المرأة العربية بين وعيين تاريخيين بحثاً عن نهضة عربية ثانية

الباحثة/ زينب عبد الرحمن

باحث لدرجة الدكتوراه قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الفيوم

مُلخص البحث:

تباينت التيارات الفكرية العربية في موقفهم من المرأة العربية وذلك وفقًا رؤيتهم للتاريخ ووعيهم بالتاريخ، حيث إنقسموا في ذلك إلى ثلاثة مواقف، **الموقف الأول:** الموقف الأصولي والذي يذهب إلى أن حركة التاريخ هى حركة إلى الوراء إلى الماضي، حيث أن خير العصور هى العصور الماضية، حيث الحضارة العربية الإسلامية، والدعوة إلى ضرورة الرجوع إلى التراث وإلى الشريعة الدينية الإسلامية من أجل النهوض من جديد، والخروج من تلك الأزمة الحضارية. وبناء على ذلك فهم يرون أن الشريعة الإسلامية قد أعطت للمرأة كافة حقوقها، ولكي تنهض المرأة لابد من الرجوع إلى تلك الحقوق التي أعطتها لها الشريعة الإسلامية والأخذ بها وتطبيقها. وأما **الموقف الثاني:** فيمثله أصحاب التيار الحداثي الذي يذهب إلى أن حركة التاريخ لابد أن تكون قفزة إلى الأمام أي إلى المستقبل. فالتقدم لا يحدث من خلال الرجوع للخلف/ الوراء كما ذهب التيار الأصولي، بل يحدث من خلال تجاوز هذا الماضي، وإحداث قطيعة معرفية معه. والمرأة بإعتبارها أحد ركائز النهضة لابد لها من تجاوز معوقات وقيود هذا الماضي العتيق، وأن تحصل على كافة حقوقها وفق مُتغيرات العصر والواقع المُعاصر. وأما الموقف الثالث فهو موقف وسطي بين الموقفين السابقين، وفيه يدعو لعدم ترك الماضي/ التراث، ولا يمكن تجاهل الواقع المُعاصر ومُتغيراته، بل لابد من الجمع بين الأصالة والمعاصرة. فيطالب أصحاب هذا التيار بضرورة التجديد والتنوير ويطالب بحقوق المرأة وفق ما يتناسب مع التراث والواقع المُعاصر.

مفاتيح البحث: الوعي التاريخي، المرأة العربية، قضايا المرأة العربية.

(ISSN: 2536 - 9555)

Arab women in historical consciousness
A research of the second Arab Renaissance

Abstract:

The Arab intellectual currents varied in their attitude towards Arab women according to their vision and awareness of history, divided into three positions. The first position: The fundamentalist position is that history is a movement back to the past. The best times are the past, where Arab-Islamic civilization is called upon to return to heritage and Islamic religious law in order to rise again and emerge from this civilizational crisis. Accordingly, they consider that the Islamic sharia has given women all their rights and that in order for women to advance, the rights granted to them by the Islamic sharia must be reverted to, adopted and applied. As for the second position: It's represented by modernists who argue that the movement of history must be a leap forward, that is, into the future. Progress does not take place by going backwards, as the fundamentalist trend went, but rather by transcending this past, and creating a knowledge break. As one of the pillars of the Renaissance, women must overcome the obstacles and restrictions of this ancient past, and obtain all their rights according to the changes of the times and contemporary realities. The third position is a middle ground between the two former positions, in which the past/heritage should not be left behind. Contemporary reality and its variables cannot be ignored, but must be combined with contemporary authenticity. The proponents of this trend call for renewal and enlightenment, and demand the rights of women in accordance with what is commensurate with heritage and contemporary reality.

Key Words: Historical consciousness, Arab women, Arab women issues.

مُقدمة البحث:

يطرح المفكرون والباحثون العرب تساؤلات عدة حول المرأة العربية ودورها في النهضة، فيتسائلون:"كيف تتحقق نهضة المرأة العربية؟"، هل من خلال العودة إلى الأصول الدِينية؟ كما دعا لذلك أصحاب التيار الأصولي، أم من خلال إتباع النموذج الغربي؟ وهو ما دعا إليه أصحاب التيار الحداثي، أم من خلال التجديد وتقديم رؤية تنويرية إصلاحية جديدة؟ وهو ما حاول التيار الوسطي أن يدعو إليه.

نتيجة تأثر الشرق العربي بالغرب الأوروبي في القرن التاسع عشر_ وخاصة بعد إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا_ إنتبه العديد من المُفكرين العرب إلى المرأة العربية ووضعها المُتدني في المُجتمع العربي، مُقارنة بنظيرتها المرأة الغربية ووضعها المُتقدم والمُتحرر في المُجتمع الغربي، فبدأ العديد من المُفكرين العرب البحث عن أسباب تدني وضع المرأة العربية مُحاولةً منهم لإصلاح هذا الوضع السيء والمُتدني.

وقد تباينت آراء المفكرون العرب لأسباب تدني وضع المرأة العربية، وكيفية النهوض بها وفق رؤيتهم للتاريخ ووعيهم بالتاريخ. وإنقسموا لثلاث مواقف، الموقف الأول: وهو الموقف التراجعي الذي يُمثله التيار الأصولي صاحب الرؤية الماضوية للتاريخ، والذي يذهب إلى أن نهضة المرأة لابد أن يكون من مُنطلق الإطار الدِيني. حيث يُطالب بضرورة الرجوع إلى الماضي/ التراث والتمسك به وعدم رفضه، لأن الماضي يمثل لديهم خير العصور. وأن الحضارة العربية الإسلامية لم تتقدم إلا من خلال تمسكها بالأصول الدينية، ولم تتأخر أو تتراجع إلا عندما تخلت عن هذا الماضي/ التراث. لذا فتقدم المرأة ونهضتها لا يحدث إلا من خلال الرجوع إلى الأصول الدينية وإلى الماضي/ التراث والتمسك به والعمل بمقتضاه. فالتيار الأصولي يذهب إلى أن الشريعة الدينية قد أعطت المرأة العربية كافة حقوقها.

أما الموقف الثاني يمثله التيار الحداثي الذي كانت رؤيته للتاريخ رؤية تقدمية، فيرى أن حركة التاريخ لابد أن تكون قفزة إلى الأمام وإلى المستقبل، وليس حركة تراجعية إلى الخلف/ الماضي كما ذهب التيار الأصولي. فالتقدم عند أصحاب التيار الحداثي يحدث عندما نتبنى قيم ومُكتسبات الحضارة الغربية التي تقدمت،

(ISSN: 2536 - 9555)

والتخلي وإحداث قطيعة معرفية مع الماضي/ التراث، بوصفه يُمثل عائقًا رئيسيًا نحو النهضة والتقدم، لذا يرى أصحاب هذا التيار الحداثي أن نهضة المرأة تحدث عندما تتحرر من قيود الماضي وسُلطته، وأن تخضع لما خضعت له المرأة الغربية من حقوق كانت قد سُلبت منها بسبب ما تعرضت له من إستبداد وقهر وجهل ورجعية.

أما **الموقف الثالث** ويمثله التيار الوسطي وهو ذلك التيار الذي حاول أن يجمع بين التيارين الأصولي والحداثي، حيث دعا إلى ضرورة الجمع بين التمسك بالتراث والتمسك بالمعاصرة ومُكتسبات الحضارة الغربية، فقد دعا إلى التجديد والإصلاح، وذهب إلى ضرورة المُطالبة بنهضة المرأة وتقدمها إيمانًا منه بأنها تُمثل نصف المُجتمع. وبناء على ذلك تحاول الباحثة توضيح موقف الإتجاهات العربية الثلاثة من وضع المرأة العربية وفق مجموعة من القضايا: مثل قضية تعليم المرأة، وقضية عمل المرأة، وقضية تعدد الزوجات، وقضية الحجاب.

فتتحدد إشكالية البحث في توضيح موقف الأتجاهات العربية الثلاثة من قضايا المرأة وفق رؤيتهم للتاريخ.

فتثير الباحثة في هذا البحث مجموعة من التساؤلات من أهمها: ما العلاقة بين الوعي التاريخي وقضايا المرأة العربية؟، كيف أنعكس تأثر التيار الأصولي بالنزعة الماضوية للتاريخ على موقفه من المرأة وقضاياها؟، كيف أنعكس تأثر التيار الحداثي برؤيته التقدمية للتاريخ على موقفه من المرأة العربية وقضاياها؟، ما موقف التيار الوسطي من قضايا المرأة العربية؟.

وللإجابة على تلك التساؤلات أتبعت الباحثة في هذا البحث المنهج التحليلي النقدي المُقارن، فهو منهج تحليلي من حيث تحليل آراء المفكرون العرب لقضايا المرأة ومواقفهم منها وهو منهج نقدي من حيث نقد تلك الآراء والأفكار، وهو منهج مُقارن من حيث مُقارنة الآراء والأفكار بين التيارات الثلاثة ببعضها البعض.

أولًا: قضية تعليم المرأة.

لم تحظ المرأة العربية بشكل عام والمصرية بشكل خاص في العصر الحديث بأدنى قدر من الإهتمام أو الرعاية من المُجتمع، فلم تكن في نظر الرجل الشرقي سوى جارية لزوجها تخدمه وتنجب له أطفالًا مقابل إعالتها، أو سرية في قصور

الأعيان تباع وتشترى[١]. لذا دعا العديد من الكُتّاب والمُفكرون العرب إلى الحاجة المُلحة للإهتمام بالمرأة العربية وضرورة تعليمها وتثقيفها، إعمالًا بمبدأ أن المرأة نصف المجتمع، وأن الإهتمام بتربية المرأة يُعدُّ بمثابة وضع حجر الأساس الأول في بناء الأسرة والمُجتمع، فالمرأة هى التي تقوم بتربية الأولاد وتعليمهم وتثقيفهم، فأذا أردت مُجتمعًا ناهضًا مُتقدمًا واعيًا مُتعلمًا، لابد أن تبدأ بتعليم المرأة أولًا.

إلا إنه على الرغم من ذلك أتخذ التيار الأصولي موقفًا مُتحفظًا تجاه قضية تعليم المرأة، وذلك خوفًا عليها من أن يفسد هذا التعليم أخلاقها، فلم يكن مُتحمسًا لذلك تحمسًا شديدًا. مُعتمدين على حديثًا نصه: "لا تنزلوهن في الغرف ولا تعلموهن الكتابة وعلموهن سورة النور والغَزْل". إلا أن هذا الحديث يشكك العديد من المُحققين في صحته. وكيف يصح وقد كان في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) مُعلمات للكتابة يعلمن النساء؟. وعلى تقدير صحته: فالضرورات تبيح المحظورات، ولا ينكر تغير الأحكام بتغير الأيام، وقد تقرر في الأصول أنه إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بإرتكاب أخفهما[٢]. وبناء على ذلك كان هناك بعض الأصوليين من تحفظ على تعليم المرأة وهناك البعض الآخر الذي عارض ذلك وطالب بضرورة تعليم المرأة، إلا أن إقتصر هذا التعليم على التعليم الديني وحده، فأي علم يصح للمرأة هل هو القراءة والكتابة لتحسن قراءة الروايات، وإنشاء الرسائل أم تاريخ نابليون لتخترق الصفوف هاتفة ملوحة. بالطبع لا، فالتيار الأصولي إن طالب بضرورة تعليم المرأة فهو يقصد تعليم الدين فهم يريدون المرأة فقيهة مُتشرعة، حافظة للقرآن، وعالمة بالحديث[٣].

