بحوث جامعية

مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية بصفاقس

العدد 1 لسنة 2001

بحوث جامعية — مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية بصفاقس — العدد 1 لسنة 2001

"Buḥūṯ Jāmiᶜiyya"

Recherches Scientifiques

Academic Research

Revue de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Sfax
Journal of the Faculty of Letters and Humanities, Sfax

Numéro 1 - 2001
Number 1 - 2001

بحوث جامعيـــــــة

مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس

العدد الأول – جانفي 2001

مجلة بحوث جامعية

الإدارة والتحـــــــرير

العنوان : طريق المطار كلم 4.5 – 3029 صفاقس

العنوان البريدي : ص.ب. 553 3000 صفاقس

الهاتف : 557 670 (04) 216 – 558 670 (04) 216

الفاكس : 540 670 (04) 216

البريد الإلكتروني : MedAli.Halouani@ Flsh.rnu.tn

المدير المسؤول : **محمد رجب الباردي**

رئيس التحريـــر : **صالح الكشـــــو**

نائب رئيس التحرير : **محسن ذيـــــاب**

هيئة التحرير :

- **محمد علي الحلـــواني**
- **محمد رجب البـــاردي**
- **نور الدين الكـــــراي**
- **محمد الطاهر المنصوري**
- **محمد العزيز نجاحـــي**
- **محمد صالح المراكشي**
- **محمد صالح الكشـــو**
- **منيـــر التريكـــــي**
- **محســـن ذيـــــاب**
- **لسعـــد الجموســـي**

سعر الاشتراك السنوي :

تونس وأقطار المغرب العربي : 6 د.ت + 2 د.ت (معلوم البريد) = 8 دينارا تونسيا

الأقطار الأخرى : 10 دولارا أمريكيا + 5 دولارا (معلوم البريد) = 15 دولارا أمريكيا

ترسل قيمة الاشتراك بحوالة بريدية أو بصك بنكي باسم مقتصد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس – الحساب الجاري بالبريد 294823 مع ذكر عبارة **"اشتراك في مجلة بحوث جامعية "**.

مذكرة للناشرين في المجلة

* "**بحوث جامعية**" مجلة محكمة تصدر كل 6 أشهر في مجال الآداب والعلوم الإنسانية
* لايزيد عدد صفحات البحث الواحد فيها عن 25 صفحة مرقونة.
* ترقن البحوث فيها بتلخيص في اللغات الثلاث التالية : العربية والفرنسية والانجليزية.
* المواصفات المادية للبحوث ينبغي أن تكون وفق نظام "وورد" Word (مع الإسطوانة الحاملة لاسم صاحب البحث).
* ينبغي أن تكون الإبانات كالخرائط والرسوم والصور في شكلها وحجمها النهائيين.
* يفرد باب قار للقراءات (على ألا تتجاوز القراءة الواحدة 5 صفحات مرقونة).
* تلتزم هيئة تحرير المجلة بإعلام المساهمين بقبول بحوثهم لمراجعتها حال تسلمها تحكيما إيجابيا ولاتعاد إليهم في حال عدم نشرها.
* الآراء المنشورة لاتلتزم إلا أصحابها.
* المساهمة في المجلة مجانية. ويحصل أصحاب المقالات المنشورة على 3 نسخ من المجلة.

هيئة التحريـــــــــر

المرأة في الفكر الإسلامي القديم
الغزالي أنموذجا*

محمد حمزة*

لئن كان الانفصال بين التصوف والفقه أو بين الحقيقة والشريعة حادا في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية بفعل عوامل ثقافية واجتماعية مما حدا ببعض الباحثين إلى الحديث عن نظامين معرفين مختلفين لكل نظام منهما آلياته الخاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط به من مفاهيم وما ينتج عنه من رؤى[1]، فإن تداخل البعدين الصوفي والفقهي في كتابة واحدة من الظواهر التي يمكن للدارس أن يقف على وجودها لدى أعلام عديدين من المتصوفة أو من الفقهاء وسواء أكان هذا التمازج يعود إلى اندراج كلا العلمين ضمن إبيستيمية واحدة وبالتالي خضوعها لرؤية معينة حول علاقة الإنسان بالله ومنزلة الإنسان في الكون أو أن هذا التمازج يعود إلى أسباب ذاتية تتصل بعالم بعينه في تأثره بروافد ثقافية مختلفة أو في مروره من تجربة ذاتية إلى أخرى، فإن دراسة أبعاد هذا التمازج وأثره في صياغة جملة من الأحكام التشريعية مبحث جدير بالإهتمام خصوصا إذا تعلق الأمر بدراسة فكر علم أثر في الفكر الإسلامي القديم بل لعل تأثيره لايزال فعالا إلى اليوم ونعني به أبا حامد الغزالي (ت 505 هـ) .

وقد ارتأينا النظر في وضعية المرأة من خلال كتابه أحياء علوم الدين لما لاحظناه من طرافة المواقف في هذا المؤلف وامتداد هذه المواقف في بعض المتصورات حول المرأة وحول دورها ومكانتها في المجتمع وداخل مؤسسة الزواج والتي بقيت شغالة إلى اليوم في لا وعينا وفي طقوس إحتفالات الزواج[2] وعلى الرغم من قيمة هذه المواقف فإن الدراسات المعاصرة التي ألفت حول المرأة لم تهتم بالغزالي

---

* محمد حمزة : أستاذ مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس.

* هذا البحث هو قسم أول من دراسة بصدد الإنجاز موضوعها (المرأة بين الخطاب الصوفي والخطاب الفقهي) ويهتم القسم الثاني بتحليل مواقف الغزالي الخاصة بشروط عقد النكاح (الولي ، المهر ، العقيدة ...) وخلفيات هذه الشروط ومدى تدخل الأعراف في صوغها ثم تتبع تطورها بدءا من الموطأ ووصولا إلى فتاوى إبن تيمية .

[1] نعني به الجابري في كتابة بنية العقل العربي (ط 1 الدار البيضاء 1986) بإقامته نظما معرفية ثلاثة مشكلة لما يطلق عليه تسمية العقل العربي وهي البيان والبرهان والعرفان

[2] يكفي التذكر بأن الكثير من الشيوخ ظلوا إلى اليوم يستمدون مضامين الخطب التي تلقى أثناء عقود الزواج من كتاب الأحياء

وبمواقفه من المرأة إلا إهتماما محدودا . وهي دراسات تعكس الدوافع الذاتية لأصحابها[3] أو الحدود المنهجية التي إلتزموا بها[4].

إننا لانبالغ إذا إعتبرنا أن دراسة العلاقات الإجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي القديم والجوانب التشريعية في التراث التفسيري والفقهي والأصولي والصوفي مجال بكر في حاجة إلى تصدي الباحثين له متسلحين بنظرة فاحصة إلى التراث وبمنهجية صارمة يضع فيها الباحث مسافة تفصل بينه وبين النصوص الدينية وإن قدستها الممارسة أو تشكلت لها مكانة خاصة في الضمير الديني كشأن كتاب إحياء علوم الدين الذي قيل فيه " كاد الأحياء أن يكون قرآنا"[5] للكشف عن تاريخية هذه النصوص وفهم كيفية تحولها إلى قيم أولية أصلية وإلى نماذج معيارية تقود فكر المؤمن وسلوكه .

وإذا كان من المعروف اليوم في الدراسات التي إهتمت بحياة الغزالي وحللت مرتكزات ثقافته تشبع الغزالي بالفلسفة والفقه والأصول وتقلبه في تجربة عميقة إنتهت به إلى التصوف وإلى العزلة بمدينة طوس وفيها كتب الإحياء في السنوات الأخيرة من حياته[6]، فإن ما لاحظناه من تداخل بين البعدين الصوفي والفقهي[7] في كتاب الإحياء إنصهرا في بوتقة واحدة وأنتجا منزعا أخلاقيا طغى على الكتاب دفعنا إلى إستجلاء طبيعة هذا المنزع وأثره في صياغة أفكار صاحبه حول المرأة موضوع دراستنا،

---

[3] على سبيل المثال دراسات نوال السعداوي عن المرأة العربية التي يتجاذبها شعار الأنثى هي الأصل وهو محضُ رد فعل على خطاب مقابل ينصب على مقولة الذكر هو الأصل والسعداوي قد حللت بعض مواقف الغزالي من المرأة بيد أنها لا تتوفر على قدرة في فهم النصوص التراثية وتنزيلها في سياقها التاريخي الصحيح وهو ما أوقعها في قراءة مؤدجلة تجانب التحليل العلمي الرصين. أنظر نوال السعداوي: الوجه العاري للمرأة العربية ط 1 بيروت 1978 ، ص 39 وما بعدها.

[4] إهتمت الباحثة المغربية فاطمة مرنيسي ببعض مواقف أبي حامد الغزالي من جنسانية المرأة وقد أقامت مقارنة بين الجنسانية كما تتجلى في الإحياء والجنسانية في التحليل النفسي الحديث وانتهت إلى وجود تقابل بين جنسانية فعالة أو نشطة تعطى للمرأة لدى الغزالي وجنسانية سلبية في منظور فرويد. ولكتابها قيمة من حيث دراسة كيفية تنظيم الإسلام للغريزة الجنسية والطرق التي اعتمدت لإدماج جنسانية المرأة في المنظومة الإجتماعية.

. Idélogie ISLAM. Traduit de l'Anglais par D.Brower et FATIMA MERNISSI : Sexe A.M.Pelletier. edition . Tierce . Paris 1983 .P15 - 40

وأنظر أيضا دراسة عبد الوهاب بوحديبة التي تضم فصلا حول العلاقة بين التصوف والمجون والمواقف السلبية تجاه المرأة لكنه قلما اهتم بالأراء الواردة في كتاب الإحياء . A.Bouhdiba : la sexualité en Islam . PUF . 1975 P

[5] نقلا عن قولدزيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام القاهرة 1946 ص 161 .

