر فقد كانت في الجزائر عام 1830م، وقد قيل بأنها أقسى وأنكى من سابقتها؛ فبعد أن هزمت فرنسا هزائم كبيرة في أوروبا، مما أدى إلى خروج نابليون ونفيه منها، إضافة لرغبتها في تعويض ما لحقها إبان الحملة الأولى على مصر بعد أن تمكنت الدولة العثمانية بمساعدة بريطانيا -التي كانت تناصبها العداء⁽²⁾ - من طرد الفرنسيين من مصر وعودة مصر للمصريين، رأت فرنسا أن تستعيد لنفسها الهيمنة على حساب الجزائريين فكان غزوها للجزائر.

وقد كان الساسة في فرنسا يرغبون في فتح الباب للهيمنة على القارة الأفريقية السوداء، إضافة للمغرب وتونس التي دخلتها في أوائل القرن العشرين⁽³⁾.

(1) ينظر: واقعنا المعاصر، محمد قطب، ص 202-203.

(2) تروي الدراسات المؤرّخة لتلك الفترة بأن فرنسا كانت تريد أن تقطع الطريق على بريطانيا، وأن نابليون أقسم بأنه سيأتي الجزائر ويحتلها ليقطع الطريق على بريطانيا، وقد كان بين بريطانيا وسائر دول أوروبا عداً مع فرنسا، حيث قامت بريطانيا بمقاطعة فرنسا اقتصادياً وطلبت من الأوروبيين مقاطعتها، فوصلت فرنسا لحالة كبيرة من الكساد والضعف الاقتصادي آنذاك. ينظر: تحليل الدكتور محمد موسى الشريف في برنامجه صفحات من التاريخ الحديث، عن الحملة الفرنسية للجزائر على الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=I91d62-jseU>

(3) ينظر: الرابط السابق.

يأتي بعد ذلك، الدور الذي قام به محمد علي باشا⁽¹⁾ الذي كان واليًا على مصر من قبل الدولة العثمانية عام 1805م، ورأت فرنسا في شخصيته ما يعين على الانقلاب على الدولة العثمانية، فصنعت له جيشًا يحارب الخلافة وإن تسّرت ظاهرًا تأييدها للخلافة -لاعتبارات سياسية-، وجعلت من محمد علي باشا خير من يمثلهم بعد أن ضمنوا له الاستئثار بحكم مصر حكمًا وراثيًا ينتقل في ذريته من بعده.

عمل محمد علي باشا بسياسة الابتعاث، وتولى إرسال بعثات علمية إلى فرنسا؛ بهدف بناء جيل جديد مستمسك بقيم الغرب وبالثقافة الأوروبية، ومنه بدأ الخط العلماني يأخذ مساره ويدخل التعليم ومن بعده الحياة المصرية بأكملها.

رجع المبتعثون يحملون تيارات فكرية دخيلة على دينهم، وكان من أعضاء الجيل الأول رفاة الطهطاوي⁽²⁾ الذي أقام في باريس خمس سنوات من (1826 - 1831م)، وتم اختياره بصفته واعظًا وإمامًا، الحيلة التي أمكن من خلالها التأثير على المجتمع من خلال تقبل أفكاره المصبوغة بصبغة الإسلام.

وبعد عودته بدأ يبذر البذور الأولى للكثير من الدعوات الدخيلة،

(1) محمد علي باشا: والي مصر من 1219هـ إلى 1264هـ، من أسرة البانية، ادعى أنه علوي النسب، تولى للدولة العثمانية عام 1219هـ-1805م ف قضى على المماليك في مذبحة القلعة سنة 1225هـ-1811م، ثم استعان بالأوروبيين فانفصل عن العثمانيين وأصبح أداة لتنفيذ المآرب الغربية. وفي عهده بدأ الحكم بالقوانين وتعطيل الشريعة وإرسال البعثات التي قادت حركة التغريب والردة العلمانية المعاصرة. ينظر: موسوعة السياسة، 92/6.

(2) رفاة الطهطاوي: يعد طليعة العلمانيين والحدائين، تعلم في الأزهر، أرسلته حكومة محمد علي إمامًا للصلاة والوعظ مع بعثة إلى فرنسا، وهناك تأثر وانسلخ من عقيدته، وعاد مبشرًا بالغرب وعقائده وأفكاره ونمط حياته، وألّف في ذلك الكتب وأنشأ جريدة الوقائع المصرية، يعدّه العلمانيون أحد أركان النهضة العلمية العربية وإمامها في مصر. ينظر: الأعلام، 29/3.

وكانت آراؤه متأثرة بالمجتمع الغربي ومفكره، وتعرّف على وضع المرأة الأوروبية وأمل في أن تتمثل المرأة العربية بها⁽¹⁾.

واستمرت عمليات التغريب قرابة قرن كانت عاملاً مهماً لتغريب العالم الإسلامي التدريجي ونسيان الأصول الدينية الصحيحة.

هذا بالنسبة لمصر، أما لبنان فقد تزامن مشروع تحرر المرأة في فتراته المبكرة مع ما حصل في مصر؛ حيث «أنشأت البعثة الإنجيلية الأمريكية أولى مدارسها في الامبراطورية العثمانية بيروت في عام 1825م-1826م، تلتها مدارس أخرى وطنية علمانية مختلطة»⁽²⁾.

وقد لاحظ تأثير الثقافة الفرنسية وقيمها على نمط عيش الدارسات وتفكيرهن بلغ أوجه أثناء الاحتلال الفرنسي للبنان، إضافة إلى أن الكتابات الداعية لتحرر المرأة⁽³⁾ كانت جلهما مسيحية⁽⁴⁾.

ومن تنوع تلك المدارس وتزايد أعداد الدارسات فيها، تشكلت طبقة من النساء، ذات الغالبية المسيحية، من خريجات الإرساليات الدينية، اللواتي كن على ثقافة غربية، مقابل أقلية مسلمة تعلمت في مدارس عثمانية، أو في المنازل على أيدي المسيحيات.

(1) ينظر: تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد علي إلى عهد فاروق، د. إبراهيم عبده ودريّة شفيق، ص 24، والنظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، إبراهيم الحيدري، ص 330-331، وعصر محمد علي، عبد الرحمن الرافي، ص 122، ورفاعة الطهطاوي -رائد التنوير في العصر الحديث-، لمحمد عمارة، ص 348.

(2) ينظر: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، علي المحافظة، ص 198، والحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، كلاس، ص 63-76، و مقال: أول مدرسة بنات في بلاد العرب، لجرجي نقولا باز، مجلة صوت المرأة، ص 16، آذار 1947م.

(3) ككتابات بطرس البستاني، وسليم البستاني، وأحمد فارس الشدياق، وفرح أنطون، وجبران خليل جبران، وأمين الريحاني.

(4) ينظر: رمزية الحجاب، د. عايذة الجوهري، ص 82.

ولأن أرض الخلافة العثمانية تمثل -في الفترات الأولى من تحرر المرأة في الشرق- القاعدة التي تركز عليها قيم الدين الإسلامي وتشريعاته في الفترة المبكرة من مشروع تحرر المرأة، فقد تمثلت الخيوط الأولى المفجّرة لهذه القضية بإسهامات في فترة الحكم العثماني حيث كانت بمثابة العقدة التي من شأنها تعطيل خططهم القائمة آنذاك.

وقد كان من أبرز سمات تطبيق الدولة العثمانية للشريعة الإسلامية، محافظتها على المرأة المسلمة باعتبارها أساس الأسرة أولاً، ثم المجتمع بالتالي ليأخذ شكله الإسلامي الصحيح، فوجهت عنايتها بالمرأة المسلمة باعتبارها أساس تكوين الأسرة ونواة تكوين الأجيال الذين سينشئون على يديها وبناء على تربيتها وتعاليمها وفضائلها، وبالتالي فالتمسك بقيم الإسلام العليا يمثل حجر عثرة في طريق القائمين على تحرر المرأة في الشرق؛ ولذلك اشتغل مفكرو تغريب المرأة على تغيير التشريع الإسلامي أولاً بكل وسيلة تمكنهم من تحرر المرأة المسلمة.

ولأن الخلافة العثمانية لم تكن تسمح بنشر ما يتعلق بتحرر المرأة، فقد أحدث ذلك ردة فعل عكسية من قبل دعاة تحررها من الكتاب والكاتبات الذين تدافعوا للكتابة عن هذه القضية والتعبير عنها⁽¹⁾.

فكانت الصحفيات المسيحيات خصوصاً يتكلمن عن قضية تحرر

(1) فريدة شكور في مجلة (الجنان) 1874م، وهند نوفل في مجلة (الفتاة) 1892م، وتبعتها متأثرة بها صحيفتي (المقطم)، و(النيل) الموالية للإنجليز، وتلتها لويزا حبالين عام 1896م في مجلة (الفردوس)، ومريم مزهر في العام نفسه في مجلة (مرأة الحساء)، وألكسندرا إفرنيو عام 1898م في مجلة (أنيس الجليس)، وجميعهن مسيحيات، ثم تبعها مجلات أخرى إلى أن بلغ عددها في الفترة الواقعة بين 1892م و1920م حوالي 33 مجلة. ينظر: مائة عام على تحرير المرأة، 1/ 514-514 و 578.

المرأة بتحفظ، مستخدمات عبارة (المرأة الشرقية)؛ تلافياً لاستعداد الناس وهروباً من هذه المشكلة، حيث أبرزن صورة متسامية ومثالية للمرأة (الجديدة) التي يطمحن للوصول إليها في الشرق المسلم⁽¹⁾.

وقد كانت عوامل الجذب مساعدة للجوء العديد من اللبنانيين إلى مصر في عهد الخديوي إسماعيل، حيث تقلدوا وظائف عليا هناك وعملوا بالتجارة والصحافة.

ونتيجة للتعايش والتقارب بين اللبنانيين والمصريين حصل نوع من التأثير والتأثير في كثير من القيم والآراء بفعل التنوع الفكري والثقافي والديني.

وقد كان محمد علي وأبناؤه حتى الخديوي إسماعيل موضع ثقة فرنسا؛ فأسسوا للنفوذ الفرنسي وقاموا بعملية التغريب على الوجه المطلوب. حتى جاء الخديوي توفيق وبدأ النفوذ الإنجليزي يتمادى في الاستيطان والتأثير الذي انتهى باحتلال الإنجليز لمصر عام 1882م.

وكما أن نابليون مصر في الحملة الفرنسية اصطحب الأوروبيات السافرات تمهيداً لتحرر المرأة العربية، فإن الحملة الإنجليزية لما قامت استخدمت المرأة إعلامياً وفتياً من خلال ترويج القصص والمسرحيات المعنية بذلك، وإظهار المرأة سافرة في كامل حريتها وتحررها وبصورة المرأة المتحضرة - كما زعموا - مع الرجل الذي تؤدي معه أدوار الحب في صورته المبتذلة. ومحاولة تطبيع هذا السلوك المنحرف والإيحاء بأنه أمر مستساغ وطبيعي في المجتمع المسلم.

(1) ينظر: مائة عام على تحرير المرأة، 515/1، والنظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، إبراهيم الحيدري، نقلًا عن: قضايا المرأة العربية المعاصرة، المستقبل العربي، حذام عدي، عدد 275، ص 134، 2002م.

وكما كانت تجربة اليهود الأولى في أوروبا مع بولس الذي حرّف المسيحية لينال مراده، كانت تجربة الصليبيين في مصر وغيرها من البلاد الإسلامية، الذين أفسدوا المرأة ليضمنوا فساد المجتمع بعدها.

وهكذا، فبعد التغريب والتخريب الفرنسي قام الاحتلال الإنجليزي ليؤدي الدور نفسه، وتدققت الأفكار الغربية إلى المجتمع المسلم بصورة أكثر تعمقًا ونفاذًا، أمكن اعتبارها نقطة تحوّل في حياة المرأة المسلمة. وكانت الأحداث متلاحقة حتى الاحتلال الإنجليزي وما رافقه من أساليب دعم للصحف الموالية، ومضايقة الصحف الأخرى، ومواقف متعمدة معارضة للحاكم البريطاني اللورد كرومر، رأت أن من شأنها تغيير العادات والأفكار، وأن المرأة إذا اتخذت مظاهر الحياة الأوروبية سيكون تأثيرها قويًا على الرجل، إلى جانب تنامي الشعور الوطني المصري ضد الاحتلال الإنجليزي، الذي تبلور في نوعين من العادات: عادات السكان الأصليين، وعادات غيرهم من الشاميين⁽¹⁾.

خرج اللورد كرومر -أول معتمد بريطاني في مصر- ليؤكد على أهمية تثبيت دعائم الحضارة المسيحية؛ ولتحقيق هدفه قام بوضع سياسة تبث أهدافه في أكثر من طريق، بالتعليم تارة وبالإعلام الموجّه تارة أخرى. ومن خلال سياسته التعليمية توجه المسلمون إلى الأخذ بالعلوم الدنيوية وتوفير فرص عمل مميزة للملتحقين والملتحقات بها، مقابل تقليل قيمة العلوم الدينية وتضييق سبل التوظيف بها.

كما ركز اللورد كرومر على تعلم اللغة الإنجليزية مقابل التنفير من تعلم العربية والادعاء بأن التاريخ الإسلامي كان لزمان معين، وأن الإسلام جزء من ذلك الزمن وهذا التاريخ، واعتباره تاريخ لا حاضر

(1) ينظر: الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال، عزيز سامي، ص 53 و 69.

له. أما أوروبا فإنها العلم، والحضارة والديمقراطية وحقوق الإنسان، ومصدر الحضارات كما أشاعوا.

هذا إلى جانب ترجمة الكتب العلمانية التي أشاعت الأفكار الغربية وهاجمت الدين صراحة باسم التقاليد. فانتقلت نظريات الغرب المادية للمسلمين، ورُوِّجت آراء دارون⁽¹⁾ ونظرية التطور وماركس ونيتشه التي ساهمت بشكل كبير على تغيير الأفكار وقطع تعلق المسلمين بقيمهم وعقائدهم وأدابهم.

ولقد قصدوا من نشر لغتهم الإنجليزية جعلها بابًا لدراسة معارفهم وعلومهم المادية الوضعية؛ لأنهم رأوا أنها عاملاً مهمًا لصرف المصريين عن الأزهر وعلوم الدين والتاريخ والحضارة الإسلامية.

وكذلك قامت الصحافة -التي اعتُبرت مركز التوجيه الروحي والثقافي-، بطرح الأفكار المساعدة لترويج قيم التحرر الغربي، وجاءت الصحافة اللبنانية المسيحية في القاهرة، إمعانًا في مضايقة الصحف التي تمثل القيم والحضارة الإسلامية والعثمانية، وكان صالون نازلي فاضل مثلها في التأثير والمعارضة، والذي عني بحضوره اللورد كرومر، كما وُزعت بعض النشرات السرية للقومية العربية⁽²⁾

(1) دارون: عالم طبيعي انجليزي ملحد، أسس نظرية التطور التاريخي للعالم العضوي، أقام في كتابه (أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي أو حفظ الأجناس المنفصلة في الصراع من أجل الحياة) القضايا الأساسية لنظرية التطور، وفي كتابه (سلالة الإنسان والانتخاب بالنسبة للجنس) قدم عرضًا نظريًا لانحدار الإنسان من الأسلاف الحيوانية، وكانت النظرة العامة الكلية لدارون مادية، وساهمت أعماله في تأسيس العلم الطبيعي والمادية الجدلية. ينظر: الموسوعة الفلسفية لأكاديميين سوفيت، روزنتال ويودين، ص192-193.

(2) القومية العربية: من القوم، وهم الجماعة التي يجمع بينهم رابط معين، ثم أصبحت لها دلالة سياسة تختص بالانتساب إلى عرق معين كالعرق العربي الذي ظهرت شعاراته القومية منذ مطلع القرن العشرين، على أساس أن الشعور القومي =

المطاردة في الأصل من الدولة العثمانية، فكانت مساندة أيضًا لدار الهلال ودار الأهرام ودار المقطم، وقامت بالدور نفسه الذي قام به الابتعاث فترة الحملة الفرنسية ومحمد علي باشا، وبصورته المستساغة والمقبولة بالنسبة للابتعاث الذي وجد له آراء معارضة في وقت كان فيه المجتمع أكثر محافظة.

ومثل الصحافة كافة صور الإعلام من كتاب ومسرح وسينما وإذاعة وأخيرًا الشاشة المرئية، وكلها عملت على توجيه القيم والمعارف والفنون والآداب لصالح الاستعمار وتوجهاته التغريبية. واجتمعت جميعًا على محو حضارة الإسلام وإعلاء قيم الغرب المادي وعلى رأسها الدعوة لتحرر المرأة ونزع حجابها.

وتجاوزت الدعوة لتحرير المرأة حدود حقوق المرأة في التعليم، ومساواتها بالرجل في مجال العمل، وبلغت حدًا أكثر جرأة عندما تناول القضية مفكرو العصر المسمى بالنهضة، وكُتِّب المسرح في أواخر القرن التاسع عشر قضية المرأة، بل إن ظهور المسرح ارتبط بظهور الدعوة لتحرر المرأة في الصحف، ودخلت المرأة المجال الفني منذ عام 1870م، وقد أسهمت دعوات تحرير المرأة تلك الفترة باقتحامها للمجال الفني تحت اسم مستعار في بداية مشاركتها⁽¹⁾،

=هو القاعدة الحقيقية للنهوض والتحرر، واستبعاد الرابطة الإسلامية التي تجمع شعوبًا وأعرافًا مختلفة، وقد تشكَّلت بناء على القومية العربية مجموعة من الأحزاب كالناصرية، والبعث، وقامت عدة انقلابات وحروب، قادت لمزيد من التشتت والضعف والبعد عن هوية الأمة الحقيقية ومصدر عزّها (الإسلام). ينظر: الموسوعة السياسية، 832/4.

(1) في قضية تحرر المرأة كتب فرح أنطون مسرحيات (مصر الجديدة ومصر القديمة)، و(بنات الشوارع)، و(صلاح الدين)، و(مملكة أورشليم)، وقد دافع عن تحرر المرأة اجتماعيًا في أحد أعماله الأدبية الذي يحمل عنوان (تربية المرأة)، وفي مسرحية (مصر الجديدة ومصر القديمة) التي كتبها عام 1913م، أثار فيها مشكلة=

ساعد ذلك بطبيعة الحال في تغيير مجال التعليم وفتح معاهد الفنون، وخوض المرأة لتجربة التمثيل والإخراج والمسرح وغيرها⁽¹⁾.

وفي مرحلة إسقاط الدولة العثمانية وتقسيم البلاد الإسلامية إلى دويلات -بعد أن كانت بلادًا مفتوحة تتميز بشيء من الحدود بغير التي جاء بها العدو تحقيقًا لمبدئه المشهور (فرّق تُسد) -أصبحت قضية تحرر المرأة تُنفذ في كل قطر من أقطار البلاد الإسلامية مع اختلاف نسبي في مدى تقبل القضية عند قيامها، بدءًا بمصر وبلاد المغرب العربي وتركيا وبلاد الشام ومن ثم بقية البلدان تبعًا.

وجاءت النقلة الفكرية والاجتماعية الكبرى مع قاسم أمين⁽²⁾، الذي أطلق شرارة العصر المسمى بـ(النهضة والتنوير)، وبدأ التحول نحو الإصلاح بعد الاحتلال البريطاني تحديدًا من أحاديث المجالس،

=الفهم الخاطيء لمعنى التحرر -كما يقول-، تدور أحداث هذه المسرحية في كازينو هليوبوليس، حيث تعمل مطربة اسمها ألاماز، وفي لحظة الثورة ضد وضع المرأة غير العادل في العالم العربي-كما هو متصور-، تقطع ألاماز علاقتها بأسرتها، وتحاول أن تعيش حياتها المستقلة، ولكنها تبدو استقلالية خادعة، فهي والكازينو ملك للدهاية خريستو، ومحبوها الذين لا يقلون خسة وغدرًا بعضهم عن بعض، على أن أحدهم يعمل في التجارة ويستأجر لها شقة ويبعدها عن جو الكازينو. ينظر: المسرحية في الأدب العربي الحديث، محمد يوسف نجم، 412/2، ألف عام وعام على المسرح العربي، تمارا ألكسندرا وفنا بوتيتسييفا، ترجمة، توفيق المؤذن، ص 178.

(1) ينظر: مائة عام على تحرير المرأة، 291/2.

(2) قاسم أمين: مفكر مصري من أصل كردي، درس بالمدارس الحكومية الحديثة بالاسكندرية، ثم القاهرة، وأتمّ دراسة الحقوق بفرنسا، وعاد فعمل بالقضاء، صاحب سعد زغلول وزامله في القضاء، دعا لسفور المرأة ومشاركتها الرجل في الحياة العامة في كتابه (تحرير المرأة)، الذي أثار جدلاً كبيراً، لم تمنعه من مواصلة دعوته لتحرر المرأة في كتابه (المرأة الجديدة)، وقد أثار آراؤه الكثير من المساجلات والمناقشات بين أهل عصره، وكان له قدم سبق في فتح المجال لخلع الحجاب في مصر باسم المساواة. ينظر: موسوعة السياسة، 4/717-718.

خاصة لدى المفكرين والأدباء الذين كانت تشغلهم قضية المرأة تلك الفترة⁽¹⁾.

وفي الفترة التي قضاها قاسم أمين في فرنسا كان الفكر الأوروبي التحرري في ذروته، وكانت كتابات نيتشه منتشرة في أوروبا، وكذلك كتابات كارل ماركس، ودارون.

فكانت أصداء الفكر الغربي تتغلغل داخل المجتمع المصري من خلال تأثيره بالفكر الدارويني الذي حمل لواءه سلامة موسى⁽²⁾ وشبلي شميل⁽³⁾، والتي تأثرت بالأساس بجهود هربرت سبنسر⁽⁴⁾ في نقل الداروينية لعلم الاجتماع، والاتجاهات التشكيكية في الدين مع المدرسة الألمانية بزعامة نيتشه، ومرحلة التيار الليبرالي التي مثلها

(1) سعد زغلول ومحمد عبده وجمال الدين الأفغاني إلى جانب قاسم أمين.

(2) سلامة موسى: كاتب مصري نصراني، رحل في العشرين من عمره إلى باريس ولندن ثم عاد وقد ازداد تأثره بالعقائد الغربية المادية، ودعا وأسس الفكر الوضعي المادي والاشتراكية، أسس مجلة المستقبل، ورأس تحرير مجلة الهلال، وأسس المجلة الجديدة، وألف العديد من الكتب المقالية التي تعرض أفكاره المادية، ينظر: الصراع بين القديم والجديد، د. محمد الكتاني، 1279/2.

(3) شبلي شميل: فيلسوف اجتماعي مادي نصراني ملحد، يؤله العقل ويؤمن بقدم العالم وأوليته وينادي بالاشتراكية، ومن دعاة فكرة التطور في الشرق العربي، ورواد تجديد الفكر العربي عن طريق نقل الفكر الوضعي والعلمي إلى اللغة العربية. ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة، 39/2.

(4) هربرت سبنسر (1820-1903م): فيلسوف انجليزي، أستاذ المذهب الوضعي، أول مؤلفاته عبارة عن سلسلة من الرسائل كتبها لمجلة اللامتناهي حول مسألة حدود سلطة الدولة 1842م، اهتم بعلم النفس والميتافيزيقيا، ترأس تحرير مجلة الأكونوميسست، فرغ حياته للنشاط الفكري واعتمدت آراؤه التفسير المادي للعالم، المبني -كما يقول- على العلم والعقل، وألف مبادئ علم النفس 1872م، ومبادئ علم الاجتماع 1877م، ومعطيات الأخلاق 1879م. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طراييشي، ص 327-328.

لطفي السيد⁽¹⁾ وحسين هيكل⁽²⁾، ثم التيارات الشيوعية⁽³⁾ مع أواخر الأربعينات، وبعد الحرب العالمية الثانية، والتي اهتمت بشكل خاص بقطاعات الطلبة والعمال والمرأة، والاتجاهات الاشتراكية بأنواعها⁽⁴⁾.

ثم تبنى القضية فريق من النساء على رأسهن هدى شعراوي التي قامت بنزع حجابها في الثورة المصرية عام 1919م التي قامت بعد الحرب العالمية الأولى ببضع شهور⁽⁵⁾.

وكذلك كانت صفية زغلول، زوجة الزعيم سعد زغلول، وابنة مصطفى فهمي رئيس الوزراء التركي الأصل، الذي كانت سياسته تُمثّلُ الخنوع التام للاحتلال الإنجليزي، وهو أشهر صديق للإنجليز عرفته مصر في تاريخ الاحتلال الإنجليزي من أوله إلى آخره.

وبرغم أنه لا علاقة تربط بين نزع الحجاب لأول مرة داخل المجتمع المسلم والمطالبة بجلاء الإنجليز في الثورة المصرية عام

(1) لطفي السيد: كاتب صحفي وسياسي مصري، اشتهر بلقب أستاذ الجيل، شغل رئاسة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ورئاسة الجامعة المصرية، من دعاة التغريب والعلمانية. ينظر: الصراع بين القديم والجديد، 2/1252.

(2) محمد حسين هيكل: حقوقي مصري، وكاتب سياسي، وأديب كبير، أسس السياسة الأسبوعية 1926م، التي كانت من مجلات التجديد في الأدب الحديث، وتقلد عدة مناصب وزارية، من دعاة التنوير والتجديد، دعا إلى الأدب القومي بقوة وإيمان. ينظر: الصراع بين القديم والجديد، د. محمد الكتاني، 2/1283.

(3) الشيوعية: عقيدة انقلابية ثورية في المجتمعات الرأسمالية، تناهض التملك الخاص لوسائل الإنتاج. ينظر: معجم بلاكويل، فرانك بيلي، ص 134-144، ومعجم المصطلحات الاقتصادية، د. خليل أحمد خليل، ص 124.

(4) ينظر: مائة عام على تحرير المرأة، 1/308-309.

(5) ينظر: من التاريخ الاجتماعي للنساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث، ص 131، مقال: ظهور الحركات النسائية في الشرق الأوسط الحديث (1900-1940)، إلين فلايشمان.

1919م لولا وجود عملاء للغرب استغلوا الأحداث السياسية وربطوها بقضية تحرر المرأة زعمًا أن تحرر البلاد لا يكون ما لم يتم تحرر المرأة كما يريده الغرب، وخير من مثل هذا من العملاء كمال أتاتورك⁽¹⁾ في تركيا وجمال عبد الناصر⁽²⁾ في مصر وأحمد بيلا⁽³⁾ في الجزائر. فقد «دعم الزعماء والقادة أصحاب السلطة والنفوذ.. حالة التغيير والترويج لها باستخدام السياسات الناعمة، أو فرضها بالقوة عبر القرار السياسي، وعبر الأدوات السلطوية الصارمة..»⁽⁴⁾.

لقد كانت اللعبة التي لعبها الإنجليز في مصر -وكرره الفرنسيون بعد ذلك مع أحمد بن بيلا في الجزائر الذي حوّل الثورة الإسلامية إلى اشتراكية، ودعا المرأة إلى خلع الحجاب- هي نفي الحليف العلماني

(1) مصطفى كمال أتاتورك: مؤسس تركيا الحديثة (العلمانية)، وقائد حركة المقاومة العسكرية والسياسية ضد معاهدة سيفر عام 1920م، والتي تضمّنت بنودًا سلّخت بموجبها عن تركيا أراض واسعة، ووضعت قيودًا شديدة على سيادتها، تمكّن من طرد القوات اليونانية من الأراضي التركية التي كانت قد احتلتها في أعقاب الحرب العالمية الأولى، كما ألغى الخلافة الإسلامية (العثمانية)، وأصبح رئيسًا لجمهورية تركيا، أسس حزب تركيا الفتاة، وأدخل الحروف اللاتينية على اللغة التركية لتكون بديلًا عن الحروف العربية. ينظر: موسوعة السياسة، 27/1.

(2) جمال عبد الناصر (1918-1970م): رئيس سابق لجمهورية مصر العربية، وناظر عسكري مصري، أمم شركة قناة السويس، وحوّل مصر إلى النظام الاشتراكي عام 1956م، وخاض حرب اليمن الأهلية عام 1963-1968م، واكتسحت إسرائيل مواقع ضخمة من مصر وسوريا والأردن عام 1967م، فأعلن بشكل تمثيلي أنه المسؤول الأول، ونزل عن الرئاسة، ولم يلبث أن استرد الاستقالة. ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، 135-134/2.

(3) أحمد بن بيلا (1919م): زعيم جزائري، علماني، وأول رئيس للجمهورية الجزائرية، التحق بخدمة الجيش الفرنسي، وترقى لدرجة صف ضابط، وأسهم في معارك الجبهات الفرنسية والإيطالية أثناء الحرب العالمية الثانية، اتجه بالجزائر نحو النظام الناصري، نُحي عن الحكم بعد تولي الرئيس هواري بومدين عام 1965م. ينظر: موسوعة السياسة، 89/1.

(4) التبرج المسيس، عبدالله الوهبي، ص 16.

ثم إعادته بعد فترة ليصبح معبود الجماهير، ويحوّل الثورة من مسارها الإسلامي للمسار العلماني، وتُستورد النظم والمبادئ الغربية السياسية والاقتصادية وكذلك الاجتماعية لإشغال المسلمين عن الصلة الدينية التي تربطهم للقومية أو الديمقراطية والأحزاب السياسية الموجهة لخدمة أهداف عمليتي التغريب والتقريب⁽¹⁾.

وكان من نتاج هذا المشروع أن بشرَ اعتناق الحكم الناصري للاشتراكية عام 1952م باقتراب مرحلة اشتراكية الدولة من الحركة النسائية المصرية، وتضمّن ذلك الالتزام بالمساواة بين الجنسين، وإعطاء المرأة حق التصويت والعمل بالمصالح الحكومية، وأتاح لها قانون العمل الجديد أن تقوم بأعمال مساوية لتلك التي يقوم بها الرجل⁽²⁾.

قام جمال عبد الناصر بالدور نفسه الذي قام به أتاتورك في تركيا في حرب الإسلام الجديدة، وقد كان المقصود منها إخضاع الشعوب بالقوة الإرهابية لتقبّل الصلح مع إسرائيل من خلال الاشتراكية بعناية وتوجيه من البيت الأبيض الذي وضع كل من يدين بالاشتراكية في مجالات التوجيه الفكري في الصحافة والإذاعة والسينما والرأي والمسرح والكتاب وغير ذلك.

ولأن العسكر هم أداة أمريكا لقمع أي تحرك إسلامي ووسمه بالإرهاب فقد جاء جمال عبد الناصر ليكون تلك الأداة.

وفي المرحلة الاشتراكية كان لقضية تحرر المرأة حضور نافذ حيث

(1) ينظر: محاضرة الدكتور محمد موسى الشريف عن الحملة الفرنسية ومآلاتها، على الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=VnnOj88TQ8w>

(2) ينظر: مائة عام على تحرير المرأة، 55/2، والمرأة العربية دعوة إلى التغيير، نادية حجاب، ص 51-60.

كان الهجوم على الإسلام على أشده، فهو جرم الدين بشكل جهوري من خلال ما أسموه بـ«التقاليد»، وصار الدين هو «الرجعية» التي ينبغي القضاء عليها.

ومنشأ اتساع دائرة الهجوم على الإسلام أن الشيوعية -في حربها الشديد للدين- أطلقت مجموعة من الدعاوى العريضة وأدخلتها في صلب النظرية أو الفلسفة الشيوعية بخصوص الدين لتستخف به وتسخر منه على جميع الأصعدة وفي جميع المجالات لعلها تستطيع القضاء عليه بعد تشويه صورته وتنفير الناس منه.

ولذلك فإن الشيوعية العربية في حربها للإسلام تستخدم الدعاوى ذاتها متخذة من المادية الديالكتيكية أو المادية التاريخية دليلاً علمياً يثبت حججها على انتهاء دور الدين في حياة البشر ورجعية معتنقيه - كما يزعم أصحابها- وأن عجلة التطور الحتمي والتغير الجذري ستسحقهم وتطهر الأرض منهم⁽¹⁾.

ومن هنا أخذت مهاجمة الإسلام على يد الاشتراكيين بعداً فكرياً وبعداً اجتماعياً وبعداً سياسياً تنطلق جميعها من منطلق التطور والنسبية الذي أصبح الدين بمقتضاه رجعية فكرية واجتماعية وسياسية وغيرها.

ومثلما حدث في مصر شهدت النساء المسلمات في لبنان تحولاً لافتاً أثناء الحرب العالمية الأولى 1914-1918م، انخرطت فيه بعض المتعلمات منهن المنحدرات من الطبقة البرجوازية في الشأن العام؛ وذلك يعود إلى سياسة حزب الاتحاد والترقي⁽²⁾ الرامية إلى تترك

(1) ينظر: واقعنا المعاصر، ص395.

(2) حزب الاتحاد والترقي: هي امتداد لحزب تركيا الفتاة، ويطلق المؤرخون اسم (تركيا الفتاة) على بداياتها، وقد كان معظم نشاطها في أوروبا، ولما انتقل نشاطها لداخل البلاد الإسلامية، صار يطلق عليها (الاتحاد والترقي)، وهي أول حزب منظم يعتمد على الحرية، وتعود بداياتها إلى جماعة (الأحرار) التي تكونت في =

البلاد عن طريق المرأة، وكان في عداد برامجهن تحرير المرأة، لاسيما في الأقطار العربية-العثمانية-، وأوفدوا من أجل ذلك إلى بلاد الشام فريقًا من المعلمات التركيات.

ثم تأسس نادي (الأمر الخيرية للمسلمات) عام 1917م، وذلك -كما عبّر- لرفع المستوى الثقافي والاجتماعي للفتاة المسلمة، واستمر نشاطهن فيه بعد انتهاء الحرب في الاتحاد النسائي بسوريا ولبنان، الذي تولى أمر إعداد المؤتمرات النسائية، التي بقيت تحت تأثير الوجود الغربي، حتى إعلان دولة لبنان الكبيرة التي ترافقت مع شيوع الحريات السياسية ونشوء الأحزاب⁽¹⁾.

وأدت نهاية الامبراطورية العثمانية على لبنان وتقسيم بلاد الشام، إلى تشكل كيان جديد، وبروز هويات جديدة متصارعة، فأصبح التابع للدولة العثمانية بين ليلة وضحاها تابعًا للحكم البريطاني أو الفرنسي ضمن نطاق الدولة الحديثة، وكانت الثورة العربية قد فشلت بسبب عدم التزام الدول الأوروبية بوعودها، إضافة إلى وعد بلفور الذي نشأت عنه القضية الفلسطينية مع ما رافقها من تبعات وانعكاسات على المنطقة العربية ككل، فبدأ الكثيرون يشعرون بخيبة الأمل، وفقدان السيطرة على مصيرهم⁽²⁾. وقد أحدث إعلان دولة لبنان الكبير عام 1920م انقسامات سياسية بين اللبنانيين، فبدلاً من أن يقوم هذا

=عهد السلطان عبد العزيز، وأنشأت في لندن مجلة باسم (حرية)، وفي 1894-1889م تحول نشاط الحزب إلى باريس، ويعد بذلك أول حزب ليبرالي منظم في البلاد الإسلامية. ينظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، ص 415.

(1) تاريخ تطور الحركة النسائية في لبنان وارتباطها بالعالم العربي، 1800م-1975م، حنيفة الخطيب، 21، دار الحدائق، بيروت، 1984م، والمرأة العربية كانت نائمة والحرب العالمية أيقظتها، جميل بيهم، ص 132، ورمزية الحجاب، د. عايدة الجوهري، ص 85.

(2) رمزية الحجاب، د. عايدة الجوهري، ص 85-86.

الإعلان بتوحيد صف اللبنانيين، عمّقت الانقسامات بينهم، أدرك البعض «.. بأن وراء ذلك مخططًا يرمي إلى إضفاء صيغة مليّة على هذا الكيان الجديد، يساعد فرنسا على إقامة مركز استراتيجي دائم لها في الشرق الأدنى»⁽¹⁾.

ومع إعلان الاحتلال المسمى بالانتداب الفرنسي والإنجليزي في بلاد الشام، بدأت مرحلة جديدة بحياة اللبنانيين نمت فيها التجارة مع البلدان الأوروبية، تسَلَّلت منها أنماط العيش الغربية إلى المنطقة العربية الحديثة، وسرعان ما تفاعل معها المجتمع ما دفع أحدهم لأن يقول: «لقد رسخت لدي القناعة بأن الأحياء المترفة في بيروت، وتحديداً حي سرسق الرائد والمتسرّع أحياناً في الاقضاء بالغرب، كان لها الدور الأساسي في كسر القيود التي كَبَلت المرأة، هذا الدور الذي تجلّى بالممارسة الفعلية من دون داعٍ إلى مانيفستو أو تواقع أو بيانات أو إصدارات أو توصيات...»⁽²⁾.

وفي تلك الأجواء تم تأسيس الجمعيات، وعقد المؤتمرات، فصدرت منذ انتهاء الحرب الأولى ودخول القوات الفرنسية حتى أواسط العشرينات الصحف التي أنشأتها النساء⁽³⁾، إضافة لعدد كبير من الجمعيات النسائية التي شهدتها فترة العشرينات⁽⁴⁾.

(1) ينظر: لبنان بين مشرق ومغرب، 1920م-1969م، محمد جميل بيهم، ص 23، بيروت، 1969م، ورمزية الحجاب، ص 86.

(2) «واحدة لم تنتظر، مود فرج الله، التفرنج والاحتشام»، ورقة عمل قدمت إلى ندوة: النساء العربيات في العشرينات، حضوراً وهوية، ليوسف معوض، ص 144-145، نقلاً عن رمزية الحجاب، ص 90.

(3) مثل: (مينرفا) 1917م التي أسستها ماري بني، و(فتاة الوطن) 1919م وأسستها مريم الزمار، و(الفجر) 1919م لنجلاء أبي اللمع، و(الخدر) 1919م لعفيفة صعب، و(المرأة الجديدة) 1921م لجوليا طعمة دمشقية، و(الحياة الجديدة) 1921م لحبوبة حداد، و(مورد الأحداث) 1923م لأمينة الخوري.

(4) رمزية الحجاب، 92، نقلاً عن: «إشكالية النهضة في الصحافة النسائية اللبنانية»، =

وأدت تلك الزيادة النوعية في عدد الجمعيات النسائية اللبنانية في الربع الأول من القرن العشرين إلى عقد أول مؤتمر نسائي ببيروت عام 1922م، بحث في أحوال المرأة وقضاياها، فكانت فاتحة لعدة مؤتمرات نسائية أخرى في سلسلة متواصلة لم تنقطع⁽¹⁾.

وعلى نحو ما حصل في مصر والشام، استجابت تركيا مبكرًا، وتزامن عهد التنظيمات في عهد السلطان عبد المجيد الأول مع ما سمي بحركة (الإصلاح) التي قامت في القرن التاسع عشر على غرار المؤسسات والتنظيمات الأوروبية، وكان الغرض منها اتخاذ ثقافة غربية في تحديث الدولة وتغريب المجتمع وعلمنة القانون والتعليم، وتشمل نواحي الحياة الثقافية والحضارية على حساب الحضارة الإسلامية، وأدت إلى إنشاء المحاكم المختلطة في الدولة التي تقبل الشهادة من المسلمين والمسيحيين، وإقامة نظام تعليمي يشمل جميع مراحل التعليم، مما أدى إلى انفصال التعليم عن إشراف العلماء المسلمين، وتم وضعه تحت إشراف وزارة المعارف ذات التوجه العلماني، ونشطت فيه حركة الترجمة للكاتب الغربية⁽²⁾.

وبعد قيام الجمهورية التركية بقيادة مصطفى كمال أتاتورك، لما

=1892م-1920م»، لنهوند القادري، 116، ورقة عمل قدمت إلى ندوة: زمن النساء والذاكرة البديلة، منشورات ملتقى المرأة والذاكرة، القاهرة 1998م.
(1) ينظر: كتاب الحركة النسائية اللبنانية، لفارس إبراهيم، 40، دار الثقافة، بيروت، ومؤتمرات الحركة النسائية في لبنان ونتائجها الاجتماعية والسياسية خلال النصف الأول من القرن العشرين، ليندا الحسني، 146-147، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، كلية التربية، 2004م، والجنندر والمواطنة، سعاد جوزيف، ص 149 وما بعدها.

(2) ينظر: الإسلاميون وتركيا العلمانية، هدى درويش، ص 38-39، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1998م، وتاريخ الدولة العثمانية، روبيرمانتران، ت: بشير السباعي، 63/2.

أُنتخب عام 1923م، انتهت دولة الخلافة الإسلامية منها، ونادت بفصل الدين عن الدولة، واعتبار الدولة علمانية المبدأ والدستور.

كما كان للانقلابات العسكرية واستخدام الاشتراكية لحرب الإسلام صلة كبرى بقضية تحرير المرأة في الشرق، فإن أساس وجود كمال أتاتورك كان انقلاباً عسكرياً دبرتها اليهودية العالمية لتزيح الدولة الإسلامية من طريقها بعد أن رفضت بإصرار إعطاء اليهود وطناً قومياً في فلسطين.

وقد قيل بأن أتاتورك من يهود الدونمة⁽¹⁾ المتمسلمين الذين كانوا العنصر الفعال الذي عمل على إزاحة الخلافة العثمانية الإسلامية⁽²⁾. وكانت القضية في تركيا تحمل طابع الثورات؛ إذ استغلّت النساء المتأثرات بأتاتورك الفرصة فسرّن جماعات، ومنهن من أحرقن حجابهن غاضبات مقهورات⁽³⁾.

(1) يهود الدونمة: كلمة الدونمة تعني بالتركية (الرّدة)، وعرف بها جماعة من اليهود الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا اليهودية، أسسها سباتاي زيفي، يهودي أسباني الأصل، تركي المولد والنشأة عام 1848م، حين أعلن أنه مسيح بني إسرائيل، ولما استفحل خطره اعتقلته السلطات العثمانية وناقشته على ادعاءاته، ولما تقرّر قتله ادعى رغبته بدخول الإسلام، وتسمى (محمد افندي)، ثم واصل دعوته سرّاً بين أتباعه الذين أمرهم أن يظهروا الإسلام ويبطنوا اليهودية، وبعد عشر سنوات من دعوته أدركت السلطات العثمانية حيلته وخداعه ونفته إلى ألبانيا ومات فيها، وقد أسهمت (يهود الدونمة) في تقويض أركان الامبراطورية العثمانية، وكانت عاملاً فاعلاً في الانقلاب العثماني عام 1909م الذي تزعمته (جماعة الاتحاد والترقي)، وكان لهم دور في التمهيد للحرب العالمية الأولى من خلال أشخاص تنفيذيين بلغوا مناصب عليا في الدولة، ثم انقلبوا بعد ذلك عليها مؤسسين قواعد العلمانية وقطع صلة الإسلام بالدولة. ينظر: يهود الدونمة، محمد علي قطب.

(2) ينظر: واقعنا المعاصر، ص 352 نقلاً عن: الرجل الصنم، ت: عبدالله عبدالرحمن.

(3) ينظر: رمزية الحجاب، ص 111، وحجاب المرأة بين الأديان والعلمانية، ص 92-93، والدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، عبدالعزيز الشناوي، 598/1.

وفي عام 1926م تم إسقاط قانون الأحوال الشخصية القائم على القرآن وتبني القانون المدني السويسري الذي طالب بتحرير المرأة ومساواتها التامة بالرجل في الحقوق وفق إطار قانوني علماني.

وتوالت إجراءات الجمهورية في خطوات العلمنة، وقطع صلاتها بالدين كشرعية تسير عليها أنظمة الدولة، حيث استبدلت الشريعة الإسلامية بالقانون المدني السويسري، وتحولت دولة الخلافة والسلطنة إلى جمهورية يتحكم الجيش في مسارها، وتم حظر ارتداء الحجاب وتوجيه النساء إلى إعلان السفور بحجة تقليد النساء الغربيات ومسايرة التقدم والبعث عن التخلف⁽¹⁾.