---

(١) عصمت نصار: "الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد"، نهضة مصر، القاهرة، ط١، يناير ٢٠٠٧م، ص٤٧.

(٢) فهمي جدعان: "أسس التقدم عند مفكري الإسلام"، الشبكة العربية للأبحاث، القاهرة، ط٥، ٢٠١٤م، ص٥٠٧.

(٣) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١م، ص١٩٥.

(ISSN: 2536 - 9555)

وعلى خلاف التيار الأصولي وموقفه من تعليم المرأة المُتحفظ نجد التيار الوسطي الذي دعا إلى ضرورة تعليم المرأة وتنوير عقلها من الخرافات والخزعبلات التي كانت سائدة في المُجتمع العربي وخاصة في القرن التاسع عشر، فنجد مثلًا رفاعة الطهطاوي (١٨٠١_ ١٨٧٣م) والذي عكف_ في مؤلفه "المرشد الأمين للبنات والبنين"_ على مُعالجة قضية وضع المرأة العربية في المُجتمعات الشرقية، فيؤكد على ضرورة تعليم المرأة القراءة والكتابة، لأن في تعليمهن تنوير لعقولهن بمصباح المعارف المرشد لهن. فلا شك أن حصول النساء على ملكة القراءة والكتابة، وعلى التخلق بالأخلاق الحميدة والإطلاع على المعارف المُفيدة، هو أجمل صفات الكمال(٤).

وهكذا أدرك رفاعة رافع الطهطاوي مدى أهمية إصلاح حال المرأة في إعادة بناء المجتمع المصري، فقد فطن إلى أن من العسير إصلاح المجتمع وتخليصه من أوهام الخرافة والبدع وتطهيره من العادات والتقاليد الفاسدة وأنه لا جدوى من التحرير ولا رجاء في الحرية السياسية إذا لم يسبق كل ذلك إصلاح حال المرأة وتعليمها وتحريرها بإعتبارها المسئول الأول عن بناء المُجتمع وتربية النشئ(٥).

ويوضح رفاعة الطهطاوي أثر تعليم المرأة العربية الإيجابي في تربية أولادها، فآداب المرأة ومعارفها تؤثر كثيرًا في أخلاق أولادها، وخاصة البنات الصغار، إذ إنها متى رأت أمها مُقبلة على مُطالعة الكتب وضبط أمور البيت والإشتغال بتربية أولادها، جذبتها الغيرة إلى أن تكون مثل أمها، بخلاف ما إذا رأت أمها مُقبلة على مُجرد الزينة والتبرج وإضاعة الوقت بهذر الكلام والزيارات الغير اللازمة، حيث تتصور البنت من الصغر أن جميع النساء كذلك، فتألف ذلك من صغرها. فشتان ما بين هذه وبين مَن تعتمد على مَعارفها وآدابها، وتفعل ما فيه إرضاء وتربية أولادها، لأنها شبت على ذلك(٦).

---

(٤) رفاعة رافع الطهطاوي: "المرشد الأمين للبنات والبنين"، تقديم: عماد أبو غازي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٨م، ص١١٥.

(٥) إبراهيم محمد إبراهيم صقر: "دراسات في الفكر العربي الحديث"، دار العلم، الفيوم، ٢٠١٥م، ص٩٤.

(٦) رفاعة رافع الطهطاوي: "المرشد الأمين للبنات والبنين"، ص١١٥، ١١٦.

إذن، يدعو رفاعة الطهطاوي إلى ضرورة مُساواة المرأة بالرجل في التعليم والتثقيف، إلا إنه على الرغم من ذلك إقتصر تعليمها على المراحل الأولى فقط، فنجده يقسم مراحل التعليم إلى ثلاث مستويات، المستوى الأول: تعليم أولى ابتدائي، والمستوى الثاني: تعليم ثانوي تجهيزي، والمستوى الثالث: تعليم كامل انتهائي. فأما المستوى الأول فهو عام لجميع الناس، يشترك بالإشتغال فيه والإنتفاع به أبناء الأغنياء والفقراء، ذكورهم وأناثهم، وهو عبارة عن تعلم القراءة والكتابة، في ضمن تعليم القرآن الشريف، وأصول الحساب والنحو. وأما التعليم الثانوي فهو درجته أعلى من درجة ما قبله، وهو في الغالب لا يلتفت إلى البراعة فيه غالب الأهالي لصعوبته، وهو يتضمن العلوم الرياضية بأنواعها، والجغرافية، والتاريخ، والمنطق، والطبيعة، والكيمياء، وفنون الزراعة. وأما درجة العلوم العالية فهى إشتغال الإنسان بعلم مخصوص يتبحر فيه، بعد تحصيلة علوم المبادئ والتجهيزات، كعلم الفقه والطبيب والفلكي والجغرافي والمؤرخ، من كل علم يجب تعلمه وجوب كفاية، ويريد صاحبه أن يجول في أصوله وفروعه، وقد أعد تلك الدرجة العلمية لأرباب السياسات والرئاسات[٧].

فالمساواة التي يطالب بها رفاعة الطهطاوي في قضية حق المرأة في التعلم ومساواتها بالرجل، لم تكن في حقيقة الأمر مُطالبة مُتفتحة ومُتنورة بالقدر الكافي، بل كانت للأسف في نطاق ضيق، أي في حدود مُعينة، فقد إقتصر مُطالبته بتعليم المرأة إلى حد التعاليم الأولى فقط، وخص التعاليم الأخرى للرجال فقط دون النساء. ومن هنا نتسائل عن سبب هذا الموقف الذي إتخذه الطهطاوي من إقتصار تعليم المرأة على التعاليم الأولى فقط، هل يرجع ذلك إلى خوفه من رد فعل المُجتمع المُحافظ في ذلك الوقت، والذي كان ضد تعليم المرأة خوفًا عليها وحفاظًا لها، أم أن موقفه هذا كان راجع إلى سُلطته الذكورية والرجعية، خوفًا من أن تنافس المرأة الرجل؟!.

تذهب الباحثة إلى أن الرأي الثاني هو الأقرب للصواب، فقد كان رفاعة الطهطاوي مُفكرًا جريئًا لا يهاب نشر أفكاره التي يؤمن بها، ولكنه على الرغم من

([٧]) المرجع السابق، ص١٠٧: ١١٠.

(ISSN: 2536 - 9555)

دعوته لضرورة تعليم المرأة، إلا إنه يرى إنه لا ينبغي لها أن تنافس الرجال في العلوم العالية، لأن ذلك يولد المُنافسة والعداء، فهو يريد رفع الرجل على المرأة في مسألة التعليم، وخاصة تعليم العلوم العالية، وقد يكون هذا بدعوى قوامة الرجل على المرأة. فيقول رفاعة الطهطاوي فيما معناه _ ونقلًا عن دكتور أحمد محمد سالم_ أن المرأة لو أرادت أن تسلك مَسلك الرجال، وتتروض على تكلف ثقيل الأحمال وتتشبث بمعاناة الفنون والعلوم، والدخول في العلوم الأدبية، وإجتهدت في ذلك، وتوغلت في ميدان المعارف العالية، وبلغت منها أقصى مجال، وسادت الرجل في جميع أحواله، وضاهته في أقواله وأفعاله، فلا تكسب من ذلك إلا المنافسة والمعاداة[٨].

فيوضح رفاعة الطهطاوي الهدف والغرض الحقيقي من دعوته لتعليم المرأة وهو إعدادها لحياتها الزوجية، فيرى إنه ينبغي الإهتمام بتعليم البنات والصبيان معًا، لحسن معاشرة الأزواج، فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك. فإن هذا مما يزيدهن أدبًا وعقلًا، ويجعلهن بالمعارف أهلًا، ويصلحن به لمُشاركة الرجال في الكلام والرأي، فيعظمن في قلوبهم ويعظم مقامهن، لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش مما ينتج من معاشرة المرأة الجاهلة لمرأة مثلها. وليمكن للمرأة، عند إقتضاء الحال، أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقتها[٩]. فيدعو رفاعة الطهطاوي إلى تعليم المرأة لإعدادها لحياتها الزوجية وتربية الأولاد، وليس لذاتها، أى للإرتفاع من شأنها وقيمتها، والإرتقاء بها في المُجتمع بعيدًا عن الزواج وتربية الأولاد، فالمرأة المُتعلمة تكون بالنسبة له هى المرأة الصالحة للزواج وتربية الأولاد، مُقارنة بالمرأة الجاهلة، فدور المرأة المُتعلمة عنده يكون أولًا وأخيرًا لخدمة الرجل، وتربية الأولاد. وهذا يكشف عن طبيعة وحقيقة نظرة المُجتمع الأبوي للمرأة وإستبداده لها في تلك الفترة.

ويتفق عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨_١٩٠٢م) مع رفاعة الطهطاوي في دعوته لضرورة تعليم المرأة، فيؤكد على أن سبب تخلفنا وإنحلال أخلاقنا هو ترك

---

(٨) نقلًا عن: أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص١٧٣.

(٩) رفاعة رافع الطهطاوي: "المرشد الأمين للبنات والبنين"، ص١١٤.

النساء في مُجتمعاتنا جاهلات، على خلاف ما كان عليه أسلافنا_ وخاصة أم المؤمنين عائشة (رضى الله عنها) والتى أخذنا عنها نصف علوم دِيننا_ بحجة أن جهل النساء أحفظ لعفتهن، حيث إن هذا الإعتقاد غير صحيح على الإطلاق، فليس هناك أي دليل أو برهان يحكم بأن العلم يدعو للفجور والجهل يدعو للعفة. لذا يؤكد على أن ضرر جهل النساء وسوء تأثيره في أخلاق البنين والبنات أمر واضح غني عن البيان(١٠).

وعلى الرغم من دعوة رفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي لضرورة تعليم المرأة، إلا أن هناك بعض مفكري التيار الوسطي لم يكن مُتحمسًا لتلك الدعوة، وتحدث عن تلك القضية بطريقة أصولية مُحافظة رجعية، ومن أهمهم محمد رشيد رضا (١٨٦٥_١٩٣٥م)، الذي كان يرى في تعليم البنات نوع من تقليد لبلاد الإفرنج، فينتقد بعض الآباء والأمهات الذين صاروا يرسلون بناتهم إلى المدارس تقليدًا للإفرنج، وهم لا يدرون ماذا يتعلمن، فهم مُندفعين بغرض التقليد، وهم بهذا الإندفاع لا يميزون بين مدرسة إسلامية أو غيرها، كما ينبه خطر ذلك في إفساد عقيدة البنت وزعزعة مُعتقداتها، وتحويلها عن دِينها، أو عادات قومها(١١). وبناء على ذلك يتضح مدى خوف محمد رشيد رضا على الثوابت الإسلامية، الأمر الذي جعل رأيه هنا أكثر تشددًا من سابقيه أي الطهطاوي والكواكبي.

إلا أن محمد رشيد رضا يعود_ ويتفق هنا مع الطهطاوي والكواكبي_ فيرى أن تعليم المرأة_ وإن كان له ضرورة_ فلابد أن يكون في نطاق إدارة شئون المنزل ومن أجل نجاح حياتها الزوجية وتربية الأولاد، فيذهب إلى أن العلم الذي ينبغي على المرأة تعلمه، هو ذلك العلم الذي يساعدها في تحمل أعباء شئونها المنزلية، لا ما تكون به فيلسوفة أو سياسية أو صانعة(١٢).