[6] فصل " الغزالي " بدائرة المعارف الإسلامية ط2 باللغة الفرنسية م 2، ص 1066 - 1062 . ويذهب موريس بويج إلى أن الغزالي كتب الأحياء في فترات مختلفة من حياته بين سنوات 489 هـ و 595 هـ ودرس بعض أبوابه بدمشق وبغداد وعنه أخذ مادة الكتاب عديد تلاميذه.

M. bouyges : Essai de chrolonogie des oeuvres de AL GHAZALI . edité par M.Allard. Beyrout 1959 . P 42 - 43

[7] من الضروري أن نلاحظ أن الغزالي هاجم الفقهاء بشدة وثار على مجادلتهم واختلافاتهم المذهبية كما عاب عليهم حرصهم على الدنيا وتوظيف الفقه لخدمة أغراض دنيوية : إحياء علوم الدين، ط الدار المصرية اللبنانية للكتاب، د.ت ج 2 ص 370 .

ولعل هذا الإنصهار يجد تعليلا له في غنى فكر الغزالي وتنوعه وما يموج به من روافد شتى مثلما مرده تعبير لحظة الغزالي عن التداخل بين الفكر الأشعري والتوجه الصوفي مثله تصوفه السني المعتدل [8] .

إن المتصفح لكتاب الأحياء قد يذهب في ظنه أن مواقف الغزالي عن المرأة تنحصر فيما ورد ضمن كتاب آداب النكاح[9]، بيد أنه يجدر التنبيه إلى أن الساعي إلى إستخلاص جماع رؤية الغزالي في هذه المسألة يتعين عليه النظر في أبواب أخرى من كتاب الأحياء وربطها بمنهجية صاحبها في بناء مصنفه، فالأحياء يتأسس على أربعة أرباع (ربع العبادات وربع العادات وربع المهلكات وربع المنجيات) يضم كل ربع منها عشرة كتب، ويندرج كتاب آداب النكاح في الربع الثاني أي ربع المعاملات، وقد ورد الحديث عن المرأة أيضا في الربع الثالث وتحديدا في كتاب آفات الشهوتين : شهوة البطن وشهوة الفرج وفي الربع الرابع ضمن كتاب ذكر الموت وذكر صفات الحور العين .

ولاشك أن الدارس للكتاب يلاحظ الصلة الوثيقة بين منهجية بناء الكتاب ورؤية الغزالي الأخلاقية التي تجعل كل فعل إنساني غرضه الآخرة وهي رؤية يختزلها قوله: " الدنيا مزرعة إلى الآخرة "[10]. ليس غريبا وفق هذا التصور أن يشمل الكتاب جملة الآداب التي بها صلاح حياة المؤمن وبها يفوز بالآخرة، وليس غريبا أيضا أن أحكام الغزالي تسيج حياة المؤمن قبل أن يخلق وصولا إلى الحياة الأخروية موضوع الكتاب الأخير من الربع الرابع.

لقد تعود الفقهاء على الخوض في الأحكام المتعلقة بتنظيم الحياة الجنسية للمسلمين ضمن مبحث أطلقوا عليه إسم " كتاب النكاح "[11] وضمنه يرسم الفقهاء الحدود بين ماهو حلال وما هو حرام غير أن اللافت للنظر هي عبارة آداب التي تضاف إلى مبحث النكاح لدى الغزالي وهو ما يكسي الباب طابعا أخلاقيا ويجعله أقرب إلى الكتابة الصوفية الأخلاقية منه إلى الكتابة الفقهية التشريعية وتتعاضد هذه الملاحظة بما نلمسه في كتاب آداب النكاح من تضخم مادة الباب الأول منه (في الترغيب في النكاح

---

[8] نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص : دراسة في علم القرآن، المركز الثقافي العربي . 1990 ص 264 .

[9] ترجم آداب النكاح إلى الألمانية سنة 1917 وترجمه إلى الفرنسية المستشرقان BOUSQUETو BERCHER وقد أردفا هذه الترجمة بجملة من الهوامش والتعليقات التي تفيد القارئ الغربي غير المطلع على المصطلحات الفقهية والصوفية وبعض التعليقات لاتخلو من سطحية

AL GHAZALI : Le livre des bons usages en matiére de mariage . Tard 1. Bercher et G.Bousquet, Paris Oxford 1953

[10] الإحياء ج 2 ص 69

[11] راجع على سبيل المثال، مالك : الموطأ، بيروت 1988 كتاب النكاح ص 532 --> 596 .

وعنه) ومحدودية البابين الثاني والثالث اللذين تغلب عليهما السمة الفقهية (في الآداب المرعية في العقد والعاقدين) و (في آداب المعاشرة بعد العقد إلى الفراق) .

إن إشتمال الباب الأول من كتاب آداب النكاح على الأخبار الواردة في فضل النكاح وعلى الأخبار الواردة في ذمه وقيامه على ثنائية فوائد النكاح من جهة وآفاته من جهة ثانية، وهي ثنائية لاوجود لها في المدونات الفقهية كمدونة سحنون أو موطأ مالك، يظهر لنا الخلاف القائم بين المتصوفة حول مشروعية النكاح وهذا التنازع هو الذي حدا بكل فريق إلى الإحتجاج بعدد من المرويات المنقولة عن الرسول والصحابة والزهاد الأوائل بمنهجية تقوم على استعراض الموقف وضده ثم الخلوص إلى معادلة تشي بنزعة الغزالي السنية في رفضه الغلو وتظهر تأثره بالفكر الأشعري في وسطيته وتوفيقيته " فالحكم على شخص بأن الأفضل له النكاح أو العزوبة مطلقا قصور عن الإحاطة بمجامع هذه الأمور بل تتخذ هذه الفوائد والآفات محكا ومحكما ويعرض المريد عليه نفسه "[12] والمنطق نفسه يحكم رؤيته في إباحة تعدد الزوجات للمريد أو الإكتفاء بإمرأة واحدة[13].

من جانب ثان تأثر الغزالي في تأليف كتاب الأحياء بابي طالب المكي (ت 286هـ) هذا المحدث والصوفي الذي عد " شيخ الحقيقة والشريعة "[14] ، والتشابه الذي لاحظناه بين كتاب آداب النكاح في الأحياء والفصل الخامس والأربعين من كتاب قوت القلوب للمكـــي والمعنـــون بـــ (ذكر التزويج وتركه وأيهما أفضل ومختصر أحكام النساء) [15] يتجاوز حد إحتجاج الغزالي بالمرويات نفسها ذلك أنه ينقل أجزاء برمتها من نص المكي دون التصريح بمصدرها .

إن الأخبار التي يحشدها كل من الغزالي والمكي في فضل النكاح تبين التحول الذي حصل في الفكر الصوفي ولا نعني بهذا التحول حضور الجسد في التجربة الصوفية بعد غيابه ذلك أن التصوف الذي شكله سلوك الزهاد الأوائل والذي قام على ذم الدنيا والدعوة إلى الكف عن متعتها وشهواتها الحسية ومحاسبة النفس والذي بلورته مقولات المتصوفة ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة لم يغب فيه الجسد، فالجسد يحضر في كل نشاط يقوم به الإنسان وقد يغيب في الظاهر ليحضُر في الباطن وقد يقصى في الممارسة ليتجلى في الخطاب ولعل خطاب العشق الإلهي أجلى حجة على ذلك .

---

[12] الإحياء ج 2 ص 39

[13] الإحياء ج 2 ص 33 وقارن ج 2 ص 35 .

[14] عن قولدزيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 324 هامش 140 وأنظر فصل أبو طالب المكي بدائرة المعارف الإسلامية ط 2 باللغة الفرنسية م 1 ص 15 .

[15] المكي : قوت القلوب، ط 1 ، القاهرة، 1932 م 2 ج 4 ص 147 --> 177 .

إن ما نعنيه بهذا التحول هو حضور الجسد المعلن الصريح، الجسد الذي يحرص الصوفي على تطويعه ودمجه ضمن نسقه التعبدي ومن تجربة أساسها الفردانية إلى تصوف قوامه حضور المرأة فيه، ولعل المفارقة تمكن في أن المرأة هذا الآخر الذي يراه الصوفي صورة للدنيا ووجها لمفاتنها يجد نفسه مضطرا لقبوله من منطلق ذاتي، فالصوفي لاينظر إلى المرأة إلا من حيث ذاته ومن حيث هي شرط لازم لتفرغه للعبادة . تتعاضد هذه النتيجة بما لاحظناه من أن المرأة في الأحياء ليست غرضا رئيسيا في الخطاب، فالغزالي لايخصها بحديثه، إن وجودها يحتمه كونها الطرف الثاني في النكاح الذي لايتم نسك العبد إلا به.

1 – تحويل الجسدي إلى فعل تعبدي :

تقوم إستراتيجية خطاب الغزالي في التشريع لفضل النكاح على تحويل الجسدي إلى فعل تعبدي وهو تحويل إقتضى منه التأكيد على قيمة الشهوة وحدتها في الجسد الإنساني .

إن المتصوف يقدر ما للشهوة من حدة لأن المفسد لدين المرء في الأغلب بطنه وفرجه وقد كفى بالتزويج أحدهما[16]، والشهوة بلية للعبد لاقدرة له على مقاومتها خصوصا وهي " أغلب الشهوات على الإنسان وأعصاها عند الهيجان على العقل "[17] . ولتأكيد حدة شهوة الجسد يلجأ الغزالي إلى الإحتجاج بالنص القرآني بتأويله وجعله يفصح بما يراد منه من معنى .

لنتأمل في طبيعة هذه التأويلات ولنقارن بينها وبين ماورد لدى المكي ولدى كل من الطبري والقرطبي في تفسيريهما .