ومنذ بدايات عهد الجمهورية أصبح سفور المرأة وخروجها ومخالطتها الرجال هو السمة التي يعتقدون أنها تميز المرأة العصرية والمتحضرة من غيرها، وأصبحت المرأة في عهد أتاتورك مساوية للرجل في كل شيء، سواء الحقوق السياسية أو الواجبات الوطنية والمدنية أو الانتخابات، وحتى التجنيد، وقد انتخبت سبعة عشر سيدة عضوة في الجمعية الوطنية الكبرى عام 1935م، واستقبلهن النواب بعاصفة من التصفيق وقت دخولهن القاعة⁽²⁾.

وشغلت المرأة كل الوظائف التي يشغلها الرجل، حتى أنه ندر ظهور حركات نسائية مستقلة تنادي بحقوق المرأة ومساواتها بالرجل.

واستخدم أتاتورك كل الوسائل لإقناع النساء بترك الحجاب حتى كان آخر وسائله التهديد بمحاكمة أزواجهن.

وبعد موته حمل الجيش التركي لواء تحرير المرأة، باعتباره من

(1) السفور والحجاب، نظيرة زين الدين، تقديم بثينة شعبان، ص 80، 131.

(2) حجاب المرأة، ص 112-113، ويراجع: الجندر والمواطنة في الشرق الأوسط، سعاد جوزيف، ص 316 وما بعدها.

الأمر الموصى بها منه لعلمنة الدولة، مما أدى إلى انقسام الرأي العام التركي إلى مؤيد ومعارض⁽¹⁾.

واستمر الوضع على حاله بين الشد والجذب فيما يتعلق بالحجاب وقضية تحرر المرأة عمومًا، حتى جاء رجب طيب أردوغان، وكان موقفه تجاه الحجاب -كما تروي الدراسات- «ينم عن حدة ذكائه، وقدرته على إدارة السياسة في الحزب، ومسئوليته في إمساك زمام حكم دولة علمانية التوجه، ولحساسية الأمر رأياً ألا يشير قضية رفع الحظر عن الحجاب»⁽²⁾.

وكان يدلي برأيه عن الحجاب في الصحف، ويقول عندما يسأل عنه: «لماذا يسمح لمن تكشف جزءاً من بطنها بدخول الجامعة، ولا يكون من حق المحجبة أن تكون زميلة لها في مقاعد الدراسة؟!»، أو يقول: «لماذا نسمح للمرأة أن ترتدي ملابس قصيرة وخليعة، ولا نسمح لها أن ترتدي غطاء لرأسها؟!»، وكان موقفه المتطابق مع هوية الشعب التركي المسلم سبباً لانتخاب حزبه (العدالة والتنمية) من قبل الشعب ذو الغالبية المسلمة.

وتشير الدراسات أن 80% من الأتراك يؤيدون رفع الحظر عن الحجاب، بينما تتجاهل النخبة العلمانية هذا الأمر⁽³⁾.

ثم توالى الأحداث حتى تم إلغاء منع الحجاب من الجامعات

(1) ينظر: ترك وأتاتورك، عزيز خانكي بك، ص22-23، المطبعة العصرية، مصر و حجاب المرأة، ص112 نقلاً عن صحيفة السياسة الأسبوعية، مقال: كيف زال النقاب من تركيا، ص8، العدد 19، 54، مارس، 1927م.

(2) الأهرام، 2002/12/5م، مقال: الحجاب قضية مؤجلة في تركيا بأمر العسكر، عبد الحلیم غزالي، مراسل الأهرام بتركيا، منقول من حجاب المرأة، ص130.

(3) المرجع السابق، 130، ويراجع: المساواة بين الجنسين، كفاح من أجل العدالة في عالم غير متساو، ص15.

والآن السعي لإلغائه من المدارس الثانوية والإعدادية في تواليه متنامية بتركيا.

وأما تونس فينسب تحرر المرأة فيها إلى الحبيب بورقيبة الذي حكم تونس فترة 1956-1987م حيث تذهب بعض الآراء إلى دوره السياسي الجريء الذي ساهم في تحرر المرأة على النطاق المجتمعي، واحتوى أرضية فكرية مناسبة هيأها رواد تحرر المرأة تلك الفترة. كان من أبرزهم الطاهر الحداد الذي عرض القضية في كتابه (امراتنا في الشريعة والمجتمع) الصادر عام 1930م، والذي حاكم من خلاله المجتمع الإسلامي ودعا إلى الاجتهاد في الدين ونادى بتغييرات جريئة في وضع المرأة مثل منع تعدد الزوجات ومنحها حق الطلاق ونزع الحجاب إلخ...، فأثار بذلك ضجة في الأوساط الإسلامية وكلفته آراؤه الجريئة ضريبة ثقيلة كان الاستعمار الفرنسي من المتسببين فيها؛ لأنّ الحدّاد - كما تعبر الدراسات- كان مناضلاً وطنياً ونقائياً.

ويؤرّخ لتحرر المرأة التونسية بظهور مجلة الأحوال الشخصية في 1956م، وأصبح تاريخ صدورها (عيداً) سنوياً في تونس يسمّى (عيد المرأة). بما تضمنته من أحكام تكرس لتحرر المرأة التونسية، وتؤكد مدى انخراط الجمهورية التونسية في المسار الكوني الإنساني (كما يدعون) الذي يدعو للمساواة وتكافؤ الفرص بين الجنسين.

ولما جاء إلى الحكم زين العابدين بن علي عام 1987م دعم التشريعات العلمانية التي تخص تحرر المرأة. وقد أثرت هذه السياسات على المجتمع النسائي وعانت منها المسلمات معاناة كبيرة؛ واتخذت منهنّ رهائن للضغط على الإسلاميين فاضطهدتهنّ اضطهاداً مريعاً على خلفية الصراع مع الحركة وإرادة استئصالها من 1991م حتى سقوط بن علي سنة 2011م، بما شنته عليهنّ من مدامات ليلية

للبوت وحملات اعتقال وتعذيب، وتحرش جنسي واغتصاب. كما أنّ السلطة عمدت وتعمدت طرد زوجات المساجين السياسيين من شغلهنّ قصد معاقبة العائلة جماعياً وتجويعها، أو حملهنّ على الطلاق عنوة وقسراً.

وفي إطار حملاتها المنتظمة على مظاهر التديّن وتطبيقاً لمنشور إداري يُعرف بالمنشور 108 الذي حظر الحجاب، وتعرض المحجبات باستمرار إلى حملات اضطهاد في المؤسسات العمومية وفي الشارع وفي وسائل النقل وفي المستشفيات حيث يعتفن خلالها وتمزق ثيابهنّ ويتم اقتيادهنّ إلى مراكز الأمن، ويُخرج الطالبات منهنّ من قاعات الامتحان، وكذلك اضطهدت الناشطات في الجمعيات المدافعة عنهنّ⁽¹⁾.

وقد وفرت الجمهورية العلمانية بتونس إطاراً هيكلياً ومؤسساتياً ملائماً لأفكارهم يبرز مجموعة من الآليات من أهمها وزارة شؤون المرأة والأسرة التي جعلت من أولوياتها العمل على دعم القوانين والتشريعات العلمانية وتطبيقها في هذا المجال.

واستناداً إلى الدستور الصادر سنة 1959م التزمت الجمهورية التونسية ومنذ تأسيسها بما زعمته صيانة لحرمة الفرد وضمان كرامته، وبالتالي الالتزام بمجموع المبادئ والقيم المرسخة للمساواة بين الرجال والنساء، وببذ كل أشكال التمييز بين الجنسين، كما تضمنتها المواثيق الدولية⁽²⁾.

(1) الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان والمجلس الوطني للحرية وجمعيات دولية: منظمة العفو الدولية التي أنجزت على التقارير السنوية تقريراً خاصاً بالإسلاميين في تونس.

Tunisia summary of amnesty internationa Concernes

<http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/papers/2005/rjibi.pdf>

(2) ينظر الرابط:

http://www.unfpa-tunisie.org/images/stories/2014/publication/STRATEGIE%20-VIOLENCE%20ara_f.pdf

وعلى غرار تونس سارت بقية دول المغرب العربي، وإن بدت بعضها أسرع خطى نحو تحرر المرأة وتغريب المجتمع من البعض الآخر، إلا أن «تونس هي البلد الأكثر تأثراً بالغرب واتباعاً لسياسات غربية تجاه المرأة نسبياً»⁽¹⁾.

ولم تغب منطقة الخليج عن تلك التحولات، فقد نوقشت أبرز قضايا تحرر المرأة والتي تخص الحجاب والتعليم عبر زوايا صحفها ومجلاتها، كما عُرِضت أهم الآراء المؤيدة والمعارضة في كثير من وسائل الإعلام، ولا شك أن لذلك كله تأثير على الرأي العام.

وكان خروج النساء للتعليم والعمل تلك الفترة يتم في إطار الدوائر المعتادة المخصصة للمرأة، فقد كانت قضية تحرير المرأة تتم بمستويات مختلفة، وأحياناً متباينة، فمن جهة، أخذت النساء كآلية لتحسين صورة البلاد في الخارج عبر التفاخر بما حققته من تقدم في مجالي التعليم والعمل، أما في الداخل فقد استخدمت الدولة دور النساء في المجتمع من أجل القيام بلفتات رمزية تؤكد التزامها بالإسلام، مثل التشديد على عزل النساء عن الرجال في الأماكن العامة، مراعاة للرأي العام شأنها شأن بقية الدول⁽²⁾.

لقد أدى التحول من التوجه الاشتراكي إلى الرأسمالية، وتنظيم المشروعات الحرة في الفترة من 1970م وحتى 1980م، إلى ظهور

(1) يعتبر الاتحاد النسائي القومي التونسي أقدم اتحاد نسائي عربي، حيث تأسس عام 1956م، وفي عام 1963م تأسس الاتحاد العام للمرأة الجزائرية بعد الاستقلال مباشرة، وفي سوريا عام 1967م، وفي اليمن 1967م، وفي المغرب 1969م، وفي ليبيا 1971م. ينظر: النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، ص 354-355.

(2) ينظر: تمكين المرأة الخليجية، ص 16-17، والمرأة العربية ونظام القيم في الحقبة النفطية لمجموعة من الباحثين، مقال: المرأة العربية بين نقل الواقع وتطلعات التطور.. شهيدة الباز، ص 190.

مجموعة أخرى من التغيرات في حياة المرأة المسلمة، كان من سماتها دفع المرأة إلى العمل باعتبارها مخزوناً للقوى العاملة يمكن طرحه في الأسواق وسحبه وقت الحاجة، بدعوى التخفيف من الضغوط الاقتصادية والبطالة التي نجمت عن الدور المتكررة للتضخم والكساد.

وفي المرحلة الممتدة من أوائل السبعينات من القرن الماضي ومع تدفق عائدات النفط حتى أواخر الثمانينات، أحدثت الوفرة الاقتصادية تحولات جذرية في الهياكل الاقتصادية ومراكز القوى في المجتمع، وأتت أكلها في استكمال مقومات بناء الدولة الحديثة في الخليج، تبع ذلك تغيرات موازية على الصعيد الاجتماعي تمثلت فيما يمكن تسميته بالخروج الجماعي للنساء الخليجيات للمرة الأولى للالتحاق بفرص التعليم والعمل التي وفرتها الطفرة النفطية.

ومن الملامح البارزة لمرحلة الثمانينات في دول الخليج أيضاً تطوير الأمم المتحدة لرؤيتها الجديدة المرتبطة بمفاهيم التمكين والمشاركة، وما أعقبها من صعود مفاهيم النظام العالمي الجديد ثم العولمة وانعكاساتها على الصعيد الداخلي؛ إذ استقطبت قضية تمكين المرأة الخليجية مساحات واسعة من الجدل الدائر حول ضرورة تجاوز مرحلة التحديث القشرية.

وفي حين آمن البعض بضرورة أن يتم التعاطي مع القضية استناداً إلى المرجعية الدولية الممثلة في المواثيق الدولية بشأن المرأة، والتي من أبرزها اتفاقية مناهضة كافة أشكال العنف والتمييز ضد المرأة - التي عرفت بـ(السيداو)- 1979م، وإعلان بكين 1995م، رأى آخرون أن يتم ذلك في إطار مراعاة الخصوصية التاريخية والثقافية، بالاستناد إلى المرجعية الشرعية، وهو ما أنتج ما اصطلح على تسميته بـ(تنازع المرجعيات).

وعلى خلفية هذا الاختلاف المرجعي تكرر الاستقطاب داخل الحركة النسوية الخليجية بين دعاة المشروع الإسلامي ومؤيدي المشروع العلماني. وعرفت الساحة الخليجية عددًا من المواجهات المباشرة وغير المباشرة بين الطرفين⁽¹⁾.

وبنهاية الحرب العالمية الثانية توزعت قوى الهيمنة العالمية على معسكرين اشتراكي يساري، ورأسمالي امبريالي وكلاهما فرعان في الشجرة المادية الغربية، لكنهما اختلفا في الاقتصاد واختلفا في نظام الحكم وكيفية التعامل مع الاقتصاد والسياسة، أما المرأة فلا خلاف كبير يذكر بينهما إلا أنه يمكن القول بأن المعسكر الاشتراكي بعمومه يميل إلى توظيف المرأة والعمل دون أن يميل إلى استغلالها جنسيًا، ويظهرون أنهم ضد ذلك في فترة الماركسية عندما حكمت العالم تحت هيمنة الاتحاد السوفيتي.

وبعدما سقط الاتحاد السوفيتي يكاد يكون العالم تحت هيمنة واحدة هي هيمنة الليبرالية الغربية الرأسمالية.

فمنذ ثمانينات القرن العشرين تحولت الولايات المتحدة من مواجهة النفوذ السوفيتي -الذي أخذ في التراجع وانهار في أوائل التسعينات الميلادية- إلى الحاجة للتحكم المباشر في المناخ السياسي في العالم العربي، وتعزيز النفوذ المتعاضم للولايات المتحدة في الشرق الأوسط، «لقد دشّن سقوط الاتحاد السوفيتي مرحلة جديدة أعيد فيها ترتيب العلاقات الدولية، وتنسيق مناطق النفوذ، وفق مقتضيات (النظام العالمي الجديد) القائم على انتشار نشاط الشركات متعددة الجنسيات، وعلى عولمة الإنتاج، وثورة التسويق ووسائل

(1) تمكين المرأة الخليجية، ص 20-21.

الاتصال، والانفجار المعلوماتي، والعمل المستمر على تخطي كافة الحواجز الجمركية والسياسية والثقافية»⁽¹⁾.

لقد هيا سقوط الاتحاد السوفيتي الأجواء لاستقبال أطروحة (صدام أو صراع الحضارات) التي تستبدل العدو الشيوعي التقليدي بالعدو (الإسلامي) الجديد»، فبعد أن كانت التهمة التي توجه لمن يهدد مصالح الغرب من المسلمين في أيام الشيوعية أنه لا يؤمن بالله بالدرجة الكافية، أصبحت التهمة الموجهة إليه في عصر الإرهاب أن يؤمن بالله بدرجة أكبر من اللازم»⁽²⁾.

ومن ثم التقت جهات عديدة داخلية وخارجية وتبنت قضية ما سمي بـ(تمكين المرأة)، والذي كشف عن تغير بنيوي طراً على رؤية المنطقة المتعلقة بدور المرأة ووظيفتها، وذلك بالتحول من صيغة «الأنثى» إلى صيغة «المواطن»؛ ذلك أن المنطقة لم تعد تنظر للنساء بحسب دورهن التاريخي في إنتاج وتنشئة الجنس البشري فحسب، بل صارت تنظر إليهن بوصفهن شركاء في المواطنة، وعليهن الإسهام في إنتاج مفردات الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية»⁽³⁾.

وكان هذا التحول مُرضياً للغرب، فقد حظي «بدعم وتأييد من قبل جهات ومؤسسات أجنبية، واحتلت قضية تمكين المرأة الخليجية في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر موقعها على أجندة السياسة الغربية وتحديداً الولايات المتحدة الأمريكية كإحدى أدوات السياسة الهادفة لإحداث تغييرات في بنية هذه المنطقة»⁽⁴⁾.

(1) التبرج المسيس، ص 29.

(2) المرجع السابق، ص 30 نقلاً عن: عصر التشهير بالعرب والمسلمين، لجلال أمين، ص 19.

(3) تمكين المرأة الخليجية، ص 28.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص 28 نقلاً عن منظمة العفو الدولية، المملكة العربية =

وبحسب مصادر الأمم المتحدة فإن المركز سيكون مؤسسة لدعم حقوق الإنسان في المنطقة، ومهمته الأساسية مساعدة الحكومات على الوفاء بالتزاماتها الدولية في مجال حقوق الإنسان⁽¹⁾.

كما سعت وتوسعت دول المنطقة بعمومها لزيادة فرص التعليم والعمل، وفتح آفاق جديدة لم تكن معهودة من قبل.

ففي إطار التعليم اتجهت اتجاهها متنامياً فرضته متغيرات داخلية وخارجية لتعديل المناهج الدراسية بما يستهدف تغيير ثقافة المجتمع واتجاهاته نحو المرأة. وذكرت أن هناك دواعي محلية وعالمية استدعت هذا التطوير، وتمثل الدواعي المحلية في أن المناهج كانت مناسبة لظروف اجتماعية سابقة، وأن التطور السريع في المجتمع الخليجي ثقافياً واجتماعياً وحياتياً يستلزم تطوراً موازياً في المناهج. أما الدواعي العالمية فتعود إلى التغيرات العالمية كما تجسدها ثورة المعرفة، والعولمة، وهو ما يستدعي التهيؤ للتعامل مع هذه التطورات العالمية⁽²⁾.

هذا فيما يخص تعليم المرأة، أما على صعيد العمل فلا تزال جهودهم في الزج بالمرأة في سوق العمل دائبة ومستمرة، ويرون أن ما حصل من تحرر للمرأة دون المستوى المطلوب في جميع دول المنطقة مقارنة بفرص العمل المتوفرة للرجال⁽³⁾.

=السعودية: إقصاء المرأة عن الانتخابات تفويض للتقدم، 17/11/2004م، وثيقة رقم MDE 24/015/2004

(1) ينظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، إدارة الحكم في الدول العربية: أخبار إدارة الحكم، النشرة الإخبارية الفصلية، العدد 4، تشرين الأول/ أكتوبر- كانون الأول/ ديسمبر 2005م، وينظر: الرابط:

www.pogar.org/arabic/g0vnews/2005/issue4/arab.html#m26

(2) ينظر: تمكين المرأة الخليجية، ص 46-49.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص 49-51.

غير أن هنالك محاولات من قبل البعض تحاول أن تحيل ذلك التأخر لمعوقات وأعراف اجتماعية متجاهلة قيم الإسلام العليا التي راعت مكانة المرأة المسلمة، وربطت كل ما يتعلق بتنميتها بالدين والأخلاق، وتؤكد تلك المحاولات التغريبية على «... أن التقاليد والأعراف والنزعة الأبوية والعصبية العشائرية هي أول العوائق التي تقف وما زالت أمامها...»⁽¹⁾.

بل هم يحيلون هذا التأخر إلى النظرة السائدة للمجتمع وللرجل الذي صور المرأة على أنها عورة، فأنتج ذلك -حسب قول المتأثرين بالغرب- «تركيز مفرط على الجنس واختزال مفرط للجسد وقمع مفرط للرغبات، بسبب المحرمات والممنوعات التي تفرض على جسدها، بحيث يختزل جسدها في بعده الجنسي فقط، ويصبح (عورة) يجب أن تستر وتصان؛ لأنها ملك للأب قبل الزواج، وملك للزوج بعد الزواج. أما الاستلاب الفكري، فيظهر في تبني المرأة كل الأساطير التي يفرضها عليها المجتمع الأبوي، والتي تكبلها فتضطر إلى قبول وضعيتها الدونية، والقناعة بها، وبالتالي تكييف وجودها على ما يريده المجتمع الأبوي منها»⁽²⁾.

وموقف التيار العلماني من الإسلام لا يتعلق بقضية المرأة فقط بل كل القضايا المتعلقة بالإسلام وبتطبيق شريعة الله داخل المجتمع، فالشريعة في نظرهم دموية؛ لأنها تقيم الحدود وفيها أوامر ونواهي وفروض وواجبات؛ ولأن موقفهم المبدئي من الدين موقف مضاد فإنهم يأتون بأمور مجتزأة ومبتورة ويصبغون الدين كله بها، وإلا فإن

(1) النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، ص 352-353.

(2) المرجع السابق، ص 361 نقلاً عن: التخلف الاجتماعي: سايكولوجية الإنسان المقهور، مصطفى حجازي، ص 221 و 227.

للمرأة في الإسلام حقوقها ولها كرامتها ولها احترامها ويكفي أن يعلم بأحقية النفقة عليها في جميع أحوالها ولا يطلب منها النفقة على غيرها، في حين أنهم لما قلبوا القضية وأوجبوا خروجها لسوق العمل أصبحت هي من ينفق على نفسها وبيتها وغير ذلك من أمور وتبعات.

فالقضايا الحقوقية المتعلقة بالمرأة لا يلتفتون إليها بل يعمدون إلى تغييب الحقائق ويتجاهلون ويتلاعبون بالألفاظ ويدنسون المقدس بل يعدونه من قواعدهم المعتبرة؛ لأنهم لن يستطيعوا أن ينطلقوا بتصوراتهم الغربية ما لم يبدووا بتشويه الإسلام وتزييف حقائقه.

آثار قضية تحرير المرأة على العالم الإسلامي

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : الآثار المعرفية والإدراكية

المبحث الثاني : الآثار التشريعية والتنظيمية

المبحث الثالث : الآثار النفسية والاجتماعية

المبحث الرابع : الآثار الاقتصادية والسياسية

الآثار المعرفية والإدراكية

أولاً: المجال الإعلامي

ثانياً: مجال الثقافة والفنون

ثالثاً: المجال التعليمي

أولاً: المجال الإعلامي

أصبحت بعض وسائل الإعلام بالنسبة لهذه القضية عبارة عن نموذج تطبيقي للتحرر النسوي، ووسيلة تُفضي في الوقت ذاته لتعزيز مكانة المرأة المتحررة وتهيئة مجال الإعلام بكافة وسائله لها.

وقد ظهر ذلك من خلال عرض المرأة إلى جانب الرجل بصورة متحررة متخلية عن حجابها أو متمسكة بالنزr اليسير منه، كي يصبح مثل هذا المنظر معتادًا وطبيعيًا في نظر أبناء وبنات المجتمع المسلم، للحد الذي جعل من يستنكر وينتقد مثل هذه المظاهر يُتهم بالتحجر والانغلاق ومعاداة المرأة، ونحو ذلك من أحكام جائرة، تنم عن مدى التطبيع السلبي الذي مورس من خلال الإعلام الذي تحوّل -باستحواذ العلمانيين عليه- إلى وسيلة دعائية ممنهجة تخدم أجندة تحرير المرأة بالمفهوم المستعار الذي لا يعبأ بحكم شرعي ولا بضوابط أخلاقية ولا بمستقبل الحياة الاجتماعية الإسلامية؛ لأنه بكل صراحة ووضوح

لا يرى للدين أحقية في أن يتدخل في الشأن العام الاجتماعي أو السياسي.

وبهذا وأمثاله من الممارسات تتحول تلك الأصول التي قامت عليها قضية تحرر المرأة لتصبح هي المنطلق والإطار الذي يوجّه الإعلام المستغرب ويحكم توجهاته وأهدافه، مع وجود شيء من الإضافات الدينية لتحسين الصورة عند من لا يعرف الأمر على حقيقته.

تؤكد الدراسات المختصة على أن الإعلام «لم يعد..مروجًا لمقولات العولمة ومحاولة سيطرتها على العالم بل إنه في الحقيقة شريك العولمة ووجهها الآخر... فعن طريق أربع مجالات تكنولوجية تتداخل بقوة فيما بينها هي الإعلام المنشور، والهاتف، والتلفزة، والإنترنت أطلقت العولمة رهاناتها الاقتصادية والسياسية والثقافية»⁽¹⁾.

ومنذ أن تحول الإعلام إلى تجارة، وسيطرت عليه شركات الدعاية والإعلان، ومنذ أن أمسك بزمامه اليهود والصهاينة ومن حالفهم وشاركهم في العالم، تحول إلى آلة مدمرة لا ترحم قيم وأخلاقيات الشعوب، ولعل الجانب الاجتماعي والأخلاقي والأمن الأسري هو الأكثر تضررًا من التغوّل الإعلامي المنحاز والمستهدف.

وقد صار جزءًا مهمًا منه أداة طيعة في يد غلاة الحركة النسوية اللاتي طالبن بتطهير الشاشة المرئية من كل أنماط النوعية القديمة والصور المعهودة؛ حتى ينمو الأطفال معتادين على الصور الجديدة غير المقيدة بإطار جنسي معين⁽²⁾.

(1) ينظر: العولمة تعيد صياغة العالم، مصطفى الطحان، ص 46.

(2) مبحث (عولمة الفكر النسوي الجديد) صادر عن اللجنة الإسلامية العالمية عن المرأة والطفل، على الرابط:

http://www.iicwc.org/lagna/catig/conferences/osram_awlama/search/gander/gander_05.htm

فالمرأة أستخدمت استخدامًا إعلاميًا ماديًا أسهم في ترسيخ تحررها ودفع القضية دفعًا متقدمًا، والزج بها قسرًا داخل المجتمعات المحافظة من خلال الشاشة، وحشو المادة الإعلامية بكل ما يثيرها ويدعمها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ويمكن القول بأن المرأة إعلاميًا تعد في غالب أحوالها مجرد قشرة وغلاف خارجي لامع، محشوّه بكم هائل من المواد الاستهلاكية⁽¹⁾، تعتمد على سلوكيات غريبة وتفاخر بها⁽²⁾، وتعتبر قيمة جمالية شكلية محصورة في كيف تكون الأجل والأكثر أناقة وجاذبية، وإفساد عقلها بالتركيز على مشاكل ثانوية لا ترقى لمستوى الفكر والإدراك، أكبر اهتماماتها تفسير الأحلام، وقراءة الحظ، ومحاوره (نجوم) الفن ومتابعة أخبارهم، وزيارة صوالين التجميل. وإذا تعدّت ذلك فإن الإعلام الفاسد لا يركّز إلا على المجالات الفنية المتعلقة بالتمثيل وإعداد البرامج والأفلام وإخراجها، أو أعمال مهنية بسيطة؛ كالعمل (جرسونة) في مطاعم وفنادق، أو مرشده سياحية أو سكرتارية بصفات معينة قادرة على جذب الناس وجلبهم؛ لتحقيق مصلحة صاحب العمل والمستفيد منه.

وللتأثير المعرفي العقلي الإدراكي، ركّزوا على قضية تحرير المرأة من خلال ما يعرض من مسلسلات وإعلانات وبرامج تحسن صورة المرأة المتحررة المتمردة على القيم والمبادئ، ثم أشركوا المرأة في العمل الإعلامي فصارت تتحدث عن القضية بنفسها؛ حيث «يتزايد توظيف.. الإعلام بكافة أشكاله لخدمة الحركة النسوية، ومن ذلك الحضور القوي في الشبكات التلفزيونية من خلال برامج وعروض تُقدّم

(1) ماكياج، أزياء، عطور...

(2) ركوب دراجة نارية، رقص، غناء، مرافقة الشباب... وغيرها

من قِبَل نساء منتميات فكريًا للحركة . وكذلك توظيف الأدب بكافة أشكاله، مقالة أو قصة أو رواية أو شعر⁽¹⁾.

وتحتل البرامج المعنية بالمرأة وبشؤون تحررها أو المعنية بإشراك المتحررة في البرامج والمقاطع الإعلامية والإعلانية مركز الصدارة؛ حيث تحتكر الشاشات والفضائيات، ما بين برامج موضة وجمال وأزياء، وتعليم فنون الطبخ والصحة، مع تغطية ذلك بنتف من المعارف والعلوم الفكرية العامة.

وكذلك معظم الأفلام تستخدم المرأة كمادة للمتعة والجنس والتربح، فهي الراقصة، والسكرتيرة اللعوب، أو الخادمة التي تبيع نفسها، أو فتاة الليل الساقطة، وغير ذلك من النماذج النمطية التي تحوّل المرأة إلى سلعة إغراء ومتعة، متجاهلة النماذج النسائية المشرفة التي كان لها باع كبير في الإصلاح والعمل الإيجابي والتنمية والسياسة وغيرها.

والهدف من كل تلك البرامج والأفلام هو تحقيق البرمجة الغربية للنساء، واستعمال جواذب الربح والإثارة أو المشاهد المبكية أو المحركة للغرائز، وبالتالي نسبة إعلانات أكثر.

وفي مجال الإعلان يتجلى تحويل المرأة إلى (شيء) دعائي يستعمل لترويج البضائع، حيث تصبح المرأة هي التي تروّج للأشياء، بداية من السيارات وإطارات الكاتشوك، مرورًا بالسلع الاستهلاكية والمنتجات الصناعية والزراعية، انتهاءً بمنتجات الموضة والأزياء

(1) الحركة النسوية الغربية وآثارها في ظل الانفتاح العالمي Feminism ورقة عمل مقدمة في المؤتمر العالمي التاسع للندوة العلمية للشباب الإسلامي، عام 1423هـ، منشور على الشبكة العنكبوتية.

وأدوات التجميل، وتناسى الإعلام دور المرأة الفعلي في التنمية المجتمعية..⁽¹⁾.

لقد عمل الإعلام على تضيق آفاق المرأة وعزلها عن المتطلبات الإيجابية للمجتمع، وتطلعات المرأة المسلمة ومشاكلها الحقيقية، وصرفها عن الاشتغال بما هو من صميم الدين والقيم والأخلاق أو السياسة والثقافة الحقيقية التي ينبغي أن يُعنى بها؛ فغدت معظم مجتمعات النساء في البلاد العربية والإسلامية مشغولة بتوافه الأمور، وهذا لا شك نتيجة حتمية لإبعاد المرأة المتعمد عن قضاياها وعن اهتماماتها الإيجابية، والسعي في تحويلها لآلة للاستهلاك والإغراء المادي.

وهو تخطيط ماكر وخبيث لتفريغ المرأة عن محتواها الحقيقي وإبعادها عن فطرتها وأصالتها وشل جميع قابلياتها وطاقاتها، وذلك من خلال توجيه اهتمامها وصرف نظرها صوب أمور هامشية وسطحية تلهيها وتشغلها عن الاهتمام بما يجري حولها من حوادث وما تمر به أمتها من أزمات.

في لقاء أجرته الكاتبة ليلي بيومي مع مجموعة من الفتيات والأمهات عن مدى تأثير الإعلام ودوره في تغيير الفكر والسلوك خاصة عند المرأة، تقول منى صالح (موظفة): أنا أتأثر كثيراً بما يُعرض في وسائل الإعلام من مسلسلات أو أفلام؛ فهناك نساء يحبن قراءة القصص لكنني أفضل مشاهدتها، وأعيش مع البطلة همومها ومشاكلها، وأحياناً أحس أنني مثلها فيما أتعرض له في حياتي من ظلم واضطهاد.

(1) ينظر: مقال (المرأة في الإعلام)، علي خليل، على مجلة اليوم السابع الإلكترونية:

<http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=1447250#.U81UQ> -Ou-JE. بتصرف.

أما سلوى النوبي (ربه منزل) فتقول: كنت أود أن أنقل التلفاز إلى المطبخ، وخصوصًا في ظل الفضائيات التي لا تحرمنا من شيء؛ فهناك قنوات للأفلام وأخرى للمسلسلات والأغاني. معظم أعمال المنزل وخاصة تجهيز الخضار وترتيب الملابس أقوم به وأنا أشاهد التلفاز وأتابع الدراما، وعندما يأتي زوجي ويتابع نشرات الأخبار أو البرامج الرياضية أتضايق كثيرًا. وأولادي هم الآخرون أصبح لهم مزاجهم الخاص؛ فهم يحبون أفلام العنف، ومهما حاولت إثنائهم عن ذلك لا يمتثلون؛ حتى ابنتي صارت هي الأخرى تحب الأفلام الأجنبية والرياضية، أما أنا فتمسكة بالأفلام العربية، وخصوصًا القديمة والتي تحمل ذكريات شبابي.

أما سامية الصوالحي فتقول: عندما أخرج مع ابنتي لشراء الملابس تختار أشياء غريبة ولا ترضى مطلقًا باختياراتي، ويقولون ذوقي قديم مع أن معظم بطلات السينما العربية كن يرتدين الفساتين، أما الآن فهن يخترن الجينز ويقلدن بعضًا من الأزياء الحديثة التي تجعل الفتاة مثل الرجل.

وتؤكد د. سلوى بسيوني (طبيبة أمراض نفسية) بأن تأثير الإعلام ليس مجرد شكل وملابس، بل هو نظام حياة أفسد على المرأة دورها ورسالتها في الحياة، وأظهر علاقة الرجل بالمرأة بشكل غير واقعي، وهذا العرض بدوره أفسد عليهما حياتهما الأسرية.

أما د. عاطف العبد (أستاذة الإعلام بجامعة القاهرة) فيؤكد بأن تأثير الإعلام على المرأة يحمل أوجهًا متعددة، بعضه يكون بشكل مباشر وآخر بشكل غير مباشر، والتركيز على جسد المرأة وتلخيص دورها على هذا النحو يمثل قيمة متدنية، كما يسبب هوسًا للنساء، فأغاني الفيديو كليب مثلاً، والرقص المنتشر في القنوات المتخصصة

لهذا الغرض، واتساع مساحة المشاهدة لهذه الفضائيات من قبل الشباب والمراهقين، والنموذج الجمالي والشكلي منحاز لهذا المعروض الذي يمثل ظاهرة، وبالتالي تحاول كثير من النساء والفتيات جاهدة تقليد هذا النموذج.

وترى د. إحسان سعيد (أستاذة الإعلام بجامعة عين شمس) أن الأفلام السينمائية ظلمت المرأة العربية، فإبراز الجانب السلبي في المرأة وحصرها في أدوار الإغراء والعري وقصص الرقص جاء على حساب الدور الحقيقي للمرأة الكادحة والتي تعول أسرتها. فالسينما المصرية بالذات والتي كانت رائدة في مجال الإنتاج السينمائي العربي ركزت في الستينيات والسبعينيات على مثل تلك الأنماط التي أبعدت القدوة الحقيقية والمثالية للمرأة، المتمثلة مثلاً في نماذج طالبات وأستاذات الجامعات والنساء العاملات في نواحي الحياة المختلفة. تلك القدوة الغائبة أثرت بشكل كبير على الأجيال المعاصرة، فصرنا الآن نرى كثيراً من الفتيات والنساء ينشغلن أكثر بالجانب الشكلي، حتى الجوانب التربوية في الأسرة أصبحت غائبة. وأمهات الماضي اللواتي لم يتأثرن بوسائل الإعلام أفضل من أمهات الحاضر؛ ففي الماضي كانت هناك فطرة سوية غير مشوهة.

كما ترى الدكتورة سهيلة زين العابدين أن معظم الأعمال الأدبية التي تحولت إلى أفلام أو مسلسلات كان في معظمها تجاوزات أخلاقية وخروج عن الأحكام الشرعية؛ يعيش الرجل مع حبيبته دون أن يتزوجها، والعديد من الأعمال الدرامية الأخرى التي تظهر الراقصة بشكل إنساني وتعطي مسوغات إنسانية واجتماعية لخروج البطلة عن الأحكام الشرعية وكذلك الآداب العامة.

وقد أثرت معظم الأعمال الدرامية بشكل سلبي جداً على سلوك

الفتيات والنساء وسهلت لهن ارتكاب المعاصي، أو على أقل تقدير عدم الالتزام السلوكي والمظهري بالأحكام والقيم الإسلامية.

وعن سبب تأثر المرأة بوسائل الإعلام والدراما خصوصًا أكثر من الرجل، تقول د. سلوى الطويل (أستاذة الإعلام): إن المرأة أكثر عاطفية وتأثرًا بما يحيط بها، وتعيش كثير من النساء بل ويتمصن أدوار البطولة الدرامية. والمرأة في طبيعتها الحياتية وأثناء ممارستها حتى للأعمال المنزلية تكون أسيرة للتلفاز، وأكبر مساحة مشاهدة تتعرض لها النساء والأطفال، والدراما أكبر وسيلة لقتل الوقت والاستحواذ على عقول وعواطف المرأة. ونادرًا ما نجد النساء يقبلن على مشاهدة نشرات الأخبار أو البرامج الحوارية والسياسية، فدرجة المشاهدة الأولى لكثير من النساء هي الدراما بكل أشكالها.

كما تقول د. منال أبو الحسن (أستاذة الإعلام بجامعة الأزهر): أظهرت أحدث الدراسات الإعلامية أن كلاً من الفيديو كليب والإعلان يستغلان جسد الأنثى في الأعمال التجارية، وتسويق المنتجات، والأسوأ من ذلك أن الفيديو كليب يستخدم هذه الأنوثة في نشر الرذيلة والفاحشة؛ إذ يركز تصوير الفيديو كليب على أماكن الإثارة والإغراء في جسد الأنثى، كما يصورها غالبًا في دور العاشقة التي تتدلل على حبيبها.

أما المسلسلات والأعمال الدرامية، فكثير منها يصور الأنثى على أنها كائن يعاني من مشكلات سببها دائمًا -أنها أم وزوجة- ومعنى ذلك أن دوري المرأة الأساسيين هما سبب تعاستها، ويكمن حل هذه المشكلات في هذه الأعمال الدرامية في أن تتمرد الأنثى على هذين الدورين ومسؤولياتها!

كما يلاحظ أن كثيرًا من الأعمال الدرامية تدعو المرأة إلى التمرد، وتقلل من قيمة ربة البيت.

وتضيف د. منال: من حق المشاهد أن يرى نموذجًا يقتدي به في وسائل الإعلام، ولكن نموذج الأنثى الذي تقدمه وسائل الإعلام يصعب الاقتداء به، بل إنه يؤدي إلى زيادة التفكك الأسري، فعندما تعرض وسائل الإعلام الأنثى دائماً بصورة مبهجة ومظهر أنيق، وفي أبهى زينة وأجمل ثياب، وهو ما يتحقق في الواقع بين الإناث بنسبة 30% فقط؛ فهذا قد يؤدي إلى زهد الأزواج في زوجاتهم اللاتي قد لا تستطيع الكثيرات منهن الوصول إلى ذات الدرجة من جمال إناث الإعلام، ومن هنا تحدث المشكلات بين الأزواج، ويشعر الزوج بأنه غير راضٍ عن مستوى جمال زوجته⁽¹⁾.

وهكذا سعت وسائل الإعلام المختلفة ونشطت لإدخال الثقافات الدخيلة، وتمييع شخصية المرأة، وصرف توجهاتها المبدئية، وركزت على مسخ وتشويه شخصيتها باعتبارها أهم ثغرة في المجتمع، ولأن قوام المجتمع وقوته يتوقفان على قوام الأسرة وتماسكها باعتبارها الخلية الأولى، ونواة المجتمع وتماسك الأسرة وقوتها يتوقف على قوة من يقوم بإدارتها والإشراف على تربية أفرادها.

والأدهى أن هذا الأمر يتفاقم ويزداد مع الزمن، ما لم يتم التعامل بكفاءة لمعالجة هذه التداعيات؛ لأن غرس مثل هذه الأفكار الدخيلة في ذهنية المرأة يعني أنها وبكل بساطة ستنقلها إلى جيل كامل جديد دون إصلاح أو تقويم⁽²⁾.

(1) مقال: المرأة المسلمة في مواجهة الإعلام غير الهادف، ليلي بيومي المنشور في شبكة نوافذ على الرابط:

<http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-45-8522.htm>

(2) يراجع مقال (المرأة ووسائل الإعلام) خديجة عبد الخالق، مقال منشور في مجلة الحوار الإلكتروني.

<http://alhiwarmagazine.blogspot.com/2010/12/1.html> بتصرف.

وينبغي أن تُدرك المرأة المسلمة التي تسعى للتحرر ما حل بالمرأة الغربية من أزمات دفعت البعض منهن لتخليص أنفسهن من وحل الإعلام الموجه لتحرر المرأة واستغلالها مادياً فذلك سبيل لمراجعة نفسها واستدراك حياتها وتنمية طاقاتها الإيجابية فيما هو أجدر وأولى لها ولأسرتها ولمجتمعها.

فالمرأة المتحررة هناك التي خبرت أجواء التحرر الأنثوي وانغمست فيه قدمت شهادتها التي تؤكد فشل هذا الفكر المادي وتهافته. فقد اقترحت (أليس شفاوزر) الألمانية التي حملت راية الدفاع عما أسموه بـ(الحقوق الإنسانية للمرأة) قانوناً لمكافحة الخلاعة، قدمته للبرلمان الألماني، بعد أن استوعبت استغلال المرأة في تجارة الخلاعة، وهذا القانون أحد الحركات في الغرب التي تسعى من خلالها النساء لتحرير المرأة من الامتهان والاستغلال الجنسي، وجعل المرأة وسيلة للمتعة.

كما كتبت عالمة اجتماعية أمريكية تدعى (أندريا دوراكن) تحت عنوان: (خلاعة) تقول: «بدافع اللذة يربطوننا وكأننا قطع لحم، ويعلقوننا على الأشجار، ويصورون الاغتصاب، ويعرضونه في السينما، وينشرونه في المجلات»⁽¹⁾.

وتؤكد الكاتبة الأمريكية (هيلين ستانبري)، -في مقارنة بين المرأة المسلمة والمرأة المتحررة- أن المجتمع المسلم مجتمع كامل وسليم، ومن الخلق أن يتمسك بتقاليده التي تقيد الشاب والفتاة، وتقول موصية المجتمعات الإسلامية: «امنعوا الاختلاط وقيدوا حرية الفتاة،

(1) مقال: ارفعي صوتك ضد الخلاعة، خالد عبد الرحمن الشايع، على الرابط:
www.saaaid.net/female/m53.htm?print_it=1

بل ارجعوا إلى عصر الحجاب، فهذا خير لكم من الإباحية والانطلاق
ومجون أوروبا وأمريكا»⁽¹⁾.

أما عارضة الأزياء الفرنسية (فايبان)، فتقول -بعد إسلامها وفرارها
من أوروبا لتعيش ما تبقى من عمرها وسط الأسر المسلمة على
الحدود الأفغانية-: «إن بيوت الأزياء جعلت مني مجرد صنم متحرك
مهمته العبث بالقلوب والعقول، فقد تعلمت كيف أكون باردة قاسية
مغرورة فارغة من الداخل.. لا أكون سوى إطار يرتدي الملابس،
فكنت جمادًا يتحرك ويبتسم، ولكنه لا يشعر، ولم أكن وحدي المطالبة
بذلك، فكلما تألقت العارضة في تجردها من بشريتها وآدميتها زاد
قدرها في هذا العالم القاسي البارد، أما إذا خالفت أيًا من تعاليم
الأزياء فتعرض نفسها لألوان العقوبات، التي يدخل فيها الأذى
النفسي والجسماني أيضًا.. (ثم تضيف) عشت أتجول في العالم
عارضة لأحدث خطوط الموضة بكل ما فيها من تبرج وغرور،
ومجاعة لرغبات الشيطان في إبراز مفاتن المرأة دون خجل ولا حياء..
لم أكن أشعر بجمال الأزياء فوق جسدي المفرغ إلا من الهواء
والقسوة، بينما كنت أشعر بمهانة النظرات واحتقار أصحابها لي
شخصيًا واحترامهم لما أرتديه»⁽²⁾.

وعلى نحو ما قالت (فايبان)، قالت الممثلة المشهورة (بريجيت
باردو): «كنت غارقة في الفساد الذي أصبحت في وقت رمزًا له، لكن
المفارقة أن الناس أحبوني عارية ورجموني عندما سترت نفسي، عندما
أشاهد الآن أحد أفلامي السابقة فإنني أبصق على نفسي وأقفل الجهاز
فورًا، كم كنت سافلة.. قمة السعادة للإنسان الزواج.. إذا رأيت امرأة

(1) الرابط السابق.

(2) الرابط السابق.

مع رجل ومعهما أولادهما أتساءل في سري : لماذا أنا محرومة من مثل هذه النعمة⁽¹⁾.

ثانياً : مجال الثقافة والفنون

أشاع دعاة تحرر المرأة ورسّخوا في أذهان الناس أن من يؤيد وينادي بتحرر المرأة فهو المثقف والنموذج المتحضر، أما من يناقش هذه القضية ويشيرها من منطلق ديني قيمي فإنه يطلق عليه من المسميات التنفيرية ما ينفر منه العامة الذين لا يفتنون لخطط التغريب كما هي عليه.

