مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

THE.WHAT?

ذوات

مراجعة الإرث.. جدل المساواة ورهان التغيير

مجلة ثقافية إلكترونية
العدد ٥٣- ٢٠١٩

THE WHAT?

ذوات

مجلة ثقافية إلكترونية شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ٥٣ - ٢٠١٩

المشرف العام

محمد العاني

رئيسة التحرير

سعيدة شريف

تدقيق لغوي

د. عبد السلام شرماط

تصميم وتنفيذ

رنا علاونة

المراسلات:

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة (ب) الطابق الرابع / أكدال – الرباط

ص.ب: ١٠٥٦٩

تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤

فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧

رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:

thewhat@mominoun.com

www.mominoun.com

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي جزء منها أو تخزينها في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».

No Part of this magazine may be reproduced, stored in any retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writting of (Mominoun Without Borders Association).

جميع الحقوق محفوظة

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث

الآراء الواردة في المجلة لا تمثل بالضرورة مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ولا تعبر بالضرورة عن رأي أي من العاملين فيها.

كلمة هذا العدد

تعـرف السّـاحة العربيـة في السـنوات الأخـيرة، جـدلا واسـعاً حـول قضيـة المسـاواة في الإرث بـين النسـاء والرجـال، ومـا زاد مـن إثـارة الموضـوع بشـكل كبـير في الـدول المغاربيـة عـلى الأقـل، هـو إقـرار المسـاواة في الإرث بـين الرجـل والمـرأة في تونـس كقانـون، واسـتمرار جدلهـا في المغـرب، خاصـة بعـد انسـحاب الباحثـة والدكتـورة أسـماء لمرابـط، مـن رئاسـة مركـز الدراسـات النسـائية في الإسـلام، التابـع للرابطـة المحمديـة لعلمـاء المغـرب، إثـر التضييـق عليهـا بسـبب آرائهـا المؤيـدة للمسـاواة في الإرث، وتقديـم عريضـة بتاريـخ ٢١ مـارس (آذار) ٢٠١٧ إلى الحكومـة، موقعـة مـن طـرف مجموعـة مـن المثقفـين المغاربـة، تطالـب فيهـا بإلغـاء التعصيـب، وتدعـم مطلـب المسـاواة والقضـاء عـلى جميـع أشـكال التميـيز، الـذي يمثـل التفـاوت في الإرث غـير المـبرر، أحـد تمظهراتهـا الرئيسـة.

وقبـل أربـع سـنوات (٢٠١٥) نـادى «المجلـس الوطـني لحقـوق الإنسـان» بالمغـرب، بضمـان نفـس الحقـوق في المـيراث للنسـاء كمـا للرجـال، ولكـن حـزب العدالـة والتنميـة الإسـلامي الـذي يـترأس الحكومـة منـذ عـام ٢٠١١، اعـترض عـلى تقريـر المجلـس، واعتـبر توصياته «غير مسـؤولة»، ولكـن هـذا لـم يمنـع المجلـس مـن تقديـم تقريـر جديـد (عـام ٢٠١٨)، دعـا فيـه إلى المسـاواة في المـيراث بـين المـرأة والرجـل، بنـاء عـلى المتغـيرات الـتي يعرفهـا المجتمـع المغـربي، والـذي تعيـل فيـه نسـبة كبـيرة مـن النسـاء أسرهـا، حسـب إحصائيـات المندوبيـة العامـة التخطيـط.

وأخـيرا، وكخطـوة إيجابيـة صادقـت الحكومـة المغربيـة عـلى تمتيـع النسـاء «السـلاليات» بأمـلاك الجماعـات الـتي ينتمـين إليهـا أسـوة بالرجـال، وذلـك بعدمـا كـنّ محرومـات لسـنوات عديـدة مـن هـذا الحـق، تحـت ذريعـة الخـوف مـن زواجهـن برجـال مـن خـارج القبيلـة، فتعـود الأراضي بالتـالي إلى أشـخاص غربـاء. ولـولا تجندهـن للمطالبـة بهـذا الحـق منـذ عـام ٢٠٠٧، ومناصرة الجمعيـات النسـائية الحقوقيـة بالمغـرب لهـن، لمـا تمكـنّ مـن انـتزاع هـذا الاعـتراف بكونهـن ذوات حقـوق، وبالتـالي كسـب رهـان المسـاواة والمواطنـة الكاملـة. وهـذه خطـوة مهمـة لـم يكـن مـن السـهل الحصـول عليهـا بسـبب الأعـراف السـائدة ومقاومـة العقليـة الذكوريـة لهـذا الحـق، الـذي يسـتلزم تزيـل قوانـين مضبوطـة تضمـن للنسـاء «السـلاليات» حقوقهـن.

المطالبـة بالمسـاواة بـين الرجـل والمـرأة في المـيراث مطلـب قديـم، يتجـدد بـين الحـين والآخـر، حيـث كانـت المـرأة قبـل الإسـلام لا تـرث أصـلا، ولكـن مـع مجـيء الإسـلام تـم إنصاف المـرأة، وصـارت تـرث نصـف مـا للرجـل، فـكان تشريـع الإرث بالنصـف نوعـاً مـن التـدرج، لأن المجتمـع الذكـوري لـن يقبـل بأكـثر مـن ذلـك، ولكـن اليـوم، ومـع التطـورات والتحـولات الـتي تعرفهـا المجتمعـات العربيـة الإسـلامية، ومـع خـروج المـرأة للعمـل، وإعالـة العديـد مـن النسـاء لأسرهـن، خاصـة بعـد انتقـال الأسرة النوويـة إلى الأسرة المركبـة، وتداخـل الوظائـف عـلى المسـتوى الرمـزي (تربيـة الأطفـال وتعليمهـم)، والمسـتوى المـادي (المسـاهمة في ميزانيـة الأسرة وتدبـير الشـؤون اليوميـة)، أصبـح الموضـوع يثـار بشـكل كبـير، ويحتـاج إلى نقـاش واسـع، وإلى الحسـم فيـه، خاصـة وأن مؤسسـة الـزواج عرفـت تغيـيرات، وأضحـت تركـز عـلى تهيئـة الأدوار بـين الرجـل والمـرأة، بـل وتقاسـمها مـن خـلال شراكـة ثنائيـة في التدبـير والتخطيـط لشـؤون الأسرة في المجتمعـات العربيـة.

فـإذا كان أنصـار المسـاواة يسـتندون في رأيهـم إلى هـذه المتغـيرات الـتي يعرفهـا العـصر، ويـروا بأنـه مـا دامـت المـرأة تعمـل مثـل الرجـل، فـإن عليهـا أن تـرث مثلـه، ويسـتدلون عـلى ذلـك باجتهـادات سـابقة قـام بهـا عمـر بـن الخطـاب (رضي الله عنـه)، واجتهـادات أخـرى تلتـه، ويطالبـون بإعمـال العقـل والاجتهـاد في نظـام المواريـث، فـإن المناهضـين لهـذا المطلـب يسـتندون إلى القـراءات الحرفيـة للنـص القـرآني، ويقولـون بأنـه «لا اجتهـاد مـع وجـود النـص»، ويضعـون الشريعـة الإسـلامية في مواجهـة كل المطالـب النسـائية بالمسـاواة، ويرفضـون أي نقـاش يحتكـم فيـه إلى العقـل، وإلى إعـادة قـراءة القـرآن الكريـم وفهـم روح آياتـه بمـا يحقـق العـدل والإنصـاف، ويرفـع الظلـم عـن المـرأة والرجـل معـا.

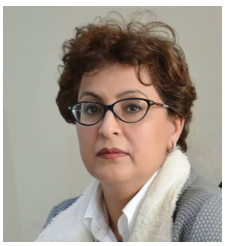
وانطلاقـا مـن هـذا الجـدل الدائـر، وبعـد إقـرار المسـاواة في الإرث بـين النسـاء والرجـال بتونـس كقانـون، ارتـأت مجلـة «ذوات»، الثقافيـة العربيـة الإلكترونيـة الشـهرية، الصـادرة عـن مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث»، إثـارة موضـوع المسـاواة في الإرث للنقـاش في ملـف عددهـا (٥٣) مـن خـلال مقاربـات مختلفـة، وذلـك بهـدف محاولـة فهـم متعـدد التخصصـات أمـام أسـئلة تعـبر عـن نسـقيتها المجتمعيـة، والـتي نطرحهـا عـلى الشـكل التـالي: مـا هـو موقـف الشريعـة الإسـلامية مـن موضـوع المسـاواة في الإرث؟ وهـل تعتـبر النصـوص الدينيـة حـول الإرث قطعيـة؟ أيـة قـراءات فقهيـة لهـذه النصـوص؟ ثـم أيـة قـراءات جندريـة للمقاومـات الذكوريـة حـول المسـاواة في الإرث في ظـل مجتمعـات مركبـة لازالـت تتأرجـح بـين «التقليـد والتجديـد»؟ وكيـف تفـكك السوسـيولوجيا موضـوع الإرث بنـاء عـلى السـياقات والتحـولات المجتمعيـة؟ أيـة حمـولات ثقافيـة واجتماعيـة وسياسـية وراء المطالبـة الحقوقيـة بالمسـاواة في الإرث؟

وبهـذا الشـكل، جـاء ملـف العـدد (٥٣) مـن مجلـة «ذوات» الـذي أعدتـه الباحثـة المغربيـة المتخصصـة في السوسـيولوجيا، هاجـر لمفضـلي، تحـت عنـوان «مراجعـة الإرث.. جـدل المسـاواة ورهـان التغيـير»، والـذي قدمـت لـه بورقـة بعنـوان «الإرث بـين المنظـور الفقهـي ومبـدأ المسـاواة»، متضمنـا لأربـع مسـاهمات بحثيـة؛ أولهـا للباحـث الأردني الدكتـور يوسـف عبـد الرحيـم ربابعـة بعنـوان «المـيراث بالتعصيـب في القـرآن: اختـلاف الحكـم الفقهـي باختـلاف الدلالـة اللغويـة»، وثانيهـا للباحـث المغـربي الدكتـور عبـد الرحيـم عنـبي بعنـوان «المسـاواة في تقسـيم ممتلـكات الأسرة بـين تعاليـم الفقهـاء وأعـراف المجتمـع»، والمسـاهمة الثالثـة للأكاديمـي الجزائـري محمـد بـكاي، بعنـوان «النسـاء والـميراث ومـدارات التـهميش: مواجهـة جندريـة لسياسـة متعـدّدة الأضـلاع»، والمسـاهمة الرابعـة للباحثـة التونسـية الدكتـورة زينـب التوجـاني بعنـوان «الحـقّ في المسـاواة في الإرث: «الآن وليـس غـدا»». أمـا حـوار الملـف، فمـع الباحثـة التونسـية أسـتاذة الحضـارة الإسـلامية الدكتـورة نائلـة السـليني الراضـوي، الـتي اعتـبرت أن المسـاواة الحقيقيـة لا تتحقـق إلا بالمسـاواة في الإرث، كدعـوة تنطلـق مـن تمكـين المـرأة نفـس حقـوق الرجـل، واعتبـار الجنسـين أفـراداً أساسـيين في التركيبـة الاجتماعيـة، وعـدم اخـتزال المواريـث في المنظومـة الفقهيـة الـتي تكـرس دونيـة المـرأة وتحـرص عـلى فـرض البنيـة الهرميـة في المجتمعـات الإسـلامية.

وبالإضافة إلى الملف، يتضمن العدد (٥٣) من مجلة «ذوات» أبوابا أخرى، منها باب «رأي ذوات»، ويضم ثلاثة مقالات: «المساواة في الميراث أو الطريق إلى رجولة بلا ثمن» للباحثة التونسية الدكتورة هاجر خنفير، و«الثُّعْبَانُ والدِّهْلِيْز: لماذا يَتنَاسلُ الإرهابُ؟» للباحث المصري سامي عبد العال، و«تعرية المثقف» للباحث المغربي عبد العزيز بومسهولي؛ ويشتمل باب «ثقافة وفنون» على مقالين: الأول للناقد والكاتب السوري عبد الكريم المقداد بعنوان «تجربة كويتية في خرق المحظور خاضها مبارك الهاجري في ثلاث روايات»، والثاني للكاتبة والباحثة السورية خلود شرف، بعنوان «آلية كشف القناع في القصيدة؛ دراسة في كتاب قصيدة القناع لعبد الرحمن بسيسو».

ويقدم باب «حوار ذوات»، لقاء مع الكاتب السوري ياسين الحاج صالح أحد أبرز المعارضين للنظام السوري، والمشتغلين بالشؤون السورية، وأحد أهم الكتاب والمنظرين السوريين في قضايا الثقافة والعلمانية والديمقراطية وقضايا الإسلام المعاصر، وصاحب كتاب «سوريا الثورة المستحيلة»، الذي ترجم لأكثر من لغة. الحوار من إنجاز الكاتبة والصحافية السورية ميسون شقير. أما «بورتريه ذوات» لهذا العدد، فهو يتماشى مع ملف العدد، حيث خصصناه للكاتبة والدكتورة نوال السعداوي، تحت عنوان «نوال السعداوي.. سيّدة المُحرمات والخطر». البورتريه من إنجاز الكاتب والإعلامي المصري وائل سعيد.

وفي باب «سؤال ذوات»، تستقرئ الإعلامية الأردنية منى شكري آراء مجموعة من الكتاب والباحثين العرب حول موضوع الملف، من خلال سؤال: هل تمثّل المساواة في الإرث بين الرّجال والنساء ضرورة مجتمعية؟ وفي «باب تربية وتعليم» يتناول الباحث والكاتب المغربي محمد الإدريسي موضوع «سؤال الكوني والمحلّي في قضايا اللامساواة واللاتكافؤ في التعليم والتمدرس»، فيما تقدم الباحثة المغربية المتخصصة في السوسيولوجيا أمينة زوجي، قراءة في كتاب «حيرة مسلمة...» للكاتبة التونسية ألفة يوسف، وذلك في باب كتب، والذي يتضمن أيضاً تقديماً لبعض الإصدارات الجديدة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، إضافة إلى لغة الأرقام، التي تسلط الضوء على تقرير مؤشّر مدركات الفساد لعام ٢٠١٨، الصادر عن «منظمة الشفافية الدولية».



دامت لكم متعة القراءة . . .

سعيدة شريف

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر الآن

(إلكترونيا)

ملف بحثي

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

١٠

ملف العدد:

مراجعة الإرث.. جدل المساواة ورهان التغيير

*** الإرث بين المنظور الفقهي ومبدأ المساواة**

إعداد: هاجر لمفضلي

*** الميراث بالتعصيب في القرآن:**

اختلاف الحكم الفقهي باختلاف الدلالة اللغوية

بقلم: د. يوسف عبدالرحيم ربابعة

*** المساواة في تقسيم ممتلكات الأسرة**

بين تعاليم الفقهاء وأعراف المجتمع

بقلم: د. عبد الرحيم عنبي

*** النساء والـميراث ومدارات التـهميش**

مواجهة جندرية لسياسة متعدّدة الأضلاع

بقلم: د. محمد بكاي

*** الحقّ في المساواة في الإرث: «الآن وليس غدا»**

دواعي المثال التونسيّ ورهاناته

بقلم: د. زينب التّوجاني

*** حوار الملف:**

مع الدكتورة التونسية نائلة السلّيني الراضوي

حاورتها: هاجر لمفضلي

*** بيبليوغرافيا**

في كل عدد:

١٩٨	* مراجعات
٢٠٦	* إصدارات/كتب
٢١٠	* لغة الأرقام

الداخل ...

رأي ذوات: ١٠٦

* المساواة في الميراث أو الطريق إلى رجولة بلا ثمن

بقلم: د. هاجر خنفير

* الثُّعْبَانُ والدِّهْلِيْز: لماذا يَتَنَاسلُ الإرهابُ؟

بقلم: سامي عبد العال

* تعرية المثقف

بقلم: عبد العزيز بومسهولي

ثقافة وفنون: ١٢٦

* تجربة كويتية في خرق المحظور

خاضها مبارك الهاجري في ثلاث روايات

بقلم: عبد الكريم المقداد

* آلية كشف القناع في القصيدة؛

دراسة في كتاب قصيدة القناع لعبد الرحمن بسيسو

بقلم: خلود شرف

حوار ذوات: ١٤٦

* مع الكاتب السوري ياسين الحاج صالح

حاورته: ميسون شقير

بورتريه ذوات: ١٦٠

* نوال السعداوي ..

سيّدة المُحرمات والخطر

بقلم: وائل سعيد

سؤال ذوات: ١٧٤

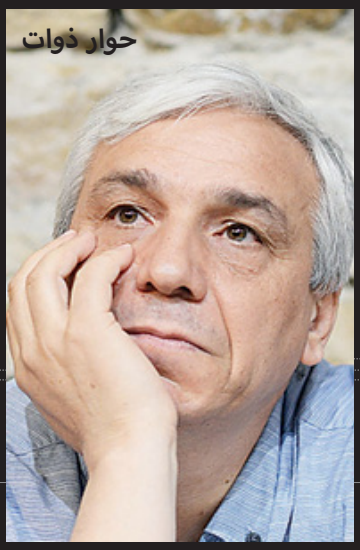
* هل تمثّل المساواة في الإرث بين الرّجال والنساء ضرورة مجتمعية؟

إعداد: منى شكري

تربية وتعليم: ١٨٨

* سؤال الكوني والمحلّي في قضايا اللامساواة واللاتكافؤ في التعليم والتمدرس

بقلم: محمد الإدريسي


حوار ذوات

بورتريه

تربية وتعليم

مراجعة الإرث.. جدل المساواة ورهان التغيير

إعداد:
هاجر لمفضلي
باحثة مغربية متخصصة
في علم الاجتماع

الإرث بين المنظور الفقهي ومبدأ المساواة

عرفت الساحة العربية مؤخّراً، جدلاً مجتمعياً كبيراً حول قضية المساواة في الإرث بين النساء والرجال؛ ساهمت في تأجيجه بشكل خاص، دعوة الرئيس التونسي الباجي قايد السّبسي، كي تصبح المساواة في الإرث قانوناً، وذلك في خطابه بمناسبة عيد المرأة التونسية يوم ١٣ أغسطس (آب)٢٠١٧، وساندت هذه الدعوة العديد من الأطراف كدار الإفتاء بتونس بقيادة المفتي عثمان بطّيخ، في حين اعترضت على الدعوة جهات أخرى كمشايخ الزيتونة، ومؤسسة الأزهر في مصر، والتي أصدر وكيلها عباس شومان بياناً في الأمر يعتبر فيه «المواريث مقسمة بآيات قطعية الدلالة لا تحتمل الاجتهاد، ولا تتغير بتغيير الأحوال والزمان والمكان، وهي من الموضوعات القليلة التي وردت في كتاب الله مفصلة لا مجملة، وكلها في سورة النساء، وهذا ما أجمع عليه فقهاء الإسلام قديما وحديثا»[١]، مضيفا أن «دعوات التسوية بين الرجل والمرأة في الميراث تظلم المرأة ولا تنصفها وتتصادم مع أحكام شريعة الإسلام».[٢]

وعلى الرغم من هذا الجدل، فقد حسمت الحكومة التونسية الأمر، بمصادقتها على مشروع قانون المساواة في الإرث يوم ٢٣ نوفمبر (تشرين الثاني) ٢٠١٨، حيث قال الرئيس الباجي قايد السّبسي، خلال ترؤسه لمجلس وزاري حول المساواة في الميراث، وفق ما نقله موقع صحيفة «القدس العربي». إنه «حسب النص الدستوري، تونس دولة مدنية تقوم على ثلاثة عناصر، هي المواطنة وإرادة الشعب وعلوية القانون، والقانون الأعلى هو الدستور. وتطبيقاً للدستور قمنا بهذه المبادرة، خاصة أن الفصل ٢١ من الدستور يفرض علينا الأحكام الآمرة المتعلقة بالمساواة بين الرجل والمرأة»[٣]، وينتظر أن يتم إحالة المشروع على البرلمان للمصادقة عليه.