---

[16] الإحياء ج 2 ص 26

[17] الإحياء ج 3 ص 112

	الآيـــــــــــــــة	تأويل المكي [18]	تأويل الغزالي [19]	التأويلات التي نقلها الطبري	التأويلات التي نقلها القرطبي
1	الآية 286 من سورة البقرة (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به)	الغلمة	الغلمة	لاتحملنا من الاعمال ما لانطبق [20]ما لا طاقة لنا به من الدين – الغلمة – الاغلال التي كانت عليهم من التحريم	– لاتحملنا من الأعمال ما لانطبق [21]
2	الآية 28 سورة النساء (وخلق الإنسان ضعيفا)	لايصبر على النساء	لايصبر على النساء	– العجز عن ترك جماع النساء [22] – في أمر الجماع – في أمر النساء	– هواه يستميله [23] – لايصبر على النساء
3	الآية 3 من سورة الفلق (ومن شر غاسق إذا وقب)	قيام الذكر	قيام الذكر	– الليل يهجم بظلامه[24] – النهار إذا دخل في الليل غروب الشمس إذا جاء الليل – النجم الغاسق	– الليل إذا دخل [25] – الشمس إذا غربت – الحية إذا لدغت

[18] المكي : قوت القلوب : ج 4 ص 153

[19] الغزالي : الإحياء ج 2 ص 32

[20] الطبري : جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت، د.ت، م 3 ص 158 --> 159

[21] القرطبي : الجامع لأحكام القرآن، ط دار الشعب القاهرة، ج 2 ص 1234

[22] المصدر نفسه م 3 ص 32

[23] المصدر نفسه ، ج 2 ص 1737

[24] المصدر نفسه ، م 12 ص 748-749

[25] المصدر نفسه، ج 8 ص 7347

إن ما نلاحظه هو أن الغزالي نقل هذه التأويلات برمتها عن المكي وقد أثبت بعضها الطبري (ت 310 هـ) (الاية 1 والاية 2) من جملة تأويلات أخرى وهو ما يبين أن بعض هذه التأويلات كانت متداولة في عصر الطبري ولم يختص بها المتصوفة في حين أن القرطبي (ت 671 هـ) تماثل مع الغزالي في تأويل الآية 2 فحسب رغم أنه أورد هذا التأويل ضمن تأويلات أخرى . إن الغزالي وإن لم يبتدع هذه التأويلات فإن منهجه القائم على تقديم معنى واحد للآية يبين تدخل ذاتية المؤول في انتقاء تأويل وحذف تأويلات أخرى قد يكون مطلعا عليها ثم إن هذه التأويلات المنقولة عن صحابة كابن عباس (تأويل الآية3) تظهر تدخل نفسية المؤول في عملية الفهم وفي إسقاط معنى على الآية لايعدو أن يكون اعتباطيا وإن كانت له رمزيته[26].

ثم إن الشهوة شهوتان شهوة البطن وشهوة الفرج والصلة بينهما وثيقة فالبطن وسط بين الجوارح إن امسكتها اعتدلت باقي الأطراف من سمع وبصر ولسان وفرج[27] والبطن في نظر الصوفي دنيا العبد وبمقدار ما يملك من بطنه يملك من الزهد وبقدر ما يملكه بطنه تملكه الدنيا[28].

إن الصلة التي نلحظها في هذا الخطاب بين شهوتي الطعام وشهوة الجنس تتنزل ضمن ظاهرة ثقافية يمكن سحبها على الثقافة العربية إجمالا بل وعلى ثقافات أخرى[29] فالربط بين الطعام والجنس في مستوى فهم وظيفتهما هو الذي يفسر لنا إرداف باب آداب الطعام بباب آداب النكاح في الإحياء وفي بقية المؤلفات الفقهية . وإذا انطلقنا من أن اللغة التي تستعملها جماعة هي جماع رؤيتها للحياة جاز لنا أن نركز على قيمة التشبيهات المنسوجة في اللاوعي الجمعي في الكشف عن طريقة النظر إلى الأشياء فالجنيد احد المتصوفة يقول : " أحتاج إلى الجماع كما أحتاج إلى القوت "[30]، والجنس يكنى عنه بالأكل[31] والمرأة تشبه بالطعام[32]، بـــل " الزوجة على وجه التحقيق قوت" [33] على حد تعبير الغزالي .

---

[26] لاحظ العلاقة في مستوى الدلالة الرمزية في تفسير (الآية 3) بين معاني " الغاسق " : الظلمة / الذكر / الحية .

[27] المكي : قوت القلوب، ج 4 ، ص 53

[28] قوت القلوب، ج 4 ص 53

[29] يتحدث علماء الأنتروبولوجيا عن الصلة بين البطن الرحمي والبطن الهضمي
ventre vaginal et ventre digestif
راجع :
Gilbert Durand : les structures anthropologiques de l'imaginaire . Paris. 10éme édition. 1984, P122

[30] الإحياء ج 2 ص 33

[31] مثل من ينكح البكر كمثل من أرتع في شجرة لم يؤكل منها. صحيح البخاري ضمن موسوعة السنة ، دار سحنون ، دار الدعوة، 1992 ، م 2 ص 119 .

إن التأكيد على قيمة الشهوة لايعني تسويغ قضائها لذاتها فالنكاح لايطلب لذاته هـــو " معين على الدين مهين للشياطين "[34]، والشهوة وإن كانت من قبيل شهوة الحس فإن في قضائها فائدة أساسية وهي " تحصيل الولد " [35]، والتركيز على وظيفة الإنجاب في النكاح يتأسس على مبدأين أولهما أن " الشهوة خلقت باعثة مستحثة كالموكل بالفحل في إخراج البذر وبالأنثى في التمكين من الحرث تلطفا بهما في السياقة إلى اقتناص الولد... وبيانه أن السيد إذا سلم إلى عبده البذر وآلات الحرث وأعطاه أرضا مهيأة للحراثة وكان العبد قادرا على الحراثة ووكل من يتقاضاه عليها فإن تكاسل وعطل آلة الحرث وترك البذر ضائعا حتى فسد... كان مستحقا للمقت من سيده "[36] .

إن الربط في المستوى الرمزي بين المرأة والأرض كان شائعا في حضارات عديدة فالأرض ينبوع الحياة وكذلك المرأة والأرض مصدر الخصب وكذلك شأن المرأة لذلك أقامت البشرية منذ القديم علاقة بين الإثنين وشبهت عملية حرث الأرض بفعل الإخصاب الذكوري[37]، والخطاب القرآني نفسه يكنى عن العملية الجنسية باسم الحرث وهي تمثلات لها جذورها في الجاهلية[38]واستمرت في الإسلام . يقول القرطبي في تفسير الآية 223 من سورة البقرة " إن المرأة حرث لأنها مزدرع الذرية" ثم يفصل الصورة مشبها رحم المرأة بالأرض والنطفة بالبذر والولد بالنبات[39]

إن قيمة الخصب وقيمة الأولاد في المجتمعات القديمة هو الذي يفسر لنا اعتبار عقم المرأة مانعا من الموانع الشرعية في النكاح[40] وهو الذي يفسر لنا، وهو الأهم، النصوص النبوية التي يحتج بها الغزالي في ذم المرأة العقيم كحديث " لحصير في ناحية البيت خير من إمرأة لاتلد " وحديث "سوداء ولود خير من حسناء لاتلد"[41]،والذي لاشك فيه أن النصوص النبوية وثيقة الصلة ببعد ركز عليه الرسول وهو ضرورة التكاثر شدا لأزر الدعوة الناشئة خصوصا وأن إشتداد الحروب بعد ظهور الإسلام وما أتبع ذلك من مقتل رجال كثيرين في هذه الحروب، كل ذلك كان دافعا إلى الحرص

---

[32]ينقل عن الرسول حديث " فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الأطعمة . الإحياء ج 2 ص 113 .

[33]الإحياء ج 2 ص 33

[34]الإحياء ج 2 ص 24

[35]الإحياء ج 2 ص 28 .

[36]الإحياء : ج 2 ص 28

[37]مونيك بيتر : المرأة عبر التاريخ، دار الطليعة ببيروت ، 1979 ص 22

[38]أنظر بعض أشعار الجاهلين في هذا المعنى ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن . شرح وتحقيق أحمد صقر، مصر د. ت ص69 -68 .

[39]القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج 2 ص 964 .

[40]يقول الغزالي "أن تكون ولودا فإن عرفت بالعقر فليمتنع عن تزوجها" الإحياء ج 2 ص 46

[41]الإحياء ج 2 ص 30

على التزايد العددي للمسلمين وحديث " تناكحوا تناسلوا فإني مباه بكم الامم يوم القيامة " دليل واضح على ذلك .

أما الدافع الثاني وهو أطرف فيتمثل في أن تحصيل الولد مطية للدخول إلى الجنة لأن الولد إذا مات قبل أبويه يقف عند باب الجنة قائلا " لاأدخل الجنة إلا وأبواي معي، فيقال : أدخلوا أبويه معه الجنة "[42] .

واعتراف الغزالي باللذة التي تحصل بقضاء الشهوة يصرفه لغاية أخروية فهي وإن كان في قضائها من اللذة التي لاتوازيها لذة لو دامت فهي منبهة على اللذات الموعودة في الجنان " إذ الترغيب في لذة لم يجد ذواقا لاينفع "[43] . هكذا تصبح لذة الدنيا باعثة على طلب لذة أخرى سرمدية ويصبح النكاح باعثا على عبادة الله والتبصر إلى حكمته .

2 – تأصيل السلوك الصوفي في العصر الإسلامي الأول :

لخطاب الغزالي خصوصية ثانية هي سعيه إلى المواءمة بين الرؤية الأخلاقية التي يشرع لها والرؤية النبوية فالنكاح من سنن الأنبياء ومن خلقهم " من رغب عن سنتي فليس مني وإن من سنتي النكاح فمن أحبني فليستن بسنتي " وهذه القاعدة تنسحب على كل الأنبياء، وللوصول إلى هذه النتيجة أدمج عيسى ضمن الأنبياء المتأهلين " وأما عيسى فسينكح إذا نزل الأرض ويولد له "[44] أما يحيي الذي وصفه القرآن بالحصور [45]" فقد تزوج ولم يجامع "[46] .

إن التأكيد على انضواء النكاح ضمن سنن الأنبياء يخدم غاية أخرى وهي التشريع لمبدإ الإكثار من النساء وعدم تعارض ذلك مع الإنصراف عن الدنيا وطلب الآخرة فالرسول كان مع تسع نسوة متخليا لعبادة الله دون أن تمنعه نساؤه من حضور قلبه مع الله[47] وهو يخبر عن نفسه: " حبب إلي من دنياكم ثلاث : النساء والطيب وجعلت قرة عيني قراءة القرآن[48] .

