عن المرأة

نوال السعداوي

عن المرأة

تأليف
نوال السعداوي

هنـــداوي

عن المرأة

نوال السعداوي

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلى يسري

الترقيم الدولي: ٤ ٢٧٢١ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ١٩٨٨.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٢.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيدة الدكتورة نوال السعداوي.

المحتويات

ثمن الكتابة	٧
١- عن التاريخ والمرأة	١٣
٢- عن الإبداع والمرأة	٣٧
٣- عن مشاكل المرأة المبدعة	٦٣
٤- عن المرأة في الأدب	٧٣
٥- عن المرأة في كتاب توفيق الحكيم «راهب بين نساء»	٩٣
٦- عن رابعة العدوية	١٠٥
٧- عن ابن خلدون والمرأة	١١٣
٨- عن تضامن المرأة العربية	١٣٧

ثمن الكتابة

مقدمة قصيرة

لا أجيد كتابة المقدمات، يمكن أن أكتب قصةً من ألف صفحة، ولا أستطيع كتابة مقدمةٍ من نصف صفحة، أما رفيقة عمري فهي شخصية عصية على الفَهم، تكتب في النوم كما تكتب وهي صاحية، لا تهتم بدورة الأرض حول نفسها، أو دورتها حول الشمس.

تضحك وتقول: نحن أحرار، ندور كما نشاء؛ حول أنفسنا، أو حول غيرنا، أو لا ندور.

لكن عقلي يدور، رغم مشيئتي، في النوم كما في اليقظة.

أصحو من النوم كل صباح على رنين الجرس، صوتها يأتيني من حيث تكون، في أي مكانٍ فوق كوكب الأرض، هي تعشق السفر منذ كانت طفلة، لا تعود إلى الوطن حتى ترحل، مهما ابتعدت وطال الغياب، أراها أمام باب بيتي، بحقيبتها العتيقة بلون النبيذ الأحمر، حرَقَتها الشمس وأغرقَتها الأمطار في الجنوب والشمال، أصبحت أقلَّ حُمرة مما كانت، وإن ظلت حمراء اللون، متينة العجلات قوية العضلات، أقل قوةً بمرور الزمن، تجرُّها من خلفها وهي تجتاز المطارات والمحطات، تنزلق وراءها بخفة فوق الشوارع المرصوفة الناعمة، وتغوص بثقلها في الأزقة حيث الحُفَر والمطبَّات، مليئة بالكتب وملابسها وأوراقها، مقبضها متين لا ينخلع، يحمل اسمها، داخل قطعة من البلاستيك الأبيض بحجم كف اليد.

اسمها الثلاثي كان مسجلًا في أقسام وزارة الداخلية والشئون الاجتماعية ومصلحة السجون وإدارات الرقابة على النشر والكتابة والمصنفات الفنية.

يحملق ضابط الشرطة بمطار القاهرة في اسمها الثلاثي، يتأمل صورتها في جواز سفرها، يبتسم في وجهها: حمد الله ع السلامة يا أستاذة. يدق بالمطرقة على جواز سفرها فتدخل. وإن وصلت القائمة السوداء إليه قبل عودتها، يعتذر لها بِرقَّة ورثها عن أمه، يناولها كرسيًّا لتستريح وكوب ماء: آسف يا أستاذة، عندي أوامر لازم أنفذها. وإن كان عضوًا بحزب الجهاد أو داعش أو حزب الحكومة، يُكشِّر عن أنيابه مبرطمًا بصوتٍ غليظ، ويحجزها مع حقيبتها في غرفة الحجر الصحي؛ حيث تلتقي بأنواعٍ مختلفة من البشر، بعضهم مرضى بالجُذام وإنفلونزا الخنازير، وبعضهم مصاب بالجنون أو الكفر، منهم الكوافير سوسو، كان شهيرًا في الحي الراقي بجاردن سيتي، اكتسب ثقافة نادرة من الحلاقة للنساء والرجال، أصابعه ماهرة تُدرك أفكارًا مدهشة في الرءوس التي تغوص فيها، يأتي سكان الحي الراقي إلى محله الأنيق بشارع التنهدات، نساء ورجال من المثقفين أو الطبقة العليا، يؤمنون بأن الإنسان تطوَّر عبر ملايين السنين من فصيلة الثدييات على رأسها الشمبانزي الأم الكبرى، وأن الأرض كُروية تدور حول الشمس وليس العكس، وأن الكون نشأ بالصدفة البحتة حين حدث الانفجار الكبير وانتشرت في الفضاء ذرات، تَناثرت وتجمَّع بعضها لتكوين أول مادة أو أول كتلة مادية في الوجود.

وكان من زبائن الكوافير سوسو، أيضًا، البوابون والطباخون في قصور الباشوات القُدامى والجدد في جاردن سيتي، منهم الحاج منصور الشهير باسم طباخ الباشا؛ رجل سمين مملوء بالسمن البلدي والطعام الفاخر الذي يبتلعه سرًّا.

وبينما هو يترك رأسه بين يدي الكوافير سوسو، يحكي الحكايات القديمة عن المماليك والأتراك، كيف عاشوا في الأناضول، ولا بد أن يَذكر الأسلاف من أجداده وعلى رأسهم جده الكبير، الذي حكى له وهو صغير أن الله خلق للثور قرنين؛ لأنه يحمل الأرض فوق قرن، وإن تعب من ثقلها حرك رأسه ونقلها إلى قرنه الثاني.

ويضحك الكوافير سوسو: مش معقول يا حاج منصور.

– لا، معقول يا سوسو، أمال الزلازل والبراكين والبرق والرعد بييجوا منين؟

– منين يا حاج منصور؟

– لما الثور يحرك الأرض على راسه من قرن لقرن يَحدث البرق والرعد، والزلازل تهز الأرض.

يضحك الكوافير سوسو: مش معقول يا حاج منصور.

– لا، معقول يا سوسو.

– الكلام ده كان زمان قبل جاليليو.

– جاليليو خواجة يهودي نصراني ما يعرفش ربنا.

– لازم تعرف حاجة عن جاليليو يا حاج، اسمعني.

– سامعك يا خويا.

– جاليليو أمه ولدته في إيطاليا بعد العدرا مريم ما ولدت المسيح بألف وخمسميت سنة أو أكتر، وكانت إيطاليا وأوروبا كلها محكومة بالكنيسة وعايشة في الجهل والظلام، درس جاليليو الطب والهندسة والفلك، واكتشف أخطاء العلماء اللي قبله في اليونان، منهم أرسطو.

– أرسطو كان مؤمن بربنا يا سوسو؟

– أرسطو كان مؤمن بالكنيسة يا حاج منصور وبينشر أفكارها في كتبه، واعتبرته الكنيسة الفيلسوف الأعظم وأغدقت عليه الأموال والمناصب، لكن جاليليو عمل منظار جديد واكتشف خطأ أرسطو، وإن الأرض بتدور حول نفسها وحول الشمس، غضبت منه الكنيسة واتهمته بالكفر والإلحاد والخيانة؛ لأنه بيعارض الكتاب المقدس وتعاليم الكنيسة ونظرية أرسطو عن إن الأرض ثابتة لا تتزعزع ولا تتحرك أبد الدهر، قدموا جاليليو للمحاكمة وأدانوه، ومات فقير مسكين معزول في بيته.

– مين قال لك الكلام ده؟

– الباشا اللي باحلق له شنبه ودقنه.

– الباشا بنفسه يا سوسو؟

– أيوة يا حاج منصور.

– لازم كلامه صح مية المية، لكن أنا مش حاسس إن الأرض بتدور يا سوسو!

– لأنها بتدور بسرعة كبيرة يا حاج، وانت جزء منها وبتدور معاها.

– مش معقول يا سوسو.

– مثلًا وانت راكب جوة القطر يا حاج، لا يمكن تحس إنه بيجري بسرعة.

– لكن القطر غير الأرض يا سوسو، ولا إيه؟

– إيه يا حاج!

وينفجر الكوافير والحاج منصور في الضحك.

تخرج هي، رفيقة العمر، تجرُّ حقيبتها الحمراء ذات العجلات، من غرفة الحجر الصحي بالمطار بعد عدة ساعات، أو عدة أيام حسب مزاج الحكومة والمخابرات، ثوبها مكرمش وشعرها منكوش، نامت على الكرسي وإلى جوارها الحقيبة، تلمسها بيدها إن أفاقت في الظلمة فجأة، تخشى أن يسرقها أحد وهي غارقة في النوم، أو غائبة عن الوعي من شدة التعب، وفي أحد الصباحات، دون سابق إنذار، يأتي الضابط مُبتسمًا، ويقول: مبروك يا أستاذة، صدر العفو الرئاسي عن بعض المعتقلين والمعتقلات بمناسبة العيد.

– أي عيد؟

الأضحى الكبير، أو العبور العظيم، أو شم النسيم في بداية الربيع، يصحو الناس في الصباح الباكر ليَشموا البصل والرنجة والفسيخ، يتمشَّون على شاطئ النيل، الأغنياء منهم يشمون النسيم في المنتجعات الجديدة على شاطئ البحر الأبيض بالساحل الشمالي، أو في الغردقة وسواحل البحر الأحمر.

لكن يظل الفسيخ اللذيذ من نبروه، مع أصناف الطعام الفاخر ومعه البصل الأخضر والملانة والرنجة، من ضرورات العيد، لإعادة الذاكرة الطفولية والخصوصية الثقافية وتاريخ الأجداد.

كنت أحب الفسيخ وهي لا تُطيق رائحته، لا تزورني أبدًا في المواسم، لا تحتفل بالأعياد، وعيد ميلادها لا تذكره، إن ذكَّرتها به تمطُّ شفتها السفلى وتنهمك في الكتابة.

– كم عمرك؟

– مش فاكرة.

– مش معقولة انتي.

– إنتي اللي مش معقولة.

– إزاي؟

– إيه يهمك من عمري؟
– عاوزة أعرف انتي عشتي كام سنة.
– ليه؟
– مش عارفة.

(انتهت المقدمة)[١]

نوال السعداوي
القاهرة
٢٢ مارس ٢٠١٧

[١] تتصدر هذه المقدمة كافة أعمال الدكتورة نوال السعداوي.

الفصل الأول

عن التاريخ والمرأة

ما هو السبب التاريخي الأول الذي جعل الرجل مسيطرًا على المرأة؟ وهل عرَف التاريخ البشري عصرًا لم يسيطر فيه الرجل على المرأة؟ بعبارة أخرى: هل سيطرة الرجل على المرأة حقيقة قديمة منذ الأزل؟ أم حادث عارض له سبب اجتماعي أو بيولوجي؟

إن الإجابة الصحيحة أو العلمية على هذا السؤال تقتضي الإلمام بكثير من الحقائق الجديدة في التاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع وعلم البيولوجي. وقد حاول الإجابة على هذا السؤال عدد من الباحثين وانقسموا فيما بينهم إلى ثلاثة أقسام:

(١) «القسم المثالي»: وينقسم إلى فريقين:

(١) فريق-M1 يرى أن خضوع المرأة قديم وأزلي. أصحاب الفكر الديني يعتبرون خضوع المرأة قانونًا إلهيًّا أزليًّا وثابتًا لا يتغير أبدًا؛ لأنَّ قوانين الإله نصوص ثابتة مكتوبة، واضحة المعنى، وإذا كان هناك من النصوص ما هو غامض، فالتفسير وظيفة رجال الدين (ليس هناك شيء اسمه نساء الدين)، والاجتهاد في التفسير يقوم به رجال الدين من العلماء والفقهاء.

(٢) فريق يرى أن خضوع المرأة قديم وأزلي. أصحاب الفكر الفلسفي المثالي الذين يفصلون بين المادة والفكر، ويضعون العقل في تناقض مع الجسد، ويجعلون العقل أسمى من الجسد، أو الفكر هو الأصل وهو الحقيقة، والوجود المادي هو الفرع أو اللاحقيقة. والرجل في نظرهم هو العقل والفكر والأصل، والمرأة هي النقيض، هي الجسد والمادة والفرع.

(٢) «القسم المثالي المادي»: هذا الفريق يرى أن خضوع المرأة قديمٌ وأزليٌّ، ولكنهم لا يفسرون هذا الخضوع تفسيرًا دينيًّا أو تفسيرًا ميتافيزيقيًّا، ولكنهم يُرجِعون الخضوع إلى

أزلية أخرى هي الأزلية البيولوجية، معتقدين أن طبيعة المرأة البيولوجية هي التي تُحتِّم هذا الخضوع.

(٣) «القسم المادي الجدلي»: يُرجِع هذا الفريق خضوع المرأة لأسباب اجتماعية وتاريخية، لكنه رغم هذه الرؤية التاريخية المادية الجدلية يعجز عن قراءة تاريخ المرأة أو تاريخ الصراع بين الجنسين، ولا يرى إلا الصراع بين الطبقات.

هل كان الصراع الاجتماعي في التاريخ البشري هو الصراع الطبقي فحسب؟ الصراع بين العبيد والأسياد؟ الصراع بين الفلاحين وأصحاب الأرض والإقطاع؟ الصراع بين العمال وطبقة الرأسماليين؟

ألم يكن هناك أيضًا صراع بين الرجل والمرأة؟

من المعروف علميًّا أن الإنسان إذا استُعبد يقاوم، فهل قاومت المرأة الاستعباد؟ وهل هي استُعبدت؟ أم هي في الأصل عبد؟

التاريخ يقول إنَّ المرأة لم تكن في الأصل «عبدًا».

ويتطور علم التاريخ — كغيره من العلوم — من تطور المجتمع بفئاته وطبقاته المختلفة. ومن المعروف أنَّ الفئة الأقوى نفوذًا أو الطبقة الحاكمة هي التي تبرز في التاريخ، ويهتم المؤرخون بها وبأفكارها وأعمالها. ومع بروز فئات وطبقات أخرى واكتسابها لمزيد من القوة السياسية والاقتصادية والثقافية فإنها تكتسب في الوقت نفسه اهتمام المؤرخين، أو تُنتج من بين أفرادها مؤرخيها. وقد شهدنا في عصرنا هذا صعود طبقة العمال سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا بسبب تزايد قوة الأحزاب والمنظمات والاتحادات والنقابات العمالية في هذا القرن، وازداد معها عدد المؤرخين الذين أعادوا دراسة التاريخ بوعي أكبر يدرك حركة العمال لمقاومة الظلم والاضطهاد الذي وقع عليهم من طبقة الرأسماليين. وحدث هذا بالنسبة لحركة الزنوج وحركة الشباب وحركات الشعوب المقاومة للاستعمار القديم والجديد في بلادنا وبلاد العالم الذي يُطلق عليه اليوم العالم الثالث.

ويَشهد عصرُنا أيضًا تصاعُدَ قوة النساء في مختلِف بلاد العالم غربًا وشرقًا، وازديادَ قُدرة المرأة على تنظيم صفوفها واكتسابها نوعًا من القوة السياسية والاقتصادية والثقافية، تزيد أو تنقص حسب درجةِ المجتمع من التقدُّم، وقد تكون بارزة، وقد تكون كامنةً في دَور التكوُّن، إلا أنها موجودة وتزداد قُدرةً مع تزايُد الوعي والتنظيم، وتكتسب بذلك قُدرةً أكثر على إعادةِ دراسة التاريخ برؤيةٍ جديدة، تَشمل حركةَ النساء لمقاوَمة الظلم والاضطهاد اللذين وقَعا عليهن من الرجال والطبقة الحاكمة.

وقد بدأ في النصف الأخير من هذا القرن ظهور عدد من المؤرخات النساء والمؤرخين الرجال الذين أدركوا أهمية إعادة قراءة التاريخ بأفق أوسع، أقل تحيزًا ضد المرأة، أو أكثر فهمًا للظروف الاجتماعية التي طردت النساء من التاريخ، ومن مجالات الفكر بصفة عامة.

ومما لا شك فيه أن ما نُطلق عليه اليوم اسم الحضارة الحديثة (في الغرب أو في الشرق) اقترنت بأسماء المفكرين والمبدعين الرجال أكثر مما اقترنت بأسماء النساء. وحاول الكثيرون من العلماء والمؤرخين الحكم على المرأة بأنها، بالطبيعة، أقل عقلًا من الرجل. لكن إعادة قراءة التاريخ وخاصة التاريخ المصري القديم تُثبت أن المرأة المصرية ساهمت بقدر كبير في الفكر الخلَّاق وفي مجالات الحياة العلمية والفنية والسياسية والدينية والفلسفية، وأن مهمتها كانت تزيد عن مهمة الرجال في بعض المراحل التاريخية من الحضارات القديمة السابقة على نشوء النظام العبودي.

وعلى هذا فإن القول بأن طبيعة المرأة هي السبب وراء ضعف مساهمة النساء في الفكر والخلق الفكري في عصرنا الحديث لا يستند إلى حقائق علمية أو تاريخية، وبالتالي لا يمكن لنا أن نقول إن الفكر أو الخلق الفكري وظيفة ذكورية تتناقض مع طبيعة المرأة أو ما يطلق عليها اسم «الأنوثة».

وإلا فلا بد لنا أن نقول إن النساء المصريات القديمات الخلَّاقات فكريًّا إلى حد الوصول إلى مكانة الملكات والحاكمات والإلهات المعبودات، إنهن جميعًا نساء غير طبيعيات وبلا أنوثة!

وليس الموضوع هنا الحضارة المصرية القديمة ودور المرأة فيها، فهذه ستكون دراسة أخرى أكثر تفصيلًا، لكن المهم الآن هو الكشف عن بعض الحقائق التاريخية الجديدة التي ترفع الغبار والتجاهل الذي حدث للحضارات الإنسانية القديمة ودور النساء فيها.

وقد كان لمصر بالذات أكبر حضارة في شرق البحر المتوسط قبل ظهور الحضارة اليونانية.

وكتب اليونانيون القدامى أنهم أخذوا الكثير من العلوم والفنون من مصر، وللمصريين الفضل في تعريفهم بالثقافة والفلسفة والدين والهندسة وغيرها من العلوم.

وتشير الدراسات التاريخية الجديدة إلى أن الحضارة اليونانية، التي هي أساس الحضارة الغربية الحديثة، جاءت من الحضارة المصرية القديمة على وجه الخصوص، ومن حضارات الشرق عامة.[١] وأن هذا النموذج القديم المأخوذ من الحضارة المصرية قد حُذف من التاريخ الذي دوَّنهُ الأوروبيون، وأن هناك عَلاقة بين طرد المصريين من تاريخ الحضارة

الحديثة، وبين تعاظم القوى العنصرية في أوروبا الشمالية منذ القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.

وتكشف هذه الدراسات عن جذور الحضارة الأوروبية الحديثة الراسخة في التربة المصرية والتربة الأفريقية والآسيوية، لكن هذه الجذور تم تجاهلها وسادت فكرة عنصرية تقول بأن الحضارة اليونانية نتجت عن حضارة سكان الشمال الآريين Aryans أو الذين أطلق عليهم Indo-Europeneans إلا أنه اتضح أن اليونانيين الكلاسيكيين لا يعرفون شيئًا عن هذا النموذج الآري للحضارة Aryan Model وما عرفوه هو النموذج المصري وغيره من النماذج التي جاءت من الحضارات القديمة في أفريقيا وآسيا.[٢]

بسبب الغزو الأجنبي والاستعمار والحركات العنصرية فقد اختفى في التاريخ الكثير من الحضارات القديمة، وخاصة الحضارة المصرية القديمة، ولم يهتم بدراستها أو إعادة الكشف عنها إلا أقل القليل من العلماء في الشرق أو في الغرب.

كما أن معظم المتخصصين في شئون الحضارات القديمة والتاريخ قد نقلوا عن علماء أوروبا خلال القرنين الماضيين. وقد تجاهل معظم هؤلاء الكثير من الحقائق التاريخية لمجرد إنكار دور الشرق في الحضارة الحديثة.

وقد أوضحَت الحقائق الجديدة في علم الأنثروبولوجي أن المرأة في الحضارات القديمة كانت إلهة السماء وليس الأرض. فقد اكتشفت إلهات الشمس في بلاد كنعان «فلسطين القديمة»، وفي الأناضول، والجزيرة العربية، وأستراليا، بل اكتشفت أيضًا إلهات الشمس في الإسكيمو، واليابان، والهند. هؤلاء الإلهات كان إلى جوارهن إخوة ذكور يرمزون للقمر. وفي مصر كانت الإلهة «نوت» Nut إلهة الماء، وأخوها وزوجها «جيب» Geb يرمز إلى الأرض.[٣] وفي سوريا كانت الإلهة أثار Tthar وأستريت عند الفينيقيين.

وإلهة السماء في سومر (جنوب العراق) كانت امرأة، أو ملكة السماء، معبدها في «إيرك» Erech وُجد فيه أول دلائل على اللغة المكتوبة منذ خمسة آلاف عام، وفي الهند الإلهة سراسفاتي Sarasvati كانت خالقة أسس الحروف الأبجدية، وفي أيرلندة القديمة كانت الإلهة «بريجبيت» Brigit هي إلهة اللغة.

اكتشفت أيضًا أن الإلهة «نيدابا» Nidaba في سومر، هي التي خلقت فن الكتابة قبل أي إلهٍ آخر. وفي اليونان كانت الإلهة ديمتر Demeter ترمز إلى المعرفة والقانون والعدل، والإلهة المصرية ماعت Maat كانت إلهة النظام والعدل، والإلهة «أشتورا» Ashtoreth في كنعان إلهة السماء التي قالوا إنها ذكر وليست أنثى، وانتشرت عقيدتها آلاف السنوات قبل ظهور «إبراهيم» مؤسس النظام الأبوي، وأبي الأنبياء في الأديان السماوية.

ويشرح بعض العلماء كيف غُيرت في التاريخ أسماء النساء الإلهات إلى أسماء رجال. يقول البروفسور والتر إيمتري Walter Emery: إن «مريت نيت» هي الحاكم الثالث للأسرة الأولى في مصر القديمة، خليفة «زير». وكتب السير فليدرز بيتري Sir Flinders Petrie يقول: كان يُعتقد أن مريت نيت Meryet, Nit ملك رجل، ولكن البحوث أوضحت أنها امرأة، أو ملكة، حسب ثراء المدفن. ويقول أيضًا إن هور أها Hor, Aha أول ملك للأسرة الأولى كانت نيت حوتب Nit Hotep وهي امرأة أم هور أها، والملك «نارمر» كشفت بعض آثار سقارة أنه كان امرأة.[٤]

قبل المسيحية في أيرلندة كانت الإلهة سيلتيك Celtic Ceiridween هي إلهة الحكمة والمعرفة والذكاء.

ويؤكد بعض العلماء أن الإلهة الأنثى عُبدت منذ ٧٠٠٠ق.م. في العصر الحجري الحديث، وترجع بعض ديانات المرأة إلى العصر الحجري القديم منذ ٢٥٠٠٠ سنة ق.م.

وما زلنا نجهل الكثير عن تلك الحضارات القديمة، ولدينا الكثير من الآثار القديمة في مصر والتي تحتاج إلى مزيد من الدراسة والفحص لكشف الحقائق عن تلك الفترات البعيدة في التاريخ، وكشف التزوير الذي حدث من قِبل مؤرخي الفراعنة والملوك والحكام والغزاة الأجانب.

يقول التاريخ إن اندثار ديانة إيزيس أو الديانة المصرية القديمة لم يكن سهلًا، ولم يتم بسرعة. فقد انتشرت عبادة إيزيس في مصر كلها بل وفي جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية فيما بعد. وأصبحت هي ديانة الدولة الرسمية، وأقرت روما بشعائرها المصرية وأنشأت لها المعابد في قبرص وصقلية وأنطاكية وروما وفرنسا وإنجلترا. ومنذ القرن الرابع قبل الميلاد ظهرت معابد إيزيس في رودس ولسيوس وتيرا وأزمير وفي جزيرة ديلوس. وكان السبب في انتشارها أنها كانت عبادة غنية بالعمق الروحي، وليست المذاهب الفلسفية المتناقضة التي انتشرت بين الهيلينيين. كانت عقيدة مليئة بالحنان والطُّمأنينة والسمو.[٥]

وتقول كتب التاريخ إن ديانة إيزيس قاومت الاندثار حتى منتصف القرن السادس الميلادي، حين بعث الإمبراطور جوستنيان قائده نارسيس إلى جزيرة «فيلة» ودمَّر معابد إيزيس، وأرسل كنوزها إلى القسطنطينية، وألقى بكهنة معبد إيزيس — آخر حملة الثقافة المصرية القديمة — في السجن، حيث ماتوا جوعًا وإهمالًا.[٦]

وما إن حلَّ عام ٣٠٠م، حتى كانت المسيحية قد ثبتت في مصر، وفي عام ٣٨٠م أصدر الإمبراطور ثيودسيوس[٧] أمره بإيقاف العبادات المصرية القديمة واعتماد المسيحية

كدين رسمي وحيد للإمبراطورية، وحُرقت المتاحف والمراكز العلمية ومكتبات الإسكندرية، ودُمرت الثقافة المصرية القديمة وتراثها الأدبي والفلسفي والعلمي والتاريخي، وقُتلت «هيباثيا» المصرية أستاذة الفلسفة بجامعة الإسكندرية، وفي عام ٣٩٠م حصل البطريرك «ثيوفيلوس» من القيصر ثيودوسيوس على إذن تخريب أكبر أكاديمية علمية في مصر وهي «السيرابيون» وحرق مكتبتها،[٨] ونجا من ذلك التخريب بعض الآثار في أقاصي الصعيد، وخاصة في جزيرة فيلة، التي أصبحت الملجأ الأخير لمن كُتبت لهم النجاة حتى ذلك الوقت من الآلهة المصرية القديمة وهم إيزيس وأوزوريس وحتحور وخنوم وأمنحتب. ويُقال إن أربعين ألف صورة وتمثال للآلهة المصرية القديمة قد دُمرت دفعة واحدة في ذلك العهد،[٩] رغم ذلك غزت عبادة إيزيس المصرية كل أنحاء العالم الهلِّيني. وكان إقبال الإغريق على الإلهة المصرية أكبر من إقبال المصريين على الآلهة الإغريقية.

والقوانين المصرية كانت أكثر تقدُّمًا من القوانين الإغريقية.

فالمرأة في القانون المصري كاملة الأهلية وجوبًا وأداءً، لها أن تتصرف في نفسها وفيما تملك بحرية تامة، أما المرأة في القانون الإغريقي فقاصر لا بد من وجودِ وصيٍّ شرعي عليها، وقد أثار هذا الوضع حفيظة الإغريقيات في مصر، حيث كنَّ لا يتمتعن بحقوق المصريات اللائي يرونهن في السلم الاجتماعي، ونتيجة لذلك اضطُرَّ بطليموس الرابع إلى الحد من حقوق المرأة المصرية في الزواج والمعاملات.[١٠]

وكان الرجل اليوناني يعتقد أنه ليس مما يشرف المرأة أن تكون خارج المنزل، بل الشرف أن تظل داخله، كما أنَّه من المخجل أن يظل الرجل في بيته دون أن يقوم بعمله في الخارج؛ ولذا أحسَّ هيرودوت أنه في بيئةٍ ذات نظام مقلوب عندما رأى في مصر الرجال يغزلون والنساء يقمن بشراء لوازم المنزل، بل ويذهبن للاتِّجار في الأسواق. وقد أنشد هزويد Hesiod كما ينشد رجل للرجال، فقال: «منزل وزوجة وثور للحرث، هذه أولى ضروريات الحياة»، وبعد مضي عدة قرون أخذ أرسطو هذه العبارة المقدسة وجعل منها أساسًا لنظريته السياسية.[١١]

«مصر كانت في الزمن الأول يسير إليها طلاب العلوم لتزكو علومهم وتجود أذهانهم ويتميز عندهم الذكاء وتدقُّ الفطنة.»[١٢] وكم من عالم يوناني حجَّ إلى وادي النيل المملوء بالعجائب وفي نفسه أملٌ يراوده في الكشف عن اللغز الكبير لهذا العالم. وكان المصريون أول من عرَف السنة الشمسية، وأول من حفر الصور على الأحجار.[١٣]

وأخذت المسيحية بعض أفكارها من ديانة إيزيس، وصورة العذراء مريم تحمل يسوع المسيح ما هي إلا نسخة مكررة من صورة إيزيس تحمل الطفل حورس.

في وادي الملوك في مصر، في إحدى المقابر الفِرعَونية كان هناك غرفة التابوت رُسمَ على سقفها ربة السماء «توت». الملكة تا أوسرت تزوجت من ست نخت أول فراعنة الأسرة العشرين. المقبرة التي تحمل اسم تا أوسرت من كبريات مقابر وادي الملوك، وهي مُتقَنة الفن. كانت أختًا غير شقيقة لزوجها سيتي الثاني، ثم تزوجت من ابنه الصغير سسبتاح بعد موته، وأمسكت زمام البلاد بيدٍ من حديد.[١٤]

وقرأت تا أوست سيرة جَدتها الملكة حتشبسوت جيدًا، وخرجت على عادة الفراعنة، وجعلت مقبرتها في وادي الملوك وليس وادي الملكات.

ونقرأ في تاريخ مصر القديم كثيرًا من الحكايات والأحداث التي تكشف عن الصراع الطويل بين الملوك والملكات، ولا نكاد نعرف الحقيقة إلا من وجهة نظر المؤرخين الرجال.

قالوا إن المرأة «تي» طعنَت رمسيس الثالث، واستخدمت كتب السحر، وحاولت أن تنشر الأمراض في القصر، وحوكمت هي وزميلاتها الثائرات على رمسيس الثالث.

ويكتب سيرج سونيرون Serge Saneron كتابه كهان مصر القديمة، يقول إن رمسيس الثالث قد قُضي عليه في الغالب بسبب إحدى مؤامرات حريمه ... «وكان بعض كهنة معبد خنوم الذين تتبعوا بنشاط قائد عصابتهم ابن «عنقة» وواحدًا من البحارة العتاة، وقد اشترى هؤلاء الأشقياء الممعنون في الشر السلطات من الكتَبة ورئيس الشرطة ببعض أسلابهم، وأثاروا الرعب في المدينة بالضجة التي أثارتها جرائمهم.»[١٥]

ويذكر المؤلف أن رئيس العصابة ابن عنقة (ابن الإلهة عنقة) قد قرَّر أن الحيوانات المقدسة لم تعُدْ بذات نفع؛ ولذلك قرر بيعها بثمن غالٍ للكهَنة ولأشخاص من العسكريين المجاورين.»[١٦]

وكانت عبادة الحيوانات قد انتشرت لذاتها لا باعتبارها رموزًا للآلهة، وقامت التعاويذ مقام العلم، وتدهورت ديانة إيزيس القديمة وفقدت معناها، وأصبحت مجرد طقوس يغلب عليها طابَع السحر والشعوذة.[١٧]

وبعد أن كانت مصر منبع العلوم والفنون، يحج إليها العلماء اليونانيون، كما ذكر أدولف إرمان وهرمان رانكة، وهيرودوت، أصبحت مصر منبع الخرافات والأساطير، وسادت عقائد ما زالت منتشرة بين الفلاحين المصريين حتى اليوم، بأن الأمراض إذا لم تكن من فعل روح من أرواح الشر أو نفثة عدو حاسد، أو عدوان شبح عائد، فإن مبعثها سخط المعبودة المرعبة «سخمة».[١٨]

ويقول سيرج سونيرون: «المعبودة سخمة» التي كانوا يصورونها في هيئة اللبؤة ويتوهَّمون أنها مبعث العلل، قد كان في مقدورها أن تبرئ منها أيضًا. ومن أجل ذلك

كان كبير كهانها «سخمة» من المرموقين لكثرة معارفه الطبية وإلمامه بما يصيب الحيوان من علل، بحيث نستطيع أن نقرنه بالبيطار (الطب البيطري) في أيامنا هذه. كذلك كان كاهن المعبودة العقرب «سلقة» مؤهلًا بصفة خاصة لعلاج الأمراض التي تنشأ من اللدغات السامة، ونرى آخر الأمر أن الأشخاص الذين كانوا يلتحقون بخدمة بعض المعبودات التي عُرفَت بقدرتها على الإبراء من العلل، مثل إيمحتب.[١٩]

كان للمرأة المصرية القديمة مكانة عالية في جميع نواحي الحياة بما فيها الطب والعلاج والدين والسياسة والحكم والتاج.

ولم يكن هناك فصل بين أملاك التاج وأملاك الآلهة، لم يكن هناك فصلٌ كامل بين شخصية الحاكم وشخصية الإلهة، وكان الإله أحيانًا هو الأب أو الأم الذي يلجأ إليه الملك وقت الأزمات، وفي معركة قادش استغاث رمسيس بأبيه آمون حينما حاصره العدو قائلًا: «ما الخطب يا أبي آمون؟ أهناك والد يترك ولده في ساعة العسر؟ أوَلَم أُقِم لك الآثار الوفيرة، وأملأ دُورك بالعبيد والجواري، ووضعت بين يديك أملاكي الحقة.»[٢٠] ... فالولاء للإله وملء رحابه بالهدايا كان يمثل الموقف الشرعي لابن تجاه أبيه، ولم يكن يخلو من مصلحة أيضًا، أي أن فِرعَون كان ينتظر عليه أجرًا.

إلا أن الكهنة القائمين على خدمة الإله كان يزداد عددهم وتزداد ثروتهم بازدياد ثروة الإله وأصبحوا خطرًا على فِرعَون نفسه.[٢١]

وكانت هناك محاولات ردَّة إلى الدين القديم بسبب الصراع بين فِرعَون وبين كهان آمون، ثم تقع القطيعة بين أصحاب مذهب آمون وأصحاب مذهب الشمس، وينتصر إخناتون الذي تميَّز عصره بدين أكثر إنسانية ورقَّة، لكن المؤرخين الرجال لا يعرفون سبب هذه الإنسانية والرقة، ويقول أحدهم وهو سيرج سونيرون: «فالغرابة في تصوير الرسوم الملكية بشكل غير مألوف يكاد يكون مزيجًا من رقة تسببها العلة أو مس من الشيطان، وهناك ذلك السحر الذي ينبعث من صورة الملكة نفرتيتي ... ثم تلك الألفة بين أفراد الأسرة الحاكمة كما تبدو في الرسوم التي تصور حياتهم، ثم ذلك الوحي بأسلوب صلوات الشمس وهو أسلوب أكسبَها حياة قوية مؤثرة، وإن في ذلك كله ما يُقدِّم لنا صورة قوية لأزمة العمارنة في عصرٍ من عصور التاريخ ... وإنه لحدث تاريخي ونفسي قد لا نهتدي السبيل لمعرفته إلا بعد وقت طويل ... ترى هل كان لونًا من رد الفعل السياسي؟ أو نزعة من نزعات النفوس الحسَّاسة المرهَفة الحِس وشعورًا دقيقًا باتجاه ديني جديد يهدِف إلى الحب والتآلف أكثر مما يهدف إلى عبادة رسمية؟ مهما يكن فالثابت الذي لا

يقبل الجدل هو أن إخناتون قد هجر طيبة وهجر معبودها آمون ملك الآلهة إلى مدينة جديدة قام هو بإنشائها في مصر الوسطى (مكانها الآن تل العمارنة الحالية). وكانت وفاة إخناتون إيذانًا بنهاية المذهب الجديد، وجاء سلفه الشاب توت عنخ آمون ليهجر عاصمة الدين الجديدة «أخت آتون»، وقد بلغ التسامح الديني مداه في دعوة إخناتون التوحيدية التي شملت جميع الشعوب والأجناس، وكان إخناتون يذكر اسم مصر بعد البلاد الأخرى.[٢٢]

ويعتقد بعض الباحثين أن «إخناتون» هو اسم تم تحويره عن «أخت آتون» وأنه كان امرأة وليس رجلًا، وقد تم تغيير رسمه ضمن الأسماء الأخرى التي غُيِّرت بعد هزيمة المرأة.

إن التاريخ يدل على أن ديانة إيزيس لم تنهزم بسهولة وظلَّت تقاوم عشرات القرون، حتى منتصف القرن السادس الميلادي.

أما كليوباترا فقد كانت وقفتها انتفاضة لروح المرأة المصرية في مقاومتها ورفضها للخضوع تحت سيطرة الرومان، وقد فضَّلت الموت على الخضوع، واختارت «الكوبرا» وسيلة للانتحار؛ لأن الكوبرا كانت أفعى تاج مصر السفلى وخادمة إلهة الشمس رع التي تمنح لدغتها الخلود والألوهية.[٢٣]

لكن المرأة المصرية القديمة فقدت مكانتها وتحوَّلت من إنسانة حرة كاملة الأهلية تساهم بعقلها في جميع مظاهر الحضارة إلى عبد داخل البيت وأجيرة بدون أجر تعمل في الأرض لحساب زوجها وتُتهم بنقص العقل وبالجهل والشعوذة.

في عهد الدولة الوسطى انتشرت عبادة أوزوريس بدل عبادة إيزيس، وأصبحت عبادة إيزيس هي الديانة الشعبية للفلاحين والفلاحات، أما عبادة رع الملكية فلم تكن تخصُّ إلا الطبقة الحاكمة العليا.

وظهرت خرافات عن الحياة بعد الموت من أجل استمرار حكم الملوك في الدنيا والآخرة، واشتملت الخرافات على ثعابين وتماسيح وقرَدة وشياطين، ورمزت المرأة إلى الشيطان والشر، ورمَز الرجل إلى الخير والألوهية.

وقيل إن الشيطان أو الشيطانة تعترض طريق المتوفى في العالم الآخر ولا بُدَّ من قهرها قبل الموت، وبدأت الصلوات والتعاويذ والأحجية التي تقي الرجل الميت من شرور الطريق في الحياة الأخرى. وصارت هذه الخزعبلات مصدر رزق كثير للرجال الكهنة الذين تفنَّنوا في خداع الفلاحين والفلاحات.

ووضع هؤلاء الكهنة كتابًا اسمه «الدليل» وآخر اسمه «دليل الطريقين» يشتملان على الوصايا لتفادي الشرور، وأصبح هذان الكتابان التافهان هما ثقافة المصريين والمصريات، وتم إهمال الثقافة القديمة العلمية الإنسانية.

ويقول «برستيد»[٢٤] إن السبب وراء هذين الكتابين هو نهب الأموال، ولذلك بدأت تظهر الخرافات والخزعبلات التي عطَّلت تطوُّر النساء والفلاحين المصريين وازدادت سوءًا في نهاية العصور الفِرعَونية.

هذا الانهيار كان سببه الملكية والإقطاع كنظام اقتصادي وسياسي، وانهيار النظام الإنساني التعاوني في الدولة القديمة.

بوادر الإقطاع ظهرت في مصر القديمة، ولكنه لم يُعرف كنظام اقتصادي سياسي شامل إلا خلال الفترة المتوسطة الأولى والدولة الوسطى، وظل موجودًا إلى نهاية العصور الفِرعَونية، إلى أن أصبحت مصر كلها إحدى ضِياع روما.

وظل مركز المرأة المصرية والفلاح المصري يتدهور ثقافيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا ودينيًّا برسوخ الإقطاع والعبودية والسخرة.

وانهارت قيمة المرأة المصرية والفلاحين الفقراء مع فُقدان مصر استقلالَها الاقتصادي والسياسي، وخضعت للغزوات المتعاقبة.

وحاول الغزاة امتصاص خيرات مصر ونهبها، عن طريق العائد الاستعماري، وحلَّ نظام المبادلات والتجارة مكان الزراعة، وانخفضت قيمة الزراعة والأرض. وازدهرت أهمية التجارة والسفن والنقل والقوافل والحروب والغزوات، التي كانت أسرع من الزراعة في جلب الأموال والثروات. وظهرت طبقات التجار وسكان المدن والطبقات العليا والمتوسطة التي تعيش على استغلال الفلاحين والفلاحات.

وفي التراث السامي القديم أن إبراهيم، الذي عاصر الدولة الوسطى، زار مصر هو وزوجته «سارة» لمحاجاة كهنة مصر في شئون العقيدة، وتزوج إبراهيم «هاجر» المصرية وأنجب منها ابنه الأكبر إسماعيل، أبو العرب العدنانيين وجَدُّ الرسول محمد، أي أن الجَدَّة الكبرى لنبي الإسلام امرأة مصرية.

وفي مطلع العصر الروماني نزلت مصرَ بطونٌ من قضاعة وكهلان من العرب القحطانيين الذين انتقلوا من «سبأ» واليمن في جنوب الجزيرة العربية إلى الشمال، على إثر دمار سد مأرب.[٢٥]

وفي العصر الروماني غزت مصر «زنوبيا» ملكة باليرا (الزباء أو زينب ملكة تدمر) وسبق فتحها مصر الفتح العربي. كانت باليرا مدينة قديمة في شمال الصَّحْراء العربية، وكانت زنوبيا امرأة على درجة عالية من الثقافة والذكاء، يقال إنها كانت عربية أو مصرية الأصل، كانت تدعي أنها من نسل الملكة المصرية كليوباترا، كانت تتقن الإغريقية

واللاتينية وتتحدث المصرية بطلاقة. ووضعت مؤلفًا في تاريخ مصر، لم تكن عبقريتها السياسية والحربية أقلَّ من تفوُّقها الثقافي، واعتقدت أنها أحقُّ بحكم الشرق من الرومان الجهلاء، فشقت عصا الطاعة على الدولة الرومانية، ورحبت بها شعوب الشرق؛ لأنها احترمت الحضارة ولم تكن تدمرها كما تفعل الجيوش الرومانية. وامتدت سيادة بالميرا من البوسفور إلى النيل، وكان استيلاؤها على مصر عام ٢٧٠م. ورحب بها المصريون لخلاصهم من عذاب روما. وبدأت حروب بين روما والزباء انتهت بهزيمتها، وسيقت الزباء أسيرةً إلى روما، وعادت سيطرة روما على مصر.[٢٦]

وعانت النساء المصريات والفلاحون المصريون مختلفَ أنواع القهر والاستغلال. كانوا يقاومون ولا يستسلمون إلا كرهًا، وقد عبَّرت بعض الأغاني المصرية عن قهر النساء والفلاحين الأجراء، ومنها تلك الأغنية:

أهو قدرنا المفروض علينا
أن نحمل
فوق ظهورنا طوال اليوم
الشعير والقمح الأبيض،
لا تزال المخازن مكدسة بتلال الغلة
ولسوف نحمل الزكايب إلى الأبد.[٢٧]

ولم تكن التقاليد المصرية تمنع المصرية من العمل خارج البيت، واحترفت الزراعة والصيد، ولم يكن يخجلها أن تعترف بالحب إذا أحبت، ولم تكن تنتظر حتى يأتيها الرجل، كانت إيجابية في سلوكها، تمارس حقها في الحركة والاختيار، ومن كلمات فتاة مصرية إلى رجل تحبه:

إليك يا ذهبية[٢٨]
رسالة مني فاحمليها إليه،
قولي له إنني سأذهب إليه،
وسأعانقه أمام زملائه،
ولن أخجل من ذلك أمام أحد،
بل سأبتهج إذ أسمع الناس

يقولون إنك تعرفني
لو أن آلهتي هيَّأت لي
أن أراك اليوم لأقمت عيدًا.[٢٩]

وكان للمرأة الأم مكانة رفيعة، ومن وصايا الحكيم المصري القديم آني يقول:

ضاعف الخبز لأمك واحملها كما حملتك؛
لقد حملتك على كتفها بعد ولادتك بأشهر،
وبقي ثديها في فمك ثلاث سنوات،
إنها لم تتأذَّ قطُّ من فضلاتك،
ولم تتساءل قطُّ لماذا تشغل نفسها بهذه الفضلات،
وقد ساقتك إلى المدرسة ثم لما تعلمت الكتابة،
وقفت بجانبك كل يوم تقدم لك من عندها خبزًا وجِعَة،
وليكن من حظك ألا تجد أمك هذه ما يحملها على لومك.[٣٠]

أثبتت الحقائق التاريخية لعلم الآثار أن حضارة مصر القديمة ترجع إلى ١٥ ألف عام (تاريخ اليونان المكتوب لا يتجاوز مطلع الألف عام الأول قبل الميلاد)، وقد ثارت الكنيسة الأوروبية عام ١٧٩٣م على اكتشاف علم الآثار المصري، وصاح رجال الدين في أوروبا قائلين: أي شيء يبقى من نصوص التوراة إذا كانت الحضارة المصرية بهذا القدم؟![٣١]

إن عمر الإنسانية على ظهر الأرض في نصوص التوراة الثلاثة (عبرية وسامرية وسبعونية) لا يزيد على ٣٣٨٩ سنة.

وبدأت حملة عنيفة ضد مصر وحضارتها وتاريخها، وظهر كتاب «التاريخ الصحيح للعصور الخرافية»، تأليف الأب دي روش Guérin du Rochet الذي قلَب فيه الحقائق واختزل تاريخ مصر وهوَّده ليصبح تاريخ التوراة.

إلا أن انتصار الكنيسة لم يدُمْ بعد أن اكتشف «شامبليون» الخطوط المصرية القديمة «الديموتيقي والهيراتيقي» عام ١٨٢٩م، وتم التأكد أن حضارة مصر أقدم من التاريخ الذي حدَّدته التوراة لخلق الإنسان ولنوح وإبراهيم.

ثم جاء إيمانويل دي روجي Emmanuel de Rouge وأذاع، عام ١٨٦٣م، ترجمةً لبعض أوراق البردي «في متحف برلين»، وفي إنجلترا أذاع هذه الحقائق «لي بيح رنيوف»،

وفي ألمانيا «لبسبوس»، وفي فرنسا ظهر لينورمان (١٨٨٠م)، وبهذا انهزمت الكنيسة تمامًا بعد معركة دامت من ١٧٩٣م حتى ١٨٨٠م.

وهناك حقائق علمية جديدة تدل على أن الإنسان قد وُجِد على الأرض منذ أكثر من ٥٠ ألف عام.[٣٢]

وتدل الدراسات التاريخية أن الشعب المصري القديم قاوم النظام العبودي من نشأته، وحين انتشر الظلم في عصر الدولة الوسطى ثارت النساء المصريات والعبيد، واستطاعوا أن يستردوا بعض الحقوق الضائعة إبَّان عصر الدولة الحديثة، وظهرت نساء قويات مثل نفرتيتي وحتشبسوت، التي حكمت مصر ٢٢ عامًا (١٥٠٤–١٤٨٣ق.م.) ثم خلفها تحتمس الثالث، وأمر بتدمير تماثيلها وتشويه رسومها.

وتدل الدراسات الجديدة على أن عملية إخضاع النساء وتدمير الحضارة القديمة استنفدت عدة آلاف من السنين، وأن قيام الحضارة العبودية الأبوية لم يكن سهلًا بسبب مقاومة المرأة لسلطة الرجل الجديدة، وبعد معركة كبيرة بين الجنسين انهزمت المرأة وسقطت من فوق عرشها واندثرت لغتها. ويقول «فرويد» إن العالم أصبح منسوبًا إلى إلهٍ ذكر، رغم الإشارة إلى إلهات أنثويات، وإن الإله الذكر قد انتصر على قوة أنثوية شبيهة بالوحش.[٣٣]

وقد اعتمد النظام العبودي الأبوي الجديد — كي ينهض ويستقر — على عمليات مستمرة من الإبادة والتشويه والتزوير لثقافة المرأة القديمة ولغتها. وسلب منها قدراتها الإبداعية الفكرية، بل والبيولوجية أيضًا، وانعكست الحقائق رأسًا على عقب، وبدلًا من أن تكون المرأة هي الأم وهي التي تلد، أصبح الرجل هو الذي يلد («زيوس» ولد «أتينا» من رأسه، آدم ولد «حواء» من ضلعه). واستشرت عبادة الحيوان بدل الإنسان، وسُلبت من النساء أطفالهن، بل وأسماؤهن أيضًا.

قسمت العبودية المجتمع الإنساني إلى أسياد وعبيد، واندرجت المرأة تحت طبقة العبيد، وانعكس هذا الانقسام على العلوم الطبيعية ثم العلوم الإنسانية والاجتماعية حتى يومنا هذا.

وقد أدى هذا التقسيم إلى ثنائية وازدواجية وتناقضات.

«لقد خُلق الرجل للأنشطة النبيلة والمعرفة الفكرية، أما المرأة فقد خُلقت من أجل الولادة لحفظ النوع.» هذه هي عبارة أرسطو الشهيرة والتي ردَّدها الفلاسفة من بعده حتى عصرنا هذا.

وكان أرسطو (٣٨٤–٣٢٢ق.م.) قد قسم الموجودات في المجتمع اليوناني العبودي إلى قسمين:

(١) الأشخاص: وهم الأسياد «الرجال الملاك».
(٢) الأشياء: وهم العبيد والنساء والحيوانات.

وقد تصوَّر أرسطو أن النظام العبودي أمر عادل تتطلبه طبيعة العبد وطبيعة المرأة.

لكن بعض الفلاسفة الآخرين كانوا أكثر إدراكًا للظلم والعبودية، لكنهم لم يشتهروا في التاريخ بمثل شهرة أرسطو؛ لأنهم كانوا في فلسفتهم يعارضون النظام السائد، وهو النظام العبودي وما يمثله من قيم ومقدسات وآلهة، ومن هؤلاء الفلاسفة «ديموقريطس» الذي ربط الفلسفة أو الحكمة بالمجتمع الدنيوي وحياة البشر، وقال: «ثلاث قدرات تنبثق عن الحكمة: القدرة على اتخاذ قرارات صحيحة، وعلى النطق بها، وعلى فعل ما هو ضروري.» كان فكر ديموقريطس امتدادًا للفلسفة القديمة في اليونان (التي تأثرت بالفلسفة المصرية القديمة) وصاحبها هرقليطس، الذي قال إن الحكمة تكمن في قول الصدق.[٣٤]

وتعرض ديموقريطس وتلاميذه للحرب والعداء من الفلاسفة الآخرين، وعلى رأسهم أفلاطون، الذي لم يحارب تلاميذ ديموقريطس فكريًّا فحسب، لكنه اتهمهم بجرائم تستوجب القتل، وكان يهدد بحرق كل مخطوطات ديموقريطس.

ولم تشتهر في التاريخ مدرسة «ديموقريطس» بسبب هذه الحرب التي أُعلنت ضده من الفلاسفة الآخرين الذين دعمهم النظام الحاكم — ومن هذه المدارس الفلسفية الرواقية والأبيقورية — وكانت الحكمة عندهم ليست مثلًا أعلى للمعرفة بقدر ما هي طريقة حياة تخلص الفرد من الآلام.

ويقول أبيقور إن تحرر الإنسان يقتضي تغلُّبه على خوفه من الآلهة، وإن كلمات الفيلسوف جوفاء إذا لم تهدف إلى علاج المعاناة الإنسانية.[٣٥]

وكان السفسطائيون أيضًا ضمن هؤلاء الفلاسفة الذين تجاهلهم التاريخ الرسمي. وقد تبنَّى السفسطائيون الحكمة النسبية الإنسانية، ووحدوا بين الحكمة والمعرفة، وبينها وبين القدرة على البرهنة على ما يعتبره الإنسان ضروريًّا وصحيحًا وعادلًا.

لكن هذا الفهم للحكمة على أنها معرفة دنيوية كان يتعارض مع التصورات الأخرى للحكمة النابعة من الإيمان بآلهة اليونان (كانوا هم الأسياد والملوك والحكام). كان السفسطائيون يؤكدون على ذاتية ونسبية الحواس، وكانوا أول من أدرك الحقيقة

(التي تبدو اليوم واضحة تمامًا) وهي أنه يمكن إيجاد الحُجَج التي تؤيد أي شيء، ورفضوا الالتزام بأي مسلمات غير مشروطة إلا تلك التي يحتاج إليها الإنسان لتحقيق الهدف الذي حقَّقه لنفسه.[٣٦]

ولم يشتهر في التاريخ إلا الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو، الذي أعلن أن المرأة لا تُساهم في صنع الجنين إلا بالتجويف الداخلي، أي الرحم، أو بمادة خام غير حية، وأن الرجل وحده هو الذي يمنح الحياة للطفل.

وانعكست هذه الفلسفة على كثير من الأعمال الإبداعية في اليونان. نراها واضحة في مأساة «كليمينسرا» التي قتلها ابنها Orestes، وغضب الجد (والد الأم) من حفيده، ووجَّه إليه اللوم لقتل أمه، فإذا بالحفيد يرد على جده قائلًا: «أنا أحترمك لشيخوختك فقط وليس لأنك جدي لأمي، فأنا أدين بكل شيء لأبي، فالأب هو الذي يصنع الطفل، أما الأم فليست إلا ممرضة.»

عجز أرسطو، وغيره من الفلاسفة — الذين اشتهروا في الحضارة الحديثة — عن إدراك ماهية المرأة كإنسان وإدراجها مع العبيد ضمن الحيوانات. عجز أيضًا عن إدراك أن العبد إنسان، كالرجل السيد تمامًا. وكان أرسطو (كغيره من الفلاسفة) ينظمون الكون والحياة بطريقتهم المجردة، وحسب أغراضهم ومصالحهم في المجتمع. فهؤلاء الفلاسفة أعادوا ترتيب الأشياء والحقائق وفقًا لتقسيمات العبودية التي لم يعرفوا غيرها في حياتهم، وفي كل قسم وضعوا الأفكار التي تخدم أغراضًا متشابهة، وأصبحت أغراض الرجل (الفيلسوف السيد) ورغباته واستجابته لهذه الرغبات هي التي تحدد شكل اللغة ونوع الأشياء.