١ صحيفة "اليوم السابع"، ١٤ أغسطس/ آب ٢٠١٧. الرابط: https://goo.gl/PTU٥VQ
٢ المرجع السابق نفسه.
٣ حسن سلمان، تونس: «فيتو» النهضة قد يؤخر المصادقة على قانون المساواة في الميراث، موقع صحيفة "القدس العربي"، ٢٨ نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠١٨، الرابط: https://goo.gl/xVPiL٩

وفي المغـرب، كان لانسـحاب الباحثـة والدكتـورة أسـماء لمرابـط، مـن رئاسـة مركـز الدراسـات النسـائية في الإسـلام، التابـع للرابطـة المحمديـة لعلمـاء المغـرب، إثـر التضييـق عليهـا بسـبب آرائهـا المؤيـدة للمسـاواة في الإرث، أثـر كبـير، سـاهم مـن جهتـه في فتـح ملـف النقـاش حـول المسـاواة في الإرث في المغـرب، كانـت مـن نتائجـه تقديـم عريضـة بتاريـخ ٢١ مـارس (آذار) ٢٠١٧، موقعـة مـن طـرف مجموعـة مـن المثقفـين المغاربـة، تطالـب بإلغـاء التعصيـب، وتدعـم مطلـب المسـاواة والقضـاء عـلى جميـع أشـكال التميـز، الـذي يمثـل التفـاوت في الإرث غـير المـبرر أحـد تمظهراتهـا الرئيسـة.

أفـرزت مسـألة المسـاواة في الإرث في الـدول العربيـة، ردود فعـل متباينـة، تأرجحـت مـا بـين الرفـض التـام الـذي عـبرت عنـه التيـارات المحافظـة وتيـارات الإسـلام السـياسي، الـتي تـرى في الدعـوة إلى المسـاواة في الإرث وإلغـاء الإرث بالتعصيـب، انتهـاكا للشريعـة الإسـلامية، وخروجـا عـن نـص قـرآني صريـح لا يحتمـل الاجتهـاد؛ ومـا بـين تأييـد الاتجـاه الحـداثي، الـذي يؤمـن بـضرورة القضـاء عـلى جميـع أشـكال التميـز ضـد النسـاء، وضرورة الاعـتراف لهـن

> تعتبر آية الإرث في سورة النساء «للذكر مثل حظ الأنثيين»، نصا مرجعيا في الهندسة الاجتماعية لتقسيم الإرث بين الجنسين في المجتمعات الإسلامية

بحقوقهن في المجال الخاص والعام، تماشياً مع مبدأ المساواة الذي تنص عليه أغلب الدساتير العربية، ومختلف المعاهدات والاتفاقيات الدولية، من أجل رفع حيف غير مبرر تجاه النساء اللواتي يشاركن في بناء جميع مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على قدم المساواة مع الرجال، خصوصا اتّفاقية «سيداو» الدولية التي أصدرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٨ ديسمبر (كانون الأول) ١٩٧٩، والتي احتوت على ٣٠ مادة قانونية، ينص البند الأول فيها على الآتي: «لأغراض هذه الاتفاقية يعني مصطلح «التمييز ضد المرأة» أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس، ويكون من آثاره أو أغراضه النيل من الاعتراف للمرأة، على أساس تساوي الرجل والمرأة، بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو إبطال الاعتراف للمرأة بهذه الحقوق أو تمتعها بها وممارستها لها بغض النظر عن حالتها الزوجية»[٤]، كما يعلن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ أن كل البشر يولدون أحرارًا ومتساوون في الكرامة والحقوق بدون أي تمييز خصوصا المبني على الجنس، ونفس الإعلان عام ١٩٦٦، أقر أن كل الدول مجبرة على ضمان المساواة على مستوى جميع الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والمدنية والسياسية.

الإرث والمنظور الفقهي

إنّ مسألة عدم المساواة في تقسيم الإرث بين الرجال والنساء، من وجهة نظر الفقهاء، مرتبطة بأسباب موضوعيةٌ تتمثل أساساً في كفالة الرجل للأسرة بناء على مفهوم «القوامة»، كمحدد اقتصادي قائم على الإنتاج ومرئيته، وقائم كذلك على تمثل رمزي يستند على أسطورة خلق حواء من ضلع أعوج، لذلك تعتبر آية الإرث (الآية ١١) في سورة النساء «للذكر مثل حظ الأنثيين»، نصا مرجعيا في الهندسة الاجتماعية لتقسيم الإرث بين الجنسين في المجتمعات الإسلامية، كبناء اجتماعي قائم على التفوق الذكوري؛ فبدء الآية (١١) من سورة النساء بـ«يوصيكم الله في أولادكم لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ» اعتبرها العديد من الفقهاء بمثابة أمر إلهي، كالقشري (ت ٤٦٥هـ)[٥] الذي يرى أن تقسيم الإرث يعتبر خارج منطق القياس، وإلا لكان الأجدر تفضيل المرأة على الرجل لضعفها وعجزها، لكن يظل حكم الله غير معلل.

وقد عرف النص الديني قراءات مختلفة من طرف المفسرين، خصوصاً أن الآية لم تعمل على تحديد نصيب الأنثيين من الإرث، فاعتبر ابن عربي ذلك «معضلة عظيمة»[٦]، هذا إلى جانب أن العديد من التفاسير وقفت فقط على البنية اللغوية للآية، واقتصرت على ظاهرية النص، إلا أن مقارنة نظام المواريث مع ما كان

٤ الأمم المتحدة، اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ١٩٧٩
٥ القشيري، لطائف الإشارات، طبعة ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧، ج ١، ص ١٩٧
٦ ورد في المرجع التالي: ألفت يوسف، حيرة مسلمة في الميراث والزواج والجنسية المثلية، دار سحر للنشر، ٢٠٠٨، ص ٢٣

> يؤكد مبدأ العصبة، الذي يقوم على أساسه تقسيم الإرث، على عدم قطعية النص القرآني، ويجعل السياق التاريخي معطى أساسيا في فهم النص الديني

قبل الإسلام، يجعل منه مكسباً اجتماعياً وإنصافاً للمرأة.

تحتل مجموعة من المفاهيم مكانة أساسية في الفكر الفقهي، من بينها التعصيب الذي يُحيل معناه على إرجاع المال الموروث، لأقرب ولي عصبة ذكر في حالة عدم التحديد الإلهي، وهو مجال لقراءة الصمت الإلهي وفق تأويلات تحدد إقرارا نهائيا بمقصد الله وتأكيدا على ذكورية اجتماعية[٧]. ولعل من بين المفاهيم الأخرى المطروحة في الإرث هو «الكلالة»، وقد وردت في القرآن في سورة النساء، مرة في الآية (١٢) من سورة النساء «وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين»، والمرة الثانية في الآية (١٧٦) من سورة النساء «يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك، وهو يرثها إن لم يكن لها ولد»، وقد بينت ألفة يوسف في كتابها «حيرة مسلمة»، أن التحديد اللغوي للمفهوم، يعرف في حد ذاته اختلافا ما بين أهل اللغة وعلماء الشرع[٨]، وكان أبرز هذه التحديدات لمعنى الكلالة الذي لا ولد له ولا والد، أو أن الكلالة من لا ولد له، وإن كان له أب أو إخوة، هذا إلى جانب الاختلاف في الأحكام التي يقدمها النص القرآني من خلال الآيتين السابقتين، ورغم الاختلاف الذي يتبين من خلال النص الديني، إلا أن الفقه يعتبر نصوص الإرث قطعية لا تقبل الاجتهاد ولا التأويل، ولا التجديد وفق مقاصد الشريعة.

إن مبدأ العصبة الذي يقوم على أساسه تقسيم الإرث، يؤكد على عدم قطعية النص القرآني، كما يجعل السياق التاريخي معطى أساسيا في فهم النص الديني، لاسيما أمام المتغيرات التي تعرفها المجتمعات العربية، خصوصا على المستوى الاقتصادي، وما يقره المجلس الوطني لحقوق الإنسان أمام تحقيق مساواة اقتصادية بين المواطنين، بغض النظر عن الجنس البيولوجي كمحدد أساسي للمجتمعات الحديثة.

تبني عدم المساواة في الإرث بين الرجال والنساء، على أسس مجتمعية تجعل منها نظاماً متجانساً، يرتكز على تقسيم جنسي للأدوار، يتحدد أساساً داخل الأسرة، بدءاً بالصداق الذي يقدمه الرجل للمرأة، «وآتوا النساء صدقاتهن نحلة»، وقد اختلف الفقهاء كذلك في المخاطب الذي وجهت له الآية (٥٤) من سورة النساء، لكن ذهب عموم المفسرين كابن عربي إلى أنها ركن أساسي في الزواج، كمؤسسة مرتبطة في الفقه الإسلامي بالنكاح والتدبير السياسي الذي يجعل للعلاقة الجنسية مشروعية دينية، مرتبطة بالإنجاب، وتتباهى بها مجموعة من النصوص الدينية، كوظيفة مرتبطة بالنساء وترمز للحرث والخصوبة، كما أن النص الديني

٧ المرجع السابق نفسه، ص ٤١

٨ المرجع السابق نفسه، ص ٤٤

يربط الأجر بالمتعة في الآية (٢٤) من سورة النساء «فما استمتعتم به فآتوهن أجورهن فريضة».

المساواة في الإرث ومفهوم النوع الاجتماعي

يجدر بنا ربط سؤال المساواة في الإرث، كموضوع بنيوي له ارتباطات دينية وثقافية واقتصادية وسياسية بالمساواة بين الجنسين عموماً، انطلاقا من مفهوم النوع الاجتماعي كمفهوم أساسي، ينطلق من اعتبار الفوارق بين الجنسين بناء اجتماعياً وثقافياً قائماً على التعارض بين الذكورة والأنوثة، على أساس أيديولوجي يبني للتراتبية، بدءاً بعلاقات القرابة ما بين الزوج والزوجة، الأخ والأخت وغيرها... إنها بذلك إطارات أساسية للتعارضات التي تعبر عن السيادة الذكورية المتصلة أساساً بالسلطة، وتلعب وظيفة مؤسساتية قائمة على التعارض بهدف ضمان التوازن العام والانسجام المجتمعي. لذلك، فموضوع المساواة في الإرث بين الجنسين، لا ينفصل عن هذا الفهم في جعل تقسيم الأدوار الاجتماعية مدخلا أساسياً في فهم الفوارق الاجتماعية والثقافية، القائمة على التعارض والتكامل، كما يفرض النظام الأبوي ضوابط فيزيقية وثقافية تشكل مخيالاً اجتماعياً، تحدده مجموعة من الرموز، ويتشكل بناءً على ممارسات وطقوس في علاقة الجنس بالجنس الآخر، ما يجعل الإرث نظاماً أساسياً، يعرف تداخلات بين ما هو زواجي وإنجابي واقتصادي واجتماعي وسياسي، ونتاجا لا واعياً مرتبطاً بالبنية الاجتماعية للهيمنة، التي يتم استدماجها على أساس جنسي، وهو ما يسميه بيير بورديو بـ»الهابتيس» (Habitus)، وفي التحليل النفسي مع سيجموند فرويد[٩]، نجد أن الجسد الذكوري هو النموذج المنطلق في قراءة الجسد الأنثوي وإدراك الفوارق بين الجنسين، بناءً على العلاقة القائمة بين المرئي واللامرئي، فرمزية الدم تختلف حسب الجنسين؛ إذ يفقد الجسد الذكوري دمه لأغراض «نبيلة» كالحرب، في حين يعبر دم الحيض عن عدم قدرة المرأة على التحكم فيه، وهو ما قد يعتبر تعزيزاً لدور المرأة وافتراضاً للأنوثة، أو أن يعتبر «لعنة» ملازمة لقدر أنثوي تحت أشكال مختلفة مثل العار والخجل والدنس، وبالتالي فدم المرأة يحمل رمزية الإكراه والخضوع، ويعتبر رهاناً أساسياً يبني لعلاقات قائمة على الشرف وعلى العرف العائلي، وشهادة على البكارة؛ وهو تأكيد على أن التراتبية بين الجنسين يعتبرها التحليل الفرويدي نسقاً طبيعياً، بناءً على تفكير أحادي ينطلق من ما هو بيولوجي جسدي. إلا أن الجسد مع سيمون دوبوفوار وغيرها، يعتبر مدخلا أساسيا لبناء الفوارق الاجتماعية بين الجنسين، وذلك منذ الشهور الأولى للطفولة كمرحلة مهمة لبناء الأدوار الاجتماعية، خصوصاً عن طريق اللعب. وتعتبر الدراسات الأنثروبولوجية أنه حتى داخل المجتمعات التي تعتمد على القرابة الأمومية؛ لا توجد مساواة بين الرجال والنساء على

٩ ورد في المرجع التالي:

Schaeffer, Jacqueline. «Le fil rouge du sang de la femme», Champ psychosomatique, vol. no ٤٠, no. ٤, ٢٠٠٥, pp. ٣٩-٦٤

> تتبنى اللامساواة في الإرث على أسس مجتمعية تجعل منها نظاماً متجانساً، يرتكز على تقسيم جنسي للأدوار

المستوى السياسي ولا على مستوى مناصب اتخاذ القرار.

انطلاقا من الأنساق الاجتماعية، تبرز اللامساواة القائمة على الجنس، لاسيما من خلال القرابة وقواعد التحالف داخلها، وبالتالي فهناك علاقة أيديولوجية بين الجنسين قائمة على تواجد المرأة/الرجل، الأصغر/الأكبر، الأخت/ الأخ... تجعل من الذكر جنساً «قويا» ومن الأنثى جنساً «ضعيفا»، كتصنيف يوجد في جميع المجتمعات، بناءً على لغة ثنائية، تؤسس لنسق من التمثلات والأيديولوجيات، التي لها وظيفة تفسيرية متماسكة لضمان التوازن العام.

النساء بين الإرث المادي والرمزي

لعل من بين أهم ما يواجهه انتقال الإرث عبر الأجيال، نموذج الأسرة التقليدية البطريركية، كبنية أساسية داخل المجتمعات العربية، بالرغم من الواقع الراهن الذي يعرف بنيات جديدة للأسرة الحديثة، إلى جانب مشاركة النساء في العمل، ومساهمتهن في مصاريف الأسرة وفي الاقتصاد الوطني، الشيء الذي يجعل من اللامساواة في الإرث يعبر عن إعاقة اجتماعية وعاملاً للهشاشة الاقتصادية.

ويستعمل مصطلح الإرث في السوسيولوجيا بمعنى واسع، فبالإضافة إلى الإرث المادي، فإننا نرث ما هو رمزي كذلك، كالاسم العائلي والمستوى الثقافي...، وهي عناصر أساسية اهتم بدراستها بيير بورديو، واعتبرها «رساميل» لها وظائف أساسية في المجتمعات المعاصرة. إن الإرث داخل السوسيولوجيا يظهر كمحدد لإعادة إنتاج الإرث الاجتماعي، فهو بذلك من بين الاستراتيجيات التي تهدف إلى حفظ وتطوير الوضعية الاجتماعية. لذلك، تصير الأسرة مؤسسة ضرورية، لإعادة الإنتاج وانتقال الوضعيات الثقافية، وتراكم الرأسمال ما بين الأجيال؛ ويظل لسؤال الثروة ارتباط بما هو اقتصادي، يهدف إلى الحفاظ على اللامساواة من خلال مجموعة من القواعد، التي يظل من بين أهمها الحفاظ على مكانة الأخ الأكبر الذكر في العلاقات القرابية والأسرية،

لذلك تظل بعض البنيات «التقليدية» تحافظ على نظام الزواج من نفس الدم، حفاظاً على نظام الإرث المادي والرمزي كاستراتيجيات تهدف إلى إعادة الإنتاج الاجتماعي وديمومة التراتبية المبنية على السلطة، ويظل واقع المرأة المسلمة يتحدد وفق عادات معقدة، تجعل من الأسرة وقوانينها محاولة لضبط حياة المرأة والوصاية عليها، باعتبار المتخيل الثقافي يجعل منها رمزاً للفتنة والإغراء.

يجدر بنا كذلك، عدم التصلب لغياب ممارسات كان للمرأة فيها حق تقرير المصير، خصوصاً في العصر الجاهلي، كمرحلة تاريخية عرفت أنماطاً عدة من الزواج التي لا يحمل فيها الطفل دائما نسب أبيه الحقيقي. وقد استخلصت الباحثة الأمريكية جيرترود ستين سنة ١٩٣٩ بناءً على التحليل المنهجي الذي قامت به لكتاب «الزواج في فجر الإسلام»[١٠]، عدم وجود نموذج سائد للزواج القائم على مؤسسة، وتصف مجموعة من العلاقات الجنسية المتنوعة، التي يشكل عدم الاستقرار وغياب كل إجراء قانوني للمراقبة أبرز مظاهرها، ويربط المؤرخون المسلمون حق النساء في تقرير مصيرهن بالفئة العليا من السلم الاجتماعي الذي ينتمين إليه.

وقد لاحظ روبرتسون سميث في كتابه «القرابة والزواج في فجر الإسلام»[١١]، أن القرنني السادس والسابع الميلاديين شكلا مرحلة انتقالية في تاريخ القرابة العربية، وهو يرى أن مجيء الإسلام رافقته مجموعة من العلاقات الجنسية التي تسير في اتجاهين؛ أحدهما أمومي يطلق عليه «زواج الصديقة»، والآخر أبوي ويطلق عليه «زواج البعل» أو «زواج الملكية»، وكان هذان النظامان المتواجدان حتى الفترة التي عاش فيها الرسول متعارضين، ولكنهما معاً يؤديان إلى فروق أساسية في وضعية المرأة، وفي بنية العلاقات الاجتماعية، إلا أن الإسلام عجل الانتقال من الاتجاه الأمومي إلى الأبوي.