والمتأمل من الأخبار التي ينقلها الغزالي عن سير بعض المتصوفة يبين السجال القائم بين الصوفية أنفسهم:" كان بعض الصالحين يكثر من النكاح حتى أنكر عليه

---

[42] الإحياء ج 2 ص 30
[43] الإحياء ج 2 ص 31
[44] الإحياء ج 2 ص 25
[45] الآية 29 من سورة آل عمران
[46] الإحياء ج 2 ص 25
[47] الإحياء ج 2 ص 40
[48] المصدر نفسه ج 2 ص 34

بعض الصوفية ذلك"[49]وبين الصوفية ومن هم خارج دائرة التصوف " أنكر قوم على الصوفية كثرة أكلهم ونكاحهم"[50] . وكان المتصوف يدافع عن نفسه تهمة الإكثار قائلا:"ماخطر على قلبي خاطر يشغلني عن حالي الا نفذته فاستريح ثم أرجع إلى شغلي"[51]، وليحتج الغزالي على صحة مذهب الصوفية فإنه يحشد النصوص المسندة إلى النبي أو إلى الصحابة والتي تشرع للإكثار من النساء : فهو ينقل أن عبد الله بن عمر على ما عليه من ورع " كان يفطر من الصوم على الجماع قبل الأكل وربما أنه جامع ثلاثا من جواريه في شهر رمضان قبل العشاء الأخيرة "[52] وينقل عن ابن عباس خبرا في فضل المكثرين من النساء : " خير هذه الأمة أكثرها نساء "[53]. والغزالي يقرن بين الإكثار من النساء والطباع التي جبل عليها البعض" ومن الطباع ما تغلب عليه الشهوة بحيث لاتحصنه المرأة الواحدة فيستحب لصاحبها الزيادة على الواحدة إلى الأربع وإلا فيستحب له الإستبدال فقد نكح علي على فاطمة بسبع ليال ويقال إن الحسن بن علي كان منكاحا حتى نكح زيادة على مائتي إمرأة وربما طلق أربعا في وقت واحد واستبدل بهن ".[54] هكذا يتم تأصيل السلوك الصوفي ضمن الفترة التأسيسية الأولى ولكأننا بهذا الخطاب يروم الوصول إلى تحقيق إشباع جنسي للمريد مخادع ومقنع، هو خطاب ينقلب فيه الصوفي الناطق عن موقفه العدائي من الجسد إلى رجل تغلبه شهوته وتستبد به في الحلم فيفيق صائحا : " زوجوني زوجوني "[55] .

إن الغزالي وإن كان لايطلق مبدأ الإكثار لكل المريدين بل يربطه بكفاية الفرد وبما قد يجني من التعدد من الإستكثار بعشيرة المرأة وما يحصل من القوة بسبب تداخل العشائر "[56]، فإن نظرته إلى التعدد بوصفه حقا أباحته الشريعة يبدو مسلمة لاتحتاج إلى برهان، لذلك لم يكن في حاجة إلى استحضار الآية 3 من سورة النساء التي يحتج بها عادة المفسرون والفقهاء في إباحة التعدد.

إن التعدد الذي كان سائدا لم يكن تعددا في مستوى الواقع فقط أي في عدد النساء اللآتي يحق للرجل الإستمتاع بهن على حد تعبير الفقهاء بل كان تعددا تقبله نفسية الفرد والجماعة وهذا ما يفسر إسقاط الضمير الجمعي نزوعه إلى التعدد على هذه الآية

---

[49] المصدر نفسه ج 2 ص 32

[50] المصدر نفسه، ج. 2 ص 33

[51] المصدر نفسه ج 2 ص 32

[52] المصدر نفسه ج 2 ص 27

[53] المصدر نفسه ج 2 ص 27

[54] المصدر نفسه ص 27 وراجع خبر المغيرة بن شعبة أحد الصحابة الذي تزوج إعتمادا على الإستبدال أي الطلاق الجماعي بثمانين إمرأة. قوت القلوب ج 4 ص 160 .

[55] راجع القصة الطريفة التي ينقلها الغزالي عن أحد الصوفية. الإحياء ج 2 ص 31

[56] الإحياء ج 2 ص 35

بشكل لايدع مجالا للتضييق من المعنى المنفتح الذي ترك لها فالقرطبي على سبيل المثال يتجاوز التأويلات المضيقة لمعنى الآية وينتهي إلى مايلي: " واتفق من يعاني العلوم على أنه قد أجمع المسلمون على أن من لم يخف القسط في اليتامى له أن ينكح أكثر من واحدة إثنتين أو ثلاثة أو أربعة كمن خاف وإن حكمها أعم من ذلك "[57]، والغزالي نفسه يشرع لهذا التعدد سواء عن طريق النكاح من الحرائر أو عن طريق ما ملكت اليمين بالمنهج التبريري نفسه الذي يرى في كل عمل دنيوي سعيا إلى الآخرة " ولأجل فراغ القلب أبيح نكاح الأمة عند خوف العنت مع أن فيه إرقاق الولد وهو محرم على كل من قدر على حرة ولكن إرقاق الولد أهون من إهلاك الدين "[58].

3 – جدلية الصلاح والإصلاح :

لهذه الثنائية صلة وثيقة بالخطاب الأخلاقي الذي يؤسسه الغزالي ويسعى عبره إلى التشريع لفضل النكاح ذلك أن من فوائد النكاح "تفريغ القلب عن تدبير المنزل والتكفل بشغل الطبخ والكنس والفرش وتنظيف الأواني وتهيئة أسباب المعيشة إذ الإنسان لو لم تكن له شهوة الوقاع لتعذر عليه العيش في منزله وحده إذ لو تكفل بجميع أشغال المنزل لضاع أكثر أوقاته ولم يتفرغ للعلم والعمل فالمرأة الصالحة المصلحة للمنزل عون على الدين بهذه الطريق"[59] .

إن المرأة المتحدث عنها لها وظيفة محورية في حياة الصوفي فبإصلاح المنزل يتفرغ هو لعبادته. هكذا يقرن الغزالي بين صلاح المرأة وإصلاح البيت، ولتأكيد صفة الصلاح في المرأة يقدم الغزالي تأويلا للآية 201 من سورة البقرة "ربنا آتنا في الدنيا حسنة " فيرى أنها تعني المرأة الصالحة[60].

إن هذا التأويل الذي ينقله صاحب الإحياء عن المكي[61] لانعثر عليه ضمن التأويلات التي أثبتها الطبري في تفسيره ومن بينها أن الحسنة في الدنيا تعني العلم والعبادة / العافية في الدنيا / العبادة / الفهم في كتاب الله / الرزق الطيب / المال، في حين أسندت هذه التأويلات إلى الشطر الثاني من الآية " وفي الآخرة حسنة " معنى

---

[57] الملاحظ أنه كان بوسع المفسرين أن يرتكزوا على الآية 129 من نفس السورة للتضييق من معنى الاية التي عدت مخولة للتعدد لكنهم تجاوزوا هذا الاشكال باعتبار العدل هو في الإنفاق لا في الميل والمحبة راجع القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5 ص. 407

[58] الإحياء : ج 2 ص 33 . الملاحظ أن المكي يقدم تأويلا لايخلو من طرافة في مسألة تعدد الزوجات وإن كان ينبني على تعسف واضح على النص القرآني يربط فيه بين الحكمة الإلهية في إباحة أربع نساء والحكمة الإلهية في إباحة أربع دواب ذكرها الله في القرآن وأباح لعباده ركوبها وهي الخيل والبغال والحمير والإبل. أنظر : قوت القلوب، ج 4 ص 158

[59] الإحياء ج 2 ص 35 .

[60] المصدر نفسه ج 2 ص 35

[61] قوت القلوب ج 4 ص 145 .

الجنة[62] ولايتنبه الغزالي بل هو يصرف النظر عما في هذا التأويل من إشكال عند الربط بين حسنة الدنيا وحسنة الآخرة .

إن هذه التأويلات تبين إسقاط المؤول لرغباته وذاتيته على النص القرآني بل إن تأويل الغزالي يبين حضور ذات المؤول الرجل[63] عند عملية القراءة ويدعو إلى الخوض في مدى تدخل جنس الذات العارفة في إنتاج المعرفة وهي إشكالية تطرح اليوم في مجال الأبستمولوجيا[64] ولابد من توسيعْ نطاقها إلى مجال قراءة النصوص المقدسة .

وللتأكيد على أهمية صفة الصلاح في المرأة يضمن الغزالي نصه أخبارا عديدة في هذا المعنى فعمر بن الخطاب يقول : " ما أعطى العبد بعد الإيمان خيرا من إمرأة صالحة " وأبو سليمان الدارني يعتبر المرأة الصالحة " ليست من الدنيا فإنها تفرغك للآخرة "[65] .

ومثلما يسند إلى المرأة الصالحة فعل إصلاح البيت فإنه لتحقيق صفة الصلاح في المرأة لابد للرجل أن يسعى إلى إصلاح أهل بيته وذلك يتأتى بأمرين : الأول "مجاهدة النفس ورياضتها بالرعاية والولاية والقيام بحقوق الأهل والصبر على أخلاقهن وإحتمال الأذى منهن والسعي في إصلاحهن وإرشادهن إلى طريق الدين"[66] أما الأمر الثاني فهو تعليم المرأة "أحكام الحيض ومايقضي منها في الحيض وما لايقضي.. وأن يلقنها إعتقاد أهل السنة ويزيل عن قلبها كل بدعة إن إستمعت إليها"[67].

واضح أن العلم لايمثل غائية التعليم فالمرأة لاتتعلم إلا ما به يصلح حالها، فالتفرغ للعلم والعمل موكول للرجل فحسب والغزالي يسكت عن حق المرأة في خوض تجربة المجاهدة وعما يلحق المرأة في النكاح من فوائد أخروية مسقطا في نص نقله عن المكي الفقرة التالية : "وكل ما ذكرناه في فضل النكاح فيشترك في فضل ذلك النساء"[68] .