---

(١٠) عبد الرحمن الكواكبي: "أم القرى"، ضمن كتاب "عبد الرحمن الكواكبي الأعمال الكاملة"، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠١٤م، ص٤٣٥.

(١١) محمد رشيد رضا: "الحياة الزوجية (٣)"، مجلة المنار، المجلد الثامن، الجزء الخامس، مايو، ١٩٠٥م، ص١٨٣.

(١٢) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص١٨٠، ١٨١.

(ISSN: 2536 - 9555)

إذن، معظم مفكري التيار الوسطي في القرن التاسع عشر، كان موقفهم إيجابيًا من قضية "تعليم المرأة العربية"، فقد وقفوا ضد التيار المُحافظ الذي رأى في تعليم المرأة إنحلالًا لأخلاقها وفسادًا لها، ولكن إقتصر هذا التعليم على المراحل الأولى فقط، فقد كان الهدف من تعليم المرأة لديهم أن تقوم بواجباتها الزوجية، فالتعليم كان من أجل خدمة الرجل وتربية الأولاد.

وأما عن موقف التيار الحداثي وموقفه من قضية "تعليم المرأة، فنجد قاسم أمين (١٨٦٥_١٩٠٨م) يدرك أهمية وقيمة العلم وأنه وسيلة الأمة للنهوض والتقدم والرقي، والنساء عنده مثل الرجال في حاجة إلى العلم والمعرفة، وإلى إكتساب عقل سليم يحكم على نفوسهن، ويرشدهن في الحياة إلى الأعمال الطيبة النافعة[١٣]. فيقول: "المرأة محتاجة إلى التعليم لتكون إنسانًا يعقل ويريد[١٤]".

فيرد قاسم أمين على بعض المُحافظين وأصحاب الفكر الأصولي الذين يرفضون ويعارضون تعليم المرأة خوفًا على أخلاقها من أن تُفسد، فينكر ذلك الإدعاء الباطل مُؤكدًا أن التعليم يرفع المرأة، ويرد إليها مرتبتها، ويكمل عقلها، ويسمح لها أن تتفكر وتتأمل، وتتبصر في أعمالها، فالمرأة المُتعلمة تخشى عواقب الأمور أكثر مما تخشاه المرأة الجاهلة، ولا تتقدم بسهولة على ما يضر حسن سمعتها بخلاف الجاهلة فإن من أخلاقها الطيش والخفة[١٥].

فيؤكد قاسم أمين على أهمية وضرورة التعليم للمرأة فهو في المقام الأول ينور عقلها، ويضمن لها حقوقها التي كانت تُنهب منها من قبل. فيقول: "نرى النساء يضعن أختامهن على حساب أو مُستند أو عقد يجهلن موضوعه أو قيمته لعدم إدراكهن كل ما يحتوي عليه، أو عدم كفاءتهن لفهم ما أودعه، فتجرد الواحدة منهن عن حقوقها الثابتة بتزوير أو غش أو إختلاس يرتكبه زوجها أو أحد أقاربها أو وكيلها. فهل كان يقع ذلك لو كانت المرأة مُتعلمة؟[١٦]".

---

(١٣) المرجع السابق، ص١٧٧، ١٧٨.

(١٤) قاسم أمين: "تحرير المرأة"، ضمن كتاب: "قاسم أمين الأعمال الكاملة"، لمحمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٣٣١.

(١٥) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص١٧٨.

(١٦) قاسم أمين: "تحرير المرأة"، ص٣٣٢.

ومن أهم مفارقات قاسم أمين حول مُطالبته "بتعليم المرأة"، إنه على الرغم من دعوته التنويرية لأهمية تعليم المرأة، إلا إنه قد إقتصر هذا التعليم على مراحله الأولى فقط_ أسوة بالتيار الوسطي وخاصة عند رفاعة الطهطاوي_ فيقول: "لست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل في التعليم فذلك غير ضروري، وإنما أطلب أن توجد هذه المساواة في التعليم الابتدائي على الأقل، وان يعتنى بتعليمهن إلى هذا الحد مثل ما يعتنى بتعليم البنين[١٧]". فتتسائل الباحثة لماذا أتخذ قاسم أمين هذا الموقف الرجعي تجاه تعليم المرأة؟ هل خوفًا من هجوم المُحافظين وأصحاب التيار الأصولي عليه في تلك الفترة؟، أم لأن تلك الدعوة وهذا الموقف هو المُتاح والأفضل والممكن للمرأة في تلك الفترة التاريخية؟.

في حقيقة الأمر على خلاف رأي قاسم أمين في تعليم المرأة على مراحلها الأولى، نجد أحمد لطفي السيد يتخذ موقف أكثر راديكالية من قاسم أمين وخاصة في تعليم المرأة، فيطالب بضرورة تعليمها حتى الثانوي، كما يطالب بالتكافؤ في التعليم بين البنات والبنين، حتى لا يقبل الرجال على الزواج من الأجنبيات بسبب تعليمهن، فيرى إنه لا سبيل لملاقاة هذا الخطر إلا بإكثار عدد المُتعلمات من البنات، وتقريب معلوماتهن من معلومات البنين بقدر المُستطاع، فإن التي لا تعرف القراءة والكتابة لا تعلم شيئًا، فلابد من تعليم المرأة الآداب العالية ومبادئ الأخلاق من العلوم المُختلفة كالعلوم التي تدرس في المدارس الثانوية[١٨].

وعلى ذلك تذهب الباحثة إلى أن الإدعاء بأن تعليم المرأة لابد أن يقتصر على المراحل الأولى، لأن ذلك كان المتاح والأفضل والممكن لها في تلك الفترة التاريخية إدعاء باطل. فنجد أحمد لطفي السيد يتخذ موقفًا ثوريًا أكثر جرأة من قاسم أمين مُطالبًا بضرورة أن تتساوى المرأة بالرجل في مراحل التعليم المُختلفة. لذا فإن الخوف من هجوم التيار الأصولي والمُحافظين كان يكمن وراء إتخاذ قاسم أمين ذلك الموقف الرجعي، والدليل على ذلك أن قاسم أمين في أغلب آرائه تجاه إصلاح حال المرأة كان يستند إلى تمام توافقها مع أحكام الشريعة. فيقول:" لو

([١٧]) المرجع السابق، ص٣٤٤.

([١٨]) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص١٧٩.

(ISSN: 2536 - 9555)

كانت عوائدنا فيما يتعلق بالنساء لها أساس في شريعتنا لكان في ميلنا إلى المُحافظة عليها ما يشفع لنا، أما وقد برهنا على أن كل ما عرضناه من أوجه الإصلاح يتفق تمام الإتفاق مع أحكام الشريعة ومقاصدها، فلم يبق لنا عذر في التمسك بها سوى أنها قد تقدست بمرور الزمان الطويل، وأننا غفلنا عن مصالحنا وتدبير شئوننا[١٩]".

ومن مُنطلق إهتمام التيار الحداثي بالعلم فقد ركز على نقد معوقات تعليم المرأة، فيذهب إسماعيل مظهر (١٨٩١_١٩٦٢م) إلى أن من أهم معوقات تعليم المرأة في الشرق هو العمل في الحقل، وحجب السيدات في المنزل، كما يشيد بالمسيحيين لأنهم أول من بادروا بتعليم المرأة في المدارس الأجنبية، ومن ثم يبرز إيجابيات التعليم الكبرى للنساء بصفة عامة، وللنساء المتزوجات بصفة خاصة، لأنه يساعدهن على مواجهة الحياة بالعمل الشريف[٢٠].

ننتهي مما سبق إلى تباين مواقف التيارات العربية الثلاثة من قضية "تعليم المرأة"، فيذهب التيار الأصولي بتحفظه على تلك القضية مُتمسكًا بموقفه خوفًا على المرأة من أن يفسد هذا التعليم بأخلاقها. بينما يذهب التيار الوسطي إلى أنه لا مانع من تعليم المرأة ودعا أغلب مفكريه بأن يقتصر تعليم المرأة على المراحل الأولى من التعليم فقط، حتى يساعدها ذلك على تعليم أبناءها وتثقيفهم وتربيتهم. بينما شدد التيار الحداثي على أهمية وضرورة تعليم المرأة.

ثانيا: **قضية "عمل المرأة"**.

لم يكن التيار الأصولي مُتحمسًا ومُهتمًا بقضايا المرأة العربية ووضعها المُتدني في المُجتمع بشكل كبير، فقد تمسك بأفكاره الرجعية الأصولية حول المرأة العربية، مُعتمدًا على أن الشريعة الدِينية الإسلامية قد منحت المرأة كافة حقوقها التى تحتاجها، فقد سعى التيار الأصولى نحو الحفاظ على قوامة الرجل على المرأة، واستمرار تبعية المرأة للرجل. فتتخذ الدعوة الأصولية موقفًا واضحًا وصريحًا من قضية "عمل المرأة"، حيث كان الموقف هنا موقفًا مُحافظًا وهو موقف الرفض،

(١٩) قاسم أمين: "تحرير المرأة"، ص٤١٢.

(٢٠) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص١٩٤.

حفاظًا على استقرار البيت، فالمرأة بالنسبة للتيار الأصولي دورها الرئيسي هو رعاية بيتها والحفاظ على استقراره وتربية أولادها، وأي شيء آخر قد يعطلها عن أداء تلك الوظيفة فهو أمر مُرفوض، لأن الإنفاق على البيت فريضة على الرجل وليس للمرأة. فالأم المكدودة بالعمل للكسب، المُرهقة بمُقتضيات العمل، المُقيدة بمواعيده، المُشتتة الطاقة فيه، لا يمكن أن تهب للبيت جوه وعطره، ولا يمكن أن تمنح الطفولة النابتة فيه حقها ورعايتها، والمرأة أو الزوجة أو الأم التي تقضي وقتها وجهدها وطاقتها الروحية في العمل لن تطلق في جو البيت إلا الإرهاق. فالتيار الأصولي لم يؤيد على الإطلاق عمل المرأة إلا في حالة الضرورة، فلم يشجعوا على دعوة المرأة للخروج والعمل حفاظًا على بيتها، فخروج المرأة لتعمل كارثة على البيت قد تبيحها الضرورة. أما أن يتطوع بها الناس وهم قادرون على إجتنابها، فتلك هى اللعنة التي تصيب الأرواح والضمائر والعقول، في عصور الإنتكاس والشرود والضلال[٢١].

فتنكشف إذن تلك النزعة الذكورية والرجعية للتيار الأصولي وخاصة في تفضيله الرجل عن المرأة، فقد جعل القوامة والقيادة للرجل وليس للمرأة، وأن المرأة يجب عليها تبعًا لذلك إتباعه، مُعتمدين في ذلك على الطبيعة البيولوجية[•] لكل

([٢١]) سيد قطب: "السلام العالمي والإسلام"، دار الشروق، القاهرة، ط١٤، ٢٠٠٦م، ص٦٩، ٧٠.