١٠ ورد في المرجع التالي: فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٩، ص ٥٨
١١ ورد في المرجع السابق نفسه، ص ٦٣

> من بين أهم ما يواجهه انتقال الإرث عبر الأجيال، نموذج الأسرة التقليدية البطريركية، كبنية أساسية داخل المجتمعات العربية

كل ذلك يفضي بنا إلى القول ببنيوية الإرث، كموضوع له سياقاته الثقافية، المرتبطة تاريخياً بعدم وجود نموذج واضح لمفهوم الأسرة، كما يفضي بنا إلى عدم اختزال النقاش حول الإرث، في مجرد معادلة رياضية لا تقبل قراءات تأويلية، يتداخل مستواها الاجتماعي بالثقافي والسياسي بالاقتصادي، فهو بذلك تلك العلاقة التي لا حدود فيها بين المادي والرمزي.

وبناءً على ذلك، ارتأينا في مجلة «ذوات» طرح موضوع المساواة في الإرث للنقاش من خلال مقاربات مختلفة، وذلك بهدف محاولة فهم متعدد التخصصات أمام أسئلة تعبر عن نسقيتها المجتمعية، والتي نطرحها على الشكل التالي: ما هو موقف الشريعة الإسلامية من موضوع المساواة في الإرث؟ وهل تعتبر النصوص الدينية حول الإرث قطعية؟ أية قراءات فقهية لهذه النصوص؟ ثم أية قراءات جندرية للمقاومات الذكورية حول المساواة في الإرث في ظل مجتمعات مركبة لازالت تتأرجح بين «التقليد والتجديد»؟ وكيف تفكك السوسيولوجيا موضوع الإرث بناء على السياقات والتحولات المجتمعية؟ أية حمولات ثقافية واجتماعية وسياسية وراء المطالبة الحقوقية بالمساواة في الإرث؟

ستمثل هذه الأسئلة، منطلقات للتحليل والتفكيك من خلال أربع ورقات بحثية؛ أولها للباحث الأردني يوسف ربابعة، وهي مقاربة دلالية لغوية لفكرة التعصيب في الفقه الإسلامي، كمبدأ أساسي في علم المواريث، وكقضية اجتهادية استنبطها الفقهاء من آيات القرآن، وبذلك فهي متأثرة بالظروف المحيطة بها، وبالأعراف الاجتماعية أحياناً، وتعرف اختلافاً بين فقهاء المذهب السني، وبين فقهاء المذهب الشيعي، الذين أبطلوا القول بالتعصيب وجعلوه للقرابة فقط، ما جعل الباحث يستخلص عدم قطعية النص القرآني.

أما الورقة الثانية، فهي للباحث المغربي عبد الرحيم عنبي، الذي يقدم مقاربة سوسيولوجية لموضوع الإرث، بناءً على تفكيك النظام الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية عموماً، والمجتمع المغربي بشكل خاص، والتي جعلته يقف عند تأصيل مفاهيمي للإرث، استدعى ضبطه الوقوف على مفهوم الأسرة منذ الثقافات القديمة، وجعل الباحث يقف كذلك عند نظام العرف وفق مبدأ الكد والسعاية، الذي يسعى إلى ضمان حقوق النساء في منطقة سوس في المغرب.

وتقدم الورقة الثالثة، مقاربة جندرية للباحث الجزائري محمد بكاي، باعتبار أن توزيع التركة يثير صراعاً جندرياً، مطوّقاً بعقبات وعراقيل فكرية وسياسية وعقائدية واجتماعية، وهو ما يجعل المرأة ترزح تحت هيمنة ذكورية. لكن الرهان الأساسي اليوم، كما يرى الباحث، هو المطالبة بتعايش النصوص الإسلامية مع حقوق المرأة المدنية ومطالباتها النسوية.

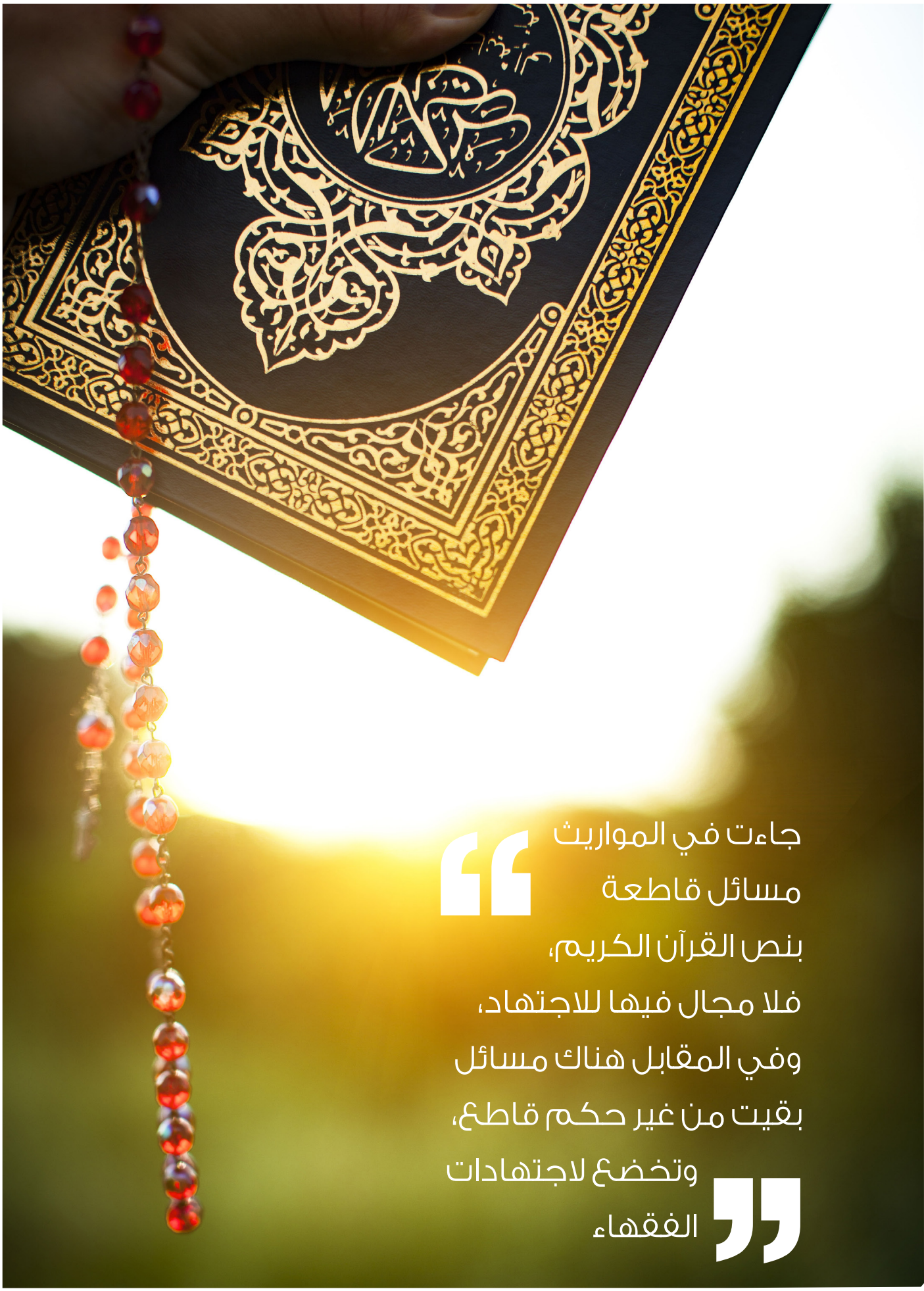
في حين ستقدم الورقة الرابعة، مقاربة حقوقية قانونية، تفكك على إثرها الباحثة التونسية زينب التوجاني

الحمولات الثقافية والسياسية والاجتماعية، لمطلب المساواة في الإرث، منطلقة أساساً من النموذج التونسي، بناءً على جهاز مفاهيمي مرتبط بانتقال بنيوي من القوامة إلى المواطنة والكرامة، ومن اللامرئية إلى المرئية وانتزاع الاعتراف، كرهان اقتصادي واجتماعي وأخلاقي مرتبط بتطور المجتمعات وبناها المتخيلة من البنى القبلية إلى البنى القائمة على الفرد.

أما حوار الملف، فقد كان مع الباحثة التونسية أستاذة الحضارة الإسلامية نائلة السليني، التي اعتبرت أن المساواة الحقيقية لا تتحقق إلا بالمساواة في الإرث، كدعوة تنطلق من تمكين المرأة نفس حقوق الرجل، واعتبار الجنسين أفراداً أساسيين في التركيبة الاجتماعية، وعدم اختزال المواريث في المنظومة الفقهية التي تكرس دونية المرأة وتحرص على فرض البنية الهرمية في المجتمعات الإسلامية.

بقلم:
د. يوسف عبدالرحيم ربابعة
أستاذ مشارك في علوم اللغة العربية/ اللغة والنحو،
قسم اللغة العربية -جامعة فيلادلفيا - الأردن

الميراث بالتعصيب في القرآن: اختلاف الحكم الفقهي باختلاف الدلالة اللغوية



جاءت في المواريث
مسائل قاطعة
بنص القرآن الكريم،
فلا مجال فيها للاجتهاد،
وفي المقابل هناك مسائل
بقيت من غير حكم قاطع،
وتخضع لاجتهادات
الفقهاء

مدخل

المـيراث في اللغـة: هـو الإرث الـذي يورثـه الشـخص أو الجماعـة لمـن بعدهـم، فقـد ورد في لسـان العـرب: «أورثتـه الـشيء أبـوه، وهـم ورثـة فـلان، وورثَـه توريثـا؛ أي أدخلـه في مالـه عـلى ورثتـه، وتوارثـوه كابـرا عـن كابـر.... وقيـل الـورث والمـيراث في المـال، والإرث في الحسـب»[١]. أمـا في الـشرع، فهـو «انتقـال الملكيـة مـن الميـت إلى ورثتـه الأحيـاء».

وقـد امتـاز نظـام الإرث في الإسـلام عـن غـيره مـن أنظمـة التوريـث الـتي كانـت سـائدة قبلـه، عنـد العـرب، وفي الأديـان الأخرى، فلـم يجعـل قسـمة المـيراث إلى مالكـه ليـورث مـن يشـاء ويحـرم مـن يشـاء، بـل جعـل ذلـك بقانـون، يطبقـه القـاضي بعـد وفـاة المـورّث، كمـا وضـع للمـيراث شروطـاً وموانـع، فـإذا توفـرت الـشروط، وانتفـت الموانـع حصـل الإرث وإلا فـلا، وأحـكام المـيراث مفصلـة في كتـب الفقـه؛ فمـن أراد التوسـع فليرجـع إليهـا في مظانهـا.

ومـن القضايـا الـتي تثـير السـؤال والتسـاؤل في مواضيـع المـيراث هـي القضايـا المتعلقـة بمـيراث المـرأة، حيـث يقـوم المـيراث في الإسـلام في بعـض الحـالات عـلى إعطـاء الرجـل حصـة أكـبر في المـيراث، وقـد يشـير ذلـك إلى طبيعـة المجتمـع وطبيعـة عمـل الرجـل والواجبـات الموكولـة إليـه في النفقـة والإنفـاق عـلى غـيره، فقـد كانـت «المـرأة عنـد الرومـان تسـاوي الرجـل فيمـا تأخـذه مـن التركـة مهمـا كانـت درجتهـا. أمـا الزوجـة، فلـم تكـن ترث مـن زوجهـا المتـوفى؛ فالزوجيـة عندهـم لـم تكـن سـبباً مـن أسـباب الإرث، حـتى لا ينتقـل المـيراث إلى أسرة أخـرى»[٢]، وكذلـك كان نظـام المـيراث عنـد اليهـود يحـرم الأنـثى مـن المـيراث، مهمـا كانـت درجـة قرابتهـا، ولا ترث إلا في حـال عـدم وجـود الابـن الذكـر»[٣]، وكذلـك فـإن المـيراث عنـد الأمـم السـامية أو الأمـم الشرقيـة القديمـة «يقـوم عـلى إحلال الابـن الأكـبر محـلّ أبيـه، فـإن لـم يكـن موجـوداً فأرشـد الذكـور، الإخـوة ثـم الأعمـام .... وهكـذا إلى أن يدخـل الأصهـار وسـائر العشـيرة، وتميـز نظـام المـيراث عندهـم فضـلاً عمـا ذكرنـا بحرمـان النسـاء والأطفـال مـن المـيراث»[٤]. أمـا العـرب في الجاهليـة «فلـم يكـن لهـم نظـام إرث مسـتقل أو خـاص بهـم، إنمـا سـاروا عـلى نهـج الأمـم الشرقيـة؛ فالمـيراث عندهـم خـاص بالذكـور القادريـن عـلى حمـل السـلاح والـذود عـن القبيلـة، دون النسـاء والأطفـال، ذلـك لأنهـم أهـل غـارات وحـروب، بـل أكـثر مـن ذلـك كانـوا يرثـون النسـاء كرهـا، بـأن يـأتي الـوارث، ويلقـي ثوبـه عـلى أرملـة أبيـه، ثـم يقـول: ورثتهـا كمـا ورثـت مـال أبي. فـإذا أراد أن يتزوجهـا تزوجهـا بـدون مهـر، أو زوجهـا مـن أراد، وتسـلّم مهرهـا ممـن يتزوجهـا أو

> عندما تحدث القرآن الكريم عن الذكور أفرد لهم لفظا خاصا، وهو لفظ (ذَكَر) مفردا ومؤنثا وجمعا

١- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط١، مادة (ورث).
٢- عورتاني، ورود عادل، ميراث المرأة في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، ١٩٨٩م، ص ١٨
٣- ينظر: سفر العدد، الإصحاح/ ٢٧، ١-١١
٤- عورتاني، ورود عادل، ميراث المرأة في الفقه الإسلامي، ص ٢١

> كان الميراث في الجاهلية خاصا بالذكور القادرين على حمل السلاح والذود عن القبيلة، دون النساء والأطفال

حجر عليها لا يزوجها ولا يتزوجها»[٥]، ويبدو أن القرآن الكريم قد نهى ومنع مثل هذا السلوك، حين قال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا»[٦].

ومن هنا يظهر نظام الميراث في الإسلام أكثر عدالة في الوقت الذي نزل فيه القرآن في مكة والمدينة، وكان من أهم ما جاء به الإسلام هو فرض الميراث للرجل والمرأة على حد سواء، كل حسب حصته، وذلك في قوله تعالى: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا»[٧]، فأعطى المرأة حقا في ميراث والدها، وجعله من الفرائض، وذلك إلزاما للعرب في ذلك الوقت، لأن توريث الأنثى لم يكن مقبولا لديهم، إذ كان المجتمع يعنى بالذكور، بسبب طبيعة العيش والعلاقات القائمة على القوة والغلبة والغزو، فكان الاعتماد على الذكور لحماية القبيلة والذود عن حماها، ولذا فقد كان الذكر يحصل على نصيب كبير من الميراث، بل ريما كله، في الوقت الذي لا تحصل فيه الأنثى على شيء.

لقد جاءت أغلب آيات الميراث في القرآن الكريم صريحة وواضحة في تقسيم الأنصبة المستحقة لكل وارث، ولو تتبعناها لوجدناها في سورة النساء، على الشكل الآتي:

٥- عورتاني، ورود عادل، ميراث المرأة في الفقه الإسلامي، ص ٢٣
٦- النساء، الآية ١٩
٧- النساء، الآية ٧

«يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا»[٨].

«وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُواْ أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاء فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ»[٩].

«يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُواْ إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَاء فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»[١٠].

ومن خلال التقسيمات التي وردت في هذه الآيات، يبدو أن هناك قانونا للميراث في الإسلام، لكن بقيت هناك قضايا اجتهادية وخلافية، تعتمد في مجملها على اختلاف في الفهم اللغوي للنص القرآني، الذي نتج عنه اختلاف في الآراء الفقهية أيضا. ومن هذه القضايا ميراث المرأة، وحصتها فيه، إذ نجد أحيانا خلافات بين الفقهاء في مقدار حصة المرأة من الميراث بكافة أشكاله. ومن خلال قراءاتي في قضايا المواريث والخلاف بين الفقهاء فيها، وجدت أن هناك قضية مهمة تحتاج إلى بحث ودراسة، وهي قضية «الميراث بالتعصيب»، ورغم وجود دراسات في القضية، تعتمد على الترجيح من ناحية الأدلة الشرعية في الكتاب والسنة، إلا أنه ليس هناك دراسة تعنى بالجانب اللغوي للمسألة، ثم تعمل على الترجيح من خلال العامل اللغوي؛ أي الدلالة اللغوية للكلمة في سياقها من الآيات القرآنية.

وقد يكون من المفيد البحث في قضية «الميراث في التعصيب» في الفقه الإسلامي، بالاعتماد على الدلالة اللغوية، وذلك من أجل تطوير بعض الأحكام الفقهية بما يتناسب مع التشريعات الحديثة في العالم، إذ إن هذه المسألة تحتمل - من خلال التفسير اللغوي - أن تكون أكثر انسجاما مع الواقع من

> مع مجيء الإسلام أصبح نظام الميراث أكثر عدالة، وكان من أهم ما جاء به هو فرض الميراث للرجل والمرأة على حد سواء، كل حسب حصته

٨- النساء، الآية ١١
٩- النساء، الآية ١٢
١٠- النساء، الآية ١٧٦

حجر عليها لا يزوجها ولا يتزوجها»[١]، ويبدو أن القرآن الكريم قد نهى ومنع مثل هذا السلوك، حين قال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا»[٢].

> القائلون بالتعصيب اجتهدوا في تفسير المعنى من جهتين؛ السياق، والدلالة اللغوية

ومن هنا يظهر نظام الميراث في الإسلام أكثر عدالة في الوقت الذي نزل فيه القرآن في مكة والمدينة، وكان من أهم ما جاء به الإسلام هو فرض الميراث للرجل والمرأة على حد سواء، كل حسب حصته، وذلك في قوله تعالى: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا»[٣]، فأعطى المرأة حقا في ميراث والدها، وجعله من الفرائض، وذلك إلزاما للعرب في ذلك الوقت، لأن توريث الأنثى لم يكن مقبولا لديهم، إذ كان المجتمع يعنى بالذكور، بسبب طبيعة العيش والعلاقات القائمة على القوة والغلبة والغزو، فكان الاعتماد على الذكور لحماية القبيلة والذود عن حماها، ولذا فقد كان الذكر يحصل على نصيب كبير من الميراث، بل ربما كله، في الوقت الذي لا تحصل فيه الأنثى على شيء.