إن تأكيد الغزالي على ضرورة توفر صفة الصلاح في المرأة المنكوحة يقابله تأكيد ثان على مايشوب أخلاق النساء من فساد لأن "الغالب عليهن سوء الخلق وركالة العقل"[69] .

---

[62] الطبري : جامع البيان ج 2 ص 313 - 312

[63] إذا كانت المؤولة إمرأة فهل ستنتهي وفق هذا النهج في التاويل إلى أن الحسنة هي الرجل الصالح ؟

[64] راجع مقال عادل ضاهر : تأنيث الإبستيمولوجيا مواقف . ع 73 ، 1994 .74 ص 14 وما بعدها

[65] الإحياء ج 2 ص 35

[66] الإحياء ج 2 ص 36

[67] المصدر نفسه ص 54

[68] قوت القلوب ج 4 ص 156 .

[69] الإحياء ج 2 ص 51

ولأن "أكثر النساء قليلات الدين والصلاح والأغلب عليهن الجهل والهوى"[70] يتدعم هذا الموقف بما يروى عن الرسول من أن "مثل المرأة الصالحة كمثل الغراب الأعصم (أي الأبيض البطن) بين مائة غراب"[71] .

إن الصورة السلبية التي يشكلها خطاب الغزالي والمكي عن المرأة مرده الواقع الذي يصدر عنه كلا الرجلين في مواقفها مثلما مرده التمثلات التي رسخت في الضمير الجمعي حول المرأة ومنزلتها . وحضور الواقع في هذا الخطاب يبدو على وجه الخصوص في المنزع التشاؤمي الذي نلحظه لدى المتصوفة والزهاد والذي منشؤه إحساسهم بإنصرام الزمن وإنقضائه وإبتعادهم عن فترة الصفاء والنقاء، عصر النبي والصحابة وهو الإحساس الذي عبر عنه عديد مفكري الإسلام وشارك في صوغه الضمير الجمعي[72] ترجمه موقف من الإنسان والعالم ونهاية الزمان[73] . إن هذا الإحساس يبدو أكثر حدة لدى المتصوفة وساهم في إنجذابهم أكثر إلى العالم الأخروي عن طريق ذم الدنيا ونوازعها والتأكيد على كثرة فساد النساء في عصرهم[74] .وفي هذا السياق تتنزل الأخبار التي تنسب إلى الرسول والتي تبيح التجرد "إذا كان بعد المائتين أبيحت العزبة لأمتي"[75] .

أما في خصوص التمثلات الجماعية التي شكلها الضمير الجمعي عن المرأة فيمكن البحث في تجلياتها في مستوى المرأة الدنيوية / والمرأة الأخروية.

4 – المرأة الدنيوية / المرأة الأخروية :

يتوزع الغزالي بين رؤية إيجابية نسبيا للمرأة في كتاب آداب النكاح من حيث هي عون للمرء على عبادته ومن حيث هي ترويح عن النفس واستئناس بالمجالسة والنظر والملاحظة لأن "في الإستئناس بالنساء من الإستراحة ما يزيل الكرب ويروح القلب"[76]، وذلك يختلف بإختلاف الأحوال والأشخاص "فرب شخص يستأنس بالنظر إلى الماء الجاري والخضرة وأمثالها ولايحتاج إلى ترويح النفس بمحادثة النساء

---

[70] قوت القلوب ج 2 ص 150

[71] الإحياء ج 2 ص 51

[72] راجع فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام، عمان 1988 ، ص 30 وما بعدها

[73] أنظر على سبيل المثال موقف الطبري من نهاية الزمان في كتابه تاريخ الرسل والملوك، فصل القول في كم قدر جميع الزمان من إبتدائه إلى إنتهائه و أوله إلى آخره، ط القاهرة 1960 ج 1 ص 10--19< .

[74] يلاحظ تكرار عبارة " في مثل زماننا هذا " عند كل موقف متشدد عبر عنه الغزالي أو المكي .

[75] قوت القلوب ج 4 ص 150 ويبدو واضحا من خلال هذا الحديث وغيره تأثير الرهبنة المسيحية في الفكر الصوفي في مسألة التجرد.

[76] الإحياء ج 2 ص 34

وملاعبتهن"[77]، ورؤية ثانية سلبية تحضر في ربع المهلكات وتحديدا في باب ما ورد في ذم الدنيا قوامها المرأة رمز الفتنة والإغراء وهي رؤية تنقلب فيها الدنيا ذاتها إلى المرأة لأن الدنيا كالمرأة في التلطف في الإستدراج أولا والتوصل إلى الإهلاك آخرا[78] وهي شبيهة لها في مخالفة ظاهرها باطنها مزينة الظواهر قبيحة السرائر، هي "إمرأة تتزين للخطاب حتى إذا نكحتهم ذبحتهم"[79].

ولا أبلغ في ذم الدنيا من صورة المرأة العجوز[80] التي تتكرر في الاحياء فيروي أن " عيسى كوشف بالدنيا فرآها في صورة عجوز عليها من كل زينة . فقال كم تزوجت؟ قالت : لاأحصيهم. فكلهم مات أم كلهم طلقك فقالت بل كلهم قتلت"[81]. والدنيا "عجوز شمطاء تصفق بيديها والناس خلفها"[82]. والدنيا فيما يرويه إبن عباس "يؤتي بها يوم القيامة في صورة عجوز شمطاء زرقاء بادية أنيابها ومشوه خلقتها"[83].

كذلك يحضر في هذه الصورة السلبية عن المرأة قصة النبي يوسف وهي قصة حظيت في التراث التفسيري عموما[84] وفي الفكر الصوفي على وجه الخصوص بمكانة رفيعة لما لهذه القصة من وظيفة إشباعية لدى الصوفية فسليمان بن يسار، أحد المتصوفة هو يوسف في جماله "كان من أجمل الناس وجها وأكثرهم ورعا" خرج حاجا فأبصرته أعرابية راودته عن نفسه فلم يزل يبكي حتى إنصرفت عنه فلقيه النبي يوسف في طوافه فقال : "أنا يوسف الذي هممت وأنت سليمان الذي لم تهم"[85]. هكذا يتماهى المتصوف مع النبي بل ويتعالى ضمنيا على الذي همت به وهم بها، فتصبح الكرامة الصوفية ذاتها محاكاة لمعجزة النبي ومنازعة له فضله عند ربه، وفي مقابل الصوفي/ يوسف، تصبح النساء أنموذجا لإمرأة العزيز . ألم يصف الرسول النساء

---

[77] المصدر نفسه ج 2 ص 34

[78] المصدر نفسه ج 3 ص 229

[79] المصدر نفسه ج 3 ص 229

[80] الملاحظ أننا نجد في ميثولوجيا عديد الثقافات هذه الصورة السلبية المستبقحة للمرأة العجوز التي تحيل على أبعاد سحرية غامضة متجذرة في اللاوعي الجمعي . أنظر :
Gibert Durand : les structures anthropologiques de l'imaginaire p 113

[81] الإحياء ج 2 ص 229

[82] المصدر نفسه ج 3 ص 229

[83] المصدر نفسه ج 3 ص 229

[84] راجع الملاحظات الدقيقة التي قدمها عبد الوهاب بوحديبة عن قصة يوسف في القرآن وفي العهدين القديم والجديد تجليات هذه القصة في المخيال الجمعي إعتمادا على ماورد في تفسير الفخر الرازي :
A.Bouhdiba : La sexualité en Islam, p 31-41.

[85] الإحياء ج 3 ص 113

بقوله: "إنكن صواحبات يوسف"[86] ؟ و ماذلك إلا "إعتذار ليوسف وإيقاع اللوم عليها وتشبيه لهن بها "[87] .

إن المرأة كثيرا مايرد ذكرها في الإحياء مقترنة بالشطان، فكيف يتجلى هذا التصور وماهي أبعاده ؟

تذهب الباحثة دوروتيا كراقولسكي في مقال صدر لها عن الشيطان والمراة عند الغزالي إلى أن الربط بين الشيطان والمرأة يجد جذوره في الزرادشتية القديمة التي إستقام فيها تصور مفاده أن الغريزة الجنسية والشهوة ممثلة في المرأة وسيلة لإضلال الصالحين خصوصا بعد أن رحلت المرأة من عالم الخير إلى عالم الشر وصارت وسيلة بيد إلاه الشر لإغواء الإنسان.

وقد قارنت هذه الباحثة صورة الشيطان في الزرادشتية بصورة الشيطان في القرآن الذي عصى الله فطرد من عالم الملكوت ثم أقامت مقارنة ثانية بين صورة المرأة في القرآن وصورتها في العهدين القديم والجديد وإنتهت إلى أن الإسلام من خلال القرآن ناقض الموقفين الزرادشتي والتوارتي المسيحي من المرأة في خصوص دورها في قصة الخلق بيد أن هذه الرؤية المرفوضة من جانب القرآن "وجدت مدخلا لها للعالم الثقافي الإسلامي في القرن الحادي عشر للميلاد من خلال المفكر المسلم المشهور أبى حامد الغزالي الفارسي الأصل والنشأة الثقافية"[88] .

ثم خلصت إلى القول "والذي يبدو أن الغزالي كان أول من فهم مسألة الشر وعلاقة المرأة بها بهذه الطريقة وأن ذلك كان بتأثير المتوارث عن الزرادشتية من أفكار ورؤى ومأثورات"[89] .