(•) يُقصد بالطبيعة البيولوجية أي طبيعة التشريح والطبيعة الجسمانية، حيث أتجه بعض المفكرين نحو رفض فكرة المساواة بين الرجل والمرأة إعتمادًا على الطبيعة البيولوجية المختلفة بين كلًا منهما. ومن أهمهم "شبلي شميل" (١٨٥٠_١٩١٧م) حيث كان له موقفًا غامضًا تجاه المرأة من خلال إقراره بمبدأ "عدم المساواة بين الرجل والمرأة"، فيذهب إلى أن الغلبة دائمًا تكون للرجل جسديًا وعقليًا وأدبيًا، معتمدًا في ذلك على علم التشريح، ومن الناحية الأدبية يصف المرأة بأنها تتميز عن الرجل بالحيل والخداع، ومن الناحية العقلية أي التفكير العقلي يرى أنه نتيجة لتكوينها الجسماني للدماغ، فهى أقل من الرجل في القوى العقلية. وبالتالي يؤكد على تفوق الرجل على المرأة. ويرى أن المرأة غير قادرة على الإبداع والإبتكار، في حين أن الرجل يستطيع ذلك. وبناء على ذلك يعارض أن تكون المرأة حاكمة، فالمرأة من وجهة نظره غير قادرة على

(ISSN: 2536 - 9555)

منهما. فيقول سيد قطب (١٩٠٦_١٩٦٦م): "فأي الزوجين كان المنطق كفيلًا بأن يسلمه القيادة؟ المرأة المشبوبة العواطف والإنفعال بحكم وظيفتها الأولى في رعاية الأطفال وتعطير جو البيت بالجمال؟ أم الرجل الذي كلفه الإسلام الإنفاق لتخلو المرأة إلى عبئها الضخم، وتنفق فيه طاقتها ووسعها؟ لقد جعل له الإسلام القوامة، تحقيقًا لنظامه المُطرد أن تكون في كل عمل قيادة وقوامه، وأختاره لأنه بخلقته وتجاربه أصلح الإثنين لهذه الوظيفة[٢٢]". يمكننا القول إذن أن التوجه الأصولي يخدم إستمرار النظام الأبوي الذي يقوم على إستعباد المرأة، ونفي وجودها الاجتماعي كإنسان، والوقوف بوجه كل محاولة لتحريرها، حتى عند رفع شعار تحرير المرأة، فمُجتمعنا لا يعرف كيف يعرف ذاته إلا بصيغة الذكورية وصفاتها، وليس للأنوثة وظيفة إلا تأكيد تفوق الذكر، وتثبيت هيمنته[٢٣].

أما عن التيار الوسطي وموقفه من مسألة "حق المرأة في العمل"، فنجد رفاعة الطهطاوي على الرغم من آراءه التنويرية المُتفتحة، إلا إنه لم يتخلص بَعد من رجعيته ومن عمامته الأزهرية ومن سُلطة المُجتمع الذكوري، فيرفض عمل المرأة بالسياسة والقضاء، ويؤكد على أن المرأة ينبغي لها مُلازمة البيوت لحفظ المسكن، فقد إقتصرت السلطنة لديه على الرجال دون النساء، وأن النساء لا يتقلدن بالرتب المملوكية، بل تكون المملكة مُتوارثة في سلسلة الذكور، إلا فيما ندر من الممالك المبيحة لذلك، وأما القضاء فليس لهن فيه حظ ولا نصيب[٢٤].

الحكم أو حتى الوصول إليه. الأمر الذي يكشف عن مدى عدم تخلص شبلي شميل من بعض الأفكار الشرقية الرجعية وخاصة فيما يتعلق بالمرأة وقضاياها، فحاول أن يثبتها بالدليل العلمي_ من خلال الدليل التشريحي ونظرية التطور_ بدلًا من أن يتخلص من تلك الأفكار الرجعية لعدم توافقها مع مُتطلبات العصر الحديث.

(للمزيد انظر: شبلي شميل: "المرأة والرجل وهل يتساويان"، ضمن كتاب "مجموعة الدكتور شبلي شميل"، مطبعة المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت، ص٩٥: ١١٥).

(٢٢) سيد قطب: "السلام العالمي والإسلام"، ص٧٠، ٧١.

(٢٣) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص٣٥.

(٢٤) رفاعة رافع الطهطاوي: "المرشد الأمين للبنات والبنين"، ص١٧٣.

ويوضح رفاعة الطهطاوي سبب رفضه تولي المرأة القضاء والإمامة والمناصب العامة، بأن النساء في الغالب تتصفن بالنقص عن الرجال في مهمات الأمور الحسية والمعنوية، فلا يستطعن، لما فيهن من الضعف، أن يتحملن أعباء المملكة الثقيلة، كما وصفهن بكونهن عورة لا يقدرن على مُخالطة الرجال في الوفاء بفروض المناصب العمومية[٢٥].

ومن المُلاحظ هنا أن موقف الطهطاوي من رفض عمل المرأة في السياسة، هو في حقيقة الأمر يرجع إلى رفضه مشاركة المرأة للرجل في العمل السياسي، ومنافستها له، وهذا يكشف عن مدى تأكيده لفكرة "قوامة الرجل للمرأة"، وأن الرجل هو الوحيد والأنسب والأصلح للقيادة والرئاسة، وأن الرجل دائمًا أعلى من المرأة، لذا فهى في نظره لا تصلح لممارسة مثل هذا النوع من العمل، حتى لا يكون للمرأة سُلطة على الرجل، بل العكس هو ما ينبغي أن يكون، وهذا يوضح مدى إستبداد الرجل للمرأة في ذلك الوقت.

فيرفض رفاعة الطهطاوي عمل المرأة ومشاركتها للرجل وخاصة في العمل السياسي، بل يرى أن عمل المرأة الحقيقي ينبغي أن يكون مُقتصرًا على تدبير المنزل، والإهتمام بالزوج وتربية الأولاد، إلا إنه على الرغم من ذلك، يعود ويُقر بإمكانية عمل المرأة بأعمال الرجال، في حالة الضرورة، وفي نطاق ضيق، فيذهب إلى أن العلم يُمكن المرأة عند إقتضاء الحال، أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقتها، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويُقر بها من الفضيلة[٢٦].

وقد إختلف موقف التيار الوسطي من قضية "عمل المرأة" ما بين مؤيد ومعارض، ففي حين يؤيد رفاعة الطهطاوي ويبيح للمرأة العمل، ويستثني هنا العمل السياسي، نجد على الجانب الآخر هناك من عارض ذلك وطالب بأن يقتصر عمل المرأة داخل المنزل، أي على إدارة شئون المنزل وتربية الأولاد، فيذهب محمد فريد وجدي (١٨٤٥_١٨٩٦م) إلى أن المطالبة بعمل المرأة هو تقليد غربي، ويذهب معظم مفكري الغرب إلى إعتبار إشتغال المرأة بأشغال الرجال

([٢٥]) المرجع السابق، ص١٧٥.

([٢٦]) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص٢٣٠، ٢٣١.

(ISSN: 2536 - 9555)

مرضًا اجتماعيًا، وحتى لو طالب الكثيرون بحقوق النساء في العمل، فهل يليق بأصحاب الدينِ الفطري أن يقلدوا الأمم الأخرى في معارضة أحكام الفطرة لهذه الدرجة؟[٢٧].

إذن، فمفكري التيار الوسطي في القرن التاسع عشر، قد إختلفوا حول قضية "عمل المرأة" ما بين مؤيد ومعارض، فمعظمهم أنتهى إلى الإقرار بحق المرأة في العمل، ولكنهم أكدوا على أحقيتها في العمل داخل المنزل في المقام الأول، وأن يقتصر العمل على الأعمال المنزلية وتربية الأولاد، وإذا أقتضى الحال في حالة الضرورة لعملها خارج المنزل، لابد أن يكون ذلك في أضيق الحدود، ولا يحق لها العمل السياسي، حتى لا تشارك الرجل في الرئاسة والسُلطة.

فيتضح مدى تدني وضع المرأة العربية في ذلك الوقت، مُقارنة بنظيرتها المرأة الغربية، وخاصة في ظاهرة ضعف مشاركة المرأة في العمل في تلك الفترة، وقد إختلفت الآراء حول الأسباب التي تكمن وراء ذلك التدني، فهناك من أرجع ذلك إلى العقيدة الإسلامية_ وهى نظرة الغرب للمرأة العربية_ بما تفرضه من حجاب وعزل للنساء، إلا أن د. أحمد محمد سالم يَعترض على هذا الإدعاء، ويؤكد بطلانه، فالنساء في أفريقيا يشاركن أكبر بكثير في القوى العاملة مُقارنة بالمرأة العربية، التي كانت أقرب في هذه النقطة إلى المرأة الهندية غير المسلمة[٢٨].

نعم، تتفق الباحثة مع هذا الرأي، فبالتأكيد لم تكن العقيدة الدينِية الإسلامية عائقًا أمام مُشاركة المرأة للرجل وحقها في العمل، ولكن العائق الأساسي هنا هو تمسك المُجتمع العربي بالعادات والتقاليد، ورجعية بعض مُفكريه، بالإضافة إلى عدم تخلص المجتمع العربي من السُلطة الذكورية والأبوية التي يفرضها على المرأة في المجتمع، وإستبداده لها.

ويؤكد هذا الأمر محمد رشيد رضا الذي يذهب إلى أن ظلم النساء في المجتمع يرجع إلى المُسلمين، وليس إلى الشريعة[٢٩]، فيقول: "وإذا أردت أن تعرف مسافة البعد بين ما يعمل أكثر المُسلمين وما يعتقدون من شريعتهم فأنظر في معاملتهم

([٢٧]) المرجع السابق، ص٢٣٤.

([٢٨]) المرجع السابق، ص٢٤٦.

([٢٩]) المرجع السابق، ص٢٢٧.

لنسائهم تجدهم يظلموهن بقدر الإستطاعة، لا يصد أحدهم عن ظلم أمرأته إلا العجز[٣٠]".

وأما عن التيار الحداثي وموقفه من قضية "عمل المرأة" فقد دعا إلى ضرورة خروج المرأة للعمل، وألا يقتصر عملها على الأعمال المنزلية فقط داخل المنزل، فالمرأة لم تخلق للعمل في المنزل، بل لابد أن تعمل خارج المنزل، لأنها بذلك تؤدي خدمة اجتماعية لوطنها، بجانب واجبات الزواج والأمومة. فيؤكد سلامة موسى (١٨٨٧_١٩٥٨م) على ضرورة أن تستغل المرأة معارفها ومهارتها في عمل اجتماعي آخر إلى جانب كونها زوجة وأم. فهذا العمل الاجتماعي الآخر هو الذي يصل بينها وبين المُجتمع ويكسبها العقل الاجتماعي، ويربي شخصيتها ويدرَّب ذكاءها، ويؤكد استقلالها[٣١].

فيسهم سلامة موسى بآراء تقدمية مُستنيرة في مسألة عمل المرأة، فيعترض على كلام المُحافظين والأصوليين بأن عدم خروج المرأة من المنزل يحميها، ذلك لأن أعباء الحياة العملية تسهم في تربيتها، فمن الخطأ القول لها بأن البيت يحميكِ من كوارث الدنيا. كما أن المرأة عندما تعمل تجد الكرامة، وتجد الاستقلال، وتجد الأمل والثقة، فهى لا تقلق على مُستقبلها، ولا تخشى أن يفوتها زواج، وهى تعرف أن كرامتها وعيشتها وسعادتها لا تتوقف على محاسنها الجسدية فقط، إذ أن لها محاسن أخرى هى ذكاؤها ومهاراتها وإنسانيتها التي تنمو جميعًا بالعمل[٣٢].

ويثور سلامة موسى ضد تقاليد مُجتمعه وعاداته الرجعية داعيًا إلى ضرورة عمل المرأة خارج المنزل، مثلها مثل الرجل تعمل بالمُحاماة أو الطب أو الفلسفة أو الكيمياء أو الصناعة، فليس هناك عمل يقتصر على الرجال دون النساء. فيقول: "وليس من حق أحد في الدنيا أن يقول للمرأة: عيشي في البيت طيلة عمرك، ثمانين أو تسعين سنة، لا تختلطي بالمُجتمع ولا تؤدي عمل المحامي أو الطبيب

---

(٣٠) محمد رشيد رضا: "حقوق النساء في الإسلام"، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٤م، ص٣٦.