لقد جاءت أغلب آيات الميراث في القرآن الكريم صريحة وواضحة في تقسيم الأنصبة المستحقة لكل وارث، ولو تتبعناها لوجدناها في سورة النساء، على الشكل الآتي:

«يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ

١- عورتاني، ورود عادل، ميراث المرأة في الفقه الإسلامي، ص ٢٣
٢- النساء، الآية ١٩
٣- النساء، الآية ٧

التفسيرات القديمة.

التعصيب في اللغة والاصطلاح

ورد في القاموس المحيط: «والعَصَبَةُ، محركةً: الذين يَرِثُونَ الرَّجُلَ عن كَلالَةٍ من غيرِ والدٍ ولا وَلَدٍ، فأَمَّا في الفَرائِض: فكُلُّ من لم يَكُنْ له فَريضةٌ مُسَمَّاةٌ فهو: عَصَبَةٌ، إنْ بَقِيَ شَيْءٌ بعد الفَرْضِ أَخَذَ، وقومُ الرَّجُلِ الذين يَتَعَصَّبونَ له»[١١]. وجاء في لسان العرب: «والعِصابة: العمامة، وكلُّ ما يُعَصَّبُ به الرأْسُ؛ وقد اعْتَصَبَ بالتاج والعمامة. والعِصْبةُ: هيئةُ الاعْتِصاب، وكلُّ ما عُصِبَ به كَسْرٌ أَو قَرْحٌ، من خِرْقةٍ أَو خَبِيئَةٍ، فهو عِصابٌ له»[١٢].

أما في الاصطلاح، فهو «أن يرث الشخص جميع المال إذا انفرد، أو ما بقي منه بعد الفرض، وإن استغرقت الفروض المال سقط من له التعصيب»[١٣]، وقد جعل الفقهاء القائلني بهذا النوع من الميراث أن العصبة لا تكون إلا للذكر فقط، ولا تكون للأنثى، فهو يعني توريث العصبة مع ذي فرض قريب، كما إذا كان للميت بنت أو أكثر، وليس له ولد ذكر، أو لم يكن له أولاد أصلاً لا ذكور ولا إناث، وله أُخت أو أخوات وليس له أخ، وله عمّ.

وقد قسم العلماء العصبة إلى قسمين[١٤]:

الأوّل: العصبة النَّسَبيّة، وهي ثلاثة أصناف؛ العصبة بالنفس، وهي كلّ ذكر لا يدخل في نسبته إلى الميت أُنثى. والعصبة بالغير، وهي الأُنثى التي يكون فرضها النصف حال الانفراد، والثلثين إذا كان معها أُخت أو أكثر، فإذا كان معها أو معهن أخ صار الجميع حينئذ عصبة به. والعصبة مع الغير، وهي كلّ أُنثى تحتاج في كونها عاصبة إلى أُنثى أُخرى وتنحصر العصبة مع الغير في اثنتين فقط من الإناث، وهما، الأُخت الشقيقة أو الأخوات الشقيقات مع البنت أو بنت الابن، والأُخت لأب أو الأخوات لأب مع البنت أو بنت الابن، ويكون لهن الباقي من التركة بعد الفروض.

الثاني: العصبة السببيّة، وهو المولى المعتِقُ، ذكراً كان أم أُنثى، فإذا لم يوجد المعتِق فالميراث لعصبته الذكور.

ومن الواضح في تعريف الفقهاء للتعصيب، أنه يقوم على النظر للذكر بوصفه الأهم في الحصول على الميراث، وقد يكون ذلك انسجاما مع نظرة العرب لوظيفة الذكر مقابل وظيفة الأنثى، ثم الثقافة السائدة في ذلك المجتمع، والفقه جزء لا يتجزأ

> يقوم التعصيب في تعريف الفقهاء على النظر للذكر بوصفه الأهم في الحصول على الميراث، وقد يكون ذلك انسجاما مع نظرة العرب لوظيفة الذكر مقابل وظيفة الأنثى

١١- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، باب: عصب.
١٢- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، باب: عصب.
١٣- الخرقي، عبدالله بن إبراهيم، كتاب التلخيص في علم الفرائض، تحقيق: ناصر الفخري، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ص٦٠، وينظر: ابن قدامة، موفق الدين، المغني، تحقيق: عبدالله التركي، بيروت، عالم الكتب، ط٣، ١٩٩٧م، ٦/ ٢٢٦
١٤- ينظر: سابق، السيد، فقه السنّة، بيروت، دار الفكر، ط٤، ١٩٨٣م، ٣/٤٣٧-٤٣٩

> تعني كلمة «ولد» في أصلها اللغوي كل مولود من حيث وجوده في الأصل، وليس لها دلالة خاصة على معنى الذكورة

من تلك الثقافة. وتشير بعض الروايات أن العرب قد اعترضوا على نظام الإرث الجديد، وأنهم ليسوا بحاجة إلى نظام جديد ما دام موجودا عندهم، وهو لا يختلف عن النظام المذكور في التوراة، الذي يعمل به يهود المدينة، وقد سبق للقرآن أن مدح التوراة وما فيها من شرائع، وذلك في قوله تعالى «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»[١٥]، فقد أورد ابن كثير أن العوفي روى عن ابن عباس عند تفسيره لقوله تعالى «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين» أنه قال: لما نزلت الفرائض التي فرض الله فيها ما فرض للولد الذكر والأنثى والأبوين كرهها الناس - أو بعضهم - وقالوا: تعطى المرأة الربع أو الثمن وتعطى الابنة النصف ويعطى الغلام الصغير وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يجوز الغنيمة، اسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ينساه أو نقول له فيغير، فقالوا: يا رسول الله تعطى الجارية نصف ما ترك أبوها، وليست تركب الفرس ولا تقاتل القوم ويعطى الصبي الإرث وليس يغني شيئا، وكانوا يفعلون ذلك في الجاهلية ولا يعطون الإرث إلا لمن قاتل القوم، ويعطونه الأكبر فالأكبر. رواه ابن أبي حاتم وابن جرير أيضا»[١٦].

وقد يكون التعصيب عند الفقهاء جزءا من هذه الثقافة التي كانت ترى أن عصبة الرجل تتحقق بالذكور، ذلك أن العقلية القبلية تقوم على أن حفظ النسل والسلالة يكون بتسلسل الذكور من الجد إلى الأبناء. أما الأنثى، فإنها تنسب إلى عشيرة زوجها، وقد يكون الحرص على زواج البنت من ابن عمها جزءا من هذا الفهم،

١٥- المائدة، الآية ٤٤

١٦- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير ابن كثير، الرياض، دار طيبة، ٢٠٠٢م، ٢٢٦/٢

وذلك بعد أن صارت البنت ترث من مال أبيها، ليبقى الميراث داخل العائلة ولا يخرج لشخص آخر، وربما يكون النص التوراتي الذي يحث على بقاء الإرث داخل العائلة هو أيضا أحد الأسباب التي تؤثر في فهم العرب لمسألة الميراث بين الذكور والإناث، فقد ورد في سفر العدد «وَتَقَدَّمَ رُؤُوسُ الآبَاءِ مِنْ عَشِيرَةِ بَنِي جِلْعَادَ بْنِ مَاكِيرَ بْنِ مَنَسَّى مِنْ عَشَائِرِ بَنِي يُوسُفَ، وَتَكَلَّمُوا قُدَّامَ مُوسَى وَقُدَّامَ رُؤَسَاءِ الآبَاءِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ* وَقَالُوا: «قَدْ أَمَرَ الرَّبُّ سَيِّدِي أَنْ يُعْطِيَ الأَرْضَ بِقِسْمَةٍ بِالْقُرْعَةِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ. وَقَدْ أُمِرَ سَيِّدِي مِنَ الرَّبِّ أَنْ يُعْطِيَ نَصِيبَ صَلْفْحَادَ أَخِينَا لِبَنَاتِهِ*فَإِنْ صِرْنَ نِسَاءً لأَحَدٍ مِنْ بَنِي أَسْبَاطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، يُؤْخَذُ نَصِيبُهُنَّ مِنْ نَصِيبِ آبَائِنَا وَيُضَافُ إِلَى نَصِيبِ السِّبْطِ الَّذِي صِرْنَ لَهُ. فَمِنْ قُرْعَةِ نَصِيبِنَا يُؤْخَذُ *وَمَتَى كَانَ الْيُوبِيلُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ يُضَافُ نَصِيبُهُنَّ إِلَى نَصِيبِ السِّبْطِ الَّذِي صِرْنَ لَهُ، وَمِنْ نَصِيبِ سِبْطِ آبَائِنَا يُؤْخَذُ نَصِيبُهُنَّ*فَأَمَرَ مُوسَى بَنِي إِسْرَائِيلَ حَسَبَ قَوْلِ الرَّبِّ قَائِلاً: «بِحَقِّ تَكَلَّمَ سِبْطُ بَنِي يُوسُفَ*هذَا مَا أَمَرَ بِهِ الرَّبُّ عَنْ بَنَاتِ صَلْفْحَادَ قَائِلاً: مَنْ حَسُنَ فِي أَعْيُنِهِنَّ يَكُنَّ لَهُ نِسَاءً، وَلكِنْ لِعَشِيرَةِ سِبْطِ آبَائِهِنَّ يَكُنَّ نِسَاءً* فَلاَ يَتَحَوَّلُ نَصِيبٌ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ سِبْطٍ إِلَى سِبْطٍ، بَلْ يُلاَزِمُ بَنُو إِسْرَائِيلَ كُلٌّ وَاحِدٍ نَصِيبَ سِبْطِ آبَائِهِ* وَكُلُّ بِنْتٍ وَرِثَتْ نَصِيبًا مِنْ أَسْبَاطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَكُونُ امْرَأَةً لِوَاحِدٍ مِنْ عَشِيرَةِ سِبْطِ أَبِيهَا، لِكَيْ يَرِثَ بَنُو إِسْرَائِيلَ كُلُّ وَاحِدٍ نَصِيبَ آبَائِهِ*فَلاَ يَتَحَوَّلُ نَصِيبٌ مِنْ سِبْطٍ إِلَى سِبْطٍ آخَرَ، بَلْ يُلاَزِمُ أَسْبَاطُ بَنِي إِسْرَائِيلَ كُلٌّ وَاحِدٍ نَصِيبَهُ»[١٧]. فالنص هنا يحث على زواج بنات صلفحاد من أزواج من السبط نفسه، وإذا أرادت المرأة أن ترث من أبيها فعليها أن تتزوج رجلا من سبط أبيها، وكل ذلك من أجل بقاء الميراث في العائلة الواحدة. وما زال هناك وإلى يومنا هذا من يفكر بهذه الطريقة، عند الحديث عن ميراث المرأة، كما انني أعرف بعض الناس في مجتمعاتنا يحرمون المرأة من الميراث، بحجة أنهم لا يريدون أن يخرج إرث أبيهم لرجل غريب عن العائلة.

التعصيب: حكم قاطع أم اجتهاد فقهي؟

جاءت في المواريث مسائل قاطعة بنص القرآن الكريم، فلا مجال فيها للاجتهاد، وفي المقابل هناك مسائل بقيت من غير حكم قاطع، وتخضع لاجتهادات الفقهاء، حسب فهم كل منهم للنص القرآني، ومن أمثلة ذلك ما يسمى في علم المواريث «الرد على أصحاب الفروض النسبية»، والرَّد: ضد العول، وهو في اللغة الصرف والرجوع، فهو رجوع الشيء إلى صاحبه أو مكانه[١٨]. وفي الاصطلاح زيادة في الأنصبة، ونقص في السهام[١٩]، فرد ما فضل عن فرض ذوي الفروض النسبية عليهم بقدر سهامهم، ولا يرد على الزوجين،

> إذا كانت الدلالة السياقية والدلالة المعجمية تؤيد القول بالتعصيب لصالح الذكر دون الأنثى، فإننا لا نعدم أدلة أخرى تؤيد ما ذهبنا إليه، وهو أن هذه القضية هي قضية اجتهادية

١٧- سفر العدد، ٣٦

١٨- ينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م، ٢٤٩/١

١٩- ينظر: الفرضي، إبراهيم بن عبدالله، العذب الفائض شرح عمدة الفارض، د.ت، ٢/ ٣

> الميراث نوعان؛ نوع منصوص عليه بآيات صريحة وواضحة الدلالة، ونوع متروك للاجتهاد بحسب ظروف الواقع ومعطياته

وأصحاب الفروض النسبية. وقد اتجه العلماء في مسألة «الرد» اتجاهين: الأول يرى عدم الرد، وإنما يكون الباقي من التركة بعد أخذ أصحاب الفروض فروضهم، ولا عاصب لبيت المال. وهذا مذهب زيد بن ثابت، وبه أخذ مالك والشافعي، لكن المعتمد عند المتأخرين من المالكية، والمفتى به عند المتأخرين من الشافعية: إذا لم ينتظم بيت المال يرد الباقي على أهل الفروض غير الزوجين، بنسبة فروضهم، فإن لم يكونوا فعلى ذوي الأرحام[٢٠]. أما الاتجاه الثاني، وهو رأي الجمهور من فقهاء الصحابة والتابعين، فيرون أن الرد يكون على غير الزوجين من أصحاب الفروض بنسبة فروضهم. وبه أخذ الحنفية والحنابلة ومتأخرو المالكية والشافعية، وعللوا ذلك بسبب فساد بيت المال[٢١]، قال الغزالي في المستصفى: «والفتوى اليوم على الرد على غير الزوجين عند عدم المستحق، لعدم بيت المال، إذ الظلمة لا يصرفونه إلى مصرفه»[٢٢].

تشبه مسألة «التعصيب» في الميراث مسألة «الرد»، من حيث إنهما مسألتان خضعتا لاجتهادات الفقهاء عبر الزمن، وربما يتغير الحكم فيهما من وقت إلى آخر، بحسب الظروف التي يعيشها المجتمع، ونحن نلاحظ ذلك من خلال فتوى الغزالي آنفة الذكر، حيث أفتى بعدم رد المال لبيت مال المسلمين، بسبب فساد القائمين عليه، وأنهم لا ينفقونه في وجوهه الصحيحة. وربما نستطيع أن نستنتج اجتهاد النبي عليه

٢٠- ينظر: الدردير، أحمد، السرح الكبير، دمشق، دار الفكر، د.ت، ٤١٦/٤، والشيرازي، أبو إسحق، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: محمد الزحيلي، دمشق، دار القلم، ٣٢/٢

٢١- ينظر: ابن قدامة، موفق الدين، المغني، ٤٦/٧، وابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م، ٥٠٢/٥

٢٢- الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، ط١، ١٤١٣هـ، ص ١٧٦

السلام فيما أورده ابن منظور، حين قال: «وفي الحديث: أنه أمر أن تورث دور المهاجرين، النساء. تخصيص النساء بتوريث الدور، قال ابن الأثير: يشبه أن يكون على معنى القسمة بين الورثة، وخصصهن بها؛ لأنهن بالمدينة غرائب لا عشيرة لهن، فاختار لهن المنازل للسكنى، قال: ويجوز أن تكون الدور في أيديهن على سبيل الرفق بهن، لا للتمليك كما كانت حجر النبي - صلى الله عليه وسلم - في أيدي نسائه بعده»[٢٣]. فقد راعى الرسول عليه السلام الظروف الاجتماعية للنساء عند تقسيم الميراث، وقد يكون ذلك إشارة إلى أن توزيع الميراث غير المنصوص عليه هو قضية اجتهادية، خاضعة لظروف الزمان والمكان، وليست حكما قاطعا.

فالتعصيب في الميراث قضية اجتهادية غير منصوص عليها، استنبطها الفقهاء من آيات القرآن، وكل قضية اجتهادية لا بد أن تتأثر بالظروف المحيطة بها، وبالأعراف الاجتماعية أحيانا، فكثير «من الأحكام التي بناها المجتهدون بأحكام وفتاوى معيّنة تغيرت بناءً على اختلاف الزمان والمكان، وذلك لتغيّر الأعراف لحدوث ضرر أو فساد؛ إذ لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم منه المشقة والضرر على الناس، ولخالف الحكم قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد»[٢٤]. وهناك محددات وضوابط خاصة للقضايا التي يجوز فيها الاجتهاد، ويبدو أن التعصيب هو من هذه القضايا الخلافية، فقد اختلفت المذاهب السنية والمذاهب الشيعية في استنباطه، فاستدل أهل السنة على الإرث بالتعصيب بالآتي:

أولا: قوله تعالى: «وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ»[٢٥]. ووجه الاستدلال هنا أن الآية نصت على نصيب الأب والأم عند وجود أولاد للميت وهو السدس، وذكرت الآية نصيب الأم فقط عند وجود الولد، ولم تذكر نصيب الأب، ولذا فقد فهم الفقهاء أن الباقي يكون للأب بالتعصيب.

ثانيا: قوله تعالى: «إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ»[٢٦]، حيث دلت الآية على أن الأخ الشقيق ليس له فرض مقدّر، وإنما يأخذ كل المال إذا لم يكن لها ولد، وهذا معنى العصبة.

ثالثا: قوله عليه السلام: «أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ»[٢٧]. ومعنى الحديث أن يعطى أصحاب الفروض حقوقهم، والباقي يعطى لأقرب ذكر للمورث.

> التعصيب قضية اجتهادية تخضع لظروف الزمان والمكان، وبذلك نعطي الأنثى مثل الذكر الحق في حجب ميراث أبيها كاملا

٢٣- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ١٩٩/٢
٢٤- آدم يونس على الرابط: http://arabic.alshahid.net/columnists/٥٨٢٣
٢٥- النساء، الآية ١١
٢٦- النساء، الآية ١٧٦
٢٧- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، صحيح البخاري، بيروت، دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م، ٢٤٧٦/٦

أما الشيعة الإمامية، فقالوا: إن الإرث يكون بالفرض، أو القرابة. فيعطى صاحب الفرض فرضه، ويعطى الباقي للأقرب رحماً سواء كان ذكراً أو أنثى، ولا يعطى البعيد وإن كان ذكراً، والقول بالعصبة باطل عندهم، ولا يورث بها في موضعٍ من المواضع، وإنّما يورث بالفرض أو القربى، وروي ذلك عن ابن عباس، لأنّه قال فيمن خلّف بنتاً وأُختاً: إنّ المال كلّه للبنت دون الأُخت[٢٨]. فأعطى البنت كل الميراث دون وجود الذكر. وقد استنبطت الإمامية بطلان التعصيب من خلال الآيات الآتية[٢٩]:

أولا: قوله تعالى: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً»[٣٠]، وفسروا ما في هذه الآية على أن النساء في درجة الرجال من حيث استحقاق الإرث لا من حيث مقداره، ولذلك يجب أن لا تحرم الأنثى من الميراث بحجة أن الذكر أولى منها، وهما في درجة واحدة[٣١].