وتعود عقل الرجل على اعتبار الأشياء المختلفة متشابهة إذا كانت استجابته لها متشابهة، مثلًا إذا رأى الرجل البقرة وشعر بإثارةٍ ما (جنسية مثلًا) ثم رأى المرأة وشعر الشعور نفسه فإنه يضع البقرة والمرأة في قسم واحد أو تحت نوع واحد. وإذا رأى الرجل عبدًا يحمل فوق ظهره أثقالًا ورأى حمارًا يحمل الأثقال نفسها، وضع العبد والحمار تحت نوع واحد، وهكذا.[٣٧]

وهذا هو أساس فكرة «رد الفعل الشرطي» التي اكتشفها عالم الفسيولوجي «بافلوف» وتجربته المعروفة عن الجرس والكلب، والتي أعلن بعدها أن الكلمات رموز تؤدي إلى ردود فعل مشابهة لأي مادة أو فعل.[٣٨] إن الحضارة تعتمد على اللغة، إلا أن الكلمات واللغة التي بدأت في اليونان القديمة قد عبَّرت عن ردود فعل الرجال الأسياد، أما ردود فعل المرأة فلم يعرفها الفلاسفة والعلماء في ذلك الحين، وحين جاء سيجموند فرويد في أوائل هذا القرن

ليبحث عن أصل اللغة، تصور أن الرجل أو الإنسان (أصبحت تعني الرجل) حين نطق لأول مرة كانت أصواته نداءً على الجنس الآخر (الأنثى)، ثم انفصلت الكلمة بالتدريج عن معناها الجنسي لتشير إلى العمل.[٣٩]

وتصور كثير من العلماء أن اللغة التي بدأت في الحضارة الإنسانية القديمة هي لغة الرجل، وسُمِّيت بحضارة «الصيد الأولى»، التي استخدمها الرجال البُدائيون الصيادون.

لكن علماء الأنثروبولوجي الجدد ناقضوا هذه الفكرة، وأثبتوا عن طريق الآثار القديمة أن الحضارة الإنسانية الأولى هي حضارة الزراعة، وأن المرأة هي التي بدأتها، وأن الإنسان الأول حين نطق كانت أصواته هي نداء الأم لطفلها، ولذلك سُميت الحضارة الأمومية، وسُميت اللغة بـ «لغة الأم»، وهذا الاصطلاح «لغة الأم» ما زال يُستخدم حتى الآن تعبيرًا عن اللغة الأصلية للفرد أو للشعب.

وقد كشفت الحفريات الحديثة عن خطأ الفكرة التي قالت بأن المجتمع البشري لم يعرف إلا السلطة الذكورية، وأنه لم يكن هناك في التاريخ مرحلة سادت فيها النساء أو تفوَّقت في مجال الحياة العامة، أو مما يسمى بالمجتمع الأمومي.

ويتفق الجميع اليوم على أن النظام الأمومي كان موجودًا، بمعنى أن النسب والوراثة يرجعان إلى الأم، لكن هل كانت النساء في مثل هذا النظام الأمومي تتمتع بسلطة سياسية وفكرية تفوق سلطة الرجال؟!

هناك فريق من العلماء الرجال والنساء يقول بأن النساء كمجموعة لم يكن لهن سلطة سياسية، وإنه حتى في المجتمعات الأمومية التي كان الأطفال يُنسبون فيها إلى الأم، كان أقارب الأم الرجال (الأخوال وأقارب الأم) هم الذين يسيطرون سياسيًّا، بمعنى أنهم هم الذين يتحكمون في توزيع الطعام على أفراد القبيلة، رغم أن النساء هن اللائي كُنَّ يجمعن الطعام إلى جانب رعايتهن للأطفال.

وهناك فريق آخر يقول إن النساء كانت لهن سلطة سياسية في فترة «الصيد»، حيث كان الرجال يذهبون إلى صيد الحيوانات، أما النساء فكُنَّ يعملن جاهداتٍ لجمع الطعام وزراعة بعض النباتات من أجل تغذية أطفالهن.

وكان النساء يتعاونَّ في العمل وجمع الثمار والصيد أحيانًا، وهن اللائي أيضًا يوزعن الطعام على أفراد القبيلة.

ويؤيد هذا الفريق الرأي القائل بأن المرأة هي التي بدأت المعرفة (وهي الزراعة) في التاريخ البشري، وكان لها وضع ومكانة مرتفعة اجتماعيًّا وسياسيًّا ودينيًّا، وانعكست

مكانة المرأة القديمة على الأديان القديمة، وكانت الإلهة الأنثى القديمة لا ترمز إلى الخصوبة أو الولادة فحسب، ولكن كانت هناك أيضًا إلهة المعرفة والحكمة والعدل (إيزيس ومعات).

وتثبت الحفريات الجديدة أن النساء (وأبناءهن وبناتهن) كن يمارسن الصيد أيضًا، وأن الأدوات الأولى في الزراعة والصيد كانت من اكتشاف النساء، ثم طورها الرجال فيما بعدُ إلى أدواتٍ ثقيلة حربية.

إن هذه الأدوات الثقيلة الحربية هي التي ساعدت الرجال الصيادين البُدائيين على العودة إلى القبيلة الأمومية وسلب السلطة السياسية من النساء.

أي إن الرجال استولَوا على العائد (الناتج) من أعمال النساء وأبنائهن وبناتهن، وبدءوا هم يتحكمون في توزيع هذا الإنتاج على أفراد القبيلة.

وبهذه الفكرة الجديدة الذي أصبح يطورها اليوم عديد من العلماء الرجال والنساء هُزمت الفكرة السابقة التي قالت إن الحمل والولادة هما السبب الرئيسي وراء هزيمة النساء وخضوعهن للرجال.

لأن الواضح من الحفريات أن الحمل والولادة لم يؤخر النساء البُدائيات عن جلب الطعام وتغذية أطفالهن وتنظيم وتوزيع الطعام على أفراد القبيلة أثناء غياب الرجال في الصيد.

كان الرجال يغيبون في الصيد فترات طويلة تصل إلى الشهور، ولم تكن النساء يجلسن في بيوتهن واضعات أيديهن على خدهن في انتظار عودة الرجال بالطعام، وإلا قتلهن الجوع هن وأولادهن.

ومن الأخطاء التي سادت في علم تاريخ الإنسان القديم أن التحريم الجنسي الأول في تاريخ البشرية كان تحريم عَلاقة الأب ببناته، لكن الأبحاث الجديدة دلَّت على أن التحريم الأول كان هو تحريم عَلاقة الابن بأمه، وكانت النساء هن اللائي وضعن هذا التحريم.

ويعتمد بعض العلماء أن مقاومة الأنانية والتحكم في الغرائز كانت إحدى الخطوات الهامة الأولى لبَدْء الحضارة أو الثقافة الإنسانية، وقد بدأتها المرأة الأم.[٤٠]

ويقولون أيضًا إن المرأة هي التي بدأت اللغة لهذا السبب نفسه، ويعتمد هؤلاء العلماء أيضًا أن الإلهة الأنثى القديمة قد اختفت من تاريخ البشرية بعد أن استطاع الرجل الصيَّاد البُدائي أن يعود بأدواته الحربية ليتحكم في اقتصاد القبيلة وفي العائد من جهود النساء والأولاد والبنات.

وبذلك انتهت سلطة النساء السياسية والاجتماعية وثقافتهن القديمة التي قامت على التحكم في الغرائز والحب والحنان والإنسانية وإطعام الأطفال قبل أن يطعمن أنفسهن،

وبدأت سلطة الرجال السياسية التي قامت أساسًا على الأدوات الحربية والحرب والقتل واغتصاب حقوق النساء والأطفال في الطعام.

كان الرجال يستأثرون بأكبر نصيب من الطعام لهم، ويأكلون حتى يشبعوا ثم يتركوا الفتات للنساء والأطفال، على عكس ما كانت تفعله النساء الأمهات، ويرجع ذلك إلى أن الرجل البُدائي لم يعرف مفهوم «الأبوة» بعد، ولم يكن يدرك دَوره في إخصاب المرأة، وكان يتوهم أن المرأة تحمل وتنجب بقوة مجهولة أو أرواح تهبط من السماء.

ثم بدأ الرجال بحكم سيطرتهم على استعباد النساء والأطفال، والاستعباد هنا معناه أن يعمل الإنسان ويُنتج لكنه لا يشترك في توزيع العائد من عمله، بل الآخرون الذين يوزعون، والتوزيع لا يتم على أساس المساواة، أو على أساس أن الذي عمل أكثر يأخذ أكثر، ولكن على أُسسٍ أخرى ظالمة تحرم النساء والأطفال وغيرهم من العبيد والحاكمين.

وبحكم السيطرة السياسية والظلم في توزيع العائد من العمل، استطاع الذكور أن يركزوا فائض العمل في أيديهم، وتجمَّعت لديهم ثروة متزايدة، وبدأت نوازع الملكية والأنانية تزداد قوة، وانقسم المجتمع البشري إلى الأسياد الذين يملكون، وإلى العبيد الذين لا يملكون.

ثم أراد الأسياد بالطبع أن يورثوا أموالهم، ومن هنا بدأ الرجل البُدائي يبحث عن أبوَّته التي كانت مجهولة في القبيلة الأمومية، وانتقل المجتمع البشري من النظام الأموي إلى النظام الأبوي، الذي عرف فيه الأب أطفاله، وبدأ ينسب أطفاله إليه وليس إلى الأم.

وكان النظام الأبوي القائم على الملكية والتوريث عن طريق الأب هو حجر الأساس الأول الذي نشأ عنه النظام الطبقي.

ولم يكن في إمكان الرجل أن يعرف أطفاله دون أن يُفرض على المرأة زوج واحد، ومن هنا بدأ نظام الزواج الأحادي Monogamy ليسريَ على النساء فقط، أما الرجال فقد تركوا لأنفسهم حق تعدُّد العَلاقات الجنسية داخل الزواج وخارجه Polygamy.

ولهذا ارتكز النظام الأبوي الطبقي منذ نشوئه بهذه الازدواجية الأخلاقية والقانونية والتي أنشأت معها مهنة البغاء أو «المومسات»، وإلا فكيف يمارس الرجل حقه في تعدُّد العَلاقات الجنسية خارج الزواج دون أن تكون هناك مومسات أو عشيقات أو خليلات وسراري وجوارٍ لا يلزمه القانون بتحمُّل أي مسئولية اجتماعية أو أخلاقية تجاههن، أو تجاه أطفاله منهن؟

لقد أطلق على هؤلاء الأطفال اسم «الأطفال غير الشرعيين»، وحُكم عليهم بالعار منذ الولادة وحتى الموت دون ذنب.

وقد أصبح هذا النظام الطبقي الأبوي هو الأساس الذي قام عليه ما يُسمى بالحضارة الحديثة في الغرب والشرق، وهو الذي أنتج الأنظمة التي عُرفت في التاريخ ابتداءً من النظام العبودي ومرورًا بالنظام الزراعي، وحتى النظام الرأسمالي الصناعي الحديث، وأساسها كلها واحد، وهو الازدواجية في القوانين والقيم وتقنين العنف والحرب من أجل مزيد من الامتلاك والتوريث.

ومن ضمن الأفكار الأبوية الطبقية التي سادت في نهاية القرن التاسع وأوائل القرن العاشر (والتي لم تكن إلا تدعيمًا للحركات الاستعمارية والعنصرية في عدوانها على الشعوب الأخرى من أجل امتلاكها وامتلاك ثرواتها). هذه الأفكار الأربعة:

(١) أن الإنسان بطبيعته شرير، أو أن الخصائص الأولى للطبيعة البشرية هي حب التملك والميل إلى العدوان والتنافس من أجل الامتلاك.

(٢) أن هذه الطبيعة البشرية ثابتة لا تتغير.

(٣) أن الطبيعة لا تُساوي بين البشر، فهناك الجنس الأقوى والأسمى، وهو الذي يحارب الأضعف ويستولي عليه وعلى أملاكه.

(٤) أن البقاء دائمًا للأقوى، وأن عملية الاختيار الطبيعي تتم على مستوى الشعوب والدول أيضًا.

وقد اتضح خطأ هذه الأفكار الأربعة رغم أن كثيرًا من العلماء حتى اليوم ما زالوا يتمسكون بها من أجل تبرير عدوان الدولة الأقوى سلاحًا على الدولة الأضعف، ومن أجل تبرير سيطرة الذكور على النساء.

إلا أن الدراسات الجديدة أوضحت أنه ليس هناك شيء اسمه الطبيعة البشرية الثابتة، وأن ما يسمى طبائع البشر رجالًا أو نساءً تتغير على الدوام مع تغير الظروف والبيئة التي يعيشون فيها، بل إن طبيعة الحيوانات تتغير أيضًا بتغير الظروف والبيئة، وأن الطبائع الجديدة تنتج عن تأثير عاملَين معًا، هما البيولوجيا والبيئة.

إن الأسد الذي يعيش داخل السيرك مثلًا ليس هو الأسد الذي يعيش داخل الغابة. وطبيعة الرجل الصياد ليست هي طبيعة الموظف أو المفكر أو الأديب، وطبيعة المرأة البُدائية الصيَّادة ليست هي طبيعة زوجة محكومة بقانون الطاعة في نهاية القرن العشرين.

إن معظم العلماء الذين أكدوا على أن الإنسان عدواني بالطبيعة، قاتل بالطبيعة، أو متنافس بالطبيعة، اعتمدوا في نظريتهم على معلومات ناقصة عن أصل الحضارة، فالحضارة في رأي هؤلاء بدأت بمرحلة «الصيد»، وأن الرجل الصياد والقناص هو الذي

شكَّل الحضارة وبدأ اللغة، وهو الذي أسَّس المجتمع البشري على القتل والحروب من أجل الامتلاك، وكلها في نظر هؤلاء غرائز طبيعية بشرية.

إلا أن الدراسات الأخيرة أوضحت أن مرحلة الصيد ليست أول مرحلة في الحضارة، وأن الرجل الصياد أو القاتل ليس هو الملهم الأول للحضارة واللغة. إن الملهم الأول للحضارة واللغة هو الأم أو الإنسانة البُدائية التي بدأت روح التعاون والتضحية من أجل أطفالها الجياع وكانت توزِّع عليهم الطعام بالتساوي، إن هذه الأم البُدائية هي التي جمعت الثمار، وبدأت الزراعة وبدأت فكرة توزيع الإنتاج بالتساوي، وحسب حاجة كل طفل أو فرد. إن هذه الإنسانة الأم هي التي علمت الرجل البُدائي التحكُّم في غرائزه وبدأت قوانين التحريم، وأحدها ألا يغتصب الذكور بناتهم، وألا يأكل الرجال نصيب غيرهم.

إن أصل الحضارة هو التحكم في الغرائز، والعمل على احترام حقوق الغير وليس اغتصابها بالقوة.

ولا يزال بعض العلماء يتصوَّرون أن الحرب هي بمثابة الحكم النهائي الذي يقبل الجميع حكمه كشيء ضروري وطبيعي، وأن فترات السلم مؤقتة وغير طبيعية؛ لأن الدول مثل الإنسان تتنافس، وعملية الاختيار الطبيعي تجعل الدولة الأقوى هي التي تعيش، والدولة الأضعف تنتهي.

لكن هذا المفهوم لم يعد علميًّا ولم يعد العلماء الجدد يقبلون هذا التفسير البيولوجي للحرب، لأنه يُعمي العيون والعقول عن الأسباب السياسية والاقتصادية للحروب.

وهل يمكن أن نقول إن الحروب الدائرة في عصرنا هذا في بلادنا وبلاد العالم الثالث في آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية، وأن العدوان الإسرائيلي على الشعب الفِلَسطيني ليس إلا أمرًا بيولوجيًّا طبيعيًّا؟! وهل هذا السبب هو الذي أدَّى إلى ظهور الاستعمار القديم ثم الجديد؟!

وإذا كانت الحروب نتيجة البيولوجيا فهل الثورات الشعبية ضد الغزاة نتيجة البيولوجيا أيضًا؟ إن الإنسان بطبيعته يكره الظلم والقهر، ورغم كل شيء يمتلئ التاريخ بتلك الثورات الإنسانية الفردية والجماعية ضد الحروب والقتل والجشع، وقد انتصر الإنسان ذو الإنسانية وذو المشاعر الإنسانية، وليس الرجل القاتل، وإلا كان من الممكن أن تُباد البشرية. إن المحصلة النهائية للتاريخ هي انتصار الثورة على الحرب وانتصار الإنسان على الحيوان.

إن مفهوم «الأقوى» أو «الأسمى» أو «الأصلح» لا يعني القوة على القتل والاغتصاب ولا يعني التفوق في تكنولوجيا السلاح والحرب، ولا يعني الثراء وتراكم رأس المال.

كما أن الأقوى بين الأفراد لا يعني الذي يمسك مالًا أو سلطة أكبر. إن معظم الأذكياء من الأدباء والعلماء ليسوا من الأثرياء أو أصحاب الأملاك، بل إن معظم المفكرين قد يموتون فقراء بلا إرث، فهل هم «الأضعف» بذلك المنطق؟

إن أقوى الدول سلاحًا وأغناها في عصرنا هذا — وهي الولايات المتحدة الأمريكية — ليست أكثرها ثراءً في الفكر أو التقدم الإنساني. وهناك شعوب فقيرة اقتصاديًّا وسلاحها الحربي أقل تطورًا كالهند ومصر وفلسطين، لكنها ثرية في تاريخها وثقافتها ومن أعرق بلاد العالم فكرًا وحضارة.

إن النجاح في الحرب واغتصاب حقوق الغير عن طريق السلاح المتطور لا يمكن أن يكون حضارة أو نجاحًا أو ذكاءً أو قوة بالمعنى الإنساني الصحيح، وإنما هو نوع من الهمجية وعودة الإنسان إلى الحيوانية، بل إن الحيوانات لا تعتدي على غيرها إلا في حالة الجوع، أما حروب الاعتداء فهي من أجل الغزو وتوسيع الأملاك.

إلا أن مثل هذه الأفكار لا تزال سائدة، يُروِّج لها علماء الاستعمار بشتَّى أشكاله، الذين يصرون على أن البيولوجيا أو الطبيعة هي التي تشكل المجتمع، وأن طبيعة الرجل من حيث التملك والعدوان والتنافس هي التي شكلت الحضارة، إلا أنهم ينقضون هذا المفهوم تمامًا ويقولون إن المجتمع هو الذي شكَّل طبيعة المرأة وفرض عليها قوانينَ تُضعف من غرائزها البُدائية من أجل بناء الأسرة.

ومن هنا يأتي السؤال: ولماذا لم يفرض المجتمع على الرجل القوانين التي تُغيِّر طبيعته البيولوجية من أجل مجتمع إنساني بلا حروب ولا عدوان؟!

ولماذا لم يشكل المجتمع طبيعة الرجل كما شكَّل طبيعة المرأة؟ ولماذا لم يفرض عليه قوانين تُضعف من غرائزه البُدائية من أجل بناء الأسرة؟!

لكن الأسرة التي تكوَّنت منذ نشوء الرق حتى عصرنا هذا هي أسرة أبوية تخضع للنظام الطبقي الأبوي، وتخضع بالتالي للازدواجية القانونية والأخلاقية.

وكم من محاولات لإصلاح قانون الأسرة في الغرب والشرق من أجل القضاء على هذه الازدواجية، ومن أجل أن يتحمل الزوج مثل الزوجة مسئولية الحفاظ على الأسرة ومستقبل الأطفال، ومن أجل وضع القيود القانونية والأخلاقية على السلطة المطلقة الممنوحة للرجل فيما يخص الطلاق وتعدد الزوجات (وتعدد العَلاقات خارج الزواج)، إلا أن معظم هذه المحاولات لم تنجح؛ لأن النظام الطبقي الأبوي ما زال هو الأساس الذي تقوم عليه الأنظمة في عصرنا الحديث.

هوامش

(١) كتاب «أثينا السوداء»، تأليف مارتن بيرنال Martin Bernal, Black Athena, Rutgers Press, 1986, p. Xiv.

(٢) المرجع السابق ص١١٤، ٢٦٦.

(٣) Merlin Stone, The Paradise Papers, Virago, London, 1979, p. 18.

(٤) Merlin Stone, The Paradise Papers, London, 1979, p. 11.

(٥) محمد العزب موسى، وحدة تاريخ مصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م، ص٧٧.

(٦) هاري، أمحوتب، ص١٤٠. Hurry: Imhotep, p. 140.

(٧) محمد العزب موسى، وحدة تاريخ مصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م.

(٨) سيجريد هونكه: شمس الله على العرب، ترجمة فؤاد حسنين علي، ص٤٢٦.

(٩) هاري أمحوتب، ١٣٦. Hurry: Imhotep, p. 136.

(١٠) محمد العزب موسى، وحدة تاريخ مصر، ص٧٩.

(١١) ألفريد زيمرن Alfred Zimmern، الحياة العامة اليونانية، ترجمة د. عبد المحسن الخشاب، الألف كتاب، القاهرة، ١٩٥٨م، ص٦٠.

(١٢) المقريزي، الخطط، طبعة الشعب، ج١، ص٤٩.

(١٣) هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجمة صقر خفاجة، نبذة ١٠.

(١٤) مجلة المصور، العدد ٣٣٦، القاهرة، ١٧ ديسمبر ١٩٨٢م، ص٣٦.

(١٥) كهان مصر القديمة، تأليف سيرج سونيرون، ترجمة زينب الكردي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م، ص ١٩. (Serge Sameron, Les. Pretres De L. Ancienne EGYPTE).

(١٦) المصدر السابق، ص٢٠.

(١٧) حسين فوزي، سندباد مصري، ص١١٩.

(١٨) كهان مصر القديمة، سيرج سونيرون، ص١٧٥.

(١٩) المصدر السابق، ص١٧٦.

(٢٠) المصدر السابق، ص١٩١.

(٢١) المصدر السابق، ص٢٠٠.

(٢٢) عبد العزيز صالح، عروبة مصر قبل الإسلام وبعده، ص٨٣.

(٢٣) مصر والإمبراطورية الرومانية في ضوء الأوراق البردية، عبد اللطيف أحمد علي، ص٢٩.

(٢٤) برستيد: تاريخ مصر من أقدم العصور، ترجمة حسن كمال، ص١١٣.

(٢٥) البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأغراب للمقريزي، عبد المجيد عابدين، ص ٨٥–٩١.

(٢٦) عبد الله خورشيد البري، القبائل العربية في مصر، ص٢٧.

(٢٧) أحمد رشدي صالح، الفن الشعبي، ص٤١.

(٢٨) تخاطب الإلهة حاتور إلهة الحب والجمال وكانت تُسمى «ذهبية» وتُرسم على شكل عقد ذهبي.

(٢٩) على هامش التاريخ المصري القديم، عبد القادر حمزة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٠م، ص٩٧.

(٣٠) المصدر السابق، ص١٠١.

(٣١) المصدر السابق، ص٧٤.

(٣٢) المصدر السابق، ص٨٧.

(٣٣) Sigmund Freud, Totem and Taboo (1913).

(٣٤) ماكوفيلسكي: ما قبل السقراطية، ص١٦١.

(٣٥) تطور الفكر الفلسفي، ص٢٣.

(٣٦) تاريخ تطور الفلسفة، ص٢٠.

(٣٧) Henri Bergson, The Creative Mind, Philosophical Library, New York, 1964, p. 5, 10.

(٣٨) ب. بافلوف، الفلسفة الجدلية المادية والعلوم المتخصصة، في كتاب مؤلفات فلسفية مختارة، المجلد الأول، موسكو، ١٩٦٢م، ص١٨٩.

(٣٩) Sigmund Freud, Introduction to Psycho–Analysis, p. 152.

(٤٠) Toward an Anthropology of Women, edited by Rayna R. Reiter, Monthly Review Press, 1975.

الفصل الثاني

عن الإبداع والمرأة

أهم صفة للإنسان أو الإنسانة المبدعة أنها قادرة على تجاوز القيود الاجتماعية المفروضة على العقل، وقد فُرضت قيود على العقل منذ نشوء الرق، حتى لا يدرك النساء والعبيد أسباب الظلم الواقع عليهم من المجتمع، ويتصورون أنه القانون الطبيعي أو القانون الإلهي.

وقد تتنوع القيود المفروضة على العقل وترتدي أثوابًا جميلة. وفي التاريخ جاءت أقبح أنواع القيود تحت أجمل ما يحب الناس، مثل: العلم والأدب والفلسفة والأخلاق والدين والتاريخ ... إلخ.

وكان أول القيود الاجتماعية على العقل هو فصله عن الجسم، وبالتالي فصله عن الحقيقة، سواء كانت جسم المجتمع، كحياة سياسية، أو جسم الإنسان كفرد.

وقد تحولت الفلسفة منذ نشوء العبودية والرق إلى رياضة ذهنية كلامية داخل رءوس الفلاسفة، ومن حكاية عن «أرسطو» أن لجأ إليه أحد المظلومين بعد أن استولى على قطعة أرضه الصغيرة أحد السادة الكبار في أثينا، لكن «أرسطو» لم يعبأ بهذا الظلم، ولم ينشغل بهذه القطعة الصغيرة من الأرض، لماذا؟ لأنه كان يفكر في الكرة الأرضية كلها.[1]

لهذا السبب غرق أرسطو في نظريات فلسفية بعيدة عن الظلم الاجتماعي الذي فُرض على النساء والعبيد في اليونان القديمة، وتصور أن العبودية أمر عادل تفرضه الطبيعة.

وقد عاصر «أرسطو» فلاسفة آخرين كانوا أكثر إدراكًا للظلم الاجتماعي العبودي، إلا أن أفكارهم كانت تهدد الطبقة الحاكمة في أثينا، وبالتالي تم تجاهلهم، ولم يشتهروا بمثل شهرة الفلاسفة الآخرين أمثال أرسطو وأفلاطون، الذين غرقوا في الرياضة النظرية الكلامية، وابتعدوا عن الصراع الاجتماعي السياسي بين الأسياد والعبيد، أو بين الحاكمين والمحكومين.

ومن هؤلاء الفلاسفة: ديموقريطس وهرقليطس وأبيقور، الذين حاولوا ربط الفكر الفلسفي بالواقع الاجتماعي والسياسي الذي يحسه الإنسان ويدركه، وليس مجرد تصورات عقلية مجردة، وأعلن أبيقور قائلًا: إن التفسير الفلسفي للظواهر ينبغي أن يكون نابعًا من مدركاتنا الحسية.[٢]

وقامت الفلسفة الرسمية في الحضارة اليونانية ثم الحضارة الغربية الحديثة على هذا الفصل التعسفي بين المدركات العقلية والمدركات الحسية، من أجل فصل العقل أو نظرية المعرفة عن الواقع الاجتماعي.

أعلن أرسطو أن هدف المعرفة هو المعرفة ذاتها وليس الحياة الاجتماعية «أو مقاومة العبودية»، وأن هدف الفلسفة هو الفلسفة ذاتها، و«أن هدف الفن هو الفن ذاته».

فالإبداع أو التفكير لا يؤدَّى من أجل هدف اجتماعي، وإنما لمجرد لذة التفكير.

ولهذا لم يكن أرسطو يُبدي أيَّ اهتمام إذا سمع أن سيدًا يونانيًّا امتلك نصف أثينا وقتل آلاف النساء والعبيد؛ لأن عقل أرسطو تعوَّد على التفكير في الأرض كلها، والسماء والبحار، وليس قطعة أرض معينة في أثينا.

إلا أن هذه «اللذة» التي أباحها أرسطو (وغيره من الفلاسفة) لنفسه قد حرَّمها على المرأة والعبد، باعتبار أن الرجل السيد هو الذي يملك «العقل»، أما المرأة (أو العبد) فلا تملك إلا الجسد، لأنها حيوان، وتم الفصل بين العقل والحياة من أجل الفصل بين التفكير والهدف من التفكير، والفصل بين الهدف والوسيلة، أو الفصل بين عمل الفرد والهدف الاجتماعي لهذا العمل.

وقامت الحضارة الحديثة كلها على هذا التقسيم المستمر والفصل الوهمي بين الأشياء المتلاحمة، وبذلك بدأت أول عمليات لتزييف وعي المرأة الإبداعي، عن طريق تقسيم الكلمات، أو الازدواجية في معنى الكلمات.

مثلًا إذا شعرت المرأة بـ «لذة» وهي تلد أو تمارس الجنس، ضُربت حتى تشعر بـ «الألم»، وقيل لها إن هذا «الألم» الذي تشعرين به ليس إلا تكفيرًا وتطهيرًا لكِ من الإثم. وقد سادت فكرة لقرون طويلة أن الحمل إثم، وقد اعتُبر الطفل مدنسًا في المسيحية حتى يُعمَّد، وأصبح التطهير من هذا الإثم «سعادة».

وحسب نظرة العالم الفسيولوجي «بافلوف» (تجربة الكلب والجرس)، فإن «الألم» المادي يتحول عند المرأة إلى سعادة، أو إحساس مزيف بالسعادة، ثم إحساس حقيقي بالسعادة (رد الفعل الشرطي).[٣]

وهكذا في كل الأمور الأخرى؛ لذة الطعام الشهي، لذة الإبداع الفكري، لذة الجنس، لذة الراحة من التعب.

مثلًا تحريم لذة الجنس أو لذة الراحة (من التعب) على المرأة أو العبد، وإباحتها للرجل السيد، عن طريق استخدام كلمات معينة أو مؤثرات أو أصوات معاكسة للإحساس الطبيعي للإنسان.

مثلًا إذا شعرت المرأة بـ «الألم» نتيجة سيطرة الرجل عليها، أو نتيجة الإرهاق في العمل لخدمة الزوج والأطفال، قالوا لها هذا الألم هو «السعادة» النفسية الناتجة عن الشعور بالتضحية من أجل الآخرين. وبالمثل أيضًا يُقال للعبد إذا شعر بألم التعب (بسبب العمل المضني)، قيل له هذه هي «السعادة» لأنك تعمل من أجل الآخرين.

لكن الآخرين (وهم طبقة الأسياد) لا يعملون من أجل الآخرين، إنهم يعملون من أجل اللذة، حسب فلسفة أرسطو: التفكير من أجل لذة التفكير، وليس لأي هدف اجتماعي.

إن غياب الهدف الاجتماعي هنا يؤدي حتمًا إلى الازدواجية والتناقض بين أقوال الفلاسفة؛ لأن ما يُطبق على النفس لا يُطبق على الغير، وكان لا بد للفلاسفة أن يفصلوا «الذات» عن «الموضوع»، حتى لا يُطبقوا على أنفسهم ما يُطبقونه على الآخرين.

وقد لعبت قدرة الإنسان على التكيف ضد القهر والهلاك دورًا في عمليات تزييف الوعي، واستُخدمت تجربة بافلوف وغيرها من الاكتشافات العلمية ضد الإنسان وليس لصالح الإنسان.

وفي عصرنا هذا استغل علماء من أتباع الاستعمار القديم والجديد أفكار بافلوف في عمليات غسيل المخ الكهربية والكيميائية، والتي استُخدمت في الحروب والسجون ضد الإنسان. وهناك تجارب جديدة على الفئران، منها «تجربة السعادة»، لإثبات العَلاقة بين الشعور بالسعادة وبين إفراز مواد كيميائية معينة في المخ، يتم تدريب الفئران حين تجوع على الضغط على جرس معين، ثم الضغط على جرسٍ آخر حين تشعر بالسعادة أو الراحة، ويستمر تدريب الفئران على اختيار الطعام (أو مجرد الشعور بالسعادة) بواسطة جرسَين مختلفَين، واتضح أن حياة هذه الفئران قد هُددت بالموت جوعًا نتيجة إدمانها على أحاسيس السعادة وتفضيلها لها عن الطعام نفسه.

وهذه هي «السعادة الوهمية» التي عاشها كثير من العبيد والنساء نتيجةَ عمليات تزييف الوعي لتدريبهم على القهر والخضوع. حين يتحول الإنسان أو الإنسانة من مقهورة إلى قاهرة لذاتها، فإن الأمل في قدرتها على المقاومة والتمرُّد أو الوعي بالظلم يصبح بعيد المنال.

وبدلًا من أن يتطور وعي المرأة ومداركها الفكرية التطور الطبيعي، حدثت عمليات تزييف لتدريبها على القهر والخضوع، وإلغاء عقلها، ثم الإحساس بالسعادة الوهمية.

وسُميت هذه السعادة في علم النفس الحديث سعادة العبيد. وأساسها تحويل الألم الجسدي إلى سعادة عقلية أو روحية أو نفسية، تنبع من القَبول الاجتماعي أو رضا الأسياد والحكام، ورضا الآلهة في السموات.

ولم يكن من الممكن تحقيق هذه العملية دون فصل الجسد عن العقل. وقد انتبه لهذه الحقيقة عدد من الفلاسفة في كل العصور منذ نشوء العبودية، لكن التاريخ الحديث أغفلهم لضمان استمرار العبودية. وحدث الصراع الفكري بين الفلاسفة في جميع مراحل التاريخ حول هذه المشكلة بالذات.

وأصبح القانون العبودي في كثير من الأديان التي نشأت في ذلك العصر قانونًا مقدسًا تفرضه الآلهة. وفي القرن التاسع عشر ارتدى الظلم الاجتماعي ثوب العلم أو القانون البيولوجي.

وتم الربط التعسُّفي بين البشرة السوداء وبين التخلف العقلي، أو بين المرأة ونقصان العقل.

لكن بعض الفنانين والمبدعين كانوا أكثر إدراكًا للحقيقة من معظم الفلاسفة والعلماء، وكانوا أكثر إحساسًا بالظلم الاجتماعي.

وحين أعلن أرسطو أن العبودية قانون طبيعي، عارض الكاتب المسرحي اليوناني «يوربيدس»، وقال: إن العبودية ضد الطبيعة الإنسانية. لكن «أرسطو» ارتفع إلى قمة السلطة الفكرية، وهبط يوربيدس في نظر الطبقة الحاكمة، واتُّهم بالجنون وغياب العقل.

وفي التاريخ أسماء كثيرة لنساء حُرقن أو عُزلن في مستشفيات الأمراض العقلية لمجرد شجاعتهن الفكرية والتعبير عن آرائهن بحرية، وأشهرهن في بلادنا هي الكاتبة المبدعة «مي زيادة»، التي اتُّهمت بالمرض العقلي وماتت، ثم بدأنا نهتم أخيرًا ونعيد قراءة مؤلفاتها الأدبية والفكرية، ونحتفل بذكراها كل عام.

وقد استفاد العلماء والفلاسفة من بعض كتابات الأدباء والفنانين في تطوير نظرياتهم العلمية. ومن رسومات ليونارد دافنشي مثلًا استطاع سيجموند فرويد أن يتجاوز بعض الحواجز بين المدركات العقلية والمدركات الحسية، أو بين ما يُطلق عليه العقل الواعي والعقل الباطن أو غير الواعي، إلا أنه ظل يجهل قدرة المرأة الفكرية الإبداعية، وأعلن

أن المرأة تفقد قدرتها على الخلق في إنجاب الأطفال وليس الأفكار، وأن المرأة لا يمكن أن تكون عبقرية أو مبدعة، لأنها ذاتية نرجسية. أما الرجل فهو موضوعي عقلاني، والعبقرية هي قمة الموضوعية وقمة العقل. وردد هذه الأفكار كثير من المفكرين والعلماء في الغرب والشرق.

وفُرض على المرأة — بمثل ما فُرض على العبد — أن تنكر ذاتها من أجل الآخرين، ومع ذلك اتهمها العلماء بأنها ذاتية، وأنها أقل عقلانية من الرجل.

وارتكزت عملية تزييف «وعي» المرأة الإبداعي عن طريق إحلال الثوابت محل المتغيرات، أو إحلال الطبيعي محل الاجتماعي، أو إحلال البيولوجي محل الثقافي.

مثلًا يُقال للمرأة إن عجزها عن بلوغ العبقرية يرجع إلى نقصٍ طبيعيٍّ في فص المخ الأمامي، وليست بسبب العبودية والظلم الاجتماعي وحرمانها من فرص التعليم والعمل في مجالات الفكر والإبداع والخلق.

أو أن يُقال إن مجالها للخلق والإبداع هو في خلق الأطفال أو الولادة أو الوظيفية البيولوجية فحسب.

إلا أن الاكتشافات البيولوجية الجديدة، خاصة في مجال وظائف المخ، قد أوضحت أن جميع الأطفال إناثًا وذكورًا يولدون بمخاخ واحدة. وقد أدى الجهل بوظائف المخ إلى الاعتقاد أن مخ الرجل أذكى من مخ المرأة، أو أثقل وزنًا. لم يدركوا أن وزن المخ يزيد بازدياد وزن الجسم، ثم أدركوا أخيرًا أن وزن المخ لا عَلاقة له بالذكاء، بل اتضح أن أثقل المِخاخ وزنًا هي أشدها غباءً.

وفي ضوء ثورات النساء في مختلف العصور، عبيد الإقطاع ضد ملاك الأرض، وعبيد المصانع ضد أصحاب رءوس الأموال، وعبيد المستعمرات في العالم الثالث ضد الاحتكارات والرأسمالية العالمية، في ضوء كل هذه الحركات الاجتماعية التحريرية من أجل العدالة الاجتماعية تطورت العلوم الطبيعية والإنسانية، وتطورت معها نظرية المعرفة. لم تعد نظرية أرسطو «عن المعرفة من أجل لذة المعرفة» صالحة للاستعمال، وأوضحت علوم البيولوجي والفسيولوجي أن خلايا المخ ترتبط مع جميع أعضاء الجسم في جميع مراحل عمليات الشعور والتفكير والسلوك وإدراك العَلاقات بين الماضي والحاضر والمستقبل.

أصبح معروفًا أن المخ يتلقَّى الشفرات الهرمونية والكيماوية والكهربية من جميع أعضاء الجسم (عن طريق الأعصاب) ثم يردها إليها مرة أخرى على شكل شفرات كيماوية وكهربية وهرمونية، تؤدي إلى وعي معين أو سلوك معين.

إن حوارًا متصلًا يدور كدورة الدم بين خلايا المخ وجميع أعضاء الجسم، ولا يمكن بأي حالٍ من الأحوال فصل سلوك معين أو تفكير معين عن مخ الإنسان الذي يفكر والبيئة المحيطة به، حاضرًا ومستقبلًا وفي الماضي.

لا يمكن فصل المادي عن الفكري، أو فصل الذاتي عن الموضوعي، وهنا تكمن مشكلة الإبداع (وخاصة فيما يتعلق بالمرأة). لقد اتضح أن القدرة الإبداعية هي قدرة الإنسان على أن يُلغيَ الانقسام أو التناقض الذي حدث داخله بين التفكير والإحساس، أو بين العقل والوجدان.

وبحث الفلاسفة الجدد عن كلمة تُعبِّر عن هذا الالتحام، ووجدوا كلمة «حدس» كتعبير عن مصدر الإبداع ومنهل الأصالة، ووجدوا أن معظم الناس عجزوا عن الإبداع بسبب فصل الفلسفة عن العلم، وفصل العلم عن الفن. وتساءل الفلاسفة الجدد: ما الفرق بين العلم والفن؟ أو ما الفرق بين العلم والمعرفة؟

واكتشفوا أن الفرق الأساسي هو «البعد الاجتماعي» للمعرفة، وسُميت نظرية المعرفة الجديدة باسم «سوسيولوجية المعرفة» أو نظرية «الوعي الاجتماعي».

إن كل علم يتحدد بالموضوع الذي يبحثه، وهذا الموضوع يحدد الوظيفة الاجتماعية لهذا العلم. وبانفصال الهدف عن الوسيلة انفصل العلم عن الأهداف الاجتماعية الإنسانية، وتحوَّل لأن يكون من أجل العلم. هذا في الظاهر فحسب، لكن الحقيقة أن العلم لم يكن أبدًا للعلم فحسب، والفلسفة لم تكن أبدًا للفلسفة فحسب. لقد كانت فلسفة أرسطو فلسفة سياسية تساند العبودية وتدعمها بالمقولات الفلسفية والبيولوجية أيضًا.

إن أي «معرفة» تُكتسب عن طريق «العلم» تصبح جزءًا من «الوعي». وبقدر ما انفصلت العلوم الطبيعية عن العلوم الاجتماعية، بقدر ما انفصل العلم عن المعرفة الحقيقة، أو عن الوعي الاجتماعي والوعي بالذات أيضًا.

الإبداع هو الوعي الذاتي والاجتماعي بالواقع الحي مع تذكُّر الماضي (التاريخ)، والقدرة على تخيُّل المستقبل. إلا أن هذه القدرة الطبيعية في كل إنسان أصبحت مستعصية، وشبه مستحيلة، لا يقدر عليها إلا النادر من الناس (أُطلق عليهم عباقرة ومبدعون) بسبب القرون المتعاقبة من أنظمة وفلسفات فصلت بين الإنسان وعقله، وفصلت بين الإنسان والمجتمع، بين الفردي والاجتماعي، أو بين الخاص والعام.

الإبداع هو الوعي (الذاتي والاجتماعي)، ونبض الإبداع هو اللاوعي (الذاتي واللاوعي الاجتماعي).

إن أهم وظيفة للإبداع أو الخلق الفني هي أن يساعد الإنسان على مزيد من الوعي الذاتي والاجتماعي، بمعنى أن الإنسان المبدع يكتشف ذاته لحظة اكتشافه لموضوعه، وفي كل عملية إبداعية يتكرر ذلك الاكتشاف الذاتي والموضوعي، ويزداد المبدع معرفةً بنفسه ومعرفة بمجتمعه وما يحدث فيه في الحاضر (أو ما حدث فيه في الماضي)، ويصبح قادرًا على تخيُّل المستقبل على نحوٍ أوسع وأشمل، وهذه هي الصلة العضوية المستمرة بين الذات والموضوع في العملية الإبداعية.

ومن الملاحظ أن الدراسات العلمية عن الخلق الفكري في بلادنا قليلة أو نادرة، وتكاد تكون مقصورة على المتخصص في علم النفس، وكأنما النشاط الفكري الإبداعي أو الخلَّاق عملية نفسية فحسب، ولذلك ينغلق التعريف العام للإبداع داخل نظريات نفسية أو فلسفية أو روحية غامضة.

إن كلمة «نفس» لا تزال غامضة علميًّا، وبالتالي النشاط النفسي. فما هو المقصود بالنشاط النفسي؟ أو النشاط الوجداني أو الروحي؟ أهو نشاط عقلي أم جسدي؟ أم أنه لا هذا ولا ذاك؟ ومن أين ينبع الفكري إذا لم يكن من داخل العقل أو داخل الجسد؟

لذلك تَحيَّر المفكرون في تحديد مصدر الإبداع الفكري. بعضهم قال إنه إلهام إلهي يهبط من السماء كالوحي، وبعضهم رأى أنه ينبع من خارج العقل أو من اللاوعي.

وقد عجز فرويد عن إدراك هذه العَلاقة الجدلية بين ما سمَّاه بـ «اللاوعي» والوعي، وفصل بينهما، وتصور أن الإبداع لا عَلاقةَ له بالوعي، وأنه ليس إلا تفسيرًا لغة اللاوعي.

لهذا أصبح الإبداع عند فرويد (وزملائه من أصحاب نظرية التحليل النفسي)، وسيلة للتوازن النفسي الداخلي، لحل الصراعات والتناقضات بين الرغبات الواعية المقبولة اجتماعيًّا، وبين الرغبات غير الواعية وغير المقبولة اجتماعيًّا.

بعبارة أخرى، أصبح الإبداع عند فرويد نوعًا من التطهير النفسي أو العلاج النفسي من الشعور بالذنب أو الألم أو النقص، وهو يشبه إلى حدٍّ كبير التطهير الأرسطي «نسبة إلى أرسطو» عن طريق التراجيديا أو المأساة في الفن اليوناني القديم.

ولم تكن المرأة في نظر فرويد قادرةً على الإبداع الفكري؛ لأنها تستنفد كلَّ طاقتها الإبداعية في آلام الولادة، أو في عملية التطهير البيولوجي.

وبنى فرويد نظريته عن عجز المرأة الفكري واضمحلال «الأنا العليا» عندها على فكرة أن الطفلة الأنثى تحسد أخاها الولد (بسبب امتلاكه عضو الذكر) وأنها تتقرب إلى أبيها بأمل الحصول على طفل يعوضها عن النقص، وحين يخذلها أبوها فهي تُشفى من

عقدتها الأوديبية، لكنها تظل تأمُل في الحصول على الذكر بلا جدوى، ثم تقبل الحقيقة المُرة، وهي أنها ذكرٌ مخصيٌّ ناقص، وتحاول أن تعوض عن نقصها بالحصول على طفل، وبهذا تسعى إلى رجل تتزوجه وتصبح أنثى ناضجة طبيعية.

ثم يعلن فرويد قائلًا: «ويبدو أن هذا الطريق الشاق الذي يقود إلى الأنوثة يستنفد كل طاقات المرأة.» ولهذا تكون اهتمامات المرأة الاجتماعية أضعف من الرجل، وقدرتها على إعلاء رغباتها أقل من الرجل.[٤]

وعلى هذا لم يكن إبداع المرأة في نظره إلا تجسيدًا للرغبات اللاواعية في قالَب أسطوري خيالي يساعد على شفائها من مرض العصاب.

لكن «كارل يونج» وغيره من علماء النفس والفلاسفة الذين أدركوا البعد الاجتماعي والثقافي للمعرفة، كانوا أكثر فهمًا لإبداع المرأة أو أسباب عجزها عن الإبداع، وأدرك «يونج» ما سمَّاه باللاوعي الاجتماعي والثقافي الذي يمكن أن يورَّث من جيل إلى جيل في ذاكرة الإنسان أو في «اللاشعور»، وبذلك يورث القهر والعبودية والتاريخ العنصري عبر آلاف السنين.

وتزايد الإدراك بالتفاعل الجدلي المستمر بين الصفات البيولوجية وبين العوامل الثقافية والاجتماعية، ولم يعد هناك ما يُمكن أن يُسمى بالطبيعة الثابتة للأنوثة أو الذكورة، فالطبيعة البشرية تتغير على الدوام مع تغير المجتمع والحضارة والتاريخ من مرحلة إلى أخرى.

وأعلن الفلاسفة الجدد أنه ليس هناك ما سماه فلاسفة العصر اليوناني العبودي باللوجوس أو العقل الثابت الذي لا يتغير، فالعقل يتغير ويتطور مع المجتمع والإبداع هو حركة الحياة والتاريخ والفرد والمجتمع، هو الحركة الذاتية والاجتماعية في كل واحد. «إن الكلي هو الوحدة الجدلية مع الجزئي والفردي، الوحدة الجدلية بين جميع أشكال الوجود.»[٥]

وتعود الفلسفة الجديدة إلى ما قبل سقراط، إلى ديموقريطس وغيره من الفلاسفة الذين قاوموا العبودية، وتعود إلى ما قبل نشوء العبودية، في الحضارات القديمة، حين كان الإنسان عقلًا وجسدًا وحدة واحدة، وحين كانت المرأة تملك العقل والجسد معًا، وتملك القدرة على الإبداع، وهذه فكرة بديهية.

ولهذا لم يجد الفلاسفة تعريفًا لكلمة «الحدس» سوى القدرة الطبيعية على فَهْم البديهيات.

إن الفكرة المبدعة الجديدة بسيطة تمامًا؛ لأنها ليس لها عناصر قديمة، وعلينا لكي نفهمها أن نعيد ترتيب العناصر القديمة. لكن أول رد فعل للعقل (المنفصل عن الوجدان) إزاء هذه الفكرة الجديدة هو أن يعترض قائلًا: لم أسمع عنها من قبل، لكن رغم هذا الاعتراض فهناك في أعماق العقل ذلك المخ الذي يدرك صحة هذه الفكرة رغم غموضها الأول، وبالتفكير العميق والتأمل الطويل يبدأ العقل في اكتشاف العَلاقات الجديدة بين العناصر التي تم فصلها داخل عقل الإنسان ذاته. يكشف العقل نفسه، أو أجزاء نفسه التي انفصلت عنه تحت أسماء أخرى ويصاحب هذا الاكتشاف تنوير عقلاني يزيد من قدرة العقل على الفهم والمعرفة، وبالتالي «اللذة»، وهذه هي «السعادة» التي نشعر بها حين نقرأ عملًا فنيًّا مبدعًا، نشعر براحة وسعادة ولذة، لأننا نشعر أننا نكبر، عقلنا يكبر، نشعر أن جميع أجزاء العقل والشعور والوعي واللاوعي والماضي والحاضر والمستقبل كلها تندمج في وحدة مع المجتمع والطبيعة والكون دون تناقض بأي واحدة منها.[٦]

والإبداع هو منطق الحياة الجدلي المتغير، هو جدل الطبيعة وجدل المجتمع، وجدل الفرد، ومن تفاعُل هذا الجدل أو الحوار الثلاثي المتبادل ينتج الوعي والإبداع الذي يغير الطبيعة ويغير المجتمع ويغير الفرد إلى مستوى أعلى من إبداع آخر.

الإبداع يقوم على الأصالة أو «المتغيرات»، والتقليد يقوم على النقل عن الغير أو «الثوابت».

وأصبح معروفًا الآن أن جميع الأطفال، ذكورًا وإناثًا، يولدون بقدرات إبداعية متساوية، لكنها قد تزيد وتنقص حسب التربية والثقافة والقيم الاجتماعية والأخلاقية التي يتربى عليها الطفل. واتضح أن الخوف من السلطة الأبوية في الأسرة من أهم العوامل التي تضعف القدرة الإبداعية للطفل.

لقد اتضح أن معظم العباقرة في التاريخ كانوا أطفالًا بغير آباء وأساتذة يمارسون عليهم السلطة والتخويف، أما النساء العبقريات في التاريخ فقد كنَّ أيضًا بدون آباء، أو بدون أزواج يمارسون عليهن الوصاية أو الحجر الفكري.[٧]

ساهمت الفلسفات المناهضة للعبودية (منذ ديموقريطس وزملائه في اليونان القديمة، ومرورًا بابن رشد وغيره من الفلاسفة العرب، حتى كارل ماركس وفردريك إنجلز وغيرهم من فلاسفة الغرب) بدورها في تطويرها نظرية المعرفة والإبداع وفي تطوير النظرة إلى المرأة أيضًا.

لقد ارتبطت في التاريخ البشري (منذ الانتقال من المجتمع الأمومي إلى النظام الأبوي الطبقي) فكرة تأثيم المرأة بتأثيم المعرفة، وعلى هذا كان لا بد أن ترتبط فكرة تبرئة المعرفة بتبرئة المرأة.

وقد كان «هيجل» من أوائل فلاسفة الغرب الذين أدركوا مفهوم «الجدل»، ووضع أساس ما سُمي بـ «المثالية الجدلية». لكن «هيجل» ظلَّ منغلقًا داخل المفهوم الفلسفي العبودي، وظلَّ يفهم العَلاقة بين العقل والحس على أنها علاقة تناقض، ولهذا يقول هيجل: «إن التجربة المباشرة تحفز الفكر لينطلق من حدود التجربة ويدخل في درب آخر، متجاوزًا ذاته.»[٨]

أما كارل ماركس وفردريك إنجلز فيقولان: «إن الوعي لا يوجد إلا في وجود واعٍ، ووجود الناس هو الاستمرار الحقيقي لحياتهم.»[٩]

وقد استطاعت الفلسفة المادية الجدلية أن تطبق هذه الفكرة على طبقة العمال في عَلاقتهم مع طبقة الرأسماليين، لكنها لم تطبق الفكرة ذاتها على المرأة في علاقتها بالرجل (بالرغم من أن «إنجلز»، في كتابه أصل العائلة، اعتبر عبودية المرأة للرجل في الأسرة شبيهة بعبودية العامل لصاحب المصنع).

لقد أدركت المادية الجدلية مفهوم «الوعي الاجتماعي» الذي جعل الوجود الطبقي هو الموضوع الخاص للفلسفة المادية الجدلية، أما الوجود «الأبوي» أو استغلال الرجل للمرأة وسيطرته عليها فلم يكن موضوعها.

لقد تم رفع الصراع الطبقي من اللاوعي الاجتماعي إلى الوعي الاجتماعي عن طريق الفلسفة المادية الجدلية والثورات الاشتراكية خلال هذا القرن. لكن الصراع بين الجنسين لا يزال أسير اللاوعي الاجتماعي، فالمرأة لم تقدم فلسفتها الجدلية المتكاملة، ولم تتحقق بعد الثورات النسائية التي يمكن من خلالها أن يتحول اللاوعي الاجتماعي إلى وعي.

لقد ركزت المادية التاريخية الجدلية على «وعي» الطبقة العاملة وتنظيمها وإنضاجها من خلال الصراع الطبقي، لتكون القوى الثورية في المستقبل لتحقيق المجتمع اللاطبقي.[١٠]

أما «وعي» النساء وتنظيمهن وإنضاجهن من خلال الصراع بين الجنسين ليكون القوى الثورية لتحقيق المجتمع اللاأبوي، فهذا ما لم تتعرض له المادية التاريخية الجدلية.

ولهذا السبب عجز الإبداع المادي التاريخي الجدلي عن التعبير عن الواقع الحقيقي الذي تعيشه المرأة، أو عن الصراع الذي تعانيه من جراء سيطرة الرجل في الأسرة والمجتمع.

إن كل إبداع فني في مرحلة تاريخية معينة لا يتجاوز «الوعي» الذي وصل إليه فلاسفة تلك المرحلة.

لذلك عبَّر مسرح شكسبير مثلًا عن الصراع الحاد بين الجسد والعقل، والخير والشر، وتراجيديا اليونان في عصر أرسطو العبودي قامت على هذا الصراع أو التناقض بين العقل المطلق (الخير) وبين الجسد المطلق (الشر).

وقد حاول «بريخت» علاج هذا التناقض، لكنه عجز عن كشف الصراع الرئيسي، ذلك أنه لم يحل ازدواجية أرسطو، أو الثنائية الأساسية، وهي التناقض بين العقل والعاطفة (أو الوجدان).

كان مسرح أرسطو ينقُل إلى المتفرج «وعيًا مزيفًا»؛ لأنه يقوم على جدلية مزيفة، على تناقض مزيف داخل البطل ولا يتجاوزه إلى الواقع الموضوعي والاجتماعي. ويظل المتفرج غير واعٍ بأسباب المأساة التي وقع فيها البطل.[١١]

وقد استطاع «بريخت» أن يُعدِّل من مسرح أرسطو، لكنه لم يغيره جذريًّا، ذلك أن «بريخت» لم يغير جذريًّا من نظرته إلى الإنسان (أو إلى نفسه)، بقدر ما غيَّر رؤيته إلى المجتمع وتكويناته الطبقية.

لكن «بريخت» تجاوز نفسه، ولم يغير نفسه، وقفز إلى تغيير العالم. وهل يمكن لفاقد الشيء أن يُعطيَه؟ هل يمكن أن يحرر الإنسان العالم دون أن يغير نفسه؟

إن المعرفة التاريخية تبدأ بمعرفة الحاضر، وبالمعرفة الذاتية للموقف الاجتماعي.[١٢]

ويقول «بريخت»: إذا أحسنتم العالم أحسنتم الحقيقة!