(٣١) سلامة موسى: "المرأة ليست لعبة الرجل"، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٨.

(٣٢) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص٢٤٣.

(ISSN: 2536 - 9555)

أو الصانع أو الكيماوي أو الفيلسوف. وإنما أقصري كل قوتك وكل وقتك على الطبخ والكنس وولادة الأطفال. لا، إن المرأة العصرية أرحب آفاقًا وأكثر اهتمامًا من أن يستغرق المنزل كل حياتها[٣٣]". فيُعدُّ سلامة موسى نصيرًا لعمل المرأة إلى أقصى مدى ممكن، ويرى أن عمل المرأة يعطيها الكثير من الحقوق، وينضج شخصيتها، ويجعلها أكثر وعيًا بأمور الحياة، وتطور المُجتمع، كما أنه يشعرها بأنها إنسان نافع في المُجتمع، فللمرأة كما للرجل حق في أن تحيا حياتها كما تريد، ولها الحق في التطور، وقصر حياتها على البيت هو إلغاء لإرادتها كما هو تعطيل لتطورها[٣٤].

فيطالب التيار الحداثي بضرورة عمل المرأة ويؤكد على أن خروجها للعمل لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، فالمرأة فرد مُؤثر في المُجتمع، وعضو أساسي في تكوينه مثلها مثل الرجل، فيقول إسماعيل مظهر: "فلئن كانت المرأة قد حققت ذاتها وأثبتت وجودها في ميادين كثيرة كالأمومة والزوجية والأسرة والجهاد والحرب والملك، فإنها ولا شك تجنح اليوم إلى أن تكمل ذاتيتها بأن يكون لها في ميدان السياسة والاجتماع والعمل، تلك الحقوق التى حرمتها خلال العصور الغابرة. تلك الحقوق التي لا ينكرها الشرع ولا تأباها الطبيعة[٣٥]". كما يقول أيضًا مُؤكدًا على ضرورة عمل المرأة: "إن المرأة إذا لم تعمل لتكون مُستقلة إقتصاديًا، أرتدت تلك اللعبة التي يتلهى بها الرجل، بل عادت ذلك الكائن الخاضع المُستكين، الذي يحتاج إلى معونة الرجل، مما يتنافى مع روح الإسلام، بل يتنافى مع الحق الذي هو روح جميع الأديان[٣٦]".

كما نجد أيضًا قاسم أمين مُطالبًا بضرورة عمل المرأة، فيقول: "يظن الكثير منا أن المرأة في غنى عن أن تتعلم وتعمل، ويزعمون أن رقة مزاج النساء ونعومة

([٣٣]) سلامة موسى: "المرأة ليست لعبة الرجل"، ص٩.

([٣٤]) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص٢٤٣، ٢٤٤.

([٣٥]) إسماعيل مظهر: "المرأة في عصر الديمقراطية"، تقديم: أحمد الهواري، دار عين، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م، ص١٠.

([٣٦]) إسماعيل مظهر: "المرأة في عصر الديمقراطية"، ص١٧٨.

بشرتهن وضعف بنيتهن يصعب معه أن يتحملن متاعب الكد وشقاء العمل. ولكن هذا الكلام هو في الحقيقة تدليس على النساء، وإن كان ظاهره الرأفة عليهن[٣٧]".

وإذا كان أغلب أصحاب التيار الأصولي يرفض عمل المرأة مُبررين موقفهم هذا بأن طبيعتها من الناحية الجسمانية لا تقوى على العمل الشاق مثل الرجال، فإن أصحاب التيار الحداثي يردون على ذلك الإدعاء الباطل بأن التقدم التكنولوجي الحديث وإعتماد أغلب الحَرف والصناعات الآن على الآلات الحديثة والمُتطورة، يُمكن أن يوفر للبنات الضعاف عمل كان يتطلب من قبل جهد عضلي كبير[٣٨]. ففي مُستطاع الآلة أن تهيء للبنات الضعيفات وغير ذوات المرانة الكافية، فرصة القيام بأعباء من العمل كانت تتطلب في الماضي رجالاً أقويا مُحنكين[٣٩].

فيقوموا بتوضيح أثر التقدم التكنولوجي في تسهيل العملية الإنتاجية، والعمل الشاق على المرأة العاملة، فلم يعد العمل في كثير من الوظائف يتطلب القدرة الجسمانية. حيث إن الأعمال الإنتاجية القديمة في الزراعة والصناعة كانت يدوية تجري بمُساعدة الماشية، فكانت تقصم الظهر لما يعاني العامل فيها من المشقة. أما الآن فإن الأعمال الإنتاجية لا تستخدم من الإنسان في أغلب الحالات سوى إشرافه بالعين والعقل مع القليل من إستخدام عضلاته[٤٠].

وتمتد دعوة التيار الحداثي للمُطالبة بضرورة "عمل المرأة خارج المنزل" للمفكر المعاصر هشام شرابي (١٩٢٧_٢٠٠٥م) الذي يُعدُّ رائد من رواد الفكر النسوي العربي المعاصر، الذي يدافع عن قضية "تحرير المرأة العربية" ناقدًا المُجتمع الذكوري الأبوي الذي يمارس سُلطته عليها، لذا يُعدُّ خطابه من أبرز الخطابات

---

(٣٧) قاسم أمين: "المرأة الجديدة"، ضمن كتاب "قاسم أمين والأعمال الكاملة" لمحمد عمارة، ص٤٥٧.

(٣٨) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص٢٤٤.

(٣٩) إسماعيل مظهر: "المرأة في عصر الديمقراطية"، ص٤١.

(٤٠) سلامة موسى: "المرأة ليست لعبة الرجل"، ص٨٣.

(ISSN: 2536 - 9555)

النسوية العربية المعاصرة التي تبنت الفكر النسوي الغربي وروجت له، فقد أراد تجاوز أزمة الواقع العربي والتي تكمن لديه في ذكورية وأبوية هذا الواقع[٤١].

فيذهب هشام شرابي إلى أنه على الرغم من دخول المرأة العربية ميدان العمل في الوقت الراهن، وبالرغم من تحقيق تحررها وإستقلالها الإقتصادي عن الرجل، وبالرغم من أنها وفي حالات كثيرة أصبحت مُتكافئة معه في مسؤولية تحمل الأعباء الإقتصادية للمنزل، إلا إنه، ومع هذا كله، لم تصل إلى تحررها من سُلطة الرجل، فلقد دخلت هى عالم الرجل الخارجي، بينما لم يتحمل هو أعباء معاونة زوجته في مهام المنزل التي بقى أمرًا منوطًا بالمرأة. وإذا وُجد رجل مُتعاون مع زوجته، فإن هذا الأمر يتم غالبًا بالسر، حتى لا يفقد الرجل العربي صورته الاجتماعية في محيطه[٤٢].

فالمرأة العربية_ في حقيقة الأمر_ لم تتخلص بعد من سُلطة الرجل أو سُلطة المُجتمع الذكوري عليها، حتى وإن كان قد حدث بعض التغيير فقد تم بشكل صوري وليس جوهري، لذا يطالب هشام شرابي بضرورة إحداث تغيير جذري من خلال إعادة صياغة القوانين وضرورة تغييرها بما يضمن حق النساء في المُجتمع، بإعتبارها شخصًا مُستقلًا يجب أن يتمتع بكافة حقوقه كاملة، إلا إنه يعود ويؤكد على لسان نوال السعداوي (١٩٣١_٢٠٢١م) بأن تغيير القوانين ضروري، ولكنه لا يكفي لإحداث التغيير، فكم من القوانين تظل حبرًا على ورق[٤٣].

ومن هذا المُنطلق، يُطالب في خطابه النسوي بضرورة مُشاركة المرأة في إتخاذ القرار سواء على الصعيد العام المُتمثل في المُجتمع أو على الصعيد الخاص المُتمثل في العائلة، بل وأيضًا تشارك في الإطار الذي يصنع فيه هذا القرار، أي المساواة في عملية القرار، وهنا نجده يقدم نموذجًا جديدًا في مُحاولة الكشف عن

---

(٤١) خالد قطب: "قراءة في خطاب هشام شرابي النسوي"، مجلة أوراق فلسفية، العدد الواحد والأربعون، ٢٠١٥، ص٢٧٧.

(٤٢) مها كيّال: "المرأة العربية في فكر هشام شرابي"، مجلة أوراق فلسفية، العدد الواحد والأربعون، ٢٠١٥، ص١٨٨.

(٤٣) هشام شرابي: "النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ط، د. ت، ص٧٢.

الواقع الاجتماعي وطرحًا جديدًا لموضوع الديمقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية، تتجلّى فيه ملامح بدائل جديدة لتغيير الوعي وتحقيق التغيير الاجتماعي(٤٤). فينكشف لنا دعوة هشام شرابي لضرورة مُشاركة المرأة في عملية صنع وإنتاج وحتى إتخاذ القرار حتى ولو كان قرارًا سياسيًا على خلاف الحركات الأصولية التي تعارض ذلك الأمر وترفضه بشدة.

ثالثا: **قضية "تعدد الزوجات"**.

من أهم القضايا التي حاول التيار الأصولي توضيحها خاصة بالمرأة، هى قضية "تعدد الزوجات"، ولقد كان للتيار الأصولي_ مُتمثلًا في سيد قطب_ ردًا ساذجًا على تلك القضية، وقدم تبريرًا على رأيه هذا بأنها مسألة تتحكم فيها الأرقام، ولا تتحكم فيها النظريات ولا التشريعات، فيقول سيد قطب: "ان في كل أمة رجالًا ونساءً، ومتى توازن عدد الرجال الصالحين للزواج، المُستعدين له، المُقبلين عليه، وعدد النساء الصالحات للزواج، الراغبات فيه، فإنه يتعذر عمليًا ان يحصل رجل واحد على أكثر من امرأة واحدة، لأن الأرقام هنا هى التي تتحكم!(٤٥)".

واسترشد بتبريره هذا على ما يحدث في حالات الحروب وذهاب عدد كبير من الشباب في الحرب، وفي حالة إنتشار الأوبئة التي يتعرض لها الرجال أكثر مما تتعرض له النساء، ففي هذه الحالة يستطيع الرجل تعدد زوجاته، ويطبق كلامه هذا بما حدث في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث ذهب العديد من الشباب في الحرب وتزايد أعداد الفتيات المُقبلين على الزواج، وأن ذلك أحدث إختلال اجتماعي في المجتمع، فرأى أن الإسلام بسماحه بتعدد الزوجات للرجل، يعمل على معالجة ذلك الإختلال ويحافظ على المرأة ومكانتها في المجتمع وفي حقها في أن تكون زوجة، لها بيت ولها أسرة وأطفال(٤٦).

ولكن ألا يعد ذلك تعديًا على حق زوجته وأطفاله؟! وهنا يعود مُحاولًا مُعالجة الموقف، ويؤكد على أحقية الزوجة في طلب الطلاق، إذا أشترطت على زوجها

---

(٤٤) مجدي الجزيري: "المرأة العربية بين التبعية والاستقلال في فكر هشام شرابي وعبد الوهاب بوحديبة"، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون_ بيت الحكمة، تونس، ٢٠٠٥م، ص٢١٦.