كما أن عددًا من المثقفين المقتنعين بالنموذج الغربي في التعامل مع المرأة، يحاولون دائمًا فرض وصاية ثقافية على الناس؛ فمن وافقهم في أطروحاتهم أصبح جديرًا بأن يطلق عليه صفة مثقف ومفكر، ومن خالفهم فهو عندهم كافر بالثقافة والفكر والفن والحضارة، فينعتونه بنعوت تشبه التكفير، الذي لا يعني الخروج من الدين وإنما الكفر بالفكر والثقافة والفنون والحقوق ونحو ذلك.

حتى أن بعض المثقفين الذين يدركون ضرر الفكر الغربي الأنثوي، ويعلمون مقدار ما فيه من مادية وعلمنة واجتزاء للإنسان، لا يجهرون بأرائهم؛ خشية من جيش المثقفين التغريبيين المستند غالبًا على جدار السلطة المحلية أو الأجنبية، فيؤدي ذلك إلى تجنب الحديث في هذه القضايا طلبًا للسلامة، أو الحديث عنها بتوريات وتهويمات بعيدة تستهدف إرضاء القوى المسيطرة في الثقافة الغربية أكثر من استهدافها بيان الحقيقة للناس.

وفي غالب البلدان أعطيت المنابر الثقافية والأدبية للفئة المقتنعة

(1) الرابط السابق.

بالنموذج الغربي والسائر في ركابه، ولذلك صدرت المطبوعات الكثيرة التي تصب في هذا الاتجاه وتحث عليه، وهي مطبوعات مدعومة رسمياً أو مخفضة القيمة لتصل إلى أكبر عدد من الشباب والشابات.

أما الفنون وخاصة التمثيل والمسرح وما يعلق بها فإنها المجال الرحب لتطبيق المفاهيم التغريبية فيما يتعلق بالمرأة وإخراجها بطريقة جذابة وتكرار ذلك؛ حتى تصبح أمراً طبيعياً بل أمراً ضرورياً لا يمكن التخلي عنه.

ومعظم هذه الفنون لاتعني في كثير من الأحوال إلا نمذجة الناس وفق الفكر النسوي الغربي بطرق مختلفة فقط في درجة جرأتها وتبجحها، وهذا عائد إلى أن الذين تولوا هذه المجالات معظمهم ممن تشرب الفكر الغربي واقتنع به أو تأثر به تأثيراً لا يمكنه الفكك من أداء الخدمة تحت رايته.

لقد أثرت قضية المرأة من خلال الثقافة والفن والآداب؛ لتستهدف القيم والثوابت الدينية والأعراف المحافظة وتعمل على تشويه صورتها، وتنفير الناس منها، وغرس البديل الغربي المناقض.

وبمتابعة بعض متعلقات الفكر التغريبي العلماني لإفساد المرأة، يلاحظ أنهم وجهوا كتاباتهم الأدبية والفنية لخدمة قضيتهم؛ فاستخدمت الرواية والقصة للتأثير المقصود على الفكر المحافظ، وتم تصوير أفلام ومسلسلات تبرز القضية بصورة مشوقة وتحسن صورة المرأة المتحررة حيث تجسدها الأم والزوجة والابنة والصديقة المثالية. ويُختار من النساء لتصوير تلك المشاهد أجملهن وأكثرهن جاذبية زيادة للتشويق والإثارة، بينما تصوّر المرأة المحجبة في الأعم الأغلب بصورة المرأة البائسة أو السلبية ضعيفة المواهب والمكتسبات

بل يختار لتجسيدها من النساء أقلهن جاذبية. ومن خلال هذا يتم إرسال رسائل سلبية عن الحجاب وتحسين صورة المتبرجة باعتبارها الأرقى والأجمل والأكثر تحضرًا.

وتحت الدعوة لتهيئة المرأة وتمكينها فنيًا وثقافيًا رسخ المعنيون بتحرر المرأة في العالم بشقيه الشرقي والغربي فكرة المساواة الجائرة بين الجنسين؛ على أساس أنه لا يمكن تثقيفها ولن يكون لها اعتبار في المجتمع، إلا متى رفعت سقف اهتماماتها الفنية والثقافية، بتخليها عن قيمها ومبادئها، واندماجها في نموذج مغاير، تحت شعارات براءة مخادعة.

ومن المعلوم أن إشراك المرأة في المجال الثقافي والأدبي إذا تبع ذلك حفاظها على قيم الإسلام ومبادئه، وعدم تأثرها بما يروّجه الفكر الغربي وينقله دعائه المستغربون، من مساع تصب في صالح المرأة المتحررة المتمردة على قيم الدين ومثله العليا، فإن هذا الإشراك يحسن متى وُجد من المسلمات من يغطيه؛ لينافس ذلك التسارع المحموم المنجذب لكل وسيلة تحررية همها إشغال المرأة عن دينها ووظيفتها الأم في الحياة مع نفسها ومع أسرتها ومع المجتمع من حولها.

ولكن المقصود هنا هو ما تعلق بقضية تحرر المرأة؛ فحول هذه الدعوى تدرّجت قضية تمكينها فعليًا في مجالي الفن والثقافة الأدبية المفتوحة على الفكر والثقافة الغربية، والمتعلقة بها، بحسب الفرص المتاحة والمهياة لها كل فترة؛ حيث تدرّج إشراك المرأة ثقافيًا وفنيًا داخل المجتمع المسلم، فبدأ أولاً من باب الحرص على مساهمتها في الواقع الثقافي، ثم لما تمكنت منه عُدّ وجودها جزءًا من حركة المجتمع ومكانتها فيه؛ ففي «فترة الأربعينيات، اهتمت النساء

بالمجال الثقافي التربوي، والمجال الثقافي التحريضي⁽¹⁾. ومنذ نهاية الأربعينيات، وحتى أواسط الخمسينيات؛ مارست النساء الكتابة الإبداعية، والكتابة الصحافية، والفن التشكيلي، وألفن الكتب، ومارسن العمل الإذاعي، وانتظمن في لجان ثقافية، عبر النوادي، والجمعيات النسائية؛ لكن معظم كتاباتهن انحصرت، في حدود الدور التحريضي أيضًا، من شعر، ومقالة صحافية، وتمثيلات مدرسية، ومسرحيات سياسية.

ومنذ منتصف الخمسينيات، حتى أواسط الستينيات، اتسعت مشاركة المرأة في المجال الثقافي. وتنوّعت مجالات الكتابة الإبداعية، مثل: الشعر، والتأليف المسرحي، والكتابة السياسية، والصحافية، وازداد عمل النساء في الإذاعة، وازداد عدد اللجان الثقافية التي لم تشارك النساء فيها فحسب؛ بل بادرن إلى تأسيسها، عبر النوادي، والجمعيات النسائية⁽²⁾.

وهو ما نادت به المؤتمرات الدولية ممثلة بهيئة الأمم المتحدة؛ من ضمنها مطالبة تقرير حقوقي المؤسسات الثقافية والإبداعية ووزارة الثقافة والجهات المعنية بضرورة توسيع مشاركة المرأة في الشأن الثقافي والإعلامي وإعطائها فرصًا ومساحات أوسع لتمكينها من الوصول إلى مراكز صنع القرار في عدد من المؤسسات الثقافية والإعلامية إداريًا وفتيًا وقيادة وبما يمكن أن ينعكس إيجابيًا على إدماج قضايا المرأة كمًّا ونوعًا في مختلف البرامج.

(1) بمعنى الكتابة عن آمالهن تجاه تحررهن ومساواتهن بالرجل على نحو تحريضي قهري نادر كما سيأتي.

(2) تمرد الأنثى في رواية المرأة العربية وبيولوجيا الرواية النسوية العربية، نزيه أبو نضال، ص 76-79.

ودعا التقرير وزارة الثقافة والجهات ذات العلاقة إلى ضرورة تشجيع المبدعات في مختلف المجالات الثقافية (الشعر، الأدب، المسرح، الفن) وتقديم كافة أوجه الدعم المادي لذوي الدخل المحدود من النساء وتكريمهن في مختلف الفعاليات الثقافية، وتوفير البنية التحتية من مسارح وأندية ومكتبات ومنتديات ومراكز ثقافية..، والتي من شأنها احتضان المبدعات وتشجيعهن على ممارسة هواياتهن وإبداعاتهن بكل يسر وسهولة.

وشدد التقرير على ضرورة تفعيل الإدارة العامة للمرأة في وزارتي الثقافة والإعلام، كونها لم تضطلع بدورها على الوجه المطلوب، وزيادة مساحة البرامج الإعلامية الخاصة بالمرأة في مختلف الوسائل الإعلامية⁽¹⁾.

واستغلت مثل تلك الدعوة لصالح المرأة المتحررة، وإن كان من الأولى استغلاله في صالح المرأة المحافظة، ولكن الحاصل أن من تبعات تلك الدعوة ومثيلاتها، البرامج التي خصصت للقضاء على ما عبروا عنه بـ«سلبية الصور والأفكار الثابتة والمواقف والتحيزات المستمرة ضد المرأة عن طريق إجراء تغييرات في أنماط التنشئة الاجتماعية ووسائل الإعلام والإعلان والتعليم النظامي وغير النظامي»⁽²⁾.

ثم بدأت القضية تتخذ مساراً متقدماً في هذا الشأن؛ ف«مع موجة

(1) على سبيل المثال ينظر: إعلان ومنهاج عمل بيجين، جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان على الرابط:

<http://www.14october.com/news.aspx?newsno=24024>

(2) الدور العالمي للمرأة في تحقيق تنمية مستدامة ومنصفة، الفصل 24 من تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة المساواة والتنمية والسلم، المنعقد في نيروبي، كينيا، 1985م، الأمم المتحدة، نيويورك، 1986م.

المد الوجودي الذي شهده الوطن العربي منذ أواخر الخمسينات، ومع تنامي دعوات التحرر والمساواة الاجتماعية خاصة ما تعلق منها بقضايا المرأة وموقعها في الأسرة والمجتمع، خرجت العديد من الدراسات الأدبية تبارك تلك الدعوات، وتنادي بالتمرد على الدين والعرف. وتناول بعضها بجرأة عالية ما عدوه حقاً للمرأة في حرية جسدها أسوة بالرجل. واستُغلت الأحداث السياسية التي مرت بها البلاد والانشغال بتحرير الوطن للمناداة بتحرير المرأة؛ حيث خرجت كتابات تربط بين قضيتي تحرير الوطن وتحرير المرأة⁽¹⁾ باعتبارها جزءاً من صراع اجتماعي تاريخي⁽²⁾.

وكانت لها محاولات لتحرر المرأة أو ما عُبر عنه بـ«ضرب البابوات والثوابت المعششة في الذهن السائد حول نظرة الرجل للمرأة ونظرة المرأة لنفسها وللرجل»⁽³⁾.

ومن الوسائل المستعملة في هذا المجال، استغلال بعض الأحداث والأخبار العامة، وتوظيفها بطرق مختلفة لخدمة أغراض الفئة المتغربة؛ فعلى سبيل المثال، تناقلت الوكالات العالمية ظهور أول امرأة مصارعة للثيران تدعى (انجيلا هرنانديز)⁽⁴⁾، فاستثمرت إحدى

(1) كما في (ذاكرة الجسد) للروائية الجزائرية أحلام مستغانمي، و(الصبارة) و(عباد الشمس) للروائية الفلسطينية سحر خليفة، وهو ما أكدته نوال السعداوي في (المرأة والدين والأخلاق) بقولها: «إن تحرير النساء لا ينفصل عن تحرير الوطن؛ لأنهن نصف هذا الوطن، ولا يمكن تحرير الوطن دون تحرير النساء»، ص 71.

(2) تمرد الأنثى في رواية المرأة العربية، ص 76-79.

(3) عن رواية (أنا أحياء) للروائية، ص 18، ليلي بعلبكي.

(4) يرفعون من شأن المرأة المتحررة مهما بدا عملها وضيعاً أو شاداً، فمثل هذا الاحتفاء بمصارعة الثيران ذلك الحين - فالتعليق على الخبر كان بتاريخ 10/21/1974م-؛ يأتي تشجيعهم حالياً للسيدة (شورالار) التي تعمل وحيدة وسط طاقم عمال من الرجال داخل مديرية أعمال النظافة لبلدية قوناق التركية، وتقوم =

الكاتبات هذا الخبر، فكتبت مقال (عن النساء والثيران)⁽¹⁾، جاء فيه: «...ليس صحيحًا أن انجيلا هي أول امرأة تصارع الثيران. إن المرأة كل المرأة لاتفعل شيئًا غير مصارعة الثيران، على طول تاريخها منذ آلاف الأعوام، كانت المرأة مرصودة لمصارعة كل أنواع الثيران الراكضة نحوها بقرون مدبية ترتوي من نزفها الدائم.. هناك ثيران الفهم الخاطئ السائد حول إمكانات المرأة، وهناك ثيران الحكم الاجتماعي القاسي المسلط عليها، وهناك ثيران اعتبارها كائنًا متخلفًا عليه أن يقوم بأقدر المهام وأكثرها تفاهة في القبيلة مع حرمانه من حق إبداء الرأي في الشؤون المصيرية، وهناك الثور الأكبر المسلط على عنقها وهو القانون الذي لايمنحها حقوقها المدنية العادلة، في كل بلدان العالم بدرجات متفاوتة، وحتى أرق الفلاسفة وأذكي المفكرين كانوا (ثيرانًا) في تعاملهم مع المرأة ونظرتهم إليها.. وإذا كانت انجيلا

=شورالار بتعيين شاحنة جمع القمامة قبل قيادتها، وبعد التأكد من سلامتها تنطلق هي وعاملين إلى شوارع بلدية (قوناق) للقيام بجمع القمامة، وينص الخبر على أن السيدة «حازت على إعجاب وتقدير الجميع؛ لكونها سيدة قوية وجريئة، بالإضافة إلى اهتمامها بنفسها، فهي في الوقت نفسه أنيقة وترتدي الكعب العالي وتضع طلاء الأظافر والنظارة الشمسية..!!» وتقول هي مؤكدة: «أنها حازت على إعجاب وتقدير الجميع على جرأتها وقيامها بعمل كهذا، و...أن هناك من يقوم بتهنئتها والتصفيق لها». ومثل هذه المرأة هل يُتصوّر أنها لو وجدت من ينفق عليها أو لو وجدت عملاً كريماً يناسب تكريم الله لها لاضطرت للقيام بهذا العمل الذي وجدت نفسها مرغمة معه على تلميع صورتها الباهتة وإن بدا خلاف هذا في الظاهر؟!، هذه من ويلات وآفات العلمانية الغربية المتسربة لبلاد المسلمين، فعلى غرار تلك المرأة يوجد الكثير من الفتيات يعملن على تنظيف وخدمة الفنادق و المطاعم والمحال التجارية وخلافه حتى بدا أثر الإعياء والتذمر عليهن، وعلى أساس أن العلمانية تنادي بالحرية وتشجع الفردية وتغالي في النفعية حتى لم يعد للأب ولا للأخ أو حتى الزوج -إن وجد- أي دور أو اهتمام. ينظر: رابط الخبر على حساب: turkisharabic. عبر (Instagram).

(1) للأديبة غادة السمان.

تصارع الثور وهو أعزل، وهي مزودة بكافة أنواع السيوف والرماح الحادة، فإن المرأة تصارع ثيران الحياة عزلاء تمامًا؛ فالمجتمع يحرص باستمرار على تكسير أظافرها ويقدمها للثور مقيدة ومعصوبة العينين ومكبلة بكافة أنواع القيود النفسية والضغط الفكرية وعقد الشعور بالذنب مما يضمن تسهيل مهمة الثور وإخضاع أية مصارعة متمردة!.. الذين صوّروا انجيلا على أنها أول مصارعة ثيران في العالم أخطؤوا، حواء كانت أول مصارعة ثيران في العالم⁽¹⁾.

ولأن مثل هذا الحديث يحظى بإعجاب المفكرين الغربيين فقد تمت ترجمته إلى الانكليزية⁽²⁾، كحال كثير من الكتب والمقالات المنتمية أصلاً للفكر الغربي.

وحاولت الكاتبات أن تجعلن من كتاباتهن الأدبية منطلقاً لهم حول رغبة المرأة في كسر القالب الذي وضعه الرجل لها بحسب تصويرهن، أي صورة المرأة: الأم/ الخادمة/ العذراء/ الجسد.

وعلى لسان بطلات الرواية النسوية سعين لخروج المرأة مما أسموه (أزمة الوجود والحياة) في ظل سيطرة العائلة الذكورية عليها -كما عبّر-؛ لكي تنتزع حريتها وتمارس وجودها بعيداً عن القوالب الحديدية التي تضغط على حياة المرأة وسلوكها، لذلك تخرج عباراتهن بشكل ناثر جريء متمردة على الأسرة وعلى الأب بشكل خاص، تدين سلوكه نحو ابنته، تصرخ صرخة احتجاج قائلة: «والدي أحرق»، «تمنيت أن أبصق على والدي»⁽³⁾!! وهي صرخة يراد بها الكشف عن «تأزم المرأة الشرقية حيال أنوثتها؛ فثمة امرأة شرقية لم

(1) مقال (عن النساء والثيران) ضمن كتاب (كتابات غير ملتزمة) للأديبة غادة السمان، ص 29-30.

(2) ذكرت الكاتبة ذلك في آخر المقال.

(3) أنا أحياناً، ليلي بعلبكي، ص 21.

يكتمل تشكُّل وعيها ونضجها بعد، وتريد أن تتمرد على هذا الواقع..»⁽¹⁾.

وقد عبّرت المرأة المتحررة عن هذه الحيرة فيما تكتب: «أنا في بيتنا ضائعة لست شرقية ولست غربية لست حرة ولست مستعبدة»، «ورجعت إلى البيت كأنني مجبرة على العودة إلى البيت دائماً يجب عليّ أن أعود إلى البيت. أن أنام في هذا البيت. أن أكل. أن أستحم. أن يُخبَك مصيري في هذا البيت»⁽²⁾.

وهكذا في تواليات مختلفة تعبر عن تمرد صارخ يسعى لتحطيم وخلخلة ثوابت الدين بطريقة تشويقية حيث يتم استدرار عاطفة الناس من خلال تلك الشخصية وخلال تصويرها فنياً بصورة المظلومة مهضومة الحقوق مشلولة الإرادة، وليس لها غير ما تخطئه يدها» وإذا أنا امرأة. أنا أنثى. أنا زوجة معناها أنني عارية ومعناها أنني ذابلة بعد أن أمضيت ساعات ضجر في المطبخ، معناها إذن أنا العبد، وهو السيد المطاع، لي التلبية وله الطلب، لي الجوع وله الشبع، لي الانتظار وله ساعات التنفيذ»⁽³⁾.

وتصف إحداهن هواجسها عن الزوج والأبناء والحياة الأسرية وتختصر كل معانيه وصوره بقولها: «..ويظل كابوس الأنثى الأم/ الزوجة يجثم على صدرها لَمَّا نصحتها أمها قائلة: «أنت مثلي مهمتك الوحيدة أن تضاجعي الرجل، وأن تههدي سرير طفل»⁽⁴⁾.

وفي تشويه متعمد للزواج ومعانيه، تقول: «..زحام من الورود على

(1) تمرد المرأة في الرواية العربية، ص 77.

(2) أنا أحيا، ليلي بعلبكي، ص 15.

(3) أنا أحيا، ليلي بعلبكي، ص 24.

(4) المرجع السابق، ص 13.

الطاولات والأرض والنوافذ والرؤوس والثياب حتى فقد الورد كل معنى له ككل شيء آخر. زحام من النظرات المنصبة على العروس المسكينة كأنها الوحيدة التي تزوجت، والتي حينما دخلت (القفص الذهبي) لم تدر أن عليها أن تجلس في (قفص) لتكون موضع الفرجة..»⁽¹⁾.

وهكذا تحول الأدب بأيديهم إلى أداة للتنفيس وبث خواطرهم وآمالهم تجاه قضية تحرير المرأة من الروابط المجتمعية والأسرية ودورانها حول فرديتها.

وهذا مجرد نزر يسير من كم هائل من الشواهد، وليس المقصود منها، ولا من طبيعة البحث حصرها، وإنما المقصود بيانها كشاهد على نفوذ وتمكّن قضية تحرر المرأة في مجالات الثقافة والفنون، التي من الممكن استثمارها في جوانب الخير والحق والفضيلة التي تعزز دور المرأة المسلمة في ظل دين الإسلام وقيمه العليا، ولا مانع من رفع توجهاتها الفكرية وحسها الأدبي والثقافي بما لا يتقاطع مع قيم الإسلام، ومكانة المرأة فيه.

ولكن المنشغلون بقضية المرأة محلياً وعالمياً يدورون حول تحرير المرأة من موقعها الأصل إلى مواقع أخرى ثانوية تستهدف استغلال طاقاتها الفنية والثقافية إذا ما كانت تصب في صالح تحرر المرأة وتمرداها كالحاصل في الغرب، وقد عبر أحدهم عن تدرج هذه القضية في الداخل الشرقي، وأنه «منذ عصر النهضة، ومع نهاية القرن التاسع عشر واتساع التعليم، ورغم الثقافة السائدة المحافظة؛ إلا أن عددًا من النساء العربيات، تمكّن من الوقوف إلى جانب الرجال، في التعبير الأدبي، فبرزت كاتبات سياسيات، وكاتبات اجتماعيات، قمن بدور

(1) كتابات غير ملتزمة، غادة السمان، ص 225.

الريادة، وفتح الأبواب أمام من يملكن الموهبة في كل أنواع الفنون والآداب، حتى بات لكل بلد عربي، عدد من النساء، اللواتي يقفن في الصف الأول مع الرجال، في مجال الإبداع الأدبي والفني.

وصار في الوطن العربي شاعرات وكاتبات قصة ورواية ونقد وفكر، حيث أخذت هذه الأمور وسائل لترويج أفكار التحرر، ومقاومة القيم والهوية الدينية.

ولم تتوقف شهرتهن ولا تأثيرهن عند حدود إقليمية، فهناك من وصل إنتاجهن مترجمًا إلى شتى دول العالم، وهناك سينمائيات معروفات على المستوى الدولي، وفنانات تشكيليات. وغير ذلك من الفنون، كالتمثيل، والغناء، والمسرح.

ومع اتساع مشاركة المرأة في المجال الثقافي والفني، اتسعت مشاركتها في المؤسسات التي تخطط له، أو ترعاه، رسمية كانت أو مدنية. وبات وجود المرأة العربية في المؤسسات، جزءًا من طبيعة تشكيلها⁽¹⁾.

كما فتحت الأندية الأدبية أبوابها؛ لترحب بقضية تحرر المرأة، وتعمل على تشجيع وتمكين كل كاتبة تتمثل المنهج الليبرالي في موقفه من المرأة المتحررة، ومساعدتها لأن تكتب وتسهم في نشر واستعراض كل الندوات والمؤتمرات والمقالات والسجلات المتعلقة بها. في ظل تغييب وإغفال للكاتبة الملتزمة بقيمها المتعارضة مع قيمهم وموقفهم من المرأة المتحررة، والحكم عليها ابتداءً بأنها غير مؤهلة للجانب الأدبي الفني لأنهم لا يعترفون بغير آدابهم وفنونهم

(1) يراجع: تمرد الأنثى في رواية المرأة العربية وبلوغرافيا الرواية النسوية العربية، نزيه أبو نضال، ص 76-79، وموقع الأيام على الرابط:

المتمردة على قيم الإسلام وآداب المجتمع فيه، وأن الأدب والفن لا بد أن يكسر كل الحواجز وإن تعلقت بالإسلام.

كما أنهم يحاولون تغيير المفاهيم وبرمجة العقول من خلال تعليق أي ضابط يحول دون تحرر المرأة الذي يسعون إليه باسم العادات والتقاليد؛ حتى يسهل اقتلاع كل قيمة تقف ضدهم.

ثالثاً: المجال التعليمي

أُخذ التعليم في بعض البلدان محضناً من محاضن التربية وتأسيس الأجيال على قضية تحرير المرأة عبر المناهج التي رسخوا فيها أن التطور لا يكون بغير المساواة المطلقة بين الجنسين وليس في العدل المميز.

ورسخ التعليم أن الغرب هو النموذج الأرقى ليس بمجرد التقنية فقط بل في القيم والأفكار التي منها التحرر ولوازمه.

وفي بعض البلدان جعلوا الشخصيات التي جهرت بالتحرر رداً من الزمن وعارضت قيم الهوية الإسلامية، جعلوها نماذج تُحتذى وخير مثال على تطور الفرد داخل مجتمعه وبلوغه حد الشهرة العالمية، وأكثروا عنهم الكلام ليغرسوا في عقول الجيل الصاعد نماذج تتوافق مع التي يريدون لأفراد المجتمع أن ينشؤوا عليها.

ولقد قام على التعليم في بعض البلدان جمع من الرجال والنساء المتشبعين بمبادئ التحرر متعلقين بالفكر الغربي بعمومه، فقاموا بتغيير المناهج واستحداث أخرى، وعملوا على تقليص المواد الدينية، فجعلوا التعليم مختلط بين الجنسين، وفرضوا ذلك بقوة السلطة في بلدان كثيرة كما حدث في تركيا وتونس ومصر، وتدرجوا في بلدان أخرى من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا.

كما عملوا على تقليص مقاعد الدراسة الشرعية التخصصية في الجامعات، وتقليص الفرص الوظيفية للمتخصصين فيها، مقابل تهيئة فرص عمل مميزة للتخصصات الأخرى؛ لينفروا الناس منها حيث لا مستقبل وظيفي مميز ينتظرهم إن هم دخلوها.

ولأن مناهج التعليم تعد سريعة النفاذ في عقول متلقيها؛ فإنهم لم يهملوها إنما جعلوها من الوسائل الداعمة لقضية تحرير المرأة منذ المراحل الأولى حتى المرحلة الجامعية. ويحثون القائمين عليها بضرورة أن يشمل التعليم ذلك، حيث «يجب أن يستهدف التعليم التنمية الكاملة لشخصية الإنسان، وتعزيز احترام حقوق الإنسان، والحريات الأساسية..»⁽¹⁾، كما أن الدعوة لتحرير المرأة ممثلة في هيئة الأمم المتحدة والمواثيق الدولية تحرص على «..وضع سياسات في مجال التعليم تتناول -في جملة أمور- تغيير الاتجاهات التي تعزز تقسم العمل على أساس نوع الجنس؛ بغية تعزيز مفهوم تقاسم المسؤوليات الأسرية في العمل وفي المنزل»⁽²⁾.

ولأجل ذلك قاموا بإنشاء أقسام خاصة في الجامعات تتولى نشر ثقافة تحرير المرأة والاعتناء بما يتعلق بها من دراسات وخطط؛ فلكي يتم «..تخريج داعيات يحملن فلسفة الحركة ويتولين نشرها، قامت الحركة بالعمل على استحداث أقسام متخصصة في الجامعات تحت مسمى «دراسات المرأة» Women Studies في العديد من الجامعات حول العالم وإن كانت التسمية مختلفة من مكان لآخر، ولكن الأساسيات

(1) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948م، الفقرة 2، المادة 26. ينظر: حقوق الإنسان، محمود بسيوني، ص 20-21.

(2) تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام، نيروبي، 1985م، الفصل الأول/ثانياً - ب- فقرة 121، ص 46.

واحدة وهي «الأيدلوجية النسوية». وفي الولايات المتحدة وحدها 42 جامعة لديها أقسام متخصصة في «دراسات المرأة» وفي الامكان القول أن معظم المناهج في هذه الأقسام معتمدة على أعمال مكتوبة عن طريق المرأة وحول المرأة وموجهة للمرأة، وتُكرّسُ لمفاهيم الكراهية للرجل Anti Male. وأن من المتعارف عليه أن معظم ما يُدرّس في فصول «الدراسات النسوية» ليس علمًا بقدر ما هو فلسفة فكرية لجماعة نسوية»⁽¹⁾.

كما عملوا على إتاحة مقاعد وظيفية للمرأة تقوم من خلاله مجموعة من المعنيات بشؤون المرأة المتحررة، يقمن بتدريس مناهجهن وعرض قضاياهن للدارسين، والإشراف الإداري على سير المادة التعليمية كما يردن لها أن تكون. «ومن الأمور المعروفة على نطاق واسع، تغلغل المنتميات للحركة النسوية في الوظائف الإدارية في الجامعات الأمريكية والتحكم في التوظيف والقبول والمِنح لصالح أنصار الحركة، صدر مقال في صحيفة واشنطن بوست Washington post في العدد 25/جون/2002م، يتحدث عن دراسة أجراها باحثون من جامعتي هارفرد وميتشغن. تناولت الدراسة ظاهرة بدأت في الثمانينات وهي في ازدياد مهم وملحوظ، وتتمثل في أن ثلثي الخريجين من الجامعات الأمريكية الآن هم من النساء، وأن 96 رئيس جمعية إصلاحية هم من النساء وذلك من أصل 141 جمعية.

ويذكر الباحثون أن النفوذ المتنامي للحركة النسوية انعكس على القبول في الجامعات، فقلّت فرص القبول أمام الرجال، في حين أن النساء توفر لهن منح دراسية داخل الجامعات أكثر من الرجال، ويرتكز

(1) الحركة النسوية الغربية وأثارها في ظل الانفتاح العالمي Feminism ورقة عمل مقدمة في المؤتمر العالمي التاسع للندوة العلمية للشباب الإسلامي، عام 1423هـ، منشور على الشبكة العنكبوتية.

الباحثون على أن الفرص المتنامية للمرأة ولدت مشاكل عظيمة للرجل في تعليمه، وأن الرجال يمثلون 51% من النسبة السكانية للولايات المتحدة في سن التعليم الجامعي. مما انعكست آثاره وأبعاده على الحياة الاقتصادية والاجتماعية»⁽¹⁾.

وكان عمل المرأة المتحررة في هذا الجانب مهينًا الفرصة لاستحداث مناهج أخرى أو تغيير مفردات مناهج موجودة لتعبر فيها عن رأيها إزاء قضية المرأة «ومن الأمور المعروفة أيضًا استخدام العديد من أعضاء الحركة النسوية مواقعهن في الجامعات لتغيير مفردات المناهج، وتوظيفها لصالح الفلسفة النسوية بما يقتضيه التغيير، لاسيما العلوم الإنسانية، وكذلك استحداث مقررات جديدة تهتم بتعليم الفلسفة النسوية وقضاياها وربطها بالعصرية والتقدم، وهناك أكثر من 20 مقرر في جامعات الولايات المتحدة الأمريكية من هذا النوع. حتى أن أقسامًا أخرى كالعلوم السياسية وغيرها أُدخِلَ في مناهجها مفاهيم ومطالب الحركة النسوية. ومن الملاحظ أن كل قسم من هذه الأقسام لا يمارس دوره المعتاد كقسم أكاديمي يطرح المقررات ويمنح الدرجة، وإنما يعمل كمنظمة كاملة من إقامة المؤتمرات، واللقاءات، وتقديم المنح الدراسية، وابتعاث الأساتذة الزائرون، وتقديم الدعم للجمعيات النسوية وإصدار الدوريات المتخصصة، والتمثيل في الهيئات والحكومات علاوة على إصدار المجلات، وتأسيس مواقع الإنترنت ومعظم خريجات هذه الأقسام يتوجهن للتدريس في المدارس الثانوية والمتوسطة ويمارسن دورهن في نشر الأيدلوجية النسوية من خلال التعليم»⁽²⁾.

(1) المرجع السابق.

(2) الحركة النسوية الغربية وآثارها في ظل الانفتاح العالمي Feminism، ورقة عمل مقدمة في المؤتمر العالمي التاسع للندوة العلمية للشباب الإسلامي، عام 1423هـ، منشور على الشبكة العنكبوتية.

ولا يعني هذا إغفال المراحل التعليمية الأخرى، فقد تم «..التركيز على دراسات توطين النسوية في التعليم العام، وإعداد المعلمات. والهدف منها مساعدة التربويين في تنمية وتطبيق ثقافة النوع في جميع المواقف التدريبية. بالإضافة إلى الاهتمام بقواعد المعلومات ومراكز الأبحاث والمكتبات التي ترعى ثقافة النوع «Gender» وتؤسس لها. وقد أسس في فرنسا منظمة تدعى بالأرشيف النسوي «Archives du Feminism» ومهمتها حفظ جميع الوثائق الورقية والسمعية والبصرية التي لها علاقة بالحركة النسوية منذ بداية القرن العشرين، وتوثيق كل ما يتعلق بالقيادات التي خدمت الحركة عن طريق توثيق سيرهن الذاتية وإنجازاتهم»⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق.

الآثار التشريعية والتنظيمية

أولاً: سنّ النظم والقرارات والإلزام بها

ثانياً: إبطال ومعارضة الشريعة الإسلامية

ثالثاً: التدخّل في الشؤون السياسية والاجتماعية للبلدان الإسلامية

أولاً: سنّ النظم والقرارات والإلزام بها

صاغت هيئة الأمم المتحدة موثيقها وفق مبدأ سيادة القانون؛ والذي يعدُّ «لُبَّ مهمة المنظمة، ويشير إلى مبدأ للحكم يكون فيه جميع الأشخاص والمؤسسات والكيانات والقطاعان العام والخاص، بما في ذلك الدولة ذاتها، مسؤولين أمام قوانين صادرة علناً، وتطبق على الجميع بالتساوي ويحتكم في إطارها إلى قضاء مستقل، وتتفق مع القواعد والمعايير الدولية لحقوق الإنسان. ويقتضي هذا المبدأ كذلك اتخاذ تدابير لكفالة الالتزام بمبادئ سيادة القانون، والمساواة أمام القانون، والمسؤولية أمام القانون، والعدل في تطبيق القانون، والفصل بين السلطات، والمشاركة في صنع القرار، واليقين القانوني، وتجنب التعسف، والشفافية الإجرائية والقانونية.. ويشمل مبدأ سيادة القانون المجسد في ميثاق الأمم المتحدة عناصر تتصل بإدارة العلاقات بين دولة وأخرى. وفي هذا الصدد، تضطلع أجهزة الأمم

المتحدة الرئيسية، بما في ذلك الجمعية العامة ومجلس الأمن، بأدوار حيوية مستمدة من الميثاق وتتطلب العمل وفقاً لأحكامه⁽¹⁾.

ويعني هذا، أن مواثيقها الدولية تقوم على نحو جبري إلزامي، ولكنها فيما يخص قضية المرأة بدأت متدرجة، فقد سبقتها اتفاقيات ومعاهدات قديمة لها تعلق بالمرأة، لم تكن ملزمة كالتي جاءت بعدها⁽²⁾.

ومع بداية الاهتمام بقضايا المرأة على المستوى العالمي عام 1975م؛ اعتبرت الجمعية العامة للأمم المتحدة ذلك العام (عام المرأة الدولي)، وأقيم في ذلك العام (المؤتمر العالمي الأول للمرأة، -مكسيكو لعقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام).

وفي العام 1979م عقدت الجمعية العامة للأمم المتحدة مؤتمراً تحت شعار (القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة)، وخرج المؤتمر باتفاقية تتضمن ثلاثين مادة، وردت في ستة أجزاء، للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة بالمفهوم الغربي، وجاءت هذه الاتفاقية لأول مرة بصيغة ملزمة قانونياً للدول التي توافق عليها، إما بتصديقها وإما بالانضمام إليها.

وتعدُّ هذه الاتفاقية من أخطر الاتفاقيات المتعلقة بالمرأة؛ حيث تُعدُّ الدين شكلاً من أشكال التحيز ضد المرأة؛ وترسم لنمط الحياة في مجالاتها المختلفة (السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية،

(1) رابط الأمم المتحدة: <http://www.un.org/ar/ruleoflaw>

(2) مثل: اتفاقية المساواة في الأجور بين العمال والعاملات، 1951م، والاتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة، 1952م، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، 1966م، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، 1966م، والإعلان الخاص بالقضاء على التمييز ضد المرأة، 1967م، وإعلان طهران لحقوق الإنسان، 1968م.

والتعليمية، والفكرية..) رسمًا قائمًا على المنظور الغربي لحقوق المرأة المستند على ركيزتي الحرية التامة والمساواة المطلقة؛ ولذلك كانت توصيات مؤتمرات المرأة اللاحقة تنطلق من هذه الاتفاقية وتعدّها دستورًا أعلى؛ لأنها الاتفاقية الوحيدة الملزمة للدول التي توقع عليها بتنفيذ بنودها، وعدم التحفظ على أي بند منها.

بعدها، عُقدت ثلاث مؤتمرات خاصة بالمرأة، هي: (المؤتمر العالمي لعقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام في كوبنهاجن) عام 1980م، و(المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام عام 1985م في نيروبي بكينيا)، والذي عُرف باسم استراتيجيات نيروبي المرتقبة للنهوض بالمرأة من عام 1986م حتى عام 2000م، كما عُقد (المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة في بكين بالصين عام 1995م).

ولأن المرأة المسلمة لم تتطّبع بالأنموذج الغربي بالسرعة المطلوبة وبالتواريخ التي كانت المؤتمرات السابقة تضعها في أجندتها؛ فقد اتخذت عدة خطوات من أجل سرعة تفعيل تغريب المرأة المسلمة، ابتداء من عام 2000م، وهو العام الذي حددته الأمم المتحدة موعدًا نهائيًا لتوقيع جميع الدول على (اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة-السيداو)⁽¹⁾.

(1) ينظر: موقع ولاء لحقوق المرأة:

<http://www.un.org/ar/ruleoflaw>

نقلًا عن: الأسرة والعولمة، د. فؤاد آل عبد الكريم، ضمن التقرير الاستراتيجي لمجلة البيان...، الإصدار الثالث، 1427هـ - 2006م، ص 361، وموقع منظمة مراقبة حقوق الإنسان (Human Rights Watch) على الإنترنت:

<http://www.hrw.org/arabic/un-.htm.-> See more

ورابط نص اتفاقية السيداو:

<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/0360793A.pdf>

وقد احتوى الهيكل العام لتلك القرارات على الجمل والتراكيب المستعارة التي تؤكد بأنها جارية التنفيذ على المحيط الدولي . واستُخدمت المصطلحات التي تفيد مسارعته في تطبيقها وبشكل صيروري دائم⁽¹⁾ ، وخلطوها بمفردات تحيل إلزاماتهم إلى واقع تتطلع له كل الشعوب ولن يتحقق إلا بوحى منهم⁽²⁾ ؛ ليؤكدوا أن هدفهم الخالص هو حماية الأفراد والمجتمعات والعمل الدؤوب على تحسين أوضاعهم وإنعاش بلادهم ، وأن ما يقومون به خدمة إنسانية لنماء الدول والشعوب ، وليسهل عليهم بعدها أن يحصروا المسؤولية تحت عاتقهم ، ولا سبيل فيها إلى معارضة أو تغيير⁽³⁾ .

ومع هذا ، فقد صاغوها صياغة جمعية ، وذلك يعني أن تلك القرارات خرجت بناء على مشاركة في الرأي ، واجتماع دولي يحمل ناطقاً رسمياً لكل الدول المشاركة ، مما يعني سلامة مقاصدهم ، فليسوا وحدهم وإنما «تشجب (الدول الأطراف) جميع أشكال التمييز ضد المرأة ، وتتفق على أن تنتهج بكل الوسائل المناسبة (ودون إبطاء) سياسة تستهدف القضاء على التمييز ضد المرأة..»⁽⁴⁾ ، ويستلزم هذا

- (1) كقولهم (يجب ، وينبغي ، ويلزم ، ويوصي ، ولا بد ، ..).
- (2) كقولهم (..تطوير الوعي ، تنمية مستدامة ، دعم صحة ورفاه الأطفال والمراهقين والشباب.. ، دعم التقدم والأمن للشعوب..).
- (3) كقولهم : «..نعترف بأن على مجتمعاتنا أن تلمي على نحو أكفأ الاحتياجات المادية والروحية للأفراد وأسرهم والمجتمعات التي يعيشون فيها في جميع بلداننا ومناطقنا على اختلاف مواقعها ، وعلينا أن نقوم بذلك ليس فقط كأمر عاجل بل وكأمر محل التزام ثابت لا يتزعزع في مقبل السنوات» . ينظر : مؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية ، كوبنهاجن ، الفصل الأول ، القرار (1) ، المعتمد في الجلسة العامة 14 المنعقدة في 12 آذار/ مارس ، 1995م.
- (4) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ، الجزء الأول ، المادة (2) ، اعتمدها الجمعية العامة وعرضتها للتوقيع والتصديق والانضمام بقرارها رقم 34/180 المؤرخ في 18/كانون الأول/ ديسمبر 1979م ، تاريخ بدء النفاذ: 3 ايلول/=

«..اتخاذ المناسب من التدابير التشريعية وغير تشريعية بما في ذلك ما يناسب من (جزاءات؛ لحظر كل تمييز ضد المرأة)»⁽¹⁾.

وهي وإن صيغت بطريقة جمعية فإنها تحرص على أن ينضم إليها كل من له اهتمام بالفكر التغريبي في بلده؛ فانتقاء الممثلين لهم لا يكون إلا عبر ضوابط تفيد انتماءهم الفكري المؤيد لتلك المؤتمرات والاختلاف في الدرجة والمضمون فقط⁽²⁾.

ثم أصبحت قضية تحرر المرأة تدار على مائدة أصحاب القرار في الدول المسلمة، بعد جهود خارجية مضيئة للتدخل القيادي الإلزامي، بعد أن فشلت القضية وأصبح لها مطالبون ومؤيدون في كل مكان بفضل تمهيدهم وإعدادهم المسبق له، منهم من كان محل نظر من القيادات في الداخل والخارج، وله قدم راسخة عند كبارها، مما ساعد على تثبيت دعائمها، حتى المناطق التي عُدَّت أكثر محافظة من غيرها والتزامًا بالقيم والثوابت الدينية؛ فقد أصابتها العدوى ونفذت إليها من خلال أبنائها المؤيدين لها.

وهؤلاء فيما سنّوه من نظم لم يراعوا في حقيقة الأمر غير مصالحهم؛ لأنه يستحيل تطبيقها في البلدان المسلمة إذا لم يستلزم ذلك التفريط في المقدسات، وإحلال القوانين الوضعية محلها. لأن معناه الحصول على التحرر الكامل على النحو القائم في الغرب.

= سبتمبر 1981م طبقًا لأحكام المادة (27). رابط النص:

<http://www.un.org/womenwatch/daw/ccdaw/text/0360793A.pdf>

(1) المرجع السابق، المادة (2) الفقرة (ب).

(2) موجب ميثاق الأمم المتحدة، فإن عضوية المنظمة «مفتوحة أمام جميع الدول المحبة للسلام التي تقبل الالتزامات الواردة في ميثاق الأمم المتحدة، والتي ترى المنظمة أنها قادرة على تنفيذ هذه الالتزامات. وتقبل الدول في عضوية الأمم المتحدة بقرار من الجمعية العامة بناءً على توصية مجلس الأمن» ينظر: موقع الأمم

المتحدة <http://www.un.org/ar/members/about.shtml>

وهو إلزام يستفز مشاعر الدول القائمة على التشريع الإسلامي بلا شك، فقامت بعض اللجان الإسلامية لتبيين تحفظها على ما يتنافى مع الإسلام، وتؤكد بأن «..التوجه الحديث في الأمم المتحدة يسعى إلى غايات أبعد مما دأبت على تصوره، فهي تعمل اليوم على إرساء وتعميم قواعد كونية تنظم السلوك البشري وتحكمه أخلاقياً وقانونياً في العالم كله على السواء.. و.. تتصادم في بعض موادها ليس فقط مع الدين الإسلامي.. ولكن مع الفطرة البشرية، ..إن المؤسف أن تلك الدول لا تستطيع الاستفادة من نقاط القوة فيها فقط، بل عليها أن تعتمد عليها كلاً متكاملًا بغيتها ومساوئها قبل فوائدها، مساوئ تستهدف أهم لبنات المجتمع وهي مؤسسة الأسرة. إن اعتماد اتفاقيات بهذه الخطورة لا يجب أن يكون بمنطق القوة والإجبار.. بالرضوخ لما يسمى بقرارات المجتمع الدولي، وإن من الواجب أن يسبق اعتمادها مخاض طويل يقوده علماء الأمة في كل الميادين الفقهية والتشريعية والسياسية والاجتماعية؛ لإقرار ما يصلح للتنفيذ وما يجب تركه، وتجنب آثاره المدمرة على الأفراد والأسرة والمجتمع...»⁽¹⁾.