وإذا أحسنتم الحقيقة أحسنتم العالم!

وإذا غيرتم الحقيقة غيرتم البشرية!

بعد أن تغيروا العالم، غيروا أنفسكم!

وكيف يغير الإنسان العالم والبشرية وغيره من الناس قبل أن يغير نفسه؟ فاقد الشيء لا يعطيه.

ولعل هذا التجاوز للنفس إلى العالم والبشرية هو الذي جعله لا يرى حقيقة هامة هي «ذات» المرأة، وكونها إنسانة تُعاني مشكلة اغترابها عن ذاتها في الأسرة الأبوية والمجتمع بمثل ما يُعاني العامل الرجل اغترابًا في المجتمع الرأسمالي.

لقد عبَّر مسرح بريخت عن اغتراب الرجل، لكنه عجَز عن تصوير اغتراب المرأة. إن «الأم شجاعة» مثلًا في مسرحيته المعروفة، لم تدرك إلا مأساة أبنائها الذكور، ولم تدرك من أبعاد القهر الواقع عليها إلا البعد الاقتصادي أو البعد الطبقي فقط، ولم تدرك القهر الأبوي الواقع عليها.

وقد حاول كثير من الرجال المبدعين في مصر وفي بلادنا العربية التعبير الأدبي عن القهر الطبقي، عن انسحاق الفلاح الأجير، أو العامل الفقير في مصنع، إلا أنه من النادر ما يتعرض الكاتب لموضوع القهر الأبوي.

ويندر أيضًا أن النقاد الذين يستطيعون إلقاء الضوء على أعمال أدبية تتناول وضع المرأة في الإنتاج الإبداعي للكتاب أو الكاتبات، إلا أن هناك بعض المحاولات التي بدأت تكشف وتحلل رمزية المرأة في الإبداع العربي من منظور جدلي، وفي ضوء الحقائق التاريخية الجديدة عن نشوء النظام الأبوي القائم على سلطة الرجل أو سلطة الأب المطلقة.

وفي إحدى الدراسات النقدية عن المرأة في الرواية العربية يقول الناقد، وهو يحلل شخصية البطل، قائلًا: «لكن ماذا كانت وصية هذا الأب شبه الأسطوري للابن؟ بكلمة واحدة يمكن تلخيصها: الرجولة. فالرجولة هي الميراث الوحيد الذي يمكن أن ينتقل من أب رجل إلى ابن مرشح لأن يكون رجلًا في مجتمع أبوي يضع رجولة الرجال فوق كل قيمة أخرى ...»، ثم يقول: «يتابع «البطل» من حيث توقف وكأن شيئًا لم يحدث. كأن المرأة ووجودها كله محض علامة اعتراضية! كأن المرأة في عالم الرجال الكلي الصفو والحكمة، مجرد لغط وتشويش»،[١٣] ثم يقول: «هذه الأيديولوجيا الرجولية استبطنها زكي النداوي حتى العظم، حتى النخاع، ثم أعاد فأسقطها، بكل زخمها، بكل تركيزها، بكل اعتمالها واختمارها في نفسه على مدى عشرات السنين على قصة الجسر، فإذا بالهزيمة تتحول إلى هزيمة رجال ومأساة رجال ...» ... ثم يقول: «من أعمق أعماقه، يهتف زكي النداوي: «أنا لا أشبه أبي، لا أشبهه أبدًا!» ... «أبوه كان طيرًا حرًّا، يكره الكلاب وكل حيوان لا يستطيع ارتفاعًا بذيله فوق الأرض وأنوثتها.»

وهنا يعلق الناقد قائلًا: «الحق أن زكي النداوي وأباه وجميع رجال المجتمع الأبوي يكررون هنا موقفًا سحيق القِدم. ففي الأزمنة البُدائية أيضًا كان انتصار الآلهة الأرضية تكريسًا على صعيد الميثولوجيا والأيديولوجيا لسقوط النظام الأمومي وقيام حكم الذكور وسيادتهم»، ويقول أيضًا «إن صورة الأب تهيمن بشكل ساخن لا على زكي النداوي فحسب، بل على الرواية برمَّتها أيضًا، فذكر الأب فيها أكثر من ثلاثين مرة، وتستحضر مع ذكره أقواله وأفعاله ...» إن أزمة ضمير زكي النداوي إنما هي أزمته مع السلطة الأبوية بعدما استبطنها واتخذها مثلًا أعلى لأناه، وحتى نفهم سر القسوة التي يعامل زكي النداوي ويحاكم بها نفسه، فلا بد أن ننظر إليها من مرآة صرامة الأب وصرامة متطلباته من الابن.[١٤]

هذه المحاولات النقدية الجديدة لا تزال في بدايتها في بلدنا، ولا يزال الإنتاج الإبداعي للنساء في بلادنا في حاجة إلى مدرسة نقدية جديدة، تستلهم العلوم والفلسفات الحديثة، وتطلع على التاريخ والحضارات القديمة.

وقد أصبح في العالم الغربي اليوم ما يمكن أن يُسمى بالمدرسة النقدية الجديدة، روادها من النساء الناقدات والرجال النقَّاد، يحاولون دراسة الإنتاج الإبداعي للنساء الذي ازداد غزارة وتنوعًا في النصف الأخير من هذا القرن.

وترتكز هذه المدرسة في نقدها الأدبي على نظريات حديثة في علم الجمال وعلم النفس وعلم الاجتماع. وهناك محاولة لتحليل شخصيات بطلات القصص والروايات وفق نظرية «يونج» أو لانج، أو أريكسون، وغيرهم.[١٥]

وهناك أيضًا نظرية التحليل النفسي الجديدة، التي أنشأتها المدارس النسائية المصاحبة لحركات تحرير المرأة. وتعتمد هذه النظرية على أفكار أشمل وأعمق من أفكار «فرويد» عن تطور الشخصية الجنسية للرجل والمرأة، وذلك بدراسة مرحلة ما قبل المرحلة الأوديبية وعمليات الاختلاف النفسي منذ الولادة.[١٦]

تقول هذه النظرية إن الانفصال الأول الذي يشعر به الطفل هو الانفصال عن الأم؛ لذلك فإن الموقف من الأم هو الموقف الأول المصاحب لعملية اكتشاف «الذات» وتطورها عندما تأخذ مضمونًا «سلبيًّا». إن اختلافه عن «الآخر» يحتاج دائمًا إلى ما يؤكده، أما بالنسبة للطفلة الأنثى، فإن اكتشاف «الذات» عندها يأخذ مضمونًا إيجابيًّا، فهي أنثى مثل الأم، ولا تحتاج إلى تأكيد ذلك.

لذلك فإن تطور ونمو «الذات» عند الطفلة يسير بسهولة أكثر من الذكر، في تلك المرحلة الأولى من الحياة. لكن مشكلة الطفلة الأنثى تبدأ بعد المرحلة التي أُطلق عليها الرحلة الأوديبية، حين تشعر الطفلة بالسيطرة الأبوية التي تلعب الدور الحاسم «حسب هذه النظرية» في أن تكون الاختلافات الجنسية بين الذكر والأنثى هي أساس القيم الأخلاقية والاجتماعية والثقافية والدينية.

وتدل الدراسات الجديدة أن مشاركة الأب في رعاية الطفل مع الأم، دون سلطة ودون سيطرة، يكون لها أثر عميق في تغيير الإحساس التقليدي بالاختلافات الجنسية، وبالتالي في نمو الشخصية لكل من الطفل الذكر أو الأنثى، ونمو القدرات الإبداعية لكليهما بالتساوي دون أية فروق بينهما.[١٧]

وهناك محاولات علمية لاكتشاف ثقافة الأم الأصلية ولغتها قبل «المرحلة الأوديبية» بالنسبة للفرد، وقبل «نشوء العبودية» بالنسبة لتاريخ البشرية.

ولقد دلَّت الدراسات الأخيرة أن التاريخ ناقص وطبقي وأبوي، وبالتالي عاجز عن نقل تجربة النساء في أي عصر. بعبارة أخرى، لقد نقل لنا التاريخ صورة المرأة الصامتة والمفروض عليها الصمت.

إن أي أغلبية صامتة في التاريخ، مثل النساء، تستخلص قيمتها الخاصة وثقافتها ولغتها من واقع حياتها المعاشة، إلا أن هذه القيم الثقافية تظل على مستوى «اللاوعي»، أو المستوى الداخلي السري، ذلك أن الطبقات الحاكمة تتحكم في «الوعي» أو جميع أشكال التعبير على المستوى الواعي العلني.

ولا يكون أمام الأغلبية الصامتة إلا أن توصل أفكارها وثقافتها من وراء الستار، أو عبر الأساطير والأغاني الشعبية الفولكلورية والأدب الشفهي والرقصات الجماعية والزار وأعمال السحر أو الشعوذة والجنون.

وتقول بعض الآراء إن إبداع المرأة الحقيقي يعيش وراء الستار، أو خارج عالم الرجل والحضارة والثقافة السائدة. يسمونه «عالم المرأة»، وهو «عالم» يراه الرجال غامضًا ضبابيًّا أسطوريًّا شبه مخيف، محاطًا بالأشباح أو الجان والعفاريت.

في إحدى الدراسات العربية يقول المؤلف: «أما الأرواح الشريرة فإن نسبة الأرواح الأنثوية فيها ٨٠٪.»[١٨]

وفي بلادنا، في بعض القرى والمدن، ما زال الرجل يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم حين يدخل بيتًا فيه نساء، ويردد قائلًا: يا ساتر يا حفيظ، أو يردد: «دستور» (بمعنى إفساح الطريق)، وهي نفسها الكلمة الشائعة في الريف لطرد العفاريت أو الجان.

وفي النظرية النقدية الجديدة، سُمي عالم المرأة هذا بالمنطقة المتوحشة أو المفترسة[١٩] وتعرف النساء ماذا داخل هذه المنطقة، لكن الرجال يجهلون هذا العالم تمامًا.

وتحاول هذه الدراسة النقدية أن تستكشف أغوار ورموز هذه المنطقة من كتابات النساء وإنتاجهن الفني، ويسمونها الكتابات بالحبر الأبيض فوق أرض سوداء.

وتقول بعض الناقدات الفرنسيات إن الكاتبة المبدعة هي التي تشق بقلمها طريقًا داخل هذه المنطقة الوعرة خارج الحدود المرسومة لها بواسطة السلطة الأبوية الطبقية. وتقول إحدى الناقدات: «إن البطلة عند هذه المرأة المبدعة تسافر إلى الوطن الأم، ولغة الأم، حيث الذات المحررة وأصالة الأنثى، وهي تنظر في الوجه الآخر من المرآة كدليل على الاتجاه نحو السرداب الذي يقود إلى العالم الآخر»، ثم تقول: «إن هذه المنطقة المجهولة لا بد أن تكون المنطقة التي تدرسها الناقدات النساء دراسة نظرية وعملية، حتى يمكنهن

تفسير وتجسيد اللاوعي عند النساء، أي أن يتحول غير المرئي إلى المرئي، ويتحول الأخرس إلى ناطق.»[٢٠]

إن المدرسة النقدية الأدبية الجديدة تحاول أن تطلق على هذه المنطقة اسم: منطقة الثورة اللغوية النسائية، من أجل خلق لغة جديدة، لغة لكل شيء كُبت ودُفن في اللاوعي.

إلا أنني أعتقد أنه لا يمكن أن تكون هناك حركة نقدية أدبية، أو حركة إبداعية للمرأة خارجة تمامًا عن عالم الرجال الطبقي الأبوي، وأن إبداع المرأة في بلادنا أو في أي مجتمع يقع داخل الثقافة السائدة، وداخل ثقافة غير معلنة لكنها سائدة أيضًا بطرقها الخاصة. ولا يمكن للناقدة أو الناقد أن يُقيِّم إبداع النساء تقييمًا صحيحًا دون أن يفهم الثقافتين، المعلنة وغير المعلنة، وأن يُحدث تغييرًا جذريًّا في نظرته للمرأة والإبداع، فيرى المعنى بين السطور، ويكشف رموز الأصابع الضبابية التي تبرز أمامه في المساحات الخالية، وأن يعي المعاني التي تبدو له خارج الوعي المألوف، أو في اللاوعي واللامألوف، ومع ذلك هي قمة الوعي، وقمة المألوف.

ولهذا السبب؛ حُكم على كثير من النساء المبدعات بالخروج عن الوعي المألوف، أو الجنون أو الهيستيريا، وتظل كلمة «هيستيريا» حتى اليوم في قاموس الطب ترجع إلى كلمة «هيستير» أي «الرحم»، وكأنما الجنون أو نقصان الفعل هو صفة كل من يحتوي جسده على الرحم.

وفي القرون الوسطى كانت المرأة التي تبدي ذكاءً وقدرة على المعرفة أكثر من الرجل أو الكاهن تُعاقب بالشذوذ أو الجنون أو الاتصال بالشيطان.[٢١]

كانت «المعرفة» في ذلك الوقت مقصورة على الرجال من الطبقة الحاكمة، ومنهم «الكهنة»، الذين كانوا في الوقت نفسه هم «الأطباء»، وقد اعتقدوا أن الماء المقدس يشفي الناس من الأمراض، وقد حُرقت بعض النساء لمجرد قدرتهن على شفاء الأمراض باستخدام بعض الأعشاب، ووُجهت إليهن تهمة الكفر بالماء المقدس، بالإضافة إلى تهمة السحر والجنون. وحُرقت جان دارك في ذلك العصر لاتهامها بالسحر والجنون، ثم ثبت بعد ذلك أنها كانت أكثر «معرفة» من رجال عصرها.

لكن «المعرفة» كانت محرمة، وخاصة على النساء، وجاءت هذه الفكرة بتأثيم المعرفة من نص في التوراة وصف حواء بالآثمة وسبب الخطيئة؛ لأنها أكلت من شجرة المعرفة.[٢٢]

وما زالت هذه «المعرفة» سائدة إلى حد كبير في التراث الثقافي غربًا وشرقًا، وأُبعدت النساء عن مصادر العلم والمعرفة، وفُرض عليهن الانحباس داخل البيوت، وفي بعض

الأحيان تُمنع المرأة من التعبير عن نفسها بالكلام ويفرض عليها الصمت، وقد تُحرم من الإبداع الفكري والكتابة.

«إن الكتابة عملية فردية عالية المستوى وترتبط ارتباطًا وثيقًا بالظروف الاجتماعية، أي إنها تعتمد على درجة حرية الفرد في المجتمع، وقد حُرمت المرأة من هذه الحرية قرونًا، وبالذات في القرن التاسع عشر، فإن الشيء الوحيد الذي حُرِّم بشدة على البنات والنساء المتزوجات هو حرية الكلام، لأن المجتمع كان يشكُّ «وهذا الشك في موضعه» أن حرية الكلام ستقود إلى حرية التفكير ثم إلى حرية الفعل.»[٢٣]

وقد اتضح لعلماء النفس الجدد أن معظم الحالات التي شُخصت في العصور الوسطى على أنها نوع من الجنون أو المرض العصبي أو الهيستيريا لم تكن إلا الرغبة في الإبداع والانطلاق بالعقل المبدع لتكسير قيود العبودية المفروضة.[٢٤]

واكتشف أن «الهيستيريا» لا عَلاقة لها بالرحم، ولكن الخوف الشديد هو الذي يقود إلى تلك الحالة التي تسمى بالهيستيريا، والتي قد تصيب أحد أعضاء الجسم بالشلل الكامل، يسمى بالشلل الوظيفي وليس الشلل العضوي؛ لأنه بإزالة أسباب الخوف يعود العضو إلى حركته وينتهي الشلل.

ولوحظ أن معظم حالات الهيستيريا عند النساء كانت «الخرس الهيستيري» أو «شلل اللسان» أو عدم القدرة على النطق، واتضح أن سبب ذلك كان «الخوف» من الكلام، أو الخوف من «العقاب» الناتج عن الكلام.

إن فرض التحريمات والمحظورات الاجتماعية أو الأخلاقية التي تدفع المرأة إلى الصمت يؤدي في النهاية إلى أن يكون الكلام أو التعبير عن النفس أمرًا مخيفًا.

ومن فلاسفة الغرب من لا يزال حتى اليوم يفرض الصمت على النساء. ويقول كارل بارث: «إن كلمة الله تجسدت في المسيح، وإن الله تكلم بصوت الذكر، وإن النساء مستمعات فقط، إن الفرق بين الله والرجل قد امتد ليكون أيضًا الفرق بين الرجل والمرأة.»

وقد كان صوت المرأة في بلادنا يُعَد «عورة» إلى عهد غير بعيد في نظر بعض الناس، وما زلنا نذكر المشادة على صفحات الصحف في مصر واعتراض بعض الآراء على غناء ابنة أحد المشايخ، باعتبار أن صوت المرأة يجب ألا يسمعه إلا الزوج أو رجال الأسرة.

وما زالت بعض الآراء في بلادنا ترى أن كِيان المرأة كله (وليس صوتها فحسب) يجب ألا يظهر، وهناك من يرى أن وجهها فقط وكفيها هي التي يُمكن أن تظهر.

ويتناقض الإبداع مع الإخفاء والخطر والتحريم. وقد اتخذ الإبداع الفكري شكل اللغة أو الكلمات المكتوبة، وتخلفت المرأة عن الرجل في تعلم الكتابة، وحظي الرجل بفرص

أكبر في المعرفة والتعليم، وأُعطي حرية أكبر من المرأة للتعبير عن نفسه، ولذلك يقل عدد النساء الكاتبات بالنسبة لعدد الرجال، على حين يزيد عدد الراقصات بين النساء عنه بين الرجال.

وفي كثير من الأحيان اقترنت مهنة المومس بمهنة الرقص بسبب القيم الأبوية الطبقية التي فرضت على المرأة أن تكون جسدًا، أو أداة لإشباع شهوات الرجال خارج الزواج، وبالتالي فرضت عليها الفنون الجسدية أو الإبداع الجسدي وليس الإبداع الفكري.

وفي مجال الإبداع الجسدي الناطق، كالتمثيل والغناء، فقد فُرض على المرأة أن تردد كلامًا لم تؤلفه هي، وإنما يؤلفه لها الكُتَّاب الرجال.

لقد فُرض على المرأة ألا تُعبر عن نفسها بقدر ما تُعبر عن غيرها. والإبداع هو الأصالة عن النفس، أي التعبير عن الذات، وليس النقل عن الغير.

رغم كل ذلك استطاعت المرأة أن تكسر حلقة الصمت المفروضة عليها. وفي بلادنا ظهرت كاتبات من أمثال عائشة التيمورية ومي زيادة وكوكب حفني ناصف وزينب فواز. مي زيادة نبغت في الأدب والفكر، أما ملك ناصف التي أحجمت عن الإعلان عن اسمها وكتبت تحت اسم مستعار هو «باحثة البادية» (١٨٨٦م–١٩١٨م) فقد شاركت بقلمها القوي في الكتابة، واعتبرت آراؤها تكملة لدور رفاعة الطهطاوي ودعوته، التي سمتها مجرد «إصلاح»، واعتبرها قاسم أمين «تحريرًا».[٢٥]

وتبعت هؤلاء الكاتبات أجيال متعاقبة من النساء المبدعات في الأدب والشعر والقصة والرواية، إلا أنه من النادر ما نعثر على دراسات نقدية أدبية عن إنتاج هؤلاء الكاتبات أو عن الرائدات الأوائل.[٢٦]

ولا يزال المناخ الثقافي والإعلامي في بلادنا يرتكز على المفهوم القديم الذي يقول إن الوظيفة الأساسية للمرأة هي الوظيفة البيولوجية «ولادة الأطفال» وخدمة الزوج والأسرة، ولا تزال القوانين التي تنظم عَلاقة المرأة والرجل (قوانين الزواج) تجعل من الرجل وصيًّا على المرأة، وتكبل البنات والنساء بكثير من المحظورات والمحرمات الفكرية.

ولا تزال تخشى المرأة أن تُتهم بالذكاء أو اكتشاف التناقضات والازدواجية في القيم السائدة، والازدواجية تعني اللاعدل، إذ يُفرض على المرأة ما لا يُفرض على الرجل.

مثلًا يُفرض على المرأة أن تتجاوز «ذاتها»، وأن تعيش في حالتين:

(١) أن ترعى غيرها.
(٢) أو أن يرعاها غيرها.

أما أن ترعى ذاتها فهذا وضع جديد، لم يتعود عليه إلا القليل النادر من النساء المستقلات.

ويعتمد الإبداع أساسًا على الاستقلال، والاستقلال الفكري هو الأصالة التي تُنتج الإبداع، والأصالة اختلاف عن الآخرين ونوع من التميز.

لكن المرأة تخشى التميز، لم يعوِّدها المجتمع على التميز إلا في مجال الجمال الجسدي. هذا هو المجال الأساسي الذي أعطى للنساء حق التنافس فيه والتميز (من أجل إرضاء الرجل).

لكن التميز الفكري الإبداعي للمرأة ما زال يُغضِب الرجل أو يهدد سلطته أو تميزه عنها (خاصة إذا كان زوجها).

وتخشى المرأة النجاح خوفًا من الفشل في حياتها الزوجية، ويحاول النقَّاد في بلادنا وضع جميع الكاتبات بالجملة في سلة واحدة متشابهة، يُطلق عليها «الأدب النسائي» كمحاولة لإلغاء التميز والاختلاف بين كاتبة وأخرى.

لا يزال هناك تخوف من بروز المرأة وتميزها كذات مستقلة عن غيرها (سواء كانوا رجالًا أو نساء).

لا يمكن للإنسان أن يكون مبدعًا دون أن يعيش الحاضر، ويتذكر الماضي، ويتصور المستقبل، وبسبب الخوف والكبت تعجز المرأة عن تذكُّر ماضيها. لا بد أن يكون ماضي المرأة صفحة بيضاء خالية من أي تجربة، وإن كانت تجربة فكرية فحسب (ليست جنسية)، أو رسالة أدبية كتبتها وأخفتها في أحد أدراجها. المفروض في المرأة أن تكون بلا ماضٍ، أما المستقبل فالمفروض أيضًا ألا تتصور مستقبلًا أفضل، باعتبار أن وضعها الأدنى أمر طبيعي، قدَر مفروض عليها.

أما الذكاء فلا يزال مناقضًا للأنوثة، فهو صفة ذكورية، والمرأة الذكية توصف بالقبح، فإذا ما بلغت المرأة درجة عالية من الإبداع أو العبقرية فهي تُطرد من جنس النساء لتصبح رجلًا، أو يقال إنها امرأة تتشبه بالرجال وتُقلد الرجال؛ أي نسخة مشوهة من الرجل، وتفقد بذلك صفة الأصالة التي هي أساس أي إبداع، وبالتالي تفقد العبقرية.

وأعظم ما توصف به المرأة المبدعة هي أن تكون «حساسة»، أما الرجل المبدع فيقال إنه «مفكر».

وتحاول المرأة في بلادنا أن تتفادى المحظورات وتُغلق نفسها داخل ما يسمح به المجتمع خوفًا من العقاب الأدبي أو المادي. إنها تحرص على «الفضيلة» (حسب مفهوم

المجتمع)، ولا تحرص على «الاستقلال». إنها تحرص على القَبول الاجتماعي ولا تحرص على الأصالة والإبداع.

ذلك أن الإبداع يتطلب أن يعرف الإنسان «الخير والشر» معًا، ولا تزال الكاتبة في بلادنا «أطيب» من أن تكون مبدعة، و«أفضل» من أن تكون عبقرية (حسب مقاييس القيم المزدوجة).

إلا أن هناك بعض النساء المبدعات اللائي يكسرن القيود ويَنشُدن الاستقلال والأصالة وليس القبول الاجتماعي، واللائي يزداد عددهن عامًا وراء عام، في مجال القصة والرواية والشعر والمسرح والسينما والتلفزيون والراديو، وفي سائر الفنون والعلوم، ونحن في حاجة إلى دراسة نقدية جديدة لإنتاج هؤلاء النساء المبدعات في بلادنا، وفي حاجة إلى ناقدات من النساء المبدعات أيضًا القادرات على خلق مقاييس فنية جديدة، وليس مجرد الحكم بالمقاييس الموروثة وعلى رأسها الازدواجية الأخلاقية والأدبية.

إن التقليد (وليس الأصالة) هو الشائع في الحركة النقدية الأدبية في بلادنا، وغالبًا ما يكون التقليد عن المدارس النقدية في أوروبا وأمريكا.

وهناك محاولات جديدة تَنشُد الأصالة في النقد الأدبي نساء أو رجالًا، لكن الحركة النقدية العربية ما زالت ضعيفة، ونادرًا ما تلتفت لإنتاج النساء المبدعات.[٢٧]

ويحاول النقَّاد بصفة عامة الحكمَ على إبداع المرأة المصرية أو العربية بأنه منغلق على مشاكلها «الخاصة» أو «الذاتية»، أما إبداع الرجل فهو مفتوح على المشاكل «العامة» أو «الموضوعية».

ويقع نقاد الأدب في التناقض نفسه الذي وقع فيه فلاسفة العبودية، ويفصلون بين الذاتية والموضوعية بمثل ما فصل بين الوجدان والعقل، ويُفرض على المرأة أن تكون مضحية أو «لا ذاتية» ثم يُحكم عليها «بالذاتية» وتُستخدم مقاييس أخرى للحكم على الرجل، فهو موضوعي، مع أن الواقع يناقض ذلك، إذ إن التقاليد أو قانون الزواج والطلاق ما زال يفرض على الرجل أن يكون «ذاتيًّا» و«أنانيًّا» لا يتجاوز نفسه (ولا أهواءه العابرة)، وإن شرَّد في سبيل ذلك أطفاله وأسرته.

ما زال يباح للرجل أن يهدد تماسك «الأسرة» من أجل رغبته «الخاصة»، لكن يحرم على المرأة أن تهدد تماسك «الأسرة» من أجل رغبتها «الخاصة».

مع أن الأسرة هي أسرة الرجل (حسب النظام الأبوي)، والأطفال يُنسبون إلى الأب، ويمتلك الأب «السلطة» شبه المطلقة على أطفاله ونسائه حسب القانون، لكنه رغم امتلاك

«السلطة» لا يُعد «مسئولًا» عن تماسك الأسرة أو الحفاظ عليها. إن المرأة هي المسئولة عن الحفاظ على الأسرة والأطفال.

إن انفصال «السلطة» عن «المسئولية» إحدى سمات الفلسفة العبودية، فالرجل السيد يملك الأرض والسلطة، لكنه غير مسئول عن العمل في الأرض أو عن جوع العبد. «آدم» يملك الفضيلة، لكنه غير مسئول عن الإثم (مع أنه مارسَ هذا الإثم)، والمسئولة هي «حواء» وحدها.

تطبق هذه الأحكام المزدوجة على إبداع المرأة، ويتم الفصل التعسفي المزدوج بين ما سُمي بـ «الذاتية» وما سُمي بـ «الموضوعية»، أو بين الخاص والعام.

في حين أن الإبداع أو الأصالة لا تتحقق دون الالتحام الكامل بين الخاص والعام، أو بين «الذات» و«الآخر» أو الموضوع.

ويحاول معظم النقَّاد في بلادنا تفسير القدرات الإبداعية للمرأة تفسيرًا «حسيًّا» أو جنسيًّا أو «نفسيًّا». ويصف أحد النقَّاد الكاتبات جميعًا بأنهن لا يرين إلا الوجه الأنثوي الجنسي الذي يتكرر في إبداع المرأة، وأنهن أقل من الرجال اهتمامًا بالهموم الإنسانية والاجتماعية والفكرية، ثم يحكم عليهن في النهاية حكمًا قاطعًا، قائلًا: «الكاتبات ما زلن يتعثرن في بحثهن المخلص بشوفينية جنسية تقتات من الوهم وتقود إلى متاهة، ليست الحرية فيها سوى سراب.»[٢٨]

ويقول ناقد آخر عن بطلة إحدى الروايات: «نلاحظ هنا إصرار «بهية شاهين» (بطلة الرواية) على التعالي على بنات جنسها ... تحرص على توكيد حيوية هذه الأنوثة وتفجرها من خلال وصفها نهدَيها بأنهما — على صغرهما — «نافران»، بينما صدور سائر النسوة «متهدلة» كعلامة صارخة على أنوثتهن المبتورة المقموعة.»[٢٩]

ثم يقول: «يُخيل إلينا أن شخصية «بهية شاهين» ستبقى عصية على الفهم إذا لم نُخضعها لبعض مناهج مدرسة التحليل النفسي، وبخاصة فيما يتعلق منها بالعصاب والتصعيد. ومع أن التصعيد هو في الأساس فرضية مقصورة أو شبه مقصورة على الحياة الجنسية لدى الذكور، إلا أنه في حالات معينة من العصاب النسوي، كما في عقدة ألكترا، يصبح التصعيد فرضية قابلة للتطبيق أيضًا على الحياة الجنسية لدى الإناث، وعقدة ألكترا، كما هو معلوم، هي العقدة المناظرة لدى الإناث لعقدة «أوديب» لدى الذكور، وعن طريق عقدة «أوديب» يتكوَّن أصلًا «الأنا» الأعلى، ومتطلبات «الأنا الأعلى» هي التي تستوجب سيرورة التصعيد.»[٣٠]

ثم ينتهي المؤلف إلى هذا الحكم قائلًا: «إن هذه «رواية» بقدر ما أن تلك الأحاسيس العارمة كانت تقوم مقام الأحداث وتغني غناءها، لأنها مثلها ذات حياة وحركة وتطور. إن هذه الرواية سيرورة أحاسيس، والأحاسيس تجعل منها قصة، والسيرورة تجعل منها رواية، فهل كان يجب أن نقول إذن إنها قصة-رواية؟ أم يبقى من الأفضل، كما قلناه في المقدمة، إنها رواية نسائية؟ مهما يكن من أمر، فإن هذه الرواية تعيد بالأحاسيس، لا بالأحداث، تشكيلَ العالم، وهذا هو سر قوتها وضعفها فنيًّا.»[٣١]

نرى أن الناقد يبني نظريته في النقد الأدبي على أساس نظرية التحليل النفسي لفرويد وعقدة «أوديب»، وبذلك يقع في الازدواجية بسبب التقسيم التعسفي بين الإحساس والواقع، أو بين الإحساس والحدث الواقعي الذي ينبع منه الإحساس، ولذلك ينتهي بحكم غامض متناقض عن ذلك السر، في «قوة الرواية»، والذي يصفه في الوقت نفسه بـ «الضعف» الفني.

وقد دأب معظم النقَّاد في الأدب الغربي على تفسير الإنتاج الإبداعي للنساء على أساس الإخصاء أو عقدة أوديب، التي ارتكز عليها «سيجموند فرويد» في فهمه لعلاقة المرأة باللغة والثقافة والخيال والإبداع، ثم جاءت المدرسة الجديدة في فرنسا بقيادة جاك لاكان، التي طوَّرت عقدة الإخصاء وجعلتها الأساس لتفسير ضعف المرأة في التعبير الأدبي واللغوي.[٣٢]

تقول نظرية «لاكان» إن الطفل يكتسب اللغة ويدخل عالمها الرمزي في المرحلة الأوديبية حين يقبل الطفل شخصيته الجنسية كذكر أو كأنثى. هذه المرحلة لا بد أن يشعر فيها الذكر أن «الذكورة» رمز للتفوق والانتصار على الأنثى.

ويصبح للذكورة بهذا الرمز وضع مركزي هام في اللغة، وتجسد اللغة المفهوم الأبوي للثقافة، فإن الكلمات الأولى ترمز إلى كيفية اكتساب «الذاتية» والاختلاف الجنسي، لكن حصول الطفلة الأنثى على «الرمز» أو على اللغة وقوانينها يظل دائمًا «سلبيًّا»، كما أن اللغة لا تصلها مباشرة وإنما عبر وسيط بين اللغة وبين «ذاتها»، وتصبح اللغة تأكيدًا لنقصها عن الذكر.[٣٣]

وفي نظرية التحليل النفسي (الفرويدية واللاكانية أيضًا) ارتبط النقص دائمًا بالمرأة سواء كان نقصًا بيولوجيًّا (غياب عضو الذكر) أو نقصًا لغويًّا أو ثقافيًّا أو إبداعيًّا، وقد ثبت قصور هذا المنهج النفسي، وأدى إلى قصور في النقد الأدبي لإنتاج النساء المبدعات.

لقد أسس فرويد نظريته عن الإبداع على أن: «رغبات المرأة وأحلامها غير المحققة لها مضمون حسي جنسي أساسًا، وأن هذه الرغبات تُشكل محور العمل الأدبي عند المرأة،

والعكس عند الرجل، فإن أساس خياله الذي يحدد محور أعماله الأدبية يرتكز على حبه لنفسه وطموحاته في الحياة، بالإضافة إلى رغباته الحسية والجنسية.[٣٤]

وقد نقل هذه الفكرة عن فرويد معظم النقَّاد في بلادنا العربية. لذلك إذا ما خرج إبداع امرأة عن دائرة رغباتها الحسية كأنثى إلى طموحاتها الفكرية والسياسية في الحياة، اعتُبر أدبها ليس أدبًا، ولم يُدرج ضمن «الأدب النسائي»، وأيضًا لا يُضم إلى أدب الرجال، لأن صاحبته امرأة.

إن الأديبة المبدعة حين تخرج عن هذه المقاييس الأوديبية (أو عقدة إلكترا في النساء) تفقد صفة الإبداع، وتكتسب صفة الشذوذ عن المألوف، أو التعدي على الحدود المرسومة لها في أسلوب ومضمون التعبير عن نفسها.

ويميل النقَّاد غالبًا إلى الاعتراف بالأدب النسائي أو إنتاج المرأة التي يدور خيالها حول الرغبة المحمومة للرجل، والسعي الدائم نحو الرجل حتى الخضوع التام أو الفناء التام في الرجل، حينئذ يعترفون بالمرأة كأديبة مبدعة.

إلا أن القصور في الفَهْم العام لإبداع المرأة، يرجع إلى القصور في فهم المرأة كإنسان كامل وليس كجسد فحسب. هذا القصور الذي اتسمت به الفلسفة العبودية منذ نشأتها حتى اليوم.

لقد ظلت هذه الفلسفة تفصل بين العقل والعاطفة والوجدان، وبين العلم والفن، وبين الرجال والنساء، وبين الأدب والسياسة والحياة الاجتماعية.

استطاع بعض الأدباء والأديبات أن يكسروا هذه الفواصل والقوالب الجامدة. ومن هؤلاء الروائي الأرجنتيني «أرنستو ساباتو» الذي قال: ما هي السياسة؟ وما هو الأدب؟ الروائي رجل سياسة، فهو يعكس الوجدان العام، وهذه هي السياسة. وهل يُمكن أن يعيش الفنان بعيدًا عن السياسة إذا كان حبل المشنقة على بعد سنتيمترات قليلة من عنقه؟ إذا وضعت الكمامات على مناقير الطيور؟ وإذا منعوا الأشجار من التعامل اللامشروط مع الريح؟ وإذا منعوا الأرض من البكاء على موتاها؟ فهل ينفصل الأدب عن السياسة؟

منذ أن اكتشف علم النفس أخيرًا نظرية الإنسان المتكامل الذي يحمل الأمومة والأبوة، أو الرجولة والأنوثة معًا، ومنذ أدرك العلم أن داخل الرجل حنانًا وبكاء هائلًا مكبوتًا، منذ نشوء الرق، وأن داخل المرأة عقلًا عملاقًا، تحت سلاسل وقيود ثلاثة آلاف عام، منذ ذلك الحين زال الحرج عن الرجل، فإذا بهم يبكون ويطلقون العِنان لعواطفهم، وزال الحرج عن النساء، فإذا بهن يفكرن ويستخدمن عقولهن.

وأصبح الفرق بين المثقف العادي والفنان الخلَّاق، هو أن المثقف يستخدم رأسه فقط، لكن الفنان الخلَّاق يعمل بكل جسمه، وأصبحت العبقرية هي تلك القدرة على أن يكون الإنسان أو الإنسانة وحدة واحدة، وليس مجرد رأس أو عقلانية كما حدث لبعض الرجال. أو مجرد جسد دون عقل كما فُرض على المرأة أن تكون.

ومن أبيات لشاعر من البرازيل يقول:

أنتِ يا حبيبتي لا تبكين،
وأنا أحبك بكل كياني،
بأمومتي وبالجزء الأنثوي العميق،
وأبكي، أبكي حين تذهبين.
ومع الأيام يشتد حبي،
وما أحبه أكثر وأكثر
هو الجزء الذكري فيكِ،
فأنتِ يا حبيبتي لا تبكين!

وتلخص هذه الأبيات الشعرية علم المعرفة الجديد، الذي أدرك بعد ثلاثة آلاف عام، أن الموروث الاجتماعي ضد الطبيعة وضد الحقيقة، وأن بكاء الرجل ليس ضعفًا، وأن ذكاء المرأة ليس قبحًا، وأن التناقض بين الحنان والقسوة، أو الأنوثة والذكورة لم يكن إلا قانونًا اجتماعيًّا لا عَلاقةَ له بالعلوم الطبيعية.

وحين قرأ أحد الفلاسفة في العالم «كارل بارث» رواية «العشب يغني» للكاتبة «دوريس ليسنج» هتف قائلًا: «المرأة تخلق الفن العظيم بمثل ما تخلق الجنين، بالسهولة الممتنعة عن الرجال.»

ومنذ أعوام قليلة كان هذا الفيلسوف ذاته يقول: «المرأة لا تخلق الأدب والفن لأنها تخلق الجنين»، وهي العبارة نفسها التي رددها «فرويد» متصورًا أن الطاقة الخلاقة عند الرجل تتحول إلى فكر وأدب وحضارة، وأن الطاقة الخلاقة عند المرأة تتحول بيولوجيًّا إلى ولادة الطفل.

لكن الأدب الخلَّاق الذي صدر عن بعض الكتاب والكاتبات خلال النصف الأخير من هذا القرن قضى على هذه النظرية ولم يعد أحد يقول إن الرجل ينتج الفكر والمرأة تنتج الأطفال، إلا هؤلاء الذين لا يعيشون العصر.

هوامش

(١) Henri Bergson, The Creative Mind, p.16.

(٢) أ. و. ماكوفياسكي، ما قبل السقراطية، ١٩١٤م، ص ١٦١.

(٣) ب. بافلوف، الفلسفة الجدلية المادية، ١٩٦٢م، ص ١٨٩.

(٤) Sigmund Freud, Selected Papers, Vpl.5 (Hogarth Press), 1959.

(٥) ب. بافلوف، الفلسفة الجدلية المادية والعلوم المتخصصة في كتاب مؤلفات فلسفية مختارة، المجلد الأول، ص١٨٩.

(٦) Rolo May, The Courage to Creat (1975) and Henry Bergson, The Creative Mind, (1946), p. 27.

(٧) Taylor D. W., Environment and Creativity (1961) and Stein M. I, Stimulating Creativity (1975).

(٨) هيجل، المؤلفات الكاملة، شوتجارت، ١٩٢٦م، المجلد ٨، ص٥٦.

(٩) كارل ماركس وفردريك إنجلز، الأيديولوجية الألمانية، ص٣٧.

(١٠) كارل ماركس، رأس المال، المجلد الأول، ص ٨٣٥.

(١١) Louis Althusser, For Marx, London: NLB, 1977, p. 144.

(١٢) Georges Lachace (1962).

(١٣) هذا كلام بطل رواية «حين تركنا الجسر» لعبد الرحمن منيف، في كتاب: رمزية المرأة في الرواية العربية، لجورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١م، ص٣٢.

(١٤) المصدر السابق، ص٣٠، ٣٤.

(١٥) Annis Pratt, The New Feminist Criticisms, N.U. 1976.

(١٦) Nancy Chodorow, Gender Releations and Difference in Difference in Psycho analysis in Future of Difference (1981).

(١٧) Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering Sings 6 Spring 1981, p. 482.

(١٨) توفيق كنعان، الينابيع المسكونة وشياطين الماء، مجلة التراث والمجتمع، العدد ٢، يوليو ١٩٧٤م، ص٨.

(١٩) Eldwin Adrdener, Belief and the Problem of Women (1972) and the Problem of Revisited (1975) Signsb Spring 1981.

(٢٠) ظهرت مؤلفات جديدة في هذا الشأن، منها: Gerda Levner, The Chal-lenge of Women's History, "The Majority Finds Its Past" (New York 1981) and the Dynamics of FemaleFriendship in Contemporary Ficion by Women, Elisabeth Able, sogns 6 (Spring 1881) p. 430.

(٢١) كتاب الأنثى هي الأصل، نوال السعداوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٤م، ص٤٠.

(٢٢) التوراة، سفر التكوين، الإصحاح الثالث: ٣-٤.

(٢٣) Medelin Chapsal, Feminine Plural, New York Times Book Review, 12 March, 1967.

(٢٤) Thomas Zsass, The Manufacture of Madness, Routhedge, 1971, p. 13.

(٢٥) مجدي ناصف، آثار باحثة البادية، طبعة المؤسسة المصرية، ص٣٥.

(٢٦) مثلًا في دراستَين طويلتَين عن القصة المصرية، لم يشتمل الكتابان إلا على الرجال الكُتَّاب فقط. راجع كتاب: فجر القصة المصرية لـ «يحيى حقي»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م، وكتاب تطور فن القصة القصيرة في مصر لـ «سيد حامد النساج»، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨م.

(٢٧) في كتاب «اتجاهات الرواية العربية المعاصرة لـ «سعيد الورقي»، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٢م)، تعرَّض المؤلف لإنتاج ثلاثٍ فقط من النساء الكاتبات والعربيات، هن: سحر خليفة، وليلى بعلبكي، ونوال السعداوي.

وفي كتاب الأدب من الداخل لـ «جورج طرابيشي»، دار الطليعة، بيروت (١٩٧٨م) تعرَّض المؤلف لإنتاج اثنتين فقط من الكاتبات، هما: نوال السعداوي، وسميرة عزام.

بصفة عامة، إن الحركة النقدية الأدبية ضعيفة، ومعظم النقَّاد يشتغلون بالصحافة وليس بالنقد الأدبي، وقد أصبح شائعًا أن كلَّ مَن امتلك صفحةً في مجلة أو جريدة (أو نصف صفحة) يصبح ناقدًا.

(٢٨) كتاب الحرية في أدب المرأة، عفيفي فرَّاج، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٥م، ص٢٠٥.

(٢٩) الأدب من الداخل (جورج طرابيشي)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨م، ٣٢.

(٣٠) المصدر السابق، ص٤٥.

(٣١) المصدر السابق، ص٥٠.

(٣٢) Returning to freud, creud, clinical psycho psycho analysis in the school of lacan (Schneiderman) Yale Univ, Press 1981 (Jarques lacan is the director and founder of the Ecole Freudienne de Paris).

(٣٣) Cora Kaplan, Langurage and Gender, Univ. of Sussex, 1977, p. 3.

(٣٤) في مقال لفرويد عن أحلام اليقظة عند الشاعر (١٩٠٨م): The Relation of Poet to Daydreaming (1980).

الفصل الثالث

عن مشاكل المرأة المبدعة

مع تطور نظرية المعرفة والإبداع اتسع مفهوم الخلق الفكري، وأصبحت العملية الإبداعية تشمل جميع أنواع الفنون والعلوم بما فيها الحب والصداقة والتعاون من أجل حياة أفضل وإنسان أرقى. إنها لا تقتصر على العمل العقلي والإنتاج الفكري للإنسان الفرد، ولكنها تشكل أيضًا العمل والقدرة على تنظيم الناس من أجل تغيير حياتهم إلى الأحسن. وهي تشمل العمل الجسدي أيضًا، وإن كان من المستحيل أن نفصل بين جسد الإنسان وعقله، فالرقص وإن كان يبدو لنا عملية جسدية إلا أنه عملية فكرية أيضًا، والفلاح أو الفلاحة التي تمسك الفأس أو تحمل الجرة فوق رأسها قد تكون خلَّاقة في حركتها إذا ما استطاعت أن توظف أعضاء جسمها بأكفأ ما يمكنها لتحقيق الهدف الذي تريده.

في وسط دلتا النيل في مصر فلاحات يحملن الجِرار الثقيلة المملوءة فوق رءوسهن دون الاستعانة بأيديهن بطريقة خلَّاقة عجيبة، بحيث لا تقع الجرة أبدًا مهما حركت الفلاحة عنقها في أي اتجاه، وفلاحات يحملن أطفالهن على ظهورهن يضربن الأرض بالفأس دون أن يرتج الطفل، ومشاهد عجيبة لآباء أو أمهات يصارعن الموت من أجل انتزاع قطرة مياه لأطفالهن وينجحن في هذا الصراع.

إن جسد الإنسان (رجل أو امرأة) وعقله وعواطفه تنطوي على إمكانيات كبيرة مذهلة لا تنكشف إلا من خلال الأعمال الخلَّاقة، والتي قد نراها أمام عيوننا كل يوم، يقوم بها نساء ورجال بسطاء ممن نطلق عليهم اسم «عاديين»، ذلك أن عملية الخلق والإبداع ارتبطت في أذهاننا ووجداننا بأشكال محدودة اقتصرت على طبقة معينة من الرجال رفعها النظام الطبقي الأبوي إلى مصاف الآلهة، وأطلق عليهم أسماء عظيمة مثل: العباقرة الفنانون، الموهوبون، الخلَّاقون، غير العاديين ... إلخ. وأسقط الأغلبية الساحقة من النساء والرجال الساعين إلى رزقهم كل يوم في بئر العادية والعمل الروتيني الميكانيكي

المتكرر، بمثل ما أسقطهم في ظلام الفقر والجهل والمرض. هذا السقوط الذي أفقدهم الكثير من قدراتهم الجسدية أو النفسية أو العقلية، وأحدها تلك الفطرة الفنية الخلَّاقة الكامنة فيهم.

إن الإنسان (رجلًا أو امرأة) فنان وخلَّاق بالطبيعة، وموهبة الخلق موهبة إنسانية وصفة فطرية، وليست تميزًا مقصورًا على فئة معينة، ذلك أن الإنسان يسعى دائمًا لأن يُجمِّل حياته ويُحسِّنها بأي شكل كان، والفن الشعبي الذي يُغنِّيه الناس من أساطير أو حكايات متوارثة منذ دهور دليل على أن أجمل الفنون من صنع رجال ونساء عاديين.

رغم أن عملية الكتابة عملية فردية ذاتية إلا أن الكاتب أو الكاتبة تستمد أفكارها من إبداع خيال النساء والرجال والأطفال الذين تعيش وسطهم، وأنها ثارت على الكثير من تقاليدهم وعاداتهم، إلا أنهم المنبع الخصب الدائم الذي تستلهم منه أفكارها ومشاعرها.

إن الفن الأدبي أو العلمي لا يزدهر وينمو إلا في ظل ارتباطه الوثيق بالناس، هذا الارتباط الذي يحمي الكاتب أو الكاتبة من حزن الوحدة واغتراب التفرد. وبقدر حرص الكاتبة وحاجتها الملحة للانعزال عن الناس للتفكير المتعمق وتأمل الأشياء بقدر ما هي في حاجة ملحة للاتصال بالناس، ليس من أجل أن تكتب عنهم، وإنما من أجل أن تعيش بينهم.

إن عملية التفكير المتعمق والتأمل واسترجاع الماضي تقود الإنسان إلى درجة أعلى من الإحساس، فإذا به يرى شيئًا جديدًا في الشيء القديم ويكتشف شيئًا مدهشًا في الشيء العادي. إن عملية الخلق لا تتم بغير عملية التأمل هذه، حيث يعيش الإنسان الواقع مرة أخرى، لكنه ليس الواقع تمامًا. إنه القدرة على تخيل الواقع، بمعنى أن الأفكار والخيال والتأملات لا تولد خارج الواقع ولكنها تنبع منه. إنها الواقع فعلًا، ولكنها ليست أبجدية النقل الحرفي لتشكيلات الواقع، فهي أكثر صعوبة من مجرد النقل، وأكثر صعوبة أيضًا من مجرد الاستغراق في الخيال. إنها القدرة على إعادة تركيب الواقع في شكل ومضمون مختلف يبدو وكأنه واقع جديد.

إن الحرية الفنية تزداد بازدياد قدرة الفنان أو الفنانة على الإمساك بتفاصيل الواقع وتجسيدها وتخيلها على نحو أكثر إنسانية أو أقل إيلامًا.

عملية الخلق لغة وثقافة جديدة، لغة الواقع من أجل أن يكون واقعًا أفضل وأجمل، وكأنما هناك صوت يأتي من الأعماق يهمس دائمًا بأن العقل قادر على أن يخلق صورًا أخرى غير تلك التي يقدمها الواقع وآلامه. وإذا بالفنان أو الفنانة تمسك القلم وترسم

هذه الصور التي تغزو عقلها على نحوٍ تلقائي شبه غريزي، وتصبح عملية التعبير في تلك اللحظات عملية ضرورية كالتنفس تمامًا، ولا حياة لها دون أن تنقُل أفكارها خارج عقلها وكيانها إلى الآخرين.

في فترات العمر الأولى تكون الأفكار مثالية ويتصور الفنان أو الفنانة أن هناك حقيقة كاملة مطلقة، وبعد مرحلة اليقين تأتي مرحلة أكثر نضجًا وأكثر إنسانية ولا يعود المهم هو وجود الكمال المطلق أو عدم وجوده، ولكن المهم هو تلك المحاولة الإنسانية المستمرة للوصول إلى الأفضل والأكمل. المهم هو ذلك الإخلاص والإبداع اللانهائي للإنسان والحياة، ذلك الطريق المفتوح إلى الأبد والذي لا ينتهي بالنجاح أو الفشل أو السجن أو الموت. وقد يكون ذلك سر العذاب الذي يعيشه الإنسان الخلَّاق، وسر سعادته أيضًا.

حين يكتب الفنان أو الفنانة لا تعرف لماذا تكتب. إن عملية التعبير عن أفكارها ضرورية لحياتها كإنسانة؛ لهذا لا تشغلها كثيرًا تلك الفكرة القائلة: الفن للفن. والفكرة الأخرى التي تقول: الفن الهادف أو الفن للمجتمع. إن الفن الصادق يخدم الفن ويخدم الحياة والمجتمع في آن واحد، ذلك أن هذا العمل الخلَّاق يعبر عن رأي صاحبه أو صاحبته في الحياة، ويعكس موقفها تجاه النظام الذي يسود المجتمع، يعكسه بطريقة تلقائية عفوية، وكأنما العمل الخلَّاق قادر في حد ذاته على ولادة ذلك الموقف وتلك الأفكار، وهكذا يصبح العمل الخلَّاق وكأنه يتحول من شيء مخلوق إلى شيء خلَّاق، قادر على خلق أفكار ومشاعر جديدة في عقول وقلوب الناس. وهذه هي الغاية من أي عملية خلق أو إبداع. إنها تخلق في الإنسان أفكارًا ومشاعر جديدة تساعد على فهم نفسه أكثر وأكثر، وتعرفه على أحسن ما فيه وأقوى ما فيه، وتزيد أمله ونضاله من أجل الحرية والعدالة، وتدفعه إلى الغضب والثورة على كل مظاهر القهر والظلم، وتفتح عينيه على أنواع جديدة من الجمال والحب.

يصبح الإنسان أكثر قوة وثقة وثراء من الداخل، وبالتالي أقل سيطرة وأكثر بساطة وحنانًا وتعاونًا.

إلا أن الشرط الأساسي الذي يساعد العمل الخلَّاق على تحقيق هذه الغاية هو «الصدق»، وكلمة الصدق هنا تبدو سهلة، لكنها ذلك السهل الممتنع، أو السهل الصعب.

إن النظام السائد في العالم هو النظام الطبقي والأبوي، القائم على سيطرة الرجل في الأسرة وسيطرة طبقة ملاك المال والسلطة في المجتمع، ومثل هذا النظام لا ينمو ولا يتغذى إلا على مختلف أشكال القهر والظلم، ابتداءً من مصادرة حرية الطفل في اكتشاف

أعضاء جسمه، والتفرقة بين البنت والولد في الأسرة، إلى التفرقة العنصرية والاستغلال والحروب من أجل السيطرة والامتلاك.

وفي ظل هذا النظام الجائر تصبح الحرية أو العدالة أو الصدق من الأمور الصعبة، والطريق إليها وعرًا شاقًّا محاطًا بالألغام والمخاطر التي تبلغ حدَّ الجنون أو الموت، وهذا أمر طبيعي، إذ في هذا الطريق تكون المقبرة التي يُدفن فيها النظام القائم على القهر والظلم.

وكم تكون المخاطر أشد وأفدح بالنسبة للنساء والفقراء العُزَّل من أسلحة المال والسلطة، إذ إن فوق أشلاء وأجساد هؤلاء النساء والفقراء قام هذا النظام الطبقي الأبوي وأسَّس علومه وفنونه وأديانه.

ولهذا السبب تضمحل قدرات النساء جسدًا وعقلًا ونفسًا منذ الطفولة حتى نهاية العمر. وإنها لنادرة فعلًا تلك المرأة التي تستطيع أن تُفلت من قبضة ذلك النظام المتربص بها داخل البيت وخارجه، وفي الشارع، وفي داخل حجرة النوم.

أما الرجل؛ فلا تزال أمامه الفرصة لأن يحافظ أو ينمي فطرته الفنية الخلَّاقة، إذا كان من طبقة الحكام والملاك، أما إذا كان من الفقراء اللاهثين ليلَ نهار وراء رغيف الخبز، فالفرصة أمامه قليلة أو نادرة، وقد تحظى المرأة من الطبقات العليا أو المتوسطة بفرص أكبر لتنمية قدراتها العقلية الخلَّاقة إذا تعلمت ومارست الكتابة أو الإبداع، ومع ذلك تظل مترددة بين شيئين: (١) قدر عقلها. (٢) وكونها أنثى. ذلك أنها رُبيت منذ الطفولة على أن دورها في الحياة هو الزواج والإنجاب، وليس الإبداع الفكري.