ثانيا: قوله تعالى: «وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»[٣٢]، ووجه الاستدلال في الآية أن ذوي الأرحام والقرابة أحق بميراث بعضهم؛ فكل من كان أقرب إلى الميت في النسب كان أولى بالميراث، بغض النظر عن كونه ذكراً أو أنثى.

إن الخلاف الذي حصل بين الفقهاء في مسألة التعصيب هو في الأساس مبني على تفسير الآيتين (١١ و١٧٦) من سورة النساء، ففي الآية الحادية عشرة ذكر أن نصيب الأم هو الثلث في حال عدم وجود الولد، ولم يحدد نصيب الأب، ففهم الفقهاء أن الباقي يأخذه الأب، وكذلك في الآية السادسة والسبعين حدد نصيب الأخت إذا ورثت أخاها الذي ليس عنده ولد، ولم يحدد نصيب الأخ إذا ورث أخته التي ليس عندها ولد، ففهم الفقهاء أن الأخ الذكر يأخذ ميراث أخته كاملا، ومن ذلك استنبطوا ما سمي بـ (التعصيب). وربما يكون في ذلك بعض الحق، لكن ما حدث في التطبيق الفقهي أنهم فسروا كلمة (ولد) الواردة في الآيات على أنها تعني الذكَر خاصة، فجعلوا للعم نصيبا في ميراث أخيه إذا لم يكن عنده ولد ذكر، ولم يعتبروا الإناث حاجبات لميراث أبيهن حتى لو كان عددهن عشرا. وقد جعلوا عصبة الرجل هم أبناؤه أو إخوانه ثم الأقرب فالأقرب من الذكور، وهذا التفسير - باعتقادي - ليس مبنيا على فهم مباشر لدلالة آيات الميراث آنفة الذكر، بل هو متأثر بالنمط الثقافي السائد عند القبائل العربية، حيث إنّ هذا النوع من التوريث قام على أساس الانتماء والنصرة[٣٣]؛ أي القدرة على الحماية والدفاع، فعلى أساس ذلك أصبح الأصل في الرجال وقرابتهم الاستحقاق ؛ لقدرتهم على حماية المورّث والأسرة ، والأصل في النساء وقرابتها الحرمان؛ لضعفها عن القيام بمهمّة الدفاع أو عدم انتمائها إليه.

ولذلك، فعندما وجدوا شخصا عنده إناث فقط أشركوا معهن الذكور من الأعمام مثلا، ولم يورثوا العمات. ومن هذه المسائل ما ورد في كتب المواريث عند فقهاء المذهب السني بشكل عام[٣٤]؛ أي أن ما حصل لابد أن يكون فيه نوع من التحيز نحو ثقافة الذكورة التي كانت سائدة آنذاك، لأن القضية اجتهادية كما ذكرنا سابقا، وهي بذلك تتأثر بما فيه المجتمع من عادات وتقاليد وثقافة اجتماعية مسيطرة.

٢٨- ينظر: الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، الخلاف، تحقيق: علي الخراساني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤٢٠ه، ٦٢/٤

٢٩- ينظر: النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق: محمود القوجاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٧، ١٩٨١م، ٩٩/٣٩ وما بعدها.

٣٠- النساء، الآية ٧

٣١- ينظر: الميراث بالقرابة أو بالتعصيب، على الرابط:

http://imamsadeq.com/ar/index/articleView?articleId=٢٧٢٨

٣٢- الأنفال، الآية ٧٥

٣٣- أبو زهرة، محمد، الميراث عند الجعفرية، الدمام، دار الفكر العربي، ٢٠٠٥م، ٩٢/١

٣٤- ينظر على سبيل المثال: ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، الفوائد الجلية في المباحث الفرضية، الرياض، الإدارة العامة للطبع والترجمة، ط٥، ١٩٨٩م، ص١٠ وما بعدها. وابن عثيمين، محمد بن صالح، تسهيل الفرائض، الرياض، دار طيبة، ط١، ١٩٨٣م، ص٨ وما بعدها. والإمام، أبو نصر محمد بن عبدالله، إعلام النبلاء بأحكام ميراث النساء، صنعاء، المتخصص للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٤م، ص٤٠ وما بعدها.

الدلالة اللغوية ودلالة السياق

لو عدنا إلى الآيات التي اعتمدها القائلون بالتعصيب لوجدنا أنهم اجتهدوا في تفسير المعنى من جهتين؛ السياق، والدلالة اللغوية، ففي السياق استخدموا تقدير المحذوف في أسلوب الحذف، ففي الآية الأولى: «وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ»، وجدوا أن الآية لم تحدد حصص الميراث بالاسم، بل ذكرت جزءا وتركت الآخر، حيث ذكرت نصيب الأم في حال عدم وجود الولد، وكان التفسير للمحذوف أن يرث الأب الباقي.

والحذف عند البلاغيين هو «إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل»[٣٥]، وحددوا الهدف منه، وهو يتمثل في إيجاز الكلام، والتأثير على المخاطب وإثارة فكره وخياله للاستدلال على المحذوف، والزيادة في المعنى وتقوية قدرة الملفوظات على إيصال المعنى المراد، وقد يكون أيضا بهدف الإبهام[٣٦]، وعندما يستخدم المتكلم الحذف، فإن ذلك يكون محددا بالمقام التداولي، ولا بد أن يحقق القصد المطلوب، لأن تحقيق التفاعل المطلوب في أي تواصل يشترط أن يشارك المخاطبُ المتكلمَ في هذه القصدية وهو على حال المستمع، أي أن يتحقق ما يسمى بالتفاعل الخطابي الذي يعد الأصل في الكلام[٣٧]، ومعنى هذا أن المتكلم لا يبني كلامه بمعزل عن مخاطبه والعالم المحيط به، بل إنه يفعل ذلك انطلاقا من الفرضيات التي يكون قد بناها مسبقا عن شخصية المخاطب الاجتماعية وملكاته اللغوي واستعداداته التأويلية والاستدلالية[٣٨].فعندما يتكلم المرسل، فإنه يسعى إلى تحقيق قصد معني في ذهن المخاطب، ولذلك فإن المخاطب لا يستطيع أن يعرف المعنى الدقيق إلا إذا عرف في ذات الوقت قصد المتكلم[٣٩]، فإذا كانت المعلومات ضمن المشترك فالحذف أولى من الذكر. أما إذا كانت هذه المعلومات والأفكار تنتمي إلى قائمة المعلومات «الجديدة» التي يجهلها المخاطب، فإن المتكلم مطالب بالذكر تفاديا للإبهام والتعتيم. فقد يكون ترك الذكر أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة[٤٠]، والحذف أسلوب تفرضه دواع بلاغية ومقامية.

إن الحذف المقصود هنا، والذي اتبعه الفقهاء في فهم آية الميراث هو من النوع الذي يتطلب فهم القرائن المقامية التي تؤدي إلى تقدير المحذوف، ومن ثم فهم المعنى، وهو في الفقه أولى وأهم. وقد تنبه اللغويون والبلاغيون والأصوليون والمفسرون إلى أهمية القرائن - وبخاصة المقامية - في فهم المعنى، يقول ابن جني: «قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته»[٤١]. والمشهور عند النحاة والبلاغيين أن القرينة نوعان: مقالية أو لسانية ومقامية أو حالية ويقصد بالقرينة اللسانية كل المكونات اللسانية والقرائن شبه اللسانية التي ترافق الكلمة داخل الجملة، وكذلك المحيط اللساني المكون من الملفوظات السابقة للجملة أو اللاحقة بها([٤٢]). أما القرينة المقامية، فيقصد بها الإشارة إلى القرائن المحيطة بالنص، كالمعارف السابقة المشتركة بين المتكلم والمخاطب، والأعراف، والملفوظ وما ينتج عنه، وشخصية المتكلم والمخاطب وتكوينهما الثقافي والتنظيم العشائري والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية[٤٣].

ويبدو أن تقدير المحذوف في آيات الميراث قد تأثر بالقرينة المقامية، وهي هنا – باعتقادي– التكوين الثقافي والاجتماعي للمجتمع العربي، الذي كانت تسيطر فيه فكرة أحقية الذكر في الميراث، ضمن الفكرة

٣٥- الزركيئ، بدرالدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ٣ /١٠٢

٣٦- ينظر: حسن بدوح، مقاربة تداولية، على الرابط: topic-http://www.ta0atub.com/t5٢٨٦

٣٧- ينظر: عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط ١ ١٩٩٨م، ص ٢١٥ -٢١٦

٣٨- ينظر: إدريس سرحان، طرق التضمني الدلالي والتداولي في اللغة العربية وآليات الاستدلال، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة من شعبة اللغة العربية وآدابها. جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، فاس، ٢٠٠٠م، ٩٨/١

٣٩- ينظر: حسن بدوح، مقاربة تداولية، على الرابط: topic-http://www.ta0atub.com/t5٢٨٦

٤٠- ينظر: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز. مكتبة سعد الدين، ط ٢، ١٩٨٧ م، ص١٦٢-١٦٣

٤١- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ٢/ ٣٦٠

٤٢- ينظر: إدريس سرحان، طرق التضمني الدلالي والتداولي في اللغة العربية وآليات الاستدلال، ١١٣/١

٤٣() ينظر: ينظر: حسن بدوح، مقاربة تداولية، على الرابط: topic-http://www.ta0atub.com/t5٢٨٦

السائدة آنذاك، ثم إن التسمية (التعصيب) هي أيضا دليل على ما ذهبنا إليه، فالعصبة هي مفهوم قبلي، يقوم على فكرة النصرة وحماية العشيرة والذود عنها، وهو في العرف الذي كان سائدا تعد من عمل الرجال ووظيفتهم.

أما في الدلالة اللغوية، فإنهم فسروا كلمة «ولد» في الآية: «وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ» بأنها تعني الذَّكر فقط، فجعلوا الذكر عاصبا بنفسه يحجب ميراث أبيه مطلقا، وحرموا الأنثى من هذه الميزة، باعتبارها لا تشكل عصبة بنفسها. وهذا التفسير لمعنى كلمة «ولد» يظهر انحيازا غير مبرر، وغير مبني على أسس علمية دقيقة، فلو عدنا إلى الكلمة ومشتقاتها في سياقات القرآن الكريم لوجدناها على النحو الآتي:

السورة	رقمها	الآية
وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا، سُبْحَانَهُ، بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ	البقرة	١١٦
وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ ۚ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ	البقرة	٢٣٣
قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ	آل عمران	٤٧
يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ	النساء	١١
وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم	النساء	١٢
إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۘ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا	النساء	١٧١
يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَد	النساء	١٧٦
بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	الأنعام	١٠١
قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۖ هُوَ الْغَنِيُّ ۖ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ	يونس	٦٨

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ ۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا	الإسراء	١١١
وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا	الكهف	٤
وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ۚ إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا	الكهف	٣٩
مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَانَهُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ	مريم	٣٥
أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا	مريم	٧٧
وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا	مريم	٨٨
أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا	مريم	٩١
وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا	مريم	٩٢
وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ	الأنبياء	٢٦
مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ	المؤمنون	٩١
الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا	الفرقان	٢
لَّوْ أَرَادَ اللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّاصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ سُبْحَانَهُ ۖ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ	الزمر	٤
قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ	الزخرف	٨١
قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا	نوح	٢١
وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا	الجن	٣
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا	آل عمران	١٠
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا	آل عمران	١١٦
وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ	الأنعام	١٣٧
قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ ۚ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ	الأنعام	١٤٠

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ	الأنعام	١٥١
وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ	الأنفال	٢٨
فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ	التوبة	٥٥
كَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُم بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلَاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا ۚ	التوبة	٦٩
وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ	التوبة	٨٥
وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا	الإسراء	٣١
وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ	الإسراء	٦٤
وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ	سبأ	٣٥
وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ	سبأ	٣٧
اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ	الحديد	٢٠
لَّن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	المجادلة	١٧
لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ ۚ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ	الممتحنة	٣
يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	الممتحنة	١٢
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ	المنافقون	٩
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ ۚ وَإِن تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	التغابن	١٤

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ۚ وَاللَّهُ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ	التغابن	١٥

ففي الآيات السابقة جميعها، ترد كلمة ولد بمعنى كل مولود سواء كان ذكرا أو أنثى، بل ريما دلت في مواقع كثيرة على البنت، وبخاصة في الحديث عن قتل الأولاد، ونحن نعرف أن وأد البنات خاصة كان من عادات العرب قبل الإسلام، لكن التعبير القرآني استخدم لفظ «ولد» ليعطي دلالة عامة على الجميع. ولو عدنا إلى معاجم اللغة لوجدنا أن ابن منظور يقول: «الوَليدُ: الصبي حين يُولَدُ، وقال بعضهم: تدعى الصبية أَيضاً وليداً، وقال بعضهم: بل هو للذكر دون الأُنثى، وقال ابن شميل: يقال غلامٌ مَوْلُودٌ وجارية مَوْلودةٌ؛ أَي حين ولدته أُمُّه، والولد اسم يجمع الواحد والكثير والذكر والأُنثى»[٤٤]، ويقول الفيروزأبادي: «الوَلَدُ، محرَّكةً، وبالضم والكسر والفتح: واحِدٌ وجمعٌ، وقد يُجْمَعُ على أَوْلادٍ ووِلْدَةٍ، وإِلْدَةٍ، بكسرهما، ووُلْدٍ، بالضم. و«وُلْدُكِ مَنْ دَمَّى عَقِبَيْكِ»، أي: مَنْ نُفِسْتِ به فهو بْنُكِ. والوَليدُ: المَوْلودُ، والصّبِيُّ، والعبدُ، وأُنْثاهُما بهاءٍ»[٤٥]. وفي مقاييس اللغة «الواو واللام والدال: أصلٌ صحيح، وهو دليل النَّجْل والنسْل، ثمَّ يقاس عليه غيرُه. من ذلك الوَلَد، وهو للواحد والجميع، ويقال للواحد وُلْدٌ أيضاً»[٤٦].

إن كلمة «ولد» تعني في أصلها اللغوي كل مولود من حيث وجوده في الأصل، وليس لها دلالة خاصة على معنى الذكورة، كما أن الاستخدام القرآني يثبت ذلك في مختلف سياقاته في الآيات السابقة، والدليل الأكثر وضوحا على ذلك هو في الآيات التي تتحدث عن تنزيه الخالق سبحانه وتعالى في اتخاذ الأولاد، ولو عدنا إلى تفسير هذه الآيات في كتب التفسير، فسنجد أن تفسير كلمة «ولد» عن المفسرين جميعهم تعني كل مولود، سواء كان ذكرا أو أنثى، وهي مسألة عليها إجماع عند المفسرين[٤٧].

يقول الطبري في تفسير آية الميراث من سورة النساء: «فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه»: «قال أبو جعفر: يعني - جل ثناؤه - بقوله: فإن لم يكن له، فإن لم يكن للميت «ولد» ذكر ولا أنثى وورثه أبواه، دون غيرهما من ولد وارث فلأمه الثلث، يقول: فلأمه من تركته وما خلف بعده - ثلث جميع ذلك»[٤٨]، وكذلك يرى القرطبي في كتابه الجامع لأحكام القرآن[٤٩]، ويبدو من ذلك أن تخصيص كلمة «ولد» للذكر دون الأنثى هو قول لا يقوم على حجة علمية، بل هو تأويل منسجم مع طبيعة المجتمع وثقافته السائدة.

وإذا كنا قد أثبتنا أن الولد تعني كل مولود من ذكر وأنثى، فإننا نزيد على ذلك أن القرآن الكريم عندما تحدث عن الذكور أفرد لهم لفظا خاصا، وهو لفظ (ذَكَر) مفردا ومؤنثا وجمعا، وإذا تتبعنا ذلك في القرآن، فإننا نجده على النحو التالي:

الآية	السورة	رقمها
«فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ* وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ».	آل عمران	٣٦

٤٤- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، باب "ولد"

٤٥- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الهيئة المصرية للطباعة، ١٣٠١هـ، باب "ولد"

٤٦- ابن فارس، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩م، باب "ولد".

٤٧- ينظر على سبيل المثال: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمد محمود شاكر، مصر، دار المعارف، تفسير الآيات (١١: النساء، ٨٨: مريم، ٢٦: الأنبياء، ١٥١: الأنعام). والجرجاني، عبد القاهر، درج الدرر في تفسير القرآن العظيم، تحقيق: طلعت الفرحان، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م، تفسير الآيات (٢٨: الأنفال، ٨٥: التوبة، ٣: الممتحنة، ١٤: التغابن). كما يمكن الرجوع لأي من كتب تفسير القرآن الكريم.

٤٨- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، ٣٦/٨.

٤٩- ينظر: القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، مكتبة دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٣٨م، ٦٨/٥

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ.	آل عمران	١٩٥
يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ.	النساء	١١
وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا.	النساء	١٢٤
وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.	النساء	١٧٦
ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ ۖ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ ۗ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ ۖ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ.	الأنعام	١٤٣
وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ ۗ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ.	الأنعام	١٤٤
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.	الحجرات	١٣
أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ.	النجم	٢١
وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ.	النجم	٤٥
فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ.	القيامة	٣٩
وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ.	الليل	٣
مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلا يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ.	غافر	٤٠
مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.	النحل	٧٩

ويتضح لنا من ذلك أن ليس هناك خلط في الدلالة اللغوية بين لفظي (ولد) و(ذَكَر)، ولكل منهما دلالته الواضح، إذ تدل الأولى على عموم المواليد، وتدل الثانية على خصوص الجنس، ونحن هنا نتحدث عن الاستعمال القرآني، وليس الاستعمال الدارج في المجتمع، لأن هناك من يستخدم لفظ (ولد) مقابل بنت للدلالة على الجنس أيضا، لكن الآيات الكريمة التي أوردناها من القرآن الكريم، فإنها تستعمل الكلمة للدلالة على المولود بمختلف أنواعه.