ولكن الإشكال هنا، هو أن التحفظ يستند على مجموعة أمور؛ لأن «المعاهدات القائمة ضمن جماعة، صحة التحفظ لأحد أطرافها تبقى مرهونة لعدم الاعتراض عليها من قبل الأطراف المتعاهدة الأخرى، وقد كان هذا هو المبدأ الذي سارت عليه عصابة الأمم وأيدته لجنة الخبراء المكلفة من العصابة بتقنين القانون الدولي، كما أقره العرف الدولي، وعلى هذا لا تكون للتحفظ قيمة إلا إذا تم قبوله بالإجماع، وفي تحديد إطار هذا الإجماع يفرق بين حالتين: الأولى، إذا لم تكن

(1) ينظر: تقرير اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل على الرابط:

المعاهدة قد دخلت حيز النفاذ، فإن القبول يجب أن يكون من جانب كافة الدول التي صدقت على المعاهدة قبل إيداء التحفظ، والثانية، إذا كان قد بدا نفاذ المعاهدة فإنه يجب موافقة كل الدول التي صدقت على المعاهدة قبل إيداء التحفظ»⁽¹⁾.

والنظام العلماني برمته يصب في قالب تغريب المرأة، ولكنه رغم دعوى تحرره وليبراليته يقاوم بشدة من ارتضت لنفسها أن تكون محجبة ومن اختارت طريق الاحتشام والالتزام ومراعاة الخصوصية، وإنما انحاز بقوة السلطة إلى الطريق الآخر، وألزم غيره بها.

كما أنه نظام سعى ويسعى لحماية الكتاب والمثقفين الذين ينشطون في مجال التحرر بجهود فردية أو ضمن منظمات أهلية من المقاضاة والمحاكمة حتى ولو كان جرمهم التطاول على أحكام شرعية أو أعراف مرعية. «فبعد أن تركزت البحوث والدراسات الاجتماعية ولفترة طويلة على الدولة ومؤسساتها والأدوار التي تقوم بها في المجتمع، بزغ اتجاه آخر يدعو إلى الاهتمام بالفاعلين الاجتماعيين سواء كانوا أفرادًا، أم منظمات أهلية، أم جماعات مصالح، ويُتساءل عن دورهم التنموي وحجم مساهمتهم في المشروع المجتمعي»⁽²⁾.

وقد تزايد عدد المنظمات غير الحكومية التي تسعى لإيجاد حلول للمشكلات التي لا تسمح هيكلية ومبادئ الدول بإيجاد حلول لها، فتبنت الأمم المتحدة رعاية تلك المنظمات من خلال حديثها عنها في

(1) ورقة عمل مقدمة للجنة الوطنية لحقوق الإنسان القطرية، المجلس الأعلى لشؤون الأسرة، بعنوان (تقييم تحفظات الدول العربية على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة)، د. صالح محمود محمد بدر الدين، نوفمبر، 2012م، الدوحة، قطر.

(2) التحولات المجتمعية ودور المنظمات الأهلية.

الميثاق التأسيسي، ودعوة المنظمات غير الحكومية إلى المشاركة في انشطتها الداخلية والخارجية، وإفساح المجال أمامها للانضمام إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي، كما قامت بتعيين منسقين للتواصل مع تلك المنظمات، وأشركتهم معها في مؤتمراتها التي تعقدها، وفي صياغة الموائيق والاتفاقيات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة، فأصبحت تلك المنظمات معلماً أساسياً ومؤثراً في نتائج المؤتمرات داخل البلاد، وقامت المنظمات الحقوقية لتنفيذ خطة عمل المؤتمرات من خلال تقديم الدراسات والأبحاث الإحصائية التي تظهر مدى التقدم الذي يحرزه وضع المرأة وفق برامج الأمم المتحدة، وتقيم دورات تدريبية وندوات ومؤتمرات تروج لمفاهيم الأمم المتحدة كمفهوم النوع، والصحة الإنجابية، وتتابع تنفيذ توصياتها بشأن المرأة في الدول المعنية⁽¹⁾.

ويعد برنامج الأمم المتحدة الإنمائي⁽²⁾ United Nations Development Programme، المعروف اختصاراً بـ (UNDP) شبكة تطوير عالمية تابعة للأمم المتحدة، تعمل في 166 وتقدم دعماً مالياً للمنظمات المدنية، والمراكز البحثية في العالم العربي، وهذا البرنامج له نشاط ملحوظ في دعم المشروعات التي تخدم الأجندة الغربية مثل قضايا المرأة، ومراجعة المناهج التعليمية والدينية..، ومن أنشطتها الأبحاث

(1) ينظر: الإلزام الداخلي من قبل التجمعات النسوية والليبرالية، د. نهى قاطرجي. www.saaaid.net/PowerPoint/1495.ppsx

(2) ومثلها مؤسسة فورد الأمريكية لدعم الفكر التغريبي العربي، حيث تقوم بتجنيد وتمويل منظمات واجهة، مثقفين وصحافيين، ومؤسسة فورد إحدى المؤسسات التي تتعاون مع الحكومة وتقوم بدورها في تشكيل الغطاء الثقافي في الحرب الباردة الجديدة. وعلى نطاقها تعمل مؤسسة روكفلر الأمريكية التي تدعي أنها مؤسسة خيرية لدعم الباحثين العرب. ينظر:

<http://www.almoslim.net/node/138755>

والدراسات والأنشطة الثقافية والفكرية كالندوات والمؤتمرات وورش العمل التي تستقطب فيها الكتاب والأدباء والمفكرين والخبراء العرب في كافة القطاعات الحيوية»⁽¹⁾.

وتحت ظلّاتها تبنّى الكثير من المثقفين العرب قضية المرأة على نحو يخدم خطة التغريب في البلاد العربية وأهداف الأمم المتحدة ومنظمات حقوق الإنسان، حيث اعتبروا «..الضغوط الخارجية التي تمارس على الحكومة تدفع باتجاه مشروعهم التغريبي»⁽²⁾.

وتحرر أو (تحرير المرأة)، هو الجانب الاجتماعي والثقافي في العولمة الذي تسعى الأمم المتحدة وأمريكا وأوروبا إلى فرضه على بقية العالم خاصة العالم الثالث، ومراجعة توصياتها ومتابعة ما تم بشأنها ومراقبة التزام الدول والحكومات بها.

ولا تكتفي الأمم المتحدة بذلك، وإنما تعقد مؤتمرات مع الأطراف الحكومية والمنظمات غير الحكومية كل سنة، بالإضافة إلى تخصيص بعض جلسات للجمعية العمومية للأمم المتحدة لمتابعة تطبيق الوثائق الدولية، ففي عام 1999م عقدت جلسة خاصة للجمعية العمومية بعنوان «مؤتمر القاهرة للسكان +5 (ICPD+5)، وفي عام 2000م عقدت جلسة خاصة للجمعية العمومية للأمم المتحدة بعنوان «المرأة 2000م: مساواة الجندر، التنمية والسلام» وحملت عنوان آخر وهو: بكين+5 (Beijing+5) وفي عام 2005م عقد مؤتمر بكين+10.. أي بعد عشر سنوات من مؤتمر المرأة الذي المنعقد في بكين.

أي أن هناك آلية دولية لها طابع الفرض والإلزام والمتابعة تتدخل

(1) مقال «التمويل الغربي بين الجاسوسية والتغريب»، الهيثم زعفان،

<http://www.almoslim.net/node/138755>

(2) حركة التغريب في السعودية، ص345، نقلًا عن: ربيع السعودية ومخرجات القمع، جعفر الشايب، ص55.

في الشؤون الداخلية للدول لتطلب منها الالتزام بما وقعت عليه؛ وهذه الآلية يمكن أن تمارس الإرهاب بفرض العقوبات الدولية على الدول التي ترى الأمم المتحدة أنها غير ملتزمة؛ كما أن هذه الآلية تمارس الإغراء بمنح معونات أو قروض أو ما شابه إذا التزمت بمقررات الشرعية الجديدة.

والمواثيق والإعلانات والتي لا تكون ملزمة في البداية، تصل إلى درجة الإلزام بعد التوقيع والتصديق عليها، وحتى لو لم تكن ملزمة بالمعنى القانوني والذي يترتب على عدم الالتزام بها عقوبات مختلفة، ولكنها مع ذلك تشكل ضغطاً أدبياً وإحراجاً دولياً في الكثير من الأحيان، ومثل هذا الضغط والإحراج تتبعه ضغوطات سياسية واقتصادية لاحقاً؛ بحيث تضطر الكثير من الدول -إلى التوقيع عليها والانضمام إليها⁽¹⁾.

كما ساعد على تنامي تحرر المرأة داخل البلاد المسلمة، مؤسسات التمويل الدولية التي قامت بتنظيم زيارات متبادلة بين الباحثين في الشرق والغرب، تسمح للغرب بالاحتكاك المباشر بالباحثين والمثقفين العرب والتعرف على أنماط تفكيرهم، وقراءة رؤيتهم للأحداث والظواهر المتعددة التي يهتم بها الغرب.

ويلاحظ على المشروعات الممولة غربياً محاولة اقتراب مؤسسات التمويل الدولية بقدر الإمكان من دوائر صنع القرار في الوزارات المتعددة بالدول العربية، حيث تدخل من باب الدعم البحثي لصانعي السياسات والقرارات، وفي ضوء ذلك يقدم الدعم لإنشاء وحدات

(1) مقال: (العولمة وإعادة تشكيل المجتمعات)، م. كاميليا حلمي، موقع: مساندة- المجموعة العربية لمنع الاعتداء على المرأة والطفل على الرابط:

http://www.iicwc.org/lagna/catig/conferences/osram_awlama/search/gander/gander_05.htm

بحثية بالوزارات، أو تمويل مشروعات بحثية تحقق ذات الهدف، ومن ثم تحاول المؤسسات الدولية من خلال التمويل الغربي ومشروعاتها البحثية التأثير في مصدر المعلومة التي يبني عليها صانع القرار قراره، ومن ثم يتحقق للممول على المدى البعيد التأثير في القرار ذاته لمؤسسات الدولة.

وتشكل المرأة عنصرًا فاعلاً على أجندة مؤسسات التمويل الدولية، وفي ضوء ذلك يتم طرح أكبر قدر من المشروعات البحثية التي تحاول فهم المرأة المسلمة من كافة النواحي، حتى أشد التفاصيل الحرجة خصوصية، إضافة إلى دعم كل المشروعات البحثية التي من شأنها تغريب المرأة المسلمة ووضعها في إطار عولمي ليبرالي، يجردها من أية ضوابط عقدية أو مجتمعية تحاول المؤسسات التمويلية الغربية النفاذ للمجتمعات الإسلامية من زاوية أن الإشكال ليس في الإسلام، ولكنه في فهم المسلمين للإسلام والنصوص الشرعية، ومن ثم تتم الدعوة لإعادة قراءة الإسلام وفق النظرة الغربية الليبرالية، وبالتالي يحدث التلاعب في الثوابت الشرعية، من خلال المشروعات البحثية المحققة لهذا الهدف، إضافة إلى طرح المشروعات والمبادرات التي تجعل الليبرالية في مقابل كل ما هو ديني في المجتمعات العربية⁽¹⁾.

وقد تم استخدام التمويل لمئات المنظمات المحلية منها والأجنبية، هذه المنظمات التي تطلق عليها أسماء متعددة وتعرف اختصاراً بـ(NGOs) وتعني المنظمات غير الحكومية. في مقام رأس الحربة في تنفيذ برامج ومخططات كثيرة لا يمكن الدول الاستعمارية العولمية من تنفيذها بنفسها، وهذا الكلام لاشك يعني به تلك

(1) ينظر: مقال (التمويل الغربي بين الجاسوسية والتغريب)، على شبكة المسلم:

<http://www.almoslim.net/node/138755>

المنظمات التي فقدت وطنيتها وأجندتها الخاصة من حيث تدري أو لا تدري، «وهي في هذا تشبه «جوايسس للأمم المتحدة» في دولها..

ولُحظ في الآونة الأخيرة كثرة ملفتة للنظر لهذه المنظمات في المجال الواحد، ففي تقرير عن المنظمات النسوية في الأرض المحتلة (فلسطين) ورد فيه أن المنظمات الخاصة بالعمل النسوي فقط وصل عددها إلى (1200) منظمة غير حكومية، والذي يثير التساؤل أكثر هو حجم المساعدات التي تلقتها هذه المنظمات، حيث يذكر التقرير نقلاً عن التقرير الاقتصادي الفلسطيني الصادر في يونيو/ حزيران 1997م: أن هذه المنظمات تلقت المساعدات بحجم 9.68 مليون دولار من أصل 1527 مليون دولار أي تقدير 5% في حين أن المجال الصناعي والزراعي لم يخصص له إلا مبلغ 24 مليون دولار أي أقل من 1,2% من إجمالي المعونات، مما أثار جدلاً عن مدى جدوى هذه المنظمات، ودورها الحقيقي في المجتمع، وعلة الاحتفاء الغربي بها، وأن من بين هذه الأموال مبالغ طائلة من مؤسسة (يو. إس. إيد) لصالح مشروع يستهدف إقناع النساء الأردنيات والفلسطينيات بتحديد النسل، ويضيف أن السلطات الصحية في الأردن اكتشفت أن الأدوية المستخدمة في هذه الحملة تسبب السرطان وتؤدي للعقم الكامل⁽¹⁾.

لقد ثبت نجاح الأمم المتحدة في فرض برامجها على الحكومات العربية بشكل فعلي؛ حيث بدأت الحكومات تعدّل تشريعاتها، وتبني رؤيتها الخاصة، وتعلن التزامها التام بتنفيذ برامجها التي تمثلت في نشر القيم الغربية في المجتمع، وخفض نسبة الخصوبة بين النساء،

(1) يراجع مبحث: (عولمة الفكر النسوي الجديد)، اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، على الرابط:

http://www.iicwc.org/lagna/catig/conferences/osram_awlama/search/gander/gander_05.htm

وظهور حالات المساكنة بين الرجل والمرأة خارج نطاق الزواج، وتعديل كثير من القوانين الداخلية⁽¹⁾.

وكان أول ما رأت الشعوب الإسلامية من إجراءات لتغريب المرأة على يد الأمم المتحدة من خلال وكالاتها المتخصصة، سواء للثقافة (اليونسكو)، أو لشؤون المرأة (اليونيفيم)، أو الطفولة (اليونيسيف)، عندما بدأت في تجاوز حدود عملها، وهو تقديم المساعدات المالية والخدمات الفنية للدول المحتاجة، واتجهت إلى مجال التنظير وسن القوانين الاجتماعية عن طريق عقد مؤتمرات دولية، وإصدار وثائق دورية ملزمة للدول الأعضاء بقوة المعونات، فكان من ضمن وثائقه شعار مؤتمر المرأة عام 1995م المنعقد في بكين والذي حمل شعار (إعادة صياغة المجتمع عن طريق رؤية العالم من خلال عيون النساء)⁽²⁾.

ثانياً: إبطال ومعارضة الشريعة الإسلامية

لمّا كانت قضية تحرير المرأة مُستنبَة من أرضية الفكر الغربي العلماني الذي بُني على عداء كامل للدين عقيدة وشريعة ومنهج حياة، فقد سنّت نظمه وتشريعاته الوضعية لتحل محله وتؤسس للمرأة في حياتها منهجاً قائماً على استعداد الدين والتمرد عليه.

وتلك المواثيق الدولية التي خطتها يد الغرب العابثة بمقدسات الأمة الإسلامية، وادعت شموليتها، فإنما تستند لـ«منهجية الحركة

(1) ينظر: الإلزام الداخلي من قبل التجمعات النسوية والليبرالية، د. نهى قاطرجي، www.saaaid.net/PowerPoint/1495.ppsx

(2) ينظر: (ماذا عن بيجين +5- المساواة بين الجنسين والتنمية والسلام في القرن الحادي والعشرين)، موقع الأمم المتحدة على الرابط:

<http://www.un.org/ar/index.html>

الأنثوية (feminism)، .. أقوى الحركات الفكرية التي تَصَاعَف نفوذها مع سياسات النظام العالمي الجديد، و.. عبر منظمات هيئة الأمم المتحدة ومؤسسات المجتمع المدني المرتبطة بها، ..لعولمة القوانين والتشريعات المتعلقة بالمرأة... وتتبنى مصطلح النوع الاجتماعي (Gender) بديلاً لمصطلح ذكر وأنثى؛ وذلك لإلغاء جميع التشريعات والمفاهيم المترتبة على أساس الجنس، وتشرع التماثل التام بين الجنسين في التشريعات، وفي الأدوار، وفي الموارد، وتنظر إلى المرأة كفرد قائم بذاته، وفي حالة صراع وتنافس دائم مع الرجل⁽¹⁾.

فمن حيث النظام الأسري، الذي هو أساس قيام المجتمع الإسلامي، فإنهم مقابل تهميشهم للزواج وتسفيههم لدور الأنثى داخله، اعترفوا بالعلاقات الشاذة والجنسية المثلية وأنواع الاقتران المختلفة خارج نطاق الزواج الطبيعي، وقاموا بتشريعاتها، رغم غرابتها واشتمزاز النفس السوية منها، إضافة إلى أنها باتت موطناً مناسباً لتفشي الأوبئة والأمراض النفسية والجسدية المزمنة⁽²⁾، التي ثبت بالإحصاء والدراسة تورط الغرب فيها⁽³⁾.

(1) عن موقع مسلم، على الرابط:

http://www.muslim-wf.org/News_Details.aspx?Id=695

(2) مدونة (عن المثلية نتحدث)، مقال (الشذوذ سيدمر أمريكا)، النائبة بولاية

أوكلاهوما الأمريكية، سالي كرين على الرابط:

http://almitliya.blogspot.com/2010/11/blog-post_20.html

(3) شرّعت أمريكا مؤخراً زواج المثليين في كل الولايات، وقال الرئيس الأمريكي باراك أوباما بأن ذلك يعد انتصاراً لأمريكا وانتصاراً للحب، معتبراً أنه يبدشن لمرحلة جديدة من الحقوق المدنية في الولايات المتحدة، كما اتصل بأحد أصحاب دعاوى زواج المثليين، أمام المحكمة العليا، جيم أوبرجيفيل، وقدم له التهنية على الحكم. وكتب أوباما في تغريدة على حسابه في موقع «تويتر»، قائلاً: «اليوم يشكل خطوة كبرى في مسيرتنا نحو المساواة.. لقد أصبح الآن من حق مثلي الجنس الزواج كأى أشخاص آخرين»، ويعد ذلك خطوة بعد خطوات سبقتها من =

وهذا التسفيه والتهميش للأسرة يعني إبطال كل حكم يُبنى داخلها، سواء استطاعوا إلغائها أو لم يستطيعوا، فحتى لو قامت أسرة فإنهم يسعون لتحطيم أعمدها وإحلال أعمدة مهترئة محلها، تقوم على الشراكة لا القوامة؛ وعلى المساواة التامة لا الاختلاف المميّز، والذي هو سنة الله في الكائنات جميعاً؛ ولأن فلسفة النوع لا يمكن أن تلتقي معها؛ فبالتالي أبطلوا كل تشريع يخالفها، فللمرأة ما للرجل والعكس صحيح، وإلا أصبح تمييزاً ضدها.

ومن يراجع خطاباتهم يرى مبالغتهم في استخدام الجمل والتراكيب التي تصورهم بصورة الباحث عن الحقيقة المخلّص للشعوب، الذي أتاهم وهم في قمة جهلهم وتخلفهم على بساط النور والحق والفضيلة ليُحسنوا من وضع المرأة باعتبارها «..هدف هام في حد ذاته، ..يؤثر على حياة الأسرة وحجمها تأثيراً إيجابياً، ومن الأساسي أن يتم توفير الدعم المجتمعي بهدف دمج المرأة وإشراكها بشكل كامل في جميع مراحل ووظائف عملية التنمية، ..إزالة العوائق المؤسسية والاقتصادية والثقافية.. اتخاذ إجراء عام وسريع لمساعدة المرأة في تحقيق المساواة الكاملة مع الرجل في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

=تهيئة المجتمع لتقبل ذلك، بعد أن كان قرابة 60% من المجتمع الأمريكي تقريباً في عام 2010م يستهجن الفكرة، ولكنها جاءت بعد استراتيجيات إعلامية متوالية لتشريعها، حيث بدؤوا بإخراج الشاذ إعلامياً على أنه إنسان طبيعي مثل جميع الناس، ومع تكرار هذا العرض يألف الناس هذا حتى يصبح من يستهجن ذلك شخص غريب غير واقعي، إضافة إلى اعتماد الآلة الإعلامية على مشاهير الشخصيات المحبوبة عند الناس من الممثلين والمغنيين والرياضيين وغيرهم لدعم المثليين ونشر صورة طبيعية ومقبولة عنهم، حتى يصبح من السهل بعد ذلك تشريع الزواج المثلي والتصريح رسمياً به كحق من حقوق الشواذ بناء على دعوى المساواة في الحقوق. ينظر: رابط (مسند للأنباء) <http://www.mosnad.com/> news.php?id=1172، ومركز DW الإعلامي على الرابط: <http://dw.com/p/> 1FoCo، وغيرها.

لمجتمعها. ولتحقيق تلك الغاية يلزم الرجل والمرأة أن يشتركا معًا في تحمل المسؤوليات في مجالات مثل الحياة الأسرية والعناية بالأطفال وتنظيم الأسرة، ويجب على الحكومات أن تضع وتنفذ سياسات محددة تؤدي إلى تعزيز مركز المرأة ودورها⁽¹⁾.

وهذا ينسحب حتى على الأبناء والبنات داخل مؤسسة الأسرة؛ فلهم مطلق الحرية لأن يختاروا لحياتهم ما يريدون دون اعتبار لأم وأب فضلًا عن الدين، ودون مساءلة من أحد، بل وقفت المواثيق الدولية مع المنحرفين منهم، وهيات لهم من الأسباب ما يعينهم على ممارسة حياتهم الشخصية بحرية تامة، دون أزمات صحية وتبعات أخرى غيرها، فبعد أن اعترفت كبرى دولهم بتفشي الأمراض التي كانت نتاج العلاقات المفتوحة، بحثت عن وسائل تحميهم منها شريطة ألا يكون من ضمنها منع وتجريم مرتكبها أو سن الزواج بديلًا عنها! لأن ذلك يفيد انتهاكًا بحق الحرية عندهم⁽²⁾.

(1) تقرير المؤتمر الدولي المعني بالسكان، 1984م، مكسيكو، الأمم المتحدة، نيويورك.

(2) تقول المهندسة كاميليا حلمي، مسؤول اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل التابعة للمجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة، والأمين العام لرابطة المنظمات النسائية الإسلامية العالمية، في حوار أجري لها بعد عودتها من الأمم المتحدة لحضور الدورة 57 للجنة المرأة، تحدثت فيه عن التفاصيل والخلفيات التي لا يعرفها أحد عن تلك المواثيق، فقالت: «هذه المواثيق لاتلائمنا، حتى وإن كان فيها بعض الإيجابيات فهي في حقيقة الأمر ذر للرماد في العيون، فنحن لم نجد لها واقعًا وإن كانت مكتوبة في المواثيق إلا أن الدعم الذي يوجه من الأمم المتحدة هو لغير هذه الإيجابيات، مثل إعطاء خدمات الصحة الإنجابية للمراهقين والمراهقات. خدمات الصحة الإنجابية ليست كما يبدو من العنوان.. إنما تعني تدريب الأطفال والمراهقين على استخدام وسائل منع الحمل وتوفير هذه الوسائل لهم ثم إياحة الإجهاض للتخلص من الحمل غير المرغوب فيه، في نفس الوقت التي تطالب فيه هذه الانفاقيات والوثائق برفع سن الزواج.. إذا أرفع سن الزواج وأقيم حواجز على الحلال ثم أيسر الحرام..، فهذا أمر لايناسب الثقافة=

فعلى غرار (تمخض الجبل فولد فأراً)، خرجت مؤتمراتهم بوثائق تسهل طريق العلاقات المحظورة شرعاً وتقول: «..تسليماً بأن الحمل الذي يحدث للمراهقات سواء المتزوجات منهن أو غير المتزوجات له آثار معاكسة بالنسبة لأمراض ووفيات الأم والطفل، يُهاب بالحكومات أن تضع سياسات لتشجيع التأخير في إنجاب الأطفال، وينبغي للحكومات بذل الجهود لرفع سن الزواج في البلدان التي ما زالت فيها هذه السن منخفضة جداً، كما ينبغي إيلاء العناية اللازمة لضمان حصول المراهقين من البنات والأولاد على القدر المناسب من المعلومات والتعليم⁽¹⁾»⁽²⁾.

ويعد أن عملوا ما بوسعهم للإطاحة بمؤسسة الأسرة سواء ما تعلق منها بجانب دور الأنثى فيه، وإعطائهم الحرية الكاملة التي تمكنها من التمرد على الزوج باعتبارها نداءً مساوياً له⁽³⁾، أو ما تعلق بحقوق

=الإسلامية وقد وضعت الأمم المتحدة خطاً نهائياً (Dead Line) لتطبيق الصحة الإنجابية وغيرها بحلول عام 2015م، ونحن الآن في 2013م، إذا تستعد الأمم المتحدة بكل الوسائل وتشحذ كل الهمم وتكرس التمويل بالمليارات لتطبيق أجندتها قبل حلول عام 2015م، والتوقيع على هذه الاتفاقيات مثل اتفاقية السيداو وCFC اتفاقية حقوق الطفل وغيرها مرتبطة بالمعونات والمساعدات التي تقاضاها الحكام ولم نكن نسمع عنها غير اسمها، في مقابل التوقيع على الاتفاقيات وتجاهل رغبات الشعوب، وهذا رغم أن هذه الاتفاقيات تناول أدق الخصوصيات والتفاصيل بين المرء وزوجه، بين الآباء والأبناء، لكن لم نسمع عنها إلا بعد أن انتهى التوقيع عليها. ينظر:

<http://www.alamatonline.net/l3.php?id=59715>

- (1) يقصدون بالمعلومات والتعليم ما كان منصباً على ما عيّنت به قراراتهم من قضايا تتعلق بتحرير المرأة وتغريب البلاد الإسلامية.
- (2) تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام، نيروبي، كينيا، 1985م، الأمم المتحدة، نيويورك، الفصل الأول، ألف، الفقرة 158.
- (3) دعت المواثيق الدولية إلى تحديد النسل، وطالبت بإجازة الإجهاض، وتعميم=

الأبوين على أبنائهم القائمة على الطاعة والولاء⁽¹⁾، وإباحتهم الزنا والشذوذ⁽²⁾، أدرجوا ضمن ذلك أحكام الإسلام المتعلقة بالتوريث، ونقص شهادة المرأة، وحرمة سفرها دون محرم وخروجها من غير إذن

=استخدام موانع الحمل والترويح لها، والتباعد بين الولادات، ومنع حالات الحمل المبكر، واعتبرت ذلك حقاً من حقوق المرأة دون موافقة الزوج، واعترفت للمرأة وحدها بحق التحكم في جميع الأمور المتعلقة بخصوبتها، ومنها تقرير عدد أطفالها. ينظر: رابط الأمم المتحدة: <http://www.un.org/arabic/documents> وقضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، د. فؤاد العبد الكريم.

(1) تمنح المواثيق الدولية المرأة والرجل الحقوق نفسها على قدم المساواة في عقد الزواج، وكذلك في القوامة والولاية على المرأة أثناء الزواج، وتمنح المرأة الحق منفردة في تقرير جميع ما يتعلق بالأمور الإنجابية، وقضايا حضانة الأطفال بعد انتهاء العقد. ينظر تفصيل ذلك على رابط هيئة الأمم المتحدة: <http://www.un.org/arabic/documents>

وقضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، د. فؤاد العبد الكريم.

(2) تدعو المواثيق الدولية إلى القضاء على ما عبروا عنه بالعنف ضد المرأة (الجسدي والمعنوي)، ودفعها ذلك إلى إلغاء الحدود الجزائية في الشريعة الإسلامية كحد القتل عمداً، وحد الزنا، وغيره من الحدود، وتصفها بالعنف، وعلى وفق ما فعلوه، فإن الأنظمة العلمانية في الدول العربية تبيح الزنا إذا قامت برضا الطرفين، وعلى إثرها «قانون العقوبات في بعض الدول العربية يؤكد على أن الزنا إذا وقع برضا الطرفين وهما غير متزوجين وسنهما فوق الثامنة عشرة فلا شيء عليهما، وإن كانا متزوجين فلا عقوبة عليهما ما لم يرفع أحد الزوجين دعوى ضد الزوج الخائن، والأفعال التي يحرمها قانون العلمانية في جرائم العرض، إنما يحرمها لكونها تشكل اعتداء على الحرية الجنسية فحسب، وليس باعتبارها أمراً يغضب الله ويحرمه الدين، ولذلك فإن الدعوى الجنائية في جريمة الزنا -مثلاً- لا تتحرك إلا بناء على شكوى الزوج، وللزوج الحق في التنازل عن الشكوى بعد تقديمها، وبالتالي تنقضي الدعوى الجنائية، وتوقف إجراءات التحقيق، بل للزوج حق وقف تنفيذ العقوبة! وهكذا تبيح العلمانية الزنا وتهيب له الفرص، وتعد له المؤسسات، وتقيم له الحفلات في الملاهي والمسارح.. قضية تحليل ما حرم الله، وتحريم ما أحل الله هي قضية النظام العلماني بأكمله، وبجميع جوانبه المختلفة». ينظر: هيئة الأمم المتحدة على الرابط:

<http://www.un.org/arabic/documents>.

http://www.muslim-wf.org/News_Details.aspx?Id=695

وليها، وألزموا الحكومات إلغائها، واستحداث قوانين وضعية تقوم على المساواة المطلقة بين الجنسين، بعد دراسات مضمينة من قبل تحاول تشويه صورة المرأة في العالم الإسلامي⁽¹⁾.

ومن أهم المواثيق الدولية المتعلقة بالمرأة وحقوقها ما صدر عن مؤتمرات الأمم المتحدة الخاصة بالمرأة حيث اعتمدت أول خطة عالمية متعلقة بوضع المرأة على المستوى الحكومي وغير الحكومي في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية عام 1975م، ويُعد من أهمها مؤتمر الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1979م المسمى (القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة) الذي نتج عنه اتفاقية السيداو (CEDAW) وهي ملزمة للدول التي توافق عليها إما بتصديقها أو بالانضمام إليها، وقد نصت تلك الاتفاقية على إبطال جميع القوانين والأعراف دون استثناء لتلك التي تقوم على أساس ديني، واستبدالها بقوانين اتفاقية السيداو.

ووضع المؤتمر العالمي المعني بالمرأة في بكين عام 1995م منهاج عمل وخطة لتنفيذ بنود إتفاقية السيداو؛ ألزمت الدول التي صادقت على الاتفاقية بالعمل بها، ودعا المؤتمر بصراحة إلى عدد من الأمور التي تخالف الفطرة والشرع، ومنها: الدعوة إلى فتح باب العلاقات الجنسية المحرمة، والسماح بالإجهاض، وتحديد النسل، ومنع الزواج المبكر، وإباحة الزواج اللانمطي، ودعا إلى الاعتراف بالشواذ، والتركيز على التعليم المختلط بين الجنسين وتعميمه، والقضاء على أي فروق تشريعية بين الرجل والمرأة.

(1) ينظر: على سبيل المثال، تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام، نيروبي، 1985م، الفصل الأول، أولاً: ألف، الفقرة 50، وقد قام الدكتور فؤاد العبد الكريم باستيفاء كل ما يتعلق بالمرأة في المواثيق الدولية. وليست هذه الدراسة مجال حصرها.

كما تضمنت وثيقة مؤتمر الأمم المتحدة للمرأة (المساواة والتنمية والسلام)، المنعقد في نيويورك عام 2000م الدعوة إلى الحرية الجنسية، والإباحية للمراهقين والمراهقات، والتبكير بها مع تأخير سن الزواج، وأوصى المؤتمر بتشجيع جميع أنواع العلاقات خارج إطار الأسرة الشرعية (للرجل والمرأة) وتهميش دور الزواج في بناء الأسرة، والسماح بزواج الشواذ من الجنس نفسه، وفرض مفهوم المساواة الشكلي المطلق بين الجنسين في جميع النواحي، والمطالبة بإلغاء التحفظات التي أبدتها بعض الدول الإسلامية على وثيقة بكين. ويعتبر أهم هدف في هذا المؤتمر هو الوصول إلى صيغة نهائية ملزمة للدول بخصوص القضايا المطروحة على أجندة هذا المؤتمر، والتي صدرت بحقها توصيات ومقررات في المؤتمرات الدولية السابقة تحت إشراف الأمم المتحدة.

والكثير من المؤتمرات المنعقدة تدور حول المعنى نفسه، معنى تحرير المرأة من جميع ما يؤثر في إطلاق طاقاتها الكامنة وتفجير حريتها الكاملة، بل إنهم يُولون المرأة كبير عناية، و(المرأة الشابة) تحديداً، ويؤكدون ضرورة إعطائها المزيد من الحرية؛ لأن من أهدافهم «الوفاء بالاحتياجات الخاصة بالمراهقين والشباب، وخاصة الشباب، مع إيلاء الاعتبار الواجب لقدراتهم الخلاقية، ولتقديم الدعم على صعيد المجتمع والأسرة والمجتمعات المحلية، وتوفير فرص العمل، والمشاركة في العملية السياسية، والوصول إلى التعليم والصحة والتوجيه وخدمات عالية الجودة في مجال الصحة الإنجابية»⁽¹⁾.

(1) المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، إعلان وبرنامج عمل فيينا، 1993م، الفصل السادس، باء.

والحديث عن الأحكام الشرعية التي نص عليها الدين لا يعني القائمين في الغرب على المواثيق الدولية من قريب ولا من بعيد؛ لأنهم لا يستندون لمرجع ديني ونصوص شرعية يحتكمون إليها عند الاختلاف، فلهم ما اختاروه لأنفسهم، غير أن الإشكال هو في تعميم قراراتهم وإلزام غيرهم بها دون اعتبار للدين الذي يدينون به، ولا للقيم التي يريدون لها أن تقوم في مجتمعاتهم، فأين هي الحرية التي يزعمونها إن كانوا لا يرضون لغيرهم أن يختاروا؟

وتلك المواثيق كما بينت اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل تؤكد «الاختلال في الأوزان النسبية للمشكلات الاجتماعية والصحية المتمثل في أفراد مساحات أكبر، وتركيز أعلى على المشكلات التي تخص العالم المتقدم مثل (الإيدز، والصحة العقلية، والإجهاض) على حساب المشكلات التي تخص باقي شعوب العالم مثل (الأمية، والحروب الأهلية وأثرها على المرأة مثل التهجير واللجوء واحتلال الأراضي.. والحصار الاقتصادي.. ومن ثم فإن ترتيب الأولويات لا يعبر إلا عن الرؤية الغربية لنمط الحياة، ولا يعبر عن رؤى الشعوب غير الغربية»⁽¹⁾.

فإذا كان جل ما قامت عليه بنودهم الإلزامية لاتعني المجتمع القائم على تحكيم الشريعة ولا تعالج مشاكلهم فلماذا يتم الإلزام بها، ولماذا التوقيع والمصادقة إذًا؟!

إنهم لا يريدون أن يقوم للدين في نفوس أصحابه قائمة وأن يسيطروا على الجميع؛ لأنهم يخشون أن تكون القوة والصدارة بيد غيرهم.

(1) ملحق قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، عن التقرير البديل المقدم من اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل ممثلة رابطة العالم الإسلامي مقدم إلى لجنة مركز المرأة بوصفها اللجنة التحضيرية للدورة الاستثنائية للجمعية العامة المعنونة «المرأة عام 2000م».

وهي سيطرة لا يمكن أن تقوم وتقوى مع مجتمع يقدر الدين ويبني منهجه في الحياة على أساسه، ولذلك اختلفت آثار تعميم هذا الفكر المستورد في البلاد العربية الإسلامية بحسب قوة أو ضعف تمسك أهله بالدين وقيمه وآدابه حكاما ومحكومين. «لقد كان من ضمن اتفاقاتهم إدراج ما يسمى ببرامج الصحة الإنجابية والتي.. دخلت لكل البلاد على أنها برامج صحية بأسماء رنانة خصوصًا ما يسمى بالأمومة الآمنة أو السالمة والتي تدعو إلى حصر عدد الولادات للأمهات على أقل عدد ممكن، والسعى إلى تقديم خدمات موانع الحمل المختلفة على أوسع مجال ممكن بكافة أشكالها بما يسمى بـ(الجنس الآمن) - آمن من الأمراض التناسلية والإيدز والحمل غير المرغوب فيه- و..لأي امرأة كانت مراهقة، متزوجة، أرملة، عازبة.. حتى تكون في أمان من الحمل غير المرغوب فيه خصوصًا للأمهات المراهقات والعازبات والذي ينتج عن طريق الزنا، فلاتعتبر اتفاقية التمييز الزنا أمرًا مشينًا على المرأة إلا في حالة حصل الأمر بالإكراه، أما إذا حصل الأمر برضى الطرفين، فهو حق مشروع ومطالب به لتعلقه بالحرية الشخصية للأفراد، ويظهر دعم الاتفاقية للزنا بدفاعها عن حقوق المراهقين الجنسية وما يتعلق بها من حرية في الممارسة دون رقابة الأهل، وبحقهم في الحصول على المعلومات والخدمات التي تساعدهم على فهم حياتهم الجنسية، والتي تحرص مثل هذه الاتفاقيات على حمايتها من جهة، ولكونه يساعد على منع الزواج المبكر الذي تدعو الاتفاقية إلى تجنبه..، كما توجد أجنحة أخرى للصحة الإنجابية.. كإباحة الإجهاض وتقنينه وجعله حقًا من حقوق المرأة تحت مسمى (الاجهاض الآمن)، والهدف المستتر للدعوة إلى تحديد النسل هو الحد من تكاثر السكان في الدول النامية تكاثرًا كبيرًا يؤدي في

المستقبل إلى تكوين كتلة بشرية كبيرة يمكن أن تقلب موازين القوى وتشكل خطرًا على الدول الكبرى المسيطرة على زمام العالم»⁽¹⁾.

وفي المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة في بكين -الصين- والذي عُقد في 1995م، والذي تميز عن غيره من المؤتمرات بجرأته على الأخلاق، ودعوته الصريحة للحرية الجنسية (بما فيها ما يسمى زواج المثليين)، والتنفير من الزواج المبكر، والعمل على نشر وسائل منع الحمل، والحد من خصوبة الرجال، وتحديد النسل، والسماح بالإجهاض المأمون، والتركيز على التعليم المختلط بين الجنسين وتطويره، وكذلك التركيز على تقديم الثقافة الجنسية للجنسين في سن مبكرة حتى اضطرت إحدى الدول الغربية وهي السويد⁽²⁾ للتحفظ على بعض البنود⁽³⁾.

فقد صرح تقرير المؤتمر الدولي المعني بالسكان 1984م بأن «الخصوبة العالية غير المطلوبة تؤثر بصورة ضارة على صحة ورفاه الأفراد والأسر، وخاصة في الأوساط الفقيرة، وتشكل عائقًا خطيرًا أمام التقدم الاجتماعي والاقتصادي في الكثير من البلدان. والنساء والأطفال هم الضحية الرئيسية للخصوبة غير المنظمة. فالزيادة الكبيرة

(1) http://www.iicwc.org/lagna/catig/conferences/osram_awlama/search/gander/gander_05.htm

<http://www.saaid.net/daeyat/nohakatergi/64.htm>

(2) ينظر: هامش المؤتمر الدولي المعني بالسكان، مكسيكو، 1984م، 26، الأمم المتحدة، نيويورك، 1984م.

(3) ينظر:

http://www.iicwc.org/lagna/catig/conferences/osram_awlama/search/gander/gander_05.htm

والحركة النسوية الغربية وآثارها في ظل الانفتاح العالمي Feminism ورقة عمل مقدمة في المؤتمر العالمي التاسع للندوة العلمية للشباب الإسلامي، عام 1423هـ، منشور على الشبكة العنكبوتية.

في عدد مرات الحمل وزيادة التقارب بينها، وكذلك الحمل في سن مبكرة جدًا أو متأخرة جدًا تشكل كلها أحد الأسباب الرئيسية لوفيات الأمهات والرضع والأطفال وإصابتهم بالأمراض⁽¹⁾.

ومع هذا أخذت بعض البلدان العربية والإسلامية ضمن ما أخذت قوانين الغرب الوضعية التي تمسحت برداء الدين، فخرجت هجينًا مشوّهًا لا هو بالغربي ولا الشرقي تمسكًا بالنص الإنجيلي القائل (أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)⁽²⁾، فعلت أصوات بعض المتأثرين بالفكر العلماني ليثيروا قضية المرأة، ويدّعوا تمييزًا طالها في الأحكام الشرعية، كالقوامة، ونقصان حظ المرأة في الميراث في بعض أحواله⁽³⁾ والنفقة والمهر⁽⁴⁾، ... وتعدد.....

(1) الأمم المتحدة، نيويورك، 1984م، تقرير المؤتمر الدولي المعني بالسكان، مكسيكو، 6-14 آب/ اغسطس 1984م.

(2) إنجيل مرقس 12: 13-17.

(3) تنادي الاتفاقيات الدولية بفرض مفهوم المساواة الشكلي والمطلق في الحقوق المالية بين الرجل والمرأة في عقد الزواج وفي أثنائه، وبعد فسخه، وفي رعاية الأبناء، وبالمساواة في الإرث غرض النظر عن الجنس. وفي ذلك تعارض صريح مع الأحكام الشرعية المنظمة لعقد الزواج، والتي تصب في مصلحة المرأة، ومنها المهر قبل العقد، والنفقة، والقوامة على أمر الأسرة في أثناء العقد، والنفقة على الأبناء بعد انتهاء العقد، والحالات التي يرث فيها الذكر مثل حظ الأنثيين هي حالات محددة، ولا تنطبق على جميع الحالات، وأحكام الإرث في الإسلام توفر حماية مضاعفة للمرأة، فنظام النفقات في الإسلام يوجب النفقة على الرجل لا المرأة، في حين أن ما ترثه المرأة لا تكلف شرعًا بالنفقة منه على نفسها أو أي من ذوي قرباها، أما ما يرثه الرجل فتستفيد منه المرأة في جميع حالاتها. ينظر: هيئة الأمم المتحدة، الوثائق الدولية على رابط:

<http://www.un.org/arabic/documents>

وقضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، د. فؤاد العبد الكريم.

و http://www.muslim-wf.org/News_Details.aspx?Id=695

(4) تقوم قضية تحرير المرأة على مساواة المرأة ماليًا واقتصاديًا بالرجل، وأدخلوا ضمن هذا إبطال الولاية والنفقة والمهر المقدم للمرأة لأنهم يرونه ضريبة مسبقة=

الزوجات⁽¹⁾، والحجاب، والقرار في البيت الذي فسروه بمعنى السجن المؤبد والاستعباد القهري، ولذلك كان مهم تحرير المرأة مما أسموه سلطة الدين والمجتمع خصوصًا مع تسهيل وصول المعلومات في عصر العولمة التي دخلت بثورتها التكنولوجية كل بيت⁽²⁾.

كما أنهم يثيرون قضية أنوثة وذكرورة لفظ الجلالة (الله)، ويتساءلون لماذا يشير القرآن إلى (الله) بضمير المذكر دون ضمير المؤنث، ويستنكرون عدالة الله في تقسيمه البشر إلى مذكر ومؤنث، يكون الضعف والنقص من نصيب الأنثى وحدها، أما القوة والكمال فمن نصيب الذكر. واعتبروا الخطاب القرآني في جملة متحيزًا للذكر على حساب الأنثى. وقد عبرت آراؤهم عن نفسية متأزمة من الوضع القائم على تقديس الدين وشرائعه وأحكامه⁽³⁾.