وكم هي محظوظة تلك المرأة التي تساعدها ظروفها على تعلم القراءة والكتابة في بلادنا، ولا يستغرقها السعي اليومي اللاهث وراء لقمة العيش، أو الأعمال المنزلية وخدمة الأهل والزوج والأطفال، وتجد فسحة من الوقت أو الجهد ليفتح عقلها وقلبها على مظاهر القهر والظلم. كم هي محظوظة تلك المرأة، وهي تُمثل قلة قليلة في بلادنا العربية، وسكان العالم الثالث بصفة عامة، حيث الأغلبية الساحقة — من الرجال والنساء والأطفال — كادحون لاهثون مسحوقون. مثل هذه المرأة قد تُبدع وتمارس الخلق الفكري إذا استطاعت أن تتخلص من الإحساس بالشذوذ أو الذنب إذا انصرفت قليلًا أو كثيرًا عن دَورها المرسوم لها في البيت.

إن إناث جميع الكائنات الحية تستطيع أن تخلق الحياة من جديد عن طريق الإنجاب، لكن المرأة هي الإنسان أو الكائن الوحيد الذي يستطيع بعقله أن يحوِّل عملية

الإنجاب من عملية بيولوجية شبه ميكانيكية إلى عملية عقلانية خلَّاقة، وأمومة متطورة قادرة على التغير نحو الأفضل جسدًا ونفسًا وفكرًا وعاطفة.

إلا أن النظام الطبقي الأبوي قد سلبَ من المرأة أعزَّ ما تملكه، وهو عقلها، واستبدله بغشاء البَكارة، وبذلك سلبها قدرتها على الخلق الفكري والنفسي والعاطفي، بل والجسدي أيضًا، وحوَّل قدرتها على الإنجاب وأمومتها الإنسانية الخلَّاقة إلى قيود وأثقال وآلام ترهقها وتضعفها أكثر مما تساعدها وتقويها وتطورها، وكم تتبدد قدرات المرأة تحت هذه الأثقال اليومية ومحاولة التكيف مع نظام غير عادل وغير إنساني. إن محاولة التكيف هي التي تبعدها عن الصدق وعن حقيقة نفسها.

وقد تنزلق المرأة الخلَّاقة إلى نسيان صدقها وحقيقتها لتمارس ما يمارسه الرجال، وتنافسهم بطرقهم وأساليبهم للوصول إلى ما يسمونه المجد أو الشهرة أو النجاح أو العبقرية، إلى آخر تلك الأسماء اللامعة التي قد تبعدها عن حقيقة نفسها وعن سعيها الخلَّاق نحو الصدق. إذا ما انزلقت المرأة الخلَّاقة في هذا الخضم امتصها النظام الطبقي الأبوي وأضحت جزءًا منه وفقدت نفسها، وإن ظلت تنتج وتعمل، لكن مستوى عملها الخلَّاق يظل في هبوط مستمر، وإن ظلت شهرتها الأدبية في صعود مستمر.

وقد ينتشل المرأةَ من هذا الضياع حادثٌ مؤلم في حياتها الخاصة أو العامة أو فجيعة ما تضعها في مواجهة أو صدام مع النظام داخل البيت أو في المجتمع، فتدرك رفضها لأحكامه غير العادلة وتبدأ من جديد لتصارعه. أو قد تهوي بها ظروفٌ ما إلى أسفل، إلى حيث يعيش المرضى أو الفقراء أو المنبوذون أو المساجين أو المطلقات أو المومسات، فترى الوجه الآخر لهذا النظام وتدرك أنها ليست جزءًا منه، وتبدأ تقاوم لتسترد نفسها وتسترد صدقها، وتسترد معهما قدرتها على الخلق، ويصبح إنتاجها أكثر صدقًا، وبالتالي أكثر وصولًا وتأثيرًا في قلوب الناس وعقولهم.

إن القوة الأساسية للعمل الخلَّاق هي تلك القدرة على النفاذ والتأثير في عقول وقلوب الناس. هذه القدرة التي لا تتحقق في العمل الخلَّاق إلا إذا كان صاحبه أو صاحبته تعيش حياة الناس فعلًا، تعيش آلامهم وأحزانهم وآمالهم. إن الالتصاق الوثيق بالناس والواقع يجعل المرأة الخلَّاقة قادرة على تسجيل أدق تفاصيل هذا الواقع من حيث الزمان أو المكان أو الأحداث أو الشخصيات. وهذا التسجيل يجعل من اللحظة العابرة، مثل لحظة اغتصاب فتاة، أو لحظة ضرب سجينة، أو لحظة موت طفل من الجوع ... إلخ، يجعل من هذه اللحظة العابرة لحظة خالدة، لأن الآلاف أو الملايين من العقول والقلوب تمسك

بهذه اللحظة مرة أخرى وتعيشها من خلال قراءتها في رواية أو مشاهدتها في لوحة. هذه اللحظة كانت جزءًا من الماضي، وكان يمكن أن تموت وتُدفن مع الماضي، إلا أن العمل الخلَّاق يبعثها أو يعيد إليها الحياة من جديد، وتصبح لحظة حاضرة، حية، تعيش في عقول وقلوب الناس في مختلف الأمكنة والأزمنة. تؤرقهم وتقلقهم، وتخلق بدورها في عقولهم وقلوبهم أفكارًا ومشاعر جديدة، كأنما تصبح لهم عقول جديدة أو قلوب جديدة، أو كأنما تتبدل شخصياتهم إلى شخصيات أخرى أقوى وأصلب وأكثر رغبة في الثورة على القهر والظلم.

وعلى هذا فإن قوة العمل الخلَّاق تكمن في أنه قادر على أن يغرس بذور الثورة في قلوب وعقول النساء والرجال والأطفال المقهورين المظلومين. وقد لا تتحقق كحركة شعبية قادرة على تغيير النظام في حياتهم أو زمانهم، ولكن على الأقل لقد غرست البذرة في الأرض، ولسوف يزدهر النبت طالما أن الشمس تطلع كل يوم.

الثورة هي النتيجة الطبيعية للعمل الخلَّاق، والحرية هي ابنة الثورة، وكلتاهما، الثورة والحرية، يصنعان الشكل والجوهر في أي عملٍ خلَّاق.

وتنعكس قوة العمل الخلَّاق على صاحبه أو صاحبته، فتحميها من بطش السلطات، وتقويها ضد الأزمات، وترتفع بها فوق المطامع الشخصية أو الصراعات المذهبية أو النعرات الدينية أو الطائفية أو القَبَلية أو الجنسية. تصبح المرأة الخلَّاقة إنسانة تنتمي إلى الإنسان المسلوب الحرية والثورة في أي زمان ومكان، وهذا الانتماء العالمي للإنسانية ليس انتماءً رومانتيكيًّا ضائعًا في الخيال، وليس رأسًا عاليًا في الفضاء بغير جذور في الأرض، ولكنه الرأس المحلق المطل على العالمية، وهو أيضًا الجذور الممتدة في بطن الأرض المحلية.

إن الأصالة والعالمية وجهان لشيء واحد هو عملية الخلق، مثلهما في ذلك مثل الذاتية والموضوعية، فالذاتية تُغذي العملية المبدعة بالتفرُّد الأصيل والنكهة الشخصية والمحلية الخاصة، أما الموضوعية فتعطيها مُقوِّمات الرؤية الصادقة كتجربة إنسانية.

وهذا هو السبب الذي يربط الفنانة دائمًا بوطنها وأرضها وأهلها ولغتها، ومهما ابتعدت وتجوَّلت هنا وهناك فإنها تعود إلى جذورها.

وتقتضي المحافظة على القدرة الخلَّاقة المحافظة على النفس الحقيقية والصدق، وهذا يقتضي الاتصال الوثيق بالناس. والناس هنا لا تعني الطبقة الحاكمة أو ذوي السلطة والمال والمجد، ولكن الناس الذين يعيشون ظروف القهر والظلم التي تعيشها المرأة الخلَّاقة، ويرتبط مصيرهم ومصيرها بمستقبل واحد وآمال واحدة في الثورة والحرية.

في عالمنا الطبقي الأبوي، لا يُمكن لإنسانة خلَّاقة أن تنتميَ للطبقة الحاكمة المالكة. إن صدقها وفنها يدفع بها تلقائيًّا للانتماء للناس الذين يعيشون الألم والبؤس.

إن الكاتبة الخلَّاقة تجد نفسها الحقيقية بين القرَّاء والقارئات أكثر مما تجدها بين النقَّاد، والطبيبة الخلَّاقة تجد نفسها بين المرضى والمريضات أكثر مما تجدها بين الأطباء، والعالمة الخلَّاقة تجد نفسها بين الناس العاديين أكثر مما تجدها بين العلماء والعظماء.

إن الفنانة الحقيقية تُفضل قراءة رسائل القرَّاء والقارئات عن أي شيء آخر، أما مقالات النقَّاد مثلًا فلا تشغلها كثيرًا، مدحًا كانت أو ذمًّا.

وفي ظل النظام الطبقي الأبوي لا يُمكن للمرأة أن تتوقع المديح أو القَبول، بل عليها أن تتوقع العداء أو الأذى. وهذا يخفف من وقْع الإساءات أو الهجوم الذي قد تتعرض له. كما أن توقُّع الأذى يجعلها تستعد له، وهذا الاستعداد يُسلحها أكثر ويساعدها على الانتصار أو يُقلل الخَسارة ما أمكن. ورغم أن الانتصار حدَثٌ مُفرِح لأي إنسان، إلا أن الهزيمة أيضًا قد تكون مفيدة أحيانًا، إذا ما استطاعت المرأة الخلَّاقة أن تحولها إلى خبرة نفسية أو فكرية أو اجتماعية جديدة تضاف إلى رصيد خبراتها. إن عملية التحويل هذه تقتضي منها أن تتدرَّب على ألا تعرف الندم، وأن تسير قُدمًا في طريقها بشجاعة وثقة وحرية.

ولعل أكثر ما يُقيد حرية المرأة الخلَّاقة أو أي إنسان يعيش في ظل هذا النظام الاستغلالي هو الحاجات الاقتصادية الضرورية أو غير الضرورية، والتي تصبح ضرورية بسبب القيم الطبقية وحركة التجارة القائمة على تصريف البضائع الكمالية وسط رجال ونساء وأطفال لم يحصِّلوا بعدُ الضروريات.

ويلجأ النظام الطبقي الأبوي إلى أن يستغل هذه الحاجات الاقتصادية عند البشر ويحولها إلى نوع من الإغراء يكافئ بها خُدَّامه ومناصريه، أو نوع من العقاب يحرم منها من يخرج أو يثور عليه؛ لهذا على المرأة الخلَّاقة أن تتعود على أن تضغط حاجاتها الاقتصادية في نطاق الضروريات، مما يزيد من استقلالها الاقتصادي، وبالتالي يزيد من حريتها. وبالمثل أيضًا بالنسبة لحاجاتها النفسية، عليها أن تستقل نفسيًّا واجتماعيًّا فتصبح قادرة تحت أي ظروف أن تعيش وحدها وتكتفي بذاتها وعملها الخلَّاق. وهذا أيضًا ينطبق على الحاجات الجسدية. إن الرياضة البدنية المنتظمة مثلًا تساعد المرأة على أن تستقل بأعمال لم تكن تستطيع أن تقوم بها دون الاستعانة بعضلات رجل مثلًا. هذا بالإضافة إلى أن الصحة والنشاط الجسمي يولد عنه نشاط نفسي وفكري، أما الكسل أو التراخي الجسدي فيساعد أيضًا على الكسل والتراخي النفسي والعقلي.

إن هذا الكسل أو التراخي من العوامل التي تضعف المرأة الخلَّاقة، فيصيبها اليأس مثلًا إذا ما حلَّت هزيمة ما، أو يصيبها الغرور إذا ما حققت شيئًا من النصر، وهذا كله ينحرف بالمرأة الخلَّاقة عن الإبداع.

إن أهم الدعائم التي تُساند المرأة الخلَّاقة هم هؤلاء الناس الذين يتأثرون بها ويحبونها ويتآزرون معها، سواء داخل وطنها أو في أي بلدٍ آخر من العالم، ويا حبذا لو تطوَّر هذا التآزر ليصبح تآزرًا مُنظَّمًا واعيًا يضع لنفسه البرامج والخطط. إن الثورة الحقيقية والحرية لن يأتيا إلا عن طريق ذلك العمل الجماعي المنظم.

في ظل النظام القائم على القهر والظلم، تترعرع داخل الإنسان مشاعر الكراهية أو الحقد أو الغَيرة، وهي ليست مشاعر إنسانية حقيقية بقدر ما هي ردود فعل ووسائل دفاعية عن النفس، تقل أو تزيد حسب ثقة الإنسان بنفسه الحقيقية وقدرته الخلَّاقة على مقاومة القهر والظلم.

وقد تتعرض المرأة الخلَّاقة، على الأخص داخل مهنتها، لرجال ونساء يُظهرون لها نوعًا من الكراهية، وقد تتحول هذه المشاعر لديهم إلى أعمال عدوانية فيحاولون القضاء على هذه المرأة أو إبعادها أو تشويه سمعتها إلى آخر تلك الأساليب المعروفة. وقد تبدو النساء أحيانًا أكثر كراهيةً للمرأة الخلَّاقة من الرجال، إلا أن غَيرة الرجل بصفة عامة وكراهيته للمرأة الخلَّاقة أشد وأعمق، لكنه أكثر قدرة على إخفاء مشاعره، فقد تمرَّس في ظل النظام القائم على تزييف مشاعره، كما أنه أكثر توافقًا مع النظام الأبوي لكونه الرجل أو الأب. وعلى هذا تُمثل المرأة الخلَّاقة تهديدًا دائمًا له، ليس لكونه رجلًا فحسب، ولكن لأنها تُهدد النظام كله الذي جعل منه هذا الرجل (كلمة الرجل هنا تعني قيم الرجولة من حيث السيطرة والذكورة والتنافس والعدوان وكما يشكلها النظام الطبقي الأبوي).

وقد تسوق الظروف مثل هذا الرجل لأن يكون زميلًا للمرأة الخلَّاقة في مهنتها أو رئيسًا لها أو زوجًا أو أبًا أو أخًا أو أي رجل آخر تسوقه الأقدار في طريقها داخل البيت وخارجه، ويصبح عليها أن تصارعه حتى تُخرجه من طريقها. وسلاحها الأساسي في هذا الصراع هو عملها الخلَّاق الذي يربطها بالناس ويمنحها القوة والاستقلال.

لا يمكن للإنسان (رجل أو امرأة) أن يعيش بغير الحب الحقيقي والصداقات الحقيقية. ومثل هذه العَلاقات الإنسانية لا يقدر عليها إلا هؤلاء الرجال والنساء الذين حافظوا على أنفسهم الحقيقية، أي بعبارة أخرى، هؤلاء من ذوي القدرة على العمل الخلَّاق. وكم هي محظوظة تلك المرأة التي تلتقي في حياتها ببعض هؤلاء. إنهم قلة فعلًا، ولكنهم موجودون، وأعتقد أنهم يزدادون عددًا كلما سرنا في طريق الحرية والاستقلال.

لا شك أن محافظة المرأة الخلَّاقة على قدراتها وتنميتها عملية شاقة في ظل النظام الذي يسود، وهي قد تدفع ثمنًا غاليًا من حياتها الخاصة أو العامة. قد تفقد الزواج والوظيفة والسمعة الطيبة، وقد تمر بظروف قاسية تُهدد سمعتها أو استقرارها الاقتصادي أو النفسي أو حتى الجسدي، إلا أنه على المرأة الخلَّاقة أن تدرك أنها تعيش صراعًا ضد قوًى راسخة مسلحة بوسائل وأجهزة وقيم متوارثة، وعليها في هذا الصراع أن تستقطب كل قواها وأن تستند إلى القوى الحقيقية التي يُمكن أن تساندها وتحميها، وهي قوى هؤلاء النساء والرجال والشباب والأطفال الذين تصل إلى قلوبهم وعقولهم عن طريق نشاطها وإنتاجها الخلَّاق.

الفصل الرابع

عن المرأة في الأدب

لم تختلف الصورة التي رسمها الأدباء العرب المعاصرون[1] للمرأة عن صورتها في عيون أدباء الغرب إلا في التفاصيل أو بعض الاختلافات التي يقتضيها اختلاف الظروف والسبق أو التأخر في مجال عن مجال. وكلها اختلافات سطحية لا تمسُّ جوهر الصورة عن المرأة كمملوكة للرجل بحكم النظام الطبقي الأبوي سواء كان زراعيًّا أم صناعيًّا، إقطاعيًّا أم رأسماليًّا، متخلفًا أم متقدمًا، في الشرق أو في الغرب، مسيحيًّا أو إسلاميًّا.

وإذا كان الفن أو الأدب يرتكز في مضمونه على الصراع، وسواء انتهى هذا الصراع بالفشل أو النجاح فهو نوع من الدراما أو المأساة التي تستحق الرواية، وتستحق التسجيل، سواء كانت مبكية أو مضحكة، سواء أكانت تراجيديا أم كوميديا، وكم من صراعات ومفارقات في حياة الإنسان تدعو إلى الضحك والبكاء معًا.

ولعل أهم هذه الصراعات جميعًا هو الصراع بين الرجل والمرأة منذ انتُزع منها حقها الطبيعي، وظل الصراع بين الرجل والمرأة مستمرًّا منذ بدأ النظام الأبوي الطبقي حتى اليوم، وظل الرجل متخوفًا حتى اليوم من أن ينتهيَ الصراع بانتصار المرأة واستردادها لحقها الطبيعي الأول. والدليل على خوف الرجل من المرأة أنه لا يزال يحوطها بالسلاسل والقيود التي قد تكون قوانين صارمة مقدسة أو نظريات علمية نفسية، أو أخلاقيات معينة، أو حتى عواطف ظاهرها الحب والنيل والحماية، وباطنها الغَيرة والاستحواذ والسيطرة والامتلاك.

والدليل على خوف الرجل من المرأة أنه لا يزال يقيدها ويملكها بشتى الوسائل، وهو يقيدها بوعي وبغير وعي، وكأنما هو في اللحظة التي يقف فيها عن تقييدها سوف ينقلب الوضع فورًا وتصبح المرأة هي الأعلى وليس الأدنى، وهي الأقوى وليس الأضعف.

وبرغم أن الرجل بذل كلَّ ما عنده لابتكار قيودٍ للمرأة منذ خمسة أو ستة آلاف سنة، إلا أنه لم يتخلص أبدًا من خوفه من المرأة، ومن حاجته المستمرة لأن يقيدها، مما يؤكد أن خوفه منطقي وله مبرراته القوية، وله دوافعه الطبيعية، وأولها إدراك الرجل أنه يفرض على الطبيعة وضعًا غير طبيعي، فالمرأة منذ أصبحت امرأة، منذ ملايين السنين، وهي تنسب أطفالها إليها بحكم الطبيعة، والرجل وإن عرَف حديثًا الأسرار العملية للحمل والولادة، إلا أنه ظل جاهلًا لها أزمنة طويلة، حملها وولادتها. ولم يكن لبضعة آلاف من السنين أن تقضيَ على خوف الرجل الذي عاش معه ملايين السنين. ولم يكن لهذا الزمن القصير، بالنسبة لعمر البشرية، أن يقتلع من ذاكرة الرجل صورة الأنثى الأم، خالقة الحياة والإلهة القديمة.

ولم تكن قصة آدم وحواء إلا تعبيرًا عن خوف الرجل من المرأة، ولولا هذا الخوف ما نُسب الشر والإثم والشيطنة إلى حواء. فالمرأة الشيطان ليست إلا تجسيدًا لمخاوف الرجل. والمرأة التي تملك من القوة والسحر والفتنة ما يوقع الرجل ويسقطه من الجنة إلى الأرض، ويسبب له الدمار والهلاك والموت، امرأة لا بد أن تكون مخيفة ومرعبة.

ويربط علم النفس بين الخوف والكراهية في نفس الإنسان، فالخوف يولد الكراهية، والكراهة تُغذي الخوف، وكلاهما يستمر باستمرار الآخر.

وقد اعترف «فرويد» بأن الرجل يكره المرأة، وأنه ينظر إليها كمصدر للخطر، وفي كتابه التحريم والعذرية، يقول فرويد: «... إن عادة الرجل أن يُسقِط كراهيته الداخلية العميقة على العالم الخارجي، أي ينسبها إلى أي شيء يكرهه أو أي شيء لم يألفه. وينظر الرجل إلى المرأة أيضًا على أنها مصدر للخطر، وأول عَلاقة جنسية بينه وبين المرأة تظل في ذاكرته محفوفة بالخطر.»

ولا يختلف خوف فرويد من المرأة كثيرًا عن خوف الرجل الأفريقي، الذي لا يزال يؤمن، في بعض قبائل أفريقيا، بأن المرأة إذا خطت فوق ساق رجل فإنه يعجز جنسيًّا، أو أن الرجل الذي يلمس المرأة في فترة الحيض يسقط ميتًا.

بمثل ما احتوى العلم على مخاوف الرجل أو المرأة، كذلك احتوى الأدب على هذه المخاوف، ولا يكاد يختلف خوف «فرويد» من المرأة عن خوف «برنارد شو»، ولا يختلف خوف «برنارد شو» من المرأة عن خوف «توفيق الحكيم» أو «عباس محمود العقاد».

وتتمثل فكرة «فرويد» عن سلبية المرأة في أدب تولستوي. وكما تغزَّل تشيكوف بسلبية المرأة في قصته «حبيبتي»، تغزَّل عباس العقاد بسلبية المرأة في كتاباته، فهو

يقول: المرأة تستعصم بالاحتجاز الجنسي؛ لأن الطبيعة قد جعلتها جائزة للسباق المفضل من الذكور، فهي تنتظر حتى يسبقهم إليها من يستحقها، فتُلبِّيه تلبية يتساوى فيها الإكراه والاختيار، كذلك تصنع إناث الدجاج وهي تنتظر ختام المعركة بين الديكة أو تنتظر مشيئتها بغير صراع.[٢]

والتغزل في سلبية المرأة، باعتبارها طبيعتها وفطرتها، يعني بالضرورة هجاء إيجابيتها وقوتها، واعتبارها خارجة عن طبيعتها، أو شاذة، تستوجب الكره أو الاستقباح، أو على الأقل السخرية والتهكم.

وبلغ من كره الرجل للمرأة الإيجابية القوية أن أسقط عليها كل خوفه القديم، فاقترنت صفات القوة في المرأة بالشر والخطر والغموض والكيد والرياء. والكذب والالتواء والمكر والإغراء والفتنة والسحر والشيطنة.

وإذا كانت المرأة سلبية تنتظر مشيئة الرجل فتُلبِّيه تلبية سلبية أيضًا يتساوى فيها الإكراه والاختيار، كما قال العقاد، فكيف يمكن إذن أن تكون هي نفسها الشيطانة التي تُوقِع بالرجل وتُسقطه من أعلى عليين إلى أسفل سافلين، كما قال زكي مبارك، أو تسلب عقل الرجل وماله ووقاره وجلاله، كما قال ابن المقفع، وكيف تكون هذه السلبية بالطبيعة والفطرة إيجابية فجأة كامرأة العزيز في قصة يوسف، تلك المرأة الحسناء، التي راودته عن نفسها، فقال معاذ الله ربي، إنه أحسن مثواي، ولولا أنه رأى برهان ربه، ولولا أنه من عباد الله المخلصين لاستجاب لها ووقع في السوء والفحشاء.[٣]

إن هذا المأزق الذي وقع فيه الرجل باعتباره المرأة سلبيةً ضعيفة لم يكن له من حل سوى أن تكون إيجابيتها نوعًا من الدهاء والمكر والكيد والرياء. وامتلأ الأدب العربي بهؤلاء النساء الماكرات اللائي يتقِنَّ أنواع المكر والكيد المختلفة، بل إن العقاد نفسه يناقض نفسه، وبعد أن يقرر أن المرأة سلبية بالطبيعة، يعود فيقرر أنها ذات كيد معين ورياء، وأن هذا الرياء خاص بها وجزء من طبيعتها، فيقول: «الرياء الأنثوي الذي يصح أن يقال فيه إنه رياء المرأة خاصة، إنما يرجع إلى طبيعة في الأنوثة تلزمها في كل مجتمع، ولا تفرضه عليها الآداب والشرائع، ولا يفارقها باختيارها أو بغير اختيارها.»[٤]

ويريد العقاد هنا أن يسلب المرأة إيجابيتها في المكر والرياء، كما سلب أسلافُه الفلاسفة إيجابية حواء في الشر، وقالوا: إن الشر لم يقع بإرادتها واختيارها، وإنما بإرادة آدم، أو إرادة الإله.

وبرغم محاولات الرجل المستميتة للإقلال من إيجابية المرأة وقوتها، وبرغم محاولاته المستمرة لاعتبارها أدنى وأقل، ولا تستحق أي اهتمام أو عناء، إلا أن المرأة ظلت تشغل

أكبر حيز في ذهن الرجل، وبرغم أنه نجح في طردها من معظم مجالات المجتمع، إلا أنها ظلت كالشبح الجاثم على فكره، لا يستطيع طرده من ذهنه، ولا يستطيع الفرار منه حيثما ذهب.

إن من يستعرض إنتاج الأدباء في الشرق وفي الغرب قديمًا وحديثًا لا بد أن يدهش لهذا الكم الهائل من القصص والشعر والروايات التي تناولت المرأة. ورغم أن معظم هذه الكتابات تصور المرأة تصويرًا خاطئًا أو متناقضًا، إلا أنها تدل على أن الرجل لم يتخلص أبدًا من خوفه، وأن هذا الخوف قد أنتج الكراهية، وأن هذه الكراهية استحالت إلى نوعٍ من الحب المشبوب. فالشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده، كما تقول الحكمة العربية القديمة، ومن الوسائل التي يحمي بها الإنسان نفسه ضد ما يكرهه هو أن يستسلم له ويحبه.

ولعل هذا يُفسر لنا بعض الأسباب التي جعلت عَلاقة الرجل والمرأة علاقة حب وكراهية في آن واحد، ولذة وألم، وإقبال وفرار، وراحة وعذاب، وقسوة وحنان، وسذاجة ومكر، إلى آخر تلك التناقضات التي تميز تلك العاطفة الشائعة بين الرجال والنساء، والتي سُميت على مر الأزمنة بـ «الحب» وهي تسمية خاطئة؛ لأن الحب بين الرجل والمرأة طَوال هذه الأزمنة لم يكن «حبًّا» وإنما رغبة في «الامتلاك».

وبمثل ما كان التناقض جوهر الحب في الأدب العربي، حوَت المرأة أيضًا في جوهرها على التناقض، ذلك أن الحب عند الرجل يرمز إلى المرأة، والمرأة ترمز إلى الحب، وكلاهما في نظره شيء واحد.

ويحتوي تاريخ الأدب العربي على كثير من الكُتَّاب الذين عُرفوا بعدائهم وكراهيتهم للمرأة، ومنهم المعري والعقاد والحكيم، وغيرهم. وقد اشتَهر عباس محمود العقاد في الأدب العربي باسم «عدو المرأة»، وانعكست كراهيته وعداوته للمرأة في كثير من كتاباته، بحيث تفوَّق في هذا المجال على أستاذه «شوبنهور» الذي أشاد برأيه في المرأة في عدة مناسبات، من حيث إنها طفلة كبيرة الجسم في كل أدوار حياتها، وفيها من أخلاق الطفل نزَقُه وقصورُ عقله ومحاكاته لغيره، واعتماده على غيره، وتقلبه، وكذبه ورياؤه. وهي أخلاق، في رأيه، تخلَّقت في نفس المرأة من بقايا الهمجية والفطرة، لم تنجح السنون في تلطيف شرها، وتهذيب طبيعتها.[٥]

إلا أن العقاد سرعان ما يناقض نفسه، فإذا بهذا المخلوق القاصر كطفل، أو السلبي كدجاجة، ينقلب فجأة ليصبح القوة التي ما بعدها قوة، فيقول عن المرأة، في روايته «سارة» إنها: «مظهر القوة التي بيدها كل شيء في الوجود، وكل شيء في الإنسان»، بل

إن هذه القوة تصبح في قوتها وبطشها وظلمها كقوة دولة طاغية، ويترنم بها في شعره ويقول:[٧٦]

ظالمة أنتِ ويا ويلتي من دولةٍ تطغَى ولا تُفصِحُ
وأكبرُ الظلم لمن ذاقَه ظلمٌ به مظلومه يسمحُ
قاسيةٌ أنتِ ولكنني أُقبِّل الكفَّ التي تجرحُ
وأعظمُ القسوةِ تلك التي يلهو بها المجروحُ بل يفرحُ

ويتضح لنا الآن كيف تنقلب الكراهية إلى حب مشبوب، إلى حب شبه مريض يستعذب الظلم والجرح والألم، حب ماسوشي، فيه من الذل والهوان إلى حد تقبيل اليد التي تقسو عليه وتضربه وتجرحه.

إلا أن هذه الماسوشية سرعان ما تنقلب إلى سادية شديدة، وعدوان عليها، إلى الحد الذي يرى أن المرأة لا بد أن يحكمها الرجل ويخضعها، وألا يتأثر بفتنتها أو جمالها، فجمال المرأة في نظر العقاد ليس جمالًا أصيلًا، وإنما هو جمال غير مستقل بذاته، وغير حرٍّ في انطلاقاته، لأن إدراك جماله يتوقف على الرجل، فالرجل هو الحر؛ لأنه مستقل بذاته، وعلى هذا فالجمال في رأيه هو جمال الرجل، أما المرأة؛ فجمالها ليس إلا القبح.[٨]

وتبلغ عداوة العقاد للمرأة أنه لم يُعطِ نفسَه وحده حق إيلامها وخيانتها وهجرها، ولكنه جعل من نفسه داعيةً في هذا المجال، وأخذ يحث الرجال على هجرها وخيانتها ويتغنى بذلك في شعره قائلًا:

أنت المَلومُ إذا أردتَ لها ما لم يُرِدْه قضاءُ باريها[٩]
خُنها ولا تُخلِص لها أبدًا تَخلُص إلى أغلى غواليها

ومعنى هذا في رأيه أن خيانة الرجل للمرأة تؤدي به إلى أن يصل إلى قلبها وحبها. فالمرأة في نظر العقاد لا تُخلِص إلا لمن يخون، ولا تحب إلا من يهجرها ويكرهها، ولا تقول نعم إلا حينما تريد أن تقول لا، وهي مراوغة، ماكرة، كاذبة، مخلوقة من عجينة الخداع والكيد، وإن «كيدهن عظيم» كما جاء في القرآن، وهو يقرر أن الكيد والخداع طبيعة المرأة وسلاحها مع الرجال الذين يكرهونها أو يحبونها، سواء بسواء:

خلِّ الملامَ فليس يثنيها حبُّ الخداعِ طبيعةٌ فيها[١٠]

هو سترُها وطِلاءُ زينتها ورياضةٌ للنفس تُحييها
وسلاحها فيما تكيد به من يصطفيها أو يعاديها

ومن المعروف أن الوجه الآخر للسادية هو الماسوشية، وفي أدب العقاد وشعره قدر كبير من كليهما، إلا أنه حاول أن يبالغ في السادية والعداوة، وحاول أن يحولها إلى نوع من التسلط والسيطرة، مستعينًا في ذلك بما جاء في القرآن من أن الرجال قوامون على النساء، ولهم على النساء درجة، حيث إن النساء (في رأيه) أقل من الرجال قدرةً على تحكيم العقل وتغليب الرأي وصلابة العزيمة.[١١] وإن النساء ليس لهن سعادة أكبر من سعادة الطاعة، ولا أمل أرفع من حب الرجل الذي تطيعه، وليقسُ الرجل عليها أو يرحمها أو يعذبها، فإنها لسيدة بطاعة، إذا وجدت من يُطاع، ويقبل عذابها وراحتها، ويتلقى عزتها وذُلها على السواء.[١٢]

ويخرج العقاد من ذلك بأن المرأة خُلقت لتُحب الرجل، وأن الرجل خُلق ليُحب نفسه في حبه إياها. وهذا في رأيي على نسق الفكرة الدينية اليهودية والمسيحية، أن المرأة خُلقت في صورة الرجل، وأن الرجل خُلق في صورة الإله (أن الرجل ظلُّ الله على الأرض، وصورته، وأن المرأة ظل الرجل).

وعندنا مثل شعبي في العربية يقول: ظل راجل ولا ظل حيطة، أي إن الرجل هو ظل المرأة، وبغير الرجل لا تستطيع المرأة أن تعيش.

أما نموذج المرأة الذي طغى واحتل أكثر صفحات الأدب العربي بصفةٍ عامة، فهو بغير شك نموذج المرأة «البغيِّ» أو العشيقة، ومقابله أيضًا بالأهمية نفسها، نقيضه، وهو نموذج «الأم» الطاهرة، أو العذراء، أو الزوجة العفيفة الطاهرة.

وهذه الفكرة التي قسمت النساء إلى نوعين: البغي أو الأم، لم يكن ليعرفها العرب إلا من أجدادهم القدامى الذين بدءوا النظام الأبوي، وبدءوا معه تقسيم النساء إلى زوجات وأمهات من ناحية، وإلى مومسات وعشيقات من ناحية أخرى، ثم ارتباط البغيِّ بالإثم والسقوط والفساد، لأنَّ البغيَّ هي التي تجسد الجنس، والجنس من فعل الشيطان أو حواء.

ولست أدعي أنني قرأت كل ما صدر في العالم الغربي أو العربي من أدب، لكني لم أصادف فيما قرأت لأدباء من الغرب أو الشرق أيَّ رجل أديب لم يتحرر من هذه الفكرة القديمة مهما اشتهر في كتاباته بالدفاع عن حقوق الإنسان والحرية والعدالة ومقاومة

الظلم. وهذا هو الأديب الروسي تولستوي يكتب ويقول إن «المرأة أداة الشيطان»، إنها غبية في جملة حالاتها ولكن الشيطان يعيرها دماغه حين تعمل في طاعته.[١٣]

ويحتفل الأدب العربي بنموذج المرأة الشيطانية، ذات الوجوه المتعددة ... «تراها مرة فأنت مع طفلة لاهية تفتح عينيها البريئتين في دهشة الطفولة وسذاجة الفطرة بغير كلفة أو رياء، وتراها بعد حين — وقد تراها في يومها — فأنت مع عجوز ماكرة أفنت حياتها في مراس كيد النساء ودهاء الرجال، وتضحك ضحكة فتعرض له وجهها لا يصلح لغير الشهوات، وضحكة أخرى — وقد تكون على أثر الأولى — فذاك عقل يضحك، ولب يسخر، كما تسخر عقول الفلاسفة وألباب الشيوخ المحنكين.[١٤]

وهذه أيضًا كلمات العقاد نفسه، الذي يناقض هنا فكرته عن أن المرأة ليس لها عقل تفكر به، وعلى الرجل أن يحبسها في البيت بين أربعة جدران ويحكمها، فهي ناقصة العقل والدين والأخلاق «وثنية لم تتدين قط».[١٥]

وقد لعبت المرأة العربية القديمة دورًا بارزًا في الملاحم والسير الشعبية، ورأينا النساء في تلك الملاحم فارسات مقاتلات من ذوات الذكاء الخارق، وتوصف المرأة المرغوبة بأنها «قتَّالة الشجعان»، تنتصر على أشجع الرجال في المبارزة بالسيف وبالحوار الذكي، ولا تتزوج إلا الرجل الذي تختاره والذي يستطيع أن يصمد أمامها في المباراة من مثيلات «ذات الهمة» و«زنانير» و«القناصة» و«ميمونة» وغيرهن كثيرات.

ولم تكن هذه المرأة الشجاعة الذكية شيطانة كما صوَّرها الأدب فيما بعد، وإنما كانت امرأة حقيقية وطبيعية، بل مرغوبة ومحبوبة.

ولأن الأدب — وعلى الأخص الملاحم والسير الشعبية — انعكاس لحياة الناس أو أغلبية الناس، فإن هذه الصورة القوية للمرأة العربية لم تكن إلا تعبيرًا عن قوة هذه المرأة وإيجابيتها ومشاركتها في الحرب والسياسة وأمور المجتمع الكبرى. وهذه حقيقة لا تخفى على أحد ممن يقرءون تاريخ العرب والمسلمين الأوائل، مما يثبت لنا أن تخلف المرأة العربية لا عَلاقةَ له بالعرب كجنس، ولا عَلاقة له بالإسلام كدين.

إن المرأة في أي مجتمع ترتفع أو تنحدر بارتفاع المجتمع أو بانحداره، وفي العصور التي ازدهر فيها المجتمع العربي ازدهرت المرأة العربية من مثيلات خديجة وعائشة وحفصة وفاطمة وهند ونسيبة وغيرهن كثيرات، وحينما أصاب المجتمع الركود وخضع لحكام فاسدين رضعوا المبادئ الطبقية الأبوية وأهدروا المبادئ الأساسية للإسلام، انحدر حال المرأة العربية. وفي عهد المماليك والأتراك انحدرت المرأة المصرية باشتداد وانحدار المجتمع وفساد الحكام وتسخيرهم للشعب المصري رجالًا ونساءً في العمل

المضني بالزراعة، أما نساء الطبقات العليا فقد حُبسن بالبيوت مع أطفالهن وجواريهن وخصيانهن من الرجال العبيد، وفُرض عليهن الحجاب باسم الشرف والأخلاق والمحافظة على الدين.

واختفت صورة المرأة القوية الشجاعة الذكية من الأدب العربي. وظهرت صورة المرأة المحجبة عقلًا أو جسدًا، والتي لا يهمها من أمر الدنيا إلا المحافظة على أعز ما تملك، وهو شرفها، ويا ليته الشرف الحقيقي بمعناه الإنساني الشامل، ولكنه الشرف المحدود والضيق الذي لا يزيد على بضع ملِّيمترات. ولم نَعُد نرى في الأدب العربي الحديث بطلات مشاركات في الحرب والسياسة والمبارزات العقلية الذكية، وإنما نساء بيوت، أو زوجات غريرات سُذَّج، أو عشيقات، أو عاهرات. وأصبحت المرأة المرغوبة المحبوبة، أو البطلة المثالية، في نظر معظم الأدباء المعاصرين، هي المرأة الوديعة السلبية، أما تلك الضعيفة الغبية المطيعة، فهي ذات الأنوثة الكاملة. ولم تَعُد إيجابية المرأة أو قوتها أو ذكاؤها ميزة، بل أصبح عيبًا خطيرًا يعزلها من بين النساء الطبيعيات، بل من بين البشر والبني آدميين، ويضعها في مصافِّ الأبالسة والشياطين.

وأحد هؤلاء الكُتَّاب، وهو زكي مبارك، كتب يقول في وصفه للمرأة: «المرأة تملك أصول الشهوات، وهي باب الدمار والخذلان، والمرأة هي الجحيم، هي البلاء، يصبه الله على رءوس العباد، هي الشقاء المُعجَّل، والكرب الذي يسبق الموت، والمرأة في جميع أحوالها مصدر فساد، ولها مداخل إلى الفتنة يعجز عنها إبليس.»

وعبَّر عن المعنى نفسه «العقاد»، لكنه أرجع قدرتها على الفتك والكيد والإغراء إلى طبيعتها الضعيفة. إن حواء في نظره لم تأكل من الشجرة المحرمة، أو تُغري آدم بالأكل منها إلا لأن المرأة بطبيعتها تتعلق دائمًا بالشيء الممنوع، وتسول لها نفسها الضعيفة الغواية والإغراء، أي إن هذه الشجرة «هي عنوان ما في المرأة من خضوع يؤدي إلى لذة العصيان، ومن دلال يؤدي إلى لذة الممانعة، ومن سوء ظن وعناد وضعف، واستطلاع جهل، ومن عجز عن المغالبة، وعجز عن الغلبة بغير وسيلة التشهية والتعرض والإغراء.»[١٦]

وقد اشتهر توفيق الحكيم أيضًا بلقب «عدو المرأة»، وله في هذا المجال أفكار تكاد تشبه أفكار العقاد، مع شيء من الاختلاف، وفي قصته «الرباط المقدس» يُصور الحكيم امرأة متمردة، وتمردها في رأيه ليس من أجل طموحها الفكري في الحياة والمجتمع، وإنما هو تمرد من أجل مَلء الفراغ العاطفي في حياتها. وينادي توفيق الحكيم (وهو المفكر

في القصة) بأن المرأة لم يَعُد عندها وازع ديني بما يكفي، وأنه على المفكر أن يتولى إيقاظ الضمير الديني عندها. ويصور الحكيم المرأة، كما صوَّرها العقاد، مخلوقًا لا يخلص إلا لغريزته، ونوازع الجسد، وتكاد تتصرف كسارة العقاد بغير قيم دينية أو فكرية أو اجتماعية.[١٧]

ويُعتبر «طه حسين» من أكثر الأدباء العرب تقدمًا في نظرته للمرأة، إلا أن هذه النظرة لم تنعكس بوضوح في أشهر أعماله.

وفي رواية «دعاء الكروان» مثلًا، ينشغل الكاتب بالمفهوم التقليدي للشرف، وتتعرض البنت الصغيرة «هنادي» للذبح بسكين خالها، وبالتعاون مع أمها، تلك المرأة التي صوَّرها الكاتب عاجزة عن الدفاع عن ابنتها، بل ومشتركة مع الخال في القتل.

ويظل الخال القاتل حرًّا طليقًا ولا يُعتبر مجرمًا، كأنما هو أدى واجبه كرجل غيور على شرف أسرته («العار لا يغسله إلا الدم» مثَل عربي شائع). أما الشاب المهندس الذي اعتدى على شرف «هنادي» فهو أيضًا لا ينال أيَّ عقاب على يد الكاتب، وإنما يحظى في نهاية القصة بحب أختها آمنة. وتدور القصة في البداية حول رغبة آمنة في الانتقام من هذا الشاب الذي بسببه ذُبحت أختها. وتقول آمنة: «أصبح مما لا بد منه أن يكون الصراع بينه وبيني، فليعلمن بعد وقت طويل أو قصير، أذهب دم «هنادي» هدرًا أم لا يزال على هذه الأرض من هو قادر على أن يظفر له بالثأر.»[١٨]

ولا تفكر آمنة على الإطلاق في عقاب خالها الذي ذبح أختها؛ لأن الكاتب يقول في قصته عن النساء إنهن «عورة يجب أن تُستر، وحرمة يجب أن تُرعى، وعرض يجب أن يُصان»، ويدور الصراع بين آمنة وذلك المهندس، صراع غير متكافئ من كل النواحي، فالمهندس متعلم، ومن طبقة أعلى من آمنة، وآمنة ليست إلا فتاة فقيرة جاهلة، لكنها تستخدم أنوثتها وفتنتها في الصراع. فالصراع هنا ليس صراعًا فكريًّا ولا اجتماعيًّا ولا ثقافيًّا يوضح للقارئ الظلم الواقع على المرأة، ولكنه صراع يؤكد أن سلاح المرأة في الحياة ليس إلا أنوثتها ودلالها وإغراءها وإقبالها وإدبارها، وتلك الألاعيب الأنثوية الشيطانية. ويحاول المهندس أن يخدعها كما ترفض أختها، لكن خداعها له ينتصر على خداعه لها، وتتمنع وتثير شهوته، لكنها ترفض أن يلمسها، فهي تدرك أن الرجل يزهد في المرأة التي ينالها جنسيًّا، ويلفظها كالنواة، كما فعل مع أختها.

وتنجح خُطة آمنة، ويقع المهندس في حبها، وهذا الحب «في رأيي» لم ينبع إلا من الحرمان الجنسي واشتهاء أنثى ليست في متناول اليد، وشتان بين هذا الشعور وبين

الحب الحقيقي، لكن الكاتب يصف شعور المهندس لآمنة وكأنه الحب الحقيقي، إنه يؤكد أن المرأة يجب أن تراوغ وتمكر وتحرم الرجل جنسيًّا حتى يقع في حبها. كما أنه يصوِّر شعور آمنة وقد انقلب أيضًا من خداع إلى حب حقيقي. ويُعبر طه حسين عن حب آمنة للمهندس كالآتي: «أصبحت آمنة لا تهم بالخلوة إلى ضميرها حتى تجد صورته ماثلة فيه، ولا تمدُّ عينيها إلا رأت شخصه، ولا تمد أذنها إلا سمعت صوته. قد أخذ عليها الحياة من جميع أقطارها، وقد زاد عنها كل شيء، وكل إنسان. وزاد عنها حتى أختها تلك العزيزة وأشباحها الحمراء.»[١٩]

ويرى طه حسين في روايته المرأة عاجزة في سقوطها حين تفقد عذريتها، وعاجزة في انتقامها حين تقرر الانتقام، وعاجزة في حبها حين تحب، وهي دائمًا واقعة في فلك الرجل، لا حيلة لها ولا قوة، وهي مقتولة بالرجل دائمًا، مقتولة لأسباب متعددة، مقتولة بالشرف، ومقتولة بالحب، ومقتولة بالكراهية والانتقام، ومقتولة بالعجز والانسحاق تحت الرجل، ماديًّا ونفسيًّا وعاطفيًّا وأخلاقيًّا.

ويتعاطف الكاتب أحيانًا مع المرأة، لكن تعاطفه ليس إلا تعاطفًا تقليديًّا، فيه رحمة الذكر القوي الأعلى على الأنثى الأضعف الأدنى، وكم يلذ له وصف ذلك الصراع الجنسي بين آمنة والمهندس، صراع الرجل بكل أسلحته وقوته ضد الأنثى بضعفها وانكسارها وخضوعها، وهي عَلاقة تكاد تكون سادية ماسوشية من كلا الجانبين.

وعلى خلاف معظم الأدباء العرب، لا يميل الكاتب محمد عبد الحليم عبد الله إلى عقاب المرأة التي سقطت، أي فقدت شرفها أو عذريتها، والسبب في ذلك ليس لأن له نظرة أخرى في مفهوم الشرف، وإنما لأنه يُجرِّد المرأة من وعيها بهذا الإثم، وبالتالي فلا يجوز معاقبتها، كما لا يجوز معاقبة المجنون أو الغائب العقل، ويكتب هذا المعنى في روايته «شمس الخريف» على لسان بطلته «إن المرأة أثناء السقوط لا تكون في وعيها، بل تكون مُغيَّبة تحت سحر الفتنة وسحر الشيطان، لذا يجب أن يغفر لها المجتمع، لأنه لا يجوز الحكم على نائم، فالمسئولية إذن على الرجل الذي أغراها.»[٢٠]

ويخالف عبد الحليم عبد الله هنا هؤلاء الذين جعلوا حواء مسئولة عن سقوط آدم، لأنها هي التي أغوته، ويتفق مع هؤلاء الذين جردوها من المسئولية تمامًا. ولعل عبد الحليم عبد الله تصوَّر أنه يعطف على المرأة، كما عطف عليها طه حسين، لكنه كان أشد احتقارًا لها من غيره؛ لأنه لم يكرمها حتى بتحمُّل مسئولية الفعل الذي تقوم به، وصوَّرها مخلوقًا عاجزًا قاصرًا ناقص العقل أو أبله، بل إنه صوَّرها في موقفٍ آخر

كالمريض أو كالميت. فيقول على لسان بطلته السيدة «ف» إن المرأة «إذا زلَّت فليس عليها مسئولية لأنها كالنائم أو المريض أو الميت (وضحكت) فالمسئولية واقعة على من يهاجم، لأنه ليس أهلًا للدفاع.»[٢١]

ولم يرَ عبد الحليم عبد الله شيئًا يُزين المرأة إلا عذريتها أو «درة العفاف» تقدمها لزوجها، وتقول له «لا أرى لشخصي كيانًا مستقلًّا ولا أحسه قائمًا بدونك»، ويعتقد الكاتب أن شرف البنت كعود الكبريت، لا يولع إلا مرة واحدة، وهذا مثل شهير في مجتمعنا، اشتهر بترديده أحد ممثلي المسرح المعروفين «يوسف وهبي»، وعبد الحليم عبد الله يرى أن البنت التي يلمسها رجل تصبح كالإناء القذر الذي شرب منه شخص آخر من قبل. ويقول بطله في الرواية، حين تتمنع عليه معشوقته «إنها خافت على موردها أن يَرنُق فيعافه الشاربون.»[٢٢]

والمرأة في معظم روايات عبد الحليم عبد الله سلبية ضعيفة، لا وجود لها إلا من خلال رجل، فإذا لم يكن هناك رجل، فإن المرأة تموت، إما بالموت الجسدي الحقيقي، أو بالموت حزنًا على الحبيب، وحزن عبد الحليم عبد الله على المرأة حزن فيه من القسوة والازدراء أكثر مما فيه من الرحمة والاحترام، وهو يشبه إلى حدٍّ كبير حزن المنفلوطي على بطلاته. وقد حكم عبد الحليم عبد الله بالموت على جميع بطلاته تقريبًا، فقد ماتت «ليلى» في لقيطة، و«زينب» في شجرة اللبلاب، والسيدة «ف» في شمس الخريف، و«سميرة» في رواية من أجل ولدي، أما تلك التي لا تموت فإنها تُذوى بعيدًا عن الرجل وتنسحق.

وتظل المرأة في أدب «نجيب محفوظ» هي المرأة سواء في فقرها أو ثرائها أو جهلها أو تعلمها، فلا تزال هي المرأة التي يتركز شرفها على حياتها الجنسية وعذريتها. وهي تسقط وتفقد شرفها في معظم الأحوال بسبب الفقر. وقد كان الأدباء الرجال قبل نجيب محفوظ يرون أن المرأة تسقط بسبب غريزتها أو شهوتها أو ضعفها كأنثى أو ضعف عقلها، أما نجيب محفوظ فيرى للسقوط أسبابًا اقتصادية كالفقر، لكنه لا يغير مفهومه عن الشرف، ويظل شرف المرأة عند متركزًا في تلك المنطقة المحدودة من جسمها.

وبرغم أن نجيب محفوظ يُساير العصر ويرى دورًا جديدًا للمرأة، وهو العمل والإنفاق على الأسرة كالرجل، إلا أنه في حياتها الأخلاقية لا يساويها بالرجل. يقول الأب في إحدى رواياته لابنته التي ضيَّعت من بين يديها شابًّا ثريًّا:

«إنك مسئولة عنَّا جميعًا، وخصوصًا إخوتك السبعة.»[٢٣]

ويُلقي الرجل – سواء كان أبًا أو زوجًا – مسئولية اقتصادية جديدة على المرأة، لكنه يظل يحكم عليها بالسقوط إذا مارست في حياتها الشخصية ما يمارسه الرجل، وهي التي تسقط وحدها، وعليها يقع عقاب الكاتب في معظم الموقف.

وبرغم توضيح نجيب محفوظ لدور الفقر أو الظروف الاجتماعية في انحراف المرأة أو سقوطها، مثل «وكانت الحرب بآثارها المادية والاجتماعية أول محرك لمأساة الزقاق التي أدت بحميدة إلى الانحراف.»[٢٤] إلا أنه يقرر على لسان بطله «إبراهيم فرج» أنها «عاهرة بالسليقة»، وأنها من «نبع أبالسة». ورغم محاولة نجيب محفوظ لأن يرسُم للمرأة صورة محايدة مساوية للرجل، إلا أنها تظل صورة عقلية. ويقع نجيب محفوظ بشعوره حين يرسُم صورة المرأة التقليدية الراسخة في وجدانه كرجل ورث تراثًا أبويًّا طويلًا. ويصوِّر نجيب محفوظ المرأة تصويرًا تقليديًّا، وإن أسبغ عليه بعض الإيجابية الظاهرية، التي سرعان ما تتلاشى، وتسقط المرأة في الرذيلة بالمفهوم التقليدي.

وهو يصف «نفيسة» في رواية «بداية ونهاية»، ويقول إن أباها مات ولم يستطع المجتمع أن يكون لها أبًا، فاشتغلت خياطة لتساعد أسرتها، وهكذا أحاطت بها الهموم من كل جانب، وفقدت كل عطف، وكانت غريزتها الأنثوية هي الشيء الوحيد الذي سلم من النقص والضعف، واستوى ناضجًا حارًّا، كان سليمان جابر أول بعث فيها وطمأنها إلى أنها امرأة كبقية النساء، فسقطت أول مرة تختلي فيها برجل، وسقوطها هنا يبرره سوء الأوضاع العامة التي جعلت «الحياة والحظ والمهن المحترمة في بلادنا وراثية».[٢٥]

وتظل المرأة هنا لا تملك سوى أنوثتها وفتنتها كسلاح. ويناقض الكاتب نفسه حين يدافع عن غريزة المرأة الأنثوية، ثم يعود فيدين هذه الغريزة ذاتها؛ لأنها سبب سقوط المرأة، والمرأة أيضًا هي التي تسقط وحدها، وقد حكم نجيب محفوظ على بطلته نفيسة الساقطة بالانتحار لأنه لم يجد حلًّا للساقطة سوى الموت.

وفي رواية أخرى، على لسان إحدى شخصياته، يقول نجيب محفوظ: «المرأة في الأصل عجينة طرية، وعليك أن تشكلها كما تشاء، واعلم أنها حيوان ناقص العقل والدين، فكلمها بأمرين، بالسياسة والعصا.»[٢٦]

وبرغم أن نجيب محفوظ له في كتاباته رؤية متقدمة من حيث العدالة الاجتماعية، إلا أن نظرته للمرأة لم تختلف كثيرًا عن الذين سبقوه، وقد أباح لها حرية التعليم والعمل من أجل مساعدة الأب أو الزوج على مسئوليات الإنفاق، وبشرط ألا تتعدى حدود

الدين والأخلاق، والأخلاق هنا بالطبع هي أخلاق الأسرة الأبوية، أو الازدواجية الأخلاقية، من حيث إن المرأة هي وحدها التي تسقط. وقد يتحمس نجيب محفوظ من أجل بناء المجتمع الاشتراكي على لسان أحد أبطاله، ويتخيل مجتمعًا أفضل، وحالًا أحسن «وأسعده الأمل في تحقيق خياله دون الاعتداء على العقائد».[٢٧]

وكان لا بد أن يقع نجيب محفوظ في التناقضات، فهو يُبيح للمرأة العمل والكسب المادي، لكنه لا يبيح لها الحرية الشخصية. وهو يبيح لها الحب، لكنه يعاقبها بالسقوط إذا أحبت. وهو يشترط عليها الزواج كالوسيلة الوحيدة الشرعية والمسموح بها، لكن المرأة حين تشترط الزواج يتهمها بالتحفظ وعدم الإحساس بالحب. وها هو أحد أبطاله «حسنين» يقول عن فتاته التي اشترطت الزواج «إنها تريد أن تتزوجني لا أن تحبني، هذا سر برودها وتحفظها»[٢٨] هو يصفها تارة بأنها حيوان ناقص العقل والدين، وتارة أخرى يقول عنها إنها مظهر القوة التي بيديها كل شيء في الوجود «لا يوجد ثمة حركة بين الرجال إلا وراءها امرأة، والمرأة تلعب في حياتنا الدور الذي تلعبه قوة الجاذبية بين الأجرام والنجوم.»[٢٩]

ويُعتبر «نجيب محفوظ» أكثر تقدمًا من العقاد أو ممن سبقوه، وقد تعرض في كتاباته لقضايا اجتماعية متعددة، لكنه في موضوع المرأة ظل حريصًا حذرًا، لا يمس العقائد ولا يُغير من القيم الأخلاقية النابعة من قوانين الزواج، رغم وقوع معظم أبطاله وبطلاته في الحب.