(٤٥) سيد قطب: "السلام العالمي والإسلام"، ص٩١، ٩٢.

(٤٦) المرجع السابق، ص٩٣، ٩٤.

(ISSN: 2536 - 9555)

عدم الزواج بأخرى، فيقول: "ولو ترك الأمر للإسلام لما ترك هذا الاختلال الاجتماعي وهذا التخلخل الاقتصادي، لأنه بطبيعته يحقق التناسق والتوازن في المجتمع، ويعطي الضمانات الكافية لجميع الشركاء، ومن هذه الضمانات أن تشترط الزوجة ألا يضارها الزوج بأخرى، فيكون لها شرطها أو تطلب الطلاق[٤٧]".

ثم يعود مرة أخرى مؤكدًا على أهمية الرخصة التي يقدمها الإسلام للرجل المُسلِم في أحقيته في تعدد الزوجات، حفاظًا على المُجتمع، وتجنبًا من أن تشيع الفاحشة بين الناس، فيقول:" أليس من باب الاحتياط الواقي أن نفسح لمثل هذه الطبائع المجال في دائرة الزواج المُنظم الشريف، بدل أن ندعها تتلصص وتتدسس، وتدنس نفسها وتدنس سواها، وتشيع الفاحشة بين الناس، كما وقع في أوروبا التي حرمت التعدد الشريف، لتواجه التعدد المُدنس في كل ركن وفي كل اتجاه؟[٤٨]".

وبالرغم من أن الإسلام قد سمح بقضية التعدد إلا أن تلك الرخصة كانت مشروطة بالعدل إن أمكن، فيقول سيد قطب: "والعدل هنا هو العدل في الإنفاق، والعدل في الرعاية، والعدل في الكفاية بكل جوانبها مالية وجسدية ونفسية؛ فأما العاطفة القلبية الشخصية التي لا تؤثر في مظاهر الحياة، فالعدل فيها ليس في يد البشر، وكل ما يطلب فيها ألا يظهر الميل[٤٩]".

ثم يعود سيد قطب مرة أخرى ويقدم تبريراته حول أحقية التعدد للرجل المُسلِم، ويرد على من يرون أن ذلك التعدد قد يشكل ضررًا بالزوجة الأولى، فيرد قائلًا: "والذين ينظرون إلى الأمر من زاوية واحدة يخطئون؛ فقد تضار الزوجة الأولى، ولكن هذه الزوجة لن تكون مُنصفة حتى تضع نفسها في موضع الأخرى التي كانت مُعطلة؛ أفلو كانت هى أمًا كانت تقبل الرجل الذي يتقدم إليها ليضمها إليه كزوجة شريفة كريمة، لا خليلة مُتهمة مُدنسة؟ كذلك يجب أن نلحظ ظروفًا كثيرة

([٤٧]) المرجع السابق، ص٩٧.

([٤٨]) المرجع السابق، ص٩٧، ٩٨.

([٤٩]) المرجع السابق، ص٩٩.

أخرى: ظروف الزوجة المريضة التي لا يريد رجلها طلاقها ولا تستقيم معها الحياة، والزوجة العاقر العزيزة علي الرفق... وهكذا وهكذا[٥٠]".

ومن الواضح أن التوجهات الأصولية تكرس بشكل مباشر إستبداد الرجل بالمرأة، فبالرغم من النزعة المُفرطة في التمجيد عن وضع المرأة في الإسلام، والتى يقابلها تلك النزعة المُفرطة في التحقير عن وضع المرأة في أوروبا، يكشف الخطاب الأصولي عن حقيقته حين يؤكد أن طاعة الرجل هى أهم وظائف المرأة، وهى وظيفة يمكن أن تفقد من خلالها كل الحقوق التي يتوهم الخطاب الأصولي أنها حصلت عليها[٥١].

وأما التيار الوسطي فقد تطرق إلى قضية "تعدد الزوجات"، ولقد كان لمحمد عبده (١٨٤٩_١٩٠٥م) موقفًا من تلك المسألة، حيث إنه يذهب إلى تحريم "تعدد الزوجات"، إلا في حالة الضرورة القصوى، بل حصر هذه الضرورة في حالة واحدة هى عجز الزوجة عن الإنجاب[٥٢].

وينطوي موقفه على توضيح مساوئ "تعدد الزوجات" الاجتماعية، فمن شدة تَمكُن الغيرة والحقد في أفئدة الزوجات، تزرع كل واحدة في ضمير ولدها ما يجعله من ألد الأعداء لإخوته أولاد النسوة الأخريات، فهى دائمًا ما تذكرهم بالسوء عنده، وتبين لهم امتيازهم عنه عند والدهم، وتعدد له وجوه الإمتياز، فكل ذلك وما شابهه إن ألقى إلى الولد في حالة الطفولة يفعل في نفسه فعلًا لا يقوى على إزالته بعد تعلقه، فيبقى نفورًا من أخيه عدوًا له لا نصيرًا ولا ظهيرًا له على إجتناء الفوائد ودفع المكروه كما هو شأن الأخ[٥٣].

وقد يعترض البعض على موقف محمد عبده هنا في أن القرآن الكريم قد أباح "تعدد الزوجات"، إلا أن محمد عبده يؤكد بأن رأي الشريعة الإسلامية في مسألة

---

(٥٠) المرجع السابق، ص٩٩.

(٥١) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص٣٥.

(٥٢) سلوى محمد نصره: "الفلسفة النسوية في فكر الإمام محمد عبده"، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص١٣٢.

(٥٣) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص٢٦٣، ٢٦٤.

(ISSN: 2536 - 9555)

"تعدد الزوجات" يقطع بأنها قد علقت إباحة التعدد على شرط التحقق من العدل بينهن، ويقطع بأن هذا العدد (٤ زوجات) غير ميسور التحقق (كما هو مُشاهد)، ومن ثم فإن الموقف هو وجوب الإقتصار على الزوجة الواحدة مادام هناك ظن بعدم تحقيق هذا العدل المُطلق المطلوب؛ وبالتالي يؤكد أن التعدد ليس مُباحًا على الإطلاق في الإسلام بلا ضابط، بل لابد من توافر شرط أساسي ألا وهو العدل[٥٤].

وهكذا جاءت الآراء في قضية "تعدد الزوجات" أقرب إلى التقيد منها إلى الإطلاق، إلى الوحدة لا التعدد[٥٥]، فيذهب الطهطاوي إلى أن الرجل يجب ألا يزيد على امرأة من غير حاجة ظاهرة، كما يؤكد على أن الإسلام وإن أباح التعدد فقد إشترط تحقيق العدل، فيقول: "ولمحبة الله تعالى في بقاء النفوس أَمَرَ بالزواج، وحث عليه، وأَباح التعدد، لطفًا منه على خلقه، خشية أن تتجاوز بهم الرغبة، لكن بشرط العدل بين الزوجات"، فقال تعالى: "فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" (النساء:٣)، وقد ورد عنه صلى الله عليه وسلم: "من كان له امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه مائل"[٥٦].

وأما موقف محمد رشيد رضا من قضية "تعدد الزوجات"، أن الإسلام لم يحرم تعدد الزوجات تحريمًا مُطلقًا، ولم يدع الرجال على ما كانوا عليه من الإسراف في العدد وفي ظلم النساء، بل قيده بالعدد الذي تقتضيه مصلحة النسل وحالة الاجتماع ويوافق استعداد الرجال له، وهو أن لا يتجاوز الأربع وبالقدرة على النفقة عليهن واشترط فيه العدل بين الزوجين أو الأزواج لمنع ما كان من ظلم النساء بقدر الإستطاعة وهو ما قد يفضي بالمُتدين بالإسلام إلى الإقتصار على زوج واحد إلا لضرورة[٥٧].

---

(٥٤) سلوى محمد نصره: "الفلسفة النسوية في فكر الإمام محمد عبده"، ص١٣٦.

(٥٥) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص٢٦٣.

(٥٦) رفاعة رافع الطهطاوي: "المرشد الأمين للبنات والبنين"، ص٢٣٤، ٢٣٥.

(٥٧) محمد رشيد رضا: "حقوق النساء في الإسلام"، ص٦٥.

فيذهب محمد رشيد رضا إلى التأكيد على ثلاث مسائل قطعية، إحداهما: أن الإسلام لم يوجب تعدد الزوجات ولم يندب إليه، ثانيًا: أنه لم يحرمه تحريمًا قطعيًا لا هوادة فيه لما في طبيعة الرجال وعاداتهم الراسخة بالوراثة في جميع العالم من عدم اقتصارهم في الغالب على التمتع بإمرأة واحدة، ومن حاجة بعضهم إلى النسل في حالة عقم المرأة أو كبرها، أو علة أخرى مانعة من الحمل، ومن كثرة النساء في بعض الأزمنة والأمكنة ولا سيما أعقاب الحروب بحيث تكون الألوف الكثيرة منهن أيامي لا يجدن رجالًا يحصنونهن وينفقون عليهن مع وجود الأقوياء الأغنياء القادرين على إحصاء امرأتين أو أكثر الراغبين فيه؛ ثالثًا: على الرغم من أن الإسلام أباحه إلا أنه قيده بعدد معين، وبشرط العدل[٥٨].

فلم يختلف موقف التيار الوسطي وخاصة عند محمد رشيد رضا في قضية "تعدد الزوجات"، عن موقف التيار الأصولي وخاصة عند سيد قطب، حيث يذهب كلاً منهما إلى تبرير فكرة إباحة "تعدد الزوجات"، بأنه في حالة وقوع الأزمات أو انتشار الأمراض، أو حدوث الحروب الكبرى، ووجود عدد كبير من النساء بدون رجال يحصنوهن وينفقون عليهن.

فيؤكد التيار الوسطي على أن الإسلام قد جعل التعدد رخصة لا واجب، ولكن المُسلمين حولوه بسبب فساد تربيتهم، مثارًا لمفاسد لا تحصى في الأزواج والأولاد، ويوضح محمد رشيد رضا موقف أستاذه الإمام محمد عبده من قضية التعدد، بأن محمد عبده أفتى فتوى غير رسمية بأن للحكومة الحق في منع التعدد لغير ضرورة مبيحة لا مُفسدة فيها[٥٩]؛ وهنا نلاحظ مدى الرؤية التقدمية لمحمد عبده في قضية "تعدد الزوجات"، هذه الرؤية التي كانت أحد الأسباب لثورة المحافظين عليه[٦٠].

ومن ثم فإن مفكري التيار الوسطي في القرن التاسع عشر يُقيدون قضية "تعدد الزوجات"، فهناك من أفتى بتحريمها مثل محمد عبده، لما ينتج عنها من مَفاسد اجتماعية وكراهية بين الأولاد بعضهم البعض، وهناك مَن أباحها ولكن على

([٥٨]) المرجع السابق، ص٦٦.

([٥٩]) المرجع السابق، ص٦٧، ٦٨.

([٦٠]) أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، ص٢٦٥.

(ISSN: 2536 - 9555)

حسب الشريعة الإسلامية، أي بتقييدها بعدد مُعين، وتحقيق شرط العدل_ وهذا غير مُتحقق فعليًا_ مثل ما ذهب إليه محمد رشيد رضا ورفاعة الطهطاوي.