=الدفع لتمييزها عنه وطاعتها المطلقة له. ويعدون «..الزواج القائم على الهدايا والأموال لا يختلف في جوهره عن البغاء، وقد استطاعت المرأة العربية المستقلة اقتصاديًا أن تحرر الزواج من مفهومه التقليدي الذي ربطه بالمال والإنفاق، والمهر والهدايا، وغيرها من الشروط المالية التي يفرضها قانون الزواج في بلادنا العربية». ينظر: المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي، ص110.

(1) تقول نوال السعداوي: «..لقد قام النظام الطبقي الأبوي على هذا النظام المزدوج للزواج، والأخلاق، أصبح الرجل المتعدد الزوجات أو العلاقات الجنسية غير مدان أخلاقيًا أو قانونيًا أو اجتماعيًا، أما المرأة فهي تقتل جسديًا أو أخلاقيًا أو قانونيًا إن جمعت بين زوجين..». المرأة والدين والأخلاق، نوال السعداوي، ص78.

(2) «أصبحت النساء السعوديات بعد دخول الانترنت في بداية عام 1999م يمثلن 3/2 ممن يستخدمون الانترنت في أعمالهن وحياتهن العملية، وفي السعودية اليوم أكثر من ثلاثة آلاف امرأة يقمن بإدارة أعمالهن الاقتصادية من خلال الانترنت، وينطلقن من خارج حدود بلادهن.. إنها مجرد البداية أو حركة نحو انعتاق النساء السعوديات من تحت خيمة العباءة والعبودية». المرأة والدين والأخلاق، نوال السعداوي، ص122.

(3) تقول الكاتبة ألفت يوسف في كتابها (حيرة مسلمة) الذي جعلته مُعبرًا عن حيرتها=

ومحاكمة النصوص الدينية، أو الزعم بأنها تحمل من المعاني بغير ما هي، وأنهم يسعون -على حد تعبيرهم- إلى «..إعمال الفكر والتساؤل شوقاً إلى الحقيقة لانزعم مثل سوانا امتلاكها»⁽¹⁾.. إننا نود أن نرمي حجراً فكرياً فيما ركذ واستقر من قراءات بشرية غدت بفعل الزمان مسلّمات مقدسة لا تقبل النقاش ولا تستدعي الحقيقة، ولا شك أن الفكر الراكد في حاجة إلى من يحاوره ويحركه ويناقشه حتى لا يتحول إلى آسن عفن يهدد الفكر الحديث ومكتسبات حقوق الإنسان»⁽²⁾.

وهم يتفقون جميعاً على إعلان الحرب على الرجعية الدينية -حسب وصفهم- فكل من يتمثل نهج القرآن والسنة ويسلك طريقهما رجعي أصولي متحجر، ولذلك اجتهدوا في تلفيق دين يناسبهم وسعوا بأن تشمل ثورة الشعوب العربية حماية الفكر المستحدث من التضييل

=إزاء الأحكام المتعلقة بالميراث والزواج والمثلية الجنسية: «تزعّم تشريعات البلاد الإسلامية كلها أنها تقيم أساسها التشريعي في مجال الميراث على صريح القرآن، ولا يشذ عن ذلك القانون التونسي في مجال الأحوال الشخصية، فهذا القانون الذي يعدّ أكثر قوانين البلدان المسلمة قياماً على تحقيق المساواة بين المرأة والرجل ما زال يعمل بقاعدة «للذكر مثل حظ الأنثيين» ولا يهمننا أن نقيم القوانين في ذاتها ولا أن نميز قانوناً على آخر بقدر ما نحاول أن نبحت في الأسس الشرعية لهذه القوانين فلم نكتف بما يقوله المفسرون والفقهاء بل والحقوقيون المحدثون في مجال الميراث وعدنا إلى آيات الموارد في نصها الأصلي القرآن الكريم فإذا بنا إزاء ضروب من الحيرة». حيرة مسلمة في الميراث والزواج والمثلية الجنسية، د. ألفت يوسف، مقدمة الكتاب.

(1) التفاسير التي لم تعجبهم زعموا أنها ليست إلا جهود بشرية لجماعة من المفسرين الذين يدعون أن الحقيقة هي ملك لهم وحده، ولذلك قامت دراسات تراجع النص الديني وتعيد تفسيره على نحو يناسب الفكر العلماني. وتنتقد الخطاب الديني وتصفه بالجمود على نحو ما كتب محمد أركون في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني).

(2) حيرة مسلمة في الميراث والزواج والجنسية المثلية، د. ألفت يوسف، مقدمة الطبعة الثانية.

القائم على تمسك بالأفكار البالية القديمة - حسبما يرون-، ويؤكدون بأن «..الثورة العربية المعاصرة لاتستطيع أن تتجاهل إلى ما لا نهاية طرح القضايا الحيوية المرتبطة بالايديولوجية الغيبية الدينية وعلاقتها بالثورة نفسها، وما يتفرع عن ذلك من مشكلات تتعلق بتضليل الجماهير عن طريق استخدام الدين باعتباره السلاح النظري الرئيسي بيد الرجعية العربية»⁽¹⁾.

وتأثير القرارات الأممية ظهرت جلياً في البلدان الإسلامية التي انتهجت النهج العلماني مبكراً، أو التي تريد أن تنتهجه؛ ففي مصر «طالبت المنتسبات للحركة النسوية في مؤتمر (100 عام على تحرير المرأة)، بقصر قانون الأحوال الشخصية في الإسلام على العبادات وإبعاد الدين عن دستور الدولة، وإلغاء نصوص قرآنية قطعية الدلالة لاتقبل التحريف والتأويل كقوامة الرجل، والعدة، وتعدد الزوجات، والإرث، والحدود، وغيرها»⁽²⁾.

أما تونس فإن مصادقتها على الاتفاقيات الدولية وخاصة تلك المتصلة بالاتفاقية الأممية لمناهضة كل أشكال التمييز ضد المرأة «السيداو» سنة 1985م ثم المصادقة على البروتوكول الاختياري المتصل بهذه الاتفاقية في سنة 1999م من الاجراءات التي تقتضي إلزام الدولة التونسية بتبني المشروع التغيري المتطابق مع تلك المبادئ الدولية⁽³⁾.

(1) نقد الفكر الديني، د. صادق جلال العظم، مقدمة الكتاب.

(2) الحركة النسوية الغربية وآثارها في ظل الانفتاح العالمي Feminism، ورقة عمل مقدمة في المؤتمر العالمي التاسع للندوة العلمية للشباب الإسلامي، عام 1423هـ، منشور على الشبكة العنكبوتية.

(3) ينظر:

وهذا ما تم ويتم في عدد من الدول العربية والإسلامية التي صادقت على تلك المعاهدات وسعت إلى استنساخها في بلادهم. ومن ثمَّ فإن ما يجري في مصر أو تونس أو الأردن أو غيرها بشأن تغيير قوانين الأحوال الشخصية هو جزء من الالتزام بالأجندة الدولية التي وافقت الدول عليها في المؤتمرات الدولية وليس تعبيراً عن حاجة داخلية لشعوب هذه الدول. فحق المرأة في فسخ عقد الزواج، وحقها في السفر هي وأولادها بلا قيود، وحقها في المواطنة الذي يستخدم ستاراً لمساواتها مع الرجل في الإرث والطلاق أي رفض القوامة، وإقامة علاقات ود وصداقة خارج نطاق البيت والعائلة، كل هذه القضايا كانت مطروحة باعتبارها جزءاً من أجندة دولية للتسليم بالدخول في طاعة النظام العالمي الجديد والإقرار بالالتزام بالدين النسوي البديل.

ولتعميم شذوذهم الفكري والسلوكي على العالم استحدثوا شروطاً جديدة للاعتراف بالدول، بل حتى لتسلمها دعماً أو معونة، حيث أصبح من جملة شروط الانضمام إلى (الاتحاد الأوروبي)، الاعتراف القانوني بالشذوذ الجنسي⁽¹⁾.

ثالثاً: التدخُّل في الشؤون السياسية والاجتماعية للبلدان الإسلامية

يعني التدخُّل في القانون الدولي: انتقاص السيادة أو التدخُّل الديكتاتوري وذلك بقيام دولة ما بالتدخل بالقوة أو بالتهديد

(1) ينظر: (الزواج المثلي والشذوذ يشعل معركة داخل البرلمان الأوروبي) رابط الخبر:

http://www.iicwc.org/lagna/catig/conferences/osram_awlama/search/gander/gander_05.htm

وموسوعة المعرفة الالكترونية: <http://www.marefa.org/index.php>

باستخدامها في شئون دولة أخرى، وهذا التدخل قد يكون موجهاً ضد دولة معترف بها في الأسرة الدولية مثلما كان الوضع في ظل التاريخ القديم، أو موجهاً ضد دولة ذات حضارة نامية وذلك على نحو ما حدث في مناسبات عدة خلال العهود الأولى للتوسع الاستعماري المخطط.

وقد عرّف أحد كبار فقهاء القانون الدولي الألماني (شتروب)، التدخل بأنه: تعرض دولة للشؤون الداخلية أو الخارجية لدولة أخرى دون أن يكون لهذا التعرض سند قانوني، بغرض إلزام الدولة المتدخل في أمرها على اتباع ماتمليها عليها في شأن من شؤونها الخاصة الدولة أو الدول المتدخلة».

ومن تعريفاته ما يفيد بأنه: «عمل إرادي على درجة من الجسامة يباشره شخص قانوني دولي، بغية حرمان الدولة من التمتع بسيادتها واستقلالها»⁽¹⁾.

والتدخل منه العسكري (الاستعماري) ومنه السياسي والفكري (ما كان بطريق العولمة)، وله وسائل ينفذ منها للبلاد المعنية بحسب نوع التدخل ومادته، فقد تطلب إحدى الدول تدخلاً أجنبياً بسبب عجزها في حل أزمة ما، أو لرغبتها أن تحل أزماتها بطريقة الغرب دون أن يؤثر ذلك على مصلحتها الداخلية في الدولة، ويوقعها في الحرج والمساءلة بعدئذ.

وقد يأتي هذا التدخل دون طلب؛ بالتأثير أو الضغط والإلحاح على الدولة المعنية. والنتيجة واحدة تكشف الفشل والضعف والتردي الذي تمر به الدول عند تعرضها للأزمات.

(1) مفهوم التدخل الدولي، الموسوعة الحرة (ويكيديا):

ويحوي التدخل ثلاثة أطراف: «الطرف الذي يتدخل، والطرف الذي يُتدخل فيه، والأطراف الثالثة التي يستهدفها التدخل. لكنّ الملاحظ هو أنّ من يتدخل بشؤون الدول، هو وحده الذي يناقش المسألة ويفكر فيها ويتخذ من المواقف ما قد يفيد أو يضر، ويلزم بها الأطراف الأخرى!»⁽¹⁾. وهذا هو الحاصل في المعاهدات والاتفاقيات الدولية المعنية بشؤون المرأة.

فمن أساليب الدول المهيمنة في فرض أجندتها على البلدان، استغلالها للمواقف والأحداث في عرض تدخلاتها الأمنية أو الفكرية، بل قد تفتعل من الأزمات ما يُشعل فتيل قضية في دولة ما ثم تقف أمامها لتبدي تدخلها لحل الأزمة!.

وتسعى الامبريالية⁽²⁾ اليوم، ممثلة في الغرب المستبد إلى فرض نظام واحد، عابر للقارات، همه تفكيك الدول وإضعافها وإعادة صياغة العالم من جديد بناء على شروط هيمنتها الجديدة فيما اصطلح على تسميته بـ(العولمة)، التي تعني إدماج الاقتصاد الوطني والمحلي في تشكيلة عالمية واحدة تسيّرها في النهاية مصلحة الرأسمالية العالمية كطبقة ونظام»، ففي السنوات الأخيرة، أضفى دارسو العلاقات الدولية

(1) مقال: (هل لدينا نظرية عن التدخل الأجنبي؟)، لحازم صاغية، صحيفة الحياة الإلكترونية:

<http://alhayat.com/Opinion/Hazem-Saghieh/2737931/>

(2) الامبريالية: طموح دولة أو دول نحو الاتساع على حساب الغير، ومد نفوذها وسيطرتها، بمعنى تحكم دولة قوية ومسيطرة في دولة أخرى تحكماً غير مباشر في سياستها واقتصادها، وهي صورة من صور الاستعمار الغربي يفرض السيطرة من غير عنف وبلا احتلال عسكري. ينظر: موسوعة السياسة، 300/1، ومعجم العلوم السياسية الميسر، ص30.

على الدولة طابعًا متعدد القوميات، وعابرًا للحدود والحكومات، إلى الحد الذي كفت فيه بشكل فعلي عن الوجود بوصفها بنية تحليلية»⁽¹⁾.

ومنذ الربع الأخير من القرن العشرين، اختفت كلمة (الدولة) بصورة فعلية من قاموس الأكاديميين في الغرب، وراح المتخصصون في العلوم السياسية يكتبون عن (الحكومات)، وجماعات المصالح، والسلوك التشريعي والديمقراطية... عن كل شيء؛ .. ففكرة الدولة تتعارض مع الحلم القديم لفكرة السيادة العالمية في طابعها المثلث: الروماني والمسيحي والجرماني، وهي تقوم في شكلها الحديث على إقليم له حدود (تخوم) ثابتة نسبيًا، وهي مكلفة بالسكان الذين يقطنونها، وهي في النهاية ذات سيادة لاتخضع من حيث المبدأ لأي سلطة أعلى، وتعترف بها الدول الأخرى بهذه الصفة. فهي إذاً تثير في الذهن أولاً فكرة السلطة التي تعني المحمية والمنظمة، التي تعد شكلاً من أشكال التنظيم الاجتماعي تكفل الأمن لنفسها والرعاية لبنيتها ضد الأخطار الخارجية والداخلية، وتحقيقاً لهذا الغرض فإنها تملك القوة المسلحة والكثير من وسائل الإكراه والقمع.

فالدولة الحديثة كما يفسرها علم الاجتماع⁽²⁾ قائمة على احتكار العنف والقسر المادي المشروع، فهي وحدها التي تحتفظ بحق القيام بأعمال الشرطة في الداخل والحرب في الخارج. ثم جرى تعديل لمعنى (السيادة) التي تعني الحكم الأعلى والذي لا يعلى عليه، فأضيف بالتدرج إليه معنى المطلق أو الأوحد.. وارتبطت الدولة الحديثة بمفهومها⁽³⁾.

(1) الأسس الفلسفية للعلمة، د/ عصام عبدالله، نقلاً عن:

Krasner.(S): (State Power and The Structure of international Trade),World Politics,XXVIII,No.3,April 1976,317

(2) بحسب تعريف عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، 1945-1866.

(3) ينظر: الأسس الفلسفية للعلمة، ص 72-74.

ولأن التباهي بالأجنبي والتعالي على المحلي سمة من سمات الفكر التغريبي في البلاد العربية، فقد تم الاستقواء به فيما يخص قضية تحرر المرأة -نظرًا لحساسيتها-؛ والاستعانة بقوى الغرب؛ لتغيير المسلّمات ومحاولة علمنة البلاد وإثارة الشبه حول ثوابت الدين ومقدساته.

فلاتكاد توجد قضية اجتماعية يتم التلاعب واستخدامها بشكل انتقائي وانتهازي في العلاقات الدولية، مثلما يتم التعامل مع قضية المرأة؛ فعلى مدار العقود الأخيرة كانت قضية المرأة حاضرة وبقوة في خريطة العلاقات الدولية خاصة في علاقة الغرب بالعالم الإسلامي، من خلال عدة قضايا ربطوا قضية المرأة بها.

وكمثال على ذلك، فإن القضية أصبحت ذريعة من ذرائع التدخل العسكري في أفغانستان؛ فمع الاحتلال الأمريكي لأفغانستان، «بدأت حملة إعلامية كبيرة تتابع وترصد كل حركة أو مشهد متعلق بالمرأة الأفغانية، وأصبح مشهد مشاركة المرأة الأفغانية في مسابقات ملكات الجمال أو الأولمبياد، وصور الأفغانيات السافرات أو طوابير النساء اللاتي تقفن للإدلاء بأصواتهن في الانتخابات تتصدر شاشات التلفاز وأغلقة المجلات في العالم.

لقد حاول الأمريكان استغلال قضية ما يسمونه باضطهاد المرأة الأفغانية كواحدة من الذرائع لتبرير عدوانهم على أفغانستان، فقد صرحت زوجة الرئيس الأمريكي الأسبق (جورج بوش) قائلة لتبرير الحرب التي شنّها زوجها على هذا البلد المسلم: «بعد عدة سنوات أمضتها النساء الأفغانيات كسجينات في بيوت رجال طالبان، عادت المرأة الأفغانية إلى العمل، وأصبحنا نشاهد المرأة الأفغانية تشارك

في الأولمبياد وهي تلبس بنظاًلاً وقميصاً طويلاً وتمارس حقها في الحرية»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من دعاوى تحرير المرأة ومساواة المرأة بالرجل، فإن هذه الدعاوى تنقلب للضد إذا شاركت المرأة الفلسطينية أو المرأة الشيشانية الرجال أعمال المقاومة، ويتم وصف نساء⁽²⁾ بأنهن إرهابيات. ويبالغ المحللون في الأسباب التي دعتهن لممارسة هذا (الإرهاب) إذ يرجعونه إلى الاضطهاد الذي تلاقيه المرأة في المجتمعات الفلسطينية مما يجعلها أكثر عدوانية، وبالتالي فإن جميع نساء فلسطين هن مشروع إرهابيات، وأحياناً يتم التعميم على نساء العالم الإسلامي كله، وللتدليل على صحة هذه المزاعم، يتم عرض إحصاءات وبيانات حول العنف ضد المرأة في المجتمع الفلسطيني، والنظرة نفسها يتم التعامل بها مع المرأة الشيشانية.

ويتم استغلال مقررات الأمم المتحدة ومؤتمرات المرأة والاتفاقات والمعاهدات الدولية للتدخل الخارجي في عملية التغيير المجتمعي والثقافي تحت شعارات الحرية والمساواة وحقوق الإنسان، وتضغط الحكومات الغربية على الدول من أجل إجراء تغييرات اجتماعية جوهرية، وتصبح قضية المرأة أداة ضغط تساوم بها الحكومات الغربية الدول الإسلامية للرضوخ لما تمليه عليها من سياسات. وفي المقابل، تتجاهل هذه الدول حق المرأة في اختيار زيتها الذي يناسبها في دولة كفرنسا، حيث منعت النساء المسلمات من ارتداء الحجاب.

(1) قضية المرأة والعلاقات الدولية، موقع طريق الإسلام،

<http://ar.islamway.net/article/23052>

(2) مثل: آيات الأخرس، وفاء إدريس، هنادي جرادات.

فالقضية ليست حقوق إنسان، بل هي مصالح القوى الغربية تسعى لتميرها تحت هذا الشعار.

وتصبح قضية المرأة قضية عالمية فوق الحكومات، من خلال مقررات الأمم المتحدة، ومحاولة فرض نموذج معين لصورة المرأة في المجتمعات، وخصوصًا مجتمعات العالم الإسلامي، ما يعني تمهيد سعي القوى الغربية لفرض نظام عالمي جديد، يعدونه انتصارًا نهائيًا وعالميًا للفكر الغربي العلماني، بحيث تكون هناك قوة عالمية واحدة، ومرجعية كونية واحدة، ونمط عالمي واحد للمرأة والرجل، وتتهار كل الحدود والقيود والحصون أمام هذه القوة العالمية الجديدة والمنفردة، بحيث تصبح إرادتها ورغباتها ومصالحها مُسلِّمًا بها ومُرَّحَّبًا بقدمها بلا أي عوائق من الدين أو اللغة أو اللون أو الجنس أو القومية أو الثقافة⁽¹⁾.

يرى المؤرخ الإنجليزي (إريك هوبسباوم) أن الجيوش الأجنبية لم تكن تعبر الحدود بدعوى حل صراع داخلي ينشب في نطاق دولة مستقلة ذات سيادة، وكان يُمثل هذا القاعدة الذهبية للنظام الدولي، وهي قاعدة حققت استقرارًا نسبيًا للعالم، إلا أن موازينها قد اضطربت، وتآكلت فاعليتها منذ عام 1989م على نحو ما حدث في يوغسلافيا سابقًا، ويحدّر بأننا سنواجه عملية ارتداد ونكوص إلى قرون غابرة خلت؛ بسبب انحسار الموجة التاريخية التي تدفقت نحو بناء (الدولة- الأمة) وتدعيم قوتها، وهي الموجة التي بدأت منذ القرن السادس عشر واستمرت حتى عقد الستينيات من القرن العشرين. أول دلائل هذا الانحسار هو أن المواطنين أصبحوا أقل استعدادًا لإبداء

(1) قضية المرأة والعلاقات الدولية، طارق السيد، موقع طريق الإسلام على الرابط:
<http://ar.islamway.net/article/23052>

فروض الطاعة والولاء لقوانين الدولة، ظهر ذلك في ثورة الطلبة في الكثير من العواصم الأوروبية ربيع عام 1968م، وهي ثورات ناصبت العداء للمؤسسات الحاكمة القائمة آنذاك.. والحرب الباردة أدت بشكل أو آخر إلى الاستقرار النسبي للعالم، وعندما وضعت أوزارها ساد العالم حالة من عدم اليقين خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي الذي اقترن بتدمير نظام العلاقات الدولية الذي كان سائداً⁽¹⁾.

ومع ظهور الناشطين غير الحكوميين الذين انتشروا في الأنظمة الدولية بسرعة رهيبية، حصل التقليل من شأن مبدأ السيادة عن محيط التأثير في النظام الدولي، فحل النشاط باستقلالهم محل سيادة الدولة، بل تنافسوا معها في الهيمنة على الموضوعات الساخنة، والتسابق في إبرازها أمام العالم عبر وسائل الإعلام والاتصالات.

وهي الوسيلة التي أصبحت بيد التغريبيين داخل البلاد الإسلامية الذين خرجوا عن أنظمة الحكم. وطرحوا قضاياهم دولياً ليطم الضغط على البلاد ويجروا مصالحهم وينشطوا فيها، خصوصاً مع تطور حقوق الإنسان حيث تآكلت سيادة الدول على جميع الجهات⁽²⁾.

والعجيب أن الدول التي يُعترض عليها في هذه القضايا العلمانية، تستجيب لبعض تدخلاتهم، ولكنها تقاوم تدخل تلك المؤسسات الحقوقية حين تعترض على السجون والاعتقال التحفظي والأحكام المشددة والتجسس على الناس وغير ذلك من انتهاكات لحقوقهم.

(1) الأسس الفلسفية للعولمة، ص 76.

(2) ينظر: الأسس الفلسفية للعولمة، ص 77 بتصرف.

الآثار النفسية والاجتماعية

أولاً: الآثار النفسية على الفرد

ثانياً: الآثار الاجتماعية

أولاً: الآثار النفسية على الفرد

بما أن قضية تحرر المرأة تبدأ من المرأة نفسها، فإن الآثار العكسية لتحررها بدأت منها أيضاً -فبيدها أن تكون أو لا تكون-، وانعكس ذلك على بقية الأفراد من حولها، بدءاً بأسرتها ومن ثم المجتمع.

فتحرر المرأة يعني أولاً أن تكون المرأة كالرجل في تعاملها وعلاقاتها فتمارس دورها في الحياة دون إلزام ديني أو قانوني يفرض عليها ما لا يفرض على الرجل من أمور كالقرار في البيت، وطاعة الزوج، ومسؤولية رعاية الأبناء، والاحتجاب عن الأجانب، وغير ذلك من أمور.

وهي أمور لم ترض كبرياء المرأة المتحررة، فكان من السبل التي هُيئت لها لتكسر قاعدة الاختلاف بين الجنسين، مساواتها بالرجل دون مراعاة للفوارق بينهما.

فحين خرجت وتساوت معه وأصبحت تتعامل معه بصورة مباشرة،

فقدت الكثير من خصائصها الأنثوية المميزة⁽¹⁾، ولا توجد امرأة سوية تقبل بأن تتخلى عن مزاياها الأنثوية.

فالمراة هُيئت لممارسة أعمال وأنشطة تناسب طبيعتها، وتوحيد العمل بين الجنسين بما لا يتوافق مع خصائص كل منهما يؤثر لاشك على هذا.

وقد خص الله لكل منهما خصائص ليمارس دوره في الحياة بناء عليها، ونص كتابه الكريم على استحالة تساوي الجنسين في قوله: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾⁽²⁾.

وهذا الاختلاف لا يتعلق فقط بالنواحي الخَلقية؛ ف«اختلاف النساء عن الرجال ليس في التكوين الجيني فحسب بل في طريقة الشعور والتفكير وتحليل الأمور والمواقف»⁽³⁾، وعمل المرأة مع الرجل يضطرها للقيام بمهام لا تناسبها، فتكتسب مهارات ذكورية حتى تكون بمستوى الأداء الذي يحققه الرجل لتكسب ثقة الهيئة التي تعمل بها.

(1) تقول إحدى أعضاء الحركات النسائية -وقد زارت أمريكا-: «من المؤسف حقاً أن تفقد المرأة أعز وأسمى ما مُنحت -وأعني أنوثتها- ومن ثم سعادتها؛ لأن العمل المستمر المضني قد أفقدها الجينات الصغيرة التي هي الملجأ الطبيعي للمرأة والرجل -على حد سواء-، التي لا يمكن أن تتفتح براعمها ويفوح شذاها بغير الأم وربة البيت، ففي الدور وبين أحضان الأسرة سعادة المجتمع، ومصدر الإلهام وينوع الخير والإبداع». ينظر: صيد الفوائد، على الرابط:

www.saaaid.net/female/029.htm

وهذا وإن بدا غير مستساغ عند النفس السوية، إلا أنه يفرح دعاة تحرير المرأة؛ الذين نادوا بتغيير ما توهموه نمطاً اجتماعياً؛ لأنهم ظنوا بأن الاختلاف جاء نتيجة نظرة اجتماعية واعتياد مجتمعي قديم بأن للمرأة خصائص مختلفة عن الرجل، ولأنهم لا يريدون لتلك الخصائص أن تبقى بسبب شذوذهم وتمردهم على الفطرة التي تصالح معها المجتمع.

(2) سورة آل عمران: 36.

(3) موقع الأيام على الرابط: <http://www.alayam.com/writers/2563>

والعمل مع الرجال يحتاج لقوة نفسية وجسدية، وصلابة وحدة وشدة، وهي صفات مقبولة في الرجل نوعًا ما ولكنها معيبة للأثني التي هيأها الله في الأصل لتكون بوضع يناسب أمومتها، فالأطفال بحاجة لرعاية واهتمام ودفء عاطفي وهذا لا يكون إلا مع من خصها الله بصفات تجعلها قادرة على تحمُّل مهام الإنجاب وتبعاته.

ولأن المرأة المتحررة تحل محل الرجل وتريد أن تستوي معه في كل الصفات، فإن ذلك يقابله تقصير من جانبها في أعمالها الخاصة الداخلية وهي خدمة لا يطمح إليها أي رجل، ولن يقبلها ولن يستطيعها في حال سلمنا جدلاً بأنه قبلها -بناء على الدعوة إلى (اشتراكية العمل المنزلي)-، فبالتالي لن تجده معينا لها كما أنها كانت معينة له فيما يخص الدخل والإنفاق، بل ذلك أدعى لتخلي الزوج ماليًا عنها باعتبارها مقتدرة وليست بحاجة، فيفترط في حق الإنفاق عليها وعلى أبنائها بل يجعله شرطًا لخروجها للعمل، ويولد هذا الشقاق والخلاف بينهما.

والنساء يختلفن اختلافًا نسبيًا، فمنهن من تتمرد على الزوج وترفض الإذعان والتدخل في حياتها العملية والمالية وغيرها؛ وترفض قوامته عليها في حين يرى هو أن له الحق في ذلك وهذا أدعى لظهور المشاكل النفسية المؤثرة على علاقتهما معًا وعلاقتها مع الأبناء.

ومنهن من تتنازل وتفترط في حقوقها قهرًا وخوفًا من تسلطه عليها بأي سبب كان، فترضخ وتدعن ظاهريًا؛ ولكنها تظل تعاني الضغوط المستمرة داخل البيت وخارجه التي تؤثر على علاقتها الأمومية والزوجية.

وأدى في الوقت ذاته إلى حرمان المرأة نفسها مما تتيحه هذه الأسرة لها من حماية ودعم نفسي وجسدي.

فتحررها من رباط الأسرة والعائلة والزوج والأبناء أثر سلبيًا عليها أكبر من غيرها، فقد هربت مما ادعته تقييدًا لحريتها ودفعت نفسها إلى استعباد لم تظن إليه؛ فبدلاً من أن تكون تحت ولاية وحماية رجل واحد يربطها به زواج وأبناء، أصبحت تحت سيطرة وتحكم عدد لا حصر له من الرجال. -هذا في حال كانت المرأة تعمل في عمل مختلط كما هو الحاصل في الغرب وفي بعض البلاد وعند بعض المجتمعات العربية أيضاً.-

ولذلك عادوا بعد جهودهم الحثيثة في إقحام المرأة فيما لا طاقة لها به ليبحثوا عن حلول للآثار المدمرة، والتبعات التي ألقت بحملها على كاهل المرأة وحدها، ويؤكدوا بضرورة أخذ الاعتبار للأدوار المناسبة لكل منهما، ويُلفتوا بأن «وضع المرأة المؤقت في سوق العمل، والقيمة الهزيلة التي تولى للعمل المنزلي، والافتقار إلى الحماية في الوظائف غير الرسمية والمخالفة وخاصة ما يهيمن من تلك الجوانب على صناعتي الترفيه والضيافة، والمشاركة في تجارة الجنس.. كل ذلك يعني أن الكثير من النساء عرضة للاستغلال؛ لذلك لا يمكن حصر اعتبارات النوع الاجتماعي في تقسيمات الرجل/ المرأة، الواردة في إحصائيات هجرة العمالة، ولكن يجب أن تتسع تلك الاعتبارات لتشتمل على العوامل التي تؤثر على الأدوار المعيارية لكل منهما ونفاذهما إلى الوظائف والموارد»⁽¹⁾.

يقول أستاذ علم الاجتماع في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية د: إبراهيم الجوير في حوار أجري معه حول توظيف المرأة في المبيعات وتقنية المعلومات في السعودية: «..لا بد أن نتفق على مصطلح؛ لأن هناك مفهومًا (رائجًا)، وهو أن المرأة العاملة هي التي

(1) المساواة بين الجنسين كفاح من أجل العدالة في عالم غير متساو، ص 110.

تعمل خارج المنزل بمقابل مادي، والتي لاتعمل بمقابل مادي تعد امرأة عاطلة، هذا هو مفهوم غربي لايتماشى مع ثقافة البلد الذي تنتمي إليه؛ لأن مفهومنا الثقافي هو أن المرأة عاملة ومنتجة سواء كانت داخل البيت أو خارجه»⁽¹⁾، مؤكداً إلى أن عمل المرأة الأساسي في المنزل، ولاتعد المرأة التي تعمل داخله عاطلة، كما لا يصح القول -بناء عليه- بأن نصف المجتمع معطل.

وأشار إلى أن المرأة إذا خرجت إلى العمل سيحل محلها امرأة أخرى، وهذا يعني أن فكرة (تحرير المرأة) أو إطلاقها فلسفة ناقصة؛ لأنك أخرجت امرأة وأتيت بأخرى!

بل لقد وجهت بعض الدراسات الغربية المرأة إلى حقيقة أن الأصل هو العمل المنزلي والفرع خلافه، وأن «كثيراً من النساء -خاصة اللاتي لديهن أطفال- تشعرن بالحيرة إزاء وظائفهن، ففي عام 1996م أجرى منتدى المرأة المستقلة استطلاعاً للرأي سأل النساء المشاركات فيه إذا كان لديك ما يكفي من المال لتعيشي حياة مريحة كما تتمنيها هل ستفضلين العمل في وظيفة بدوام كامل، العمل في وظيفة بدوام جزئي، العمل التطوعي، الاشتغال برعاية أسرتك في المنزل؟ أجابت ثلث النساء بأن العمل بدوام جزئي سوف يكون خيارهن المثالي، وفضلت ما يقرب من ثلث آخر من النساء البقاء في المنزل مع الأطفال. واختارت 20% من النساء العمل التطوعي، ليتبقى 15% فقط اخترن العمل بدوام كامل»⁽²⁾.

(1) موقع دار الحياة الالكترونية

<http://www.daralhayat.net/actions/print.php>

(2) خطايا تحرير المرأة، ص162، نقلاً عن:

20 Leading Occupations of Employed Women Full-time Wage and Salary Workers, 2003 Annual Averages, "U.S. Department of Labor, Women's Bureau, April 25, 2005. Fact sheet available at: <http://www.dol.gov/wb/factsheets/20lead2003.htm>.

وفي استطلاع آخر أشار إلى «أن النساء اللاتي يخترن قضاء الوقت مع من يُحبُّن أكثر من قضاتهن في العمل هن نساء أكثر عقلانية إزاء سعيهن لتحقيق السعادة طويلة الأمد. فالنساء بصرف النظر عن ظروفهن المعيشية، يعتبرن العلاقات مع أحبائهن مصدرًا رئيسيًا للرضا والسعادة الشخصية. العمل على الجانب الآخر كان مسئولًا عن انزعاج النساء. اثنتان من بين كل عشر نساء أجبن في استطلاع (بيو) بأن وظائفهن تصيبهن بالانزعاج كل أو أغلب الوقت. وأجابت 50% بأنه يصيبهن بالانزعاج على الأقل بعض الوقت. بينما بقيت الوظائف مصدرًا للسعادة عند 60% من النساء العاملات. مما جعل الوظائف هي الأقل استقرارًا في توفير السعادة مقارنة بجميع النواحي الأخرى من الحياة التي شملها الاستطلاع»⁽¹⁾.

وتحلل الباحثة الأمريكية (كاري إل لوكاس) ذلك بقولها: «..الحقيقة أن كثيرًا من النساء لا يرغبن في أن يكنَّ مرغبات على العمل خارج المنزل، ويلجأن لذلك فقط بدافع الاحتياج المادي. هن يفضلن قضاء الوقت في تنشئة أطفالهن وفي المشاركة الاجتماعية عوضًا عن السعي وراء سياسات عامة تستهدف تيسير هجرة النساء نحو سوق العمل -مثل توفير حضانات مدعمة وفرض اللوائح على المؤسسات- ينبغي لصانعي السياسات التفكير في خلق بيئة تسمح للنساء باتخاذ قرارات تعكس أولوياتهن. وقد يعني ذلك ببساطة للكثير من النساء العمل ساعات أقل، وقضاء ساعات أطول مع الأطفال»⁽²⁾.

وتشير إحدى الدراسات إلى تعرُّض النساء للوم على مشكلات

(1) المرجع السابق، نقلًا عن:

Charmaine Yoest, "What Do Parents Want?" The American Enterprise. May/June 1998.

(2) خطايا تحرير المرأة، ص 163 و 176.

أطفالهن، وتدعو (جون كي)⁽¹⁾ المجتمع لتحديث نظرتة إلى دور المرأة، قائلة: «حاليًا نفترض أن السبب الشائع لكل مشكلات الأطفال هو عمل الأم، الذي يعوق التنشئة المتواصلة. في أثناء ذلك نتجاهل السبب الجوهرى الأكثر تعقيدًا: فشلنا في تحديث مفهوم الأمومة، إعادة هيكلة الأسرة، وتغيير موقف المجتمع ليتوافق مع الملامح المستحدثة في حياة النساء»⁽²⁾.

وعن الرعاية البديلة التي تطالب النسويات بتوفيرها وعلى مدار اليوم حتى تتمكن الأم من العمل أسوة بالرجل طيلة وقتها، تؤكد الدراسات المنصفة أنها لا يمكن أن تحل محل الأسرة والوالدين، وأنها تؤثر سلبيًا على الأطفال لافتقادهم المحضن الأساس لهم، ولذلك عُدت «قضية عمل المرأة أشبه بالعاصفة؛ لأن الأطفال يقعون في مركزها تمامًا»⁽³⁾.

وبحسب إحصاء أجري عما يعتبر أفضل الترتيبات لرعاية الطفل فإن 70% ممن أجري الاستطلاع لهم رأيت أن الأفضل هو أن يظل أحد الوالدين في المنزل، و14% اعتبروا الأفضل هو أن يعمل الوالدان لساعات مختلفة من اليوم بحيث يتواجد أحدهما في كل وقت، و6% فقط فضلوا أن يوضع الطفل في مركز متخصص للرعاية البديلة.

وفي سؤال آخر اعتبر معظم الآباء والأمهات الرعاية المؤسسية أقل الخيارات أفضلية⁽⁴⁾.

(1) في كتابها (عندما تعمل النساء: كيف نحب أطفالنا دون أن نضحى بأنفسنا).

(2) خطايا تحرير المرأة، ص 168، نقلًا عن:

Joan K.Peters, When MOTHERS Work:Loving Our Children Without Sacrificing Ourselves (Perseus Publishing, Cambridge,Massachusetts,1997).

(3) المرجع السابق، ص 177.

(4) ينظر: خطايا تحرير المرأة، ص 184.

ورغم الدراسات المستفيضة في هذا الجانب -جانب الآثار العكسية للرعاية البديلة جراء انهماك الوالدين بالعمل الخارجي⁽¹⁾- إلا أن مجرد الخوض في هذا الموضوع لا يعد أمرًا سهلًا وعلى صاحبه تحمل ما يلحقه نتيجة الضغوط التي تواجهه؛ فقد أصبحت القضية تناقش دولياً، وعُدّت من المواضيع الساخنة سياسياً⁽²⁾، فتحت عنوان: (الكّمّامة على أفواه نقاد الرعاية البديلة) أشارت الباحثة إلى تعرض (جاي بيلسكي)، -وهو أحد الباحثين- للسقوط من مرتبة الشرف بسبب دراسته، حيث اكتسب -في بداية الأمر- تكريمًا وتمجيدًا على دراسته في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات والتي خلص فيها إلى أن الرعاية البديلة المؤسسية غير مرتبطة بآثار سلبية على الأطفال. لكن استمراره في البحث والدراسة أدى به إلى التساؤل عن مدى صحة استنتاجاته، وبعد مزيد من البحث استنتج العكس أي

(1) لا يقتصر أمر الآثار العكسية على المشكلات السلوكية لدى الأطفال الذين يتعرضون للرعاية البديلة بدلاً عن الرعاية الأمومية، كالصفاقة والعصيان والعنف، وإنما امتد أثر تلك الرعاية على المشاكل الصحية التي يتعرض لها أطفال الرعاية البديلة نتيجة انتقال الأمراض سريعًا بينهم فبحسب تقرير الأكاديمية الأمريكية لطب الأطفال أعلنت أن الأمراض تنتشر بصورة دائمة ومتتابة على أطفال الرعاية البديلة، ما بين نزلات البرد ومشكلات الجهاز الهضمي وحتى عدد غير مرغوب فيه من عدوى العيون والجلد (الالتهاب الجلدي البكتيري - والقراع - والقمل - وقرحات البرد - والقوبا الحلقية - والجرب - والتهابات العين والجفن). يراجع: خطايا تحرير المرأة، ص 190-191، ومرجه الإضافي:

National Institute of Child Health and Human Development Early Child Care Research Network, "Does Amount of Time Spent in Child Care Predict Socio-emotional Adjustment During the Transition to Kindergarten," Child Development, July/August, 2003, Volume 74, Number 4, 978.

(2) الدراسات النسوية هي خلية تجنيد تعمل لصالح حركة سياسية، كما عبرت عن ذلك الباحثة شيليا روث في كتابها (101 دراسات نسوية). ينظر: خطايا تحرير المرأة، ص 207، نقلًا عن: Ruth, xiii.

أن الرعاية البديلة مرتبطة بالفعل بآثار سلبية. وفجأة وجد نفسه ودراسته في مرمى النيران⁽¹⁾!

وهذا ديدن المنظمات النسوية التي تضغط من أجل سياسات تهدف لجعل عالم العمل أكثر انفتاحًا أمام النساء، وخاصة الأمهات. والهدف الأساسي هو فرض الرؤية النسوية لما ينبغي على المرأة أن تتمناه - بغض النظر عن أمنياتها ومطالبها الحقيقية -: وظائف بدوام كامل وأطفال في الرعاية البديلة. تتجاهل تلك السياسات الرغبات الحقيقية لكثير من النساء، مما قد يتسبب في تبعات غير مقصودة تجعل الأمر أكثر صعوبة أمام المرأة في أن تجد أنماطًا وظيفية تتلاءم مع احتياجاتها⁽²⁾.

وهذا التحليل النسوي المغالي يؤكد وجود نوعين من التفسيرات لطبيعة المرأة، يرى أحدهما أن المرأة نتاج الجنوسة، ويركز على تأثير العوامل السيكولوجية والاجتماعية على الطبيعة الإنسانية، ويرى الآخر أن جنس المرأة وتكوينها البيولوجي يحددان صفاتها وأوضاعها ومشاكلها.

وقد تجاهل النوع الأول أسبابًا مهمة وحقيقية للفروق القائمة بين الجنسين؛ بسبب رفضه للحتمية البيولوجية. ولم يدرك أن المرأة بحكم طبيعتها قد امتلكت عقلية ونفسية تؤهلها لأن تحتل مكانة أرفع من مكانة الرجل في عالم المعرفة وفي شتى مجالات الحياة. فقد كشفت الأبحاث العلمية في مجال علم الوراثة أن المرأة مختلفة عن الرجل منذ لحظة تكونها بسبب هرمونات تميز الأجنة الذكور عن الأجنة

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 188، نقلًا عن: Robertson, 42-43.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 216-217.

الإناث وتشكل طبيعة أجسامهم وأدمغتهم التي تحدد بدورها طبيعة تفكيرهم وعواطفهم وقيمهم.

وفي سن المراهقة تحدث تغيرات أخرى بسبب زيادة هذه الهرمونات ما يفخّم ويعزز الصفات الرجولية. وأي زيادة أو نقص في الهرمونات المناسبة يؤدي إلى تخلخل في اكتساب الجسم صفات ذكورية أو صفات أنثوية.

إن الهرمونات تشكل أدمغة الذكور بشكل يختلف عن أدمغة الإناث، ومن الثابت أن أدمغة الإناث أصغر بقليل، إلا أن هذا ليس بالاختلاف الجوهرى، فالأهم هو الكيفية التي يرتبط بها نصف الدماغ لدى كل من الجنسين، إذ يرتبط نصف الدماغ عندهما بواسطة كتلة ألياف عصبية هي عند المرأة أسمك مما عند الرجل، الأمر الذي يسمح بحدوث تواصل أوثق بين النصفين، ويتبادل أكثر للمعلومات بينهما، لذلك تتوزع استجابات المرأة العاطفية في مراكزها في نصفي الدماغ ويكون لها تأثير على تصرفات المرأة بشكل يختلف عن تصرفات الرجل.

وهذا ما يفسر سبب وجود البعد الإنساني والبعد العاطفي في اتخاذها للقرار، بينما يهمل الرجل هذه الأبعاد ويهتم بالوقائع والبيانات فقط.

إن مشاعر المرأة العاطفية ترتبط بجزأى الدماغ، أما النشاط العاطفي للرجل فيرتبط بجهة واحدة من الدماغ وهي الجهة اليمنى.

وتؤكد الدراسات أنه كلما كان الارتباط بين نصفي الدماغ أوثق كلما ازداد الإنسان فصاحة ووضوحًا في التعبير عن نفسه. ويبدو ذلك عند النساء اللواتي يتميزن عن الرجال بقوة العاطفة وطلاقة اللغة وفن التواصل وقوة الحدس بسبب طبيعة تركيب أدمغتهن. فالمرأة تتفوق

على الرجل في إدراكها للفوارق الانفعالية الدقيقة سواء في الصوت أو في تعبيرات الوجه . وتبدأ قوة ملاحظة الإناث واهتمامهن بالآخرين منذ طفولتهن؛ وذلك لشدة حساسيتهن للمس وللأصوات التي تفوق حساسية الذكور.

وتعزز خبرات النساء ونشاطتهن قدرتهن على الاهتمام والاتصال بالآخرين، ويؤكد علم الوراثة أن الهرمونات هي المسؤولة عن تقلب مزاج النساء وهي المسؤولة أيضًا عن عدوانية الذكور⁽¹⁾.