ويمثل الصراع بين الحب والزواج مادة خصبة وغزيرة في الأدب العربي، وكم ترنَّم «أحمد شوقي» في شعره بمجنون «ليلى» وكيف فضَّل العرب الحب العُذري عن الزواج الجنسي. و«محمد حسين هيكل» في قصته «زينب» يصف صراع البطلة بين الوفاء للحبيب والإخلاص للزوج. وتموت زينب من الحزن على حبها الضائع، وقبل أن تلفظ أنفاسها الأخيرة تقول لأمها «بدي أموت وكله من إيدكو، فضلت أعيط وأقولك يامه ما بديش أجوز، تقولي لي كل الناس أبوهم بيجوزهم على غير كيفهم ما قلتش حاجة. لكن أديني حاموت وتخلص العيشة التي بيننا وبين بعض، وحيتكوا إخواتي لما تيجو تجوزوا حد منهم ما تجوزهمش غصب عنهم لحسن دا حرام.»[٣٠]

وقد عاش «محمد حسين هيكل» في مصر، الفترة ما بين ١٨٨٨م، ١٩٥٦م، وقد شهدت هذه الفترة الدعوات الأولى لتحرير المرأة من الجهل والحجاب، ونادى «قاسم أمين» بتعليم المرأة لتصبح زوجة وأمًّا كفؤًا. ومن أهم نواحي هذه الكفاءة إتقانها

الخياطة لتخيط ملابس زوجها وأطفالها. وانعكس ذلك على الأدب في ذلك الوقت، وظهرت شخصيات نسائية جديدة، مثل «عزيزة» في قصة «محمد حسين هيكل»، وهي فتاة تعلمت القراءة والكتابة والخياطة والتطريز، لكن الحجاب فُرض عليها وهي في الثانية عشرة، كما كان شائعًا في ذلك الوقت. وأدخلها الحجاب إلى عالم «الحريم» الجسدية والفكرية، ولهذا هي تسميه «الثوب الأسود» ثوب الحزن والأسى، وتتحسر «عزيزة» على نفسها ومثيلاتها حين تقول في القصة «ما لنا جماعة السجينات وللحب، إنما نحن في ظلام نتلذذ منه بخيالات لا وجود لها»، وتقول «عزيزة» إن أهلها وجدوا في نقوش الحيطان ما يكفي البنت عن التمتع بالحياة أو بالشمس، وتصرخ قائلة «يا عدالة السماء: هل من أجل هؤلاء السُّذَّج خلقت غروب الشمس لا لنا؟!»[٣١]

ويُفرض على «عزيزة» زوج لا تريده ولا تحبه، وتنتقل من «سجن الأبوة» إلى «سجن الزوجية»، وتصبح «بين حيطانه الأربع أشد حيرة من الدمعة في عينَي المحزون، وتبكي بكاءً مُرًّا» «تسكب الدمع على شبابها الذاهب تتخطفه يد الشيطان»، إلا أن حال «عزيزة» كان أرحمَ من حال زوجة حسنين أبو مخيمر «التي كان يضربها زوجها بوحشية دون سبب، وإذا بكت ازداد الضرب والشتم، ولم يكن ينقذها من يديه إلا الناس الذين يتجمعون على صراخها.»[٣٢]

وقد نشر «محمد حسين هيكل» هذه القصة في طبعتها الأولى سنة ١٩١٤م، وخشي أن يوقِّعها باسمه، خوفًا من أن تؤثر على عمله في المحاماة والسياسة، ووقَّعها باسم «مصري فلاح»، وقد كان محمد حسين هيكل من رواد الأدب العربي المعاصر، ومن أوائل من صوروا الظلم الفادح الواقع على المرأة في المجتمع العربي، إلا أنه لم يستطع أن يقدم حلًّا لمشكلة الفصل بين الحب والزواج سوى موت البطلة.

وقد كان الفصل بين الحب والزواج إحدى نتائج الفكرة القديمة التي تُمجد الحب العذري أو الروحي، أما الزواج الذي يتضمن الجنس فهو نوع من الإثم، وقد أدى كل ذلك إلى أن تصبح النساء نوعين: «الأنثى» أو ذات الجاذبية أو الشهوة الجنسية ... و«الأم» الطاهرة العذراء الخالية من أي جنس أو شهوة.

ويزخر الأدب العربي بنماذج متعددة لهذين النوعين من النساء النقيضين. وترمز الأم إلى الحب العظيم السامي، وترمز الأنثى إلى الحب الأدنى المدنس.

ويظهر تقديس الرجل العربي لحب أمه في الثقافة والأغاني والشعر، وفي روايات الأدباء، ومنهم «المازني» الذي قال لأمه: «أنتِ سيدتي ... إنني أحبك، وأجلك، وإنني مدين لكِ بكل ما جعلني أنا.»[٣٣]

ويُسقط المازني حبه الطاهر لأمه على المرأة الحبيبة، فيقول إن الإنسان لا يُمكن أن يسعد في الحياة إلا في ظل امرأة حبيبة «مشرقة كالصباح، جميلة كالقمر، طاهرة كالشمس، مرهبة كجيش بألوية».[٣٤]

وقد وقع المازني هنا في تناقضات عدة، أو خلع على الحبيبة أوصافًا متناقضة، بعيدة عن الحقيقة والعقل، فهي مشرقة جذابة، لكنها طاهرة، وهي طاهرة (بكل ما في الطهر من معاني الرقة والعذرية والوداعة والسلبية والضعف)، لكنها مرهبة كجيش، بكل ما في الجيوش من قوة وخطر محدق.

وهذا في رأيي تعبير عن نفسية رجل ربط الطهر بالجمال وبالإرهاب، وهي تشبه نفسية الطفل الذي يخاف أمه ويرهبها ويشتهيها، ولكنها طاهرة محرمة، وهو يحبها، وحبه لها أقوى حب في حياته.

وبسبب ذلك تبدو المرأة الأنثى في نظر المازني غريبة غير مفهومة، والنساء (غير أمه) مُحيِّرات مستعصيات على الفهم: «هؤلاء النساء أمرهن عجيب، والذي يستطيع أن يعرفهن على حقيقتهن لم يُخلق بعد.»[٣٥]

ويتخبط المازني في وصفه للمرأة، تارة يراها مجرد أداة للولادة وحفظ النوع،[٣٦] وجمالها وجاذبيتها نوع من الكفر بالله: «هي أداة لحفظ النوع، وجمالها أن تفنى في الجماعة»،[٣٧] لكنه يناقض نفسه، ويعترف أن المرأة هي كل شيء في الحياة، بل «هي الحياة مختزلة». [٣٨]

ويتغزَّل المازني في الفتاة الغربية التي تحب الرجل بحريتها واختيارها، ويذم الفتاة المصرية التي لا تستطيع أن تحب بحريتها واختيارها، ولذلك فإن الزواج في مصر في رأيه «ليس فيه ما يخدم الآداب أو الفنون، أو يساعد على التقدم.»[٣٩]

إلا أن إعجابه بهذا النموذج من المرأة المتحررة يتكشف عن أنه إعجاب غير حقيقي؛ لأنه سرعان ما يزدري «ليلى» المتحررة؛ لأنها دفعت «شرفها» وعفافها ثمنًا لتحررها، ويصرح بأن التحرر دنَّسها. ويُعبر المازني عن أزمة الرجل العربي المتعلم الذي تجسد في بطل روايته، والذي أراد أن يحطم سجن التقاليد ليفوز بالفتاة التي أحبَّها، لكنه في الوقت نفسه يرفض الفتاة المتحررة من هذه التقاليد ذاتها التي أراد تحطيمها.

ويقف أبطال المازني حائرين سلبيين أمام النماذج المختلفة، فالمرأة الأنثى المتحررة مرفوضة وتصدم عقلية الرجل العربي المحافظ على مفهوم شرف الفتاة وعذريتها. والمرأة العاملة المكافحة خشنة فقيرة، لا تُرضيه، لأنه تعوَّد على نساء منعمات عاطلات في البيت. أما الفتاة الطاهرة التي ترضيه فهي فتاة تقليدية بالطبع، وتحول بينها وبينه التقاليد.

وأقصى مما تتمناه البطلات في أدب المازني، على اختلاف أنواعهن، هو أن يحققن وجودهن بالزواج. إن عالم المرأة عنده ليس إلا الرجال وأحلام العثور على الزواج، وبعد الزواج لا تنشغل المرأة إلا بفنون الاحتفاظ بالزوج، وتدربها أمها على هذه الفنون، قائلة: «ينبغي أن تكون له كل يوم امرأة جديدة تتصدى له وتغريه وتفتنه.»[٤٠]

وتتدرب المرأة على فتنة الرجل على يد أمها أو خالتها، كما تدربت نساء ألف ليلة وليلة على الكيد والفتنة والسحر على أيادي «شواهي» و«تودد» ودواهي، وغيرهن من الساحرات الكائدات.

أما الزوج الذي يتزوج امرأة عاملة قوية الشخصية واثقة من نفسها، فهو يصوَّر على أنه رجل ضعيف الشخصية يرضخ لإرادة زوجته،[٤١] ويعارض أمه التي كانت تحرضه ضد خروج زوجته إلى العمل. ويقول نجيب محفوظ عن مثل هذا الزوج إنه زوج فاشل، لأنه نشأ في حياة تعوَّد فيها أن تكون المرأة هي صاحبة الإرادة، ومالكة الزمام، وأنه كان عليه أن يأخذ زمام المبادرة والسيطرة حين أصبح زوجًا، ولكنه لم يفعل ذلك، وبذلك فشل كزوج «ولم يخط في سِفر الزواج الضخم حرفًا واحدًا.»

ويصوِّر نجيب محفوظ المرأة «رباب» على أنها لا تحب مثل هذا الزوج ولكنها تعشق رجلًا آخر، وتخون رباب زوجها مع عشيقها، ولا يغفر لها الكاتب ذلك فيجعلها تموت أثناء عملية الإجهاض.

وتمثل المرأة الأنثى للرجل خطرًا وخوفًا قديمًا مرتبطًا بالجنس، ولذلك هو يريدها طاهرة كأمه، أو غير أنثى، ويريدها كالملاك الضعيف المستكين، لكنه في الوقت نفسه يشتهي الأنثى ويشتهي فتنتها وسحرها، لكنه يفزع من هذه الفتنة التي يقع أمامها صريعًا فاقد القوى.

ويُعبِّر توفيق الحكيم عن ذلك التناقض الذي يعيشه الرجل حين كتب في «عودة الروح» يصف بطلته سنية ويقول: «وكانت المرأة في سحرها الجسمي والمعنوي، وإن هي أحيانًا خفضت أهدابها الطويلة الجميلة وهي تُكلم «محسن»، وضحكت ضحكات نسائية رقيقة غاية في الأنوثة، ومنعت عينها من إطلاق النظر إلا في أدب وخفر وتحفُّظ. فما كان ذلك كله عن طبيعة فيها، بل هو حياء مصطنع، لعله أرق سحر تمتاز به المصرية، والحقيقة أن المصرية أمهر امرأة تدرك بالغريزة ما في النظرة الواحدة من وقع وتأثير؛ لذا هي لا تنظر إلى محدثها كثيرًا، ولا تبخس نظراتها، ولا تلقيها جزافًا، كما تفعل الجريئة النزقة، بل إنها تحتفظ بنظراتها بين أهدابها المرخاة، كما يُحفظ السيف

في غِمده إلى أن تحين الساعة المطلوبة، فترفع رأسها وترشق نظرة واحدة تكون هي كل شيء.»[٤٢]

ويكاد يُشبه هذا الوصف نساء ألف ليلة وليلة، وخبرتهن، وتمرينهن على وسائل السحر والفتنة وكيفية إيقاع الرجل في الشرك. وبرغم اشتهاء الرجل العربي لمثل هذه الأنوثة الساحرة سحر الشياطين، إلا أنه لا يشتهيها إلا للمتعة فحسب، أو العشق. أما المرأة التي يريدها أن تكون زوجةً له وأمًّا لأولاده، فهو يختارها طاهرة كأمه، وهو يريدها شريفة عفيفة، وليست أنثى أو جريئة، كتلك المرأة الغربية المتحررة.

ويُظهِر معظم الكُتَّاب العرب المعاصرين كراهيتهم للمرأة الجريئة المتحررة، ويتقزز بطل «عبد الحميد جودة السَّحار» حين يرى «كوثر» حبيبته بـ «المايوه» أو لباس البحر، «فثار دمه في عروقه، وشعر بتقزز وضيق، فبدت لعينيه بغيضة تافهة.»[٤٣]

وكان من الطبيعي أن يشعر البطل بانجذاب أشد نحو المرأة التي يحبها، خاصة وأنها كانت جميلة الجسم، ولا بد أن هذا التقزُّز الذي اعتراه لم يكن لقبحها، وإنما هو شعور دفاعي يلجأ إليه الرجل المحافظ على التقاليد. وهو بدلًا من أن يعترف أنه غير طبيعي يتهمها بأنها بغيضة وغير طبيعية.

ويظهر مثل هذا الرجل المحافظ في معظم القصص والروايات، ونراه شديد النفور من تلك المرأة المتعلمة التي تخالط الرجال وتراقصهم. وهو أيضًا شديد النفور من المرأة المحجبة، ومن المرأة الفقيرة أيضًا، التي كثيرًا ما تسقط بسبب فقرها. أما الفتاة المتحررة فهي تزداد سقوطًا وانحطاطًا بسبب تحررها، ويصبح الرجل حائرًا منهارًا: «فانهار وراح يضرب في الطريق وهو حيران يحس في أعماقه إحساس مَن يعيش غريبًا في الحياة.»[٤٤]

وتزداد حَيرة الرجل العربي الحديث إزاء تزايد خروج المرأة العربية للعمل والمشاركة في المجتمع، وخاصة بعد غزو الأفكار الاشتراكية للشرق العربي، وينعكس ذلك في الأدب. وبرغم تأييد الرجل لخروج المرأة للعمل، إلا أن الهدف الوحيد من عملها هو مساعدة الرجل في نفقات الأسرة، ويظل عملها خارج البيت في نظره ثانويًّا، ومهمتها الأساسية والأولى في الحياة هي أعمال البيت وخدمة الزوج ورعاية الأطفال. وعلى هذا فقد ظلت المرأة المثالية في الواقع وفي الروايات هي تلك المرأة الجميلة الوادعة المطيعة غير الجريئة وغير الطموحة، بعبارة أخرى، المرأة الطاهرة القديسة. أما المرأة الجريئة أو الطموحة أو المتفتحة العينين ذات الجسارة والقوة، فهي غالبًا ما ترمز إلى الدمامة أو الفُجر أو عدم الاحتشام، بعبارة أخرى، المرأة العاهرة أو البغي.

ويظهر هذا التقسيم بين هذين النوعين من النساء واضحًا في أعمال «نجيب محفوظ»، ومنها «ثلاثيته»[٤٥] المعروفة، حيث كانت هناك المرأة القديسة الطاهرة «أمينة»، وتقابلها العاهرة «هنية أم ياسين»، و«عائشة» الجميلة ذات الحياء والخفر، وتقابلها «خديجة»، ذات الجرأة والوقاحة والدمامة. وهناك الحب العذري الذي تسوده القداسة والطهارة، ويقابله الجنس واللذة المحرمة الآثمة في حياة العاهرات الداعرات البغايا.

وهذا هو التقسيم نفسه الذي أحدثه النظام الطبقي الأبوي بين النساء، فالمرأة إما أن تكون الأم الطاهرة المقدسة، أو الزوجة العفيفة المخلصة الباردة المحترمة، وإما أن تكون المومس أو العشيقة الحارة والجذابة والمحتقرة. والحب إما أن يكون طاهرًا مقدسًا، وإما أن يكون جنسيًّا منحطًّا.

وقد حاول نجيب محفوظ أن يستخدم الاعتداء الجنسي على المرأة كرمز للاعتداء على شعب بأسره، ففي الليلة التي اعتدى فيها «ياسين» على نور جارية زوجته، واعتدى أبوه على أم مريم جارتهم، إذا بالإنجليز يدخلون الحي. وبرغم هذا الرمز إلا أنه على مستوى حياة الأفراد فإن شرف المرأة عند نجيب محفوظ ظل مختلفًا عن شرف الرجل، وظل هذا الشرف في رواياته يتعلق بسلوك المرأة الجنسي أكثر مما يتعلق بأي شيء آخر.

وتلعب الأنثى البغي في الأدب العربي دورًا أكبر مما تلعبه المرأة الطاهرة العفيفة. وكأنما الطهر والعفة من الأمور غير الجذابة، سواء في الواقع أو في الخيال. أو كأنما البغي هي الرمز للمرأة الحقيقية وقد نزعت عن وجهها النقاب: «إن «البغي» هي المرأة الحقيقية وقد جلَّت عن وجهها قناع الرياء، فلم تَعُد تشعر بضرورة ادعاء الحب والوفاء والطهر.»[٤٦]

وكم من نماذج للبغي أو المومس في أدبنا المعاصر، وبالذات أدب نجيب محفوظ، الذي كثيرًا ما حاول أن يغلف صورة المرأة المومس بإطار إنساني فيه كثير من الرحمة بها والتفهم لظروفها كضحية للمجتمع، لكنه يظل دائمًا تفهمًا ناقصًا يعترف بمأساة المرأة الاجتماعية، لكنه لا يصل إلى أعماق هذه المأساة، ولا يكشف عن أسبابها الحقيقية، أما مأساة المرأة الأخلاقية فهذا هو المجال الذي لم يطرقه معظم الأدباء العرب المعاصرين.

هوامش

(١) نُشرت بعض أجزاء من هذه الدراسة في كتاب «الوجه العاري للمرأة العربية»، نوال السعداوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧م، ويُعاد النشر هنا لعدم توزيع هذا الكتاب في عدد من البلاد العربية لأسباب تتعلق بالرقابة على الكتب.

(٢) عباس محمود العقاد، المرأة في القرآن، دار الهلال، القاهرة، ص٣٥.
(٣) تفسير الطبري، المطبعة الميمنية بمصر، ج٤، الجزء ١٢، ص: ٩٨–١٠٣.
(٤) عباس محمود العقاد، المرأة في القرآن، دار الهلال، القاهرة، ص: ١٧–١٨.
(٥) عباس محمود العقاد، الإنسان الثاني، ص: ٧، ٨.
(٦) عباس محمود العقاد، سارة، سلسلة اقرأ، العدد ١٠٨، ص١٢٩.
(٧) ديوان العقاد، ص٣٠٢.
(٨) عباس محمود العقاد، هذه الشجرة، ص ٤٢–٥٠، مطالعات في الكتب والحياة، ص٦٧.
(٩) عباس محمود العقاد، أعاصير مغرب، ص٥٧.
(١٠) المصدر السابق.
(١١) عباس محمود العقاد، المرأة في القرآن الكريم، ٢٢، ٢٣.
(١٢) عباس محمود العقاد، ساعات، ص٢٠، ٢١.
(١٣) تولستوي في يومياته، بتاريخ ٣/٨/١٨٩٨م، كما وردت في كتاب عباس محمود العقاد، هذه الشجرة، ص٨٨.
(١٤) عباس محمود العقاد، سارة، ص١١٥.
(١٥) المصدر السابق، ص٨٤.
(١٦) عباس محمود العقاد، هذه الشجرة، ص١٥.
(١٧) توفيق الحكيم، الرباط المقدس، طبعة الآداب، ص١٧٢.
(١٨) طه حسين، دعاء الكروان، طبعة دار المعارف، القاهرة، ص١٣٥.
(١٩) طه حسين، دعاء الكروان، ص ١٥١.
(٢٠) محمد عبد الحليم عبد الله، شمس الخريف، مكتبة مصر، ١٩٥٤م، ص٢٠٦.
(٢١) المصر السابق، ص٢٠٦.
(٢٢) المصدر السابق، ص١٤٢.
(٢٣) نجيب محفوظ، القاهرة الجديدة، مكتبة مصر، ص٣١.
(٢٤) نجيب محفوظ، زقاق المدق، ص١٣٠.
(٢٥) نجيب محفوظ، بداية ونهاية، ص١٩٩.
(٢٦) نجيب محفوظ، خان الخليلي، ص٤٩.
(٢٧) نجيب محفوظ، بداية ونهاية، ص٣٠٢.
(٢٨) المصدر السابق، ص٢٩٨.

(٢٩) نجيب محفوظ، السراب، مكتبة مصر، ص٣١٠.
(٣٠) محمد حسين هيكل، زينب، ص٢٣٩.
(٣١) محمد حسين هيكل، زينب، ص١٧٢.
(٣٢) محمد حسين هيكل، زينب، ص١٧٥.
(٣٣) قصة حياة المازني، كتب ثقافية، العدد ٩٨، ٣٣.
(٣٤) المازني، إبراهيم الكاتب، ص١٥٢.
(٣٥) المازني، إبراهيم الثاني، كتب ثقافية، العدد ٨٠، ص١٦٣.
(٣٦) المازني، إبراهيم الكاتب، طبعة مصر، ٢٤.
(٣٧) المصدر السابق، ص٦٨.
(٣٨) المصدر السابق، ص١٣١.
(٣٩) المصدر السابق، ص٣٠٤.
(٤٠) المازني، إبراهيم الثاني، ص٥٢.
(٤١) نجيب محفوظ، السراب، ص٢٤٩.
(٤٢) توفيق الحكيم، عودة الروح، ج١، ص١٤١.
(٤٣) عبد الحميد جودة السحار، قافلة الزمان، مكتبة مصر، القاهرة، ص٣٢٥.
(٤٤) عبد الحميد جودة السحار، النقاب، مكتبة مصر، ص٢٨٤.
(٤٥) رواية نجيب محفوظ التي صدرت في ثلاثة أجزاء (بين القصرين، قصر الشوق، السكرية).
(٤٦) نجيب محفوظ، خان الخليلي، مكتبة مصر، ص٤٠.

الفصل الخامس

عن المرأة في كتاب توفيق الحكيم «راهب بين نساء»

أول قصة في هذا الكتاب[1] بعنوان «هي في معبد الفن»، قرأت هذه العبارة على لسان الرجل بطل القصة: «إن حريتي أثمن عندي من روحي، وإن المرأة وحدها هي أخطر عدو يهدد هذه الحرية. فالمرأة يا سيدتي هي السجَّان الدائم لنا نحن الرجال؛ نتخبط بين جدران بطنها ونحن أجنة، نطعم ما تريد هي أن تُطعمنا إياه، فإذا خرجنا من تلك الجدران المظلمة إلى الحياة المضيئة الرحبة وقعنا بين سياج حجرها، تُغذي أفهامنا بما تريد هي أن تلقننا إياه، فإذا ... اجتزنا بالكبر تلك السياج، تلقتنا أغلال ذراعيها فطوَّقت أعناقنا حتى الممات، فمتى الخلاص ومتى الحرية؟» (ص١١١).

وفي قصة «السابحة وغريقها» يختم توفيق الحكيم قصته بأن تقول المرأة للرجل: «أنا الموت»، وسقط الرجل في أحضانها (ص٢٢).

وفي قصة «من هي حواء» يقول الحكيم إن آدم صورة الله وجزء من روح الله والله هو الذي خلقه، أما حواء فهي التي صنعها إبليس من ضلع آدم (لأنه عضو بغير فائدة)، ونفخ فيها من روح إبليس الشريرة الناقصة. وإن آدم هو الصورة الأصلية الجيدة، وحواء هي الصورة الرديئة. ويختتم الحكيم قصته قائلًا: ... فقد ضعف آدم وأطاع حواء وأكل معها من الشجرة وانتشى من عصيرها وأكل، وامتزج بحواء، وطُردا من الجنة إلى الأرض ... وأنبتها الجنين الأول. وتكاثرت الذرية، وتعددت «النسخ»، وجاء قابيل فقتل هابيل ... وكانت الجريمة الأولى ... وعُرف الشر على الأرض، واختلطت الصورة الجيدة بالرديئة، كما اختلطت الفضيلة بالرذيلة ... وامتزجت النسخ الأصلية بالدخيلة ... ولم يعد في الإمكان فرز وريث آدم من وريث حواء ... ولا لمعة الحق من خدعة الشيطان ... امتزجت

في الآدمي الواحد كل عناصر الخير والشر، والحسن والقُبح، والحقارة والسمو، والتفاهة والعظمة، والعدل والظلم، والعقل والطيش، والضعف والبطش ... وكانت الدنيا» (٣٦).

وتسيطر هذه الفكرة على توفيق الحكيم في كل قصصه تقريبًا. وفي قصة «حواء والضلع المكسور»، يحكي الحكيم قصته عن مهندس صدمته فتاة حسناء بسيارتها وكسرت ضلعه ثم أحبها، ويختتم القصة قائلًا: «كان لا بد لحواء أن تأخذ من آدم ضلعًا حتى تُوجد، وكان لا بد لكِ أن تكسري لي ضلعًا حتى أحبك» (ص٦٢).

وفي قصة «وجهها الآخر» يحكي الحكيم قصة فتاة أحبها، وهي جارته، وظن أنها تقرأ وتسمع الموسيقى، وأنها متزوجة لكن زوجها يهجرها الليل ليعيش مع أمه التي رفضت زواجه منها. ولا ينتقد سلوك المرأة لأنها تذهب إلى الرجال وهي غير متزوجة ومن أجل المال. وينبهر الحكيم بالمرأة التي تعرف اللغات الأجنبية، ويُفجع حين يعلم أنها ليست إيطالية وإنما وُلدت في إحدى حارات القاهرة، وليس لها لغة أصلية، «ولا يُعرف لها أصل ولا فصل» (ص٨٧).

لا يتعمق الحكيم في شخصية المرأة وظروفها، وإنما يحكم عليها بمولدها في حارة وبيئة فقيرة، وهو أيضًا لا يعرفها، بل نقل إليه هذه المعلومات عنها صديقه الناشر الذي لا يتعامل مع الكتب إلا كسلع تأتي عليه بالدنانير.

أما في قصة «هي والراهب» فقد كتب توفيق الحكيم يقول: «إنه يعرف المرأة التي تعطي الفكر حياتها ... هي ولا شك المرأة التي لم تجد رجلًا تمنحه هذه الحياة ...» ثم يقول: «لعل الطبيعة جردتها من السحر أو الجمال، الذي تسيطر به على قلب الرجل، فلم تجد إلا الفكر أو ارتداء مسوح الراهبات، ولعل في تلك المسوح قوة خفية قد تستخدمها المرأة في طرق باب الأمل من جديد» (ص١٦٧).

ويقول الحكيم للفتاة الجميلة: أنتِ لم تُخلقي للأدب.

«إنها جميلة ... إن الآدمي قد يعطي الأدب «حياته» لكنه لا يعطي الأدب «جماله» (ص١٧٠).

يعتقد الحكيم دائمًا أن المرأة الجميلة خارج الفكر، ولا تستطيع أن تجتاز «أعتاب تلك المنطقة السامية المقدسة» التي يسميها الفكر، والتي يظن أنها منطقته هو وحده كرجل (١٧٥).

ويُفرِّق الحكيم بين أهداف القراءة عند المرأة والرجل ويقول: «إنها تقرأ لا للقراءة ولا للثقافة، ولكن ... للاستكشاف! إنها تريد أن تنقب عن شيء، وترفع النقاب عن شيء

... آه للمرأة ... ينبغي أن نستثير فضولها، وأن نوقظ حب الاستطلاع فيها، حتى نحملها على فعل العجائب» (ص٣٠٤).

لكن الرجل عنده يقرأ من أجل اللذة الفكرية العليا ... «أما القراءة المجردة التي يبتغي منها اللذة الفكرية العليا وحدها، والاستمتاع بالجمال الذهني لذاته فهي التي دونها المصاعب» (ص٢٠٤).

ويتصور الحكيم أن الفضول هو الذي دفع المرأة إلى مطالعة كتبه بهذا التحمس والنشاط، من أجل أن تنفذ إلى حقيقة شخصيته هو، أي أنه هو (كرجل) الذي يثيرها وليس «فكره».

وبهذا يكشف الحكيم عن مشكلته الأساسية وهي فصله بين فكر الرجل وبين شخصيته، هذا الانفصام الذي يظهر واضحًا في معظم كتاباته، ويدل على أنه يكتب أشياء نظرية لا يعيشها في الواقع، وإلا فما الفرق بين الكاتب وشخصيته كرجل أو كأنثى. إنه يعاني ذلك الانفصام الحاد بين عقله وجسده، وبين الأنثى والذكر.

ولا يتصور الحكيم أن يكون للأنثى عقل، ويقول: «وهو يفترض لهذه المرأة من الذكاء ما لا يمكن أن يحوي مثله عقل أنثى ...» (ص٢٠٥).

ويتغزل الحكيم في جمال المرأة وأناقتها، ولا يرى فيها إلا جمالها الظاهر لعينه، ومع ذلك يدينها ويتهمها بالتفاهة والطيش، لأنها لا تهتم إلا بالخياطة والحلاق والتواليت ... «تلك الفتاة الجاهلة التي لا تعرف أناملها سوى أصبع الروج، ولا تعرف أن لها رأسًا يجب أن يُملأ أيضًا» (ص٢٠٦).

نسي الحكيم بسرعة أنه قال من قبل إن المرأة القبيحة هي التي تملأ رأسها بالفكر لأنها لم تجد الرجل الذي يعشق جمالها.

ويستغرق الحكيم في عشقه لنفسه وزهوه برجولته، لأن الزوجة جاءت إليه سرًّا دون أن تخبر زوجها، ويشغله هذا الأمر التافه عن مشكلة المرأة، وكانت تريد أن يكون عقلها مساويًا لعقل زوجها. وقد جاءت إليه هذه الزوجة بسبب حبها لزوجها، وليس بسبب حبها له هو. جاءت إليه تريد أن تقرأ وتفهم حتى تصبح ندًّا لزوجها، فيحبها أكثر ويحترمها. لكن الحكيم ينسى هذا كله ويتجاهل كل ما تقوله المرأة، ويتصور أنها جاءت لأنها تحبه هو.

وهذا نوع من الغرور الذي يعمي الرجل عن حقيقة المرأة، فلا يكاد يتصور امرأة تزوره لأي سبب آخر سوى أنها وقعت في غرامه.

ويكذب الحكيم على نفسه حين يملأ عقله بفكرة أن هذه المرأة جاءت إليه من أجله هو، وليس من أجل زوجها، أو من أجل نفسها، لكن سرعان ما ينسى كذبته، ويلصقها بالمرأة، فالمرأة في رأيه هي التي تعشق الكذب، أما الرجل فيعش الصدق.

بعد أن كان هدف المرأة من اللقاء به تنمية عقلها والاقتراب فكريًّا من زوجها، حوَّله الحكيم إلى «غرام»، و«سر» تخفيه عن زوجها، ويعرفه هو، ويشعر بنوع من الزهو الخفي لأنه ينتصر على ذلك الزوج، ويعرف سرًّا لا يعرفه هو، وليس له «غير مفتاحين: أحدهما معه، والآخر معها» (ص٢١٢).

يستمر الحكيم في خداع نفسه وخداع المرأة إلى الحد الذي يتصور أنها هي التي تعلمه الكذب: «لقد حاولتِ أن تعلميني الكذب» (ص٢١٤).

ثم يطلب منها الانصراف إلى غير عودة، تأففًا من كذبها وتفاهتها. وتختفي المرأة، لكنها ما إن تختفي، حتى يدرك الحكيم أنه ينتظرها متشوقًا متلهفًا. ولم يكن يتشوق إلى فكرها أو عقلها، وإنما إلى ما وصفه بالتفاهة «إلى ثيابها التي اعتاد أن يراها في مثلها، وفي عطرها المحبوب الذي يملأ قلبه سعادة» (ص٢٢٠). وهو دائمًا ينادي على المرأة بقوله: تلك الجميلة ... تلك الجميلة ... ويقع دائمًا في حب المرأة من أول نظرة حين يرى جمالها الرائع، لم يقع أبدًا في حب امرأة لها عقل.

وحين وصل خطابها الأول الجاد تصوَّر أنها امرأة مفكرة، لها عقل، ورسم لها على الفور في خياله صورة قبيحة. لكن حين جاءته «ورفع رأسه ونظر ... وإذا الدهش يعقد لسانه، ذلك أن بصره لم يكد يقع على الفتاة التي أمامه حتى انقلب كل شيء في رأسه، وفسدت الصور التي نسجتها مخيلته في سرعة البرق، فالفتاة التي أمامه، جميلة رشيقة أنيقة!» (ص١٦٨).

وقد تأثر الحكيم بهذا الجمال، وليس بأي شيء آخر في المرأة. ظلت جميلة في عينيه رغم تفاهة عقلها وكذبها، كما قال، وظل يحبها ويؤرقه غيابها، رغم أنها لا تحب الفكر ولا القراءة ولا الأدب. مجرد جميلة ... ثيابها أنيقة، وعطرها فوَّاح!

أضناه الفراق والسهاد، وأفرد لهما فصلين كاملين بعنوان الفراق والسهاد، يتلذذ بعذابه لأنها تركته، وقد تحوَّل في عينيه حديثها التافه عن شيء عظيم «إن حديثه معها الذي كان حينًا تافهًا وأحيانًا باردًا، هو عنده اليوم شيء نفيس، لا يُقدر بمال، إنه غذاؤه الذي تعيش عليه الآن روحه» (ص٢٢٥). يتذكر أحيانًا أنها امرأة متزوجة، لكن لا بأس، فهو يحبها فقط. ولكنه يتشكك في أن يبقى الحب شريفًا أو روحيًّا فقط، فيقول: «ولكن ... من ذا يضمن له أن طموحه كان يقف عند هذا الحد» (ص٢٢٥). وكتب لها رسالة

حب بعد أن عجز عن النوم ذات ليلة قال فيها: «أنتِ حاضرة أمامي، بوجهك وأهدابك، ونظراتك، وشعرك، وثغرك!» (ص٢٢٧).

ولم يقل لها أبدًا وعقلك وفكرك!

ويُحب توفيق الحكيم التذلل في الحب لتعطف عليه المرأة: «وبك عطف علي» (ص٢٢٧). وفي قصة «هي في معبد الفن»، ركع الحكيم وقبَّل قدمَي الرجل؛ لأنه لعب دورًا في التقريب بينه وبين امرأة جميلة، استهواه جمالها، وقال له الرجل: «اطمئن، لقد استنزلنا عليك عطفها.» وفرح الحكيم بهذا العطف، ودعا له بطول العمر، وحين هيأ له الرجل كل شيء، وقال له: «هذه الجميلة قد أمست طوع بنانك» (ص١١٩)، رد الحكيم: «بناني، اللهم لطفًا بعقلي ... اللهم ... وانحبس الكلام في حلقي ولم أدرِ ما أفعل فارتميت على حذاء الشيخ، فأسرع وأمسك بذراعي صائحًا: ماذا تصنع؟ قلت: أقبِّل قدميك» (ص١١٩).

ويتكرر تقبيل القدمين كلما شعر الحكيم بامتنان لذلك الرجل الذي يُسهِّل له لقاء الجميلة.

هذا الذل والإذلال في التقرب من المرأة الجميلة، والتلذذ بالذل والهوان والعذاب من أجلها، وانتظار عطفها عليه وشفقتها على سهاده وعذابه.

ويكذب الحكيم أيضًا حين يقول، بتواضع مصطنع، إنه يتألم مما يُنشر عنه في الصحف، وفي أعماقه ندرك الزهو الخفي؛ لأن الصحف تكتب عنه، وتنشغل به. وينقلب هذا الزهو إلى نوع من الضيق الظاهري؛ لأن الصحف ترسم له صورة غير الصورة التي يريدها لنفسه، ويقول للمرأة: «آه، إننا لفي حرب دائمة ... لا من أجل فننا وحده، ولا في سبيل مُثلنا العليا وحدها، ولكن على أولئك الذين كرَّسنا حياتنا لنعطيهم شيئًا جميلًا» (ص٢٢٨).

يتظاهر بالتواضع أحيانًا، وأحيانًا أخرى بتكبر، ويترفع عن قرائه، ويقول عنهم إنهم تافهون، ويتصور أنه يُضحِّي من أجلهم ويتعب من أجلهم، وهو يتعب من أجل نفسه، ولا يرى إلا نفسه.

صوت العصفور الكناري المحبوس في قفصه عند الجيران يسمعه ويصادقه ويتآلف معه ويفهمه، لكنه لا يصادق الآدمي، ولا يحاول أن يتآلف معه أو يتحدث معه. مجرد أن يعطيه أوامر وإشارات.

«ولا أرضى أن يغلق خادمي النافذة بينه (عصفور الكناري) وبيني» (ص٢٣٠)، أما خادمه فكم من النوافذ مغلقة بينهما.

تلك هي القيم الطبقية السائدة، أن تتطلع إلى عصفور أو كلب جيرانك الأثرياء، وتخلق معه لغة مشتركة، لكنك تعجز عن الإحساس بوجود خادمك الآدمي، الذي يخدمك؛ لأنه فقير، وأنت تحتقره.

ولا تختلف نظرته إلى الخادم كثيرًا عن نظرته إلى المرأة، وهذه سمة من سمات القيم الأبوية.

رغم تشخيصه السابق للمرأة أنها تافهة العقل، لا تعرف أناملها إلا «الروج» الأحمر والخياطة والتنس (الذي يعتبره مجرد لعب وهراء، وليس رياضة بدنية صحية) يقول عنها: «إني لأراكِ دائمًا في صورة الزوجة المثلى، ذلك الطراز من الزوجة المثلى التي طالما تمنيت الظفر به، ولكن الحياة ضنت به عليَّ ... ما من رجل في التاريخ سعد بزوجة عظيمة إلا تخيلتها على صورتك، وأعطيتها ملامحك، وأعرتها سماتك وصفاتك» (ص٢٣٠).

ما هي هذه الصفات؟ لم يقل لنا شيئًا عنها سوى جمال الوجه والشفتين، والثياب الأنيقة، والعطر. أما عقلها فهو تافه حتى الآن، وقد طردها لتفاهتها، وهي كاذبة، خائنة لزوجها، كما رأينا في القصة.

ولأنه ينكر وجود عقل المرأة، فهو يتصور أن إخلاصها لزوجها ليس إلا من قبيل «الواجب الزوجي»، حتى زوجة كارل ماركس (في رأيه) التي تمسكت بزوجها حين طرده قومه، ليس لأنها تؤمن بالاشتراكية أو القضية التي يناضل من أجلها، ولكن بسبب «واجبها الزوجي، وإيمان الزوجة بزوجها» (ص٢٣١). وزوجة دزرائيلي «ماري آن» في رأيه أيضًا قد «قامت بواجب الزوجة» تعرف كيف تجعل زوجها يعيش في فردوس من العبادة ... وكان يحس أنها لا تعيش إلا من أجله» (ص٢٣٣).

وحين مرضت هذه الزوجة بمرض قتال، أخفت مرضها عن زوجها «كي لا تسبب له إزعاجًا، وكانت تتحامل على نفسها، لتظهر إلى جانبه كلما اقتضت واجباتها الاجتماعية ظهورها ... وقد وضعت على صدرها كما توضع «النياشين» «أيقونة» كبيرة، داخلها صورة زوجها» (ص٢٣٣).

بعد أن ماتت «ماري آن» أدرك زوجها ما كانت «توفره عليه من متاعب يضيق بها رجل، فإنه منذ زواجه وهو ينعم بمنزل وخدم على أتم نظام، دون أن يشغل باله شيء» ... وقال عنها زوجها: «لا أعرف امرأة في مثل دأبها على ما فيه راحتي وسهرها على ما فيه خيري» (ص٢٣٤).

هذه هي صورة الزوجة المثالية التي هزت نفس الحكيم، ونقلها في رسالة إلى المرأة التي أحبها: «نقلت إليكِ أكثرها كي تحبي «ماري آن» كما أحببتها ... ولعلك ترينها تشبهك، كما رأيتها أنا شبيهتك» (ص٢٣٤).

ويكتب إليها أيضًا عن الإلهة إزيس المصرية القديمة، قائلًا: «لا أريد أن أتعرض للجانب الديني أو الإلهي في أسطورتها ... فالذي يعنيني فيها هو الجانب الزوجي، إن وفاءها لزوجها «أوزوريس» لمعجزة في نظري من معجزات القلب الإنساني» (ص٢٣٥). «وكانت الملكة إزيس تحذر زوجها دائمًا من عدوه «سيت»، ولكن الملك الذي يجهل قلبه الشر، لا يستطيع أن يعرفه في قلوب الآخرين» (ص٢٣٦).

ومن السطور هنا نفهم أن قلب المرأة «إزيس» عرف الشر، ولذلك عرفته في قلب «سيت»، رغم أنه يحكي الحياة ليمجد وفاء إزيس لزوجها، إلا أنه يسقط دون وعي في فكرته الأبدية، بأن المرأة تعرف الشر، والرجل لا يعرف الشر.

ويعتقد الحكيم أن السبب وراء تعدد قبور أوزوريس في مصر، أن إزيس جمعت أعضاءه التي مزقها «سيت» ودفنتها في أمكنة مختلفة، وفاءً لزوجها.

أما زوجة النبي محمد، خديجة، فكتب عنها الحكيم يقول: «امرأة مثلها، ذات شرف وثروة ... أن تبدأ هي الخطوة الأولى نحو رجل فقير يتيم.»

ومع ذلك يحتقر الحكيم المرأة الفقيرة، التي تبدأ الخطوة الأولى مع رجل ذي شرف وثروة!

أما عائشة، زوجة النبي محمد، فتقول له بدلال: «ألست أنا خير النساء عندك؟» فأجابها على الفور «وخديجة؟» ... فقالت له: «ما تذكر من عجوز حمراء الشدقين، هلكت في الدهر، قد أبدلك الله خيرًا منها.»

ويعجب الحكيم بذلك الدلال الذي تظهره عائشة!

وفي معظم قصصه؛ يفرق الحكيم بين حقيقته الباطنة، وحقيقته الظاهرة لعامة الناس، مما يدل على عدم الصدق والانفصال بين ما يكتبه وما يعيشه.

ويقول للمرأة: «ثقي أن هناك فرقًا كبيرًا بين حقيقتي الباطنة وحقيقتي الظاهرة لعامة الناس ... لأن الباطن هو ملكي ومن صنعي، ولكن الظاهر هو ملك الناس، ومن صنع الظروف» (ص٢٤٦).

وهذه هي الازدواجية التي عاش بها الحكيم، ومعظم الرجال والكُتَّاب الذين قادوا الفكر والأدب في مصر خلال نصف القرن الماضي.

ولا يفهم الحكيم المرأة، أو المرأة ذات العقل، ولا يعرف إلا تلك المرأة التي لا تعيش إلا للرجل، والتي تقول: «إني عطشى لأن أصغي إلى رجل ... إلى رجال يقولون لي إني جميلة ... تواقة إلى أن أرتجف تحت لمسات أيديهم المداعبة، وأستمع إلى رجائهم المنبث من قلوب محترقة» (ص٢٦٧).

وهذه امرأة لها زوج، لكن الحكيم يصفه بأنه رجل لا يمكنها الحديث معه ... «ما من موضوع نستطيع طرقه معًا، فكل شيء يجب أن يلاحظ فيه قيود الزوجية، وواجبات الوفاء الزوجي» (٢٦٩) ... «زوج جاد أكثر مما ينبغي» (ص٢٧٠). وهذا في رأي الحكيم مبرر كافٍ لأن يكون مملًّا، يجعل زوجته عطشى للرجال، ونسي الحكيم بسرعة عزله السابق لذلك الذي سمَّاه «الوفاء الزوجي»، وذلك التقديس الذي أهاله على الزوجة ذات «الوفاء الزوجي».

لكن الزوجة التي يتمناها الحكيم لنفسه تختلف عن الحبيبة أو العشيقة، والوفاء الزوجي بالنسبة للأولى مطلوب ومقدس، لكن الوفاء الزوجي في الحالة الثانية غير مطلوب وباعث على الملل.

ويفرق الحكيم بين الرجل والمرأة عند الوقوع في الحب، والمرأة في قصته حين تقع في الحب تقول عن نفسها: «إن شيطان الغواية كان قد لبس نفسي وجسمي! أوَلست امرأة مثل الأخريات ... ضعيفة ... طيعة! قابلة للتأثير ... خاضعة للمؤثرات ...» (٢٩٣).

أما الرجل حين وقع في الحب فهو لا يقول مثل هذا الكلام، لكن حبه عاطفة سامية، ونور إلهي، وفلسفة عظمى، وأرق مروع بديع، ورسائل أدبية يبثها شوقه وغرامه، لكنه ليس غرام الشياطين، ولا غواية إبليس، ولا يقول عن نفسه إنه رجل مثل الآخرين، أو إنه ضعيف أو طيع ... إلخ، إن كلماته عن نفسه رفيعة المستوى، وتصويره لحبه تصوير عالٍ، بل إنه مندهش كيف لا ينسى تلك المرأة، ولماذا يظل يذكرها، كأنما تأثره بالمرأة شيء غير طبيعي، وغير وارد في طبيعة الرجل. وهو يصور نفسه في الحب فيلسوفًا وقلبًا وروحًا وجسدًا قادرًا على التحكم فيه، وعقلًا قادرًا على أن يوجه عقل المرأة ويقوده إلى الأفكار السامية وإلى النماذج العظيمة للنساء والزوجات العظيمات (عظمة المرأة في رأيه ليس لها سبب سوى الوفاء الزوجي).

والمرأة من الطراز الحديث، في قصص الحكيم، هي التي تُسلم نفسها للرجل من أول ليلة. ويكشف بذلك عن أنه لا يفهم المرأة الحديثة أيضًا، فهي في القصة لا تناقش فكرة تسليم المرأة نفسها للرجل، وإنما تدَّعي المساواة بالرجل، ومع ذلك تظل عبدًا للرجل.

ولأن المرأة أحبت وعشقت الرجل، جعلها الحكيم تهوى من العرش الذي وضعها فيه إلى الأرض والطين. وفي فصل «معبود من طين» يُعبر عن صدمته في المرأة التي يرفعها إلى قداسة روح بغير جسد: «وانقلبت تلك العبادة الرفيعة — التي عفَّر بها جبينه في محرابها — شيئًا مخجلًا مهزأً كألعاب المهرجين» (ص٣٥٣).

وحين لا يرى الزوج تصرفات زوجته أو يشك في سلوكها فإن «الزواج هو وادي العميان» (ص٣٢٧). وحين يفتح الزوج عينيه فهو «يشك في نسب ولده الأصغر، وهو يزعم أنه لا يشبهه مطلقًا، كما يشبهه الابن الأكبر» (ص٣٢٨).

والمرأة الجميلة في رأيه لا عمل لها إلا المغامرات العاطفية.

وتقول المرأة: إن المغامرات الغرامية هي حُلم كل امرأة.

– كل امرأة على طرازك.

– بل كل امرأة، إطلاقًا، ما دامت جميلة (ص٣٥٥).

وفي رأيه أن «الزوج عليه الكفاح في سبيل اللقمة، أو في سبيل رفاهية الزوجة!» ... والزوجة عليها الكفاح — على الأقل — ضد نزعات نفسها، ثم إنفاق موارد الزوج في معاشهما المشترك، فلماذا تريد الزوجة أن تختلس مال الزوج، كي تتزين به لرجل آخر ... لماذا يشقى الزوج من أجل امرأة تخونه، مع رجل لم يشقَ من أجلها» (ص٣٧٣).

وهنا يكشف الحكيم عن مفهومه لسبب الوفاء الزوجي. إن واجب الزوجة هو الإخلاص لزوجها بسبب ماله، وليس لسبب آخر.

وحين تسأله المرأة: «وإذا خان الزوج زوجته، أليس لها الحق أن تخونه؟!»

يقول لها: لا!

تقول له: النغمة القديمة التي نسمعها من الرجال! تبيحون لأنفسكم ما تحرمون علينا، لأنكم أنتم السادة ونحن الإماء!

يقول لها: بل لأن الرجل هو الذي يعرق، والمرأة هي التي تنفق! اكدحي كما يكدح زوجك، واعرقي كما يعرق، فإذا تساويتما في التضحيات تساويتما في الحقوق ... لا أقول إن الرجل يجب أن يخون، ولكنه إذا خان خان من ماله ... ولكن زوجته تخون من مال زوجها ... ثم هناك شيء آخر ... هو النسل ... فالزوج يخون ولا يُدخِل على زوجته نسلًا مدنسًا ... أما الزوجة فإذا خانت أدخلت على زوجها نسلًا ليس من صلبه» (٣٧٤).

ويقول الحكيم للمرأة: «لن تكون هناك مساواة مطلقة بينكن وبين الرجال في هذا الإثم، إلا إذا تطور الزمن تطورًا آخر، فرأينا الزوجة تناضل في الحياة، وتكتسب بالقدر

الذي يربحه الزوج ... ثم يُستطاع بواسطة العلم أو غيره من الوسائل أن يُفرز للزوج نسله عن نسل غيره، بغير وقوع في شك أو ارتياب ... إلى أن يتم ذلك فلا تتحدثن عن المساواة في الخيانة» (ص٣٧٤).

يبدو أن توفيق الحكيم لم يكن يعرف أن ملايين النساء الفقيرات الكادحات في الحقول والمصانع، يعرقن مثل أزواجهن، ويكافحن من أجل لقمة العيش للأسرة والأطفال، مثل الأزواج وربما أكثر، لأنهن يعمل في الحقل والمصنع ويعملن في البيت أيضًا ... لكن يبدو أن الحكيم لم يكن يتطلع إلا إلى هؤلاء القلة من الطبقة الثرية، هؤلاء العاطلات بغير عمل داخل البيت أو خارجه، ويعشن على مال أزواجهن.

ويكشف الحكيم أيضًا عن مفهومه المحدود للقيم الأخلاقية في عَلاقة الرجل والمرأة. إن الأخلاق الحقيقية تعني المساواة الإنسانية، والإخلاص الإنساني، ولا عَلاقة لها بمال أحدهما، أو حتى موضوع النسل. والآن، وبعد اكتشاف حبوب منع الحمل، هل يُبيح الحكيم للمرأة ما يُبيحه للرجل؟

أما أن الزوج يخون من ماله، فهذا كلام لا يتسق مع الأخلاق الإنسانية، وكأنما يبيح الحكيم الخيانة للرجال الأثرياء، ويحرمها على الفقراء الذين لا مال لهم، كما أنه يبيحها أيضًا للنساء ذوات المال، ويحرمها على النساء الفقيرات.

ويكشف الحكيم عن جهله أيضًا بشخصية الرجل الإنسان، الذي يحترم حرية زوجته، فيقول عنه إنه رجل باهت الشخصية، قليل الذكاء ... «إن السعادة الزوجية لا يمكن أن تتوفر لامرأة في عصرنا الحديث إلا مع زوج باهت الشخصية، قليل الذكاء ... لقد خبرت بنفسي ذلك، وأحصيت بين كل معارفي عدد السعيدات الناعمات، في بحبوحة الحرية، المتمتعات بالراحة العائلية، فإذا هن المتزوجات برجال من ذلك الصِّنف المتوسط في مواهبه، المتواضع في مداركه» (ص٣٨٦).

أما الرباط المقدس، فهو — في رأيه — رباط الرجل بطفله الذي جاء من صلبه، وليس من رجلٍ آخر، فيقول: «يا الله ... ما أقوى ذلك الرباط المقدس عن الرجل! إنه في الحقيقة رباط الرجل بطفله ... وإن منبع القداسة فيه ذلك الدم الذي يجب أن يجري بينهما نقيًّا، فإذا تلوث أو تدنس أو داخله الغش، أو خالطه التدليس، أو مرَّ عليه شبح الشك والارتياب، فإن الرجل قلما يحتمل ذلك ... هذا ما لا تفهمه المرأة، لأن كل طفل يخرج من بطنها هو لها، دون حاجة إلى أن تفرز أو تميز بين دم ودم! ولهذا قلَّ أن تدرك معنى القداسة لذلك الرباط ... لا قداسة عندها لشيء إذا اصطدم بغريزتها، أو وقف في طريق شهوتها» (ص٤٠٥).

يدافع الحكيم بهذا الحماس عن قداسة علاقة الدم بين الأب وابنه، وينسى أن هذا الأب ذاته كثيرًا ما يهرب من ابنه ويتنكَّر له، لأنه أنجبه من خادمة فقيرة، أو جارية ليس لها حقوق المرأة الحرة، أو مومس، أو عشيقة ليس لها حقوق الزوجية.

وإذا كان هذا الرباط مقدسًا، كما يقول الحكيم، فلماذا تنتشر في بلادنا، وفي العالم أجمع، ظاهرة الأطفال غير الشرعيين؟ إن مأساة الأطفال غير الشرعيين تكمن في الآباء يهربون، ولا يعترفون بشرعية أطفالهم الذين أنجبوهم من صلبهم ومن دمهم.

أين إذن قداسة علاقات الدم بين الأب والابن؟!

وهذا يكشف عن ازدواجية القيم الأخلاقية، وتناقضها، إذ إنها لا تنبع من الأخلاق الإنسانية الحقيقية، ولكن من نظام طبقي أبوي، يسيطر فيه الرجل على المرأة، وينسب فيه الطفل للأب دون الأم، وحسب شروط معينة، ويُسيطر فيه من يملك المال على من لا يملك المال.