فنجد أن التيار الوسطي في القرن التاسع عشر وخاصة في قضية المرأة، قد أرسى دعائم النظرة الأصولية إلى المرأة العربية المُسلمة، تلك النظرة التي تركز على القوامة، وحجاب المرأة، وضرورة طاعة المرأة للرجل... إلى غير ذلك، والذي يُعد من مُرتكزات الرؤية الأصولية؛ إلا أنه على الرغم من ذلك كان التيار الوسطي على الجانب الآخر، أكثر مُرونة في التعامل مع النصوص القرآنية من التيار الأصولى، الذي كان أكثر جمودًا وتشددًا في الأخذ بحرفية النص القرآني، على الرغم من أن المرجعية الفكرية التى أنطلق منها كلا منهما واحدة وهى (الكتاب والسُنة)، فالتيار الوسطي قد أعطى مساحة لإعمال العقل_ مثل ما قام به محمد عبده في رفضه لقضية "تعدد الزوجات" لما ينتج عنها من مَفاسد قد تعود بالضرر على المجتمع_ في حين أن التيار الأصولى عمل على تحجيم العقل وجموده في التعامل مع النص القرآني.

كما يتطرق حسن حنفي (١٩٣٥_) إلى قضية "تعدد الزوجات"، حيث يرفض ويعارض تلك القضية، بل يعتبرها وسيلة وحجة للتقليل والحط من شأن المرأة وجعلها مُتعة للرجل، لذلك نجده يدعو إلى ضرورة عدم إستغلال المرأة من خلال تلك القضية، إلا أنه على الرغم من مُعارضته الشديدة لتلك القضية، نجده قد أباحها في حالات شاذة فقط، مثل في حالة عقم المرأة أو مرضها الذي يقعدها؛ مع التأكيد على عدم قدرة الرجل على العدل بين زوجاته حتى ولو حرص[٦١].

فيذهب إلى أن التعدد كان عادة قديمة في القبائل السامية وبدون عدد أي بلا حدود، ثم دخل الإسلام وقام بخفضها تدريجيًا إلى أربع كحد أقصى، لذا يدعو الفقهاء بأن يأخذوا أربعة عشر قرنًا بعين الإعتبار لتخفيض هذا العدد المشروط بأربع إلى واحدة؛ كما يوضح الأعباء الكارثية التي قد تنتج من ممارسة التعدد، منها عدم قدرة الأب على إعالة ابنائه، وقيام كل زوجة بأن تعيل أطفالها لأن

([٦١]) حسن حنفي: "الثورة المصرية في أعوامها السادس والسابع والثامن"، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م، ص٨٠.

الرجل لا يستطيع إعالتهم كلهم، كما أن كثرة عدد الأطفال نتيجة التعدد، يؤثر على أزمة الإسكان، وزيادة تكاليف المعيشة؛ ويذكر حسن حنفي بما يحدث في تونس بلجوئها إلى القضاء لممارسة والحد من التعدد، حيث لا يتم التعدد إلا أمام القاضي لينظر الحالة ويحكم فيها وليس طبقًا للأهواء أو الأحوال[٦٢].

ويؤكد على إستحالة تحقيق شرط التعدد وهو "العدل"، وهو شرط كيفي مُستحيل تحقيقه، فإن كان العدل في المسكن والمأكل والمشرب والإنفاق ممكنًا فإن العدل في العواطف مُستحيل؛ فالعدل الأول كمي يمكن تقسيمه في حين أن العدل الثاني كيفي يستحيل قياسه كمًا؛ وإذا كان التعدد مُمكنًا في الماضي فإنه يصعب في هذا الزمان نظرًا لتغير الأعراف والعادات، وما كان مقبولًا في الماضي أصبح مُستهجنًا اليوم، وما كان شرعًا في الماضي أصبح موضع تساؤل في الحاضر؛ فشروط التعدد مثل توفير المسكن المُستقل والكفاية المادية، والمبرر القوي مثل العقم أو العجز وموافقة الزوجة الأولى شروط يصعب تحقيقها في ظروف الفقر الحالية[٦٣].

وأما عن التيار الحداثي فقد عارض مسألة "تعدد الزوجات[•]" لأنها تقلل من شأن المرأة، فنجد سلامة موسى مؤكدًا على أن ظاهرة تعدد الزوجات يُفسد

([٦٢]) المرجع السابق، ص٨١.

([٦٣]) حسن حنفي:"ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟"، ضمن كتاب "هموم الفكر والوطن"، ج١، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، ١٩٩٧م، ص٥٢٦.

[•] لقد أرجع قاسم أمين ظاهرة "تعدد الزوجات" إلى كونها عادة قديمة كانت مألوفة عند ظهور الإسلام، في حين نجد إسماعيل مظهر يقدم تفسيرًا لتلك الظاهرة بأنها كانت لحاجة إقتصادية، وكذلك الإقلاع عنها في وقتنا الحاضر هو لضرورة إقتصادية، فلما كانت مصر بلدًا زراعية، والزراعة قبل الإنقلاب الإقتصادي كانت قائمة على القوة العضلية، لذلك عمد الرجال إلى التزوج بأكثر من واحدة طمعًا في الثروة والغنى عن طريق العمل العضلي في الحقل وفي البيت، ولكن عندما وقع الإنقلاب الإقتصادي، وزاد التبادل التجاري بين مصر وأوروبا حلت القدرة الإقتصادية في الزراعة مكان القوة العضلية، وأصبح كبر الأسرات عبئًا ثقيلًا بعد أن كان عونًا،

(ISSN: 2536 - 9555)

العائلات، ويُحطم أواصر القرابة، ويبعث الكراهية والخصام بين الأبناء، فيقول ناصحًا المرأة الشرقية: "فعليكِ ألا تتزوجي رجلًا يجعل لكِ ضرة، كما يجعلكِ أنتِ ضرة لزوجة أو لزوجتين أخريين. ولا يمكن أن تتحقق المُساواة التي تنشدينها بالجنس الآخر إذا كنتِ ترضين بأن تكوني واحدة من جملة زوجات لرجل واحد. إن المساواة بين الجنسين تقتضي الزواج من إمرأة واحدة، والرجل الذي يتزوج بأكثر من واحدة إنما يلعب ويعبث بإنسانيتك ويحيلك إلى أنثى فقط[٦٤]".

فينتهي أصحاب التيار الحداثي إلى التأكيد على رفضهم مسألة "تعدد الزوجات"، لما فيه من إحتقار شديد للمرأة، ويبعث الغيرة في داخلها، ويقلل من كرامتها عند زوجها، فيقول قاسم أمين مُوضحًا ذلك:" وبديهي أن في تعدد الزوجات إحتقارًا شديدًا للمرأة، لأنك لا تجد إمرأة ترضى أن تشاركها في زوجها إمرأة أخرى، كما أنك لا تجد رجلًا يقبل أن يشاركه غيره في محبة امرأته، وهذا النوع من حب الإختصاص طبيعي للمرأة كما أنه طبيعي للرجل[٦٥]".

فنجد قاسم أمين مُتأثرًا بأستاذه محمد عبده وخاصة في نقده لمسألة "تعدد الزوجات"، ودعوته لتقييد التعدد والإقتصار على زوجة واحدة، فيقول قاسم أمين: "خير ما يعمله الرجل هو إنتقاء زوجة واحدة، ذلك أدنى أن يقوم بما فرض عليه الشرع، فيوفي زوجته وأولاده حقوقهم من النفقة والتربية والمحبة[٦٦]"، ولكن على الرغم من ذلك فقد أباح أيضًا قاسم أمين التعدد اللهم إلا في حالة الضرورة، كأن أصيبت امرأته الأولى بمرض لا يسمح لها بتأدية حقوق الزوجية، أو أن تكون عاقرًا لا تلد، لأن كثيرًا من الرجال لا يتحملون أن ينقطع النسل في عائلاتهم. أما

وأضطر الرجل أمام هذا الأمر أن يقلل من عدد الزوجات، ومن عدد الأبناء. لأن ذلك أصبح مجلبة للثروة والرفاهية، كما أصبح عكسه مجلبة الفقر والتعاسة.

(للمزيد أنظر: إسماعيل مظهر: "المرأة في عصر الديمقراطية"، ص١١٣)

(٦٤) سلامة موسى: "المرأة ليست لعبة الرجل"، ص١٥.

(٦٥) قاسم أمين: "تحرير المرأة"، ضمن كتاب "قاسم أمين الأعمال الكاملة"، لمحمد عمارة، ص٣٩٣.

(٦٦) المرجع السابق، ص٣٩٥.

في غير هذه الأحوال فلا يرى قاسم أمين في تعدد الزوجات إلا حيلة شرعية لقضاء شهوة بهيمية(٦٧). ويدعو التيار الحداثي- متمثلًا في قاسم أمين- كما فعل التيار الوسطي- متمثلًا في محمد عبده- بإحالة مسألة "تعدد الزوجات" من حكم الشرع إلى حكم القضاء، فقد أشترط الشرع في "تعدد الزوجات" شرط العدل، وهذا الشرط في حقيقة الأمر غير مُستطاع، لذا يقترح قاسم أمين كما إقترح محمد عبده بأنه يجوز للحاكم وفقًا لذلك بإصدار قرار بمنع تلك الظاهرة، فيقول: "فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات كما هو مُشاهد في أزماننا، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في العائلات وتعدِ للحدود الشرعية الواجب إلتزامها وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة، وشيوع ذلك إلى حد يكاد يكون عامًا جاز للحاكم رعاية للمصلحة العامة، أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه مُوافقًا لمصلحة الأمة(٦٨)".

وبناء على ما سبق، أدرك التيار الحداثي أهمية وضرورة تحسين وضع المرأة من أجل عملية النهوض والتقدم، فيذهب سلامة موسى إلى أن أعظم مظاهر النهضة الصادقة في أية أمة هو نهوض المرأة التي تطرح بقايا الإستبداد والإستعباد وتستقل من سجن المنزل إلى ميدان المجتمع لتعمل وتكسب(٦٩). كما يذهب إسماعيل مظهر داعمًا الحركات النسوية التي تسعى نحو النهوض بشأن المرأة الشرقية، ومُهاجمًا المُعارضين لها من أصحاب الجمود الفكري، وخاصة التيارات الأصولية المُحافظة، فيقول: "إن الذين يقومون اليوم في وجه النهضة النسوية في مصر، إنما يبكون زمنًا غبر ودهرًا عبر، يبكون زمن الحجاب والدادات والأغوات، زمن الستائر على النوافذ والأبواب، زمن الفسق والفجور تحت ستار الفضيلة والأخلاق، زمن البلادة والجهل، زمن الإنحلال الأخلاقي والتدهور الفكري، زمن الجمود والظلامية(٧٠)".

---

(٦٧) المرجع السابق، ص٣٩٥.

(٦٨) المرجع السابق، ص٣٩٦.

(٦٩) سلامة موسى: "المرأة ليست لعبة الرجل"، ص٧٠.

(٧٠) إسماعيل مظهر: "المرأة في عصر الديمقراطية"، ص٩٩، ص١٠٠.

(ISSN: 2536 - 9555)

رابعاً: **قضية "حجاب المرأة"**.

لقد أهتم التيار الأصولي بـ"قضية حجاب المرأة"، ويُقصد به "زي المرأة المُسلمة"، وقد أهتم بتلك القضية في الفكر الأصولي المفكر المغربي المعاصر "طه عبد الرحمن". فقد كان يمثل الدعوة الأصولية التي تدعو إلى ضرورة إلتزام المرأة الدِيني، حيث نتيجة الدعوة لتطبيق النظام العَلماني في الحكم السياسي، وإختلاط المُسلِم بالحضارة الغربية المعاصرة، أدى كل ذلك إلى حدوث صدام بين بعض تلك المبادئ والمقولات العصرية وبين ثقافة المُسلم وعلاقته بدِينه؛ ومن أهم مظاهر ذلك الصدام تعرض البعض لقضية "الحجاب" بالطعن فيه.