وإذا كانت الدلالة السياقية والدلالة المعجمية تؤيد القول بالتعصيب لصالح الذكر دون الأنثى، فإننا لا نعدم أدلة أخرى تؤيد ما ذهبنا إليه، وهو أن هذه القضية هي قضية اجتهادية، استخدم فيها الفقهاء رأيهم بكل ما يحيط به من تأثيرات، حيث إن هناك روايات عديدة تؤيد سعة الاجتهاد في مثل تلك القضايا، ومن ذلك ما أورده القرطبي، عند تفسيره لآية الميراث، فقال: «روى عكرمة قال: أرسل ابن عباس إلى زيد بن

ثابت يسأل عن امرأة تركت زوجها وأبويها. قال: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقي. فقال: تجده في كتاب الله أو تقول برأي؟ قال: أقوله برأي؛ لا أفضل أما على أب. قال أبو سليمان: فهذا من باب تعديل الفريضة إذا لم يكن فيها نص؛ وذلك أنه اعتبرها بالمنصوص عليه، وهو قوله تعالى: «وورثه أبواه فلأمه الثلث». فلما وجد نصيب الأم الثلث، وكان باقي المال هو الثلثان للأب، قاس النصف الفاضل من المال بعد نصيب الزوج على كل المال إذا لم يكن مع الوالدين ابن أو ذو سهم؛ فقسمه بينهما على ثلاثة، للأم سهم وللأب سهمان، وهو الباقي. وكان هذا أعدل في القسمة من أن يعطي الأم من النصف الباقي ثلث جميع المال، وللأب ما بقي وهو السدس، ففضلها عليه فيكون لها، وهي مفضولة في أصل الموروث أكثر مما للأب، وهو المقدم والمفضل في الأصل، وذلك أعدل مما ذهب إليه ابن عباس من توفير الثلث على الأم، وبخس الأب حقه برده إلى السدس؛ فترك قوله وصار عامة الفقهاء إلى زيد. قال أبو عمر: وقال عبدالله بن عباس رضي الله عنه في زوج وأبوين: (للزوج النصف، وللأم ثلث جميع المال، وللأب ما بقي). وقال في امرأة وأبوين: (للمرأة الربع، وللأم ثلث جميع المال، والباقي للأب). وبهذا قال شريح القاضي ومحمد بن سيرين وداود بن علي، وفرقة منهم أبو الحسن محمد بن عبدالله الفرضي المصري المعروف بابن اللبان في المسألتين جميعا. وزعم أنه قياس قول علي في المشتركة»[٥٠]. ويبدو من خلال هذا النص التوسع والاجتهاد في توزيع التركات التي لا نص فيها بما يضمن العدالة للوارثين بحسب ظروفهم المادية، وهو ما يمكن أن يكون اليوم بابا لتطوير أحكام المواريث غير المنصوص عليها بما يناسب الواقع، والظروف الاجتماعية المتغيرة والمتطورة.

ومن جهة أخرى، فإن ما يسند حجتنا هو أن الفقهاء من المذهب السني قد اختلفوا في تعريف التعصيب، فضلا عن الخلاف بينهم وبين الفقهاء من المذهب الشيعي، ولو تتبعنا أقوال الحنفية في تعريف التعصيب لوجدنا أن عبدالله بن محمود الموصلي، يقول: «هم كل من ليس له سهم مقدر ويأخذ ما بقي من سهام ذوي الفروض، واذا انفرد أخذ جميع المال»[٥١]، وقال أبو البركات النسفي: «من أخذ الكل إن انفرد، والباقي مع ذي سهم»[٥٢]، في حين اكتفى غير واحد من فقهاء المذهب الحنفي البارزين كالتمرتاشي وتابعه الحصكفي وابن عابدين[٥٣] بذكر أقسام العصبات دون الإشارة إلى تعريف منضبط لها. أما الجرجاني الحنفي، فقال: «والعصبة مطلقاً كل من يأخذ من التركة ما أبقته الفرائض».[٥٤]

أما أصحاب المذهب المالكي، فبعضهم وافق الأحناف، ومنهم ابن عبد البر[٥٥]، وخليل بن إسحق، وتبعه على ذلك في تعريف العصبة، وأنواعها، وكيفية التعامل معها، أبوعبدالله الحطاب الرعيني[٥٦]. أما القرافي، فقال: «العصبة اسم من يحوز جميع المال إذا انفرد أو يأخذ ما فضل وهم ثلاثة أقسام عصبة بنفسه وعصبة بغيره وعصبة مع غيره»[٥٧]، وعرفه ابن الحاجب بقوله: «فالتعصيب فيمن يستغرق المال إذا انفرد والباقي عن الفروض بقرابة ولا يكون إلا في ذكر يدلي بنفسه».[٥٨]

أما من فقهاء الشافعية، فقد قال أبو الحسين العمراني: «العصبة كل ذكر لا يدلي إلى الميت بأنثى، وإنما سمي عصبة لأنه يجمع المال ويحوزه، مشتق من العصابة، لأنها تحيط بالرأس وتجمعه»[٥٩]، أما من المذهب الحنبلي، فنجد تقي الدين الفتوحي يقول: «وهو من يرث بلا تقدير ولا يرث أبعد بتعصيب مع أقرب، وأقرب العصبة ابن فابنه، وإن نزل فأب فأبوه وإن علا»[٦٠]، وكذلك قال منصور البهوتي في كشاف

٥٠- ينظر: القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ٥/٥٦-٥٧

٥١- الموصلي، عبدالله بن محمود، الاختيار في تعليل المختار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دمشق، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م، ٤ /٤٤٥

٥٢- النسفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد، كنز الدقائق، تحقيق: سائد بكداش، المدينة المنورة، دار السراج، ط١، ٢٠١١م، ص ٧٠٠

٥٣- القادري، محمد بن حسني الحنفي، تكملة البحر الرائق سرّح كنز الدقائق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م، ٩/٣٦٤

٥٤- الجرجاني، علي بن محمد، سرّح السراجية في الفرائض والمواريث، تعليق: عبد المتعال الصعيدي، مصر، مطبعة الاعتماد، ص ٩

٥٥- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٢م، ص ٥٦٨.

٥٦- الرُّعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، مواهب الجليل لسرّح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، ٨ /٥٨٥

٥٧- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة في فروع المالكية، تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ١٣/ ٥٢

٥٨- المالكي، خليل بن إسحق الجندي، التوضيح في سرّح المختصر الفرعي لابن الحاجب، ضبط: أحمد بن عبدالكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ٢٠٠٨م، ٨ /٥٦٩

٥٩- العمراني، أبو الحسن يحي بن أبي الخير، اعتنى به: قاسم محمد النوري، البيان في مذهب الإمام الشافعي، دار المنهاج للطباعة والنشر والتوزيع، ٩ /٧٠

٦٠- الفتوحي، تقي الدين محمد بن أحمد، منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٩م، ٤ /٥٦٢ وما بعدها

القناع[٦١]، أما من الإباظية، فقال محمد بن يوسف أطفيش في كتابه النيل وشفاء العليل: «إن من يرث به يحوز المال إن انفرد أو الفضل عن ذوي السهام إن كانوا معه»[٦٢]. وجاء في الموسوعة الفقهية: «هم كل من لم يكن له سهم مقدر من المجمع عليهم على توريثهم، فيرث المال إن لم يكن معه ذو فرض أو ما فضل بعد الفروض»[٦٣]، ويقول أبو البقاء الكفوي: «العصبة كل من ليس له فريضة مسماة في الميراث وإنما يأخذ ما يبقى بعد أرباب الفرائض».[٦٤]

إن هذا الاختلاف في تعريف العصبة والتعصيب هو دليل على أن المسألة ليست محكومة بنص قاطع في الدلالة، بل هي محكومة بنص مفتوح، يمكن الاجتهاد به، بحسب الزمان والمكان والظروف، وذلك ما حصل عند فقهاء الشيعة، حيث أبطلوا القول بالتعصيب في الميراث، وجعلوه للقرابة فقط، وذلك اعتمادا على اجتهاد خاص في فهم آيات الميراث، كما سبق شرحه وبيانه في ثنايا البحث.

> إن الاختلاف في تعريف العصبة والتعصيب هو دليل على أن المسألة ليست محكومة بنص قاطع في الدلالة، بل هي محكومة بنص مفتوح، يمكن الاجتهاد به

٦١() البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م، ٣ /٥١٧

٦٢() أطفيش، محمد بن يوسف، النيل وشفاء العليل، جدة، مكتبة الإرشاد، وبيروت، دار الفتح، ط٢، ١٩٧٢م، ١٥ /٣٨١

٦٣() الموسوعة الفقهية، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٩٨٧م، ٣٠ /١٣٢

٦٤() الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، أعده للطباعة: عدنان درويش، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٢م، ص ٥٩٨

خاتمة

يعد الميراث من القضايا المهمة في الفقه الإسلامي، وذلك لأنه يحفظ حقوق الناس، ويحقق العدالة بينهم، ومن هنا فقد سمي «علم الفرائض»، وتم التشديد على تعلمه بوصفه من أهم علوم الشريعة، ذلك أن فكرة الميراث – وبخاصة ميراث المرأة – لم يكن مقبولا لدى القبائل العربية، وثقافتها الذكورية القائمة على حماية الذمار والديار، فوجدت الفكرة الجديدة معارضة من المجتمع، واعتراضا واسعا، وقد أشار بعض المفسرين إلى أن سبب نزول آية ميراث الأبناء، ذكورا وإناثا هو ممانعة العرب الداخلين في الإسلام لتلك الفكرة.

والميراث نوعان؛ نوع منصوص عليه بآيات صريحة وواضحة الدلالة، ونوع متروك للاجتهاد بحسب ظروف الواقع ومعطياته، والميراث بالتعصيب - موضوع بحثنا- هو من النوع الثاني الذي اختلف فيه الفقهاء، تعريفا وتطبيقا. وقد أوردنا في متن بحثنا كثيرا من الآراء والمواقف والأحكام، فوجدنا أنها مختلفة وتعارضه أحيانا، وقد تعرضنا لآيات الميراث، وحاولنا أن ندرس فكرة «التعصيب» التي قال بها بعض الفقهاء دراسة تقوم على استنباط المعنى باستخدام الدلالة اللغوية، ووجدنا أن استنباطهم قد قام على قاعدتين في التحليل؛ قاعدة السياق والقرائن، وقاعدة الدلالة اللغوية للكلمة المفردة، وفي التحليل السياقي لم نتوصل لتحليل مقنع يتوافق مع ما ذهبوا إليه، بل إن المعنى يحتمل دلالات متعددة وليست ثابتة ولا قاطعة، أما في دلالة المفردة، فإننا وجدن أن كلمة «ولد» تدل دلالة عامة على كل مولود وليست خاصة بالذكر.

إننا من خلال ما تقدم، يمكننا القول اليوم إن قوانين الميراث التي تعطي للذكر خاصية التعصيب، وتجعله عصبة بمفرده، يحجب ميراث أبيه، وتحرم الأنثى منها، هي قوانين كانت تتناسب مع الواقع الذي كان يعيشه العرب في زمن سابق، ويمكننا تطوير هذه الأحكام - القابلة للتطوير- لتناسب القوانين الوطنية المعمول بها في الدول العربية والإسلامية، وتحقق العدالة القائمة على تغير الظروف وطرق العيش والنظم الاجتماعية، ذلك أن التعصيب - كما ذكرنا- هو قضية اجتهادية تخضع لظروف الزمان والمكان، وبذلك نعطي الأنثى مثل الذكر الحق في حجب ميراث أبيها كاملا، دون أن يقاسمها في ذلك أقارب ذكور، وهي الأولى بالميراث والأحق به، استنادا لقوله تعالى: «وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله».

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم
التوراة

- إدريس سرحان، طرق التضمين الدلالي والتداولي في اللغة العربية وآليات الاستدلال، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة من شعبة اللغة العربية وآدابها. جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، فاس، ٢٠٠٠م.
- أطفيش، محمد بن يوسف، النيل وشفاء العليل، جدة، مكتبة الإرشاد، وبيروت، دار الفتح، ط٢، ١٩٧٢م.
- الإمام، أبو نصر محمد بن عبدالله، إعلام النبلاء بأحكام ميراث النساء، صنعاء، التخصص للطباعة والنشر، ط١.
- ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، الفوائد الجلية في المباحث الفرضية، الرياض، الإدارة العامة للطبع والترجمة، ط٥، ١٩٨٩م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، صحيح البخاري، بيروت، دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م.
- البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١, ٢٠٠٠م.
- الجرجاني، عبد القاهر، درج الدرر في تفسير القرآن العظيم، تحقيق: طلعت الفرحان، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، مكتبة سعد الدين، ط ٢، ١٩٨٧م.
- الجرجاني، علي بن محمد، شرح السراجية في الفرائض والمواريث، تعليق: عبد المتعال الصعيدي، مصر، مطبعة الاعتماد.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م.
- الخبري، عبدالله بن إبراهيم، كتاب التلخيص في علم الفرائض، تحقيق: ناصر الفخيري، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم.
- الدردير، أحمد، الشرح الكبير، دمشق، دار الفكر، دت.
- الرُّعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب.
- الزركشي، بدرالدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
- أبو زهرة، محمد، الميراث عند الجعفرية، الدمام، دار الفكر العربي، ٢٠٠٥م
- سابق، السيد، فقه السنّة، بيروت، دار الفكر، ط٤، ١٩٨٣م.
- الشيرازي، أبو إسحق، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: محمد الزحيلي، دمشق، دار القلم.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمد محمود شاكر، مصر، دار المعارف.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، الخلاف، تحقيق: علي الخراساني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤٢٠هـ.
- ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٢م.
- عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط ١ ١٩٩٨م
- ابن عثيمين، محمد بن صالح، تسهيل الفرائض، الرياض، دار طيبة، ط١

- العمراني، أبو الحسن يحي بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، اعتنى به: قاسم محمد النوري، دار المنهاج للطباعة والنشر والتوزيع.
- عورتاني، ورود عادل، ميراث المرأة في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، ١٩٨٩م.
- الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، ط١، ١٤١٣هـ.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩م.
- الفتوحي، تقي الدين محمد بن أحمد، منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٩م.
- الفرضي، إبراهيم بن عبدالله، العذب الفائض شرح عمدة الفارض، دت.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الهيئة المصرية للطباعة، ١٣٠١هـ.
- القادري، محمد بن حسين الحنفي، تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م.
- ابن قدامة، موفق الدين، المغني، تحقيق: عبدالله التركي، بيروت، عالم الكتب، ط٣، ١٩٩٧م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة في فروع المالكية، تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، مكتبة دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٣٨م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير ابن كثير، الرياض، دار طيبة، ٢٠٠٢م.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، أعده للطباعة: عدنان درويش، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٢م.
- المالكي، خليل بن إسحق الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، ضبط: أحمد بن عبدالكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ٢٠٠٨م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط١.
- الموسوعة الفقهية، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٩٨٧م.
- الموصلي، عبدالله بن محمود، الاختيار في تعليل المختار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دمشق، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م.
- النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق: محمود القوجاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٧، ١٩٨١م
- النسفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد، كنز الدقائق، تحقيق: سائد بكداش، المدينة المنورة، دار السراج، ط١، ٢٠١١م.

المواقع الإلكترونية:

- آدم يونس على الرابط: ٥٨٢٣/http://arabic.alshahid.net/columnists
- الميراث بالقرابة أو بالتعصيب، على الرابط:
  ٢٧٢٨=http://imamsadeq.com/ar/index/articleView?articleId
- حسن بدوح، مقاربة تداولية، على الرابط: topic-http://www.ta0atub.com/t٥٢٨٦

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر الآن

(إلكترونيا)

ملف بحثي

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

بقلم:
د. عبد الرحيم عنبي
أستاذ السوسيولوجيا/
جامعة ابن زهر بأكادير
- المغرب

المساواة في تقسيم ممتلكات الأسرة بين تعاليم الفقهاء وأعراف المجتمع

مقدمة

يعد الحديث عن تقسيم ممتلكات الأسرة بين النساء والرجال داخل العالم الإسلامي من المواضيع الصعبة، والأكثر إثارة للجدل والنقاش، بين الحركات الإصلاحية والنخب المثقفة والحركات النسائية، من جهة وبين حراس النص الديني ومؤسسة الفقيه من جهة أخرى؛ فالأمر يتعلق بموضوع محاط بالعديد من التصورات والمعتقدات التي ميزت علاقة الرجل بالمرأة منذ عصور قديمة.

ويأتي تناول مسألة توزيع ممتلكات الأسرة بين النساء والرجال في سياق واقع اجتماعي واقتصادي اتسم عبر الزمن بقيام المرأة بجهد في العمل؛ سواء داخل البيت وخارجه، وإعادة الإنتاج البيولوجي وتنشئة الاطفال[١]، في مقابل صمت المجتمعات الإسلامية على نشاطها، ومقاومة ولوجها للثروة الأسرية بشكل متساوٍ بينها وبين الرجل.

لقد كان للاتصال الثقافي مع الغرب خلال فترات الاستعمار، وتطور العلوم الاجتماعية ومنظومات حقوق الإنسان وقع كبير على النخب المثقفة بالعالم الإسلامي، حيث وجدت نفسها أمام نساء غربيات انخرطن في معظم مشاريع التطور الاجتماعي على المستوى العالمي، في مقابل بقاء المرأة في العالم الإسلامي حبيسة التقاليد والنصوص الشرعية، ومحكومة بإرث العادات والتقاليد. وعلى الرغم من كون انفتاح النخب المثقفة على هذا الواقع، والتعديل من نظرتهم إلى المرأة، إلا أن مطالب الحركة الإصلاحية خاصة الحركات النسائية والمنظمات الحقوقية، عموما ستواجه بشكل كبير بانغلاق مؤسسة الفقيه على نفسها رافضة لأية قراءة جديدة من شأنها أن تحقق مجتمعا متوازنا.

١- المختار، الهراس. «المرأة والملكية في أنجرة إبان فترة الاستعمار» مقاربات، "نساء قرويات"، سلسلة باشراف عائشة بلعربي، نشر الفنك، ١٩٩٦، ص ٩١

هكذا وجدت المرأة في العالم الإسلامي نفسها متساوية مع الرجل من حيث الواجبات الدينية، سواء تعلق الأمر بالجزاء أو العقاب، دون أن تنعكس هذه المساواة في باقي المجالات، حيث نقرأ في القرآن الكريم «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً[١]». إن هذه الممارسات التعبدية وما يترتب عنها من جزاء تبين أن المساواة هي الأصل، يقول[٣] الله سبحانه وتعالى: «مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»[٤].

في مقابل هذه المساواة هناك عدم التكافؤ في الولوج لثروة الأسرة، والذي يتجسد في اقتسام الإرث بين الرجل والمرأة بشكل غير عادل، الذي يستدل عليه الفقهاء بنص قرآني مجتزأ من مقصد المساواة الإسلامية: «للذكر مثل حظ الأنثيين»[٥]، وبطريقة كهذه أعاق الفقهاء عدم تمكين المرأة من الولوج للثروة الأسرية بشكل متساو، وتظهر سلطة الفقيه هنا في تسربها إلى النص القانوني، الذي بدأ يتخلص تدريجيا، وبشكل محتشم من هذه السلطة، إذ يضمن الدستور المغربي لسنة ٢٠١١، الحق في الملكية لكل من الرجل والمرأة دون الدخول في قضايا شائكة مثل الإرث.[٦]

ففي الوقت الذي يؤكد الفصل ١٩ من الدستور أن الدولة المغربية تسعى إلى تحقيق مبدإ المناصفة بين الرجال والنساء، نجد مدونة الأسرة وبالضبط في الكتاب السادس، تنص على أن المشرع المغربي يخضع الإرث إلى أحكام الشريعة الإسلامية[٧]، وبناء على ما سبق نتساءل من خلال هذا المقال عن المنطق المتحكم في تقسيم ممتلكات الأسرة بين النساء والرجال.