لقد أهملت معظم الحركات النسوية في غمرة انتقاداتها للممارسات الذكورية التي اعتبرتها سببًا مباشرًا للقمع الواقع على النساء، أن تأخذ بالاعتبار العوامل المؤثرة على الطبيعة الإنسانية مجتمعة، وغفلت عن أن وجود فروق بين الجنسين لا يبرر إساءة جنس لجنس آخر أو تبعية جنس لجنس آخر.

وأهملت كل الحركات ممارسة النقد الذاتي الذي يمكن أن يكشف عن دور النساء في تشكيل شخصية الذكور وتعزيز عدوانيتهم وهيمنتهم، ولا شك أن النساء يلعبن دورًا هامًا في تكوين شخصيات أبنائهن من الذكور والإناث⁽²⁾.

وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين انضم عدد كبير من المفكرين إلى المذهب النسوي واعترف به في عدد من خطابات الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وأشار منظرون اجتماعيون وسياسيون ضمن أعمالهم إلى هذا المذهب، وانهمك عدد من فلاسفة

(1) الأسس الفلسفية، ص 228-229، نقلًا عن:

See...Ann Moir and David Jessel "Brain Sex". Delta Triad. Dell Publishing. New York.1991.

(2) المرجع السابق، ص 230، نقلًا عن:

See...Ann Moir and David Jessel "Brain Sex". Delta Triad. Dell Publishing. New York.1991.

الحركة النسائية في إعداد نظرية سياسية نقدية تساعد على تغيير المجتمع، وبحثن عن أسس فلسفية تقوم عليها هذه النظرية. وصرّحن بأن نظريتهن يتعين أن يكون لها سمات تميّزها عن باقي النظريات السياسية بسبب اهتماماتها الدقيقة، وبرامجها المتنوعة، وأسئلتها المتنوعة عن الأسباب النهائية لما عدّوه ظلماً واقعاً على النساء وأساليب مواجهته وديناميكية التغيرات الاجتماعية وسعيها لإقامة مجتمع حر إلى أبعد الحدود، وسؤالها عن هوية العاملين والموجهين للقوة الاجتماعية وعن الخصم الذي يتعين على النساء مقاومته والكفاح ضده⁽¹⁾.

وهذه الضغوط النفسية التي تتعرض لها المرأة لها أبعادها الصحية كذلك، يستوي في هذا العمل المختلط مع غير المختلط، فقد ثبت بأن «..عمل المرأة خارج المنزل، ولساعات طوال، يعرض المرأة لأنواع من الأمراض، يأتي في مقدمتها الصداع، فقد أكد رئيس نادي الصداع-الذي يشكّل النساء فيه الغالبية العظمى- أن الصداع خمسة أنواع، وأن المرأة تتفوق على الرجل بأكثر من أربعة أنواع، وللصداع أسباب يأتي في مقدمتها: العمل»⁽²⁾.

بل إنه تبين أن انخفاض نسبة الولادات ليس لمجرد رغبة شخصية من الأم العاملة للتفرغ للعمل الخارجي فقد ظهر بأن مشكلات أخرى متعلقة بصحة المرأة ارتبطت بها، حيث تؤكد ذلك طبيبة نمساوية قائلة: «كنا نظن أن انخفاض نسبة الولادات بين العاملات ترجع لحرص المرأة العاملة على التخفيف من أعباء الحياة في الحمل

(1) ينظر: المرجع السابق، نقلًا عن:

Alison Jaggar "Feminist Politics and Human Nature" Rowman and Little field publishers.INC

<http://www.saaid.net/female/029.htm> (2)

والولادة والرضاع تحت ضغط الحاجة إلى الاستقرار في العمل، ولكن ظهر من الإحصائيات أن هذا النقص يرجع إلى عقم استعصى علاجه، ويرجع علماء الأحياء سبب ذلك إلى قانون طبيعي معروف، وهو أن الوظيفة توجد العضو، وهذا يعني أن وظيفة الأمومة أوجدت خصائص مميزة للأنوثة، وأنها لا بد أن تضمّر تدريجيًا بانصراف المرأة عن وظيفة الأمومة؛ بسبب اندماجها مع عالم الرجال»⁽¹⁾.

وقد أكّدت الدراسات الميدانية أيضًا، بأن «نسبة كبيرة من العاملات يعانين من التوتر والقلق الناجمين عن المسؤوليات الكبيرة الملقاة على عاتقهن، والموزعة بين المنزل والأولاد والعمل؛ لذا فإن بعض الإحصاءات ذكرت أن 76% من نسبة الأدوية المهدئة تصرف للنساء العاملات. أما الاكتئاب النفسي، فقد قام معهد الصحة النفسية بإحصاء توصل فيه إلى أن الأرق والاضطراب والانفعال المستمر، أدى إلى أن أصبحت الحبوب المنومة والمهدئة جنبًا إلى جنب مع أدوات الزينة في حقائب النساء، وتقول الكثيرات: إن حياتهن الزوجية أصبحت لاتطاق، والكلمة التي تواجه بها الزوجة زوجها حين العودة من العمل (اتركني فإنني مرهقة)، حتى علاقتها مع أولادها صار يسودها الانفعال والقسوة وارتفاع الصوت والضرب الشديد»⁽²⁾.

وهذا يعني أن الضغوط امتدّت آثارها لتشمل البيت والأبناء؛ «فقد نشرت مجلة (هيكاسا جين) الطبية أنه لا يكاد يوجد مستشفى أطفال في أوروبا وأمريكا إلا وبه عدة حالات من هؤلاء الأطفال المضروبين ضربًا مبرحًا.

(1) الأضرار الناتجة عن خروج المرأة للعمل، ملفات الشبكة النسائية العالمية، على الرابط:

<http://www.fin3go.com/Malafat/women/T.htm>

(2) عمل المرأة رؤية شرعية، د/ فؤاد العبد الكريم، رابط صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/female/029.htm>

وفي عام (1387هـ - 1967م)، دخل المستشفيات البريطانية أكثر من 6500 طفل مضروب ضربًا مبرحًا أدى إلى وفاة 20% منهم، وأصيب الباقون بعاهاات جسدية وعقلية مزمنة⁽¹⁾.

ومن آثار خروج المرأة للعمل على الأبناء، أن الأم العاملة تعوض تركها لبيتها إما بخادمة منزلية، أو بحمل الأطفال إلى دور الحضانه وفي كلا الحالتين فإنه يؤثر سلبيًا عليهم مهما كان مستوى الخدمات المادية المقدمة لهم؛ لأن التربية والرعاية لا تقوم على المادة وحدها، بل ليس له قيمة مع فقدان الأبناء لحضن وحنان ورعاية الأم، وقد ثبت بأن «من أعظم وأخطر أضرار عمل المرأة على طفلها الإهمال في تربيته، ومن ثم تهيئة الجو للانحراف والفساد، ولقد شاع في الغرب عصابات الإجرام من مدخني الحشيش والأفيون وأرباب القتل والاعتصاب الجنسي، وأكثرهم نتاج للتربية السيئة أو لإهمال الأبوين وظهر من إحدى البحوث التي أجريت على نساء عاملات أن هناك 22 أثرًا تتعلق بصحة الطفل، منها: الاضطراب إلى ترك الطفل مع من لا يرعاه، والامتناع عن إرضاع الطفل إرضاعًا طبيعيًا، ورفض طلبات الأطفال في المساعدة على استذكار الدروس، وترك الطفل المريض

(1) الرابط السابق، وقد كشفت دراسة أجريت على المرأة السعودية بأن «57% من النساء السعوديات العاملات و 34% من غير العاملات يعانين من الاكتئاب بسبب توتر العلاقات الزوجية، ولُحظ في الآونة الأخيرة حدوث حالات اكتئاب واسعة وشديدة بين الزوجات بناء على إحصائيات وتقارير في العيادات النفسية، وحسب الدراسة فإن من أهم مسببات مشكلات الاكتئاب لدى المرأة المتزوجة طبيعة العلاقة بينها وبين زوجها، وتباعد الفارق العمري بين الزوجين، وعدم التكافؤ العلمي والثقافي والبيئي، أو اختلاف الزوجين حول المسائل المالية، أو مشكلات الأبناء، أو صراع المرأة والرجل سواء في إطار تعدد الزواج أو مشكلات الزوجة من أجل التوفيق بين مسؤولياتها الأسرية والوظيفية». ينظر: صحيفة الرياض الإلكترونية: <http://www.alriyadh.com/19718>

في البيت أحياناً. و...من الأمور الجوهرية لصحة الطفل النفسية أن تتفرغ الأم لطفلها الرضيع، وتمنحه معظم وقتها خلال السنتين الأوليين من حياته على الأقل. إن ترك الطفل لساعات طويلة مع الأقارب، أو الجيران، أو في مركز من مراكز الرعاية النهارية، لا يضمن -دائمًا- تمتعه بالرعاية الدافئة الثابتة التي يحتاجها،... فالأطفال ذوي المشاكل النفسية، هم الذين عانوا حرماناً عاطفياً كبيراً في طفولتهم المبكرة؛ بسبب غياب أمهاتهم الطويل في أعمالهن، ولا يخفى أن الأم بعد عودتها من عمل يوم طويل مضمن في أشد حالات التوتر والتعب؛ مما يؤثر على تعاملها مع طفلها مزاجياً وانفعالياً⁽¹⁾.

وإلى جانب الآثار المتعلقة بالعلاقة الزوجية وبالأبناء فإن خروج المرأة واختلاطها بالرجال يعرضها لمضايقة نفسية أو ابتزاز جنسي فضلاً عن جرائم الاغتصاب التي تحدث بشكل كبير في الغرب⁽²⁾؛ وقد جاء في صريح القرآن عن نبي الله يوسف عليه السلام: ﴿...وَأِلَّا

(1) <http://www.saaaid.net/female/029.htm>

(2) على سبيل المثال، فإن نسبة إكمان اغتصاب المرأة في أمريكا في استطلاع جرى في عام 1996م، ما بين واحدة إلى خمس، وقيل واحدة إلى سبع، أي أنه بين كل خمس أو سبع نساء تكون إحداهن تعرضت للاغتصاب، أو ستعرض له في حياتها. وهناك من المغتصابات من لا تتردد من تسجيل حوادث اغتصابها وهناك من يسكتن عنها؛ بسبب يأسهن من مقدرة الشرطة على مساعدتها، واقتناعهن بعدم جدوى التسجيل، وهناك نوع آخر من الجرائم تسمى (الجريمة المسكوت عنها)، وهي تحرُّش أصحاب العمل أو المديرين أو المدرسين بالنساء اللاتي يقعن تحت نفوذ رجال متنفذين، ففي العادة لا تسجل مثل تلك الجرائم؛ بسبب خوف المرأة على وظيفتها، أو طمعها في تعويض، أو صعوبة الإثبات، ومن القصص المتعلقة بها أن إحداهن اشتكت رجلاً من رجال الكونجرس من (أوريجون)، وحين اشتهر أمره تدافعت 25 امرأة لتسجل عليه شكاوى من هذا النوع ممن سبق أن عملن معه في الكونجرس وخارجه.

تَصْرَفَ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ * فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١﴾، وهي ظاهرة تفسدت حتى في المجتمعات الإسلامية؛ فلم يعد الاختلاط مقتصرًا على المجتمع الغربي ونتائجه ظهرت فلم تعد تخفى على أحد⁽²⁾.

وفي أمريكا وحدها يقتل كل يوم عشر نساء من قبل الزوج أو الصديق، وفيها 1400 ملجأ للنساء المضروبات، أو الهاربات من أزواجهن. وفي تقرير منظمة الأمم المتحدة (اليونيسيف) عام 2000م تختفي 60 مليون امرأة عن التعداد السكاني في العالم سنويًا، كما ثبت أن امرأة واحدة من بين اثنتين تتعرض لانتهاكات جسدية وجنسية داخل بيتها، وتعاني مليون امرأة في أمريكا سنويًا من كونها ضحية للعنف الذي لا يصل لدرجة الموت، وفي إحصاء آخر أربعة ملايين امرأة أمريكية تقع تحت اعتداء خطير. ينظر: مجلة الفرحة، العدد 78، 1424هـ. وقد تم التركيز على أمريكا باعتبارها (دولة عظمى)، تعد الحاضنة والممولة لقضية تحرر المرأة في العالم والتي تزعم مناصرتها لها، وإلا فإن صور الاعتداءات النفسية والجسدية على المرأة ثابتة بالإحصاء في عدد من الدول الغربية والعربية التي تمثلت خطى الغرب، مما يصعب حصره ويطول استيفاؤه.

(1) سورة يوسف: 33-34.

(2) قرر اثنان من رجال الأعمال في المنطقة الشرقية إنشاء نادي نسائي لتدريب الفتيات على ممارسة رياضة الدفاع عن النفس (الكاراتيه والتايكوندو) بتكلفة تقدر بـ500 ألف ريال، ويأتي هذا القرار خوفًا من تعرض النساء السعوديات لأي مضايقات أو اعتداء أو تحرش من الشباب وانعكاسًا لفضيحة فتاة جوال «الباندا» التي أثارَت حفيظة المجتمع السعودي، الذي تابعها باهتمام واستياء كبيرين. وقد نشرت «صحيفة سبق الإلكترونية» دراسة ميدانية حول ابتزاز العاملات والجدل الحاصل بعد خروج المرأة حديثًا للعمل المختلط في السعودية، وأنه قد ثبت تعرض البعض لابتزاز من المدير أو المسؤول بالعمل مقابل ترقية أو تثبيت، وينص الخبر على أنه و: «بعد نزول المرأة لسوق العمل برزت الكثير من السلبيات في التعامل والممارسات المنحرفة التي يقوم بها بعض ضعاف النفوس من أصحاب العمل والمديرين؛ متخذين من حاجة المرأة للعمل طُرفًا للابتزاز بمختلف أشكاله، تكون المرأة فيها هي الضحية؛ مما دعا المختصين إلى المطالبة بضرورة تشريع قانون لحماية المرأة الموظفة من الابتزاز والإيذاء في العمل، كما طالبوا المرأة بالوعي ومعرفة حقوقها الوظيفية؛ حتى تحمي نفسها من ابتزاز المديرين المنحرفين. وقصص الابتزاز نتيجة العمل المختلط بالسعودية أصبحت تشكل جدلاً واسعاً=

إن الاختلاط في مكان العمل يهيء الفرصة لمضايقة الرجل المتعمدة للمرأة؛ باعتبارها الأضعف مهما حاول الغرب رسم صورة ندية لهما؛ وقد ثبت هذا بالدراسة الوصفية الميدانية؛ حيث «تعرض النساء أكثر من الرجال للتحرش الجنسي»⁽¹⁾ في العمل، .. وإذا ما تركت المرأة عملها نتيجة تعرضها لتحرش جنسي فسيصعب عليها بعد ذلك أن تجد عملاً جديداً لأنها ستعتبر من مثيري المشاكل، ولن تحصل على وظيفة أخرى بسهولة»⁽²⁾. وهكذا تنازل وتصمت كي لا تخسر عملها. و«..بينما استطاعت المرأة أن تتمتع بفرص وحرية جديدة، فقد ظهرت أيضاً أشكال أخرى من التبعية وقيود جديدة عليها؛ فمع حصول المرأة على إتاحة التعليم والعمل المدفوع الأجر، وحصولها على الحق في التصويت والترشح للمناصب السياسية، وتحقيقها لبعض السيطرة على حياتها الجنسية وخصوبتها، فقد كان

=على الشبكة العنكبوتية، وفي الصحف والمجلات. ينظر: صحيفة الرياض الإلكترونية:

<http://www.alarabiya.net/articles/2004/07/13/4984.html>

وصحيفة سبق الإلكترونية: <http://sabq.org/udQo5d> وغيرها.

(1) وهذا بدأ يظهر حتى في البلاد المحافظة، ففي حوار أجري بصحيفة الوطن السعودية عنوانه (نسبة التحرش بالنساء تتضاعف خلال عام واحد)، للمحررة الصحفية سعاد ظافر، يقول: «سجلت ظاهرة التحرش بالنساء في المملكة ارتفاعاً كبيراً، وقال تقرير حديث صادر عن الداخلية السعودية: إن عدد قضايا التحرش ارتفع من (1031) عام 1426هـ إلى (3253) عام 1427هـ، وقالت الباحثة الاجتماعية هدى العربي عن السبب الأول في بروز الظاهرة: هو غياب التوجيه الأسري وتراجع الدور الأخلاقي في المدارس والجامعات، ويُظهر التقرير أن قضايا الاعتداء على العرض بشكل عام ارتفعت بنسبة 25%، فيما ارتفعت حالات الاغتصاب بنسبة 72% وقضايا اختطاف النساء بنسبة 10%. والذي تزايد خاصة مع انتشار تبادل الصور والرسائل عبر الجوال والقنوات الفضائية. ينظر: صحيفة الوطن، 1429/2/21، العدد (2708).

(2) حقوق النساء من العمل المحلي إلى التغيير العالمي، ص 209.

عليها أيضًا أن تكابد سوق العمل المنقسم إلى شرائح، وتعرضها للتمييز في موقع العمل، وتزايد انعدام الأمن الشخصي، والاتجار المتزايد بأنوثتها..»⁽¹⁾.

ولقد خرجت العديد من الدراسات التي تشير لتأزم حياة الفرد مع التفكك الأسري، وتحاول إيجاد حل يدفع تفشي الآثار السلبية جراء خروج المرأة من بيتها. فقد تنازع الاثنان «..حول السيطرة على الدخل، وصناعة القرار، وقضايا أخرى متعلقة بالأسرة، و..أججت الضغوط الواقعة على الأسرة وخسارة الرجل لدوره كعائل للأسرة تلك المشاكل، كما أكدت إلى زيادة العنف المنزلي..، تقلص الوقت المتاح لمهام البيت ورعاية الأطفال، بالإضافة إلى أن خياراتها في الإنفاق أصبحت تثير شكوك الرجل وعدم ثقته»⁽²⁾.

وهو شك ناجم عن اختلاطها بالرجال وتعاملها المباشر معهم، وهي علاقة لا يرى أصحاب تحرر المرأة فيها أي بأس، ولكنهم لا يستطيعون رغم ذلك تغيير نفسية الشريكين؛ حيث ينزعج الزوج وقد يتطور هذا إلى الشك وينتهي بالطلاق.

ولذلك فإن الله تعالى حث على أهمية إغلاق أي باب للفتنة، ونهي عن اتباع خطوات الشيطان لأنها تبدأ يسيرة قصيرة ثم شيئًا فشيئًا تستفحل ويصعب علاجها، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوبَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 12.

(2) المساواة بين الجنسين، ص 106.

(3) سورة النور: 21.

ثانيًا : الآثار الاجتماعية

قام الفكر الغربي -كما مر- على أساس رفض مؤسسة الأسرة لأنه يراها قيدًا يخنق حرية المرأة، انطلاقًا من الفلسفة الفردية القائمة على إعلاء (الأنثى) مقابل (الآخر) مهما بلغت درجة قرابة ذلك الآخر، فحصروا اهتمامهم على خروج المرأة وهذا لا يكون ما لم يتم تهيئة السبل للعمل الخارجي؛ بعد أن ضيقوا على العمل الداخلي وأزالوا صورة العلاقات القائمة على أساس أسري من الأذهان، وتدرجوا في ذلك، فأدخلوا تحت مسمى الأسرة وضمن إطاره كل علاقة قائمة على أساس منحرف.

ولأنه لا مانع في الغرب من قيام علاقة غير شرعية بناء على موقفه السابق من الأسرة؛ لأنهم حصروا علاقة الزوجين بالغريزة والجنس، متغافلين الدور الذي تقوم به من تحقيق للسكن واستقرار نفسي وتحصيل للولد وحماية للمجتمع من التعدي البشع والاستغلال المؤذي لكيان المرأة وكرامتها.

والتعدي على مؤسسة الأسرة باعتبارها المحضن الأساس الذي خُلف ما اعتبره دعاة تحرر المرأة عنفاً ضدها، ساهم في تفكيك الروابط المجتمعية القائمة في ظل الأسرة، وفقدان الأمن المنشود في ظلها، من خلال خلق حالة من النفور والعداء والتمرد على الأب، والحساسية تجاه قبول أي توجيه أو رأي له، بمباركة من المؤتمرات الدولية التي أشاعت أن المرأة كلما كانت أكثر تحرراً وجرأة للمطالبة بما عدوه من حقوقها، كانت أكثر تحضراً وأكثر قبولاً في المجتمع، وكان المجتمع محتفياً بها، فخرجت المرأة بلا ضابط وتعاملت مع أعداد هائلة من الرجال الذين لا زالوا يصرون على ألا يروا في المرأة غير جسدها حتى وإن ادعوا غير ذلك، أو رفعوا شعار المساواة؛ فقد

ظلت النظرة المسيطرة على الرأي المجتمعي العام هو التركيز المفرط على جمال المرأة، وهو تركيز تنامي مع الأيام بفعل المادية المتنامية، وشبكات الدعاية والإعلان التي وجهت المجتمع والنساء خصوصًا لتقبّل هذه النظرة، ووجهت المرأة للاهتمام المفرط بجسدها بوسائل الإغراء المباشرة وغير المباشرة؛ حتى مع خروج النسوية التي يؤكد بعض أصحابها على أهمية الاعتداد بالمرأة ذاتًا لا جسدًا، لا يزال الوضع قائمًا على أنه لا بد وأن تبدو النساء جميلات أمام العامة وفي أغلف المجلات والصحف وعلى محطات التلفزيون وشاشات الانترنت، وقد لفت إلى هذه الظاهرة (جون بيرجر) منذ عام 1972م معبرًا عنها بقوله: «الرجال يفعلون والنساء يظهرن»⁽¹⁾؛ أراد من قوله أن يعبر عن موقف المجتمع الذي لا يرى في المرأة غير شكلها الظاهري مستبعدًا كل ما عداه مما هي بالفعل تقوم به مثلما يقوم به الرجل! ولذلك فإن كل ما يبدو في الخارج ويُعرض أمام المجتمع يركز على الجميلات أو باهرات الجمال من النساء في ظل التنافس الكبير على هذا الظهور من قبل النساء.

وبحسب تصريح (وليام ليث) في مقاله (الحقيقة البشعة وغير العادلة عن الجمال) فإنه منذ منتصف العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين أصبحت تلك الظاهرة المجتمعية أشد؛ فمع كثرة عرض باهرات الجمال أصبحت المرأة الجميلة تشعر بالقبح وعدم الرضا تجاه نفسها، بل أصبح من الرجال من يرى دون تردد أنها ليست جميلة قياسًا على كم هائل لا حصر لها من فائقات الجمال المعروضات في الخارج للمجتمع بكل الوسائل المادية المتاحة لهن.

(1) ينظر: (الحقيقة البشعة وغير العادلة عن الجمال)، وليام ليث، مقال مترجم، على الرابط:

بينما يختلف ميزان تقييم الرجل عن المرأة، ويحتفظ الرجل العادي أو حتى القبيح بمميزات مقبولة في مجتمعه خارج دائرة الشكل؛ ولذلك يظل ميزان التقييم في صالح مزاياه الأخرى، فوسامته لا تشكل عنده أي أهمية؛ لأنه لن يلتفت إليها كما يلتفت إليها عند المرأة، وهذا يجعله راضياً عن نفسه؛ لأنه يلتفت المجتمع إلى مزاياه الأخرى المغيبة في المرأة بفعل المادية الغربية التي تحثني بالمرأة وتصر على تقديمها للمجتمع في أجمل صورة؛ لأنه أراد أن يكون جمالها هو المقياس الحقيقي لتقبل المجتمع لها في هذا المكان أو ذاك. بل إن المرأة الجميلة متى كبرت وذبل جمالها فإنها تستبعد من الظهور للعامّة وتختفي الأضواء من حولها بعد أن كانت ردحاً من الزمن مسلّطة عليها لتنتقل لأخرى صغيرة وجميلة.

تقول (نعومي وولف) في كتابها (أكذوبة الجمال): «في ثقافة الرجال، النساء مجرد جمال فقط، لذلك يجب أن تُحفظ هذه الثقافة.. لا توجد بطلة جميلة - أمر متناقض- لأن البطولة عادة تتحدث عن الفردية، والتشويق، والتغيير، لكن الجمال عام، ممل، وخامل»⁽¹⁾.

أما الكاتبة (إيفا وايزمان) فتؤكد بأن جمال المرأة وجاذبيتها يعرضها للغيرة والحسد، وأنها تجعل المرأة في قلق دائم بشأن جسدها.

ولذلك فإن هذه النظرة الصادمة للمرأة جعلها في شغف ولهف دائم، واهتمام مبالغ فيه بمستحضرات التجميل، وأدوات الزينة التي تخفي العيوب الشكلية وتبديها بأفضل ما يمكن أن تصل إليه من جمال مستورد من وسائل التجميل وطرقه المتنوعة.

(1) ينظر: (الحقيقة البشعة وغير العادلة عن الجمال)، وليام ليث، مقال مترجم، على الرابط:

كما أن جمال المرأة المحترمة به في المجتمع إعلاميًا ودعائيًا، والرغبة الحثيثة من قبل دعاة تحررها على ظهورها وسفورها في ظل الحرية المطلقة، يدفع لاستغلالها الجنسي الذي ينتهي إلى:

1 - وجود أمهات غير متزوجات وأغلبهن في أعمار المراهقة، وهي مشكلة تجعل المرأة في مواجهة خيارات فاشلة؛ منها:

* الزواج من الأب المفترض، في حالة قبوله بها ويقبولها به، وتوفر ظرف مناسب لتكوين أسرة، وفي غالب الأمر فإن مثل هذا الاقتراح يواجه بالرفض؛ لأن الشاب لا يثق بنسبة الولد إليه؛ ولأنه قد يرفض تبعات الزواج والاستقرار وخلافه وتنشئة الأسرة، ومنها أن الزوج جاء في ظرف إجباري فهو آيل للسقوط حتمًا.. إلى غير ذلك من الاحتمالات.

* تربية الطفل مع امتناع المرأة عن الزواج، وهذا يصطدم بعدم أهلية الأم للتربية، وتعارضها مع دراستها ومشاريعها الأخرى، وسؤال الولد عن أبيه عندما يكبر، وصعوبة زواج المرأة مع وجود الطفل معها إن هي أرادت.. إلى غير ذلك.

* ترك الطفل لمؤسسات التبني أو بيعه لمن يتولون رعايته وتربيته، وانقطاع صلته بأمه، والتدليس الخطير والتدمير النفسي البالغ الذي يكون أثره على الطفل قاسيًا جدًا.

* أن تقوم المرأة بالإجهاض، وهو الاقتراح الذي أثرته المؤتمرات الدولية ومنظمات حقوق الإنسان التي أولت عنايتها بتشريع الإجهاض وسن قوانين ملزمة لاتباعها؛ لأنها في الأصل تدافع عن حرية المرأة ولا تجد بأسًا من علاقاتها المفتوحة، أما

الرواسب التي تنتج عنها فهي تعمل جاهدة لإزالتها لتحقيق رفاهية أكثر للمرأة، وبشكل دائم دون تبعات⁽¹⁾.

2 - الارتفاع الهائل في المواليد غير الشرعيين أو أطفال الزنا⁽²⁾؛

(1) كان من حلولهم المقترحة: تسهيل الحصول على موانع الحمل ورفع الحظر عنها، وتوفيرها في الجامعات والمدارس بأسعار رمزية أو بدون سعر، وتمكين المراهقات من الحصول عليها حتى دون سن الزواج، ومن بين الحلول إشاعة التربية الجنسية وجعلها من متطلبات المناهج الدراسية منذ المرحلة الابتدائية لتعريف الأطفال بالعملية الجنسية الآمنة وطرق منع الحمل، كما طرحت أخيراً حق الإجهاض، وصدرت تشريعات تبيحه، باعتباره حقاً خالصاً من حقوق المرأة. وعرفوه بأنه: عملية قتل جنين غير مرغوب فيه! . وهو الحق الذي وقف كل من الأزهر والفتاوى موقفاً واحداً لمنعه، والذي أثار جدلاً واسعاً في مؤتمر السكان والمرأة في القاهرة وبكين، بل كثير من الحركات النسوية المحافظة المضادة للأنثوية المتطرفة وجمعيات حقوق الإنسان ومنظمات الأسرة والحقوقيين رفضته وأدانتها واعتبرته جريمة قتل متعمدة، خصوصاً بعد اكتمال نمو الجنين.

وتشير الإحصائيات إلى أن حوالي (40 إلى 60 مليون) امرأة في العالم تحاول إجراء عملية إجهاض جنين غير مرغوب فيه، وهذا يعني قتل (40 إلى 60 مليون جنين)، وفي مقابل تلك الإدانات قامت منظمات نسوية حملت اسم (الرابطة القومية لممارسة حق الإجهاض) تأييداً وتضامناً مع ما اعتبروه حقاً من حقوق المرأة.

يراجع: المرأة المسلمة والتحديات المعاصرة، د. شذى سلمان، ص 88، وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، د. مثنى الكردستاني، ص 174 نقلاً عن مرجعه الفارسي: حكومت آشنابي با علم سياست، لعبد الله محمد، ص 25، ومجلة السياسة الدولية، ص 77، العدد 118، أكتوبر 1994م.

(2) الإحصائيات المتعلقة بأعداد الأولاد غير الشرعيين مهولة، حيث نشرت مجلة العربي الكويتية أرقاماً صارخة عن الدول السبعة الغنية في أوروبا وهي الدانمارك، فرنسا، بريطانيا، إيرلندا، ألمانيا، هولندا، إيطاليا، وجمعت الدانمارك أعلى الأرقام، حيث ارتفعت نسبة المواليد غير الشرعية فيها من 5% عام 1960 إلى 11% عام 1970 ثم إلى 33% عام 1980 لتصل إلى 46% عام 1990. أي: أنها تضاعفت تسع مرات خلال ثلاثين عاماً، وفي الكثير من الأحيان يأتي هؤلاء الأطفال عن طريق مراهقات حيث تشير الإحصاءات في هذا المجال عام 1995 إلى وجود 65000 حالة حمل سنوياً لفتيات مراهقات تقل أعمارهن عن السن المسموح به للزواج.

فينشأ أطفال يربون تربية مضطربة، ويعانون من العقد النفسية، ويترك ذلك حقدًا دفينًا في نفوسهم تجاه المجتمع، وغالبًا ما يكونون فريسة سهلة للعصابات وشبكات تنظيم الجنس والجريمة⁽¹⁾.

3 - رفض الزواج والإنجاب، على اعتبار أن جسد المرأة مُلكًا لها؛ فقد تميزت الحركة ببروز عنيف لمطالب النساء في سبيل السيطرة على جسدهن الخاص، والسيطرة على عدد وتوافر مرات الحمل ورفضه أو توقيته في سبيل استقلال حياتهن الجنسية⁽²⁾. كما وتم

= ينظر: مجلة العربي الكويتية، عدد نوفمبر 1993، ص 198، مقال «أهي حضارة ومدنية أم تقهقر إلى عهد الهمجية». والمرأة المسلمة، د. شذى سليمان، ص 86-87.

(1) توجد ظاهرتان متشبهتان في المجتمع الغربي: ظاهرة الاتجار الجنسي أو الاستغلال الجنسي للأطفال من الجنسين، وتشير الإحصاءات إلى أن وارد الولايات المتحدة من تنظيم هذا العمل الوحشي المقزز إلى حوالي ملياري دولار سنويًا، وظاهرة جرائم الأحداث وعنفهم ومشاكلهم وتعلمهم فنون اللصوصية والإرهاب، والاعتداء الجنسي، والاتجار بالمخدرات وتعاطيها وغير ذلك. وهي مشكلة باتت تؤرق العالم المتقدم (صناعيًا وماديًا)، فأعلى معدل لهذه الجرائم يوجد في الدول الصناعية الأكثر رفاهية، وأصبح هؤلاء الأطفال يشكلون نسبة مقدرّة من عدد المجرمين الإجمالي، فربع مجرمي الترويج مثلاً هم صغار الشباب. وزاد عدد الجرائم بشكل كبير فلايكاد يمضي أسبوع خلال عام 2000م إلا وتهز إحدى جرائم المراهقين الإعلام العالمي، خصوصًا في أمريكا، حيث أطفال المدارس الابتدائية يعتدون على مدرسيهم أو يفتحون النار عشوائيًا على زملائهم أو غير ذلك، وحوادث العنف في ملاعب الكرة والرياضة، والفتك بالعجزة والمسنين اللذين لا يقدرّون على الدفاع عن أنفسهم والتمتع بتعذيبهم، وجرائم السطو والسرقة والخطف، وتفشي المخدرات، والانتماء للجماعات المنحرفة العنيفة والمتمردة مثل جماعات عبدة الشيطان وغيرها. ينظر: حركات تحرير المرأة، ص 165، نقلًا عن كتابه الفارسي: جامعة شناسي، أنتوني جينز، ت: منوجيري صبور، ص 212، والمرأة المسلمة في مواجهة التحديات المعاصرة، د. شذى سلمان، ص 113، وروائع المجدلاوي، 1997م، عمان، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية، د. عبد الوهاب المسيري، ص 92.

<http://iicwc.org/lagna/iicwc/iicwc.php?id=351>

(2) وفيما يخص الزواج المبكر، جاء في تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم

تشجيع التثقيف الاجتماعي من أجل تغيير المواقف التي تقر الحمل في سن مبكرة تحت دعوى الآثار الضارة لها من خلال تفشي الأمراض والوفيات بين الأمهات والأطفال⁽¹⁾.

4 - رفض الحجاب والستر، وتلميع صورة المرأة السافرة. ولقد تخلص العالم الغربي من الستر والحجاب منذ زمن قديم، وأصبح الحجاب خاصًا بالراهبات والمتنسكات العازفات عن المتعة والزواج، ولا تعير الكنيسة اليوم أدنى اهتمام لهذا الأمر المهم، ومن تناقضاتها الغربية أنها تعتبر الحجاب عبادة وفضيلة للراهبة أما لغيرها فلا حديث ولا اهتمام بل تعري وتزين فاحش مع اختلاط ورقصات حتى داخل دور العبادة. والأنتوية الغربية تنكر الحجاب وتسخر منه وتعتبره رمزًا لخضوع وذلة المرأة، وأنها بذلك تكون خاصة برجل وملك له، وتعتبر أن أي نوع من القوانين في هذا المجال باطل ونوع من الإيذاء والعنف والكبت يوجه ضد المرأة بالرغم من ادعائهم بحرية الاختيار والحرية الشخصية وحق الإنسان في اختيار ثقافته ونمط حياته⁽²⁾.

=منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة، ما مفاده: «..الحمل الذي يحدث للمراهقات سواء المتزوجات منهن أو غير المتزوجات له آثار معاكسة بالنسبة لأمراض ووفيات الأم والطفل، يهاب بالحكومات أن تضع سياسات لتشجيع التأخير في إنجاب الأطفال، وينبغي للحكومات بذل الجهود لرفع سن الزواج في البلدان التي ما زالت فيها هذه السن منخفضة جدًا» ينظر: في سبيل ارتقاء المرأة، غارودي، ص 60، وتقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام، نيروبي، 1985م.

(1) يراجع تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام، نيروبي، 1985م، الفصل الرابع، 274، ص 144، وتقرير المؤتمر الدولي المعني بالسكان/مكسيكو، 1984م، الفصل الأول، الفقرة 22، التوصية 18، ص 27.

(2) برغم الدعوة الحثيثة للتخلي عن الحجاب إلا أنها خرجت آراء أنثوية غريبة ترفض تبعات هذا السفور التي تساهم في اعتبار المرأة متعة للرجل؛ فرفضت مسابقات=

=الجمال والتعري الفاضح والمبالغة في الزينة ومستحضرات التجميل واعتبرتها جزءاً من إشاعة ثقافة تهدف إلى إشباع غريزة الرجل على حساب المرأة، واعتبارها دمية، واختزالها في بعدها الجسدي الغريزي، وأن المبالغة في الزينة من أخلاق وسمات المومسات. ينظر: المقدس والحرية، ص 95.

الآثار الاقتصادية والسياسية

أولاً: البطالة والمديونيات

ثانياً: إضعاف السيادة

أولاً: البطالة والمديونيات

إن المساواة التامة التي ادعى أصحابها أحقية المرأة في العمل مع الرجل في محيط عمله، وتوفير الفرص الوظيفية للجنسين دون مراعاة لخصوصية كل منهما وضبط لأعمال مستقلة للمرأة، والدعوة المتنامية للعمل المختلط الذي ظنوا أنه من أنفع وسائل تحقق العدل والمساواة بين الجنسين، كان لكل ذلك دور كبير في اختلال ميزان العدل على الوجه الصحيح؛ ففي الوقت الذي أشركوا فيه المرأة الرجل في مجال العمل فرطوا فيه بالمقابل بالرجل الذي يريد العمل في مجال هو من صميم اختصاصه، إذ الأصل في العمل الخارجي هو من اختصاص الرجل؛ كونه الراعي لبيته العائل لأسرته المسؤول الأول عن الإنفاق على المرأة والأبناء.

ولذلك فإن الدعوة أصبحت عكسية؛ حيث تجاوزوا المعقول والمتاح والمباح فيما يخص عمل المرأة؛ حتى «..أدت البطالة بسبب دفع المرأة للاندماج في التنمية إلى إحلالها محل الرجل في سوق

العمل . وكما أن غيابها يحدث شرخاً في الكيان الوجداني للأسرة، فإن بطالة الرجل تشعره بالإحباط نتيجة عدم القيام بدوره في الإنفاق، وما يتعلق بذلك من رعاية وحماية، وهو ما فضله الله تعالى به وهو دوره الطبيعي.. إلى جانب أن البطالة تثبط طموحات الأسرة وتوقعات أعضائها وتؤثر على علاقاتهم وتقف في سبيل تحقيق أهدافهم بأكملها، وينعكس ذلك على علاقة الأسرة كوحدة اجتماعية تتفاعل مع باقى الوحدات فى المجتمع . والنتيجة الطبيعية لهذه الظروف المفروضة على الكيان الأسرى، أن ينتهى دور القوامة . فالآية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾⁽¹⁾، توضح أن القوامة تعنى مسؤولية الرعاية والحماية والإنفاق على الأسرة..⁽²⁾.

وقد صرّح عدد من الرجال الباحثين عن العمل عن معاناتهم إزاء هذا الإغفال الغريب لهم مقابل الترحيب المبالغ فيه بالمرأة.

وفي حوار تحت عنوان (بين الحقيقة والتزييف: المرأة سبب بطالة الرجل)، صرّح عدد من الشباب المحبط من مختلف الدول العربية بأن المرأة سبب فقدانهم المكانة الاجتماعية، وأن المأساة الحقيقية في المجتمع تكمن في سيطرة المرأة على كل شيء وبلوغها ما لا طاقة لها، وأن بعضهم التزم بيته في ظل اكتساح المرأة سوق العمل.

كما أعرب بعضهم عن قلقه من تزايد أعداد النساء العاملات المؤدي إلى إفساح النسيج الأصلي للمجتمع، ويدفع المرأة لإهمال

(1) سورة النساء: 34.

(2) مقال: المرأة المسلمة بين الاتفاقات الدولية والمقاصد العليا للشريعة، د. رشا عمر الدسوقي، مجلة المسلم المعاصر الالكترونية، العدد 131، 2009م.

http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=659:e-l2osra

دورها الأصلي، وصرحوا بأن «البطالة بين الرجال إنما هي ناتجة عن زيادة أعداد النساء على ساحة العمل»⁽¹⁾.

وفي مناقشة عن الأسباب والمسببات أجاب أحدهم قائلاً: «المرأة دخلت مجال العمل مع الرجل وحصلت على كل المناصب لأنها ليست مجبرة على اجتياز مرحلة التجنيد، بعكسنا نحن الرجال كل الأبواب مقفلة حتى تنتهي مرحلة التجنيد وعندما تنتهي تكون كل المناصب محجوزة لبنات حواء. نحن لائلوم المرأة إنما نلوم الظروف المساعدة لها».

وأضاف آخر: «إن عمل المرأة سبب بطالة الرجل، وذلك في رأيي راجع للمرأة في حد ذاته ككائن مغري إضافة إلى أنها تقبل بكل القيود المفروضة عليها في العمل عكس الرجل»⁽²⁾.

وفي دراسة أخرى حول تبعات تمكين المرأة من العمل الذي يقوم به الرجل، لفتت إلى أن البطالة المؤثرة في أي مجتمع هي بطالة الذكور؛ لأنهم هم الذين يتقدمون إلى الزواج ويتحملون المسؤولية، وأن المجتمعات التي عانت من تأخر الزواج والعنوسة الطويلة فإنها المجتمعات التي يتنافس فيها الرجال والنساء على وظيفة واحدة، ولكي تستقيم الأمور فإن من الأولى تهيئة فرص عمل آمنة للمرأة لاينافسها فيها الذكور والعكس وبذلك تنتهي البطالة حيث لايزاح أحدهم بدعوى تمكين الآخر⁽³⁾.

(1) حقوق المرأة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا - المواطنة والعدالة، فريدم هاوس، تحرير: ثمينة نذير ولي تمبيرت، ص 15.

(2) عن موقع ستار تايمز: <http://www.startimes.com/?t=34620838>

(3) ينظر: دراسة ميدانية تحت عنوان (نرفض أن يكون عمل النساء هامشياً، والشباب أولى بالوظائف)، وقد تحدث فيها عدد من الشباب والشابات الباحثين عن عمل، موقع دار الحياة، <http://www.daralhayat.net/actions/print.php>

نشرت جريدة الأهرام 1960م تحت عنوان: (العدوان على المرأة)، تقول: «بدأ الرجال في أمريكا يخشون اكتساح المرأة لجميع ميادين العمل بشكل يهددهم بالبطالة؛ حيث دلت الإحصاءات الأخيرة أن هناك 24 مليون امرأة عاملة نظامية علاوة على العاملات بصفة غير رسمية، وبذلك تصبح نسبتهم ثلث عدد العاملين»⁽¹⁾.

ولقد نزل الإسلام بشريعة عادلة في تعاملها مع الاحتياجات المتعلقة بالجنسين وتفاعلها مع الواقع المعاش وحرصها على تحقيق العدل والمساواة ضمن إطار تنظيمي شامل في الحياة ومع الأحياء داخلها.

يقول الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله: «..إن استقرار المرأة في بيتها والقيام بما يجب عليها من تديره بعد القيام بأمر دينها هو الأمر الذي يناسب طبيعتها وفطرتها وكيانها، وفيه صلاحها وصلاح المجتمع وصلاح الناشئة. فإن كان عندها فضل ففي الإمكان تشغيلها في الميادين النسائية كالتعليم للنساء والتطبيب والتمريض...، وفيها شغل لهن شاغل وتعاون مع الرجال في أعمال المجتمع وأسباب رقيه، كل في جهة اختصاصه، ولا ننسى هنا دور أمهات المؤمنين رضي الله عنهن ومن سار في سبيلهن، وما قمن به من تعليم للأمة وتوجيه وإرشاد، وتبليغ عن الله سبحانه وعن رسوله ﷺ.. مع الحجاب والصيانة والبعد عن مخالطة الرجال في ميدان أعمالهم»⁽²⁾.

ومن المهم إدراك أن هذه المشكلة لا تكون مع من طبق المنهج الشرعي وأعطى كل ذي حق حقه دون مساس لمصالح الآخر وتعدّ

(1) مقال: أثر المرأة على الاقتصاد، على الرابط:

http://mrx540.blogspot.com/2013/04/2-7_8.html#.VFVsPjSsUgs

(2) موقع الشيخ: عبد العزيز بن باز يرحمه الله على الرابط:

<http://www.binbaz.org.sa/mat/8194>

عليها . إنما قامت هذه المشكلة -مشكلة تفشي البطالة بين الرجال دون النساء⁽¹⁾ - عند من ينادي بإتاحة فرص متكافئة للجنسين في بيئة عمل واحدة، والذي كان من مخلفاته اختلال ميزان العدل الذي ادعوه سلفاً والذي انصب في مصلحة المرأة وحدها . لقد (..أصبح عدد كبير من حملة الشهادات الثانوية والعليا عاطلين عن العمل، يملؤون المقاهي، ويقرعون أبواب الحكومة طلباً للوظائف، بينما تحتل أمكتهم فتيات لا يحملن غالباً مثل مؤهلاتهم وكفاءاتهم، ومثل ذلك يقع الآن في أمريكا؛ فقد أدت مزاحمة المرأة للرجل إلى بطالة متفشية في الرجال تزداد يوماً بعد يوم»⁽²⁾ .