لذا حمل طه عبد الرحمن (١٩٤٤_) على عاتقه مُهمة الدفاع عن المرأة وإلتزامها الدِيني مُتمثلة في قضية "الحجاب"، ضد معارضيه والإدعاءات التي وجهت له، ومن أهم تلك الإعتراضات التي وجهت ضد الحجاب هو إرغام المرأة المُسلمة على إرتدائه، بهدف إخضاعها للرجل وإنتزاع كل حقوقها، فيقول:" فقد زعم خصوم الحجاب أن المرأة المُسلِمة أُرغمت على إرتداء الحجاب، بغية إخضاعها للرجل وإنتزاع كل حقوقها، فضلًا عن منعها من إستعمال جسمها؛ إذ لم يَعُد هذا الجسم في مِلكها، بل عاد في مِلك الرجل؛ وهكذا، يكون الحجاب وسيلة لقهر المرأة، محوًا لقدراتها وشلًا لحركاتها؛ فلا يدل إرتداؤها له إلا على نكوص فاحش لوضعيتها[٧١]". فيدافع عن المرأة المُسلمِة وعن حجابها، محاولًا أن ينفي أن الحجاب قهر اجتماعي، أو عادة تقوم على الإلزام أو الإجبار، بل يرى ذلك قهرًا مُتوهمًا، فيقول: "والمُحتجبة قد تكون قاصرة لا تُميِّز بين الإلزام والإختيار، فيسعى أبواها المُسلمان إلى أن ينِّشئاها على دِينهما، بحكم حق الوالدين، بل واجبهما، في تربية أولادهما على ما هما عليه من القيم الأخلاقية والممارسات الدِينية، فينصحانها بالإحتجاب، على سبيل الاستئناس به قبل البلوغ، لا على سبيل الإكراه عليه، وعلى إعتبار أنه لباس المرأة الذي يستر عورتها، لا على أنه علامة تُبرز تدُّينها[٧٢]".

فينفي إدعاء العَلمانيين بإلزام المرأة المُسلمة بالحجاب، بأنها لها الحق الكامل في الإختيار، فيقول: "والنصيحة غير الإلزام، إذ تترك للمنصوح اختياره، فتكون

([٧١]) طه عبد الرحمن: "دين الحياء (روح الحجاب)"، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط١، ٢٠١٧م، ص١٢.

([٧٢]) المرجع السابق، ص٤٦.

النصيحة للقاصرة، بموجب منطق العَلمانيين أنفسهم، خيرًا لها من عدمها، بحكم فقد التمييز؛ أما إذا كانت المُسلمة بالغة، فلا إكراه في إحتجابها من جهات عدة: إحداها، أنها تشعر بأن حجابها وديعة ائتمنها رب العالمين عليها، والأصل في الأمانة هو الإختيار. والثانية، أنها قرَّرت بمحض إختيارها، وقبل أن تأتمر بالأوامر وتنتهي عن النواهي، أن تكون إرادتها موافقة لإرادة ربها؛ فيلزم، حينها، أن تكون اختياراتها هي عين أوامر ربها. والثالثة، أن دوام حفظها لحجابها يجعلها لا تجد في إحتجابها أبدًا، لا كلفة، ولا مشقة، حتى كأنها تساير هواها. فمن أين ما يزعمه العَلمانيون من أنها مقهورة على الإحتجاب، فيجبرونها على تركه!"[٧٣].

نجد إذن أن طه عبد الرحمن كان مدافعًا عن المرأة المُسلمة بشكل خاص، وليس عن المرأة بشكل عام، حيث وضع دفاعه عن المرأة في إطار دِيني فقط، ولم يتطرق لحقوقها وقضاياها ومشكلاتها في المجتمع، مثل حقها في التعليم أو حقها في العمل والسياسة، أو الميراث، وغيرها من الحقوق الأخرى المُتعلقة بالمرأة وحريتها، والتي مازالت مَثار جدل كبير في واقعنا العربي المعاصر.

وأما عن موقف التيار الوسطي فيتمثل عند المُفكر المصري حسن حنفي الذي يتطرق للعديد من القضايا الشائكة التي تتعلق بالمرأة العربية، والتي هى مثار جدل حتى الآن، مُحاولًا إسقاط قدسيتها في المُجتمعات العربية. والتي من أهمها: **أولًا:** قضية "أرتداء الحجاب أو النقاب"، حيث يُرجع ارتداء الحجاب أو النقاب إلى الثقافة الشعبية وليس إلى الدِين، فيقول: "وفي الثقافة قد تتحول المرأة إلى مُقدس لا يُمكن لمسه بل رؤيته، ومن هنا أتت شعائر الحجاب والنقاب[٧٤]".

فيؤكد على عدم شرعية الحجاب أو النقاب من الناحية الدِينية، كما يؤكد على أن إلزامه أو فرضه من ناحية الثقافة الشعبية وليس من قبل الدّين، كما إنه ضد إلزام المرأة العربية بالحجاب أو النقاب، دون إقناع أو دون رغبة منها، لأن تقييد المرأة بالحجاب أو النقاب في مُجتمعاتنا، قد يؤدي إلى الإباحية في مُجتمعات أخرى؛ فيقول:" وكلما أزداد التخفي من ناحية زادت الإباحية من ناحية أخرى، كالبدوية المُحجبة في الصحراء، وبمجرد أن تركب الطائرة وتذهب إلى مُجتمع آخر تخلع "العباية"، فتظهر مفاتن الجسد، وتعيش في مُجتمعات العري مثلها[٧٥]".

---

(٧٣) المرجع السابق، ص٤٦.

(٧٤) المرجع السابق، ص٨٠.

(٧٥) المرجع السابق، ص٨٠.

(ISSN: 2536 - 9555)

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث تتوصل الباحثة إلى مجموعة من النتائج من أهمها:

- **أولًا**: وجود علاقة وطيدة بين الوعي التاريخي وبين نهضة المرأة العربية، فوعي المفكرين العرب بالتاريخ ولرؤيتهم للتاريخ، قد أنعكس على آراءهم وأفكارهم للنهضة، وسُبل النهضة، والتي من أهمها نهضة المرأة العربية.
- **ثانيًا**: تباين موقف المفكرون العرب نحو وضع المرأة في المجتمعات العربية، وقد كان موقف التيار الأصولي موقفًا محافظًا، نظرًا لنظرته التراجعية للتاريخ، وقد أنعكس ذلك في العديد من المواقف والآراء مثل الخوف على المرأة من التعليم حتى لا يفسد هذا التعليم أخلاقها، وعدم التشجيع على عمل المرأة إلا في حالة الضرورة، وإباحته لمسألة تعدد الزوجات، والإهتمام بضرورة إلتزام المرأة بالحجاب أو بوصفه الزي الرسمي للمرأة العربية المسلمة، كل ذلك إن دل على شيء فهو يدل على مدى إرتباط نظرة التيار الأصولي للمرأة بضرورة الرجوع إلى التراث والشريعة الدينية الإسلامية والتمسك بها، والإقرار بأن تلك الشريعة قد حفظت للمرأة كافة حقوقها.
- **ثالثًا**: هجوم التيار الحداثي على التيار الأصولي من حيث موقفه من المرأة العربية ووضعها المتدني في المجتمع المعاصر، وإتهام التيار الحداثي للتيار الأصولي بالرجعية وأنه يمارس سلطته الأبوية على المرأة وعلى وضعها في المجتمع، لذا نجد التيار الحداثي أكثر راديكالية في دفاعه عن المرأة وحقوقها في المجتمع المعاصر، نظرًا لرؤيته التقدمية للتاريخ، فهو يرفض فكرة الرجوع إلى الماضي ويعتبر ذلك رجعية وتأخر وليس تقدم ونهضة.
- **رابعًا**: لقد كان موقف التيار الوسطي موقفًا محايدًا، وإن كان يميل في الأغلب إلى التيار الأصولي في أغلب مواقفه عن المرأة، فلم يكن راديكاليًا في آراءه ومواقفه مثل التيار الحداثي، بل طالب بالتجديد في بعض الآراء الخاصة بالمرأة، مثل إباحة طلب الطلاق في حالة رفض الزوجة لفكرة تعدد الزوجات. فلم يكن هذا التيار مُتشددًا في تمسكه بآراءه مثل التيار الأصولي.

قائمة المصادر والمراجع

١. إبراهيم محمد إبراهيم صقر: "دراسات في الفكر العربي الحديث"، دار العلم، الفيوم، ٢٠١٥م.
٢. أحمد محمد سالم: "المرأة في الفكر العربي الحديث"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١م.
٣. إسماعيل مظهر: "المرأة في عصر الديمقراطية"، تقديم: أحمد الهواري، دار عين، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.
٤. حسن حنفي: "ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟"، ضمن كتاب "هموم الفكر والوطن"، ج١، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، ١٩٩٧م.
٥. حسن حنفي: "الثورة المصرية في أعوامها السادس والسابع والثامن"، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.
٦. خالد قطب: "قراءة في خطاب هشام شرابي النسوي"، مجلة أوراق فلسفية، العدد الواحد والأربعون، ٢٠١٥.
٧. رفاعة رافع الطهطاوي: "المرشد الأمين للبنات والبنين"، تقديم: عماد أبو غازي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٨م.
٨. سلامة موسى: "المرأة ليست لعبة الرجل"، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢م.
٩. سلوى محمد نصره: "الفلسفة النسوية في فكر الإمام محمد عبده"، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م.
١٠. سيد قطب: "السلام العالمي والإسلام"، دار الشروق، القاهرة، ط١٤، ٢٠٠٦م.
١١. شبلي شميل: "مجموعة الدكتور شبلي شميل"، مطبعة المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت.

(ISSN: 2536 - 9555)

١٢. طه عبد الرحمن: "طه عبد الرحمن": "دين الحياء (روح الحجاب)"، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط١، ٢٠١٧م.
١٣. عبد الرحمن الكواكبي: "أم القرى"، ضمن كتاب "عبد الرحمن الكواكبي الأعمال الكاملة"، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠١٤م.
١٤. عصمت نصار: "الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد"، نهضة مصر، القاهرة، ط١، يناير ٢٠٠٧م.
١٥. فهمي جدعان: "أسس التقدم عند مفكري الإسلام"، الشبكة العربية للأبحاث، القاهرة، ط٥، ٢٠١٤م.
١٦. قاسم أمين: "تحرير المرأة"، ضمن كتاب:"قاسم أمين الأعمال الكاملة"، لمحمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م.
١٧. قاسم أمين: "المرأة الجديدة"، ضمن كتاب:"قاسم أمين الأعمال الكاملة"، لمحمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م.
١٨. محمد رشيد رضا: "الحياة الزوجية (٣)"، مجلة المنار، المجلد الثامن، الجزء الخامس، مايو، ١٩٠٥م.
١٩. محمد رشيد رضا: "حقوق النساء في الإسلام"، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٤م.
٢٠. مجدي الجزيري: "المرأة العربية بين التبعية والاستقلال في فكر هشام شرابي وعبد الوهاب بوحديبة"، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون_ بيت الحكمة، تونس، ٢٠٠٥م.
٢١. مها كيّال: "المرأة العربية في فكر هشام شرابي"، مجلة أوراق فلسفية، العدد الواحد والأربعون، ٢٠١٥.
٢٢. هشام شرابي: "النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ط، د. ت.