تاريخ الأسرة والأساس الأنثروبولوجي لمشكلة الإرث:

لضبط مفهوم الإرث أو التركة، يجدر بنا تحديد مفهوم الأسرة، والذي كان يشير في الثقافات القديمة إلى مجموعة العبيد والخدم[٨]، فهي مشتقة من فعل «أسر»؛ إذ كان الأسرى في القديم يكلفون برعي المواشي والعمل في الزراعة أو الصناعات اليدوية وفي خدمة البيوت، ومن التقاليد التي كانت معروفة لدى العرب قبل الإسلام، أن الأسيرات[٩] يلحقن بنظام الأسرى أي العائلة، ويتم تزويجهن إلى رجال المجوعات التي أسرتهم[١٠]. بعد مدة زمنية سيصبح هذا المفهوم يشير إلى الجماعة البشرية، التي يسكن أعضاؤها في نفس الملكية[١١]، ويعملون بشكل جماعي ويرتبطون بعلاقات جنسية بين البالغين مع وجود أبناء، إما عن طريق الإنجاب أو التبني.

إن اقتران مفهوم الأسرة بالأَسْرِ والعبودية، لا يقتصر على اللغة العربية وحدها، بل هو حاضر في العديد من اللغات؛ كالعبرية والسريانية والصينية[١٢] واللغة اللاتينية[١٣]، حيث ظل هذا المفهوم يتحكم في تشكل

٢- قرآن كريم، سورة الاحزاب، الآية ٣٥

٣- مثل ما في قوله صلى الله عليه وسلم: "من كان له ثلاث بنات أو ثلاث أخوات، أو بنتان أو أختان، فأحسن صحبتهن، وصبر عليهن، واتقى الله فيهن، دخل الجنة" وفي حديث آخر "من عال جاريتين حتى تبلغا جاء يوم القيامة أنا وهو كهاتين.. وضم أصابعه".

٤- قرآن كريم، سورة النحل، الآية ٩٧

٥- قرآن كريم، سورة النساء، الآية ١١

٦- انظر دستور ٢٠١١ الفصل ١٩

٧- مدونة الأسرة الجديدة، سلسلة نصوص تشريعية وتنظيمية، منشورات المجلة المغربية لقانون الأعمال والمقاولات، مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص ٧٤-٨٧

٨- Frédéric, Teulon. Sociologie et histoire sociale, Presses Universitaires de France, Puf, 1eme Edition ١٩٩٦, P ١٢٨

٩- في تقديرنا أن حجاب المرأة وعزلها عن العالم الخارجي هو آت من مرجعية قديمة ضاربة في عمق التاريخ والتي تتعامل مع المرأة كأسيرة، أما تفضيل الرجل عن المرأة على مستوى الارث أو إقصاؤها من الملكية ووسائل الإنتاج فهو نابع من كون مرجعية تأسيس الأسرة كانت قائمة على الاستعباد، وبالتالي فقد طلت خاضعة للسيد

١٠- حليم، بركات. المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٠، ص ٣٥٧

١١- Frédéric, Teulon. Op. Cit , P ١٢٨

١٢- حليم، بركات. مرجع سبق ذكره، ص ٣٥٧

١٣- «Le Mot latin Familia, dérivé de famulus (serviteur) a tout d'abord désigné l'ensemble des esclaves et des serviteurs» Frédéric, Teulon. Op. Cit , P ١٢٨

العلاقات بين الرجال والنساء، جاعلا من الأسرة مؤسسة لانتقال القيم التربوية، وتشكل الهويات وانتقال الإرث الأسري سواء منه المعنوي مثل المعتقدات أو المادي.

وعليه، فالتعامل مع أفراد الأسرة هو تعامل الأب / الرب/ السيد مع العبيد، ومن هنا بات منطق الاستعباد هو المتحكم في العلاقات الأسرية؛ فالنساء والأطفال والفقراء[١٤] يشكلون طبقة عبيد، يشتغلون وينتجون دون أن يكون لهم الحق في الولوج للثروة ووسائل الإنتاج.

تعمل المؤسسة الأسرية على تكريس الهوية النفسية الاجتماعية للأفراد، وتسهر على انتقال الممتلكات من جيل إلى جيل، ويعد الاسم أول إرث يرثه الطفل أو الطفلة من الأسرة. وساهمت منذ أمد بعيد مؤسسات أخرى في ضبط انتقال ممتلكات الأسرة بين الأجيال، مثل المجتمعات المحلية، والمعبد، والكنسية، ومؤسسة الفقية مع الإسلام.

لقد طرح انتقال ممتلكات الأسرة من جيل إلى جيل إشكالية عميقة منذ القدم؛ ففي مصر القديمة خضع إلى العرف، حيث لم يكن هناك أي تشريع يذكر، غير أن ما ميز هذا الانتقال كونه كان متقاربا بين الأبناء دون حرمان الإناث.[١٥] كما خضع توزيع ممتلكات الأسرة في الحضارة المصرية القديمة إلى منطق رياضي، حيث كان ينتقل إلى الأبناء والإخوة والأخوات والزوجات، بعد أن يتم خصم الهبات والوصايا، وكان للثلث قيمة أساسية في انتقال الممتلكات بين الزوج والزوجة.[١٦]

لم يستمر انتقال ممتلكات الأسرة بنفس الوتيرة، بل عرف تغيرا في مراحل أخرى من حضارة مصر القديمة، حيث كانت الأسرة تفوت كل ممتلكاتها إلى الابن الأكبر، بعد ذلك تم الوقوف على مراحل كانت ممتلكات الزوج تنتقل إلى الأبناء الذكور فيما تنتقل ممتلكات الزوجة إلى البنات.[١٧]

لقد ظلت المجتمعات العربية قبل الإسلام محافظة على العديد من السمات النفسية والثقافية والاجتماعية، والتي ميزت النظام البطريكي، الذي يجعل من الأب إلها تنتظم حوله العائلة، في إطار علاقات عمودية؛ أي بين حاكم/ الأب ومحكومين/ الزوجة والأبناء، مما يؤسس لعلاقات غير متكافئة ومفروضة ترتكز على العادة والإكراه.

> المساواة في الممارسات التعبدية هي الأصل، وفي المقابل هناك عدم التكافؤ في الولوج لثروة الأسرة، والذي يتجسد في اقتسام الإرث بين الرجل والمرأة بشكل غير عادل

١٤- في تقديرنا أن الأب هو مثابة الإله، وبالتالي فالزوجة والأبناء هم عبيد لهذا الأب ويحق له التصرف فيهم وفي مالهم، وهو من يتحكم في توزيع الأدوار

١٥- عبد العزيز، صالح. الأسرة المصرية في عصورها القديمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨، ص ١٢٦

١٦- نفس المرجع السابق ذكره، ص ١٢٦

١٧- نفس المرجع السابق ذكره، ص ١٢٧

عجز الإسلام عن تفتيت النظام الأبوي وعلاقاته الداخلية، بل وفر له تربة صالحة لإنتاج مجتمع طبقي[١٨]، شكلت فيه النساء والأطفال والفقراء الطبقة الكادحة، ففي المغرب ظلت النساء عبر التاريخ تقمن بأعمال الرعي والزراعة والحصاد والتذرية وجمع الزرع وقطف الفواكه والغلل[١٩]، إلى جانب اشتغالها في البيت، حيث هي من يسهر على إعداد الخبز وسقي الماء وجمع الحطب والاعتناء بالدواب[٢٠]، ويساعدها في ذلك الأطفال أو العبيد، الذين أخذوا في ما بعد صيغة «الخماس / إخماسن».[٢١]

> تعمل المؤسسة الأسرية على تكريس الهوية النفسية الاجتماعية للأفراد، وتسهر على انتقال الممتلكات من جيل إلى جيل

أسلمة البطرياركا واختلال تقسيم التركة

إن أعضاء المجتمع الإسلامي يمثلون امتدادا للمجتمع البطريكي، وبالتالي ظلت الديناميات القبلية هي المتحكمة في الدعوة الإسلامية وفي بناء الدولة. وعليه، فالإسلام لم يسع إلى بناء الدولة المدنية، بل أسلم النظام البطرياركي، مما جعل تقسيم ممتلكات الأسرة، يشكل استمرارا لثقافة هذا المجتمع ويؤسس لتفاوت طبقي مرئي بين النساء[٢٢] والرجال، هكذا رفضت مؤسسة الفقية اجتهادا في

١٨- حليم، بركات. مرجع سبق ذكره، ص ٢٢

١٩- إبراهيم، حركات. السياسة والمجتمع في العصر السعدي، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ٢٥٠

٢٠- نفس المرجع السابق ذكره، ص ٢٥٠

٢١- Raymond, Jamous. Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, Paris, ١٩٨١, P ١٣٧

٢٢- تذهب بعض الكتابات إلى كون الإسلام أقر للأخت نصف ما يرثه الأخ الذكر، لأن الشريعة الإسلامية لا تطالب المرأة بشيء من المهر أو النفقة سواء عند أو أثناء الزواج أو الطلاق، وإنما أوجبها على الرجل، فالمهر حق خالص لها ولا دخل للأب فيه ولا للزوج، والرجل مطالب بأن ينفق عليها، سواء كانت فتاة أو متزوجة، حتى وإن كانت غنية وغير محتاجة، فمن العدل أن يكون للرجل ضعف ما ترثه المرأة، لأنه مطالب بالإنفاق. انظر في هذا الاتجاه: شيماء، فلاح إبراهيم. «المفاضلة بين الرجل والمرأة في الإسلام» مجلة التراث العلمي العربي، العدد الثالث، ٢٠١٥، ص ١٣٠ / أعتقد أن هذا الطرح هو مجانب للصحة لأن في الإنفاق على ا لمرأة تكريس للعبودية وللتبعية، ففي النظام البطرياركي، يتم استعباد النساء عبر الفروق الطبقية، فإعطاء

توزيع الإرث، رغم مبدأ المساواة الذي يطفح به القرآن، بل اعتمدت هذه المؤسسة منطقا توزيعيا طبقيا، بات معه مفهوم الإرث أو التركة؛ هي مجموع ما يتركه الميت من مال وحقوق مالية، لمن يستحقها شرعا، بعد تحقق موت الهالك.[٢٣]

إن تبني الإسلام لمنطق رياضي[٢٤] في توزيع التركة وتخصيصه للمرأة بنصيب محدد حسب الحالة التي هي عليها (الأم، الأخت، الزوجة، الجدة)، جعل الكثير من علماء الإسلام، يدافعون عن نصيب المرأة، كون الإسلام كرمها وجعل لها نصيبا من تركة الأسرة أو العائلة الكبيرة في وقت كانت لا ترث فيه شيئا.

وذهب آخرون إلى كون توريث المرأة، حتى لو أن نصيبها أقل من نصيب الرجل، فهذا تكريم لها وليس بتفضيل للرجل عن المرأة، بقدر ما أن الأمر يرتبط بالقوامة؛ أي إن الرجل ينفق على المرأة وهو الذي يعول الأسرة وحده[٢٥]، في ما يرى البعض أن المرأة ترث في بعض الحالات أكثر من الرجل.[٢٦]

وتمثل النصوص القرآنية الخاصة بتقسيم تركة الأسرة بعد تأكيد وفاة الهالك، سندا للتشريع وخاصة الآية الكريمة: «للذكر مثل حظ الأنثيين»[٢٧]، والتي شكلت محور نقاش كبير بني علماء الإسلام والمفكرين، غير أن التحولات التي عرفتها الأسرة بالمجتمع المغربي أو في العالم الإسلامي، تقتضي بناء مشروع سياسي إصلاحي يطمح لتغيير وضعية المرأة وتمكينها من الولوج للملكية والثروة بشكل متساو مع الرجل.

يمثل التشريع الإسلامي الخاص بالإرث في كل جزئياته[٢٨] منظومة متشكلة من ثقافة وقيم وأخلاق المجتمع البطرياركي، الذي يتأسس على الفوارق الطبقية وغياب العقل، هكذا يصبح هَمُّ علماء الإسلام هو البحث عن مطابقة ما بين الأفكار التي يتأسس عليها المشروع السياسي والتشريعي والدين الذي يستمد روحه من «حاكمية الله» وسلطان الفقيه، في غياب أي اعتبارات للتغيرات الاجتماعية، التي عرفتها المؤسسة الأسرية في ضوء ما توصلت إليه سوسيولوجيا الأسرة.

إن تيه علماء الإسلام وسط جزئيات التشريع الخاص بتقسيم التركة، وما وضعه المشرع من أحكام لضبط انتقال الثروة بين الأجيال، يخفي من جهة الطابع الأسطوري لهذا التقسيم الفقهي الدقيق، ومن جهة أخرى يخفي الطابع المثالي للأسرة «المسلمة»، والتي صارت عبارة عن خرافة كامنة في المخيال المثالي الذي بناه الإسلام، والذي يتأسس على قاعدة مفادها أن نشاط المرأة، ينبغي أن يكون بالمجال الداخلي للأسرة، لأنها أميرة مملكة البيت، لذلك لا يمكن التعويل على مساهمتها الاقتصادية في تحقيق الثروة، وهو ما انعكس سلبا على وضعية المرأة، حيث إن النساء هن الأكثر تعرضا للهشاشة والفقر، خاصة بالوسط

.النقود يكرس علاقة العبد والسيد

٢٣- المدونة الجديدة للأسرة، مرجع سبق ذكره، ص ٧٤

٢٤- ميز الإسلام بين أربعة أصناف من الورثة، حيث هناك ورثة بالفرض، والفرض هو سهم مقدر للوارث في التركة ويبدأ في التوريث بأصحاب الفروض، ثم يأتي الوارث بالتعصيب فقط، هي أن يأخذ الوارث جميع التركة أو ما بقي عن ذوي الفروض، أما الصنف الثالث فهو الوارث بالفرض والتعصيب جمعا، ويحدث هذا إذا لم يوجد أحد من ذوي الفروض أو في حالة وجوده ولم تستغرق الفروض التركة، كانت التركة أو ما بقي منها للعصبة بعد أخذ ذوي الفروض فروضهم. أما الصنف الرابع، فيتعلق الأمر بالوارث بالفرض والتعصيب فردا. وتبنى الإسلام قسمة رياضية للتركة بين الورثة، هكذا؛ نجد أن الزوج يرث نصف تركة الزوجة في غياب فرع يرثها، سواء كان ذكر ا أو أنثى، وكذلك البنت ترث النصف شريطة انفرادها عن ولد صلب ذكرا كان أو أنثى، أيضا بنت الابن ترث النصف شريطة انفرادها عن ولد الصلب كان ذكر أو أنثى وعن ولد الابن في درجاتها. بعد ذلك تأتي الأخت الشقيقة، والتي ترث النصف، شريطة انتفاء الشقيق والأب وإن علا وولد الصلب ذكرا كان أو أنثى وولد الابن ذكرا كان أو أنثى، وكذلك أخت الأب ترث النصف، شريطة انفرادها عن الأخ والأخت للأب وعمن ذكر في الشقيقة. يأتي في المرتبة الثانية الوارثون للربع وهم إثنان، الزوج إذا وجد فرع زارث للزوجة ثم الزوجة إذا لم يكن للزوج فرع وارث. وفي المرتبة الثالثة يأتي الوارث بالثمن وهي الزوجة في حالة إذا كان للزوج فرع وارث، بعد ذلك يأتي أصحاب الثلثين في المرتبة الرابعة وهم أربعة: إثنان فأكثر بشرط انفرادهما عن الابن ثم بنتا الابن فأكثر بشرط انفرادهما عن ولد الصلب ذكرا كان أو أنثى وابن الابن في درجتهما والشقيقتان فأكثر بشرط انفرادهما عن الشقيق وعن الأب وإن علا وعن الفرع الوارث، والأختان للأب فأكثر بشرط انفرادهما عن الأخ للأب وعمن ذكر في الشقيقين. أما في المرتبة الخامسة أصحاب الثلث، وهم ثلاثة: الأم بشرط عدم وجود الفرع الوارث وعدم وجود اثنين فأكثر من الإخوة ولو حجبوا، ثم المتعدد الأخوة للأم بشرط انفرادهم عن الأب وعن الجد للأب وعن ولد الصلب الابن وولد الابن ذكرا كان أو أنثى، .ثم الجد إن كان مع الإخوة وكان الثلث أحظى له. لم يقف التشريع الإسلامي عند هذا الحد، بل هناك الوارثون للسدس من ثروة الهالك والوارثون بالتعصيب والحجب

٢٥- الحداد الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، (تقديم محمد الحداد) دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١

٢٦- تذهب بعض الدراسات إلى كون النساء يرثن بعدد أكبر من الرجل في حالة الميراث بالفرض، حيث عدد الورثة بالفرض إثنى عشر، أربعة رجال وثمانية نساء، انظر في هذا الاتجاه: ساعد، تبينات. ميراث المرأة مقارنة بميراث الرجل: دراسة فقهية، كلية الشريعة والاقتصاد، جامعة الأمير عبد القادر، للعلوم الاسلامية، قسطنطينة، الجزائر، ٢٠١٤، ص، ٣٧١

٢٧- قرآن كريم، سورة النساء، الآية ١١

٢٨- أعني هنا كل القسمات المتعلقة بالإرث، سواء أصحاب النصف أو الثلثين أو الثلث أو الربع أو الثمن أو السدس وما إلى ذلك

القـروي.[٢٩]

إضافـة إلى ماسـبق، يخفـي هـذا الطـرح مـا هـو أعظـم، ويتعلـق الأمـر بالـروح الطبقيـة للإسـلام، حيـث نجـد مجموعـة مـن الأحاديـث النبويـة الشريفـة، تنـص عـلى أن الزوجـة هـي مجـرد راعيـة ومؤتمنـة عـلى مـال بيتهـا[٣٠]، ويتجـلى ذلـك مـن خـلال الحديـث النبـوي، الـذي رواه أبي داود، حيـث قـال، إن امـرأة جليلـة، سـألت الرسـول صـلى الله عليـه وسـلم يـوم بايـع النسـاء، قائلـة: «يـا نـبي الله، إنـا كل عـلى آبائنـا وأبنائنـا، قـال أبـو داود وأرى فيـه أزواجنـا، فمـا يحـل لنـا مـن أموالهـم؟ قـال النـبي صـلى الله عليـه وسـلم الرطـب تأكلنـه وتهدينـه»، وهـذا دليـل عـلى أنـه لا حـق للنسـاء في أمـوال أزواجهـن[٣١]، وتنطـوي هـذه الواقعـة عـلى تفضيـل الذكـر عـن الأنـثى بحكـم الوظائـف الـتي تؤهلـه للقيـادة والسـيطرة، والـتي رسـخها المجتمـع البطريـاركي، وهـو مـا يترجمـه أحمـد أبـو الضيـاف في رسـالته، كـون تفضيـل الرجـل عـن المـرأة، إشـكالية ترتبـط بالخلـق، فحـواء خلقـت مـن آدم، وبالتـالي آدم هـو الأصـل وحـواء الفـرع والأصـل أفضـل مـن الفـرع.[٣٢]