إن هذا الرأي على قيمته في التنبيه إلى التأثيرات الفارسية التي قد تكون داخلت فكر الغزالي هو في تقديرنا رأي محدود لاينتبه إلى أمرين أساسيين :

أولهما أن قصة الخلق كما شكلها الخطاب القرآني يتعين النظر في مستواها التـــاويلي ونعني بذلك كيفية فهم علماء المسلمين لهذه القصة ودور المتخيل الجمعي في تشكيل تفاصيلها بالإضافة إلى ضرورة التنبه إلى التأثيرات التي داخلت الأدبيات التفسيرية بفعل الإسرائيليـــات (أي الموروث اليهودي والمسيحي على حد السواء)[90] فالرواية القرآنية لقصة آدم وحواء ببنيتها الميثية تظل حبلى بالإمكان مما يجعلها رواية

---

[86] الإحياء ج 2 ص 51

[87] قوت القلوب ج 4 ص 150

[88] دوروتيا كراقولسكي : الشيطان والمرأة : الغزالي وقراءة زرادشتية للقران، مجلة الإجتهاد، ع 25، س 6، خريف 1994، ص 73

[89] المرجع نفسه ص 74

[90] راجع البحث الذي أنجزناه في نطاق شهادة التعمق في البحث وعنوانه الحديث النبوي ومنزلة في الفكر الإسلامي المعاصر. بحث مرقون بكلية الأداب تونس، 1991 فصل "الإسرائيليات في الحديث" ص 320 - 184

منفتحة على قراءات شتى وعبر هذا الإنفتاح تشكلت هذه التمثلات حول الجنس والخطيئة ملامسة بتجلياتها تخوم الأكوان التي يسبح في إطارها الجنس المقدس ويستقي مرجعيته منها، فحواء فيما ينقله الطبري في تأويل الآية 34 من سورة البقرة "خلقت طاهرة حتى عصت فلما عصت قال الله أني خلقتك مطهرة وسأدميك كما أدميت هذه الشجرة "[91] .

أما الأمر الثاني الذي لم تنتبه إليه هذه الباحثة فهو أن صورة الشيطان في الميثولوجيا الإسلامية تتعدى حدود إبليس الذي عصى الله ورفض السجود لآدم فأنزله الله الأرض مع آدم وحواء[92]، ليصبح رمزا للشر والإغواء بالإضافة إلى أن الصلة بين الشيطان والجن في النص القرآني وفي المتخيل الجمعي هي صلة غائمة[93] وتطرح إشكاليات تتجاوز حدود هذا البحث .

والمؤكد أن فكرة الشيطان تحضر في نص الحديث النبوي وفي آثار بعض الصحابة حضورا دالا على الشر والفتنة فالشيطان مع من يخالف الجماعة[94] والحيض "ركضة من ركضات الشيطان"[95] بل إن الضمير الجمعي أسند إلى الشيطان ما لم يجرؤ إسناده إلى فاعله الحقيقي[96] .

إن عديد الأحاديث التي أثبتها البخاري في صحيحه قبل الغزالي تبين الصلة التي أقامها الضمير الجمعي بين الشهوة والشيطان من جهة وبين المرأة والشيطان من جهة أخرى، فالشيطان رمز للشهوات التي تضطرم داخل الإنسان: "إن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم"[97]، ولكل واحد شيطانه والرسول نفسه لم يسلم من أفة الشيطان بيد أن شيطانه أسلم[98] !

---

[91] الطبري : جامع البيان ج 1 ص 212 والمؤكد أن هذه القصة التعليلية التي ترد حيض المرأة إلى خطيئتها وثيقة الصلة بالأبعاد السحرية والمقدسة التي أحيطت بالدم عبر التاريخ :
Gilbert Durand : les structures anthropologiques de l'imaginaire .P 118-120

[92] أنظر الطبري جامع البيان : تأويل الآية 43 من سورة البقرة "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر"م 1، ص 266-276

[93] دائرة المعارف الإسلامية فصل "جن" باللغة الفرنسية ط2،م2 ص 560

[94] الشبلي : اكام المرجان في أحكام الجان ، ط 1 القاهرة . ص 171

[95] اكام المرجان ص 116

[96] الباب 67 من المصدر نفسه في إخبار الجن عن قتلهم سعد بن عبادة، ص 137 . هذا الإنصاري الذي رفض مبايعة أبي بكر وعمر وخرج إلى اليمن وبها قتل. انظر بحثنا : فضائل الصحابة بين المتخيل والواقع التاريخي. ضمن كتاب المسلم في التاريخ، الدار البيضاء، 1999، ص 77 => 113

[97] الإحياء ج 2 ص 33

[98] يورد الغزالي الحديث التالي "إن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم، قيل ومنك يارسول الله ؟ قال ومني ولكن الله أعانني عليه فأسلم" ويعقب الغزالي على هذا الحديث موولا إياه" معناه فأسلم أنا منه فإن الشيطان لايسلم" ج2 ص 33 غير أنه بعد صفحتين يورد حديثا أخر مناقضا لتأويله السابق "فضلت على آدم بخصلتين كانت زوجته عونا له على المعصية وأزواجي أعوان لي على الطاعة وكان شيطانه كافرا وشيطاني مسلم لايأمر إلا بخير" ج2 ص 35 .

ويشبه الغزالي الشيطان في تسلطه على قلب العبد بالعدو الذي يتسلل إلى الحصن من بابين: باب الغضب وباب الشهوة[99]،والنساء فيما يسنده الغزالي إلى الرسول"حبائل الشيطان"[100] والمرأة "تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان" [101]، والشيطان يقول للمرأة "أنت نصف جندي وأنت سهمي الذي أرمي به فلا أخطئ وأنت موضع سري وأنت رسولي في حاجتي "[102] .

إنه بقدر ما تتجلى المرأة الدنيوية جانبا من المهلكات التي تترصد العبد المؤمن فإن صورة المرأة الأخروية على النحو الذي صورها به الغزالي في ربع المنجيات هي ينبوع يجيش مخيال المؤمن في تصوره للآخرة فالعالم الأخروي يمثل أفقا جديدا وعدا بوجود، عالما يستعيض به المؤمن عما إفتقده في الحياة الدنيا أو عما كبح جماح شهوته عنه. الآخرة تعويض عن عالم موجود بعالم منشود وبقدر ما يعلي الصوفي من غرائزه وشهواته يتبدى العالم الأخروي فضاء رحبا وجنة غناء .

إن المرأة في العالم الأخروي هي جزء من النعيم الذي ينتظر الإنسان المؤمن لذلك نجد تصويرا مفصلا للحور العين في الجنة، هي صورة مثلما تمتح من النظرة التي يقدمها الخطاب القرآني للعالم الأخروي في آيات عديدة يعد بها المؤمنين فهي تتمازج في الوقت نفسه بمخيلة تفتق عالم الموجود لتسبح في خيالات رحبة .

لنتأمل في الصورة التي تقدم للمرأة الأخروية: "الخيرات الحسان كأنهن الياقوت والمرجان لم يطمثهن قبلهم أنس ولا جان يمشين في درجات الجنان إذا اختالت إحداهن في مشيها حمل أعطافها سبعون ألفا من الولدان عليها من طرائف الحرير الأبيض ما تتحير فيه الأبصار مكللات بالتيجان المرصعة باللؤلؤ والمرجان شكلات غنجات عطرات آمنات من الهرم والبؤس مقصورات في الخيام في قصور من الياقوت"[103] .

وتتعدد النصوص التي تستشرف العالم الأخروي والتي تتنوع ومدارها واحد : المرأة / الوعد، المرأة أنموذج الكمال الجمالي "يرى مخ ساقها من وراء اللحم من فرط الحسن"[104]، بل إن العين لتنفذ من وراء سبعين ثوبا مسبلة عليها لتبصر ما وراء ذلك

---

[99] الإحياء ج 3 ص 35
[100] المصدر نفسه ج 3 ص 108
[101] المصدر نفسه ج 2 ص 33
[102] المصدر نفسه ج 3 ص 108
[103] الإحياء ج 4 ص 546
[104] الإحياء ج 4 ص 573

[105]، مثلما هي أنموذج الكمال الأخلاقي فالحور العين يتغنين قائلات "نحن الراضيات فلا نسخط أبدا ونحن الخالدات فلا نضغن أبدا "[106] .

هذه المرأة أيضا هي على نقيض المرأة الدنيوية جسد كامل / طاهر لأن القرآن وعد المؤمنين بـــــــ " أزواج مطهرة "[107] .

إن هذا المتخيل يتدعم أكثر بنصوص تأسيسية فتصبح الجنة ومن يسكنها من حور عين عالما موجودا إستشرفه الرسول : " لما أسري بي دخلت في الجنة موضعا يسمى البيدخ عليه خيام اللؤلؤ والزبرجد الأخضر والياقوت الأحمر فقلت ياجبريل : ما هذا النداء ؟ قال هؤلاء المقصورات في الخيام إستأذن ربهن فيه السلام عليك "[108] .

والعالم الأخروي عالم يسوده التعدد إطلاقا فلم يعد من مجال لما فهمه المؤمن من تقييد عدد الزوجات في الدنيا بأربع، فالحديث يعد الرجل من أهل الجنة "بخمسمائة حوراء وأربعة آلاف بكر وثمانية آلاف ثيب يعانق كل واحدة منهن مقدار عمره في الدنيا"[109]، بل الطريف أن الأحاديث النبوية تعد المؤمنين بقوة جنسية لاتحد لأن كل واحد "يعطي قوة مائة رجل في المطعم والمشرب والجماع "[110]. هكذا يصبح المؤمنون كما وعدت به الآية "في شغل فاكهون "[111]. ولئن كان التفاضل بين المؤمنين أمرا لامحيص عنه كل حسب درجة علمه وعمله وإخلاص النية "ولكل درجات مما عملوا " [112] فإن أدنى المؤمنين من له ثمانون ألف خادم واثنتان وسبعون زوجة.[113] لانبالغ إن قلنا إن العالم الأخروي ذاته إمرأة عروس تنتظر خطابها " لأن ترك الدنيا مهر الآخرة"[114].

ولايفوت الغزالي أن يقدم أنموذجا لجمال المرأة في الدنيا ينسجم ضمنيا مع صورة المرأة الأخروية كما رسخت في الذوق العربي " وقد قيل إذا كانت المرأة

---

[105] الإحياء ج 4 ص 575

[106] الأية 25 من سورة البقرة وينقل الغزالي عن مجاهد تفسيره التالي "هن مطهرات من الحيض والغائط والبول والبصاق والنخامة والمني والولد "الأحياء ج 4 ص 575 . لاحظ العلاقة بين الحدث الذي يخرج من الجسم والذي سعى الفقهاء إلى تقييده ضمن أحكام الطهارة وانعدام ذلك في المرأة الأخروية .