ويظهر التناقض والازدواجية في نظرته إلى الجنس والحب، وإلى الرجل والمرأة، بحيث يظل الرجل طاهرًا مهما طغت عليه الشهوة الجنسية، وتظل المرأة مدنسة. ويقول: «الحق أنه في تلك الليلة كان قد شعر نحوها بعاطفة جديدة، عاطفة لا علاقة لها بحبه الأول الرفيع، فهي عاطفة أخرى بعيدة عن كل جو نقي، في إمكانها أن توجد مع وجود الاحتقار، هي نوع من أزهار الحب التي تنبت في المستنقعات، لكن ... كيف حدث ذلك ... ما من ريب في أنها هي ... هذا الحب الأخير، هو من صنعها هي ومن غرسها! كما أن الحب الأول كان من صنعه هو وغرسه» (ص٤٠٦).

لا بد أن يخرج الحكيم — كرجل — بريئًا تمامًا من ذلك الإثم، وحواء هي الآثمة! ويقول الحكيم: «ها هو ذا رجل الفكر قد أخفق، كما أخفق رجل الدين. كلاهما قد أحسن الظن بطبيعة المرأة أكثر مما ينبغي، ونسج حولها أضغاث أحلام» (ص٤١٠).

قال الحكيم هذا الكلام عن نفسه لأنه عجز عن أن «يبث في المرأة النور الداخلي الروحي فتنسى شهوتها وجمالها الجسمي ... وما أقصر حياة الجسد إلى حياة الروح!» (ص٤١١).

وينسى الحكيم أنه ظل طَوال الكتاب يتغزل في جمال المرأة الجسدي ويتهمها بالقبح، إذا أهملت لحظة هذا الجسد، بل يكيل عليها اللعنات ويتهمها بالكذب إذا أرادت أن تهتم بالعقل أو الروح، أو ذلك النور الداخلي الذي أصبح يتغزل فيه الآن.

بل إن الحكيم سرعان ما ينسى أيضًا ذلك النور الداخلي الروحي بمجرد أن يموت الزوج، فإذا به يشتهي الزوجة، قبل أن تغادر مقبرة زوجها.

ويقول: «لاحت له فكرة اشتهاء المرأة قبل أن يغادر المقبرة، بعد أن أصبحت مطلقة بغير زوج» (٤١١).

لم يعد يملكها رجل آخر فأعطى نفسه حق اشتهائها.

وأنهى الحكيم القصة بأن جعل هذه المرأة تختفي من حياته، أو هو الذي هرب منها، ثم عرف بعد ذلك أنها «تزوجت شخصية معروفة بالتفاهة وقلة الذكاء، فأدرك أنها قد ظفرت أخيرًا بالزوج المثالي للمرأة العصرية» (ص٤١٥).

وفي آخر قصة بالكتاب، وعنوانها «كن عدوًّا للمرأة»، يقول الحكيم: «المرأة مخلوق تافه ... ليست جديرة بك أيها الفنان الخلاق ... صُنعت من ضلع تافه من أضلاع آدم، وخرجت من الجنة، وأخرجته بسبب تافه» (ص٤٣٠).

وهنا يكشف عن أنه كان أسيرًا وسجينًا لتلك الأسطورة الدينية التي جاءت في التوراة والإنجيل، وأنه لم يكن خلَّاقًا لفكرة جديدة كما تصور.

ثم ينهي الحكيم كتابه بفكرة قديمة أيضًا سيطرت عليه، وهي فكرة أن الفن وليد الحرمان في الحياة، أي إنه يفصل بين الفن والحياة، ويفصل بين الجسم والعقل، ويقول: «الفنان لا بد أن يعيش في الحرمان الدائم، لأنه غير الآدميين ... إن وراء العبقرية والخلق يخلع عن الفنان بعض خصائص الآدميين» (ص٤٣٢).

هوامش

(١) توفيق الحكيم، «راهب بين النساء»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.

الفصل السادس

عن رابعة العدوية

المؤرخون الرجال هم الذين كتبوا عن رابعة العدوية، وفسروا نزعتها الصوفية من وجهة نظرهم، وفرقوا بينها وبين غيرها من الصوفيين الرجال، فقد نسبوا «المعرفة» إلى معروف الكرخي،[1] ونسبوا «الحب الإلهي» إلى رابعة العدوية، وأرجعوا هذا الحب الإلهي لكونها امرأة عاشقة، وليس لكونها امرأة تفكر.

وقد بدأت الصوفية كحركة زهد وابتعاد عن الصراعات الدموية السياسية التي سادت إبان الحكم الأموي، وخلال عهد الحجاج الطاغية وحتى بدايات القرن الثاني الهجري، ورغم أنها كانت أصلًا حركة هروبية من مواجهة الصراعات أو الوقوف مع أصحاب الحق ضد الطغاة إلا أنها ارتدت ثوبًا دينيًّا وانعزلت عن الحياة الاجتماعية، وحاول بعض أقطابها تصوير زهدهم على أنه انصراف عن الشهوات وأولها الجنس وليس انصرافًا عن السياسة. وقد قيل إن عامر بن عبد قيس كان يدعو الله: أن ينزع شهوة النساء من قلبه، وجاء عن الحسن البصري أنه كان يقول: «إذا أراد الله بعبد خيرًا لم يشغله بزوج ولا ولد.»[2] أما الفُضيل بن عياض فقد قيل إنه دخل حياة الزهد بعد أن قرر عدم الذهاب إلى عشيقته الجارية، وكان في طريقه إليها حين سمع رجلًا يتلو الآية القرآنية: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهِ﴾، فقال الفضيل: «يا رب، قد آن فرجع.»[3]

إلا أن وقائع التاريخ تدلنا على أن الظلم السياسي والاجتماعي الذي كان سائدًا في ذلك الوقت هو الذي دفع بعض الرجال الفقراء والنساء الجاريات المستعبدات إلى التمرد على النظام القائم الجائر، ولم يكن في حوزتهم القوة لمحاربة الظلم فآثروا الاعتزال ولجَئوا إلى الله والصلاة والزهد.

وقد خرج ممثلو حركة الزهد الأوائل من أهل خراسان بسبب هذا الظلم الاجتماعي، وكتب الجراح بن عبد الله الحكمي إلى الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز قائلًا عن أهل خراسان: «إن أهلها لا يصلحهم إلا السيف والعصا»، ورد عليه عمر بن عبد العزيز يقول: «بل كذبت، بل يصلحهم العدل والحق فابسطه بينهم.»[٤]

وقد اشتهرت رابعة العدوية في تاريخ الفلسفة الإسلامية والتصوف بمفهوم «الحب الإلهي».

ويكتب حسين مروة: «الحب الإلهي نُسب إلى عدد من زهاد البصرة في عصر رابعة العدوية ... لكن رابعة اشتهرت به وارتبط باسمها أكثر مما ارتبط بهذه الأسماء، لعناية خاصة بها من الصوفية ومؤرخي التصوف، نظرًا لكونها امرأة كما يبدو. ولعله بسبب هذه النظرة أضفَوا عليها نوعًا من القداسة الأسطورية ... وأضافوا إلى سيرتها صورًا من السلوك ومن الأقوال التي عرفها عصر التصوف الحقيقي، لا عصر الزهد الذي لا يزال سابقًا لمرحلة النضج والتحول.»[٥]

نلاحظ هنا أن حسين مروة يحاول أن يقول إن رابعة العدوية لم تكن لها إضافة فكرية أو روحية إلا لكونها امرأة، ثم يقول إن هناك كثيرًا من الغموض في سيرة حياتها، وإن «الباحث د. عبد الرحمن بدوي هو الوحيد الذي تنبه إلى هذه النقاط الغامضة من قصة رابعة العدوية وحدَّد مواقع الغموض فيها بدقة.»

ويحكي قصة رابعة العدوية نقلًا عن بدوي:[٦] «أنها ولدت من أسرة فقيرة جدًّا في البصرة، وأنها أُسرت وبيعت بستة دراهم لرجل أثقل عليها العمل، وأنها كانت تسير ذات يوم فشاهدت رجلًا ينظر إليها نظرة شر فهربت وفي الطريق ارتمت على التراب وهي تناجي الله فسمعت صوتًا يقول: لا تحزني ففي يوم الحساب يتطلع المقربون في السماء إليك ويحسدونك على ما ستكونين عليه.

فلما سمعت هذا الصوت عادت إلى بيت سيدها وصارت تصوم وتخدم سيدها وتصلي طوال الليل.»[٧]

ويكتب مروة: «لكن الصورة التي تتحصل لدينا من كل ما أمكننا الاطلاع عليه من أخبار رابعة تُنبئنا أن وراء زهدها المتطرف وانكفائها إلى ذاتها على النحو الأسطوري الذي يتفنن بتصويره مؤرخو الصوفية، وفريد العطار بالأخص، ووراء «العشق الإلهي» الذي ينسبونه إليها تكمن قصة شخصية مأساوية عنيفة وهي (كما نستنتج) قصة مأساة زوجة لعب فيها الفقر الوحشي والحب المسحوق دورَين متداخلَين انتهيا برابعة

إلى «الكهف» الداخلي العميق من ذاتها، وخلقا لها «العشيق الإلهي» تجد به عوضًا وهميًّا عن الحرمان المادي الذي افترس شبابها. إننا نحس حين نقرأ بعض الأقوال المنسوبة إليها كيف تفور في ذاتها حمم المأساة حتى حين تكون في أقصى حالات وجدها الروحي واتصالها بالعشيق الأعلى، بل ينبغي القول إن هذه الحالات ذاتها ليست سوى تعبير عن أقصى درجة تبلغ إليها فورة المأساة في أعماقها.»[٨]

وقد قيل عن رابعة العدوية إنها كانت إذا صلَّت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخمارها ثم قالت: «يا إلهي أنارت النجوم ونامت العيون وغلقت الملوك أبوابها وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك.»[٩]

ويكتب مروة عن هذه المناجاة مع الله قائلًا: «إن كل كلمة في هذه النجوى المرتعشة تشعرنا أنها تحتوي إنسانًا يحترق ألمًا وظلمًا إلى الحب البشري الطبيعي، أما هذا الذي يسميه الصوفية بالحب الإلهي في مسلك رابعة وفي مناجاتها فلم يكن سوى الحساسية العاطفية التي تبلغ لثقل وطأة الحرمان المادي، أو لصدمة الفشل الحادة، مبلغًا عاليًا من رهافة الخيال ... إنها اللحظات التي تتنبه فيها لدى الإنسان المستفرد بين مخالب الوحشة والحرمان كل أشواق الحياة، وفي يقيني أن هذه اللحظات بعينها هي التي كانت أساس المعاناة الآدمية لدى رابعة العدوية.»[١٠]

لم يكتب حسين مروة أو أي مؤرخ آخر هذه العبارات عن أي رجل صوفي. لقد حاول أن يرجع نزعة رابعة العدوية الصوفية إلى الحرمان الجنسي وافتقادها الرجل. لم يكتب عن أي رجل صوفي أنه لجأ إلى الصوفية تعويضًا عن الحرمان الجنسي أو افتقاد المرأة.

كان في حالة الرجال يبحث عن الأسباب السياسية والاجتماعية والدينية والفلسفية، ولم يكن الحرمان الجنسي أو الحرمان من المرأة هو السبب وراء زهد الرجل أو صوفيته، بل إنه كان يزهد في المرأة ضمن الأشياء الأخرى التي يزهدها.

أما رابعة العدوية فلم تُصوَّر على أنها زاهدة في الرجل، بل صُوِّرت على أنها عاشقة للرجل وأن هذا العشق يتحول من الرجل إلى الله.

ويكتب مروة قائلًا عن رابعة العدوية: «إن واقع هذه الشخصية هو واقع أرضي نبت عبر الظروف المأساوية الخاصة في ظروف مأساوية اجتماعية عامة، ثم جاء الصوفيون المتأخرون فأطَّروا هذا الواقع بإطار غيبي أسطوري ليجعلوا منه أصلًا صوفيًّا يؤسسون عليه مفهوم الحب الإلهي، في مرحلة تاريخية لم تكن قد نضجت فيها الأسباب الكاملة لانعطاف المفاهيم الزهدية البسيطة إلى مفاهيم التصوف النظري والأيديولوجي.»[١١]

هنا أيضًا نلاحظ أن مروة يرى أن المؤرخين هم الذين أضفَوا على رابعة العدوية القدرة الصوفية وليست هي. ثم يكتب مروة: «من العسير على الباحث العلمي أن يقتنع أن تلك المواقف والأفكار ذات الطابع النظري التي ينسبونها إلى رابعة العدوية صادرة عنها بالفعل. فقد قالوا عنها مثلًا إنها حجت، فقالت هذا (مشيرة إلى الكعبة) الصنم المعبود في الأرض، وأنه ما ولجه الله ولا خلا منه.» إن الفكرة التي يتضمنها هذا القول فكرة متطورة من الأفكار «الهرطقية» الصوفية التي ظهرت في تاريخ التصوف الإسلامي بعد أكثر من قرن منذ زمن رابعة، والفكرة هذه تقوم، نظريًّا عند الصوفية، فيما بين القرنين الثالث والرابع الهجريين على ثنائية «الشريعة» و«الحقيقة» على أن الشريعة هي لغة «الظاهر» موجهة إلى العامة من الناس، في حين أن «الحقيقة» هي الباطن الذي لا يُكشف إلا لذوي «المقامات» العليا في «المعرفة» أي أئمة الصوفية. ومؤدى ذلك عمليًّا سقوط التكليف بالشريعة عن الصوفي «العارف»، فالكعبة إذن بصفتها المادية «صنم» (حسب التعبير المنسوب إلى رابعة) والحج إليها جسديًّا هو صنمية لا تليق بالعارف. وإنما هو يحج إلى الحقيقة المجردة. و«حجه» يصبح بذلك قلبًا خالصًا من كل شائبة حسية، فأين هذا التحول، مفهوم الحج ومفهوم الحقيقة من عصر رابعة العدوية»،[١٢] ثم يقول إن معظم ما يُنسب إلى رابعة من أقوال يفتقر إلى التحقيق العلمي، لأنه خليط من عناصر أسطورية وعناصر تنسب إلى آخرين غيرها.»[١٣]

ويقول: «نقصد بهذه العناصر أقوالًا منسوبة إلى رابعة وهي في الوقت نفسه منسوبة إلى غيرها. من ذلك مثلًا ما رُوي عنها أنها كانت تقول: «ما عبدته (الله) خوفًا من ناره ولا طمعًا في جنته. فأكون كالأجير السوء، عبدته حبًّا له وشوقًا إليه».»[١٤] ويقول: «وهذا القول ورد كثيرًا بالمضمون نفسه وأحيانًا بالعبارة نفسها منسوبًا إلى علي بن أبي طالب، كما ورد منسوبًا إلى حفيده علي بن الحسين زين العابدين ونُسب إلى رابعة أيضًا أنها قالت: «كم من شهوة ذهبت لذتها وبقيت تبعتها عندي»، وهذا نُسب أيضًا بنصه تقريبًا إلى الزاهد الكوفي عون بن عبد الله، كما نُسب مضمونه إلى علي بن أبي طالب أيضًا (نهج البلاغة، ج٣، ص١٧٩).» «ثم يأتي الشك أخيرًا من أننا نجهل المستوى الفكري الذي كانت عليه رابعة حتى بالنسبة لعصرها، فهذه أيضًا إحدى النقاط الغامضة في سيرة حياتها.» ثم يقول مع كل ذلك «تبقى بأيدينا منها مع ذلك حقيقة تاريخية تُسجل أنه برز عبر هذه الشخصية بالدرجة الأولى في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري أحد أهم مفاهيم التصوف وهو مفهوم «الحب الإلهي»، ونحن لا نُجادل في هذا وإنما نُجادل

في تحميل هذا المفهوم في عصر رابعة وفي شخصيتها وجيلها أكثر مما تسمح به طبيعة ذلك العصر وذلك الجيل أن تحمل.»[١٥]

يتردد حسين مروة الآن في الاعتراف بقدرة رابعة العدوية على التفكير الصوفي والوصول إلى مفهوم «الحب الإلهي» وهو لم يتردد منذ قليل في التأكيد على حرمانها من الرجل وتعطشها للحب الطبيعي ومحاولتها التعويض عن هذا الحب بحب الله.

وهو يحرمها أيضًا من حقها في الريادة الفكرية في عصرها. صحيح أن العصر له حدوده ولا يمكن لمفكر مهما كان أن يسبق عصره كثيرًا، إلا أن هناك من الفلاسفة والمفكرين من سبقوا عصرهم ودخلوا التاريخ الفلسفي والفكري على يد المؤرخين الرجال كعباقرة. ألم يسبق أرسطو عصره؟ وألم يسبق ابن خلدون عصره؟

لماذا إذن التردد في الاعتراف بأن امرأة ما يمكن أن تسبق عصرها فكريًّا وتكون لها عبقرية أو فلسفة رائدة؟

ومشكلة رابعة العدوية تتمثل في أنها لم تترك شيئًا مكتوبًا بقلمها. كتب عنها المؤرخون ولكنها لم تكتب هي. لماذا لم تكتب رابعة العدوية؟

من قصة حياتها ندرك أنها كانت جارية فقيرة ولم يكن في إمكانها أن تؤلف كتبًا، فهي قد أُسرت وبيعت بستة دراهم لرجل عاملها بقسوة واستغلها. ونفهم أنه لم يستغلها في العمل فحسب ولكن في الجنس أيضًا، فقد كان من حق الرجل شرعًا أن يعاشر جاريته جنسيًّا دون أن يكون لها أو لأطفالها منه أي حقوق. ونفهم أيضًا أن الرجال كانوا يطاردونها حين تخرج إلى الشارع. وكانت تهرب منهم جريًا حتى تسقط على الأرض، وفي ارتمائها على الأرض تسمع صوت الله يقول: لا تحزني ففي يوم الحساب يحسدونك الناس على ما ستكونين عليه. وتعود إلى بيت سيدها وصارت تصوم وتخدم سيدها وتصلي طَوال الليل.

إنها قصة لا تدل على أن رابعة العدوية عانت الحرمان الجنسي أو الحرمان من الرجل أو من العشق الطبيعي، بل إنها عانت من الذل والفقر والهوان والاستغلال الجنسي بواسطة الرجال. وهي بذلك حين تطلعت إلى الله كانت تَنشُد الخلاص من الرجل والهروب من العشق، وليس السعي إلى عشق آخر، أو استبدال العشيق الرجل بالعشيق الإلهي. إن تفسير حسين مروة مناجاة رابعة لله على أنها ارتعاشة امرأة تحترق ظلمًا إلى العشق الطبيعي ليس صحيحًا، إن حياتها كأسيرة وجارية معذبة تكشف عن أنها كرهت عَلاقتها بالرجال حتى الثمالة، وأنها نفرت من العشق الطبيعي نفورًا شديدًا لكنها لم

تستطع الهروب من بيت سيدها، فلم تجد وسيلةً للراحة من عذاب العشق والرجل إلا أن تفصل بين جسدها وروحها وتترك جسدها بلا إحساس ولا روح تحت طاعة سيدها، وتعطي روحها لله عن طريق الصلاة.

وقد استطاعت رابعة عن طريق الألم أن تكتشف زيف سيدها، الذي كان رجلًا متدينًا يؤمن بالشريعة والحج إلى الكعبة كغيره من المسلمين الأسياد في عصره. استطاعت أن ترى التناقض بين كونه مسلمًا يؤدي الفرائض ويحج إلى الكعبة، وبين كونه سيدها الذي يظلمها ويستغلها. أدركت الانفصال بين الحقيقة وبين الشريعة. أدركت أن الدين الحقيقي وحب الله الحقيقي يتناقض مع الظلم، ويتناقض مع أداء الطقوس والعبادات الظاهرة. وقد استطاع معروف الكرخي ذلك أيضًا.

معروف الكرخي كان مثل رابعة العدوية، ولم يترك كتابات تدل على فلسفته وكان يعيش عصر رابعة العدوية، وكان متصوفًا مثلها، لكن المؤرخين لم يتعرضوا لحياته الخاصة كما فعلوا مع رابعة العدوية. لم نعرف شيئًا عن حرمانه العاطفي أو الجنسي أو أي مأساة خاصة في حياته، وقد نسبوا إليه مذهب المعرفة، وأنه من أوائل من تكلموا في المعرفة، ولم يتشككوا في قدرته على التفكير الصوفي والفلسفي، بل قال بعضهم عنه إنه فاز بـ «العلم اللدني» أي الوصول إلى الحقيقة الإلهية بطريق الحدس الذاتي بعد تصفية النفس بالرياضة الروحية.[١٦]

ولم يخلف معروف الكرخي نصوصًا تؤكد هذا الكلام. وتنحصر النصوص التي يستشهد بها المؤرخون في نصين: أحدهما ما ذكره صاحب «قوت القلوب» من أن معروف الكرخي كان مرجعًا للفصل بين أحمد بن حنبل ويحيى بن معين فيما يقع بينهما من خلاف في بعض مسائل العلم، مع أنه لم يكن يُحسن من العلم ما يحسنان (علمهما بالشرائع والعقائد).[١٧]

والنص الثاني ما ذكره صاحب «حلية الأولياء» من دعاء كان يدعو به الكرخي يقول فيه: نفوس قدمت لتأدية الواجب ورقيت لنفيس المخزون وكفيت ثقل المحنة.[١٨]

رغم ذلك لا يُعامل الكرخي من المؤرخين كما عُوملت رابعة العدوية، ولا يحاول حسين مروة أن يحكي سيرة حياته الخاصة كما حكى سيرة حياة رابعة. صحيح أنه يرى أن النصين السابقين لا يعطيان دلالة كافية على أن الكرخي فاز بالعلم اللدني. ويقول مروة: «معروف الكرخي» يُعد من شخصيات الدور الأول للتصوف تاريخيًّا، إلا أنه من حيث المذهب نجد أن معروف يجب أن يُنسب إلى الدور الثاني (أبو ريان ص٢٨٢).

نناقش هذا القول منهجيًّا على أساس عدم صحة الفصل بين جانبَي الشخصية الإنسانية الواحدة: الجانب التاريخي والجانب المذهبي.[١٩]

لماذا لم تعالج شخصية رابعة العدوية بجانبها التاريخي والمذهبي كما حدث مع الكرخي؟ إن أحدًا لم يتكلم عن الحرمان العاطفي أو الجنسي لمعروف الكرخي.

ويروي القشيري أن معروف الكرخي شرب وهو صائم فقيل له ألم تكن صائمًا؟ فقال: بلى، ولكني رجوت دعاءه.[٢٠]

ويكتب حسين مروة: «فهي تعني إحدى بواكير الاجتهادات الخاصة بالصوفية حول «الشريعة» وحول الظاهر والباطن، فقد أباحت لهم هذه الاجتهادات عدم الالتزام بتكاليف الشريعة باعتبارها ظاهرًا في حين هم يأخذون بالباطن.»[٢١]

لو أن رابعة العدوية هي التي شربت وهي صائمة لقالوا إنه الظمأ للماء ولتشككوا في قولها، أو نسبوه إلى غيرها كما حدث حين قالت عن الكعبة إنها الصنم المعبود في الأرض، ما ولجه الله ولا خلا منه.

لقد استخدم المؤرخون مقاييس مزدوجة في الحكم على رابعة العدوية وغيرها من رجال الصوفية، نسبوا إليها «الحب» ولم ينسبوا إليها «المعرفة»، بل إنهم حتى في موضوع «الحب الإلهي» حاولوا إرجاعه إلى الرغبة في الرجل والعاطفة والجنس أكثر منه الرغبة في المعرفة والتفكير.

لقد ظلت المرأة في نظرهم جسدًا يحس وليس عقلًا يفكر.

هوامش

(١) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج٢، الفارابي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨١م، ص١٨٥.

(٢) صفوة الصفوة، ج٣، ص١٣١، الشعراني: الطبقات الكبرى، ج١، ص٢٥، وحسين مروة، ص١٦١.

(٣) حسين مروة ص١٧٢، والقشيري: الرسالة القشيرية ص٩.

(٤) المنادي: الكواكب الدرية، ج١، ص١٤٣، وحسين مروة ١٧٨. (كانت خلافة الأموي عمر بن عبد العزيز من ٩٩–١٠١هـ/٩١٧–٩١٩م).

(٥) حسين مروة، ص١٨٠.

(٦) حسين مروة ص١٨١ (الهامش).

(٧) بدوي، شهيدة العشق الإلهي، القاهرة، ١٩٦٢، ط٢، ص٨، ١٢.
(٨) حسين مروة، ص١٨٢.
(٩) بدوي، شهيدة العشق الإلهي، ص١١٧.
(١٠) حسين مروة، ص١٨٢.
(١١) حسين مروة، ص١٨٣.
(١٢) حسين مروة، ص١٨٣.
(١٣) حسين مروة، ص١٨٣.
(١٤) الكواكب الدرية، المناوي، ج١، ص١٠٩ (حسين مروة، الهامش، ص١٨٣).
(١٥) حسين مروة، ص١٨٤.
(١٦) حسين مروة، ص١٨٦، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢٨٢.
(١٧) حسين مروة، ص١٨٦.
(١٨) الأصفهاني في حلية الأولياء، ج١٠، ص٢٦٣، وحسين مروة، ص١٨٦.
(١٩) حسين مروة، ص١٨٧.
(٢٠) الرسالة القشيرية ص١٠-١١، وحسين مروة، ص١٨٩.
(٢١) حسين مروة، ص١٨٩.

الفصل السابع

عن ابن خلدون والمرأة

تُعتبر «المقدمة»[1] من أهم مؤلفات ابن خلدون، ولا يمكن لنا أن نتعرف على أفكار ابن خلدون دون دراسة لهذا الكتاب الهام.

وبالرغم من تقدم العلوم في عصرنا هذا بالنسبة لعصر ابن خلدون — ولد في مايو (١٣٣٢م) — إلا أننا ما زلنا أسرى لعصرنا،[2] ونتاجًا لظروفنا السياسية والاجتماعية والفلسفية، لا أظن أن أحدًا في عصرنا يشك في أن الأرض كروية، وأنها تدور في حركة سريعة، مستمرة، رغم أنه لا يحس دوران الأرض بجسمه وحواسه الخمس.

لقد اقتنعت عقولنا بالبراهين العلمية والقوانين الطبيعية التي تثبت حركة الأرض ودورانها.

إن عدم إحساسنا بحركة الأرض ليس برهانًا على عدم وجودها، كما أن اقتناعنا بوجودها ليس اقتناعًا روحيًّا أو دينيًّا (أو لوجود نصوص في الكتب المقدسة)، ولكنه اقتناع علمي مثل اقتناعنا بقدرة سفينة الفضاء على الطيران حول الأرض وعلى الهبوط على سطح القمر.

لقد حلت القوانين العلمية الطبيعية محل القوى السحرية وأعمال الجان والشياطين أو الملائكة، ولم يَعُد في الإمكان لنا أن نصدق حدوث شيء لأسباب خارجة عن عقولنا.

إلا أننا ما زلنا قاصرين عن صياغة فلسفة جديدة لحياتنا الاجتماعية الخاصة والعامة ونظام السلطة في الدولة والعائلة. إن هذه الصياغة تحتاج إلى حرية فكرية تسمح بإعادة فَهْم تاريخنا والقدرة على نقد واقعنا الذي نعيشه دون خوف من بطش السلطة أو الاتهام بالتخلي عن الدين أو القيم والأخلاق.

وتأتي أهمية ابن خلدون كمفكر عربي أنه استطاع، رغم الإرهاب السياسي والديني في عصره، أن يصوغ تصوُّرًا للتاريخ والمجتمع والفرد يختلف عن التصور السابق عليه.

وسواء اتفقنا معه أو اختلفنا، إلا أننا نعترف أنه أحد القلائل في عصره، الذي حاول إعمال العقل لدراسة الماضي والحاضر من واقع تجاربه الواقعية، ومن قراءاته في التاريخ، لكن رؤيته المستقبلية كانت غائبة أو محدودة، تحكمها فكرته الأساسية عن أن المستقبل أو الغيب ليس مجاله العلوم العقلية، وإنما يدخل تحت بند العلم الإلهي فحسب؛ ولهذا اتجهت معظم اجتهادات ابن خلدون الفكرية إلى الماضي، أي التاريخ.

إن نقد الماضي في عصور الإرهاب الفكري أكثر أمانًا من نقد الحاضر، الذي يُعرِّض الناقد إلى غضب السلطان أو الحرمان من المنصب أو السجن.

إلا أن نقد الماضي أيضًا لا بد وأن يكون بريئًا من أي إسقاطات على الحاضر أو تنبؤات بالمستقبل، مما قد يُشتَمُّ منه المساس بالذات الملكية وسلطة الدولة، أو الذات الإلهية والسلطة الدينية.

لم يكن ابن خلدون قادرًا على إعادة قراءة التاريخ، وإخضاعه لأحكام العقل، والتفكير التقدمي إلا بالدرجة التي لا تُغضب السلطان ولا تخرج عن أحكام الله والرسول. وهو يفتتح المقدمة بالتكبير والتعظيم والحمد لله الذي له الملك والجبروت. ثم بعد عدة صفحات قليلة من هذه المقدمة يتحف كتابه إلى السلطان، أتحفت بهذه النسخة منه خزانة السلطان الإمام المجاهد.[٣]

وإذا كان هو يهدي السلطان كتابه فهل يمكنه أن ينقد السلطان أو يخضع نظام الدولة لمقاييس العدالة الاجتماعية الواجبة؟

ولهذا يجيء نقده للتاريخ محدودًا، وقاصرًا على تصحيح بعض الأخبار والحكايات دون النقد الصريح، خاصة فيما يخص الملوك والحكام، بل إنه كان يحاول أحيانًا أن ينفيَ عن الملوك والحكام سوء الأخلاق أو سوء التصرف لمجرد أنهم سلاطين قومهم.

مثال ذلك دفاعه عن الرشيد والعباسة أخته، ويقول في ذلك:[٤] «ومن الحكايات المدخولة للمؤخرين ما ينقلونه كافة في سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد مولاه، وأنه لكلفة بمكانها من معاقرته إياهما الخمر أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصًا على اجتماعه في مجلسه، وأن العباسة تحيَّلت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه حتى واقعها (زعموا في حالة سكر) فحملت ووشى بذلك للرشيد فاستغضب، وهيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها وجلالها، وأنها بنت عبد الله بن عباس، ليس بينها وبينه، إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده ... فأين يطلب الصون والعفاف إذا ذهب عنها، أو

أين توجد الطهارة والذكاء إذا فقدا من بيتها ... ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء ملوك زمانه لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالي دولتها وفي سلطان قومها، واستنكره ولجَّ في تكذيبه، وأين قدر العباسة والرشيد من الناس!»[٥]

ثم يقول: «فكيف يليق بالرشيد على قرب العهد من هذا الخليفة وأبوته وما رُبِّيَ عليه من أمثال هذه السير في أهل بيته والتخلق بها، أن يعاقر الخمر أو يجاهر بها ... ولقد ثبت عنه أنه عهد بحبس أبي نواس لما بلغه من انهماكه في المعاقرة حتى تاب وأقلع، وإنما الرشيد كان يشرب نبيذ التمر، على مذهب أهل العراق، وفتاويهم فيها معروفة، وأما الخمر الصرف فلا سبيل إلى اتهامه بها.»[٦]

مما سبق ندرك أن الفضيلة والأخلاق — في رأي ابن خلدون — لهما صفات الملوك وبنات الملوك.

فلو أن العباسة كانت ابنة مولى من الموالي أو أجيرة فقيرة لاختلف حكمه الأخلاقي عليها.

ويزيد من استنكافه أن تكون علاقة ابنة الملك مع مولى من موالي دولتها، فلو كانت العلاقة مع ملك أو ابن ملك لَما كان هناك كل ذلك الاستنكاف.

وهذه نظرية طبقية للأخلاق والفضيلة تفتقد العدالة وبالتالي تُخفي الأخلاق والفضيلة. فالمفروض أن الأخلاق والفضيلة سلوك وتصرف وليس نسبًا أو حسبًا أو مالًا أو جاهًا.

لذلك تنحصر معظم محاولات ابن خلدون لتصحيح المغالطات التاريخية في قشور الأحداث دون جوهرها، وفي الدفاع عن حقوق الحكام وتجاهل حقوق العامة من الشعب رجالًا ونساء.

وبالمثل أيضًا حين يحاول إعادة تفسير بعض النصوص الدينية، فهو يظل على السطح بعيدًا عن العمق، يهتم بتصحيح المغالطات اللفظية والعددية والمكانية أو الجغرافية دون التعرض لجوهر المعاني أو مغزى الأحداث السياسية والظواهر الاجتماعية والفلسفية.

ويرفض ابن خلدون التفسير الوهمي لما تناقله المفسرون في تفسير سورة الفجر ويقول:[٧]

«وأبعد من ذلك وأعرق في الوهم، ما يتناقله المفسرون في تفسير سورة الفجر في قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ * إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾، فيجعلون لفظة إرم اسمًا

لمدينة وُصفت بأنها ذات عماد، أي أساطين، وأنها مدينة عظيمة في قصورها من الذهب وأساطين من الزبرجد والياقوت.

ذكر ذلك الطبري والثعلبي والزمخشري، وغيرهم من المفسرين.

ثم يقول: «وهذه المدينة لم يُسمع لها خبر من يومئذ في شيء من بقاع الأرض وصحاري عدن التي زعموا أنها بُنيت فيها في وسط اليمن ... ولم يُنقل عن هذه المدينة خبر، ولا ذكرها أحد من الأخباريين ولا من الأمم ... وبعضهم يقول إنها دمشق، بناءً على أن قوم عاد ملكوها، وقد ينتهي الهذيان ببعضهم إلى أنها غائبة، وإنما يعثر عليها أهل الرياضة والسحر، مزاعم كلها أشبه بالخرافات.» ثم يقول «وقفوا على تلك الحكايات التي هي أشبه بالأقاصيص الموضوعة، والتي هي أقرب إلى الكذب، المنقولة في عداد المضحكات.»[٨]

رغم كل ما سبق، ورغم الحدود الفكرية والنقدية التي فُرضت عليه، وفرضها على نفسه، بسبب خوفه من سلطة الحاكم، واتقائه السلطة الدينية، فقد برز ابن خلدون بين مؤرخي عصره، وما زال بارزًا حتى عصرنا هذا، لأسباب متعددة، ومنها أنه حاول إعمال العقل، ولم يعتمد على مجرد النقل، ويقول في ذلك: «وكثيرًا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًّا أو سمينًا، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، وضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط.»[٩]

وهذه ميزة ابن خلدون الأساسية، أنه رفض النقل والتقليد، وحاول الدراسة العقلية العلمية، مستخدمًا منهج المقارنة بين تجاربه وتجارب الآخرين في أزمنة وبلاد أخرى، ومحاولًا إعمال العقل والبصيرة والتأصيل والتنظير.

ولدينا الكثير من المؤلفات التي تجعل من ابن خلدون رائدًا من رواد علم الاقتصاد في العالم، وأنه سبق «آدم سميث» بأربعة قرون في وضع نقطة البدء للمدرسة العملية الاقتصادية.[١٠] وإدراكه لترابط العلوم، وقانون السببية، وحركة التاريخ، والتطورات الاجتماعية، وأنه أدرك قبل «إميل دور كايم» بخمسة قرون «علم البنية الاجتماعية»، وسبق «هربرت سبنسر» في بناء التطور الاجتماعي على الأساس البيولوجي الحيوي، ووضع أساس الفلسفة الاجتماعية، وفلسفة التاريخ، وسبق العالِم الإنجليزي «مالتوس» بأربعة قرون في إدراك قوانين تزايد السكان، وسبق العالِم الفرنسي «تارد» بخمسة قرون في النظر إلى الاعتبارات النفسية في أبحاثه عن الظواهر الاجتماعية.[١١]

وقد يكون ذلك صحيحًا إلى حد صغير أو كبير، وربما لهذا السبب يظل اسم ابن خلدون حيًّا حتى اليوم، إلا أننا في حاجة إلى تقييم فكر ابن خلدون بعقل ناقد أكثر منه مادحًا أو معظِّمًا، ولدينا الكثير ممن ينبغون في التعظيم والتمجيد لكل ما هو عربي أو مسلم، كنوع من المباهاة والتباهي على غيرنا من الأمم.

وهذا أمر طبيعي كرد فعل للتجاهل والإهمال الذي تلقيناه في عهود الاستعمار الأجنبي، وحتى اليوم. لكننا الآن في حاجة إلى محاولة أكثر واقعية وعلمية في تقديرنا لابن خلدون، من أجل الاستفادة في حاضرنا ومستقبلنا.

خلط بعض النقَّاد لمؤلفات ابن خلدون بين الذاتية والأنانية، وكان ابن خلدون يعتز بذاته ويفخر بها، وهذه صفة إيجابية وليست سلبية، وهو يثق بنفسه، ويقول عن كتابه أنه فذ، لكنه يعترف بقصوره وعجزه: «فجاء هذا الكتاب فذًّا بما ضمنه من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة الغريبة، وأنا من بعدها موقف بالقصور بين أهل العصور، معترف بالعجز عن المضاء في مثل هذا القضاء راغب من أهل اليد البيضاء، والمعارف المتسعة الفضاء، في النظر بعين الانتقاد، لا بعين الارتضاء.»[١٢]

وقد عاش ابن خلدون حياة مليئة بالتجارب، وسافر في أقطار المغرب من الغرب إلى الشرق، من الأندلس إلى مصر، وتعرض لتقلبات حادة مع تقلبات الحكام. وكان رغم كل ذلك قادرًا على الانعزال من حين إلى حين للدراسة والقراءة والتأمل والتأليف.

وتُعبِّر كتاباته، وخاصة «المقدمة»، وسيرته الذاتية «التعريف» عن العلاقة الجدلية المتبادلة بين الفرد والمجتمع، بين علاقة «الأنا» بالآخر، وتأكيد الذات.

وفي ضوء علم النفس الحديث، فإن الرغبة في تأكيد الذات علامة الصحة النفسية، وما من كاتب مبدع إلا ويشعر برغبة في تأكيد ذاته، وقد فعل ابن خلدون ما يفعله معظم الكتَّاب من كتابة سيرة حياتهم الخاصة، أو التحدث عن رحلاتهم. وفي كتابه «رحلة ابن خلدون» تحدث عن أسفاره في أفريقيا وإسبانيا وبلاد المغرب، ولم يُهمل الحديث عن نفسه وشخصيته، إلا أن إيجابية ابن خلدون في تأكيد ذاته، وعدم فصله بين ذاته وموضوعه قد صُوِّرت على أنها غرور أو مبالغة في حب النفس والظهور، وقد أخفق طه حسين في فهم ذاتية ابن خلدون، واستنكف أن يخصص كاتب عربي لتاريخ حياته كتابًا كاملًا.[١٣] كما أنه استنكف أيضًا أن يُسمي ابن خلدون كتاب رحلاته باسم «رحلة ابن خلدون»، ويكتب طه حسين قائلًا: «وقد أسمى كتبًا بذلك الاسم عدة مؤلفين كتبوا قبله، ولا سيما من الأفريقيين والأندلسيين، مثل رحلة ابن بطوطة المراكشي، ورحلة

ابن جبير وغيرهما، ولكن شخصية مؤلفي هذه الكتب لم تتخذ فيها إلا دورًا ثانويًّا، فهم لا يقصدون كتابة ترجمتهم، وإنما قصدوا أن يصفوا البلاد التي شاهدوها وأخلاقها ونظمها، فهي من بعض الوجوه إذن قصص جغرافية.»[١٤]

يتمثل قصور طه حسين هنا في فصله بين الجغرافيا والتاريخ، وبين الإنسان والبلد، وبين الذات والموضوع، وقد تفوق ابن خلدون على طه حسين في هذا، أي في استطاعته الربط بين هذه الأشياء، وعدم السقوط في الحتمية الجغرافية خلال رحلاته بين البلاد وتجاربه الاجتماعية والسياسية.

وقد أصبح أدب الرحلات في عصرنا هذا أقرب إلى منهج ابن خلدون منه إلى منهج طه حسين وابن بطوطة. أصبحت الرحلة داخل الإنسان المسافر بمثل ما هي داخل البلد المسافر إليها، أصبحت رحلة في الزمان والمكان، وفي المجتمع والجغرافيا والتاريخ ونفس الإنسان.[١٥]

إن المسافر جزء لا يتجزأ من الرحلة، فنحن نرى البلاد من خلال عيونه وحواسه الخمس، وجميع مكونات عقله وشخصيته ماضيه وحاضره، ولا يمكن بحال الفصل بين المؤلف والكتاب، أو الذات، والموضوع.

وعلى هذا لم تكن ذاتية ابن خلدون أنانية، أو نظرة أحادية للذات وإهمال الآخر والموضوع. كانت ثقة بالنفس وصدقًا مع النفس وإخلاصًا للنفس، فالذي لا يُخلص لنفسه لا يُخلص لغيره. لكن هذا الإخلاص للنفس لا يعميه عن رؤية أخطائه، بل يساعده على رؤية أخطائه ومواجهتها بشجاعة، وتصحيحها أولًا بأول، وتطويرها.

ويعترف طه حسين نفسه بأن ابن خلدون كان أكثر شجاعة في مواجهة عيوبه وأخطائه من غيره من المؤلفين، ويكتب طه حسين: «وينبغي أن نلاحظ أن ابن خلدون في ترجمته لم يحتَط، كما فعل غيره من المؤلفين، في أن ينفيَ عيوبه، فإنه لم يدَّعِ قط أنه حاول نيل السلطة خدمة للمنفعة العامة، ولم يعن بأن يحاول تبرير عمل خاطئ بتقديم دواعٍ شريفة.»[١٦]

إن هذا الصدق مع النفس هو احترام لها، وقد يكون السبب الأساسي وراء تميز ابن خلدون ونبوغه بالنسبة لغيره من مفكري عصره. فإن أول شروط الإبداع الفكري هو الثقة بالنفس والشعور بقيمتها، ويؤكد طه حسين هذه الصفة في ابن خلدون، ويكتب: «لم يذكر التاريخ الإسلامي قط كاتبًا أشد إكبارًا لنفسه وأوفر شعورًا بقيمته مضحيًا بالدين والأخلاق في سبيل طموحاته الضخمة.»[١٧]

وهنا يسقط طه حسين في التناقض، إذ يجمع بين صفتين متناقضتين، وهما إكبار النفس، والتخلي عن الأخلاق.

يفصل طه حسين بين القيم الأخلاقية، وقيم إكبار النفس واحترامها، بل إنه يفصل أيضًا بين أخلاق الإنسان وفكره، ويمكن في رأيه الجمع في شخص واحد بين سمو الفكر وسوء الأخلاق، ولا يحول ذلك دون أن يصبح الشخص مؤلفًا عظيمًا، فالمهمُّ هو رجاحة الفكر، وليس رجاحة الخلق، ويكتب طه حسين أن النقص في أخلاق ابن خلدون لا يعنيه كثيرًا: «على أن الذي يعنينا من أمره بنوع خاص هو تَوقُّد ذكائه وسمو فكره ذي الرجاحة النادرة وسعة معارفه ورسوخها وطرافة أفكاره ونفاسة مؤلفاته.»[١٨]

إن هذا الانفصام بين الفكر أو الازدواجية في الحكم على الإنسان، وتقسيمه إلى أجزاء متنافرة متناقضة: عقل وفكر، وسلوك ومشاعر ونفس ... إلخ، هو الذي أدى بكثير من المؤلفين إلى عدم فَهْم معنى «الذاتية» في شخصية ابن خلدون وفكره، وإلى اتهامه بالانتماء لذاته وليس إلى وطن من الأوطان.

ويكتب طه حسين: «وإذا كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه فالظاهر أنه لم يعرف وطنًا ولا أسرة، فالوطن في نظره هو حيثما استطاع العيش في رغد واعتبار.»[١٩]

وهنا أيضًا يفصل طه حسين بين الوطن والمواطن، أو بين المجتمع والفرد، وينظر إلى المجتمع نظرة مثالية وغير منطقية بعيدة عن الحياة الإنسانية الحقيقية والواقع المعاش، فالوطن بالنسبة للإنسان هو المجتمع الذي يُلبي حاجاته ويشبع رغباته الفكرية والمادية والاجتماعية.

كما أن طه حسين يتكلم عن الوطن وكأنه فكرة مجردة ثابتة ومتشابهة دائمًا وليس واقعًا اجتماعيًّا متغيرًا، تموج فيه الصراعات والمصالح المتناقضة بين أصحاب السلطة والثروة، وبين فئات وطبقات أخرى في المجتمع.

وقد كانت نظرة ابن خلدون إلى مفهوم الوطن أكثر واقعية، وبالتالي أكثر علمية وعقلانية، ومن هنا قدرته على رؤية «الدولة» كحقيقة سلطوية حادثة وليس «الوطن» كفكرة مجردة نظرية.

ومن هنا أيضًا عدم انتمائه لأي دولة، وعدم ولائه لأي سلطان لكن بسبب قصوره عن الانتماء للفقراء والمقهورين من أغلبية الشعب، فقد ظل يدور في فلك السلطة والدولة دون أن يشعر بالانتماء لأي منهما.

ولم يكن في مقدور ابن خلدون حسب تاريخ حياته وتاريخ مجتمعه وعصره أن يكون جزءًا من حركة ثورية فكرية وسياسية تسعى لتغيير أسس الدولة القائمة على الاستبداد والاستعباد.

ولد ابن خلدون من عائلة أقرب إلى الأسياد والدولة منها إلى الفقراء والأجراء، وعاش ابن خلدون في عصر القرون الوسطى، أو العصر الوسيط. كان السلطان ما زال يتمسك بقدسية القرب من نسب النبي، وأقرب إلى الإله منه إلى الإنسان. وكانت السلطة الدينية والسلطة الدنيوية شيئًا واحدًا، ومن ينقد الحاكم فقد نقد الله.

ومع كل ذلك استطاع ابن خلدون أن يرفض النسب القرشي كأحد شروط منصب الإمام، وبعد أن رأى من تجاربه كيف يبطش الإمام أو الخليفة بالناس دون أن يُسائله أحد لمجرد أنه من سلالة قريش أو تربطه بسلالة النبي رابطة بعيدة أو قريبة.

ويرفض ابن خلدون النسب القرشي، لأنه يرفض التمسح بالنبي من أجل إهمال المصلحة العامة، ويقول: «إن الأحكام الشرعية كلها لا بدَّ لها من مقاصد وحِكَم تشتمل عليها وتشرح لأجلها ... إن اشتراط النسب القرشي لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي، وإن كانت تلك الوصلة موجودة، والتبرك بها حاصلًا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بدَّ إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها.»[٢٠]

إن هذه الشجاعة الفكرية بالنسبة للعصر الوسيط، والتي نال منها ابن خلدون قسطًا أكبر من غيره، ترجع — في رأيي — إلى شجاعته في مواجهة نفسه، وصدقه مع نفسه، وإعزازه وإخلاصه لها، أكثر من إعزازه وإخلاصه لأي سلطان أو خليفة، وربما لذلك كان أشجع من غيره في رفض فكرة خليفة الله.

فالخليفة في رأيه خليفة النبي، وليس الله.

ويقول: «لأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب، وأما الحاضر فلا.»[٢١]

وتبلغ شجاعة ابن خلدون الفكرية هنا في قدرته على مخالفة نص قرآني واضح، إذ يقول الله في الآية رقم ٣٠ من سورة البقرة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾.

لكن ابن خلدون يقول: «اختُلف في تسميته خليفة الله، فأجازه بعضهم اقتباسًا من الخلافة العامة التي للآدميين في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾.»[٢٢]

على أن هذه الشجاعة الفكرية كانت لها حدود بالطبع في ظروف عصره، وفي الظروف التي ولد فيها، ونشأ عليها، وتربى على يد أبيه وأمه، وتعلم على يد أساتذته.

إنه هنا يخالف نصًّا قرآنيًّا صريحًا، يخالفه معنًى ولفظًا، ولا يهاب الله، ولا السلطان، ولا من سبقوه من المفسرين. وقد ساعده على ذلك أن الخلافة آنذاك كانت تركة يتنازعها سلاطين، بعضهم يستطيع تتبُّع سلالته حتى سلالة النبي، والبعض الآخر من سلالة أخرى. وكان ابن خلدون يُساند السلاطين الأقوى بأسًا وشوكة وعصبية، بصرف النظر عن سلالتهم الماضية.

تلعب الأم، ثم الأب، ثم المدرس أو الأستاذ، أدوارًا رئيسية في تشكيل شخصية الإنسان وتفكيره وقدراته الإبداعية والنقدية.

ولم يترك لنا ابن خلدون إلا القليل عن تاريخ حياته وأسرته، التي عاشت في أواسط القرن الثالث، وأقامت في أشبيلية، وكان لها نفوذ كبير، يرجع إلى العصبية القبلية الموروثة عن القبائل اليمنية، وكان هناك رجل اسمه «كريب» من أسرة ابن خلدون، تآمر على حاكم أشبيلية سنة (٣٨٠هـ/٨٩٣م)، واستولى على السلطة في المدينة، وورث أبناؤه مناصب الوزارة في بلاطات الحكام والملوك، في القرن السابع، حين زحف النصارى إلى أشبيلية، فهربت أسرة ابن خلدون إلى تونس، وعملت في بلاط بني حفص.[٢٣]

ولا نعرف عن أبيه إلا القليل أيضًا، وأنه كان يهتم بالعلم والدين والسياسة جميعًا، وقد اعتزل السياسة وانقطع للعلم والدين واللغة، ووفَّر لابن خلدون أكبر العلماء من أصدقائه الذين درَّسوا له القرآن والحديث والفقه المالكي واللغة والأدب.[٢٤]

ولا نعرف شيئًا عن أمه سوى أنها ماتت مع أبيه بالطاعون، عقب الوباء الكبير في تونس، عام ١٣٤٩م/٧٤٩هـ، وكان ابن خلدون لا يزال في السابعة عشرة من عمره.

كذلك لا نعرف شيئًا عن زوجته، إلا أنها غرقت في البحر مع أولاده وماله، وهم في الطريق إليه.[٢٥]

تضافرت ظروف عصره وأسرته أن يُعانيَ ابن خلدون نقصًا بالغًا في معلوماته الاجتماعية والفلسفية عن المرأة، وندرك من بعض عباراته القليلة عن النساء، الواردة عرَضًا في مؤلفاته، أنه كان كسائر رجال عصره، جاهلًا بأحد الأسس العلمية لتكوينات المجتمع البشري، وهو أن نصفه على الأقل من جنس النساء.

وبالإضافة إلى هذا الجهل الاجتماعي، فقد ورث أيضًا الجهل الفلسفي عن فلاسفة اليونان في عصر العبودية، أمثال أرسطو، الذي تصوَّر أن عبودية المرأة ورقيق الأرض

أمر عادل تتطلبه الطبيعة البشرية البيولوجية أو القانون الفلسفي الإلهي، الذي خلق المرأة امرأة، وخلق العبد عبدًا.

وقد يرجع إلى هذا السبب غياب «الوعي الاجتماعي» عند ابن خلدون بـ «العدالة الاجتماعية» الواجب تحقيقها، سواء للنساء أو الفقراء من الفلاحين أو الأجراء في أعمال الخدمة وغيرها من المهن الصغيرة.

كما يعاني العجز الفلسفي والعلمي في مواجهة الأمراض الاجتماعية والأمراض العضوية على حد سواء.

وقد تصوَّر أن الحروب والعدوان والقتل والموت بالسيف أو بالفقر أو بالطاعون، كلها أمور طبيعية، تدخل ضمن دورات التاريخ حول نفسها، كدورة الأرض حول نفسها.

وضمن ذلك أيضًا تدخل طبيعة المرأة، ووضعها الطبيعي الأدنى من الرجل في الأسرة والمجتمع، وأنها ليست إلا وعاءً للرجل. ويقول إن النائم إذا رأى البحر في منامه فهذا يدل على السلطان: «لأن البحر خلق عظيم يناسب أن يُشبَّه به السلطان، وكذلك الحية يناسب أن تشبه بالعدو، لعظم ضررها، وكذا الأواني تشبه بالنساء لأنهن أوعية.»[٢٦]

ويعتقد ابن خلدون، أن صفات النساء (أو النسوان كما يقول) هي الجبن، وافتقاد حلاوة أو خلال العز والعصبية، وأنهن والعيال من جملة من يحتاجون للمدافعة عنهم، ويشبه الفساد والتدهور الذي يحدث للرجال فينسون: «عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة (خلال) العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه (تقلبوا فيه) من النعيم والغضارة، فيصيرون عيالًا على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبِّسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أجل النجدة ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت.»[٢٧]

ومن هنا ندرك أن صفات الرجولة هي الصفات التي تقيم الدولة والسلطة، أما صفات الأنوثة فهي تؤدي بالدولة إلى الانقراض؛ لأنها تفتقد الشجاعة أو القدرة على حماية نفسها والدفاع عنها.

ولهذا السبب، يرى ابن خلدون، مثل معظم الرجال في عصره، وفي عصرنا أيضًا، أن صاحب السلطة في الدولة والأسرة لا بدَّ أن يكون ذكرًا، وأن الذكورة أحد الشروط الأساسية الواجب توافرها للحصول على منصب الإمام، وأن فقدان «الخصيتين» يحرم الرجل من سلامة الحواس والأعضاء، وبالتالي يُحرم من منصب الإمام.