وهذا ما استدعى كاتباً غريباً لأن ينادي بإعادة النظر في دراساتهم التي لم يجن منها المجتمع إلا الوبال والخسران، و«يؤيد تفرغ المرأة لشؤون البيت وإنفاق الزوج عليها، ويؤكد أن ما تقوم به المرأة في البيت أثمن من المال»⁽³⁾ .

وتعددت الدراسات الغربية التي تسير على الخط المغاير، وكتب الناصحون منهم، ولكن بعد أن انفرط العقد ولم يعد في إمكانهم جمعه وإعادته.

(1) لست هنا في معرض تغافل البطالة المتفشية في المجتمعات، ولكنني أعني بالبطالة إذا كان المقصود منها ما خلفته قضية تحرر المرأة من إفراط بما ادعوه حقوقاً للمرأة وتفريط بحق الرجل في التكسب ورعاية من يعولهم اقتصادياً ومادياً؛ نظراً لمزاحمة المرأة له فيما هو من صميم اختصاصه.

(2) أثر عمل المرأة على الأسرة والمجتمع والطلالة والاقتصاد والأخلاق، موقع الإسلام ويب:

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id=234766>

وينظر للاستزادة ضوابط عمل المرأة في الإسلام، أبو زيد على الرابط:

<http://www.saaaid.net/female/0115.htm>

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/> (3)

[index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id=234766](http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id=234766)

أما ما يُرَوِّج في الظاهر ويطفو على السطح فإنه يدعي خلاف ذلك، ويسعى لتضليل الناس وإخفاء الحقيقة ونشر الآراء المضلّة، مع تغافل وتشويش للرأي الحق وللتجارب التي لا يكون من مصلحتهم إفشاؤها «إن من أشدّ مقاتل الصحافة ومصادر اتهامها أنها لا تقدم الحقيقة للمرأة، وإنما تفضل أن تقدم لها الرأي المضل الخادع الغاش، إنها تخفي الحقائق الأصلية، وتحجبها؛ لأنها تتعارض مع هدفها الأساسي من التدمير.. تُكثر من تقديم كتابات الغرب الداعية إلى الفساد، وتتجاهل عمدًا عشرات الأبحاث الجادة التي تكشف الحقيقة، والتي كتبها غربيون منصفون⁽¹⁾، يحذرون من... انهيار الأسرة بسبب تمرد المرأة على التزاماتها..، وبسبب اندراج عدد كبير من الزوجات في العمل خارج المنزل، مما يخضعن لسلطة أخرى هي سلطة المؤسسات وقوانينها، مما أدى إلى ارتفاع معدل الطلاق إلى ما يقارب الخمسين بالمائة من عدد الزيجات، وتغيرت صورة المنزل التقليدية وأصبحت مجرد خيال»⁽²⁾.

وفي مقابل ذلك، ترتب على البطالة التورط في الديون، من خلال البحث عن مجال إقراض من البنوك الدولية وغيرها؛ حيث ترتب عليها حصول مديونيات على الأشخاص والأسر.

هذا إلى جانب سيادة العقلية الاستهلاكية كمعطى من معطيات العولمة وأذرعها الاقتصادية والإعلامية والسياسية، فإن هذه القضية تتفاقم، خاصة متى صادفت طبيعة نسوية تهوى الشراء وتميل للاستهلاك الكمالي من باب المتعة والتسلية بعيداً عن الضرورات اللازمة للعيش الكريم والتي لا جدال حولها.

(1) أمثال ألكسس كاريل، ومارتن باولي.

(2) دور الصحافة في حركة تدمير المرأة، موقع نداء الإيمان:

والمرأة طبيعة وخلقة جُبلت على حب الزينة والتباهي بها، وقد نزل بشأنها نص صريح في كتاب الله تعالى حيث قال: ﴿أَوْ مَنْ يُنْسَوُا فِي الْحَيَاةِ وَهُوَ فِي الْخِصَابِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾⁽¹⁾ لذلك، كان من أبرز آثار عملها زيادة العبء الاقتصادي والإرهاق المالي والاستنزاف المادي، فكان خروجها للعمل من دواعي مغالاتها في الاستهلاك.

وقد مر عند الحديث عن شيئاً من آثار المادية من ناحية التطبيق، كما أثبتت ذلك الإحصاءات المتعلقة بهذا الجانب حتى أن تلك الظاهرة لفتت أعين التجار إليها فأصبحوا يستغلونها فيما يخدم مصالحهم التجارية.

يقول صاحب أحد المحال التجارية: «مع خروج المرأة إلى ساحة العمل تحتاج إلى العديد من الأزياء لتلبي احتياجاتها وتظهرها بالمظهر اللائق ومن هنا يأتي اهتمامنا بأزياء المرأة بعد أن أصبحت الأزياء مظهرًا حضارياً وضرورة عملية وحياتية. وأزياء النساء تشكل تجارة رابحة، وكثيراً ما نلجأ إلى عدة طرق لاستقطاب الناس عموماً والمرأة بشكل خاص، كالدعاية والإعلان والتنزيلات ومهرجانات التسوق»⁽²⁾.

وقد بينت الدراسات المتعلقة بهذا الجانب أيضاً أن «..ارتفاع نفقات المعيشة دفع المرأة إلى النزول إلى ميدان العمل للمشاركة في إعالة الأسرة ومساعدة الزوج في تحمل مسؤوليات المعيشة، وبما أن الحياة الحضرية تتطور فيها السلع والخدمات بشكل مستمر، فإن دخل الأسرة مهما نال من تحسين أو زيادة لا يمكن أن يفي بهذه المطالب المتجددة، وهكذا أصبحت الأسرة الحضرية تتجه نحو الاستهلاك

(1) سورة الزخرف: 18.

(2) المرأة وتغير ثقافة الاستهلاك، مجلة الوحدة الالكترونية:

المتزايد، وأصبحت ظاهرة الاستهلاك من الظواهر التي تهدد الأسرة دائماً بالاستدانة، أو استنفاد مدخراتها أولاً بأول⁽¹⁾.

ففي الوقت الذي كان من الأولى أن يُبحث عن مصادر دخل مقبولة، تسهم في رفع الدخل الأسري نتيجة غلاء المعيشة، خرجت المرأة لتزيد عبثاً على عبء، وتهدر كل ما تتحصل عليه في توفير عاملة لأطفالها، أو سائق أو ناقلة خاصة تسهل الوصول لمقر عملها، أو الاستهلاك الذي أجبرها عليه اختلاطها بغيرها ورغبتها في أن تكون أمامهم بشكل يرضي حاجتها النفسية. واستغل ذلك التجار فوفروا لها ما لا عد له ولا حصر من المنتجات الجمالية الاستهلاكية.

أما على الصعيد الدولي، فإنه يُنظر في الشروط الدولية للإقراض وحيثما كانت المرأة تعمل لديهم كان سبيل الإقراض ميسوراً، كما أن شروط البنك الدولي وكذلك الشروط التي تطلب من الدول رفع الدعم عن السلع وفتح المجال للشركات العابرة للقارات تؤدي لتفاقم حاجة المجتمعات ونزول المرأة للعمل وتشغيل الأطفال وغير ذلك.

ولقد تم بشكل فعلي «التحقق من أن تشمل القروض النساء، كونهن يلعبن دوراً حيوياً في تحسين الظروف المعيشية لأسرهن»⁽²⁾؛ وبدعوى دعمهن وتمكينهن من المشاركة في اقتصاد السوق المحلي غير النظامي.

وهذا العمل الإقراضي ليس له نقطة يقف عندها؛ إنما هو وسيلة إغرائية لسد الحاجة في الظاهر وإغراق المحتاج للديون التي ينبغي

(1) مبحث (أثر عمل المرأة على الاقتصاد) منشور على الرابط:

http://mrx540.blogspot.com/2013/04/2-7_8.html#.VFVsPjSsUgs

(2) (قروض البنك الدولي للمشروعات الصغيرة في مصر..)، رابط البنك الدولي:

<http://www.albankaldawli.org/ar/news/feature/2014/01/14/a-boost-for-small-businesses-in-egypt-leads-to-growth-and-employment>

سدادها في الباطن، وهو أمر لم يُفطن إليه بشكل لافت إنما تم تفعيله وتم استغلال المرأة من خلاله؛ ففي «..معظم الدول التي يطبق فيها هذا النظام تستفيد المرأة بصورة خاصة من هذه القروض، ويرجع هذا جزئياً إلى افتراض بعض المنظمات الغربية بأن المرأة قادرة على الاقتراض والوفاء بالدين أكثر من الرجل»⁽¹⁾؛ ولذلك فإنها استُغلت كذلك من الرجل؛ «حيث يستغل الرجل المرأة في الحصول على قرض مالي (قليل الفائدة نسبياً) قد يستخدم أو لا يستخدم في إفادة الأسرة، وفي كل الأحوال لا تستفيد منه المرأة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بينما تظل مسؤولة عن سداد القرض»⁽²⁾.

وهي في المقابل تتحمل من التبعات ما لا طاقة لها به؛ فقد أكدت الدراسات في هذا الجانب بأن «فرص نجاح المشروعات التجارية التي تديرها المرأة تبدو ضئيلة رغم كل الترويج الجاري لها، فعلى سبيل المثال، ففي بتسوانا -إحدى الدول في جنوب القارة الأفريقية- تشغل المرأة 75% من إجمالي عدد المندمجين في المشروعات التجارية الصغيرة، غير أن هذه المشروعات لا تنمو لأسباب مختلفة منها: ضعف القدرة التعليمية للمرأة»⁽³⁾.

يتحدث أحدهم عن تجربته البحثية الميدانية في هذا المجال قائلاً: «كنت في زيارة لإحدى القرى التي يعتبر معظم سكانها من مستفيدي برنامج منظمة «بروشيك» للقروض الصغيرة (وهي منظمة كبيرة في بنجلاديش متخصصة فقط في هذا المجال)، ودار الحديث التالي بيني

(1) القروض متناهية الصغر وسيلة للنهوض بالعالم الثالث: شبكة موهوبون:

<http://www.mawhapon.net/Innovative-solutions/4226>

(2) إقراض النساء إنقاذ أم إغراق؟

<http://kenanaonline.com/users/aswantomorw/posts/104536>

(3) القروض متناهية الصغر وسيلة للنهوض بالعالم الثالث: شبكة موهوبون:

<http://www.mawhapon.net/Innovative-solutions/4226>

وبين أحد القرويات المستفيدات من البرنامج: سألتها: كم من الوقت وأنت عضوة في مجموعة بروشيكا للقروض الصغيرة؟ وكنت أتوقع أن تقول شهورًا أو عامًا أو عامين أو ثلاثة على الأكثر، ولكن لدهشتي فإنها قالت: أنا عضوة في البرنامج منذ خمسة عشر عامًا.

سألتها مرة أخرى وخلال كل هذه الأعوام كم مرة اقترضت من البرنامج؟ قالت: لا أستطيع أن أعد فما إن ينتهي قرض حتى أبدأ الآخر، سألتها مرة ثالثة: ورغم كل هذه القروض لم تستطعي أن تقومي بأي مشروع يدر عليك دخلًا ولا تحتاجي إلى الاقتراض؟ قالت: هذا غير ممكن قمنا بمشروعات كثيرة، ولكن دون فائدة، وسنظل نفترض إلى ما لا نهاية⁽¹⁾.

ثانيًا: إضعاف السيادة

تسعى هيئة الأمم المتحدة في حقيقتها لإرضاء الدول الكبرى مقابل تهميش وتغافل لسيادة البلدان الأخرى على شعوبها، وحريتها في اتخاذ قرار يصب في مصلحة شعوبها وضمن نطاقها الخاص وعلى منهجها الفكري المستقل؛ حيث تقع جميعها تحت نفوذ وسلطان الدولة الكبرى (الأم) وبالتالي تخضع لكل ما يأتي منها وإن صحب هذا خلخلة لدعائم وثوابت المجتمع المسلم وتغيير جذري في نمط حياته منشؤه المادية الغربية لا الدين الإسلامي.

وهي سياسة تنمّي الروح الانهزامية لدى تلك الدول، وتضعف ثقة الشعوب فيها؛ فقراراتها جميعًا تصب في مصلحة المستبد الخارجي، وهكذا «تحل الشركات المتعددة الجنسيات محل الدولة، وتنتشر أفكارًا تساعد على تحطيم موضوع الولاء القديم (الوطن والأمة) وإحلال

(1) الرابط السابق.

ولاءات جديدة محله وأفكار من نوع نهاية الايديولوجية، ونهاية التاريخ، والقرية العالمية، والاعتماد المتبادل، مما يُصطلح على استخدامه مع جميع الأمم.

ويرى الفلاسفة الاجتماعيون⁽¹⁾ أن الدولة بفعل الضغوط المتزايدة والمتسارعة للعولمة لم تعد كياناً يستنفر الخضوع والتضحية والحب، وإنما أصبحت مكاناً للتفاوض المستمر، حيث يقيس كل شخص بصورة حادة ودائمة ما يقدمه للدولة وما يحصل عليه منها.

كما أن الضعف البنيوي وعدم حمايتها لمواطنيها من فوضى العولمة، أدى إلى اندفاع مجموعات ومناطق عديدة للتحرر منها بالهجرة والتدويل والانفصال، أو التلويح بالتهديد بذلك.

ولقد ساعدت العولمة التكنولوجية، والإعلامية على التهوين من شأن السيادة والسلطة وغيرها، «إن قُرب وتراكم عدة فضاءات من الثروة والفقر أدى إلى زيادة توترات نموذجية خاصة بالعولمة، وعمليات غير مكتملة للاختزال والإجلاء، فهناك الشباب المبهور بالغرب المتجبر، حيث يبدو كل شيء سهلاً، والساحط عليه في الوقت نفسه، في ظل انتمائه لمجتمعات شاخت ويؤرقها فقد امتيازاتها.

وحفز الإعلام الجميع على المقارنة بين الاقتصادات والمجتمعات والحضارات، وأصبح الخيال وسعة الحيلة الوسيلة الجديدة للتغلب على كل الحواجز وتجاوزها.

والعولمة لاتنفصم عن علاقات الإعلام والاتصال، حيث يتقلص الزمان والمكان ويؤدي إلى توحيد عولمة الشباب حول الأذواق

(1) أمثال روسو، ومونتسكيو.

والطقوس المشتركة (الجينز الأزرق وهامبورجر ماكدونالدز وحفلات الموسيقى التي تنتهي بإشعال الولاعات والوشم والدراجة البخارية..). ويمتد هذا الانتشار للسلوك الغربي إلى الأخلاق، كمنازعة الآباء، وتحرر المرأة وحرية اختيار القرين⁽¹⁾.

إن تأثير العولمة على سيادة الدول يتمثل في أن قدرات الدول تتناقص تدريجياً بدرجات متفاوتة فيما يتعلق بممارسة سيادتها في ضبط عمليات تدفق الأفكار والقضايا والمعلومات والسلع والأموال والبشر عبر حدودها؛ فقد اندفعت المؤسسات غير الحكومية إلى الساحة الدولية في عقد التسعينات، وتمتعت بصلاحيات وقدرة أكبر على التأثير. ولم يكن نفوذ تلك المؤسسات يتمدد في فراغ؛ وإنما على حساب سيادة الدولة وعلى حساب الهوية الدينية والفكرية والحضارية، وهو ما أوقع اضطراباً في مجموع وظائف الدولة، ومن ثم في مشروعيتها نفسها؛ حيث سحب منها حق استخدام القوة واستند إلى المنظمات الدولية كالأمم المتحدة ومجلس الأمن.

كما أدى تنامي الاتفاقيات الدولية إلى تعديل التشريعات الوطنية، وإعادة تشكيلها في كل ما له تأثير على التبادل، فما يحدده التشريع الآن هو حتمية التكيف مع المنافسة الدولية أكثر منه إرادة الشعب.

لقد كانت الدولة تمثل صورة الحامي الذي يفرض نفسه على المجتمع بوصفه إطار التضامن المؤسسي بين أبناء الشعب الأغنياء أو الفقراء، الأصحاء والمرضى، الفاعلين وغير الفاعلين. وبفعل العولمة والتنافس لإرضاء الدولة الأم تطلب محاباة الدولة لبعض الفئات الذين يتكيفون وينسجمون مع قيم ومبادئ الدول الكبرى المتسلطة⁽²⁾.

(1) ينظر: العولمة، فيليب مورو، ت: كمال السيد، ص36، وحركة التغريب، د. عبدالعزيز البداح، ص488- وما بعدها.

(2) المرجع السابق، ص36.

ويتم نشر ثقافة استعداد السلطة، واعتبارها أداة مساعدة في التضييق على المرأة وعدم تحررها على الوجه الذي تريده ويريده لها دعواتها، ويستخدمون المرأة لإثارة قضيتها في الخارج للضغط على الحكومات في الداخل الإسلامي، فـ «..من الملاحظ أن قوى الهيمنة الغربية، تضع قوائم للدول الخارجة على النظام الدولي المفروض، وتصبح هذه الدول معرضة لعمليات تأديب دولي، وتحت مظلة شرعية دولية مزعومة. ودول الخوارج هي بالطبع دول إرهابية، وعلى قوائم الإرهاب، باعتبار أن ذلك وسيلة لتجريمها دولياً، ثم فرض العقوبات عليها»⁽¹⁾.

وذلك لأن المرأة المتحررة ومن عاونها تريد أن تكون نسخة من المرأة الغربية في كل شؤون حياتها، بينما هي ليست كذلك في المجتمع المسلم المبني على دعامة عقدية راسخة تجعل من المستحيل له أن يستنسخ ثقافة الفكر الغربي فيما يخص قضية المرأة إلا متى اقتضى ذلك القضاء على تشريعاته الدينية. ولكنها أصرت وسعت لذلك ضمن خطط وبرامج ودراسات تهدف إلى تحقيق ممارسة النشاط السياسي، بجهود متظافرة أثبتت من خلالها بأن «..تنامي الحراك الاجتماعي والنشاط المدني وجهود المنظمات النسائية والحقوقية والديمقراطية يشير ويسمح بتوقعات وآمال بأن نشهد مزيداً من الاختراقات الإيجابية لصالح المرأة في السلطة التنفيذية وفي القطاعات الأخرى المختلفة»⁽²⁾.

ويستمر الضغط على الحكومات ويتفاقم بعد ذلك، فمع «أحداث الحادي عشر من سبتمبر تعمق هذا الاتجاه وأسهم بصورة مباشرة في

(1) المقدس والحرية، ص 99-102، بتصرف يسير.

(2) المعهد العربي لحقوق الإنسان.

الزج بقضايا المرأة العربية والخليجية على وجه الخصوص؛ لتشكل أولوية لدى الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية التي باتت تنظر للعالم العربي على أنه موطن الإرهاب الذي يتهدد العالم بحكم بيئته التقليدية التي توصف بالجمود، فرأت ضرورة إحداث تغييرات هيكلية في بنية النظام الاجتماعي لهذه المنطقة وفي القلب منها أوضاع المرأة⁽¹⁾.

ففي عام 2002م أنهت (49) امرأة عربية -ما بين برلمانية وسيدة أعمال ورئيسة اتحاد نسائي وأستاذة جامعية وناشطة في مجال المرأة وصحافية- دورة تعليمية لهن ضمن برنامج أمريكي يسمى (برنامج الزائر الدولي)، شاركت فيه (14) دولة عربية، ركز البرنامج على (بناء الديمقراطية)، حتى إن أحد المسؤولين في الخارجية الأمريكية خطب في السيدات العربيات قائلاً: «نعلق آمالاً كبيرة عليك، ونأمل في أن نسمع عن منجزاتكن في المستقبل»، وذكّرهن بأن برنامج الزائر الدولي استضاف أشخاصاً عديدين صاروا قادة سياسيين منهم أنور السادات (مصر)، ومارجريت تاتشر (بريطانيا) وعبد السلام المجالي (الأردن).

وعُدَّ هذا البرنامج الخطوة الأولى ضمن سلسلة خطوات أمريكية لتعليم العرب -بداية بالنساء- مبادئ الديمقراطية الأمريكية، والسعي لتغيير نظم الحكم طوعاً أو كرهاً، بدعوى أن اتجاه المنطقة الديمقراطي سوف يحقق مكاسب كبيرة لأمريكا، وسوف تحجب عن المنطقة أخطار (الإرهاب)⁽²⁾.

كما أكد مسؤول آخر في الخارجية الأمريكية ممن تعاقبوا على إلقاء

(1) حقوق الإنسان (هيومان رايتس)

US Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labour (2005) Country Reports on Human Rights Practices. Retrieved on 02-06-2008

(2) ينظر: مقال محمد جمال عرفة، في موقع مداد،

<http://midad.com/article/217444/49>

المحاضرات على السيدات العربيات قائلاً: «نعتبر أنفسنا مسؤولين عن تغيير الحكومات التي تهدد الأمن والسلام باعتبارنا أقوى دولة في العالم. إن الولايات المتحدة هدفها احترام النساء والتسامح الديني، والملكية الخاصة، والاقتصاد المستقل، والصحافة الحرة، والمؤسسات المدنية، والمساعدة على توسيع وحماية الحريات. نريد أن نشجع إقامة المنظمات غير الحكومية (الضاغطة)»⁽¹⁾.

ومن الواضح أن هنالك شعورًا بالزهو دفع الأمريكيان لتصور قدرتهم على تغيير العالم والبدء بتغيير أنظمة الحكم القائمة وفق مصالحهم ورغباتهم دون اعتبار لرغبات الشعوب والحكومات.

وقد سبق للرئيس الأمريكي (جورج بوش) التأكيد على أن تطبيق الديمقراطية في العالم العربي أحد أهداف سياسته الخارجية، وأشارت مستشارته لشؤون الأمن القومي (كونداليزا رايس) عام 2002م إلى أن الولايات المتحدة تريد أن تكون قوة محررة تكرر نفسها لإحلال الديمقراطية ومسيرة الحرية في العالم الإسلامي. وأضافت في تصريحات لصحيفة فايننشال تايمز البريطانية أن المبادئ الجيوستراتيجية لما بعد الحرب الباردة تحتم على واشنطن النضال من أجل ما وصفته بالقيم الليبرالية الأمريكية، وقالت: «إن هناك عناصر إصلاحية في العالم الإسلامي نريد دعمها»⁽²⁾.

وقد عادت (كونداليزا رايس) لتحاضر النساء العربيات في برنامج الزائر الدولي -الذي كان تحت عنوان (تمكين المرأة العربية)- عما أسمته (الإصلاح الديمقراطي في العالم العربي).

وكان تركيز البرنامج الذي أشرفت عليه (إليزا بيث تشيني) -نائبة

(1) ينظر: الرابط السابق: <http://midad.com/article/217444/49>

(2) الرابط السابق.

مساعد وزير الخارجية وابنة نائب الرئيس ديك تشيني- حول تعليم النساء العربيات أسلوب الحملات الانتخابية وتمويلها وتشجيعهن على عدم الخوف من شيء، وإقامة جماعات الضغط النسائية، والإسهام في بناء المجتمع المدني.

فيما أكدت (باتريسيا هاريسن) -مساعدة وزير الخارجية للشؤون الثقافية- أن 49% من العمليات والبرامج الثقافية التي تديرها الخارجية الأمريكية في العالم هي مع النساء، وطالبت النساء العربيات بالتفكير ملياً لدى عودتهن إلى بلادهن فيما يمكن أن يفعلنه بعدما اكتسبن الخبرة الكافية.

وقد دفع هذا التوجه الكاتب (بيتر سلفين) من صحيفة واشنطن بوست لكتابة مقال طويل عن هذا الوفد النسائي عنوانه (الإعداد للديمقراطية) ذكر فيه أن قرابة (50) امرأة عربية تحدثن في واشنطن عن إحباطهن من السياسات في دولهن، إذ الطريق إلى السلطة مغلقة في وجوههن بسبب التقاليد.

وحسب تقرير صادر من واشنطن يقرر أن هناك مصالح استراتيجية أمريكية تحتم التحرك تجاه دول بعينها وفرض عقوبات اقتصادية عليها. ورأى التقرير أن الإصرار على تطبيق ما يسمى بـ(المبدأ الديمقراطي الأمريكي) في الدول العربية سيشجع على ازدهار العلاقات التعاونية مع دول المنطقة، إضافة إلى إمكان التدخل القوي من الأجهزة والمؤسسات الأمريكية في المجتمعات العربية لتشكيل جماعات ضغط قوية في الحكومة والبرلمان والمؤسسات السيادية العليا داخل كل دولة؛ لتعمل هذه الجماعات بشكل مباشر وقوي مع الإدارات الأمريكية لتنفيذ مقتضيات الاستراتيجية الأمريكية⁽¹⁾.

(1) ينظر: الرابط السابق: <http://midad.com/article/217444/49>

الخاتمة

من خلال ما اشتملت عليه مادة الرسالة من فصول ومباحث
وجزئيات تخص قضية تحرر المرأة، يمكن عرض خلاصة الدراسة
بحسب التالي:

أولاً: النتائج:

* أن إثارة قضية تحرر المرأة وإشعال فتيلها في كل حين مطلب
أساس ولازم من لوازمها التي يرى أصحابها أن من شأنه تحويل
الأزمات الفردية أو المجتمعية الطارئة لما يخدم مصالحهم، وادعاء
قيامهم على التصحيح والإصلاح، وقد أوضح الخالق جل وعلا أن
هنالك أفكارًا وتصورات فاسدة ضارة، لا يدعي أصحابها أنهم
(صالحون) فقط، بل (مصلحون) كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا
تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا
يَشْعُرُونَ﴾⁽¹⁾.

* أن الله تعالى أمر عند وقوع الخلاف بالرد إلى الله ورسوله،
فقال: ﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾⁽²⁾. ومرد ذلك؛ اليقين
بصلاحية هذه الشريعة للتطبيق مع اختلاف الأزمنة والأمكنة،

(1) سورة البقرة: 11، 12.

(2) سورة النساء: 95.

وبشمولها لكل نواحي الحياة، والثقة التامة بالإسلام وأحكامه الكلية والجزئية، والإيمان بأنه هو الخير كله، والعدل كله، والرحمة كلها، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾⁽¹⁾. ومصدر هذه الثقة؛ اليقين بأن القيم والموازن والأحكام صادرة عن الله عز وجل الموصوف بالعلم الشامل والحكمة التامة، قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾⁽²⁾.

* أن مصدر الخير والحق والمنفعة والمصلحة -فيما يتعلق بأمر الدنيا والآخرة- هو الوحي الإلهي بمصدره الكتاب والسنة، ومن ذلك الإجماع الثابت المعبر، واعتبار الرجوع إليها وعدم مخالفتها، والذي هو أصل الإيمان وشرطه، قال الله عز وجل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾⁽³⁾.

* أن الميراث الغربي الفلسفي والديني يُعد نتاجاً طبيعياً خُلف ردود فعل عكسية نمت على فترات في الغرب حتى انتهت إلى ما انتهت إليه من شذوذ فكري وسلوكي قائم على قدم وساق. بعد أن تمكن من المجتمع الغربي ونجح في تغيير المسلمات والبدهيّات وجعلها مسائل نسبية احتمالية قابلة للتحريف والتبديل بمرور الأيام.

* أن (قضية تحرير المرأة) اتسعت آثارها لتشمل الجانب السياسي والاقتصادي، وتفرض نفسها على المكوّن الثقافي والحضاري، بطريقة تجعل النموذج الغربي هو الأمثل والأكمل الذي لا يقبل المنافسة ولا المناقشة.

(1) سورة الإسراء: 9.

(2) سورة المائدة: 50.

(3) سورة النساء: 65.

* أن الأصول الفلسفية المتعلقة بتحرر المرأة تتفرع جميعها من الشجرة المادية، وتنضوي هي ومعطياتها ضمن الإطار المادي الذي يشكل المرجعية النهائية لتلك الفلسفات.

* من المهم إدراك الترابط والتداخل بين الأصول الفلسفية المتعلقة بتحرر المرأة، وأن بعضها يتبع بعضًا بالتسلسل كما بين المساواة والجنس، أو بالترابط وتعلق حصول بعضها ببعض الآخر بحيث لا يحدث هذا إلا بذلك كما بين الاستمولوجيا وتأنيث اللغة والجنس، وبين الإنسانية والفردية، أو الإنسانية والوجودية، أو بين النفعية والفردية، وهكذا.

* أن قضية تحرير المرأة دخلت من خلال الهيومانية؛ لتنادي بمركزية المرأة باعتبارها إنسانا؛ فيكون من الممكن تمردها على الأسرة وعلى المجتمع، ومن السهل انقياد المجتمع لذلك، ولتعبّر حينئذ عن حريتها بأي فكرة تريدها؛ وتؤكد قابليتها للاستقلال التام عن الرجل.

* أن قضية تحرير المرأة جعلت من الفلسفة النسبية الغربية تكأة لتغيير المسلمات ومعارضة الحقائق والطبائع وصناعة مفهوم عام يفيد تذويب شخصيتها، وانتزاع الفواصل الزمنية والمكانية المشتملة على قيم ومعتقدات مجتمعية مختلفة قد تعيق طريقها للتحرر؛ ليسهل تمرير كل فكرة أردوها مهما بدت مخالفة للطبيعة البشرية وللمعتقد والفكر والسلوك العام للمجتمع.

* أن التأكيد المتواصل على فردية المرأة يعني في الحقيقة رفض رسالتها الطبيعية في الحياة والقائمة على العلاقة الزوجية والأمومية، واعتبار ذلك فرضًا ذكوريا وعادة مجتمعية لا أكثر؛ لحصر خيارات المرأة داخلها. وهذا يعطي نوع من التحرر ويدفع القضية للاتجاه

المعبر بشكل الخاطئ عن معنى الاستقلال والتميز والخصوصية وغيرها مما هو مطلب مشروع أصلاً لولا أنهم جعلوا منها معبراً لأفكارهم المضادة لقيم الإسلام.

* أن الفلسفة الوجودية تُسوّق لتمرّد المرأة على مجتمعها بل وعلى رغباتها وحاجاتها الفطرية؛ وترفض كل ما يعيق فلسفة المساواة بين الجنسين التي جعلوها مرتكزا لقضية المرأة، وادعو أن التنشئة المجتمعية فرّقت بين الجنسين وأن الأصل مساوتهما المطلقة.

* أن فلسفة الجندر هي حصيلة التدرج المادي الغربي في تناولهم لقضية تحرير المرأة، والتي أمكنهم من خلالها هدم مؤسسة الأسرة، وإحلال علاقات بديلة في مقابل العلاقات الطبيعية، وتشريع المثلية؛ كي يمكن القول بأن كل الاحتياجات لها بدائل ممكنة وبأنها هي الأفضل والأكثر إشباعاً من غيرها.

* أن الإسلام أقر المساواة بين الجنسين في الإنسانية والكرامة البشرية والحقوق المتصلة بالكيان البشري المشترك والمساواة في عموم الدين والتشريع، وبعدها يفرق بين الجنسين في بعض الحقوق وبعض الواجبات تبعاً للاختلاف الحاسم بينهما في المهام والأهداف، والاختلاف في الطبائع للقيام بالوظيفة الأساسية لكل منهما، وفي هذا الشطر تحدث الضجة الكبرى التي يثيرها الغرب ومؤتمراته ورواده، وكذلك من انتسب للحركة النسوية العالمية، ومن قلدهم في العالم الإسلامي وروج لفكرة المساواة التماثلية بين الجنسين.

* أن من يتأمل في آيات الله لا يجد ما ينص على الأمر بالمساواة بإطلاق، إنما جاء الأمر بالعدل، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾⁽¹⁾؛ فأحكام الشريعة قائمة على أساس

العدل، قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَيْمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾⁽¹⁾، والإسلام يقيم الحياة البشرية والعلاقات الإنسانية على العدل؛ فالعدل مطلوب مع كل أحد ومن كل أحد في كل حال، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾⁽²⁾.

* أن الله تبارك وتعالى هو مصدر جميع الحقوق، وأن دين الإسلام هو دين العدل والوسطية والاعتدال، ومن مقتضيات ذلك نبذ الغلو والتشدد الذي لا يرى للمرأة أي نتاج أو نشاط خارج نطاق المنزل، ويعطل طاقاتها في الأعمال المفيدة للمجتمع ولبنات جنسها فيه، ونبذ موقف الانحلال والتفكك من القيم الدينية والمبادئ الأخلاقية الذي لا يتصور عمل المرأة الخارجي ما لم تكن سافرة مختلطة بالرجال، أو مشابهة للغرب في الأعمال والمسالك.

* تبين من خلال البحث وضمن مباحثه أن مناقشة القضية داخل إطارها الفلسفي يعطي القدرة على فهم أعمق ويكشف عن التناقضات بين الأفكار والفلسفات، ويظهر مقدار التطرف والغلو في تناول هذه القضية.

* أن وجود مثل هذه الدعوات والمخططات المتعلقة بتحرر المرأة إن صح في الغرب المادي فإنه لا يستغرب؛ لكونه حصيلة لتراث ديني منحرف أو فلسفي منحرف، وجاء بعد معاناة المرأة الغربية واستغلالها الجشع في المصانع والمعامل بأجر مالي زهيد يقابله استغلالها الجسدي وامتھانها وابتزازها الوظيفي الذي تبعه قيام حركات نسوية مغالية متمردة تولدت عن الضغط واشتداد الأزمة دونما ضابط يوقف تمددها، وبسلطان الغلبة والاستكبار يسعى الغرب لتمديد نموده

(1) سورة الأنعام: 115.

(2) سورة المائدة: 8.

الخاص لجعله نموذجًا عالميًا موصوفًا بالتحضر والتقدم، في حين أنهم وصلوا إليه وفق معطيات تاريخهم وواقعهم، ولا يصلح أن يستنبت في بيئات أخرى.

* لا ينبغي أن ينظر لقضية المرأة باعتبارها قضية (حقوق) فقط؛ بل هي قضية حقوق وواجبات أيضًا -شأنها في ذلك شأن الرجل- مبنية على خصائص خلقتها وأساس فطرتها، والتي جاء الدين باعتبارها.

* أنه ينبغي الفصل بين الصورة الراقية المتميزة التي رسمها الإسلام للمرأة وبين المظاهر السلبية التي تقع في بعض المجتمعات، فلا يصح أن تنسب مشكلات المرأة الواقعية والاجتماعية إلى الدين، كما لا يصح إنكار وجود أزمات واقعية، وصور من الظلم تعاني منها المرأة في بعض المجتمعات الإسلامية، وهذا واقع وموجود حتى في المجتمعات الغربية التي تدّعي بأنها المرجع والمثال المحتذى فيما يخص قضايا المرأة، بل إن المرأة هناك تعاني أضعاف ما تعانيه المرأة في الشرق الإسلامي نتيجة الانحلال الخلقي والفوضى التي تعيشها المجتمعات الغربية في ظل الحرية المطلقة التي لا يحدها حد، وإن كان مثل هذا متفشياً في بلاد عربية وإسلامية، فإنه نتاج المحاكاة بسبب ضعف استمساك بعض المسلمين بدينهم عقيدة وشريعة ومنهج حياة.

* أنه لم يعد يخفى على المتأمل لواقع دعاة تحرر المرأة سعيهم لتقنين وتطبيع استعاراتهم الغربية من خلال التأثير الإعلامي والفني، ومن خلال السعي لاتخاذ إجراءات رسمية من شأنها تقييد المفاهيم الشرعية المتعلقة بالمرأة، وتضييق دوائرها من خلال اللوائح والقرارات وسن الأنظمة، وغير ذلك.

ثانيًا : التوصيات

* قضية تحرر المرأة من القضايا القديمة المتجددة التي ينبغي أن تكون محل نظر واهتمام ودراسة مستمرة فاحصة من قبل المختصين في الشأن العقدي والفكري المجمل والتفصيلي؛ لمعالجة مستجداته وقضاياه الحادثة وتبصير الناس بها وتوعيتهم بآثارها الناجمة عن تطبيقها داخل المجتمع المسلم.

* معالجة مثل هذه القضية المتشعبة وتتبع علاقتها لا بد أن يستند أولاً على معرفة بتاريخها الفلسفي وتدرجاتها الفكرية الأساسية، مع الاهتمام بجذور المشكلة معرفياً وعملياً؛ عوضاً عن الانهماك في تتبع فروعها وثمارها، والاستغراق في لوم ضحاياها وكشف عوارهم.

* نقد قضية تحرر المرأة نقدًا تأصيليًا عقديًا لا بد أن يتبعه معالجة القضية وحل مشاكلها العالقة وحاجاتها الملحة ضمن دائرة الإسلام؛ لأن الثغرات إذا لم تسد بطريقة شرعية كانت مجالاً رحباً للدراسات المناهضة لدين الإسلام، وكانت عرضة للتهجم على الدين واستنقاص قيمه وتشريعاته، ولذلك يجب التعامل مع قضية المرأة من منطلق طرح مبادرات ذات أسبقية وتفوق؛ فالمبادرة تجعل أصحاب الحق في دائرة واسعة من التصرف في فنون القول وسداد الرأي، وتجعلهم طرفاً في محاولة الإصلاح الحقيقي وليس طرفاً ضده، فأحياناً يتم تصوير التيار الإسلامي المحافظ على هويته وقيمه بأنه عقبة في طريق الإصلاح، مع كونه في الحقيقة رائداً في ذلك ومؤهلاً لما هو أكثر لو أتقن الأداء الفكري والعملية اللازم لهذا الميدان، من غير ذوبان ولا جمود.

* كثير من المطالب المتعلقة بتحرر المرأة في العالم، محكومة بنطاق خاص يحاصر خيارات المرأة ويفرض عليها ما يخالف طبيعتها واختيارها الأصلي، ولكنها توضع أمام الأمر الواقع، ويحسن استقراء

الأوضاع الغربية والإحصائيات والإشكاليات الناجمة عن سوء توظيف المرأة، أو المبالغة في مساواتها، أو العدوان المبطن على أنوثتها وفطرتها.

* ينبغي تحديد المصطلحات التي يستخدمها دعاة تحرر المرأة في نشر مفاهيمهم، أو الدفاع عنها، كـ(تحرير المرأة) و(حقوق المرأة) و(التنمية) و(التمكين)، وغيرها من المصطلحات المطاطية؛ بحيث لا تُستغل لتمير الصور المرفوضة شرعاً.

* ينبغي التركيز على القضايا الكلية والمسائل القطعية، مع عدم التوسع في مناقشة الفروع والجزئيات، والتأكيد على مرجعية العلماء الثقات المختصين في بحث المسائل الفرعية والجزئية، والتحذير من ترك هذه القضايا الشرعية مجالاً لتخرصات وعبث أهل الأهواء والشبه والشهوات الذين يهتمهم اقتطاع النصوص لخدمة قضيتهم التغريبية، واستغلال الخلافات الفقهية والجزئية لصالحهم.

* يحسن اعتماد الخطاب الهادئ المقنع الذي يقوم على بيان الحكم والمناسبات والمصالح التي قصدها الشرع الحكيم من وراء تشريع الأحكام المتعلقة بالنساء، وأنها ليست قيداً لإهانة المرأة ولكنها حامية لها جالبة لمصالحها.

* حيثما تطرح مشكلة ما تتعلق بقضية المرأة من المهم التعامل بهدوء مع هذا الاندفاع، وأن يبين بأن سبباً كبيراً من الإشكالية يرجع إلى اعتبارات سياسية أو اجتماعية أو بيئية، وإدراك الأعايب الإعلامية والعلمانية التي تسعى في تزويق مفاهيمها والرمي بأي مشكلة على علماء الإسلام ودعاته، بل أحياناً على الإسلام ذاته.

* الطرح العلماني الليبرالي يستهدف الإزاحة والإقصاء لصيغ التدين الاجتماعية والحياتية، وقد يتدرجون لنيل ذلك، ويتمسحون

بالخلاف الفقهي والمصلحة العامة ونحوها. كما يحاولون تصوير أضرارهم على أنهم يقفون ضد المرأة وضد مصالحها، وضد حريتها وضد حقوقها. وليس من الحكمة الوقوف أمام مقاصد المفسدين بتشجيع يخرج الحق في لباس أخرق، ولا بضعف وهوان يظهر المحققين في جبن وتردد وضعف.

* ينبغي عند مناقشة تحرر المرأة، التركيز على الصور الجديدة من إهانة المرأة كالمتاجرة بأنوثتها، واعتبارها سلعة دعائية، ومحاولة الوصول إلى خطوات عملية في هذا المجال. وباستخدام لغة الأرقام والإحصائيات التي تثبت النتائج المأساوية التي انتهت إليها المجتمعات التي اختارت طريق التحرر والسفور والاختلاط، والتحلل من القيم والمبادئ الدينية والأخلاقية.

* ينبغي التنبيه على أن لغة الإثارة الجنسية واستغلال مفاتيح المرأة من خلال الأدب والقصة والدعايات الإعلانية والبرامج الإعلامية هو لون من تطبيع ذلك حتى تصبح طبيعية مألوفة، ونوع من الإضرار بالمجتمع، وإيذاء للشباب والشابات واعتداء على الأخلاق والقيم، كما أنه إهانة في الوقت نفسه للمرأة.

* يلزم إدراك محاولات الخطاب العلماني الليبرالي في إيهاام المرأة بأنه يمثل التيار الوحيد الحريص على حقوق المرأة والدفاع عنها والسعي لتحريرها، وأنه يتدرج في المطالب المتعلقة بقضية تحرر المرأة، ويعتد بعامل الوقت في التغيير الاجتماعي والديني والثقافي.

* يلزم إدراك تعمّد الخطاب الليبرالي الهجوم ضد مناوئي مشاريعه التغريبية، مقابل التغافل عن تلمس الأخطار التي تهدد الأمة كالجرائم الأخلاقية والأمراض، وانحلال الروابط الاجتماعية وتفسخ القيم.

* ينبغي للمرأة المسلمة أن تعتقد بأن مصدر الخير والحق الكتاب والسنة والإجماع الثابت المعبر، وأن التصحيح والإصلاح لأي خلل في أي وضع أو ممارسة يكون وفق معيار الشريعة لا وفق موازين الآخرين من غير المسلمين ومعاييرهم ومبادئهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَأَحْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾⁽¹⁾. كما ينبغي أن تتمثل الأصالة في منهجها العقدي والفكري، بحيث يمثل الإسلام قاعدتها الكبرى ومرجعيتها الأساسية في التفكير والمعتقد، وأن تكون عارفة لموضعها في الإسلام ومطلعة على أحوال عصرها وزمانها، وإلا أصبحت لقمة سائغة لأصحاب الشبهات والأهواء؛ حيث يتم استغلال بعض النساء لخدمة القضية خاصة من لم يكن لديهن تصور كامل للقضية وتبعاتها؛ لأنهم يعتمدون أساليب التلبيس وخلط الأمور، ويحشون مادة مطالبهم بمناقشة قضايا لا خلاف حولها ضمن القضية الأم (تحرر المرأة) مثل مناقشة عمل المرأة، والفقر، والصحة، والتعليم، والإسكان وما إلى ذلك.

* من المهم أن تدرك المرأة المسلمة أن خصوصيتها- وإن اشتركت مع غير المسلمة في الإنسانية والأنثوية- توجب عليها عدم التقليد الأعمى والاستنساخ الهجين للمرأة الغربية في مجتمعها المسلم، ولا بد أن يكون لديها علم وإمام بقصور المناهج الوضعية البشرية المخالفة للوحي في التصورات والقيم والموازين والأحكام.

* أن الحجاب وعفاف المرأة وحشمتها دين وعبادة، وليس عادة أو عرفاً أو تقليدًا اجتماعيًا موروثًا، وأنه أمر لا يقبل المساومة والتنازلات ولا يمكن لها أن تفرط فيه بحال من الأحوال.

* أن حفاظ المرأة المسلمة على هويتها لا يتقاطع مع مشاركتها الفاعلة في مجالات الحياة المختلفة، والقيام بواجباتها والمطالبة بحقوقها المشروعة في إطار من القيم والأخلاق المستندة على دين الإسلام. فلا تصدق من يحاول التشويش عليها ويشير الفتنة ويدّعي أن هذا لا يكون حتى يروج لتجارته الخاسرة.