[107] الإحياء ج 4 ص 575

[108] الإحياء ج 4 ص 575

[109] الجزء نفسه الصفحة نفسها

[110] الإحياء المصدر نفسه ج 4 ص 574

[111] أي شغلهم افتضاض الأبكار. الإحياء ج 4 ص 574

[112] الأية 12 سورة الأحقاف. انظر نموذجا لفهم الصوفي لهذه الأية . السراج الطوسي : اللمع، القاهرة 1960، ص 22

[113] الإحياء ج 4 ص 576

[114] المصدر نفسه ج 4 ص 577

حسناء خيرة الأخلاق سوداء الحدقة والشعر كبيرة العين بيضاء اللون محبة لزوجها فهي على صورة الحور العين "[115] .

وبعد، لئن كانت الجنة تتبدى في خطاب الغزالي عالما رحبا ينتظر العبد المؤمن فهل ينسحب خطابه على المرأة ؟

لابد من التنبيه إلى الإنزياح الذي يمثله خطاب الغزالي قياسا إلى الخطاب القرآني الذي يعد المؤمنين والمؤمنات بالجنة جزاء العمل الصالح ذلك أن الغزالي لايربط دخول المرأة الجنة بعبادتها وطاعة ربها فحسب بل يربطها، وهو الأهم بطاعة الرجل عموما والزوج على وجه الخصوص الزوج الذي هو :

" جنة المرأة ونارها " على حد تعبير المكي[116]، وهو موقف تشخصه الأحاديث النبوية التي تستشرف مصير النساء في الآخرة : " اطلعت على النار فإذا أكثر أهلها النساء قيل لم يارسول الله ؟ قال : يكثرن اللعن ويكفرن العشير "[117] والتي تؤكد على ارتهان دخول المرأة الجنة بطاعة الزوج : " أيما إمرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنة "[118].

5 – إيديولوجيا الطاعة :

إذا كان الجابري تحدث عن إيديولوجيا سلطانية في المجال السياسي العربي راجت في العصر العباسي قوامها طاعة الإمام مطلقة واستمداد هذه الطاعة من طاعة الله[119]، فهل بوسعنا أن نتحدث عن إيديولوجيا ذكورية أساسها طاعة المرأة للرجل ؟

إن وضعية المرأة في المجتمع العربي الإسلامي القديم على النحو الذي فهمها عليه علماء المسلمين تتأسس على مسلمات ضمنية أو مصرح بها وأهمها قيام النظام الإجتماعي على شكل هرمي أعلاه الرجل وتحته المرأة ثم يليها العبد فالأمة ثم الطفل والمجنون، ومثلما أن التفاضل موجود بين الرجال على أساس مرتبية يقع في سياقها التدرج في هرم السلطة الواجب الخضوع لها من السلطان أو أولى الأمر إلى أهل الحل والعقد وصولا إلى عامة المسلمين[120]، فإن علاقة المرأة بالرجل هي علاقة

---

[115] المصدر نفسه ج 2 ص 45 . وانظر كيف يسقط الغزالي هذه الصفات الجمالية على تأويله للآية 70 من سورة الرحمان "خيرات حسان" والآية 52 من سورة ص "قاصرات الطرف" والاية 37 من سورة الواقعة "عربا أترابا".

[116] قوت القلوب ج 4 ص 157

[117] الإحياء ج 2 ص 64 والملاحظ أن هذا الحديث أثبته البخاري في صحيحه، صحيح البخاري ضمن موسوعة السنة م 2 ص 151

[118] الإحياء ج 2 ص 64

[119] الجابري : العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، الدار البيضاء 1990 ، الفصل العاشر الإيديولوجيا السلطانية، ص 360 وما بعدها

[120] عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة، تونس 1990 ، ص 228

المفضول الذي هو في حاجة إلى الأفضل . ولابد من التنبيه إلى العلاقة الوثيقة بين المجالات التي يشرع لها الفقهاء فالتواشج بين السياسي والإجتماعي يتجلى بوضوح في التماثل بين علاقة الإمام بالرعية في المجال السياسي وعلاقة الرجل بالمرأة في المجال الإجتماعي ومثلما تتأسس العلاقة الأولى على طاعة الرعية للإمام طاعة مطلقة بتمحيض الآية 59 من سورة النساء كي تعني عبارة أولى الأمر " الأئمة المتأمرون علينا "[121] وبحشد النصوص التي تأمر بطاعة أولى الأمر[122]،فإن العلاقة الثانية يحضر في تأسيسها النص النبوي كي تصبح طاعة المرأة للرجل أمرا إلاهيا .

ولامناص من ملاحظة القياس الضمني في الفكر الديني عموما بين :

الله ---> الإنسان

الإمام ---> الرعية

الرجل ---> المرأة

فالله هو " السيد "[123] وهو " البعل "[124]وكذلك الراعي في رعيته والرجل في بيته فقد " سمي الله الرجال قوامين على النساء وسمى الزوج سيدا "[125]،وكما أن الإنسان مطالب بالتقيد الصارم بما أوصى به الله و مطالب بالإعتراف بالنعم التي أنعم الله بها عليه فتتشكل علاقة محددة بين نعم الله من جانب وطاعة الإنسان من جانب ثان[126]، فإن الرعية مطالبة بطاعة الإمام " من غير افتيات عليه ولامعارضة "[127] وكذلك شأن المرأة في علاقتها بالرجل .

إن قوامة الرجل على المرأة والدرجة التي خص بها عليها والتي كانت تبدو مرتبية طبيعية كانت تقتضي تقييد تصرف المرأة بالولي وكانت تقتضي في الآن نفسه توسيع دلالة عبارة " الولي " لتشمل الأب والسلطان[128] قبل عقد النكاح والزوج بعده[129] بشكل تختزل فيه مؤسسة الزواج كل أوجه الطاعة الواجب تقديمها إلى الرجل . يقول

---

[121] الماوردي الأحكام السلطانية، ط بيروت، د.ت، ص 5

[122] مثال حديث "اسمعوا لهم وأطيعوا ..." الأحكام السلطانية، ص 5

[123] العبارة للغزالي. الإحياء ج 2 ص 34

[124] بعل الشيء ربه ومالكه. ابن منظور : لسان العرب، ط خياط بيروت م 1 ص 237 . والملاحظ أيضا أن عبارة "بعل" تعني في القرآن إسم إله

[125] الإحياء ج 2 ص 51

[126] محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ترجمة هاشم صالح، لندن، ط 1 1993 ص 83-82

[127] الماوردي الأحكام السلطانية، ص 15

[128] راجع الشرط الأول من شروط النكاح "إذن الولي فإن لم يكن فالسلطان" الإحياء ج 2 ص 40

[129] من حق الزوج ألا يأذن لإمرأته في زيارة أبيها . الإحياء، ج 2 ص 64

الغزالي: " فالنكاح نوع رق فهي رقيقة له فعليها طاعة زوجها مطلقا في كل ما طلب منها مما لامعصية فيه "[130] .

إن العلاقة بين الزواج والرق لم تكن لتحرج القدامى بل هي تخرج إلى مجال المصرح به فكما أن العبد الآبق من سيده لاتقبل له صلاة ولاصيام فإن قبول طاعة الله للمرأة مرتهنة بطاعة زوجها مثلما أن العلاقة بين المرأة والصبي كانت بديهية لدى القدامى، فمن واجب الزوج أن يكون رحيما على أزواجه " ترحما منه لقصور عقولهن "[131] ومن واجبه أن يكون رحيما على أولاده فكلاهما سفيه لايحسن التصرف[132].

إن مرد هذا التصور إختلاف تصور تكليف المرأة عن الرجل وانعدام الموازنة بين ما للمرأة وما عليها ففي مقابل تضخم حقوق الزوج عليها تختزل حقوق الزوجة على زوجها في الإنفاق من طعام وكسوة وعدم الضرب ضربا مبرحا عند النشوز .

وليس من باب التجني أن نخلص إلى القول إن الخطاب الديني الذي شرع لوضعية المرأة الدونية قوامه إيديولوجيا ذكورية تتخفى خلف الأحكام الدينية فتواتر الأخبار التي تجعل دخول المرأة الجنة مشروطا بطاعة الزوج والتأكيد على عظيم فضل الرجل على المرأة " فلو كان من فرقه إلى قدمه صديد فلحسته ما أدت شكره "[133]،كل ذلك يخلق نوعا من " مديونية الطاعة والإعتراف بالجميل " الواجب تقديمه إلى الزوج وهو يغذي أملا تبشيريا ويجيش الإحساس لدى المرأة بالقدرة على الخلاص وعلى سلوك طريق الآخرة إن هي أطاعت زوجها وهو في نهاية المطاف خطاب يسعى إلى الحفاظ على التوازن الإجتماعي لما يؤدي إليه نقضه من الإهتزاز ومثلما أن شعور المرأة بظلم الزوج لها يجب أن يصرف إلى جزاء أخروي[134] فإن تجاوز المعلم حد الضرب أو الأدب المسموح به في تأديب الصبيان عقابه أخروي[135].

إن بعض الضمائر المحافظة في العصر الحديث كثيرا ما يبعث فيها الراحة النفسية أن ترى في كتاب الإحياء كتابا عماده الأحاديث الضعيفة والموضوعة وكأن

---

[130] الإحياء ج 2 ص 64

[131] الإحياء ج 2 ص 53

[132] راجع تأويل الطبري للآية 5 من سورة النساء "ولاتؤتوا السفهاء أموالكم" بكونها تعني النساء والصبيان، جامع البيان، ج 1 ص . 161

[133] الإحياء م 2 ص 53

[134] راجع الخبر الذي يذكره القرطبي عن أسماء بنت أبي بكر امرأة الزبير بن العوام التي كانت تخرج من البيت " فعتب عليها (زوجها) وعلى ضرتها فعقد شعر واحدة بالأخرى ثم ضربهما ضربا شديدا فشكت إلى أبيها فقال : أي بنيتي اصبري فلعله يكون زوجك في الجنة " الجامع لأحكام القرآن ج 5 ، ص 172 .