ويكتب ابن خلدون قائلًا، بعد أن يؤكد أن سلامة الحواس والأعضاء شرط أساسي للإمام: «وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة، كالجنون والعمى والصمم والخرس، وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل، كفقد اليدين والرجلين والخصيتين (الأنثيين) فنشترط السلامة منها كُلَّها لتأثير ذلك في تمام عمله.»[٢٨]

وهو يرث أفكار من سبقوه من الفلاسفة، أمثال الغزالي وابن الخطيب الرازي، ويؤكد أن المرأة تابعة للرجل، ويقول: «وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا، لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائبًا عنه في القيام بأمور عباده، ليحملهم على مصالحهم، ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه، ألا ترى ما ذكره الإمام ابن الخطيب (الفخر الرازي) في شأن النساء، وأنهن في كثير من الأحكام جُعلن تبعًا للرجال، ولم يدخلن في الخطاب بالوضع، وإنما دخلن عنده بالقياس، وذلك لما لم يكن لهنَّ من الأمر شيء، وكان الرجال قوامين عليهن، اللهم إلا في العبادات التي كل أحد فيها قائم على نفسه، فخطابهن فيها بالوضع لا بالقياس.»[٢٩]

نرى هنا أن ابن خلدون مقلد وليس مجتهدًا، وهو الذي سبق له أن نبذ التقليد واعتبره نقصًا، واجتهد في إعادة تفسير بعض الآيات القرآنية، مثل: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وخالفها نصًّا ومعنى، لمساندة أصحاب القوة السياسية والبأس.

لكن النساء في عصر ابن خلدون لم تكن لهن قوة سياسية، وبالتالي عجز ابن خلدون عن مساندتهن، ولم يفكر في قراءة الآية التي تقول ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ حتى نهايتها، أو حتى عبارة ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾، لأنه لو فعل ذلك لأدرك أن شرط قوامة الرجل على المرأة هو أن يُنفق عليها، فإذا انتفى الإنفاق، انتفت القوامة.

ولهذا السبب خلت نظرية الدولة عند ابن خلدون من عنصر النساء فكرة ووجودًا ومعنًى ولفظًا، وكأن المجتمع كله ذكور. كذلك خلا التاريخ أيضًا عند ابن خلدون من عنصر النساء، اللهم إلا تلك الحكايات عن السلوك الأخلاقي لبعض بنات الملوك والسلاطين، ودفاعه عن عفافهن من أجل الدفاع عن شرف السلطان أو الملك.

كذلك أيضًا خلت نظرية الدولة عند ابن خلدون من عنصر الأجراء والفقراء والعبيد، اللهم إلا تلك الكلمة التي كان يصفهم بها «الكافة»، وهي كلمة عامة، مجردة، لم

يحاول تجسيدها اجتماعيًّا أو تاريخيًّا، وكأنها مجرد فكرة نظرية، وليست بشرًا يعيشون ويأكلون مثل السلاطين وحاشية الملوك؛ ولهذا السبب ظلت أيضًا كلمة «العدالة» عند ابن خلدون كلمة مجردة، لا يحاول تطبيقها على أرض الواقع، وبالمثل أيضًا كلمة «السعادة»، التي سلخها عن الواقع المُعاش والمجتمع البشري، وجعلها فكرة مجردة، ومعنى «روحيًّا» هائمًا في الفضاء، ولا علاقة له بالظلم الاجتماعي الواقع أمامه.

وهو في كل ذلك مقلد لغيره من المفكرين والفلاسفة، ابتداءً من أرسطو، حتى الفارابي والغزالي وابن سينا وغيرهم.

كان الفكر الفلسفي في عصر ابن خلدون يفصل بين الفلسفة والدين، وبين العلوم الدينية والعلوم الطبيعية، كالهندسة والطب والفلك، وقد ورثت العصور الوسطى هذا الفصل عن العصر العبودي في مصر واليونان، حين فصل الأسياد بين السيد والعبد، وبين الرجل والمرأة، وتم تقسيم العمل على أساس أن السيد هو العقل، وهو رمز الإله على الأرض، وأن العبيد والنساء قد خُلقوا من فصيلة الحيوانات، أجساد بغير عقول، ولذلك حُرِّم عليهم العمل في مجالات العقل والفلسفة والدين والحكم والسياسة، وتُركت لهم الأعمال الجسدية وأعمال السخرة والعبودية في الأرض والخدمة في البيوت.

لم يكن ابن خلدون قادرًا بحكم تكوينه وتاريخه وظروف عصره أن يتحرر من هذه الثنائية التي شطرت الإنسان إلى عقل وجسد، وجعلت الجسد أدنى من العقل وأسمى من النفس.

وسقط ابن خلدون في تناقضات وصراعات غير منطقية، بين حواس الجسم، وحواس النفس، وحواس الروح، وحواس العقل، وإن استطاع أحيانًا أن يربط بين حواس الجسم والعقل، إلا أن أمور النفس ظلت لديه غير مفهومة، وأمور الروح كان علمها عند الله، وتدخل ضمن العمل الإلهي: «كشف حجاب الحس والاطلاع على عوامل من أمر الله، وليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم.»

وحيث إن السعادة كانت — في رأيه — «روحية»، فقد ارتبطت بالله ذاتًا وموضوعًا، و«العدالة» أيضًا ارتبطت بالله، على أساس أن الله سوف يعاقب في الدار الآخرة كل من ظَلم على الأرض.

وبهذا نفض ابن خلدون يده تمامًا من موضوع العدالة الاجتماعية، وانصرف إلى أمور أخرى تصور أنها أكثر أهمية، ومنها تنزيه صفات الألوهية عما يُمكن أن يوصم

بالنقص، مثل أن يكون لله وجه أو يد أو قدم، أو أن يكون لله جسم، كما يدعي البعض، أو أن يكون الله مباينًا لمخلوقاته، كما يقول الفقهاء، أو أنه لا مباين ولا متصل، كما يقول المتكلمون، أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه، كما يدعي الفلاسفة، ثم يقول ابن خلدون: «وذهب جماعة من المتصوفة والمتأخرين الذين صيروا لمدارك الوجدانية نظرية علمية إلى أن البارئ تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته، وربما زعموا أنه مذهب الفلسفة قبل أرسطو، مثل أفلاطون وسقراط ... وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام، وهو أغرب، لأنه حلول قديم في محدث، أو اتحاده به، وهو أيضًا عين ما تقوله الإمامية في الشيعة في الأئمة.»[٣٠]

نفهم مما سبق أن ابن خلدون يرفض ما ذهب إليه بعض المفكرين الذين صيروا المدارك الوجدانية نظرية علمية، وهو يرفض أيضًا اتجاه ابن دهاق الصوفي، الذي قال إن: «الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي، بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضًا مشروطة بوجود المدرك العقلي ...»، كلام ابن دهاق يقول عنه ابن خلدون: «وهو في غاية السقوط؛ لأننا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون إليه يقينًا، مع غيبته عن أعيننا ... وبوجود السماء المظلمة والكواكب وسائر الأشياء عنا، والإنسان قاطع بذلك، ولا يكابر أحد نفسه في اليقين.»[٣١]

ولا يدرك ابن خلدون أنه يخلط بين عالَمين مختلفين تمامًا، عالم الواقع والأرض التي يسافر إليها، وعالم السماء الذي يتخيله، وأن كلام ابن دهاق أقرب إلى تفكير عصرنا من تفكير ابن خلدون.

ويحاول ابن خلدون أن يُرجع التناقض والخلط في تفكيره إلى العجز اللغوي أو عجز العقل عن إدراك بعض الأشياء، ويقول: «وقد قال بعض المحققين في قولهم: خلق الله الزمان، هذه ألفاظ تناقض أصولها؛ لأن خلق الزمان متقدم على الزمان، وهو فعل لا بد من وقوعه في الزمان. وإنما حمل ذلك ضيق العبارة على الحقائق، وعجز اللغات عن تأدية الحق فيها وبها، فإذا تحقق أن الموجد هو الموجد، وعدم ما سواه جملة، صح التوحيد حقيقة، وهذا معنى قولهم «لا يعرف الله إلا الله».»[٣٢]

فلسفة ابن خلدون

كانت فلسفة ابن خلدون، كغيره من الفلاسفة في عصره، كلامًا لغويًّا أكثر منه حُججًا عقلية، وقد ارتكز عنده علم الكلام على الدين والتوحيد: «علم الكلام هو الحجاج عن

العقائد الإيمانية وأساسها التوحيد ... إن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة، كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل.»[٣٣]

وهو يعتقد أن كل شيء في الحياة له سبب إلا الله، ويقول: «إن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونها، وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضًا، فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهيَ إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها، سبحانه لا إله إلا هو.»[٣٤]

إن العقل في رأيه عاجز بالطبيعة عن فهم الله، فلا يفهم الله إلا الله، ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[٣٥] أما النفس فهي أيضًا عصية على فَهم الإنسان: «إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر، يتبع بعضها بعضًا، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ...» ثم يقول: «وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس؛ لأنها للعقل، الذي هو فوق طور النفس، فلا تدرك الكثير منها، فضلًا عن الإحاطة.»[٣٦]

ويحذر ابن خلدون من الاجتهاد العقلي في مجال العلم الإلهي، خشية الضلال في الأوهام، ويقول: «فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة، فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع، فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها ... وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين: «العجز عن الإدراك إدراك».»[٣٧]

وعلى هذا ترتكز فلسفة ابن خلدون على الفكرة الدينية القائلة بعجز العقل البشري، واستمرار هذا العجز إلى الأبد، أي ثباته، وهو يعتقد بالإضافة إلى ذلك أن الإنسان فُطِر على الشر والظلم والعدوان، ويقول في ذلك: «ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ... فيقع التنازع المُفضي إلى المقاتلة. واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم.»[٣٨]

ولم يكن ابن خلدون قادرًا على معرفة الحقائق التاريخية والأنثروبولوجية التي نعرفها اليوم، والتي أثبتت أن الطبيعة البشرية لم تُفطر على العدوان والحرب، وأن هناك مجتمعات بشرية تقوم على التعاون والتبادل العادل. كما اتضح لنا أيضًا أن الطبيعة البشرية ليست ثابتة، وإنما هي تتغير من زمن إلى زمن، بل من طبقة إلى طبقة في الزمن الواحد، حسب العمل الذي يقوم به الإنسان، رجلًا كان أو امرأة.

ولم يعرف ابن خلدون شيئًا عن المجتمع الأمومي قبل نشوء العبودية أو النظام الأبوي الطبقي، ولا عن حضارة المرأة المصرية القديمة ومكانتها العالية في الدولة والدين والعلم والفلسفة. وتقتصر معلوماته عن حضارة مصر القديمة في عبارات عامة قليلة، مثل: «ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر، لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها منذ آلاف السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتفشت، ومن جملتها تعليم العلم.»[٣٩]

إذا كان الإنسان فُطر على العدوان بيولوجيًّا حسب الطبيعة البشرية، فإن الردع والقمع ضرورة بيولوجية أيضًا، ولذلك ترتكز فلسفة ابن خلدون السياسة على السلطة المطلقة المستبدة التي تحكم بقوة السيف من أجل إقرار النظام، والمحافظة على الدولة، ويُسمى ذلك بالطور الثاني، وهو طور استبداد الحاكم على قومه والانفراد دونهم بالمُلك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة.[٤٠]

نرى هنا أن الاستبداد ليس من أجل صد العدوان، وإنما من أجل الانفراد بالسلطة وحرمان الآخرين من المساهمة والمشاركة فيها. وبهذا يتضح لنا أن ابن خلدون لا يتوخى العدالة في توزيع السلطة أو الثروة بقدر ما يمنعها ويجعلها حقًّا مشروعًا للحاكم بمفرده.

ولا يرى ابن خلدون أي ظلم في احتكار الحاكم للسلطة والمال، بل إنه يرى أن الظلم أساسًا هو أخذ المال أو السلطة من يد مالكهما، وهو لا يدرك من أهداف لتحريم الظلم إلا حماية الدولة من الانقراض وانقطاع النوع البشري، ويقول: «واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنًا بانقطاع النوى، لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الخطر فيه موجودة.»[٤١]

ويفرق ابن خلدون في نظرته إلى جريمة الظلم والجرائم الأخرى، ويقول: «ولو كان كل واحد قادرًا عليه لوضع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وضع بإزاء غيره من المفسدات للنوع، التي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسُّكْر، إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من لا يقدر عليه، لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان.»[٤٢]

ويرث ابن خلدون شهوة السلطة عن رجال أسرته وعصره، ويقول: «إن تولي السلطة سبب للحصول على جميع الخيرات والملاذ، إنه هدف في حد ذاته.»[٤٣]

ويحاول أن يُعفيَ أصحاب السلطة من المسئولية والمحاسبة، باعتبار أن الإنسان ليس خالقًا لأفعاله، وأن إرادة الله هي التي تفرض كل شيء حسب إيمانه بالقدر، ويعارض ما يقوله المعتزلة عن وجوب العدل، قائلًا عنهم: «وجعلوا الإنسان خالقًا لأفعاله، ولا تتعلق بها قدرة الله تعالى، سيما الشرور والمعاصي منها، إذ يمتنع الحكيم على فعلها، وجعلوا مراعاة الأصلح للعباد واجبة عليه، وسموا ذلك عدلًا، بعد أن كانوا أولا يقولون بنفي القدر، وأن الأمر كله مستأنف بعلم حادث وقدرة واردة، كما ورد في الصحيح.»[٤٤]

إنه بذلك يقاوم اتجاه المعتزلة لوضع الحاكم تحت المحاسبة والمسئولية عن أفعاله، ويسعى إلى إعفاء الحاكم منهما باعتباره خاضعًا للقضاء والقدر وإرادة الله.

وهنا لا نعرف تمامًا ما سر هذا الموقف السلبي من العدالة الاجتماعية، هل هو الخوف من الحاكم أم هو الخوف من الله؟

ولم يكن ابن خلدون في أعماقه يحترم الحكام، ويعتبرهم من الجهلاء، ويقول: «أهل الدولة الذين يمسكون الحكم لا يملكون العلم بسبب ترفعهم عن العلم ... مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم.»[٤٥]

إلا أن عدم احترامه للعوام والكافة كان أشد، وقد ورث عن الغزالي فكرته بـ «إلجام العوام عن علم الكلام». كما أنه ازدرى مهنة الفلاحة واعتبرها من معاش المستضعفين. والنساء اعتبرهن تابعات ومجرد أوعية للرجال، وبذلك لم يتبقَّ أمامه إلا أصحاب الملك والسلطة والثروة، وإن ذهب عنهم العلم، أما العلماء فقد كان هو واحدًا منهم، وكان يسعى إلى السلطة دائمًا ليحظى بالعلم والسلطة معًا.

لعل أهم ما يميز ابن خلدون هو سعيه إلى المعرفة، وإن كان سعيًا محدودًا، إلا أنه استطاع أن يميز بين نوعين من الإدراك: الإدراك الحسي بواسطة الجسم، والإدراك النفسي بغير واسطة، ولم يفرق ابن خلدون، كغيره من الفلاسفة، بين الإدراك النفسي والإدراك العقلي، وكلاهما نسبي في رأيه، وقابل للإثبات بالبراهين والأدلة المنطقية.

أما الإدراك الروحي الذي: «لا يحصل بنظر، ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس، ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة» فهذا، في رأيه، هو الذي يعطي السعادة الحقيقية، وهو الإدراك المطلق والمتعلق بمعرفة الله.

ويرى ابن خلدون أن مدارك الإنسان لها أطوار أربعة:

الطور الأول: عالمه جسماني الظاهر وفكرة المعاش وسائر تصرفاته، وهو واضح من الآية القرآنية: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾.[٤٦]

الطور الثاني: وهو طور النوم، وهي المدارك التي في الحس الظاهر، لكن ليست في الجوارح كما هي في اليقظة «...»، والرؤية الصادقة من الله أو من الملك، أثبت وأرسخ في الإدراك من المرائي الخيالية الشيطانية، مع أن الخيال فيها على ما قرروه واحد «...»، وقالوا: هو إدراك يخلقه الله في الحاسة، فيقع كما يقع في اليقظة، وهذا أليق، وإن كنا لا نتصور كيفيته.[٤٧]

الطور الثالث: وهو طور الأنبياء، والمدارك الحسية فيها مجهولة الكيفية. فيرى النبي الله والملائكة ويسمع كلام الله منه أو من الملائكة، ويدرك أنواع المدارك الحسية كما يدرك في طوره الجسماني والنومي، بعلم ضروري يخلقه الله له، لا بالإدراك العادي للبشر في الجوارح ولا يلتفت في ذلك إلى ما يقوله ابن سينا من تنزيله أمر النبوة على أمر النوم في دفع الخيال صورة إلى الحس المشترك.[٤٨]

وأما الطور الرابع: فهو طور الأموات في برزخهم، الذي أوله القبر، وهم مجردون عن البدن، أو في بعثهم عندما يرجعون إلى الأجسام، فمداركهم الحسية موجودة، فيرى الميت في قبره الملكين يُسائلونه، ويرى مقعده في الجنة أو النار بعينَي رأسه، ويرى شهود الجنازة ويسمع كلامهم وخفق نعالهم في الانصراف عنه.[٤٩]

«ثم في البعث يوم القيامة يعاينون بأسماعهم وأبصارهم كما كانوا في الحياة، من نعيم الجنة على مرائيها، وعذاب النار على مرائيه، ويرون الملائكة، ويرون ربهم، كما ورد في الصحيح: «إنكم ترون ربكم يوم القيامة كالقمر ليلة البدر لا تضامون رؤيته»، وهذه المدارك لم تكن لهم في الحياة الدنيا، وهي حسية مثلها، وتقع في الجوارح بالعلم الضروري الذي يخلقه الله كما قلناه.»[٥٠]

لا شك أن ابن خلدون قد أدرك التناقض الذي وقع فيه حين قال إن النبي يسمع كلام الله، فالمفروض حسب رأيه أن الذات الإلهية منزهة عن النقص، كأن يكن لله يد أو قدم أو فم أو لسان، لكن كيف يحدث الكلام ويسمع النبي صوت الله وكلامه؟

وهنا يقول ابن خلدون: «للكلام عند العرب مدلول آخر غير الحروف والصوت وهو ما يدور في الخلَد، والكلام حقيقة فيه دون الأول. فأثبتوه لله تعالى، وانتفى إيهام

النقص، وأثبتوا هذه الصفة قديمة عامة التعلق كشأن الصفات الأخرى، وصار القرآن اسمًا مشتركًا بين القديم بذات الله تعالى، وهو الكلام النفسي والمحدث الذي هو الحروف المؤلفة المقروءة بالأصوات.»[٥١]

ويقول ابن خلدون عن الأحلام إنها بخار لطيف يدرك الغيب «وأما السبب في كون الرؤيا مدركًا للغيب فهو أن الروح القلبي وهو البخار اللطيف المنبعث من تجويف القلب اللحمي ينتشر في الشريانات ومع الدم في سائر البدن.»[٥٢] ثم يقول: «... الفرق بين الرؤيا الصالحة وأضغاث الأحلام الكاذبة، فإنها كلها صور في الخيال حالة النوم، لكن إن كانت تلك الصور متنزلة من الروح العقلي المدرك فهي رؤيا، وإن كانت مأخوذة من الصور التي في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها منذ اليقظة فهي أضغاث أحلام.»[٥٣]

ويقول إن البحر في المنام يدل على السلطان: «لأن البحر خلق عظيم يناسب أن يشبه السلطان، وكذلك الحية يناسب أن تُشبه بالعدو، لعظم ضررها، وكذا الأواني تُشبه بالنساء لأنهن أوعية.»[٥٤]

ويقول «ولهذا وقع في الصحيح: «الرؤيات ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان». فالرؤيا التي من الله، هي الصريحة التي لا تفتقر إلى تأويل، والتي هي من الملك، هي الرؤيا الصادقة، تفتقر إلى التعبير، والرؤيا التي من الشيطان، هي الأضغاث.»[٥٥]

ويعتقد ابن خلدون أن السحر لا شك في وجوده، لأن ذكره ورد في القرآن، ويقول «واعلم أن السحر لا مرية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي ذكرناه، وقد نطق به القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ (آية ١٠٢ من سورة البقرة)، وسُحِر رسول الله — ﷺ — حتى كان يُخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، وجُعل سحره في مشط ومشاطة وجف طلعة ودفن في بئر ذروان، فأنزل الله عز وجل عليه في المعوذتين.

﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾، قالت عائشة رضي الله عنها: فكان لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التي سُحر فيها إلا انحلت.»[٥٦]

يذكر ابن خلدون أن الفلاسفة فرقوا بين السحر والطلسمات، وذلك في رأيه لأن: «السحر لا يحتاج فيه الساحر إلى معين، وصاحب الطلسمات يستعين بروحانيات الكواكب ... والفرق عندهم بين المعجزة والسحر أن المعجزة قوة إلهية تبعث في النفس ذلك التأثير، فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك. والساحر إنما يفعل ذلك من عند نفسه، وبقوته النفسانية، وبإمداد الشياطين في بعض الأحوال. والسحر إنما يوجد لصاحب الشر، وفي أفعال الشر في الغالب، من التفريق بين الزوجين وضرر الأعداء وأمثال ذلك. ولما كانت المعجزة بإمداد روح الله والقوى الإلهية فذلك لا يعارضها شيء من السحر، وانظر شأن سحَرة فرعون مع موسى في معجزة العصا كيف تلقفت ما كانوا يأفكون، وذهب سحرهم واضمحلَّ كأن لم يكن.»[٥٧]

إن مثل هذه الأفكار تبدو لنا اليوم خرافية، لكنها في عصر ابن خلدون لم تكن كذلك، سواء في الشرق أو في الغرب. وكان الناس في الغرب يعيشون العصور الوسطى ويؤمنون بخرافات أشد بعدًا عن العقل من السحر والطلسمات. ولم تكن نساؤهم مجرد تابعات للرجال، أو أوعية كما ذكر ابن خلدون، بل كانت أوعية شريرة من نسل الشيطان، فإذا ما فُحصت المرأة وعُثر في جسدها على علامة الشيطان، حُرقت أو قُتلت.[٥٨]

لا شك أن ابن خلدون هو أحد رواد العلم الاجتماعي والتاريخي في الشرق والغرب معًا، وحين يكتب عن حركة التاريخ ودورته المتكررة كدورة الكائن الحي من الولادة إلى الموت، لم يكن علماء الغرب يتصورون أن التاريخ يتحرك أصلًا، أو أن المجتمع ينتقل من مرحلة إلى مرحلة، أو أن سلطة الدولة مطلقة ومستبدة، وأن هناك «الكافة» أو العوام المُستعبَدين.

كانت العبودية لا تزال، كما قال أرسطو، أمرًا عادلًا تتطلبه الطبيعة، إلا أن ابن خلدون قد تميز عليهم بأن أدرك الظلم الواقع على «الكافة»، وأدرك أيضًا أن العدالة الاجتماعية واجبة.

ويتفق معظم علماء الاجتماع في عصرنا مع ابن خلدون، ويدركون أيضًا أن العدالة الاجتماعية واجبة، ويبدو أن الخلاف الوحيد أو الأساسي بينهم وبينه هو في «التوقيت» فحسب. لأنهم يرون أن العدالة الاجتماعية واجبة الآن، وعلى أرض الواقع الذي نعيشه. على حين رأى ابن خلدون تأجيلها إلى الحياة الأخرى، وهو (في رأيي) لم يفعل ذلك لمجرد إيمانه بوجود الحياة الأخرى، خاصة وأنه لم يؤمن ببعث الأجساد في الجنة، ورأى أن

السعادة المطلقة ذات طبيعة روحية فقط، ولكنه بالإضافة إلى ذلك كان يرى أن الراحة والترف يُفسد الخلق: «بما يحل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها.»[٥٩]

إلا أن أهم سبب (في رأيي) هو فكرته الخاطئة عن وظيفة «القلم» وصاحب العلم. كان يعتقد أن «القلم» يجب أن يكون خادمًا للحاكم فقط، والعلماء أدوات يستعين بهم السلطان على أمره.

وقد تتلمذ ابن خلدون على يد أساتذته من العلماء الذين عاشوا ذلك العصر، كفئة متعلمة يستخدمها الحكام لضرب خصومهم بالعلم والفقه والدين، بمثل ما يضربونهم بالسيف.

وكان ابن خلدون صبيًّا صغيرًا في الرابعة عشرة من عمره، حين استخدم السلطان المريني أبو الحسن علماء تلمسان وفاس للاستيلاء على الحكم[٦٠] في تونس، وضرب الحفصيين بعد موت السلطان أبي بكر في عام ١٣٤٦م/٧٤٦ هجرية، وكان منهم الشيخ محمد بن إبراهيم الآبلي، أستاذ ابن خلدون ومثَله الأعلى، وتلقى ابن خلدون الدرس جيدًا منذ ذلك الحين، وسار على نهج أساتذته، ويقول: «اعلم أن السيف والقلم كليهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره»، ثم يقول «في أول الدولة القلم خادم فقط للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة، وكذلك في آخر الدولة، حيث تضعف عصبيتها … أما في وسط الدولة، فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف؛ لأنه قد تمهد أمره، ولم يبقَ همه إلا في تحصيل ثمرات الملك، من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له على ذلك، منتظم الحاجة إلى تصريفه، ويكون السيوف مهملة. فيكون أرباب الأقلام في هذه الحاجة أوسع جاهًا، وأقرب إلى السلطان مجلسًا …»[٦١]

وهكذا ندرك لماذا لم يكرس ابن خلدون قلمه وعلمه من أجل العدالة الاجتماعية؛ فالعدالة الاجتماعية لم تكن مشكلة الحاكم. كانت مشكلة الحاكم هي تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط والظبط ومباهاة الدول الأخرى بما لديه من سلطان وأساطين ومال وعبيد وجوارٍ.

وكان ابن خلدون قد تربَّى وتعلَّم أن القلم خادم السلطان، كإحدى جواريه، وأن ثمن هذه الخدمة جاه ومال وقرب من مجلس السلطان.

إلا أن ذلك كان عصر ابن خلدون، وهو ابن عصره، لكننا ما زلنا نذكره، ولا نذكر كثيرين في عصره، لأنه رغم كل شيء كان يستخدم عقله في بعض أمور الحياة، ولأنه لم يكن مقلدًا دائمًا، ويكفينا فخرًا أنه قال: «ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهدًا لأن التقليد نقص.»[٦٢]

أما أن قلمه كان خادمًا للسلطان فهذا ليس بالأمر الغيب، حتى في عصرنا، وكم هي الأقلام في بلادنا التي تحررت من خدمة السلطان؟!

هوامش

(١) مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الشعب (ليس عليها تاريخ)، ومسجل في صفحته الأخيرة أنها تعتمد على الطبعة التي أصدرتها لجنة البيان العربي.

(٢) قُدمت هذه الدراسة في الملتقى الثقافي حول ابن خلدون، في منطقة تيهيرت بالجزائر، ٤ سبتمبر ١٩٨٣م.

(٣) المقدمة (طبعة دار الشعب)، ص١١.

(٤) المقدمة، ص١٦.

(٥) المقدمة، ص١٧.

(٦) المقدمة، ص١٩.

(٧) المقدمة، ص١٥.

(٨) المقدمة، ص١٦.

(٩) المقدمة، ص١٢.

(١٠) محمد على نشأت، رائد الاقتصاد، ابن خلدون، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٤م، ص٦.

(١١) راجع كتاب أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٢م، وغيره من الكتب عن ابن خلدون، بأقلام عدد من المؤلفين.

(١٢) المقدمة، ص١٠.

(١٣) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (ترجمة محمد عبد الله عنان)، مطبعة الاعتماد بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٥م، ص٢٣.

(١٤) طه حسين، المرجع السابق، ص٢٤.

(١٥) مثال لهذا النوع من أدب الرحلات، اقرأ كتاب طريق الملح والحب، لشريف حتاتة، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٣م، وغيره من كتب أدب الرحلات الحديثة.

(١٦) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص٢٤.

(١٧) طه حسين، المصدر السابق، ص٣٥.

(١٨) طه حسن، المصدر السابق، ص٣٦.
(١٩) المرجع السابق، ص٣٥.
(٢٠) المقدمة، ص١٧٤.
(٢١) المقدمة، ص١٧١.
(٢٢) المقدمة، ص١٧١.
(٢٣) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص١٠.
(٢٤) كتاب «التعريف» لابن خلدون، ص١٧، وطه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص١٠.
(٢٥) المصدر السابق، ص١٣.
(٢٦) المقدمة، ص٤٥٠.
(٢٧) المقدمة، ص١٥٣.
(٢٨) المقدمة، ص١٧٣.
(٢٩) المقدمة، ص١٧٥.
(٣٠) المقدمة، ص٤٤٢، ٤٤٣.
(٣١) المقدمة، ص٤٤٤، ٤٤٥.
(٣٢) المقدمة، ص٤٤٧.
(٣٣) المقدمة، ص٤٣٣.
(٣٤) المقدمة، ص٤٣٣.
(٣٥) المقدمة، ص٤٣٤، والفقرة الأخيرة من آية ٨٥ من سورة الإسراء.
(٣٦) المقدمة، ص٤٣٣.
(٣٧) المقدمة، ص٤٣٥.
(٣٨) المقدمة، ص١٦٧، ١٦٨.
(٣٩) المقدمة، ص٤٠٠.
(٤٠) المقدمة، ص١٥٧.
(٤١) المقدمة، ص٣٥٧.
(٤٢) المقدمة، ص٣٥٧.
(٤٣) المقدمة، ص٤٦١.
(٤٤) المقدمة، ص٤٣٣.
(٤٥) المقدمة، ص٥١١.

(٤٦) المقدمة، ص٤٣٧، والآية ٧٨ من سورة النحل.
(٤٧) المقدمة، ص٤٣٧.
(٤٨) المقدمة، ص٤٣٧.
(٤٩) المقدمة، ص٤٣٨.
(٥٠) المقدمة، ص٤٣٨.
(٥١) المقدمة، ص٤٣٤.
(٥٢) المقدمة، ص٤٤٩.
(٥٣) المقدمة، ص٤٥٠.
(٥٤) المقدمة، ص٤٥٠.
(٥٥) المقدمة، ص٤٦٩.
(٥٦) المقدمة، ص٤٧٢.
(٥٧) انظر كتاب الأنثى هي الأصل، نوال السعداوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٤م، ص٣٢.
(٥٨) المقدمة، ص١٥١.
(٥٩) راجع كتاب تاريخ أفريقيا الشمالية، الجزء الأول، (جوليان)، ص١٣٥.
(٦٠) المقدمة، ص٢٣٩.
(٦١) مقدمة ابن خلدون، ج١، ص٣١٨.
(٦٢) مقدمة ابن خلدون، ج١، ص٢٤١.

الفصل الثامن

عن تضامن المرأة العربية[1]

بعد كل هزيمة عربية أمام القوى الصهيونية المتصاعدة تبرز مشكلة التجزئة والانقسام بين أجزاء الوطن العربي كأحد الأسباب الرئيسية للهزيمة، وترتفع الأصوات منادية بالتضامن والوحدة العربية. ورغم أن المجتمع العربي نصفه من النساء، إلا أنه نادرًا ما تُدرس عَلاقة هذا النصف البشري الضخم بتحقيق الوحدة العربية أو التضامن العربي في مواجهة هذا الخطر، ولا تزال النساء العربيات متفرقات، لا تجمعهن حركة نسائية عربية موحدة، ولا تزال أغلبية النساء في مصر، وفي كل البلاد العربية، لا يُشاركن في العمل السياسي، وليس لهن دور في صنع القرار.

وقد برزت الحركة القومية العربية كحركة تقدمية تحارب الاستعمار الأجنبي وتستهدف الوحدة العربية سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا، إلا أنها لا تزال في معظمها حركة رجال، تنعكس فيها بالضرورة العَلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية السائدة في المجتمع العربي، ومن أبرزها عَلاقة الرجل بالمرأة، والتي هي في جوهرها، حتى اليوم، علاقة الوصيِّ بالقاصر، أو السيد بالتابع، رغم تغير أشكالها ودرجات السيطرة أو الخضوع داخلها، ولهذا السبب لم تتمكن المرأة العربية، بصفة عامة، أن تُشارك مشاركة فعلية، أو تقوم بدور الفاعل، أو دور الإنسان المتكامل القادر على المبادرة والفعل، ليس مجرد الشيء الذي يتلقى الفعل ويستجيب له، وفي كثير من الأحيان يعجز حتى عن الاستجابة أو القيام بردود الفعل. لم تتمكن المرأة العربية من القيام بدَور إيجابي في الحركة القومية العربية، وظل دورها سلبيًّا هامشيًّا، قد يزيد أو ينقص، حسب مقتضيات الظروف والأزمات السياسية أو العسكرية أو الاقتصادية، وقد يتغير شكل الدور والوظائف التي توكل إليها، إلا أن جوهر عَلاقتها بالحركة أو عَلاقتها بالرجل

داخل الحركة وداخل البيت وفي المجتمع الكبير، تظل محتفظةً بالطابَع الأساسي لها، وهي عَلاقة السيد بالتابع، وعَلاقة القائد بالمقود، وعلاقة الفاعل بالمفعول به.

وهذا القول لا يخص الحركة القومية العربية وحدها، ولكنه يسري بدرجات متفاوتة على معظم الحركات والأحزاب السياسية، بما فيها الأحزاب الاشتراكية التقدمية والأحزاب الشيوعية، فهي رغم مضامينها الثورية من حيث القضاء على الاستعمار الخارجي والداخلي، ومحاربة كافة أنواع الاستغلال، سواء كان استغلال أمة لأمة، أو طبقة لطبقة، أو إنسان لإنسان، إلا أن استغلال الرجل للمرأة (لم تصبح المرأة بعدُ إنسانًا) ظل بعيدًا عن الفكر والممارسة داخل ساحة النضال الأساسية.

إن ساحة النضال الأساسية، أو ساحة الصراع الأساسية، هي الساحة السياسية، التي لا يزال يعمل فيها الرجال وحدهم، بحكم قواهم السياسية المنظمة، وأحزابهم وحركاتهم الجماعية، التي حرَّمت على النساء أي حركة جماعية، وفرضت عليهن (عند الضرورة الملحة) دخولَ الساحة السياسية كأفراد متفرقات ضعيفات خاضعات، كل منهن محكومة داخل البيت برجل، ومحكومة خارج البيت برجل، ومحكومة داخل الحركة السياسية بقيادة من الرجال.

ويدلنا التاريخ على أن الأزمات الحادة، والتي هبَّت خلالها الحركات أو الانقلابات أو الثورات الشعبية في معظم البلاد العربية، قد دفعت الرجال إلى استخدام النساء في الثورة والنضال العسكري أو السياسي كأداة وقود للثورة، تموت أو تحترق أو تعيش، لكنها في النهاية، وبعد انتهاء الثورة، تعود إلى البيت أو الحقل أو المصنع أو المكتب، لتكون أداة من نوع آخر، وتقوم بوظائف متعددة، قد تتنوع حسب حاجة الرجل الاقتصادية أو الاجتماعية، لكنها رغم تعددها وتنوعها، فإنها لا بد وأن تشتمل على الوظيفة الأساسية النسائية، وهي خدمة الرجال في البيت، وخدمة الأسرة والأطفال.

لا شك أن الأزمات السياسية والعسكرية والاقتصادية في بلادنا كانت لها سلبيات وإيجابيات، إلا أن من أهم إيجابياتها (بالإضافة إلى طرد المستعمر، أو التخلص من حكم مستغل فاسد) هو كسر المألوف، وخرق العادة، من أجل استخدام كل الإمكانيات البشرية والمادية الظاهرة والكامنة. وتمثل هذه الحالة فرصة نادرة أمام الفئات المقهورة من الشعب (ومنها النساء)، للخروج من القيد المفروض أيام السلم والهدوء واختفاء الأزمات والصراعات أو كمونها.

والمشكلة التي تواجه، على الدوام، مجموعة الرجال المسيطرين، أو الطبقات المسيطرة على الحكم المستتب، أو على الثورة غير المستتبة، هو أن حركة البشر داخل المجتمع،

أو حركة التاريخ البشري، لا يمكن أن يحكمها أو يتحكم فيها فرد واحد، أو مجموعة من الأفراد، مهما احتكروا السلطة، لأنها حركة اجتماعية كبيرة، يُسهم فيها الأفراد والمجموعات والطبقات والفئات، بما فيهم من أسياد وعبيد ونساء وكبار وأطفال، وتلعب جميع العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، دورها الواضح أو غير الواضح.

وبسبب هذه المشكلة فإن فئات اجتماعية مقهورة، كالعبيد مثلًا، استطاعوا التحرر من حيث لم يرد لهم الأسياد إلا مزيدًا من الاستغلال والعبودية. وينطبق هذا القول على النساء.

إن الرجل أو الزوج مثلًا يدفع زوجته للعمل في مصنع ليخرج من أزمته الاقتصادية، وقد يخرج فعلًا من الأزمة عن طريق مساهمتها بأجرها، إلا أنه لا يضع في اعتباره أن هذه المرأة إنسان، وأن الإنسان حين يبدأ تذوق طعم بوادر الاستقلال، أو القدرة على المساهمة في مجال كان محرمًا عليه (المساهمة في الإنفاق في حالة المرأة)، فإنه يبدأ رفض العودة إلى حالته الأولى من الخضوع.

ويحدث هذا في الحركات السياسية والثورات. إن الرجال المسيطرين على الحركة السياسية يدفعون المرأة للعمل في الحركة أو في الثورة للخروج من أزمتهم السياسية أو العسكرية، وقد يخرجون فعلًا من الأزمة عن طريق مساهمة النساء وغيرهن من الطبقات الفقيرة الكادحة. إلا أن هؤلاء الرجال لا يضعون في اعتبارهم أن المرأة سوف ترفض العودة إلى الخضوع بعد أن تتذوق شيئًا من لذة المشاركة ولذة الفعل، وإن دفعت حياتها ثمنًا لذلك.

بسبب ذلك استطاعت المرأة، أثناء أي ثورة أو بعدها، أن تقاوم العودة إلى حالة الخضوع الأولى، واستطاعت رغم فشلها، بصفة عامة، أن تحقق بعض النجاحات الصغيرة، وتكتسب لنفسها مواقع جديدة في المجتمع والبيت، وتستجمع قواها، وتنظم صفوفها من أجل استكمال تحريرها، حدث ذلك في مصر أعقاب ثورة ١٩١٩م، وكوَّنت المرأة المصرية الاتحاد النسائي المصري سنة ١٩٢٣م، وحدث في الجزائر بعد الثورة الجزائرية، وحدث في معظم البلاد العربية في أعقاب الحركات أو الانقلابات أو الثورات. وحدث في الثورات في البلاد الأخرى. وكان من الطبيعي أن تنعكس على هذه التنظيمات النسائية القوى الاجتماعية السائدة في المجتمع، ولهذا تكوَّنت هذه التنظيمات بعد ثورة ١٩١٩م من زوجات الباشاوات والحكام الجدد ونساء الطبقات والفئات التي تسيطر على السياسة والاقتصاد. وبعد حركة الجيش أو ثورة يوليو ١٩٥٢م، حلَّت زوجات العسكريين محل الأخريات.

لدينا في معظم البلاد العربية النماذج نفسها من التنظيمات النسائية، ولا تزال هذه التنظيمات في مصر وفي البلاد العربية تلعب دور التابع للتنظيمات السياسية والسلطات الرسمية والتنفيذية، التي يُنظر إليها في معظم الأحوال كإدارات في وزارة الشئون الاجتماعية، يقتصر عملها على مجال الخدمة الاجتماعية التطوعية (بغير أجر)، وقد يُسمح لها بالمساهمة في العمل السياسي عن طريق تلقي الأوامر العليا والمساعدة في تنفيذها على المستويات الدنيا من النساء، وينطبق هذا القول على معظم النقابات العمالية والمهنية في الأنظمة العربية والمفتقدة للديمقراطية الحقيقية.

ولا يمكن أن نسلب المرأة العربية تاريخها الطويل للنضال ضد وضعها الأدنى في البيت والمجتمع، فقد قاومت وناضلت في السلم والحرب، وفي الأزمات والثورات. ولعل نجاحها اليوم في أن تفرض على الفكر العربي ضرورة مناقشة حركتها السياسية دليل على تصاعد القوى النسائية العربية على نحو مضطرد، إن المشكلة الأساسية هي أنَّ تصاعد القوى النسائية العربية لم تتم بالشكل الكافي أو بالسرعة الواجبة، أو أنه استطاع أن يفرض نفسه على الفكر العربي كمجرد فكرة تناقش، ولم يستطع أن يفرض نفسه كممارسة تأخذ دَورها الحقيقي في الممارسة السياسية، المشكلة الأساسية، في رأيي، هي ذلك التحريم المفروض على القوى النسائية، التحريم بأن تصبح قوى حقيقية قادرة على الفرض (أي قوى سياسية منظمة)، وأن تظل محكومة بالرجال، وأن تظل محصورة في مجال الخدمة الاجتماعية (بمثل ما حصرت المرأة الفرد في مجال الخدمة البيتية أو الأسرية). بسبب ذلك التحريم لم تستطع النساء أن يكن جماعة قوية متماسكة، لم يستطعن أن يتخذن قرارات جماعية لصالحهن، ولم يستطعن المشاركة في الحركات السياسية كحركة نسائية سياسية قادرة على الدخول في الصراعات السياسية وانتزاع حقوقها بقوتها وفعاليتها.

ظلت المرأة تدخل الحركات السياسية كأفراد متفرقات، وليس كجماعة قوية، ظلت أفراد النساء المنضمات إلى الحركات السياسية قليلة بالنسبة لأعداد النساء؛ ولهذا عجزت المرأة عن التأثير في أي حركة سياسية عربية، وأصابها ما يُصيب القلة من مشاكل نفسية واغتراب؛ ذلك أنها تدرك الانفصال الواضح بين الواقع المفروض عليها وبين الواقع الذي تَنشُده لنفسها. وهي تحس أن الحركة السياسية لا تعبر عنها ولا عن مشاكلها التي تحسها كل يوم في الأسرة والعمل والمجتمع، كما أنها تشعر أنها مسلوبة الحق في التعبير عن نفسها ومشاكلها، بحجة أن هناك مشاكل أهم؛ ولهذا تلوذ معظم النساء بالصمت أو الخجل عند الكلام، ولهذا أيضًا تُحجم معظم النساء الواعيات، أو الثوريات، عن الاشتراك

أو الانضمام إلى الحركات السياسية الموجودة في الساحة، وينتهي بهن الأمر إلى الانعزال أو السلبية، وعدم إخصاب فكرهن الثوري بالممارسة العملية.

أما هؤلاء النساء اللائي ينضممن إلى الحركة السياسية ويصبحن فيها عضوات، فيجدن أنفسهن في مُناخ لا يستطعن معه إلا أن يعتنقن أفكار الرجال المسيطرين على الحركة، ويرددن آراءهم وشعاراتهم، وينكرن وجود ما يسمى بمشكلة المرأة، أو إذا تم الاعتراف بها في تُدرج ضمن المشاكل الثانوية غير الهامة، أو التي لم يَحنِ الوقت للتفكير فيها أو علاجها، أو أنها سوف تُحل تلقائيًّا بعد التخلص من الاستعمار القومي أو الاستغلال الطبقي أو الحكومة الراهنة.

السياسة تولدت في المجتمع البشري بسبب نشوء الصراع بين الأسياد والعبيد. فالسياسة محاولة للتغلب على هذه الصراعات التي تنشأ في المجتمع بين المقهورين والقاهرين، هذا التغلب الذي يتخذ أشكالًا متعددة، سلمية كانت أو حربية، وبسبب تحريم السياسة على النساء، فقد ظل الصراع الخاص بهن كامنًا غير معترف به، واحتكر الرجال السياسة، وبذلك لم تظهر في الساحة السياسية إلا صراعاتهم. وقد حُرمت السياسة أيضًا على العبيد، ولا تزال تُحرم السياسة بشكل أو بآخر على الطبقات المقهورة. لم يبرز الصراع الطبقي كصراعٍ سياسي إلا أخيرًا، وبعد أن تصاعدت القوى الاجتماعية المنظمة للعمال والفلاحين والطبقات المضطهدة. كذلك الصراع القومي أو الأممي، يظهر ويختفي حسب تصاعد قوى الأمم المقهورة في مواجهة الأمم القاهرة.

لم يحدث في التاريخ أن القاهرين قد أباحوا السياسة، أو منحوا الفئات المقهورة الحق في التنظيم السياسي القوي المتماسك، فمثل هذا الحق لا يُمنح أبدًا؛ لأن القهر قد وقع أصلًا بسبب استلاب ذلك الحق وتحريمه على المقهورين، وإلا فسوف يصعد المقهورون ليمثلوا قوة في الصراع السياسي.

لهذا السبب، تُرفض حتى اليوم فكرة إنشاء حركة نسائية في أي بلد عربي لها استقلالها ولها قوتها الذاتية النابعة من النساء أنفسهن. وتُساق مختلف الأسباب والحجج، منها أن الرجل والمرأة ليسا طرفَي صراع، وليس هناك صراع بين الرجل والمرأة، أو ليس هناك صراع جنسي، والرجل والمرأة شريكان في الأسرة والمجتمع وليس هناك قهر ولا اضطهاد، ولا استغلال للمرأة. إن تجاهل أو إنكار الصراع بين الرجل والمرأة نتيجة طبيعية لغياب النساء كقوة سياسية من ساحة الصراعات. وليس على المرأة أن تنتظر حتى يصرح لها الرجل بإنشاء حركتها السياسية. ومن الأسباب التي تساق أيضًا لرفض

الفكرة أن النساء لسن طبقة، وبالتالي لا يحق لهن عمل حزب سياسي، فالحزب السياسي مباح فقط من أجل الصراع الطبقي، وكأنما الصراع الطبقي هو الصراع السياسي الوحيد. وفي أحسن الأحوال، وبعد الاقتناع العقلي بوجود الصراع الجنسي، يوافق الرجل على قيام حركة نسائية، ولكن بشرط ألا تكون حزبًا سياسيًّا، وإنما مجرد حركة شعبية نسائية اجتماعية، وبشرط ألا تتحول إلى حزب أو قوة سياسية تفرض الصراع الخاص بها كأحد الصراعات السياسية الهامة، أي أن تظل محصورة داخل المفهوم الاجتماعي.

إن الصراع السياسي الهام في نظر الحركة القومية العربية هو الصراع القومي، وفي نظر الحركة الاشتراكية العربية هو الصراع الطبقي. أما الصراع الجنسي، أو الصراع بين المرأة والرجل، فسوف يظل غائبًا ومحرمًا حضوره إلى أن تفرضه القوة النسائية السياسية. إن الصراع القومي العربي ظلَّ كامنًا أو غائبًا تُحرمه قوى الإقطاع والغزو الأجنبي والاستعمار إلى أن استطاع أن يظهر كقوة سياسية هي الحركة القومية العربية. كذلك ظل الصراع الطبقي كامنًا وغائبًا ومحرمًا حضوره أو حتى الحديث عنه إلى أن استطاع أن يظهر كقوة سياسية هي الحركة الاشتراكية العربية، وبالمثل سيظل الصراع الجنسي كامنًا وغائبًا ومحرمًا فكرًا وممارسة إلى أن يظهر كقوة سياسية هي الحركة النسائية العربية السياسية، والتي لا بد أن تبدأ داخل كل بلد عربي.

تتمثل تقدمية الدعوة لحركة نسائية عربية سياسية في أنها دعوة تفترضها الديمقراطية الحقيقية، وتفترضها القومية العربية الحقيقية، وتفترضها الاشتراكية الحقيقية؛ لأنها حركة تُمثل نصف المجتمع، وتُمثل أشد أنواع القهر الغامض والظاهر، وهو قهر الإنسان للإنسان، أو قهر الرجل للمرأة، وهي تُمثل أيضًا القهر الطبقي والفئوي والمهني، بحكم أن الأغلبية الساحقة من النساء في بلادنا فلاحات أو عاملات كادحات فقيرات، وهي تُمثل أيضًا القهر القومي، بحكم انتماء النساء العربيات للأمة العربية التي يقع عليها القهر القومي من جانب الرأسمالية والصهيونية العالمية. وهذه هي خطورة الحركة النسائية العربية، وهي خطورة تنبع من خطورة القهر الواقع عليها، القهر المتعدد الأبعاد الضارب بجذوره في التاريخ، والهابط في قاعه وأعماقه إلى البيت وحجرة النوم وجسد المرأة، والصاعد في شموله واتساعه ليشمل الأمم والقوميات والدول وأحلاف الدول في تصارعها من أجل القهر والاستغلال. بسبب هذه الخطورة يزداد الخطر والتحريم على قيام تلك الحركة، وتُبذل الجهود من كافة المستويات العليا والدنيا الداخلية والخارجية لقتل الحركة قبل ولادتها.

لا شك أن الحركة القومية العربية حركة تقدمية لكونها تناضل ضد مصالح الصهيونية والأممية الرأسمالية أو الإمبريالية العالمية (والمصالح المتعددة الجنسية، والتي أصبحت مسيطرة على السوق العالمية) إلا أن مجال نضالها هو الصراع القومي أساسًا، كذلك فإن الحركة الاشتراكية العربية حركة تقدمية لكونها تناضل ضد الرأسمالية العالمية وضد الإمبريالية وضد الاستغلال الطبقي في الداخل والخارج، إلا أن مجال نضالها هو الصراع الطبقي أساسًا، ولكن الحركة النسائية هي الحركة المؤهلة بطبيعة القهر المزدوج أو الثلاثي الواقع على النساء أن تكون أكثر تقدمية وأكثر ثورية، لأنها تدرك أن تحررها الحقيقي لن يتم إلا بتوجيه الضربات القاضية على القهر الجنسي والطبقي والأممي في آن واحد.

لقد أنشأت الأممية الرأسمالية الحديثة أشكالًا جديدة للاستغلال ونماذج جديدة من القهر الاقتصادي الدولي، وما يدعمه من قهر ثقافي ونفسي يتجاوز حدود الدول والأمم. وبالرغم من أن الرأسمالية الحديثة في حاجة إلى رفع شعار «الأممية» من أجل توسيع مصادر تمويلها المتعددة الجنسيات وتصريف بضائعها في السوق العالمي، إلا أنها تحارب بشدة أي دعوة للأممية أو القومية بين البلاد والأمم المقهورة (أي بلادنا وغيرها من بلاد العالم الثالث). إنها تريد الأممية الاستغلالية، أي أممية الدول الصناعية الكبرى، من أجل امتصاص واستغلال الأمم الأصغر، وأي دعوة أممية وقومية تصدر عن هذه البلاد الأصغر تعتبر انتهاكًا لحرمة القانون الاقتصادي الدولي، والذي تم فرضه بالطبع بقوة الدول الصناعية الكبرى، ومن أجل تسويق بضائعها في البلاد الأخرى الأصغر (والتي تخلفت بالضرورة بحكم الاستغلال الطويل)، وهي تنشر ثقافتها الرأسمالية على أنها ثقافة عالمية وتحاول إلغاء الثقافات المميزة لكل قومية وأمة بمثل ما حاولت إلغاء الحدود الاقتصادية، وتُغلف الرأسمالية دعوتها الأممية بالطابَع الإنساني ووحدة الثقافة ووحدة الأديان، إلا أن هذه الدعوة إلى الوحدة سرعان ما تنقلب إلى ضدها إذا ما وُوجِهت بدعوة الوحدة النابعة عن مقاومة القوميات الأخرى، كدعوة الوحدة العربية. وينتج عن ذلك تلك التناقضات التي نشهدها في بلادنا، والتي تشتد وطأتها على النساء العربيات، بحكم أنهن أضعف الفئات الشعبية سياسيًّا واجتماعيًّا، وعليهن يقع القهر الثلاثي المضاعف. أحد تلك التناقضات هو أن الإمبريالية العالمية تدعو إلى وحدة الأديان لخدمة مصالحها، ثم تشجع الانقسام الديني والطائفي من أجل أن تحارب الوحدة العربية أو أي وحدة أخرى بين الشعوب المقهورة. ومن هنا يصبح الدين سلاحًا خطيرًا في يد الرأسمالية العالمية وأعوانها من الأنظمة المحلية. وقد يبدو غريبًا لبعض الناس

كيف تحارب الإمبريالية الدين في إيران ظاهريًّا، وكيف تشعله في لبنان (وجميع البلاد العربية) من أجل خلق النزاع وتفتيت الوحدة بين المسلمين والمسيحيين وغيرهم من أصحاب الأديان والمذاهب. الدين يحاربونه إذا كان عامل توحيد وثورة ضد مصالحهم، ويشجعونه إذا كان عامل تفرقة وتفتيت وحماية لمصالحهم. وهنا تكمن إحدى المشكلات الهامة والمعقدة الخاصة بمشكلة المرأة العربية.

إن النضال ضد الصهيونية والإمبريالية في الوطن العربي يُعبَّر عنه بالشعور القومي، وأحيانًا بالشعور الديني، أي بالإسلام. ويمكن للدين الإسلامي أن يلعب دَورًا توحيديًّا تقدميًّا في الحركة القومية العربية إذا ما ارتكز على مبادئه الأساسية من حيث العدالة والحرية والمساواة بين البشر بصرف النظر عن اللون أو الطبقة أو الجنس. ومن هنا يمكن للدين أن يحارب التفرقة بين الطوائف والطبقات وبين الجنسين، ويلعب دورًا في التقدم. لكن المشكلة أن الدين لا يُؤخذ بواسطة المسيطرين (العالميين والمحليين) كمبادئ للعدالة والحرية، وإنما كنصوص ثابتة يختارون منها ما يناسب مصالحهم وينمِّقون من تفسيراتها ما يدعم استغلالهم. ولهذا يُقهر بالدين الفقراء والأُجراء والنساء. وقد صعدت قوى الفقراء والأُجراء كقوى عمالية سياسية بدأت تنتزع حقوقها وتكشف عن تلك الازدواجية في استخدام الدين، الاستخدام الرجعي والاستخدام التقدمي. ولأن المرأة هي الجنس المقهور بالدين أو بالاستخدام الرجعي للدين، فإن أي قوة سياسية نسائية ستكون بالضرورة قوة اجتماعية تقدُّمية تسعى مع القوى السياسية الأخرى الداعية إلى الاستخدام التقدمي للدين. ولن تقع الحركة النسائية العربية في تلك المصيدة التي تدفعها إليها الإمبريالية العالمية وأعوانها من الأنظمة المحلية، وهي الانجرار إلى معركة ضد الدين، وكأنما هو «العدو» وليس الإمبريالية وأعوانها المحليين، إلا أن الحركة النسائية ستكون أكثر «وعيًا» بحكم استفادتها من تجارب الحركات التقدمية السابقة، ستكون حركة نسائية جماهيرية تستمد فكرها وممارستها من «جماهير النساء»، وليس من مجموعة أفراد منعزلة داخل الأفكار النظرية. وعلى هذا النحو تصبح الحركة النسائية العربية في حمى من أن تسقط في تلك المصيدة التي سقط فيها غيرها، الذين بدءوا نشاطهم بإعلان الحرب ضد الدين، وبذلك نجا من ضرباتهم الأعداء الرئيسيون.