* ينبغي التركيز على دور المرأة الفطري الكبير في تنشئة الأجيال، والحفاظ على مفهوم الأسرة؛ بحيث يمثل (الألوية)، ثم يأتي ما بعدها من أمور بحسب تطلعاتها العلمية والعملية والفكرية بإطار شرعي وأخلاقي متين.

* ينبغي التنبيه على أن المرأة ليست بحقل تجارب لصراع الأفكار، وليست بكرة تتجاذبها الأطراف، وأنها صاحبة القضية والرأي، وبيدها تقديم ما يتعلق بهمومها وتطلعاتها وفق هويتها، فلتستيقظ وتزيل عن عينيها الغشاوة، وإن كان هنالك من أحب أن يتمثل دورها في قضيتها فإنه يلزمه معرفة دقيقة وإحصاء لموقف النساء، وألا يبني رأيه وموقفه عبر أفكار تخصه، أو ينتقي أفكاراً نسوية فئوية، ويجعلها عمدته ويتجاهل موقف السواد الأعظم من المسلمات حقيقة لا صورة.

* لا ينبغي الحديث عن المرأة في مجتمع ما بمعزل عن الوضع العربي والإسلامي والعالمي المتعلق بالقضية، ومعرفة إلى أي مدى حققت المرأة طموحاتها في البيئات المتحررة، وما نتاج ذلك على تلك المجتمعات، وما الذي اكتسبته وما الذي خسرت المرأة من خلالها؛ ليكون هو المنطلق إذا أريد بالفعل معالجة مشاكل المرأة، لأنها شاهد على تبعات القضية في كل مجالاتها، وقد حث الدين على الاعتبار بقصص الآخرين وهو منهج ثابت في كتاب الله الكريم، وكما

قال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْتُوايَ الْأَبْصَارِ﴾⁽¹⁾، ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽²⁾.

* يجب على المجتمع المسلم السعي لرفع الظلم عن جميع أفرادهِ، خاصة ذلك الظلم الذي وقع على المرأة المعاصرة، والذي بدأ يتنامى نتيجة لضعف الوازع الديني والخلقي، وثمره للبعد عن منهج الله، وسيطرة بعض الأعراف والتقاليد المخالفة للشريعة، ونتيجة طبيعية لتبني قيم وأنماط الحياة الغربية، حيث بدأت تفرز هنا ما أفرزته هناك من مظاهر للعنف الأسري، وللتحرش الجنسي، ولجنوح الأحداث، وللخيانة الزوجية، إضافة إلى الظلم الواقع من بعض الآباء على البنات، في عدم إحسان تربيتهن وتعليمهن، أو التمييز ضدهن في المعاملة أو النفقة مقارنة بالأبناء، وسوء اختيار الأزواج لهن، أو تأخير زواجهن واستغلالهن للخدمة الجسدية والمادية -إن كانت تعمل-، وغير ذلك من صور الظلم. وهذا يوجب العمل الجاد لتصحيح ذلك الوضع، وتسهيل الإجراءات الإدارية والقضائية لمنعه قبل وقوعه، أو رفعه بعد وقوعه، وتكثيف البرامج الشرعية التوعوية والتثقيفية؛ لتصحيح الأفكار الخاطئة والتعريف بالحقوق الشرعية ووسائل اكتسابها المشروعة، بمعزل عن التأثير بالأعراف والتقاليد المخالفة للشرع، أو بالشعارات والوسائل الحقوقية الوافدة.

* ينبغي -في مقابل دعوات تحرر المرأة- السعي لتحرير المرأة المسلمة من ظلم وعدوان المناهج المادية الوضعية التي عظم أذاها، بوسائل التحرير البديلة المتمشية مع قيم الإسلام والتي تعمل على حل مشاكل المرأة وتطلعاتها ضمن إطار شمولي كلي متوازن يكفل لها

(1) سورة الحشر: 2.

(2) سورة يوسف: 11.

تحقيق مطالبها على الوجه المشروع الآمن . واستخدام كافة الوسائل لدعم قضية المرأة المسلمة الإعلامية والتعليمية والعملية وغيرها ، مع بذل الجهد وإحسان العرض لصور تكريم المرأة المسلمة وعنايته بها في المسألة الاجتماعية والعملية وغيرها.

هذا والله تعالى أعلم وأحكم ، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

فهرس المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة من المنظور الإسلامي: د/ رشدي شحاتة أبو زيد، ط1، دار الوفاء، الاسكندرية، 2009م.
- 3 - أرسطو والمرأة: ت/ إمام عبد الفتاح إمام، التنوير، 2009م.
- 4 - أزمة الإنسان الحديث: تشارلز فرانكل، ت: د/ نقولا زيادة، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959م.
- 5 - أساطير أوروبا عن الشرق: رنا قباني، ت: د/ صباح قباني، دار طلاس، دمشق.
- 6 - استبعاد النساء: جون استيورايث مل، ت: ا. د/ إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2009م.
- 7 - الأسس الفلسفية للعلمانية: عادل ضاهر، ط1، دار الساقى، بيروت، 1993م.
- 8 - الأسس الفلسفية للعولمة: د/ عصام عبدالله، ط1، العربية، الرياض، 2009م.
- 9 - الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي: خديجة العزبى، ط1، بيسان للنشر والتوزيع، 2005م.
- 10 - أسس الليبرالية السياسية: جون استيورايث مل، ت: أ. د إمام عبد الفتاح، وأ. د ميشيل متياس، مكتبة مدبولي، 1996م.
- 11 - الأسطورة والتراث: د/ سيد محمود القمني، ط2، سينا للنشر، القاهرة.
- 12 - الإسلام على مفترق الطرق: محمد أسد، ت/د. عمر فرّوخ، دار العلم للملايين.

- 13 - الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة: البهي الخوري، ط5، دار القلم، الكويت، 1994م.
- 14 - الإسلاميون وتركيا العلمانية: هدى درويش، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1998م.
- 15 - أصل الفروق بين الجنسين: أوزولا شوي، ت/ بو علي ياسين، دار الفارابي، بيروت، 2006م.
- 16 - أطلس الفلسفة: ت: د/ جورج كتورة، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، 2007م.
- 17 - الأعلام: خير الدين الزركلي، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1980م.
- 18 - أفلاطون والمرأة: ت/ أ.د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، 2009م.
- 19 - ألف عام وعام على المسرح العربي: تمارا ألكسندرا وفنا بوتيتسييفا، ترجمة، توفيق المؤذن، ط2، دار الفارابي، 1990م.
- 20 - أنثى اللغة (أوراق في الخطاب والجنس): زليخة أبو ريشة، دار نينوى، دمشق، 2009م.
- 21 - الإنسان بين المادية والإسلام: محمد قطب، ط6، دار الشروق، القاهرة، 1980م.
- 22 - الإنسان ذلك المجهول: أليكسيس كاريل، ت: قسم التأليف والترجمة، دار الرشيد، 1986م.
- 23 - تاريخ الدولة العثمانية: روبرمانتران، ت: بشير السباعي، دار الفكر، القاهرة، باريس، 1989م.
- 24 - تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: رونالد سترومبيرج، ت/ أحمد الشيباني، ت/ أحمد الشيباني، ط3، دار القارئ العربي، 1994م.
- 25 - تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009م.
- 26 - تاريخ اليونان: د/ محمد كامل عياد، دار الفكر، دمشق، 1981م.
- 27 - تاريخ تطور الحركة النسائية في لبنان وارتباطها بالعالم العربي، 1800م-1975م: حنيفة الخطيب، دار الحداثة، بيروت، 1984م.
- 28 - التبرج المسيّس: د/ عبدالله الوهبي، ط1، دار تكوين، 1435هـ.
- 29 - تحرر المرأة: عبر أعمال سيمون دي بوفوار وغادة السمان نجلاء نسيب الاختيار، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1991م.
- 30 - التراث في العقل الحدائثي: منير الحافظ، دار الفرق، دمشق.

- 31 - ترك وأتاتورك: عزيز خانكي بك، المطبعة العصرية، مصر.
- 32 - تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد علي إلى عهد فاروق: د/ إبراهيم عبده ودرية شفيق، مطبعة التوكل بالجماميز، مصر، 1945م.
- 33 - التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني: ستيفن م ديلو، ت/ د. فريال حسن خليفة، ط1، مكتبة مدبولي، 2008م.
- 34 - تقرير مؤسسة راند إسلام حضاري ديمقراطي/شركاء وموارد واستراتيجيات: صالح عبدالله الغامدي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 2012م.
- 35 - تمرد الأثني في رواية المرأة العربية وبيلوغرافيا الرواية النسوية العربية: نزيه أبو نضال، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004م.
- 36 - تمكين المرأة الخليجية، جدل الداخل والخارج: لفاطمة حافظ، ط1، مركز الامارات للدراسات والبحوث، 2008م.
- 37 - تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق: محمد البهي، ط3، القاهرة، 1975م.
- 38 - ثنائية الكينونة-النسوية والاختلاف الجنسي-: مجموعة باحثين، ت/ عدنان حسن، ط2، دار الحوار، سوريا، 2009م.
- 39 - الثورة الفرنسية، عرض ونقد في ضوء التربية الإسلامية: د/عدنان حسن باحارث، ط1، مكتبة إحياء التراث الإسلامي، 2012م.
- 40 - جسد الأثني بين الخطاب الديني والخطاب الإعلامي: محمد يوسف، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2009م.
- 41 - الجسد حقيية سفر: غادة السمان، ط4، بيروت، 1992م.
- 42 - جمهورية أفلاطون: ت: د/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، 1985م.
- 43 - الجندر والمواطنة في الشرق الأوسط: ت/ ريماء فواز الحسيني ورمزي نعمان وعادل خير الله، ط1، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان.
- 44 - الجندر، غزو ثقافي - مواجهة تربوية من منظور إسلامي: - أ.د. فاروق عبده فلية، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 1429هـ.
- 45 - الجندر، ماذا تقولين؟: عزة بيضون، ط1، دار الساقبي، بيروت، لبنان، 2012م.
- 46 - الجندر-الأبعاد الاجتماعية والثقافية-: د/ عصمت محمد حوسو، ط1، دار الشروق، عمان، الأردن.
- 47 - الجنس الآخر: سيمون دي بوفوار، ترجمة: لجنة من أساتذة الجامعة، ط2، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، 1946م.

- 48 - الجنس والحريم: روح السراري، ت/ عبدالله زارو، إفريقيا الشرق، المغرب.
- 49 - الجنسانية وأسطورة البدء المقدس: منير الحافظ، ط1، دار الفرقد، دمشق، 2008م.
- 50 - الجنوسة-الجندر: ديفيد غلوفر، وكورا كابلان، ت: عدنان حسن، ط1، دار الحوار، سوريا، 2008م.
- 51 - جون ستورايت مل: ت: إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، 2009م.
- 52 - جون ستورايت مل: توفيق الطويل، ط1، دار المعارف، 1998م.
- 53 - جون لوك والمرأة: ت/ أ. د. إمام عبد الفتاح، دار التنوير، 2009م.
- 54 - حجاب المرأة بين الأديان والعلمانية: د/هدى درويش، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2005م.
- 55 - الحجاب: أبو علي المودودي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة.
- 56 - حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر: مثنى أمين الكردستاني، ط1، دار القلم، القاهرة، 2004م.
- 57 - حركة التغريب في السعودية، تغريب المرأة أنموذجًا: د/ عبد العزيز البداح، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، 2010م.
- 58 - الحركة النسائية اللبنانية: لفارس إبراهيم، دار الثقافة، بيروت.
- 59 - الحركة النسوية الغربية وأثارها في ظل الانفتاح العالمي: Feminism ورقة عمل مقدمة في المؤتمر العالمي التاسع للندوة العلمية للشباب الإسلامي، عام 1423هـ، منشور على الشبكة العنكبوتية.
- 60 - حقوق المرأة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا: المواطنة والدعالة، فريدم هاوس، مؤسسة ميد فاونديشن، مصر، نيويورك، واشنطن دي سي: فريدم هاوس، 2005م.
- 61 - حقوق المرأة في الكتابة العربية: بو علي ياسين، دار الطليعة الجديدة، دمشق، 1998م.
- 62 - حقوق النساء من العمل المحلي إلى التغيير العالمي: إعداد د/آمال عبد الهادي، ت: د/شهرت العالم، مترجم عن نسخة إنجليزية أعدها جولي مارتوس ونانسي فلاورز وماليكادوت، تصدير: شارلوت بنش، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 2007م.
- 63 - حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها: د/ عبدالرحيم صمايل السلمي، ط1، مركز التأصيل للدراسات والنشر، 2009م.

- 64 - حوارات (العلمانية والحدائنة والعولمة) عند الدكتور عبد الوهاب المسيري :
تحرير سوزان حرفي ، ط1 ، دار الفكر ، دمشق ، 2009م.
- 65 - حيرة مسلمة في الميراث والزواج والجنسية المثلية : د/ ألفة يوسف ، ط1 ،
دار سحر للنشر ، 2010م.
- 66 - خطايا تحرير المرأة : للباحثة الأمريكية كاري إل لوكاس ، ت/ وائل
الهلاوي ، ط1 ، سطور ، 2010م.
- 67 - دراسات معرفية في الحدائنة الغربية : د/ عبدالوهاب المسيري ، ط1 ، مكتبة
الشروق الدولية ، القاهرة ، 2006م.
- 68 - دليل الناقد الأدبي : د. ميجان الرويلي ، ود. سعد البازعي ، ط3 ، المركز
الثقافي العربي ، المغرب ، 2002م.
- 69 - دليل اوكسفام للتدريب على الجندر: إعداد: سوزان وليامز ، ت: معين
الإمام ، ط1 ، دار المدى ، دمشق ، 2000م.
- 70 - دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة: نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي
العربي ، بيروت ، 1999م.
- 71 - الدور العالمي للمرأة في تحقيق تنمية مستدامة ومنصفة ، المنعقد في
نيروبي ، كينيا ، 1985م ، الأمم المتحدة ، نيويورك ، 1986م.
- 72 - الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها : عبد العزيز الشناوي ، مكتبة
الأنجلو المصرية ، القاهرة.
- 73 - ديكرات والفلسفة العقلية : د/ راوية عبد المنعم عباس ، دار النهضة ،
بيروت ، 1996م.
- 74 - الديمقراطية وتحديات الحدائنة بين الشرق والغرب : إيليا حريق ، ط1 ، دار
الساقى ، بيروت ، لبنان ، 2001م.
- 75 - الدين والتنمية في علم الاجتماع : د: نبيل السمالوطي ، دار المطبوعات
الجديدة ، الرياض ، 1992م.
- 76 - ديوان المتنبي : دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، 1403هـ - 1983م.
- 77 - رأس المال-نقد الاقتصاد السياسي :- كارل ماركس ، ت/ محمد عيتاني ،
بيروت.
- 78 - رفاة الطهطاوي -رائد التنوير في العصر الحديث- : لمحمد عمارة ، دار
الشروق ، القاهرة ، 1983م.
- 79 - رمزية الحجاب : د/ عايدة الجوهري ، ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ،
بيروت.

- 80 - سايكولوجية الإنسان المقهور: مصطفى حجازي، معهد الإنماء، بيروت، 1984م.
- 81 - السفور والحجاب: نظيرة زين الدين، تقديم بثينة شعبان، ط2، دار المدى، دمشق، 1998م.
- 82 - سلسلة تعليم حقوق الإنسان (9) مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2007م.
- 83 - سلطة النص: عبد الهادي عبد الرحمن، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1998م.
- 84 - سوسيولوجيا الجنسانية العربية: د/ عبد الصمد الديالمي، ط1، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، 2009م.
- 85 - سيكولوجية الأنوثة - مرآة المرأة الأخرى-: لوسي إيريجاري، ت/ د- علي أسعد، ط2، دار الحوار، سوريا، 2011م.
- 86 - شخصية المرأة، دراسة في النموذج الحضاري الإسلامي: محمد تقي سبحاني، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت 2009م.
- 87 - شوق: قراءة في أركان الإسلام: د/ ألفة يوسف، ط1، دار سحر للنشر، 2010م.
- 88 - الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال: عزيز سامي، دار الكتاب العربي، القاهرة.
- 89 - صحيفة الوسط البحرينية: العدد 7، المنامة، 2005/11/21م.
- 90 - صحيفة الوطن: العدد (2708)، 1429/2/21هـ.
- 91 - الصدمات الثقافية والحضارية: د/ سعيد بن ناصر الغامدي، ط1، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت، 1436هـ.
- 92 - الصراع بين القديم والجديد: د/محمد الكتاني، ط1، دار الثقافة، المغرب، 1982م.
- 93 - الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي: أ.د. إمام عبد الفتاح، نهضة مصر، 2006م.
- 94 - عرض تحليلي للاتجاهات الحديثة في دراسة المرأة: علياء شكري وآخرون، مكتب زهراء الشرق، القاهرة.
- 95 - عصر محمد علي: عبد الرحمن الرافي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

- 96 - العلاقة بين المادية ووحدة الوجود عند المسيري: إيمان محمد العسيري،
حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة القاهرة، السنة
السادسة، العدد(12).
- 97 - العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: د/ عبد الوهاب المسيري، ط1، دار
الشروق، القاهرة، 2002م.
- 98 - العلمانية تحت المجهر: د/ عبد الوهاب المسيري، ود/ عزيز العظمة، ط1،
دار الفكر المعاصر، دمشق، 2000م.
- 99 - العلمانية: د/سفر الحوالي، ط1، دار مكة، مكة المكرمة، 1982م.
- 100 - العولمة تعيد صياغة العالم: مصطفى الطحان، المركز العالمي للكتاب
الإسلامي، الكويت، 1998م.
- 101 - العولمة: فيليب مورو، ت: كمال السيد، مطبعة الأهرام، 2001م.
- 102 - الغرب (ظاهرة الغربوية): ألكساندر زينوفيف، ت: عادل إسماعيل،
ونوفل نيوف، المركز القومي للترجمة.
- 103 - فسخ العولمة: هانس بيترمارتين، هارالد شومان، ت/د. عدنان عباس
علي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998م.
- 104 - الفكر الاوروبي الحديث: رونالد سترومبيرج، ت/أحمد الشيباني، ط3،
دار القارئ العربي، القاهرة، 1994م.
- 105 - الفكر السياسي الحديث: د/ فايز أبو جابر، دار الجيل، بيروت،
1985م.
- 106 - الفكر العربي المعاصر والمرأة: المؤتمر الدولي الثاني، دار تضامن
المرأة العربية، القاهرة، 1988م.
- 107 - فكر حركة الاستنارة وتناقضاته: د/عبد الوهاب المسيري، دار نهضة
مصر، 1998م.
- 108 - الفلسفة الأسس: نيغيل واربتون، ت/ محمد عثمان، ط1، الشبكة
العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009م.
- 109 - فلسفة العلوم: د/ماهر عبدالقادر محمد، دار المعرفة الجامعية، 2000م.
- 110 - الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان: د/ عبد الوهاب المسيري، ط1، دار
الفكر، دمشق، 2003م.
- 111 - الفلسفة أنواعها ومشكلاتها: هنتر ميد، فؤاد زكريا، القاهرة، ط2، عام
1395هـ/1975م.

- 112 - الفلسفة والنسوية: لمجموعة من الأكاديميين العرب، إشراف د/ علي عبود المحمداوي، ط1، دار الأمان، الرباط، 2013م.
- 113 - في عالم عبد الوهاب المسيري - حوار نقدي حضاري: تقديم/ محمد حسنين هيكل، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2004م.
- 114 - قاموس أديان معتقدات شعوب العالم: إعداد مجموعة من الباحثين والمترجمين، ط1، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2004م.
- 115 - قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية: سامي ذبيان وآخرون، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، 1990م.
- 116 - قصة الحضارة: ول ديورانت، ت/ فؤاد أندرواس، دار الجيل.
- 117 - قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية: د/ فؤاد العبد الكريم. ط1، مركز باحثات، الرياض، 1430هـ.
- 118 - كتابات غير ملتزمة، (الأعمال غير الكاملة): غادة السمان، ط3، مطبعة دار الكتب، بيروت، لبنان، 1995م.
- 119 - كتابات غير ملتزمة: للأديبة غادة السمان، ط3، مطبعة دار الكتب، بيروت، 1995م.
- 120 - لبنان بين مشرق ومغرب: 1920م-1969م، محمد جميل بيهم، بيروت، 1969م.
- 121 - لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت.
- 122 - الليبرالية في السعودية: لمجموعة من الباحثين، إعداد وحدة الدراسات في مركز صناعة الفكر، ط1، الانتشار العربي، 2013م.
- 123 - الليبراليون الجدد: شاعر النابلسي، ط1، منشورات الجمل، بغداد، 2005م.
- 124 - المادية الديالكتيكية والمادية الجدلية: جوزيف ستالين، دار التقدم، 1938م.
- 125 - مائة عام على تحرير المرأة: سلسلة أبحاث المؤتمرات، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001م.
- 126 - مجلة أدب: المجلد الثاني، العدد الأول، 1963م/1382هـ.
- 127 - مجلة السياسة الدولية: العدد (118)، أكتوبر 1994م.
- 128 - مجلة العربي: العدد (494) يناير، 2000م.
- 129 - مجلة مواقف بعنوان (تأنيث الابستمولوجيا): العددان (74-75)، دار الساقى، لندن، 1994م.

- 130 - محنة أمة - خطايا النظم ومعاناة الشعوب:- مصطفى الفقي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2003م.
- 131 - مذاهب فكرية معاصرة: د/ محمود مزروعة، ط2، مكتبة كنوز المعرفة، جدة، 2006م.
- 132 - مذاهب فكرية معاصرة: محمد قطب، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1983م.
- 133 - المرأة- أزمة الهوية وتحديات المستقبل:- إحسان الأمين، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2001م.
- 134 - المرأة العربية دعوة إلى التغيير: نادية حجاب، رياض الريس للكتب والنشر، لندن.
- 135 - المرأة بحث في سيكولوجية الأعماق: بير داکو، ت: وجيه أسعد، ط3، الدار المتحدة.
- 136 - المرأة بين الإسلام والعصرانية: د/ عادل الحمد، ط1، الدرر السنية، 1372هـ.
- 137 - المرأة بين الفقه والقانون: مصطفى السباعي، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت.
- 138 - المرأة بين القرآن وواقع المسلمين: راشد الغنوشي، مركز الراية، ط1، 2005م.
- 139 - المرأة في التراث الاشتراكي: مجموعة كتاب، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1977م.
- 140 - المرأة في الفكر العربي المعاصر نحو توسيع قيم التحرر: كمال عبد اللطيف، ط1، دار الحوار.
- 141 - المرأة هويتها الجنسية وأدوارها الاجتماعية: محمد رضا وآخرون، ت/ رعد الحجاج، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2013م.
- 142 - المرأة والجنندر: د/ أميمة أبو بكر ود/ شيرين شكري، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2002م.
- 143 - المرأة والدين والأخلاق: د/ نوال السعداوي، ط2000م، دار الفكر، دمشق.
- 144 - المرأة وتحولات عصر جديد: وقائع ندوة دار الفكر، ط1، دمشق، 2002م.

- 145 - المرأة وذرائع الاسترقاق في السياسات الغربية: د/ عبدالله المديفر، ط1، مركز الفكر المعاصر، 1436هـ.
- 146 - المرجعية في المفهوم والمآلات: د/ سعيد بن ناصر الغامدي، ط1، مركز صناعة الفكر، 2015م.
- 147 - المساواة بين الجنسين، كفاح من أجل العدالة في عالم غير متساو: معهد الأمم المتحدة لبحوث التنمية الاجتماعية، ت/ مركز معلومات قراء الشرق الأوسط، 2006م.
- 148 - المسرحية في الأدب العربي الحديث: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت 1985م.
- 149 - مشكلة الحرية: د/ زكريا إبراهيم، ط3، مكتبة مصر.
- 150 - معجم العلوم السياسية الميسر: د/ أحمد العمري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.
- 151 - معجم الفلاسفة المصوّر: محمد عثمان العجيل، ط1، دار مدارات، الخرطوم، 2009م.
- 152 - معجم الفلاسفة: جورج طرايشي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1987م.
- 153 - المعجم الفلسفي: د/ جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م.
- 154 - المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979م.
- 155 - معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م.
- 156 - معجم بلاكويل للعلوم السياسية: فرانك بيلي، ط1، مركز الخليج للأبحاث، 2004م.
- 157 - معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة: د/ أحمد زكي بدوي، ط1، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، القاهرة وبيروت، 1991م.
- 158 - معجم مصطلحات عصر العولمة: د/ إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، ط1، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2004م.
- 159 - معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

- 160 - مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع): طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ ميغان موريس، ت/سعيد الغانمي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010م.
- 161 - المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة: يوسف الصديق، ط2، الدار العربية للكتاب، تونس، 1980م.
- 162 - مفهوم الحرية: لعبدالله العروي، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002م.
- 163 - المقدس والحرية: د/ رفيق حبيب، ط1، دار الشروق.
- 164 - من التاريخ الاجتماعي للنساء والنوع في الشرق الأوسط: تحرير: مارجريت مريوذر وجوديث تاكر، تصدير: إدموند بيرك الثالث، ترجمة: أحمد علي بدوي، المشروع القومي للترجمة، 2003م.
- 165 - المنظمات الأهلية الصغيرة العاملة في مجال المرأة: رؤى وإشكالات، سهام عبد الله، ط1، دار العين للنشر، القاهرة، 2005م.
- 166 - المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره: محمد رشاد خليل، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1986م.
- 167 - موسوعة أعلام الفلسفة: روني إيلي ألفا-جورج نخل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- 168 - موسوعة السياسة: د/ عبد الوهاب الكيالي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م.
- 169 - موسوعة السياسة: د/عبد الوهاب الكيالي، ط1، 1990م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- 170 - موسوعة الفلسفة: عبد الرحمن بدوي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- 171 - الموسوعة الفلسفية: د/ عبد المنعم الحفني، ط1، دار ابن زيدون، بيروت.
- 172 - الموسوعة الفلسفية: روزنتال ويودين، إشراف: لجنة العلماء والأكاديميين السوفييت.
- 173 - الموسوعة الفلسفية: روزنتال-يودين، ت: سمير كرم، ط7، دار الطليعة.
- 174 - الموسوعة الفلسفية: لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، إشراف/ م. روزنتال، ب. يودين، ت/ سمير كرم، ط6، دار الطليعة، بيروت، 1987م.

- 175 - الموسوعة الميسرة: د/ مانع الجهني، ط3، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1418م.
- 176 - الموسوعة الميسرة: د/ مانع الجهني، ط4، دار الندوة، 1420هـ.
- 177 - موسوعة علم النفس: د/ أسعد رزوق، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.
- 178 - ميشيل فوكو مسيرة فلسفية: اويير دريفوس وبول رابينوف، ت: جورج صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت.
- 179 - نحو أدب عربي حديث، مجلة أدب: المجلد الثاني، العدد الأول، 1963م/1382هـ.
- 180 - النسوية -قراءة في الخلفية المعرفية- لخطاب المرأة في الغرب: د/ رياض القرشي، دار حضرموت، 2008م.
- 181 - النسوية والمواطنة: ت/ أيمن بكر، وسمر الشيشكلي، المجلس الأعلى للثقافة، 2004م.
- 182 - النسوية وما بعد النسوية: سارة جامبيل، دراسة ومعجم لغوي، ترجمة أحمد الشامي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002م.
- 183 - النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب: إبراهيم الحيدري، دار الساقى، 2003م.
- 184 - النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي: هشام شرابي، ت/ محمود شريح، ط2، دار نلسن، السويد، 1988م.
- 185 - النظرية الأدبية المعاصرة: رمان سلدن، ت/د. جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، 1989م.
- 186 - النظرية السياسية عند اليونان: أرنستباركر، ت: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، 1966م.
- 187 - نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان: د/ فؤاد زكريا، ط1، دار الوفاء، الاسكندرية، 2005م.
- 188 - نقد الفكر الديني: د/ صادق جلال العظم، مقدمة الكتاب، ط2، 1970م، دار الطليعة، بيروت.
- 189 - نقد الليبرالية: للطيب بو عزة، مجلة البيان، ط1، 2009م.
- 190 - نهاية التاريخ وخاتم البشر: فرانسيس فوكوياما، ت: حسين أحمد أمين، ط1، 1993م.

191 - الوجودية

192 - واقعنا المعاصر: محمد قطب، ط1، مؤسسة المدينة، جدة، 1987م.

193 - وضع المرأة في الأسرة العربية وعلاقته بأزمة الحرية والديمقراطية: (المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية)، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م.

194 - يهود الدونمة: محمد علي قطب، المطبعة الفنية، القاهرة، 1978م، نسخة حاسوبية.

مواقع الشبكة العنكبوتية:

- 195 - <http://www.daralhayat.net/actions/print.php>
- 196 - <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/0360793A.pdf>
- 197 - www.whrnet.org/ Women Human Rights Net (WHRNet) http
- 198 - <http://www.alwasatnews.com/2375/news/read/41048/1.html>
- 199 - <http://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2007/04/26/85447.html>.
- 200 - <http://www.geo-house.net/news.php?id=134>
- 201 - <http://www.lahaonline.com/articles/view/17591.htm>
- 202 - <http://ar.islamway.net/article/23052>
- 203 - <http://www.alawan.org/article3977.html>
- 204 - <http://www.aihr-iadh.org/pdf/etudes/fullTextMoucharakaSiassia.pdf>
- 205 - <http://www.almoslim.net/node/138755>
- 206 - <http://www.alsharq.net.sa/2014/02/04/1065281>
- 207 - <http://al-manshour.org/node/3187>
- 208 - www.saaaid.net/female/m53.htm?print_it=1
- 209 - <http://midad.com/article/217444/49>
- 210 - http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=659:el2osra
- 211 - <http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=3463&ct=24&ax=5>
- 212 - www.amnesty-arabic.org/air2003/text/what-is-ai.htm.
- 213 - <http://www.dorar.net/enc/adyan/440>
- 214 - <http://www.hrw.org/arabic/un-.htm>.- See more
- 205 - <http://islamport.com/w/amm/Web/3779/7169.htm>
- 216 - <http://univ-biskra.dz/fac/droit/images/revues/mf/r11/behri.pdf>
- 217 - <http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG1/GZ4/BA7/MD2/M0000.HTM>
- 218 - <http://ar.wikipedia.org/wiki>
- 219 - <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id=234766>

- 220 - <http://freearabvoice.org/?p=1558>
- 221 - <http://iicwc.org/lagna/iicwc/iicwc.php?id=351>
- 222 - http://mr540.blogspot.com/2013/04/2-7_8.html#.VFVsPjSsUgs
- 223 - <http://sabq.org/udQo5d>
- 224 - <http://usinfo.state.gov/ar/archive/2005/feb/18-331983.html>
- 225 - http://wehda.alwehda.gov.sy/_archive.asp?FileName=100686728820060925114550
- 2269 - <http://www.14october.com/news.aspx?newsno=24024>
- 227 - <http://www.aihr-iadh.org/pdf/etudes/fullTextMoucharakaSiassia.pdf>
- 228 - <http://www.alamatonline.net/l3.php?id=59715>
- 229 - <http://www.alarabiya.net/articles/2004/07/13/4984.html>
- 230 - <http://www.alayam.com/writers/2563>
- 231 - <http://www.albankaldawli.org/ar/news/feature/2014/01/14/a-boost-for-small-businesses-in-egypt-leads-to-growth-and-employment>
- 232 - <http://www.almoslim.net/node/138755>
- 233 - <http://www.alriyadh.com/19718>
- 234 - <http://www.alukah.net/social/0/71633/#ixzz38ECyGtOe>
- 235 - <http://www.alukah.net/spotlight/0/54464/#ixzz3NcioMZYj>
- 236 - <http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/papers/2005/rjibi.pdf>
- 237 - <http://www.binbaz.org.sa/mat/8194>
- 238 - http://www.iicwc.org/lagna/catig/conferences/osram_awlama/search/gander/gander_05.htm
- 239 - <http://www.mawhapon.net/Innovative-solutions/4226>
- 240 - http://www.muslim-wf.org/News_Details.aspx?Id=695
- 241 - <http://www.saaaid.net/daeyat/nohakatergi/64.htm>
- 242 - <http://www.startimes.com/?t=34620838>
- 243 - http://www.un.org/ar/events/unrwa_at_60/pdf/A-4.pdf
- 244 - <http://www.un.org/documents/arabic>
- 245 - http://www.unfpatunisie.org/images/stories/2014/publication/STRATEGIE%20VIOLENCE%20ara_f.pdf
- 246 - <http://www.ysina.org/ysina/book/%E3%C7%D1%DF%D3%ED%C9/ma2.pdf>
- 247 - Oa-JE <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=1447250#.U81UQ>
- 248 - www.gendershowthread.php?mode=linear&tid=36113&pid=414962/www.nadyelfikr.com/http
- 249 - www.showthread.php?mode=linear&tid=36113&pid=414962/www.nadyelfikr.com/http
- 250 - www.pogar.org/arabic/g0vnews/2005/issue4/arab.html#m26

فهرس المحتويات

٥	ملخص الرسالة
٧	المقدمة
١٤	الدراسات السابقة حول هذه القضية
١٥	المنهج المتبع في دراسة هذه القضية
١٧	خطة الرسالة
٢١	الباب الأول: قضية تحرير المرأة.. المفهوم والتاريخ
٢٣	التمهيد: نبذة موجزة عن المجتمع الغربي ومكوناته الأساسية
٣٥	الفصل الأول: معنى قضية تحرير المرأة ومسوغاتها
٣٧	المبحث الأول: معنى تحرير المرأة
٤٧	المبحث الثاني: دوافع ومسوغات المنادين بتحرير المرأة
٤٧	أولاً: الدافع الاجتماعي
٥٦	ثانياً: الدافع الاقتصادي
٦٠	ثالثاً: الدافع السياسي
٦٧	الفصل الثاني: قضية تحرير المرأة في الغرب تاريخياً وفلسفياً
٦٩	تمهيد
٧٣	المبحث الأول: التسلسل التاريخي لقضية تحرير المرأة في الغرب
٩٩	المبحث الثاني: الأصول الفلسفية لقضية تحرير المرأة في الغرب
١٠١	تمهيد
١٠٥	الأصل الأول: المادية
١٠٥	أولاً: المراد بالمصطلح
١١٦	ثانياً: المادية وصلتها بقضية تحرير المرأة

١٢٩	الأصل الثاني: الإنسانية (الهيومانية)
١٢٩	أولاً: المراد بالمصطلح
١٤٠	ثانياً: الإنسانية وصلتها بقضية تحرير المرأة
١٥٣	الأصل الثالث: النسبية
١٥٣	أولاً: المراد بالمصطلح
١٦٠	ثانياً: النسبية وصلتها بقضية تحرير المرأة
١٧٧	الأصل الرابع: الفردية
١٧٧	أولاً: المراد بالمصطلح
١٨٣	ثانياً: الفردية وصلتها بتحرير المرأة
١٩٥	الأصل الخامس: النفعية
١٩٥	أولاً: المراد بالمصطلح
٢٠٥	ثانياً: النفعية وصلتها بقضية تحرر المرأة
٢١٧	الأصل السادس: الصراع
٢١٧	أولاً: المراد بالمصطلح
٢٢٦	ثانياً: فلسفة الصراع وصلتها بقضية تحرير المرأة
٢٣٣	الأصل السابع: المساواة
٢٣٣	أولاً: المراد بالمصطلح
٢٤٠	ثانياً: المساواة وصلتها بقضية تحرير المرأة
٢٧٥	الأصل الثامن: الوجودية
٢٧٥	أولاً: المراد بالمصطلح
٢٧٨	ثانياً: الوجودية وصلتها بقضية تحرير المرأة
٢٩١	الأصل التاسع: الجندر
٢٩١	أولاً: المراد بالمصطلح
٣٠٥	ثانياً: موقف عقلاء الغرب من فلسفة الجندر
٣١٣	الباب الثاني: قضية تحرير المرأة.. الانتقال والآثار
٣١٥	تمهيد
٣٢١	الفصل الأول: انتقال قضية تحرير المرأة إلى العالم الإسلامي
٣٥٣	الفصل الثاني: آثار قضية تحرير المرأة على العالم الإسلامي
٣٥٥	المبحث الأول: الآثار المعرفية والإدراكية

أولاً: المجال الإعلامي	٣٥٥
ثانياً: مجال الثقافة والفنون	٣٦٦
ثالثاً: المجال التعليمي	٣٧٧
المبحث الثاني: الآثار التشريعية والتنظيمية	٣٨٣
أولاً: سنّ النظم والقرارات والإلزام بها	٣٨٣
ثانياً: إبطال ومعارضة الشريعة الإسلامية	٣٩٥
ثالثاً: التدخّل في الشؤون السياسية والاجتماعية للبلدان الإسلامية	٤١٠
المبحث الثالث: الآثار النفسية والاجتماعية	٤١٩
أولاً: الآثار النفسية على الفرد	٤١٩
ثانياً: الآثار الاجتماعية	٤٣٧
المبحث الرابع: الآثار الاقتصادية والسياسية	٤٤٥
أولاً: البطالة والمديونيات	٤٤٥
ثانياً: إضعاف السيادة	٤٥٤
الخاتمة	٤٦١

باحثات

لدراسات المرأة

* رؤيتنا:

الريادة العلمية في قضايا المرأة.

* رسالتنا:

التأصيل، والمواكبة الواقعية لقضايا المرأة المسلمة المعاصرة، والمستقبلية، والمساهمة في التوجيه الإيجابي لمسارها، وذلك من خلال تقديم باقة من الخدمات البحثية لأصحاب القرار، وذوي الاهتمام، والمرأة عمومًا.

* أهدافنا:

- 1 - أن يكون المركز مرجعية علمية توظف لصالح دعم موقف ونشاطات المرأة.
- 2 - إيجاد قاعدة بيانات شاملة عن المرأة.
- 3 - دعم البحث العلمي في مجال المرأة والأسرة.
- 4 - استشراف مستقبل المرأة ودورها التنموي.
- 5 - صناعة رأي عام إيجابي تجاه قضايا المرأة.
- 6 - رعاية الشخصيات النسائية الفاعلة والناشطة في المجتمع، من الناحيتين الفكرية، والعلمية.
- 7 - البحث في الحلول المناسبة لمشاكل المرأة.

فهرس محتويات مكتبة إصدارات مركز باحثات

تاريخ الإصدار	إسم المؤلف	عنوان الكتاب
1429هـ	د. إبراهيم الناصر	1- وثيقة حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام - حقيية حقوقي
1429هـ	د. حمد بن عبد العزيز الخضيرى	2- الإجراءات القضائية في المشكلات الزوجية - حقيية حقوقي
1429هـ	د. حمد بن عبد العزيز الخضيرى	3- الإجراءات القضائية في المشكلات المالية - حقيية حقوقي
1429هـ	محمد بن إبراهيم الصائغ	4- حق المرأة في التقاضي - حقيية حقوقي
1429هـ	د. إبراهيم الناصر	5- وثيقة حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام
1429هـ	إعداد: مركز باحثات لدراسات المرأة	6- معوقات التقاضي في المملكة العربية السعودية - دراسة
1431هـ	إكرام كمال المصري	7- عولمة المرأة المسلمة - الآليات وطرق المواجهة
1432هـ	اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل	8- عولمة قوانين الأحوال الشخصية في مصر
1432هـ	د. عادل بن حسن الحمد	9- عولمة قوانين الأحوال الشخصية في البحرين
1432هـ	أنور الخضيرى	10- عولمة قوانين الأحوال الشخصية في اليمن
1432هـ	د. حمد بن عبد العزيز الخضيرى	11- الإجراءات القضائية في المشكلات المالية
1432هـ	د. حمد بن عبد العزيز الخضيرى	12- الإجراءات القضائية في المشكلات الزوجية
1432هـ	د. عبدالله السدحان	13- الترويج الناعم
1432هـ	د. هيلة بنت إبراهيم التويجري	14- عمل المرأة في الفقه الإسلامي
1432هـ	إعداد: مركز باحثات لدراسات المرأة	15- ندوة الابتزاز
1432هـ	د. عادل بن حسن الحمد	16- موسوعة أحاديث المرأة في الكتب الستة - جزأين

1433هـ	إعداد: مركز باحثات لدراسات المرأة	17- أثر الإعلام على قضايا المرأة - دراسة استطلاعية
1433هـ	إعداد: مركز باحثات لدراسات المرأة	18 - احتساب المرأة في الأوساط النسائية - دراسة
1433هـ	د. عبدالله بن ناصر السدحان	19 - مقاومة التغيير في المجتمع السعودي - افتتاح مدارس تعليم البنات أنموذجا
1433هـ	إعداد: مركز باحثات لدراسات المرأة	20 - دراسة واقع النساء العاملات في القطاع الأهلي (الخاص) بالرياض
1434هـ	إعداد: مركز باحثات لدراسات المرأة	21 - التقرير الشامل لملتقى المرأة السعودية - مالها ما عليها
1434هـ	إعداد: مركز باحثات لدراسات المرأة	22 - دراسة مدى وعي المرأة بحقوقها
1434هـ	إعداد: مركز باحثات لدراسات المرأة	23 - اتفاقيات ومؤتمرات المرأة الدولية وأثرها على العالم الإسلامي
1434هـ	إعداد: مركز باحثات لدراسات المرأة	24 - أوراق عمل ملتقى المرأة السعودية ما لها وما عليها - الأول
1436هـ	معاذ الربيعي	25 - الآثار الثقافية للاتفاقيات الدولية في مجال الأحوال الشخصية.
1436هـ	ابتسام السلمي	26 - الانفتاح الثقافي للفتاة ودور الأسرة.
1436هـ	د. يمنة بوسعادي	27 - الثابت والمتغير من أحكام الأسرة في ضوء مقاصد الشريعة.
1436هـ	ملاك الجهني	28 - الحریم العلماني الليبرالي - مقالات وقرارات فكرية.
1436هـ	د. محمد الطرايرة	29 - اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة - سيداو - دراسة نقدية.
1436هـ	أمل السندي	30 - قضايا المساواة بين المرأة والرجل - دراسة نقدية
1437هـ	سامية العتري	31 - الاتجاه النسوي في الفكر المعاصر - دراسة نقدية
1437هـ	سهى بنت عبدالعزيز العيسى	32 - المرأة في الفكر الشيعي - دراسة عقدية نقدية
1437هـ	إبراهيم بن تيجان جكيبي	33 - الزواج المثلي في ضوء مقاصد الشريعة

1437هـ	د. وضحي بنت مسفر القحطاني	34 - النسوية في ضوء منهج النقد الإسلامي
1437هـ	أمل بنت ناصر الخريف	35 - مفهوم النسوية - دراسة نقدية في ضوء الإسلام
1437هـ	فهد بن محمد الغفيلي	36 - نظرات في المساواة بين الجنسين
1437هـ	أمل بنت عائض الرحيلي	37 - مفهوم الجندر وآثاره على المجتمعات الإسلامية
1437هـ	د. منال عبدالله زاهد - د. أنوار حماد الرشيد - د. هانم مصطفى محمد	38 - تعزيز الهوية الأنثوية في مواجهة ظاهرة البويات
1437هـ	شيخة بنت محمد الدوسري	39 - أوقاف النساء في بلاد الشام وأثرها في الحياة العامة
1437هـ	د. ريم بنت خليف ألباني	40 - التمكين الاجتماعي والاقتصادي للمرأة السعودية
1437هـ	د. إكرام بنت كمال المصري	41 - جهود بعض المنظمات والجمعيات النسائية...
1437هـ	فايزة بنت معيض المالكي	42 - المؤثرات الثقافية على المرأة السعودية المعاصرة
1437هـ	مرام بنت منصور زاهد	43 - مفهوم الصحة الإنجابية في الموائيق الدولية
1437هـ	د. نهى بنت عدنان القاطرجي	44 - معجم المصطلحات الدولية حول المرأة والأسرة
1437هـ	إعداد: مركز باحثات لدراسات المرأة	45 - أوراق عمل ملتقى المرأة السعودية مالها وما عليها 2