[135] يقول ابن سحنون الفقيه المالكي : "أدب الصبي ثلاث درر فما زاد عليه قوصص به يوم القيامة وأدب الرجل زوجته ست درر فإذا زاد ضرب به يوم القيامة وادب الإماء في غير الحدود عشرة إلى خمسة فما زاد إلى العشرين يضرب به يوم القيامة "آداب المعلمين ط 2، الجزائر، 1981 ص 77-76 .

تنزيه شخصية النبي من التصريح ببعض المواقف السلبية إزاء المرأة ونسبة هذه الآراء إلى الوضاع يقصي العصر والواقع عن تبني مثل هذه القيم[136] .

إن للأحاديث الموضوعة قيمتها التاريخية والأنتروبولوجية ذلك أنها تمكننا من دراسة العقليات التي أنتجت هذه الأحاديث، ونظرة في كتب الموضوعات تبين لنا أن العصر كان ينطق بهذه المواقف في التشريع لمكانة المرأة ودورها في الحياة الإجتماعية أو في تسويغ إختيارات إستقرت عليها الاعراف ومن بين هذه الأحاديث:

- لو لا النساء لعبد الله حقا حقا
- لو لا المرأة لدخل الرجل الجنة
- عليكم بالسراري فإنهن مباركات الأرحام
- لاينكح النساء إلا الأكفاء ولايزوجهن إلا الأولياء
- شراركم عزابكم
- مروا نساءكم بالمغزل فإنه خير لهن وأزين
- أيما إمرأة خرجت من بيت زوجها بغير إذنه لعنها كل شيء طلعت عليه الشمس والقمر إلا أن يرضى عنها زوجها[137].

ثم إن المتتبع لكتب السنة المعتبرة صحيحة كصحيحي البخاري ومسلم يلاحظ اشتمالها على عدد من الأحاديث التي ضمنها الغزالي كتابه والتي تطرح إشكالا عويصا على الضمائر المحافظة وتضعهم أمام خيارين : تنزيه النبي عن قول هذه الأحاديث بما يعنيه ذلك من الإقرار بنسبية مفهوم الصحة في مدونات الحديث وبتاريخية هذه الكتب ومحدودية جهود أصحابها أو صرف هذه الأحاديث وتأويلها وفي ذلك سعي ضمني إلى المواءمة بين الحفاظ على صحة هذه الكتب من جهة والإحتفاظ بتصور مثالي لشخص النبي من جهة ثانية . ولاشك أن المسلم المعاصر يعتريه حرج كبير وهو يطالع في صحيح البخاري حديث " المرأة كالضلع الأعوج إن تقومه يكسر فاستمتع به على عوج "[138] أو حديث " الشؤم في المرأة والفرس والدار"[139] .

إن الغزالي عندما يسعى إلى تضمين نصه جملة من الأحاديث النبوية بصرف النظر عن مدى صحتها فإنه يسعى إلى التوسل بالنص بحثا عن سلطة مرجعية هي السلطة التي كان يعمد إليها المحدثون والفقهاء والصوفية والمتكلمون على حد السواء لذلك فإن تأسيس الموقف إعتمادا على المرجع وتأصيله في النص النبوي ظاهرة جلية

---

[136] انظر نموذجا لهذه النزعة لدى محمد الغزالي أحد شيوخ الأزهر المعاصرين : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، تونس 1990 ، ص 57 وما بعدها

[137] يمكن الإطلاع على أحاديث عديدة موضوعة تخص المرأة في كتاب أبي الحسن علي بن محمد العراقي : تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، القاهرة، د.ت، باب كتاب النكاح، ص 204 وما بعدها.

[138] صحيح البخاري ضمن موسوعة السنة، ج 2 ص 154

[139] المصدر نفسه، ج 2 ص 123 - 124 باب ما يتقي من شؤم المرأة

في النص النبوي والنص الفقهي وكذلك التفسيري وهو ما يقتضي زحزحة إشكالية جديدة قوامها النظر إلى النص بوصفه مشتملا على وقائع خطابية فهو بالتالي إمكان للتفكير أو وسط للفهم، وفي منظور النقد الحديث فالحقيقة ليست جوهرا يتعالى على الخطاب نفسه بمعنى أن كل نص يفرض حقيقة ولامعنى للبحث في نص الغزالي عن " نص يقول الحقيقة " فللغزالي حقيقته ولنصه معقوليته من حيث قيامه على المعادلة التالية :

(الوحي = الحقيقة) يوجه --> التاريخ البشري في الدنيا يوجه --> تاريخ النجاة في الدار الآخرة .

إن وضعية المرأة كما تجلت لنا في خطاب الغزالي هي وضعية عمادها الخضوع والإنقياد للرجل / الزوج، وهي تعبر عن نظرة ذاتية لصاحبها تضخمت فيها ذات الصوفي لتصبح قطب العالم مثلما هي ترشح بما إستقر في الضمير الجمعي من متصورات حول المرأة ومكانتها يشترك فيها الصوفي مع الفقيه والمفسر بل ويمكن سحبها على المجتمعات التقليدية عموما التي لم تداخلها الحداثة الفكرية[140] .

وبعيدا عن النظرة التمجيدية للتراث وبعيدا عن النظرة الإستهجانية له فإن النصوص التأسيسية تبدو أكثر إنفتاحا من الرؤية المنغلقة التي يقدمها لنا خطاب الغزالي عن المرأة بالإضافة إلى أن نص الغزالي يروم تسييج المرأة الحضرية بالأساس دون البدوية والحرة دون الأمة في حين كانت وضعية المرأة في البوادي خارج سلطة أحكام الفقهاء وتستمد مرجعياتها من الأعراف المحلية أما الاماء والجواري فلم تقيدهن الأحكام الفقهية على النحو الذي قيدت به الحرائر[141] .

ومن الضروري التنبيه إلى أن رؤية الغزالي تمثل في وجه من وجوهها رؤية القرن الخامس للهجرة ذلك أن الفقهاء الأوائل لم يعترضوا على خروج المرأة للأسواق في القرون الإسلامية الأولى وإن كانوا حريصين على ألا تكون مصدر فتنة[142]، كذلك

---

[140] تجدر الإشارة إلى أن القيم تتشابه في المجتمعات القائمة على التوحيد كذلك يمكن التنبيه إلى الإشتراك بين اليهودية والإسلام في عديد الأحكام التشريعية الخاصة بالمرأة وبطقوس الزواج. راجع في خصوص وضعية المرأة في اليهودية Article Mariage (Edouard) : in dictionnaire des religions, PUF, 1984, P 1043 - 1045 .

[141] على سبيل المثال "يختلف مفهوم العورة" لدى الحرة والأمة. ابن منظور لسان العرب، مادة عور، م 2 ص 926 والواضح أن حديث "للمرأة عشر عورات فإذا تزوجت ستر الزوج عورة واحدة وإذا ماتت ستر القبر عشر عورات" الذي ينقله الغزالي يفصح عن موقف فقهي يسيج المرأة الحرة ويدخلها ضمن دائرة الحرام

[142] نذكر على سبيل المثال موقف يحيى بن عمر من خروج المرأة إلى الأسواق الذي يعترض فحسب على لباس النساء "تعالا صرارة" تفتن الرجال، أحكام السوق، تونس، دت ص - 93 94 .

فإن المرأة كانت تتمتع في نطاق الحواضر بهامش من الحرية في العمل[143] والخروج من البيت.

ولاشك أنه بانغلاق السنة الثقافية وبفعل عوامل تاريخية أثرت في سيرورة المجتمعات العربية والإسلامية تبلورت وظيفة المحتسب التي أصبحت تتدخل في كل ما تعتبره زعزعة للنظام الإجتماعي فللمحتسب إذا رأى وقفة امرأة مع رجل في طريق خال أن يزجرهما[144]. هذا الموقف الفقهي تطور إلى سلوك سياسي ففي عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي في مصر منعت النساء من المشي في الطرقات ومنع الرجال من عمل خفاف لهن وإذا دعت الضرورة إلى حضور قابلة أو غاسلة استؤذن في ذلك برقعة ترفع إلى متولي الشرطة ليسمح بذلك[145]، فتم حبس المرأة داخل أسوار البيت بل لنقل داخل المخدع الذي هو على حد تعبير الغزالي " بيت في البيت " . هذه الرؤية المنغلقة لخصها الغزالي في قوله :

" والقول الجامع في آداب المرأة من غير تطويل أن تكون قاعدة في قعر بيتها لازمة لمغزلها لايكثر صعودها وإطلاعها قليلة الكلام لجيرانها لاتدخل عليهم إلا في حال يوجب الدخول، تحفظ بعلها في غيبته وتطلب مسرته في جميع أمورها ولاتخونه في نفسها وماله ولاتخرج من بيتها إلا بإذنه فإن خرجت بإذنه فمتخفية في هيئة رثة تطلب المواضع الخالية دون الشوارع والأسواق محترزة من أن يسمع غريب صوتها لاتتعرف إلى صديق بعلها في حاجاتها بل تتنكر على من تظن أنه يعرفها أو تعرفه همها صلاح شأنها وتدبير بيتها ..."[146] .

---

[143] اهتم الفقهاء في مؤلفاتهم بأحكام النكاح أساسا في حين نعثر في كتب الحسبة وأحكام السوق على معلومات تخص المجالات التي كان للمرأة فيها حضور في السوق (أنواع التجارة التي تمارسها النساء – تنظيم بعض المهن كالغاسلة والقابلة – المكوس التي توظف على تجارة النساء) راجع مقال :

MAYA Shatzmiller : participation women's in the economic life of later medieval Islam: Occupations and mentalities, revue ARABICA. Tome XXXV,1988 p 36 - 58

[144] الأحكام السلطانية، ص 249 .

[145] ذكره آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، ج 2 ص 574

[146] الإحياء، ج 2 ص 64 .