إن الدين جزء من المجتمع، وهو نتاج من نتاجات المجتمع البشري فكرًا وممارسة، وهو نتيجة لتفاعل عوامل اجتماعية متعددة، وله أثر على العقل الواعي والباطن للمجتمع والإنسان، لكنه ليس السبب التاريخي الأول الذي جعل جنس «الرجل» يسيطر على جنس النساء.

ما هو السبب التاريخي الأول الذي جعل من الرجل مسيطرًا على المرأة؟ للإجابة على هذا السؤال ستجد الحركة النسائية نفسها أمام مهمة جديدة لكنها ضرورية لمعرفة الأسباب الحقيقية التي دعت إلى قهر المرأة في تاريخ المجتمع البشري بصفة عامة، وفي تاريخ المجتمع العربي بصفة خاصة. إن الخطأ في تشخيص أسباب المرض يقود إلى الخطأ في علاجه، كذلك فإن الخطأ في تشخيص أسباب مشكلة المرأة العربية يقود إلى الخطأ في طريقة أو طرق حلها؛ ولهذا لا بدَّ للمرأة العربية أن تعيد قراءة التاريخ وأن تعيد فَهمه وإدراك خفاياه.

إن مشكلة التاريخ، أو علم التاريخ، أنه لم يكن أبدًا علمًا حياديًّا أو موضوعيًّا، ولهذا عبَّر التاريخ عن وجهة نظر ومصالح القوى السياسية المسيطرة، ولهذا أيضًا يتغير التاريخ من عهد إلى عهد، ونلاحظ دائمًا أن كل حركة سياسية برزت على السطح حاولت إعادة قراءة التاريخ من وجهة نظرها ليخدم مصالحها.

إن الحركة القومية العربية مثلًا تعيد قراءة التاريخ العربي لتستمد منه الحقائق التي تكشف عن جذور القومية العربية وما زُيف منها لإضعاف القومية العربية. تبحث الحركة القومية العربية في التاريخ عما يقويها وينشطها ويجددها ويدفعها إلى الأمام لا إلى الوراء. إن إعادة قراءة التاريخ القومي تكشف عن أن القومية العربية لها قدم راسخة في التاريخ، وأن نشوءها يختلف عن نشوء القوميات الأوروبية أو القوميات الرأسمالية، فهي قومية نضالية تقدمية، لم تنشأ عن طريق الإنتاج الرأسمالي، وإنما لمواجهة الغزو الأجنبي والاستغلال القومي على مدى التاريخ ومنذ أربعة عشر قرنًا، وهي ليست قومية مصالح اقتصادية احتكارية واستغلالية ولكنها حركة أمة عربية، يجمعها اللغة والثقافة والتاريخ والجغرافيا والحضارة والمستقبل والمصير المشترك.

وكذلك الحركة الاشتراكية في كل بلد عربي. حاولت أيضًا إعادة قراءة التاريخ من وجهة نظرها على أساس أن حركة التاريخ تعود إلى عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، وأن الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة المصالح تعيش صراعًا يتمثل في الصراع الطبقي بين طبقة ملاك الأرض (أو الإقطاعيين) وطبقة الفلاحين، وبين من يملكون وسائل الإنتاج الصناعي (الرأسمالية) وبين العمال، وحاول بعض الاشتراكيين العرب إعادة دراسة الحضارة العربية على أساس هذه النظرة. وشهدنا بعض الدراسات التي تناولت الدين الإسلامي بإعادة القراءة وإعادة التفسير، واتضح ما سُمي باليمين واليسار في الإسلام، وقدم أبو ذر الغفاري، الذي بدأ مقاومة خلفاء «محمد» وأعوانهم ممن مالوا إلى تكنيز الذهب والفضة على حساب معاناة وفقر الأغلبية من الشعب، كما

اتضح أيضًا استمرارية هذا التيار التقدمي النضالي على مر العصور الإسلامية، وظهرت حركات كالمعتزلة والقرامطة وغيرهما ممن تابعوا المسيرة حتى عصرنا الحديث.

إن إعادة قراءة التاريخ العربي والحضارة العربية على هذا النحو ضرورية لأي حركة سياسية عربية قومية، أو اشتراكية عربية قومية، أو اشتراكية، (وكذلك الحركة النسائية العربية)، حتى تستمد من الحقائق التاريخية سندًا لها وقدمًا واستمرارية، وماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا في الوطن العربي، وهي تُثبت بذلك أصالتها العربية، وأنها ليست حركة تقليد عن الغرب أو الشرق، وليست حركة تابعة، ولكنها حركات شعبية لها مبادرتها ولها أصالتها ولها شخصيتها، من هنا الضرورة التي تواجه الحركة النسائية لإعادة قراءة التاريخ من وجهة نظرها، ولتدرك أن نضال المرأة العربية ضد القهر الجنسي والقومي والطبقي ليس وليد اليوم، وأن الحركة النسائية العربية لا تولد في فراغ، وليست هي تقليد للحركات النسائية في الغرب، ولكنها تمتد في التاريخ العربي منذ أربعة عشر قرنًا وقبل ذلك، ومنذ أن اعترضت النساء العربيات على «محمد» حين كان يستخدم صيغة المذكر فقط في القرآن (لتمثل الرجال والنساء)، وقالت النساء العربيات قولتهن التاريخية: «أسلمنا كما أسلمتم وفعلنا ما فعلتم فتذكرون في القرآن ولا نُذكر؟» وكان الناس في لغة القرآن هم المسلمون فحسب فأنزل الله في القرآن بعد ذلك ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾.[٢]

إن صراع المرأة العربية ونضالها ضد سيطرة الرجل لم تقتصر فقط على اللغة ومحاولة تذكيرها في القرآن، ولم تقتصر على الصراع ضد الرجل أو الزوج العادي من عامة الشعب، لكنها شملت حتى النبي محمد كرجل وزوج. كانت عائشة زوجة النبي قادرة على نقد زوجها النبي، وكانت تختلف معه، وتغضب حين يتزوج عليها امرأة أخرى، وتتمرد عليه أحيانًا، وتحرض زوجاته الأخريات على التمرد، وبلغت عائشة من قدراتها أنها استطاعت أن تجادله وتناقشه في الآيات القرآنية التي تهبط عليه، وقد تناقشه في الآية التي أحل الله فيها لمحمد أن يتزوج ما يشاء من النساء، واعترضت عائشة على تلك الآية وقالت قولتها: «إن الله يسارع لك فيما تريد.»[٣]

إن نضال المرأة العربية قديم وطويل امتد في كل العصور، يزيد أو يضعف حسب ازدهار الشعب العربي أو خموله، ولم يقتصر صراع ونضال المرأة العربية على الصراع الجنسي والنضال ضد سيطرة الرجل، لكنه كان يشمل دائمًا الصراع ضد أنواع القهر الأخرى للقومية أو الطبقية، واشتركت المرأة العربية في النضال السياسي وفي الحرب، وفي

الاقتصاد وفي العلم والأدب، حملت المرأة سيفها وحاربت مع العبيد والأُجراء من أجل التحرير ومن أجل كسر شوكة المستغلين في الداخل أو طرد الغزاة الأجانب.

وكان للمرأة العربية أيضًا فترات ركود وخمول في ظل ألوان أشد من القهر.

إن المرأة العربية الحديثة لن تملك شخصيتها الإنسانية العربية الأصلية المستقلة والواعية إلا بانسجام حركتها اليوم مع تاريخ نضال المرأة العربية، وتاريخ نضال الفئات المقهورة من الشعب العربي كله. وعلى هذا النحو تصبح الحركة النسائية حركة مستمرة في الماضي والحاضر والمستقبل، وتصبح إضافة للنضال الاجتماعي والسياسي والثقافي العربي على مر العصور، وتضيف إلى الفكر الإنساني والفكر العربي من فكرها وعقلها وتحليلها ونقدها، ذلك النقد الذي يجعل لها دورًا إيجابيًّا في التاريخ، فهي لا تتلقى التاريخ على نحوٍ سلبي، ولكنها تفعل التاريخ أو تشترك في فعله، وتتمثل الإضافة التي يمكن أن تُحدثها المرأة العربية في التاريخ في أنها ستكشف عن الأسباب الحقيقية وجذور نشأة القهر الجنسي والطبقي والقومي، وستكشف عن الجهود التي بذلتها النساء العربيات ثم طمسها التاريخ أو تجاهلها. وهي من خلال كل ذلك سوف تكتسب تلك القدرة النقدية الفاعلة بالتاريخ وليس المفعول بها، تلك القدرة النقدية التي تحميها من السقوط في متاهات الفخر الذكوري والتباهي الأعمى بماضٍ عظيمٍ زاهرٍ خالٍ من الشوائب، أو نقيض ذلك، وهو التخاذل والخزي الأعمى من ماضٍ مظلمٍ مختلفٍ خالٍ من الإيجابيات. إن إعادة صياغة التراث والحضارة العربية من وجهة نظر نصف المجتمع (النساء)، ومن كافة القوى الشعبية العربية التي قُهرت طويلًا أمر ضروري وحيوي، من أجل أن يصبح هذا التراث فكرًا وممارسة لصالح هذه القطاعات العريضة من الشعب العربي، ومن أجل أن يصبح العلم والعقل (لا الخرافة والأساطير) هي أساس الجدل والنقاش والفكر والعمل.

إن التفكير العلمي والعقلي له جذور ممتدة في التاريخ العربي القديم وليس هو بدعة نأخذها عن الغرب، بل إن الفلسفة المادية ذاتها عرفها وكتب عنها مفكرون فلاسفة عرب، كابن خلدون وابن رشد وابن سينا والرازي. إن الفكر العربي لم يكن كله فكرًا مثاليًّا، ولم يكن كله فكرًا غيبيًّا، لكن كان هناك العلماء العرب الذين رأَوا أن حركة التاريخ لا تحدث لسبب غيبي أو بقوة غامضة خارج الكون والمجتمع، ولكنها تنبع من المجتمع وتتحرك بفعل العوامل الاجتماعية بشتى أنواعها وأشكالها وصراعاتها، وأن الفقر والغنى ليست قوانين إلهية، ولكنها قوانين تنتج عن تحكم الأقلية التي تملك المال

والأرض في الأكثرية التي يُفرض عليها الفقر. وأن سيطرة الرجل على المرأة ليست قانونًا إلهيًّا ولكنها قانون اجتماعي نتج عن امتلاك الرجل للأرض والعبيد والنساء وتدعيم ذلك بالفامیليات، وهي تعني في أصل معناها اللغوي ما يملكه الرجل من بقر وعبيد ونساء. وكانت الفلسفات المواكبة لتلك العصور تنكر على العبيد والنساء حق الحرية والمساواة بالأسياد والرجال والملاك.

إن إعادة تاريخنا واكتشاف الإيجابيات فيه لا يعني عدم إخصابه بإيجابيات الفكر في بلاد أخرى، ولا يعني إهمال جهود المفكرين من الرجال والنساء في مختلف الأزمة والأمكنة في العالم البشري، هؤلاء الذين لعبوا دَورًا هامًّا في تطور الفكر الإنساني التقدمي في مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية. وبالمثل أيضًا علينا أن نتتبع بالدراسة والفهم والنقد تجارب الحركات السياسية الأخرى في بلاد العالم، وبذلك نكون على دراية بما يحدث في التطور الفكري النظري والتجريبي في مختلف أنحاء العالم.

وهذا أمر هام يخص الحركة النسائية العربية أيضًا؛ لأن العالم في بلاد متعددة وخاصة في البلاد الرأسمالية الغربية قد أصبح يشهد ويتابع عددًا من الحركات النسائية التي أصبح لها صوت مسموع، ودراسات نظرية متعددة المذاهب، وممارسة عملية لأكثر من عشرين عامًا تحتاج منا إلى الفهم والدراسة، والدراسة هنا لا تعني التلقي السلبي، ولكنها تعني الفهم الذي يأخذ ويعطي في كلا الجانبين النظري والعلمي، وعلى هذا النحو يمكن للحركة النسائية العربية أن تعمل على إخصاب فكرها وممارساتها بالتفاعل مع أفكار وممارسات أخرى.

وبالرغم من أن بعض هذه الحركات النسائية تسقط في مصيدة الفكر الرأسمالي وتجعل الرجل (كرجل) هو عدوها الأساسي، وتعمل على الاستغناء عنه اجتماعيًّا وجنسيًّا أيضًا، إلا أن هناك حركات نسائية اشتراكية تقدمية تفهم القضية فهمًا أعمق وأنضج ولا تُصيبها ردود الفعل المتعصبة العنيفة التي تُصيب غيرها من الحركات النسائية.

من أهم ما يحمي الحركة النسائية العربية من المبالغة أو التعصب الأعمى (ضد الرجل أو ضد الدين) أو انعزالها أو انقسامها وانشغالها بالأمور النظرية البحتة والجدل البعيد عن الواقع الحي هو ارتباطها الدائم بالواقع الحي الذي تعيشه أغلبية النساء. بعبارة أخرى أن تبدأ الحركة النسائية العربية بداية ديمقراطية، وأن تنمو وتعيش وتتطور من خلال الديمقراطية. وعلى الحركة النسائية أن تستفيد من أخطاء وتجارب الأحزاب والحركات الأخرى التي غابت عنها الديمقراطية فانعزلت عن جماهيرها، وأصبح من السهل على السلطات الحاكمة أن تبطش بها أو تقضيَ عليها جزئيًّا أو كليًّا.

إن معنى الديمقراطية الحقيقي هو ألا ينقسم الناس إلى نوعين: قيادات وقواعد، كما هو متبع دائمًا في الحركات السياسية والأحزاب. الديمقراطية معناها أن يشعر كل فرد في مجموعة ما أنه يشترك في التفكير والتخطيط ووضع القرارات، لا أن الآخرين (القيادة) هم الذين يفكرون له ويخططون ويصنعون القرارات، وعليه هو التنفيذ. ولعل أصعب الأمور أمام الحركة النسائية العربية هو تحقيق هذا النوع الحقيقي من الديمقراطية. والمشكلة ليست مجرد الأمية أو الجهل أو الفقر أو الإرهاب الذي تعانيه الأغلبية الساحقة من النساء العربيات، بل هي الأمية السياسية، والأمية النفسية، التي تعيشها هؤلاء النساء، والتي لا يعالجهما التعليم في المدارس أو الجامعات، فالتعليم في بلادنا ليس تعليمًا تنويريًّا تثقيفيًّا، ولكنه تعليم تأهيلي لمهن ووظائف محددة، بالإضافة إلى أن علم السياسة وعلم النفس قد عانيا من المفهوم العبودي، الذي عانت منه الفلسفات والأديان وسائر العلوم والفنون في العصور التالية للعصر العبودي وحتى عصرنا الحديث.

إن عصرنا الحديث ما زال في جوهره عصرًا عبوديًّا. «الأسياد الملاك» هو «الطبقة الرأسمالية العالمية»، وأعوانهم المحليون والعبيد هو الطبقات الكادحة في «العالم الثالث». وعلى ذلك تصبح النساء العربيات الفلاحات والبدويات والعاملات الفقيرات هن «عبيد العبيد» أو «القاع الأدنى» في المجتمع البشري. لكن هذه «المعاناة» ذاتها هي التي تُشعل فيهن «شرارة الثورة»، وبشرط أن تخرج هذه «المعاناة» من ظلام العقل الباطن إلى نور العقل الواعي.

إن ديمقراطية الحركة النسائية العربية ترتبط بهذه العملية ارتباطًا وثيقًا، عملية تحويل المعاناة والآلام التي تعيشها المرأة إلى «وعي». وهي ليست عملية سهلة بحال من الأحوال. إن القرون الطويلة من المعاناة أو القهر تُغير الإنسان رجلًا كان أو امرأة. إن العبودية الطويلة تُشوِّه طبيعة الإنسان وتُغيرها، يصبح الإنسان ضعيفًا وجبانًا بعد أن كان قويًّا وشجاعًا. ويُصبح القهر جزءًا من التكوين النفسي والعقلي والجسدي للعبد، يعيش العبد القهر ويتمثله ويستعذبه، كنوع من الدفاع عن النفس ضد الألم؛ لهذا السبب تحوَّلت المرأة من «مقهورة» (بالرجل أو الآخرين) إلى «قاهرة» لنفسها، تحولت إلى نفسية مشوهة مريضة «ماسوشية» تستعذب الألم، وتفضل الرجل القاسي «الحمش» الذي يقهرها على الرجل الإنسان «الرقيق» الذي يُعاملها بالمثل. وتصوَّرت المرأة أن سعادتها تكمُن في خضوعها للرجل. وهذا هو «الوعي المزيف» الذي تعيشه النساء، والذي يعيشه أي إنسان مستعبد. هذا الوعي المزيف الذي يُصوِّر للعبد أنه حر وأنه سعيد، أو أن سيده الذي يقهره ليس مخطئًا وليس هناك من أسباب للتمرد عليه أو الثورة ضده.

إن «ديمقراطية» الحركة النسائية تعتمد أساسًا على تحرير عقول النساء من ذلك الوعي المزيف، وتحرير «طبيعة» المرأة من ذلك «التشويه» الذي حدث لها عقلًا ونفسًا وجسدًا. ومن هنا تختلف الحركة النسائية عن غيرها من الحركات السياسية العربية التقدمية، كالحركة القومية العربية، أو الحركة الاشتراكية؛ ذلك أنها لا تَنشُد فقط «الثورة السياسية» للقضاء على الاستغلال الخارجي والداخلي، أو «الثورة الاقتصادية والاجتماعية» لتغيير أسس العَلاقات الاجتماعية في العمل والإنتاج وقوانين المؤسسات العامة والخاصة والزواج والأسرة، ولكنها إلى جانب كل ذلك تنشد «الثورة النفسية» و«العقلية» لتحرير عقل المرأة ونفسها من مجموعة الصفات والقيم والوظائف، التي سُميت على توالي العصور باسم «الطبيعة الأنثوية».

وقد يكون ذلك هو أهم خصوصيات الحركة النسائية العربية، أهم أسباب قيامها كحركة مستقلة عن الحركات الأخرى، إن الحركة القومية العربية أو الحركة الاشتراكية العربية لا يمكن لها أن تُدرك معنى النضال ضد مجموعة القيم والصفات والوظائف التي أُطلق عليها اسم «طبيعة المرأة». إن هذا التشويه الاجتماعي والنفسي العميق الذي حدث للمرأة منذ نشوء النظام الطبقي والأبوي وعلى مدى القرون والذي أنتج تلك الطبيعة المزيفة للمرأة أمر بالغ الدقة والصعوبة، لم يكشف عنه في عصرنا الحديث إلا المرأة، ولن يستطيع النضال ضده إلا المرأة. ما هو مطلوب وضروري هو أن تُحرر المرأة «نفسها» من «نفسها المزيفة» التي فرضت عليها. إن هذا الجهد لا بدَّ أن تبذله المرأة كفرد أو كشخص، وليس هناك من شخص آخر يمكن أن ينوب عنها في هذا العمل، ورغم صعوبة هذا «التحرر النفسي الفردي» للمرأة، إلا أنه «ضروري» لقيام واستمرار الحركة النسائية العربية، وبالرغم أيضًا من أنه عمل فردي ذاتي يخصُّ المرأة وحدها، إلا أن نجاحه يعتمد على وجود حركة نسائية «جماعية» تُشجع كل امرأة على تحرير نفسها، وعلى الإحساس بأنها ليست وحدها، وأن هناك الكثيرات مثلها.

إن الثورات الجماعية الحقيقية، هي الحركة التي يقوم بها أفراد استطاعوا أن يحققوا الثورة الفردية في حياتهم الخاصة والعامة، وإلا فكيف يمكن أن تقوم الثورة الجماعية؟ إن هذا المفهوم «البديهي» للثورة طُمس أو تراجع إلى الوراء أمام الحركات السياسية التي تعجلت الثورة، أو اختارت أسهل الطرق إليها، وهو طريق استخدام السلطة، والسلطة هنا لا يقتصر مفهومها على الاستيلاء على الحكم والجيش والبوليس والإذاعة والصحف، لكن السلطة هنا تشمل أيضًا «احتكار القيادة» داخل أي حزب

أو حركة سياسية، واحتكار القيادة هنا يعني أن أقلية من الرجال يحتكرون التفكير والتوجيه والخبرة والعلم، ويُطلقون على أنفسهم اسم «القادة»، ويُطلقون على الآخرين اسم «القواعد» أو «الجماهير»، وبالرغم من أن الثورة الحقيقية هي التي تقوم بها الجماهير عن وعي وإدراك «واعٍ» لأهدافهم ومصالحهم، إلا أن معظم الثورات، أو ما سُميت بالثورات، في بلادنا العربية، لم تكن حركة جماهير، وإنما كانت حركة «مجموعة» من الرجال، أو القيادات، من مختلف الاتجاهات والأهداف. إن هؤلاء القادة أو الزعماء (كما يسمون أنفسهم) لم يحتكروا القيادة والتوجيه والتفكير والخبرة في أي حركة من حركاتهم السياسية، ولكنهم احتكروا الثورة أيضًا، فالثورة هي حركتهم «هم»، وإن كانوا قلة، أو مجموعة أفراد، أو حتى «فردًا» واحدًا يستولي على السلطة. وعلى هذا النحو، تكاثرت الثورات العربية في بلادنا، ثورة وراء ثورة، وثورة «تُصحح» الثورة السابقة عليها. واختلط الأمر، فلم نعد نعرف الثورة الصحيحة من الثورة الخاطئة، أو المخطئة. إنها ليست إلا مبارزة بين قلة من القيادات والزعامات، ذات المذاهب والمصالح المختلفة. أما الجماهير العربية، رجالًا ونساءً، فهي غائبة عن المسرح غيابًا كاملًا، بالفكر والجسم معًا. ولأنهم «قلة» احتكروا الثورة، فقد «حرَّموا» الثورة على «الأغلبية» من الناس. ولأنهم «مجموعة رجال»، فقد «حرَّموا» الثورة على «النساء» ك «مجموعات» أو حتى ك «أفراد». إن «الثورة الفردية»، في نظرهم، نوع من «الانحراف»، خاصة إذا قامت بها امرأة. إن المرأة التي تُناضل للتخلص من زوجها أو أبيها أو أخيها المُستبد، امرأة لا تعرف «الطريق الصحيح للنضال». إنها امرأة فاقدة «للوعي السياسي الصحيح»، وهي امرأة ذاتية، منشغلة بمشكلتها «الخاصة» عن المشكلات العامة.

إن هذا الفصل التعسفي الصناعي بين الخاص والعام، ليس إلا نوعًا من الجهل، أو التجهيل، بمشاكل الجماهير اليومية الملحة، ومن ثم إبعادها عن الثورة، أما «الوعي السياسي المألوف» فهو في حقيقة الأمر ليس إلا «وعيًا مزيفًا» بالسياسة، وما هي السياسة؟ وما هي الثورة؟ وما هو الوعي السياسي الصحيح أو الوعي الثوري؟

إنهم يتصورون أن «الوعي الثوري» «حقنة» من الكلمات الثورية تُحقن بها الجماهير، عن طريق جرعات من الخطب الحماسية، أو «كبسولات» مضغوطة من المحاضرات أو الكتب المنشورة. يتصوَّرون أن جماهير الرجال والنساء سوف يُصابون «بالحمى» أثر تلك الجرعات، ويهبون ثائرين تحت قيادتهم العظيمة، وتحدث «الثورة» المجيدة، في صباح يوم تاريخي، في شهر مبارك. وكم شهدنا، في بلادنا العربية، تلك الأيام

التاريخية المباركة العظيمة، إلا أن الذي «لم» نشهده أبدًا هو «تغير» حالة الفقر والجهل والمرض (التي تعيشها جماهير الرجال والنساء والأطفال، في معظم البلاد العربية)، بالدرجة الواجبة والمناسبة، ربما يكون من الإنصاف أن تقول إن بعض تلك الأيام المباركة المجيدة، في بعض البلاد العربية قد غيَّرت، بعض الشيء، من حياة الجماهير، وخففت عنهم بعض «المعاناة الاقتصادية»، وخاصة في البلاد التي سعت جاهدة نحو «الاشتراكية»، وأن أوضاع بعض فئات النساء تغيرت بتغير النظام الاقتصادي والاجتماعي، إلا أن خضوع المرأة للرجل في الأسرة والمجتمع ظل «جاثمًا» بشبحه القاتم العتيق المترسب في وجدان الأمة العربية وثقافتها السائدة.

وتكمن المشكلة في رأيي في ذلك المفهوم الخاطئ «للثورة» و«القيادة»، فالقيادة الحقيقية ليست «احتكارًا» وليست عشقًا أبديًّا للوضع الأعلى، فوق الآخرين، وهذه مشكلة تخص «الرجل» أكثر من المرأة، وعلى الرجل أن يُحرر نفسه من عشقه للسلطة (في البيت وفي المجتمع)، وأن يتخلص من ذلك المفهوم الخاطئ لـ «الرجولة»، الذي ورثه على مدى القرون. ذلك المفهوم الذي يُصوِّر الرجولة على أنها «السيادة» و«السيطرة» على الآخرين، وخاصة «النساء» والطبقات الأدنى.

أما «الثورة» فهي ليست مجرد تغيير في النظام الاقتصادي والاجتماعي، بل هي إلى جانب ذلك تغيير في الفكر والثقافة، ونقل «حضارة» المجتمع العربي من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى، أكثر عدالة وإنسانية. الثورة هي إحداث تيار جديد في العقل «الواعي» و«غير الواعي» للأمة العربية، رجالًا ونساءً وأطفالًا، الثورة هي أن يتحرر الفرد، كما يتحرر المجموع. وأن يتحرر العقل والوجدان والشعور بمثل ما يتحرر النظام الاقتصادي والاجتماعي، وأن يتحرر الرجل بمثل ما تتحرر المرأة، وأن يتحرر الطفل بمثل ما يتحرر الأب والأم. هذه الثورة التي يشترك فيها الجميع على قدم المساواة، ويلعب فيها كل فرد «دور الشريك» وليس دور «التابع».

إن أهم ما تحتاجه الحركة النسائية العربية هو هذا المفهوم الصحيح للثورة والقيادة، لأن القهر الذي وقع على المرأة كان «قهرًا فرديًّا وجماعيًّا»، في حياتها «الخاصة والعامة»، وفي «جسمها وعقلها ونفسها». إن القيود التي تحيط بالمرأة العربية ليست قيودًا تحيط بـ «الوطن» فحسب، وبذلك يمكن لها أن تحظى ببعض الحركة والحرية داخل الوطن، ولكن القيود بجسمها وعقلها ونفسها. ومن أهم الأسباب التي تحُول دون مشاركة الأغلبية الساحقة من النساء العربيات في الحركات السياسية التي تهدف لتحرير

الوطن العربي، هو تلك «القيود» التي تُحيط بجسم المرأة وعقلها ونفسها في ظل الأسرة. إن هذه القيود تتفاوت في الدرجة والنوع من أسرة إلى أسرة، ومن طبقة إلى طبقة، وقد تكون قيودًا قانونية أو أخلاقية أو دينية أو نفسية «غير مرئية»، وقد تكون قيودًا «مرئية» بالعين وملموسة باليد، كجدران البيت والنوافذ والأبواب المغلقة، وأحيانًا تكون القيود الحديدية ذاتها، التي تحوط يدي المرأة وقدميها، وتمنع جسمها من الحركة.[٤]

لقد نشأت هذه القيود مع نشوء «الأسرة الأبوية» التي أعطت الأب، ومن بعده الزوج، حق السيطرة على المرأة، وحق تأديبها إذا ما امتنعت عن طاعته. وقد ارتبط ظهور الأسرة الأبوية، أو النظام الأبوي في التاريخ بظهور «الملكية الخاصة»، ونشوء طبقة العبيد والأجراء، ونشأت «الفاميليا»، وقد تغير شكل هذه «الفاميليا» وحجمها على مر العصور، من العصر العبودي، إلى الإقطاعي، إلى الرأسمالي، إلى الاشتراكي، إلا أنها حتى اليوم، وفي البلاد الاشتراكية المتقدمة ذاتها، لا تزال «الأسرة» التي يُسيطر فيها الرجل، ويحتكر نسب الأطفال إليه وحده دون المرأة. لقد قضت معظم البلاد الاشتراكية على النظام الطبقي بدرجات متفاوتة، إلا أن «النظام الأبوي» لا زال هو النظام السائد في معظم تلك البلاد، ولا تزال المرأة والأطفال ملكًا للرجل، لقد قضت بعض البلاد الاشتراكية على الملكية الخاصة للأرض أو العقار أو وسائل الإنتاج أو رأس المال، إلا أن ملكية الرجل الخاصة للمرأة والأطفال لا تزال موجودة في معظم هذه المجتمعات حتى اليوم، أما في البلاد الرأسمالية، فإن «الملكية» لأي شيء، بما فيها المرأة والطفل، لا تزال هي السائدة، بحكم استمرار النظام «الطبقي الأبوي». وفي حالة بلادنا العربية، حيث تتداخل المفاهيم القبلية، مع الإقطاعية مع الرأسمالية مع الاشتراكية بدرجات متفاوتة، فإن وضع المرأة العربية في الأسرة لا زال «الوضع الأدنى»، ولا زال الرجل هو من يملك الهجر أو الضرب أو الطلاق. وأحيانًا يحق للرجل أن يقتل ابنته أو زوجته أو أخته، دفاعًا عن «الشرف»، ويصبح في نظر العرف والقانون رجلًا «كامل الرجولة»، يؤدي واجبه المقدس، من أجل الحفاظ على شرفه. إن القانون المصري حتى اليوم لا يعتبر قتل المرأة بسبب الشرف جريمة كغيرها من جرائم القتل، والتي تستوجب إعدام القاتل، بل يُخفف الحكم إلى سجن، طويل أو قصير الأمد، حسب شفقة القاضي على الرجل المسكين الذي سُلب شرفه.

والشرف هنا هو «شرف الرجل»، أما المرأة فهي «موضوع الشرف»، وليست «صاحبة الشرف». المرأة ليست «إنسانًا» يمتلك الشرف، ولكنها «الشيء» الذي يُمكن أن يجلب

«العار». ومن هنا تتولد بعض مظاهر «الازدواجية» الأخلاقية والاجتماعية والقانونية، السائدة في بلادنا العربية. فالشرف في يد الرجل وحده، وملكية الشرف المطلقة تعطي الرجل القوة والحق على من لا يملك هذا الشرف، وهي المرأة، لكن المرأة «مسئولة» وحدها عن هذا الشرف «مسئولية مطلقة».

وقد نشأت الازدواجية بسبب ذلك الانفصال بين «الملكية» وبين «المسئولية»، أو الانفصال بين «القوة» و«المسئولية». فالرجل له القوة النابعة من الامتلاك (امتلاك الشرف أو المال أو الحكم أو الدين أو العلم)، لكنه «غير مسئول»؛ لأن «المسئولية» تقع على كاهل «غيره» (المرأة أو الأجراء أو الشعب)، ونتج عن ذلك أن الحاكم عندنا لا يُحاسب على أخطائه، ونتج أيضًا أن الرجل قد يُعاشر في السر أو العلن عددًا من النساء، ومع ذلك يظل شريفًا، أما المرأة فهي وحدها «المسئولة» وعليها يقع العقاب وحدها. إن «الفاعل» لا يُعاقب، لكن «المفعول به» هو الذي يُعاقب. هذا هو جوهر «الظلم» و«القهر»، الذي نشأ في الحياة الإنسانية، منذ نشوء النظام الطبقي. انفصال «القوة» عن «المسئولية»، وتحويل المرأة إلى «شيء» أو «أداة» تتحمل عن الفاعل الإثم والعقاب، كما تحملت «حواء» عن آدم الذنب والخطيئة، فلسفة عقاب الضحية هي فلسفة العبودية.

من أهم مجالات النضال أمام الحركة النسائية العربية، شق الطريق أمام المرأة في بلادنا لتتحول من «شيء» إلى «إنسان»، أو من «موضوع» إلى «ذات»، لها كافة حقوق الذات الإنسانية، وأولها حق «الفعل». ومعنى ذلك أن تتحول المرأة من «مفعول به» إلى فاعل، وكلمة «فاعل» ليست مفرد «فعَلة»، أو الأُجراء العبيد، الخاضعين للسخرية والعمل المضني بغير أجر، أو بأقل أجر ممكن (كما هو حال أغلبية النساء الكادحات في البيوت والحقول والبادية، دون التمتع بمردود أو حقوق ذلك العمل، سواء كانت حقوقًا اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو أخلاقية)، لكن كلمة «فاعل» هنا تعني «الإنسان الذي يحق له الفعل»، و«يختار» ما يفعله، ويتحمل «مسئوليته» و«يجني ثماره» أو «يجني مرارته وعقابه».

على الحركة النسائية أن تدرك هذا المفهوم للفعل أو «العمل»، حين ترفع شعار «عمل المرأة»، أو المطالبة بحق المرأة في «الخروج من بيتها للعمل». إن مثل هذا الشعار قد يكون «مضللًا» عن حقيقة هامة، هي أن الأغلبية الساحقة من النساء في بلادنا يخرجن من بيوتهن «كل يوم» للعمل في الحقول «دون» أن يُعتبر ذلك «عملًا»، ودون أن يتقاضين «أجرًا». كذلك أيضًا أن أغلبية النساء في البيوت يعملن «عملًا» متواصلًا في «خدمة» الأسرة والأطفال «دون أجر»، ودون أن يُعتبر ذلك «عملًا»، كذلك أيضًا قطاع

خدمات البيوت، وسائر البنات والنساء اللائي يشتغلن في البحر أو البادية أو المتاجر لحساب الزوج أو الأسرة. إلى جانب كل ذلك، فإن رفع شعار خروج المرأة للعمل في ظل نظام لم تتحرر فيه المرأة من كونها «شيئًا مملوكًا» للرجل، سوف يقود بالضرورة إلى أن يتضاعف الاستغلال الواقع عليها، وبدلًا من أن تكون «أداة» للعمل «داخل» البيت فحسب، تصبح بالإضافة إلى ذلك «أداة» للعمل خارج البيت، ولحساب زوجها أو رجال الأسرة. وهذا هو ما حدث بالنسبة لمعظم النساء المتعلمات والمهنيات، من الطبقات المتوسطة وفوق المتوسطة اللائي خرجن إلى العمل في السنين الأخيرة، في معظم البلاد العربية. لا يُمكن أن ننكر أن «قلة» من هؤلاء النساء، قد استطعن، عن طريق العمل بأجر، أن يتحررن «اقتصاديًّا» من سيطرة الرجال، إلا أن هذا التحرر ظل جزئيًّا، ولم يشمل جوانب الحياة الأخرى، الاجتماعية والسياسية والفكرية والنفسية والأخلاقية. إن اعتبار المرأة «إنسانًا» وليس «شيئًا» أو «أداة للعمل»، سوف يُخوِّل لها، بالضرورة، حقوق الإنسان الأساسية، وهي الحرية والمساواة، والحرية تعني حرية اختيار العمل أو المهنة التي تريدها، والرجل الذي تريده، والمساواة تعني حقها في الحصول على «ثمار» عملها «بالتساوي» مع أمثالها. وعلى هذا النحو، لا يُفرض على المرأة عمل لأنها «امرأة»، ولا تُعتبر بعض الوظائف في البيت أو خارجه «أعمالًا نسائية». وتُصبح جميع الوظائف والأعمال بأجر عادل، بما في ذلك الأعمال في البيت، وتربية الأطفال، وأي جهد يقوم به أي إنسان. وعلى هذا يُمكن القضاء على ظاهرة «تقسيم العمل على أساس الجنس»، أو على أساس الوراثة، وتُطلق جميع الأعمال «حرة» ومفتوحة أمام الرجال والنساء، كلٌّ حسب «كفاءته»، كما يُفتح جميع أنواع التعليم والتدريب أمام «الأطفال» بصرف النظر عن الجنس أو الطبقة، كما تُفتح أنواع «الصحة» والغذاء الكامل «جسدًا» و«عقلًا» أمام جميع الناس «دون قيد أو شرط».

لا شك أن ظاهرة «تقسيم العمل بين الرجال» على أساس «الطبقة» قد حوربت من قبل الفكر الاشتراكي واكتساب العُمال والطبقات الكادحة لقوى سياسية متزايدة، إلا أن «تقسيم العمل على أساس الجنس»، أو بين الرجل والمرأة، لم ينَلْ حظه من اهتمام الحركة الاشتراكية العربية. وهذا شيء طبيعي، فكيف يمكن لحركة يسيطر عليها الرجال أن تُحارب شيئًا يُمكن أن «يسلب» الرجل بعض حقوقه القديمة التي توارثها وتعوَّد عليها؟ وقد تعوَّد الرجل على أن يجد في البيت امرأة تخدمه، وتطبخ طعامه، وترعى أولاده «بالمجان» إن أمكن، ولا مانع من خروجها للعمل لتعود إليه بشيء من المال، ولا

مانع من اشتراكها في الحزب الثوري، الذي هو فيه، «بشرط» ألا تفقد «طبيعتها الأنثوية»، وتفقد معها «التزامها» الدائم بخدمته في البيت، وأداء واجباتها المنزلية المعروفة.

وهنا تتضح الحاجة لقيام حركة نسائية عربية «مستقلة» عن الحركات والأحزاب السياسية الأخرى، التي يُسيطر عليها الرجال، وذلك من أجل أن تحارب النساء «كقوة سياسية» ضد ظاهرة العمل على أساس الجنس، وضد الترابط العتيق المقدس، بين الطبخ والكنس، وبين طبيعة المرأة.

حين تناضل الحركة النسائية العربية ضد فكرة تقسيم العمل على أساس الجنس، وبالتالي ضد اعتبار عمل البيت وتربية الأطفال «عملًا نسائيًّا» مفروضًا على المرأة لمجرد أنها امرأة، فإن الكثيرين قد يعتبرون ذلك النضال نوعًا من «العدوان» على حقوق الرجل، أو محاولة «لهدم الأسرة» وتشريد الأطفال. والحقيقة التي يُغفلها الكثيرون، أن هذه المؤسسة الصغيرة، التي سُميت بالأسرة، أو الفامیليا، ونشأت مع نشوء العصر العبودي، قد قامت واستمرت على عبودية النساء والأطفال، وكم تشرد في ظل تلك الأسرة أطفال وأطفال،[٥] وكم تشرد في ظلها النساء،[٦] لقد لاحظنا أن السعادة الحقيقة نادرة في ظل قوانين الزواج في معظم أنحاء العالم.

هذه الأسرة الأبوية كانت نواة النظام الطبقي الأبوي، كانت «الخلية الأولى» التي يرضع فيها الطفل الذكر «القيم الطبقية» والسيطرة، وترضع الطفلة الأنثى «الخضوع» والمذلة، وقد مُنح الرجل سيطرة «مطلقة» على نسائه وأولاده وبناته، إلى حد تشريدهم أو استغلالهم، دون أن يعارضه عرف أو قانون. وقد آن الأوان لأن تتحرر الأسرة من مضمونها الطبقي الأبوي، وتصبح «أسرة إنسانية» تقوم على «الحب» والمساواة و«حرية الاختيار»، وليس على القهر والظلم و«الإجبار». بالرغم من أن «الرجل» هو الذي «يملك» الأسرة، و«يملك» فيها «النسب» والأطفال والنساء، إلا أنه لم يكن أبدًا مسئولًا عن الأسرة أو تفككها أو تشرد الأطفال. كانت المرأة هي «المسئولة» وحدها عن الأسرة والأطفال.

إذا طلَّق الزوج امرأته لاشتهائه امرأة أخرى، فالمرأة هي المسئولة. إذا تشرد الأطفال بسبب هذا الطلاق، فالمرأة هي المسئولة. إذا هرب الأب من الزواج، وترك الأم وحدها بغير زواج، فهي وحدها المسئولة، ويُنسب «العار» إليها وإلى «طفلها». وهذا مثل آخر يشهد على انفصال الملكية أو القوة عن المسئولية، أو أحد مظاهر العصر «العبودي»، الذي لا يزال مستمرًّا في «العصر الحديث» و«الأسرة الحديثة»، رغم تغير أشكاله وأنواعه. لا شك أن العقبات ستكون متعددة أمام الحركة النسائية العربية، وربما يكون أهم

تلك العقبات أن تُسدد إليها الضربات والاتهامات على أنها حركة «معادية للرجل»، وهدفها «تفكك الأسرة»، إلا أنها اتهامات «مغلوطة» ومعكوسة، فالوضع الحالي للأسرة لا يسر أحدًا، ولا يُرضي إلا الرجل المسيطر، الذي تشوهت طبيعته الإنسانية، وأصبحت طبيعة أخرى سُميت بالذكورة، أو «الرجولة المزيفة». حينما تناضل المرأة ضد طبيعتها الأنثوية، فهي تساعد الرجل، بالضرورة، على التحرر من طبيعته «الذكورية المشوهة»؛ لأن الخضوع والسيطرة وجهان «لعملة واحدة»، وهما متلازمان بالضرورة، فإذا ما زال أحدهما، فلا بد من زوال الآخر. ومن هنا ندرك أن «تحرير المرأة لنفسها» شرط أساسي «لتحرير الرجل» و«لتحرير الأسرة»، وهذا أمر يدعو إلى قيام حركة نسائية مستقلة عن الحركات الأخرى، فالمرأة لا تستطيع أن تحرر نفسها من خلال حركة يُسيطر عليها الرجال، ولكنها في حاجة إلى مناخ آخر، تشعر فيه أن السيطرة «غير موجودة»، وأنه ليس هناك رجل يراقبها، أو يهددها، أو يحكم عليها، أو يقودها، أو يوجهها. إنها تحتاج إلى مُناخ جديد، تسوده «علاقات متساوية»، و«خبرات متشابهة»، والأم «متقاربة»، ولن يتوفر لها هذا المناخ إلا في ظل حركة نسائية مستقلة عن الرجال، تشعر فيها أن ضعفها، أو خجلها، أو جهلها، ليس صفة خاصة بها وحدها، وأنها تستطيع أن تُعبر عن نفسها، وعن مشاكلها، دون أن تتعرض للنقد أو السخرية أو الإهمال أو النسيان، وعلى هذا النحو، يمكن للمرأة أن تكتسب «الثقة بنفسها» وتفكيرها، وتستطيع أن تكشف مع زميلاتها وأخواتها في النضال «نماذج أخرى» أكثر صحة، وأكثر إنسانية للزواج والعمل والأنوثة والأمومة والأبوية. إن هذه القدرة على اكتشاف بديل أفضل لحياتها هي التي تفتح الأبواب أمام عقلها ونفسها لتدرك ما لم تكن تدركه، وتدرك أنها مسئولية المرأة وحدها، وأن مفهوم «الأسرة» يجب أن يتغلب على مفهوم «الفرد» بالنسبة «للأب والأم معًا» وبالتساوي، وليس بالنسبة للأم وحدها. وأن الملكية والنسب والقوة والمسئولية والإنفاق والعمل والأخذ والعطاء، كلها واجبات وحقوق تشمل «الأم والأب» بالتساوي.

وأهم ما يمكن أن يميز الحركة النسائية العربية هو أن تكون حركة شعبية بالمعنى الصحيح، تنبع قياداتها من خلال الحركة والنشاط، وتتغير القيادات باستمرار بتغيير الأنشطة والأمكنة والمجالات، إنها حركة النساء العربية جميعًا، تُطلق «المبادرة» لكل امرأة في الريف أو البادية أو المدينة، أو المدرسة أو الجامعة، أو في البيت، أو في أي مجال، وأي مهنة، أن تبادر كل امرأة بالاتصال بمن حولها من النساء، ويشتركن معًا في تكوين «مجموعتهن» الخاصة بهن، حيث يناقشن أمورهن الخاصة والعامة، ويتعاونَّ لحل «مشاكلهن اليومية المُلحة»، ويفكرن في الوسائل التي يُمكن أن تُخرجهن من دائرة

الخضوع والانسحاق في العمل أو البطالة. لا بد أن تتشعب الحركة النسائية في القرى والبيوت وأماكن العمل، وتصبح بالتدريج «كالمجالس الشعبية المتنوعة»، وبحيث تمارس النساء، مجموعات وأفرادًا، تأثيرًا متزايدًا ويوميًّا على توجيه شئونها في البيت والعمل وتخفيف أعبائها،[٧] واكتساب ثقة جديدة تعاونها على مقاومة سيطرة الرجل في الأسرة أو العمل، وتحمُّل الأضرار الناتجة عن هذه المقاومة، والعمل على حلها.[٨]

إن انتشار هذه «المجموعات النسائية» هو الأساس لقيام الحركة النسائية في أي بلد عربي. وقد لاحظت خلال جولاتي في البلاد العربية، في السنين الأخيرة، أن هذه المجموعات قد تكوَّنت فعلًا في معظم البلاد العربية، في المغرب وتونس وسوريا والأردن ولبنان ومصر والكويت والبحرين والإمارات واليمن والسودان، وغيرها. وفي المؤتمر الإقليمي الثاني في الخليج والجزيرة العربية، الذي عُقد في الكويت، في مارس ١٩٨١م، ظهر واضحًا ما لهذه المجموعات النسائية من قدرة على المبادرة والتوجيه والنشاط، إلى حد «تغيير» مسار المؤتمر الأصلي، بل وكوَّن «مؤتمرًا شعبيًّا نسائيًّا» فُرض على المؤتمر الرسمي، واستطاع أن يطرح العديد من المشاكل، التي كثيرًا ما «تُحجم» عن مناقشتها المؤتمرات الرسمية للمرأة العربية، أو تتجاهلها «الممثلات» الرسميات للمنظمات والاتحادات النسائية العربية. وقد أدهشني في هذا المؤتمر، هذا العدد الكبير من الطالبات والنساء العربيات من بلاد الخليج العربي، اللائي ملكن «المبادرة» والثقة بالنفس والوعي السياسي، إلى الحد الذي جعلهن يكوِّنَ «مؤتمرهن الشعبي»، ويواصلن الاجتماعات، خارج قاعة المؤتمر الرسمية، ليلًا ونهارًا، وأن يخرجن في النهاية بقرارات جماعية تنظم صفوفهن، وتوحد أهدافهن، وتضع للمبادرات الفردية والجماعية خطة موحدة، تكفل لهن الاجتماعات المنتظمة المستمرة، واختيار أهدافهن القريبة والبعيدة. وقد لاحظت حرص هذه «المجموعات النسائية» على تدعيم «استقلالها الذاتي» في مختلف المستويات، وحثها النساء والفتيات على تكوين مجموعات أخرى قادرة على الحركة والوعي والعمل، بحيث تنمو بالتدريج شبكة واسعة من المجموعات النسائية، التي تُعبر عن نفسها في اجتماعاتها، وتفرض آراءها، وتقترح وسائلها وخططها لحل مشاكلها. إن هذا التعدد والتنوع والتفرع في المجموعات النسائية، والذي يطلق «مبادرة» الجماهير النسائية، ويطلق سراح إرادتها وقوتها الكامنة، ويعطي لها الفرصة للتعبير عن نفسها بشكل مستمر وفعال، وبالحرية والاستقلالية التي تُمكنها من تحديد موقفها إزاء مختلف الشئون التي تهمها، بما فيها «الشئون السياسية» دون الخضوع لأي مجموعة أخرى، هذا هو الضمان الوحيد لأن تسود الحركة النسائية «الديمقراطية الحقيقية»، وتنبع من الحركة ذاتها أسس «الوقاية» ضد سيطرة قلة من

النساء على إرادة جماهير النساء، كما أنها الحماية الوحيدة لأن تظل الحركة النسائية ديمقراطية في طبيعتها ونشأتها، وتحمي لها استقلالها وحيويتها الدائمة، «خصوبتها» المستمرة، بسبب الإسهام المستمر فيها لأعداد متزايدة من النساء من مختلف المجالات.

إن هذا الشكل الديمقراطي في النشأة والتنظيم أمر هام للحركة النسائية العربية، وما يضمن لها النجاح فيما فشل فيه غيرها، فقد رأينا أنه في معظم الحركات السياسية العربية، كان وما زال ذلك الاتجاه لممارسة «القيادة والسلطة» على المنظمات الجماهيرية، بحيث أفرغها من مضمونها، تحت شعار الواقعية والروح العملية، وحوَّلها إلى مجرد «أجهزة وأدوات» بغير مبادرة ولا روح، وافتقدت الحيوية والقدرة على التفكير المستقل والعمل الفعال، وأصبحت مجرد هياكل «بيروقراطية» تُردد مواقف وشعارات قيادات الحركة أو الحزب، وهكذا انكمشت وضعفت المنظمات الجماهيرية، التي هي مؤهلة بطبيعتها وحجمها العريض وتنوعها، أن تكون «مصدر» الفكر والعمل و«الرقابة» على قيادات الحركة أو الحزب. وأدى ذلك إلى انفصال القيادة عن الجماهير، وانفصال «الديمقراطية» عن «النضال» في سبيل «القومية» العربية أو «الوحدة» و«الحرية» و«الاشتراكية».

إن مثل هذه الحركات والأحزاب في الساحة العربية، قد تُحقق «بعض» النجاح في تكوين «منبر» للرأي، أو الفكر القومي، أو الاشتراكي، وقد تنجح في وضع «برامج» سياسية «قصيرة» أو طويلة المدى، وقد تنجح في خلق مجموعات «قيادية» تعاونها في «الحكم» أو «السلطة» داخل الحزب، إلا أنها «لا تنجح أبدًا» في تحقيق مصالح الجماهير العربية العريضة.

وعلى الحركة النسائية أن «تتعلم» من «تجارب» الحركات الأخرى، وأن تدرك أن «الديمقراطية» هي «الشرط» الأساسي لقوتها النابعة من قوة الجماهير النسائية المنظمة، وهذه القوة التي تُحقق لها استقلالها ونموها. وبهذا الاستقلال يُمكن للحركة النسائية أن «تتحالف» مع الحركة القومية العربية، ومع الحركة الاشتراكية العربية، دون أن تفقد استقلالها وإرادتها، ودون أن تأخذ وضع التابع، وبذلك تُمثل الحركة النسائية العربية «قوة تقدمية» جديدة فاعلة، تُسهم بفكرها الخلَّاق المتجدد في «إخصاب» الفكر العربي.

هوامش

(١) كان المفروض أن أقدم هذه الورقة في ندوة المرأة، التي عُقدت في بيروت، ٢١–٢٤ سبتمبر ١٩٨١م، لكن شاءت الأحوال السياسية تحت حكم السادات أن أكون

داخل السجن في هذا الوقت، وبالتالي لم أحضر هذه الندوة، لكنها قُدمت في الندوة ونوقشت ضمن أعمال الندوة، وتُعتبر هذه الورقة الأساس الفكري الذي قامت عليه جمعية تضامن المرأة العربية عام ١٩٨٢م.

(٢) محمد سعد، الطبقات الكبرى، دار التحرير، القاهرة، ١٩٧٠م، جزء ٨، ص١٤٥، وسورة الأحزاب في القرآن، الآية ٣٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٠، ١٤١.

(٤) في زيارتي لدمشق عام ١٩٨٠م، شاهدت عددًا من الحلقات التلفزيونية عن بنات ونساء قُيدن بالسلاسل الحديدية وحُبسْن داخل حجرة بالبيت (أو الحمام أو المرحاض) بواسطة الأب أو الزوج أو أحد رجال الأسرة. وعندنا في مصر، حتى اليوم، آباء يقيدون بناتهم بالسلاسل الحديدية، انظر جريدة الأهرام الصادرة في القاهرة ٢١ مارس ١٩٨١م، الصفحة ١٣، تحت عنوان: «يُقيد ابنته بسلسلة حديد لمنعها من زيارة أمها»، الواقعة تُثير سؤالًا عن مدى حق الآباء في تأديب بناتهم. والغريب في هذه الواقعة أن نيابة جنوب القاهرة (بلسان المستشار محمد كمال حسن) تستند إلى حكم نقض يُعطي الحق للأب في سبيل حمل ابنته القاصر على إطاعة أوامره أن يضع في قدمها قيدًا حديديًّا عند غيابه عن المنزل وألا يؤلم بدنها، فذلك لا تجاوز فيه لحدود حق التأديب، وعلى ذلك لا يعترض السيد المستشار على تقييد البنت بسلسلة الحديد، ولكنه يعترض فقط على أن ذلك القيد منع الفتاة من الحركة تمامًا، وآلم بدنها، بالإضافة إلى إحداثه إصابات بمعصم يدها، وُضعت في تقرير طبي. بالطبع لا يعرف السيد المستشار شيئًا عن الإصابات النفسية أو العقلية التي يُمكن أن تصيب إنسانًا يُقيد بالسلاسل الحديد. وقد انتشر في بلادنا فرض الحجاب على المرأة أو عزلها بالبيت بسبب تصاعد التيارات الدينية السياسية المتطرفة.

(٥) تزخر الملاجئ والمؤسسات الاجتماعية بأعداد من الأطفال غير الشرعيين، أو الأطفال المشردين بسبب الطلاق، الذي ما زال حقًّا مطلقًا في يد الرجل وحده.

(٦) من أمثال المطلقات والمومسات أو الساقطات والعوانس والمهجورات، وغيرهن.

(٧) مثل التعاون على رعاية الأطفال بشكل جماعي، كأن تجمع أطفال مجموعة من النساء في بيت امرأة منهن وتحت إشرافها، وفي اليوم التالي تقوم بهذه المسئولية امرأة أخرى.

وهكذا يتم التناوب بين النساء حسب ظروفهن. هذه الأنشطة فضلًا عن أنها تزيد من تآزر النساء وتجمعهن، فهي تحل كثيرًا من مشاكلهن اليومية المُلحة، والتي تعجز عن حلها الدولة والمؤسسات الرسمية.

(٨) مثل معاونة المرأة المطلقة، والتي تركت زوجها المستبد، على اكتساب رزقها بالعمل أو التدريب وفتح مجالات العمل أمامها.

هنـــداوي