العرف ومقاومة تعاليم المؤسسة الفقهية:

نموذج تقسيم ممتلكات الأسرة بسوس

ظلـت مناقشـة تقسـيم ممتلـكات الأسرة بـين النسـاء والرجـال مـن اختصـاص الفقهـاء والمجتمـع المحـلي؛ فالفقهـاء ظلـوا حريصـين عـلى تطبيـق أحـكام الـشرع، كمـا حددتهـا النصـوص القرآنيـة والاجتهـادات الفقهيـة ونصـوص مدونـة الأسرة الجديـدة، وهـو مـا أعطـى لتقسـيم ممتلـكات الأسرة بـين النسـاء والرجـال غطـاء إلهيـا، محـددا مـن الخلـق في حـين تسـخر المجتمعـات المحليـة العـرف الـذي يقـصي المـرأة مـن المـيراث في مناطـق جغرافيـة[٣٣]، وينصفهـا في مناطـق جغرافيـة أخـرى مثـل منطقـة سـوس.[٣٤]

عـرف المجـال العلمـي صمتـا معرفيـا حـول هـذا الموضـوع؛ فباسـتثناء بعـض الدراسـات السوسـيولوجية والأنثروبولوجيـة المحـدودة، وكذلـك النـوازل الفقهيـة الـتي قاربـت هـذا الموضـوع، لا نـكاد نعـثر عـلى أي مـؤشرات تثبـت أن تحـولا معرفيـا قـد حصـل في هـذا المجـال.[٣٥] وبالرغـم مـن وجـود بعـض العقـود، الـتي تحصـن حـق النسـاء، إلا أن تقسـيم الأرض تعترضـه بعـض الصعوبـات المرتبطـة بالعـرف والـشرع، خاصـة بـين الإخـوة، أثنـاء المطالبـة بالحصـول عـلى نصيـب الأم، وبـين الأخـوات والإخـوة غـير الأشـقاء.[٣٦]

وتشـكل العقـود الشرعيـة والنـوازل الفقهيـة، والـتي تمحـورت حـول قضايـا الإرث ذات الصلـة بـين الجنسـين وحـول العلاقـة بـين الأطفـال وبـين الآبـاء والأجـداد، قاعـدة أساسـية يمكـن الاشـتغال عليهـا لفهـم المنطـق المقـاوم للتوزيـع البطريـاركي، المسـنود فقهيـا لممتلـكات الأسرة بـين الرجـال والنسـاء.

غـير أن مـا مـيز هـذه النـوازل الفقهيـة كونهـا لـم تعالـج القضايـا المطروحـة بـين العائـلات الممتـدة أو بـين الوحـدات القرابيـة، بقـدر مـا عالجـت علاقـات قائمـة أساسـا بـين أسر نوويـة[٣٧]، وفي أغلـب الحـالات بـني أعضـاء

٢٩- المملكة المغربية. منظمة العمل الدولية، مذكرة تركيبية، النساء في سوق الشغل بالمغرب: مشاركة ضعيفة وهشاشة قوية، وزارة التشغيل والشؤون الاجتماعية، غشت ٢٠١٤، ص ١

٣٠- ثرية، أقصري. عمل المرأة: في الميدان العام وأملاك الأسرة وداخل المنزل، في الفقه الاسلامي والقانون المغربي، مطبعة أنفو-برانت، فاس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٥

٣١- ثرية، أقصري. مرجع سبق ذكره، ص ٥

٣٢- منصف، الشنوفي. رسالة أحمد أبي الضياف في المرأة، حوليات الجامعة التونسية، ١٩٦٨، العدد ٥، ص ٤٩-١٠٩

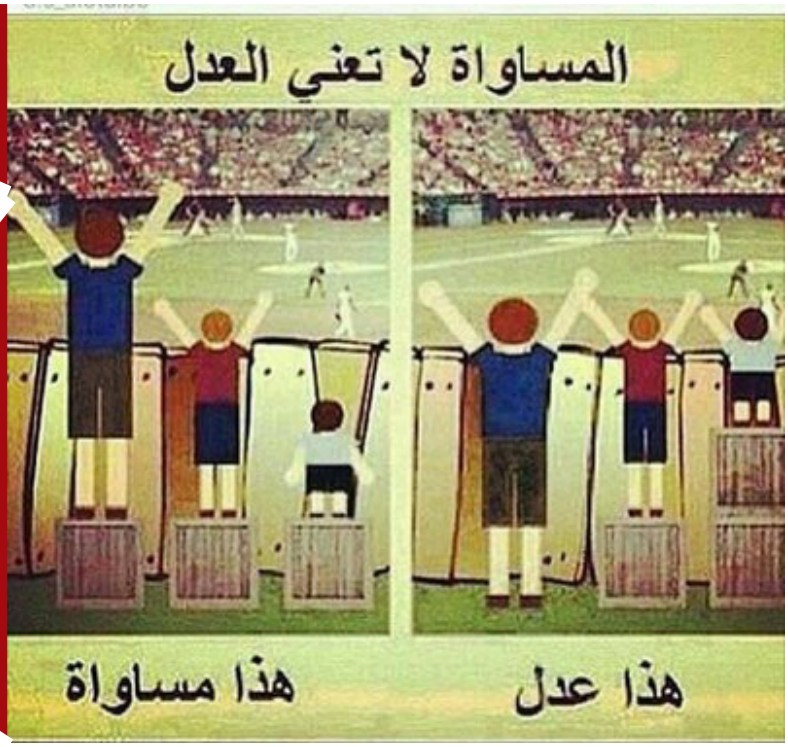
٣٣- محمود محمد علي، العسوي. الأسرة في المجتمع المصري القديم، وزارة الثقافة والآثار القومي، الإدارة العامة للثقافة، المكتبة الثقافية، (٤٤)، ١٩٦١، ص ٩٢

٣٤- يمثل تنظيم حياة القبائل الأمازيغية بموجب أعراف أحد مظاهر ثقافتها، غير أن قبائل سوس ودرعة وفكيك تميزت بتدوين أوفاق عرفية تلتزم سائر فرق القبيلة بالعمل بموجبها في تسوية الجرائم والجنح والمخالفات التي قد تنشأ في القبيلة، انظر في هذا الباب: علي، المحمدي. أوفاق عرفية وثائق حول أيت باعمران (النصف الثاني من القرن التاسع عشر) دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧، ص ١١

٣٥- المختار، الهراس. مرجع سبق ذكره، ص ١٣

٣٦- Raymond, Jamous. Op. Cit ; P ١٢٨

٣٧- المختار، الهراس. مرجع سبق ذكره، ص ١٣



هاتـه الأخـيرة، ممـا صـار معـه حضـور المـرأة وأخواتهـا وجداتهـا باديـا للعيـان وملفتـا للانتبـاه[٣٨]؛ وهـو مـا يفـرض عـلى الباحـث في السوسـيولوجيا التعـرض للبحـث والتنقيـب في هـذا الموضـوع.

إن المشـاركة الفعليـة للمـرأة في الاقتصـاد المـنزلي، تسـتدعي مـن المشرع تمكينها مـن الولـوج للملكية ولوسـائل الإنتـاج بكيفية متسـاوية مـع الرجـل، عـلى اعتبـار أن النـص الشرعـي لتوزيـع الممتلـكات الأسريـة بـين النسـاء والرجـال، لـم يخضـع للاجتهـاد، ممـا يـؤدي إلى اسـتمرار التناقـض بـين مؤسسـة الفقـه، والواقـع الـذي بـات يعـج بـأدوار متعـددة للمـرأة، حيـث اقتحمـت مختلـف المجـالات الاقتصاديـة منهـا والسياسـية والاجتماعيـة وبلغـت أرقى درجـات التعليـم والتكويـن.[٣٩]

تثبـت النـوازل الفقهيـة والعقـود المترتبـة عـن تدبـير ثـروة الأسرة وضمـان ولـوج النسـاء للـثروة ولوسـائل الإنتـاج[٤٠]، مقاومـة النسـاء منـذ عقـود للهيمنـة البتريـاركيـة ونزوعهـن إلى فصـل ممتلكاتهـن عـن ممتلـكات الـزوج، كمـا تقـر هـذه النـوازل رغبـة النسـاء في أن تعـترف الجماعـة بملكيتهـن ووضعيتهـن الاجتماعيـة، ويتعلـق الأمـر بنـوع مـن التفـاوض بـين النسـاء والرجـال داخـل المؤسسـة الأسريـة بهـدف تحصـين قانـوني لحـق النسـاء في الملكيـة.[٤١]

وقـد دفـع العـرف بمنطقـة سـوس الـشرع إلى الاعـتراف بمسـاهمة

> عجز الإسلام عن تفتيت النظام الأبوي وعلاقاته الداخلية، بل وفر له تربة صالحة لإنتاج مجتمع طبقي

٣٨- نفس المرجع السابق ذكره، ص ١٣

٣٩- إدريس، الفاخوري. «وضعية المرأة العاملة بين الخطاب الشرعي والنص القانوني والواقع ا لاجتماعي» الأسرة والمواطنة، جمعية شمل، أعمال ندوة، الرباط ٢٢-٢٣ مارس ٢٠٠٢، منشورات شمل، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١ مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ٢٠٠٢، ص ٤٩

٤٠- المختار، الهراس. مرجع سبق ذكره، ص ١٣

٤١- المرجع السابق نفسه، ص ١٣

النساء الفعلية في تحصيل موارد الأسرة، وضمان وسائل عيشها، وهو ما جعل العديد من الفقهاء يجنحون إلى إقرار العرف كأصل لحماية المرأة، ويأتي في هذا الاطار عرف الكد والسعاية كعرف محلي شمولي، نطاق تطبيقه يشمل كافة السعاة المشاركين في تنمية ثروة الأسرة من دون تمييز بين ذكر وأنثى، ولا بين الزوج أو زوجته، ولا بين الأب وابنه أو بين الأخ وأخته ولا بين الأقارب، فكل من سعى وكد يأخذ حقه بمقدار مساهمته وسعيه، كما أن الشرط الوحيد للاستفادة من الثروة، هو الانتماء إلى الأسرة والمساهمة في تنمية أموالها وثروتها.[٤٢]

تحولات الأسرة المغربية والحاجة إلى تطوير أعراف المساواة

لقد بات من الصعب اليوم تحديد مفهوم للأسرة، أكثر من أي وقت مضى، نظرا للتحولات العميقة[٤٣] التي مست بنيتها ووظائفها، وغيرت أدوار أعضائها، كما تضاعفت أنواع البنيات الأسرية[٤٤] في المجتمع المغربي، ونشوء علاقات جديدة. جاءت هذه التحولات في سياق تحولات عرفها المغرب على المستوى الديموغرافي

> يمثل التشريع الإسلامي الخاص بالإرث في كل جزئياته منظومة متشكلة من ثقافة وقيم وأخلاق المجتمع البطرياركي

٤٢- عمر، المزكلدي. حق الكد والسعاية: محاولة في التأصيل، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، وحدة البحث والتكوين، القانون المدني المعمق، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس، أكدال، الرباط، ٢٠٠٥-٢٠٠٦، ص ١٨

٤٣- Jean-Hugues Déchaux. Sociologie de la famille, Ed, La découverte, Paris, ٢٠٠٩-٢٠٠٧, P ٣

٤٤- تطورت الأسرة المغربية، على مستوى بنيتها، حيث أضحت أكثر تنوعا مع ميلها نحو نموذج الأسرة النووية كوحدة إحصائية، وقد بينت معطيات معطيات البحث الوطني وجود ٢٨٢ نوعا من الأسرة ذات البنيات المركبة، من بينها ١٨٣ أسرة تتميز بتساكن ثلاثة أجيال على الأقل، انظر في هذا الباب: المغرب الممكن، إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك، تقرير الخمسينية، مطبعة دار النشر المغربية، ٢٠٠٦، ص، ٣٦

والاقتصادي[٤٥]، وتصاعد وتيرة الهجرة، من الأوساط القروية في اتجاه المجالات الحضرية، نتيجة الجفاف وتراجع قيمة العمل الفلاحي أمام أزمة أفرزتها سياسة التقويم الهيكلي.

تأتي هذه التحولات في ظل مجتمع مغربي، بدأ ينفتح على نماذج جديدة من الاستهلاك، وتدخل الدولة بشكل أكبر في المجال الأسري، مع تحول الأسرة من وحدة إنتاجية إلى وحدة إستهلاكية، مما ساهم في تفكك الملكية الجماعية، وانخراط كبير للنساء في سوق الشغل[٤٦]، هذه التحولات المتسارعة، ساهمت في خلق تناقض صارخ بين قانون تعاليم المؤسسة الفقهية والواقع.

إن تنوع البنيات الأسرية (ménages) في المجتمع المغربي، والتي بلغت ٢٨٢ نوعا من الأسرة ذات البنيات المركبة، [٤٧] يكشف نهاية العائلة المثالية، والتي يفرضها الشرع والقانون، لأنها لا تتطابق وواقع حال الأسرة بالمجتمع المغربي[٤٨]. وإذا كانت التغيرات البنيوية والوظيفية، التي تعيشها الأسر المغربية، تفرض تحقيق توازن أسروي جديد[٤٩]، فلا بد من صزورة إدخال إصلاحات على السياسات الشرعية، لما فيها من إمكانيات لتطوير الأحكام بما يناسب وضع الأسر المغربية اليوم.

> “تستدعي المشاركة الفعلية للمرأة في الاقتصاد المنزلي من المشرع تمكينها من الولوج للملكية ولوسائل الإنتاج بكيفية متساوية مع الرجل”

٤٥-CERED, Famille à Fès: changement ou continuité ? Les réseaux de solidarités familiales, Rabat, ١٩٩١, P ١٣

٤٦- CERED, Famille à Fès: changement ou continuité ? Op. Cit, P ١

٤٧- تقرير الخمسينية، مطبعة دار النشر المغربية، ٢٠٠٦، ص ٣٦

٤٨- عبد الرزاق، مولاي ارشيد. حول بحث فريدة بناني «تقسيم العمل بين الزوجين في ضوء القانون المغربي والفقه الإسلامي/ الجنس معيارا» أبحاث، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد ٣٠، السنة العاشرة، شتاء ١٩٩٣، ص ١٠٧

٤٩- المرجع السابق ذكره، ص ١٠٧

إن الهوية الاقتصادية للنساء أصبحت بارزة للعيان، حيث صار الاقتصاد الأسري يتغذى نقدا من الأنشطة النسوية المدرة للدخل ومن العمل المأجور، غير أن جماعة الرجال لازالت تحتكر الملكية ووسائل الإنتاج، بالرغم من تفكك العائلة الكبيرة، سواء على مستوى السكن أو العمل أو الملكية[٥٠]، ومساواة المرأة مع الرجل في حقل الإنتاج وفي تحمل المسؤولية وتوفير الموارد للأسرة، إلا أن المشرع لازال يفرض على المجتمع «الأسرة الخرافة».

إن نظام الإرث الإسلامي، والذي يخول للمرأة نسبة الثمن أو الربع من متخلف زوجها الهالك[٥١]، حسب ما إذا كان لها ذرية أم لا، يدفع المرأة في كثير من الأحيان وخاصة إذا كانت عاقرا، إلى مقاومة «الأسرة الخرافة»، وذلك عبر الكد والسعي لتوفير الموارد المنزلية وخلق رصيد من الممتلكات، بعد ذلك تلجأ إلى المطالبة بحقها في الثروة باسم الجهد المبذول، حتى يكون لها نصيب من الملكية، ما يعني الحاجة إلى أعراف مساواتية جديدة، في وقت فشلت فيه المؤسسة الفقهية في تحقيق مقصد المساواة.

خاتمة

ينبغي التعاطي مع مسألة المساواة في الارث بين المرأة والرجل من منظور اجتماعي- سياسي، أعني بذلك أن فرض «الأسرة الخرافة» بقوة الشرع والقانون على المجتمع المغربي، الذي بات يعرف تنوعا على مستوى البنيات الأسرية، هو نابع من خلفية بطريركية، كما أن فرض نظام الإرث الإسلامي المشبع بالثقافة الرجولية، هو نتيجة الاهتمام بجزئيات الشريعة، وما وضعه المشرع من أحكام في غياب معرفة تامة بأحوال الأسر المغربية.

إن بقاء هذه الأحكام، والتي تجعل من المرأة الحلقة الضعيفة في الولوج للملكية، مشروطة ببقاء تلك الأحوال التي كانت تسود في بيئة شبه الجزيرة العربية. وأعتقد أن مؤسسة النوازل الفقهية يمكنها أن تلعب دورا أساسيا في الجواب عن العديد من القضايا المطروحة في باب الإرث، قياسا على مبدأ الكد والسعاية.

أعتقد أن تغيير الأحكام المرتبطة بالإرث، لن يضر الإسلام في شيء[٥٢]، بل سوف يكون منسجما مع مقاصده[٥٣]، حيث إن مساواة المرأة بالرجل نظرا لما باتت تقوم به من كد وسعاية، سوف يحفظ جوهر الإسلام، والمتمثل في القيم الكبرى، والتي تتجسد في الأخلاق والعدل والمساواة، ويجد هذا الطرح سنده في كون الإسلام غير ممثل في القرآن الكريم وحده، بل يعد الإسلام رسالة سماوية ذات أفق إنساني جوهرها العدل.

> على الرغم من تفكك العائلة الكبيرة، ومساواة المرأة مع الرجل في حقل الإنتاج، وفي تحمل المسؤولية، وتوفير الموارد للأسرة، إلا أن المشرع لازال يفرض على المجتمع «الأسرة الخرافة»

٥٠- المختار، الهراس. مرجع سبق ذكره، ص ١٣
٥١- المختار، الهراس. مرجع سبق ذكره، ص ١٣
٥٢- الحمامي، عبد الرزاق. المرأة، المرأة في الحركة الإصلاحية: من الطاهر حداد إلى زين العابدين بن علي، مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام، ٢٠٠٣، ص ٦٠
٥٣- نفس المرجع السابق ذكره، ص ٦٠

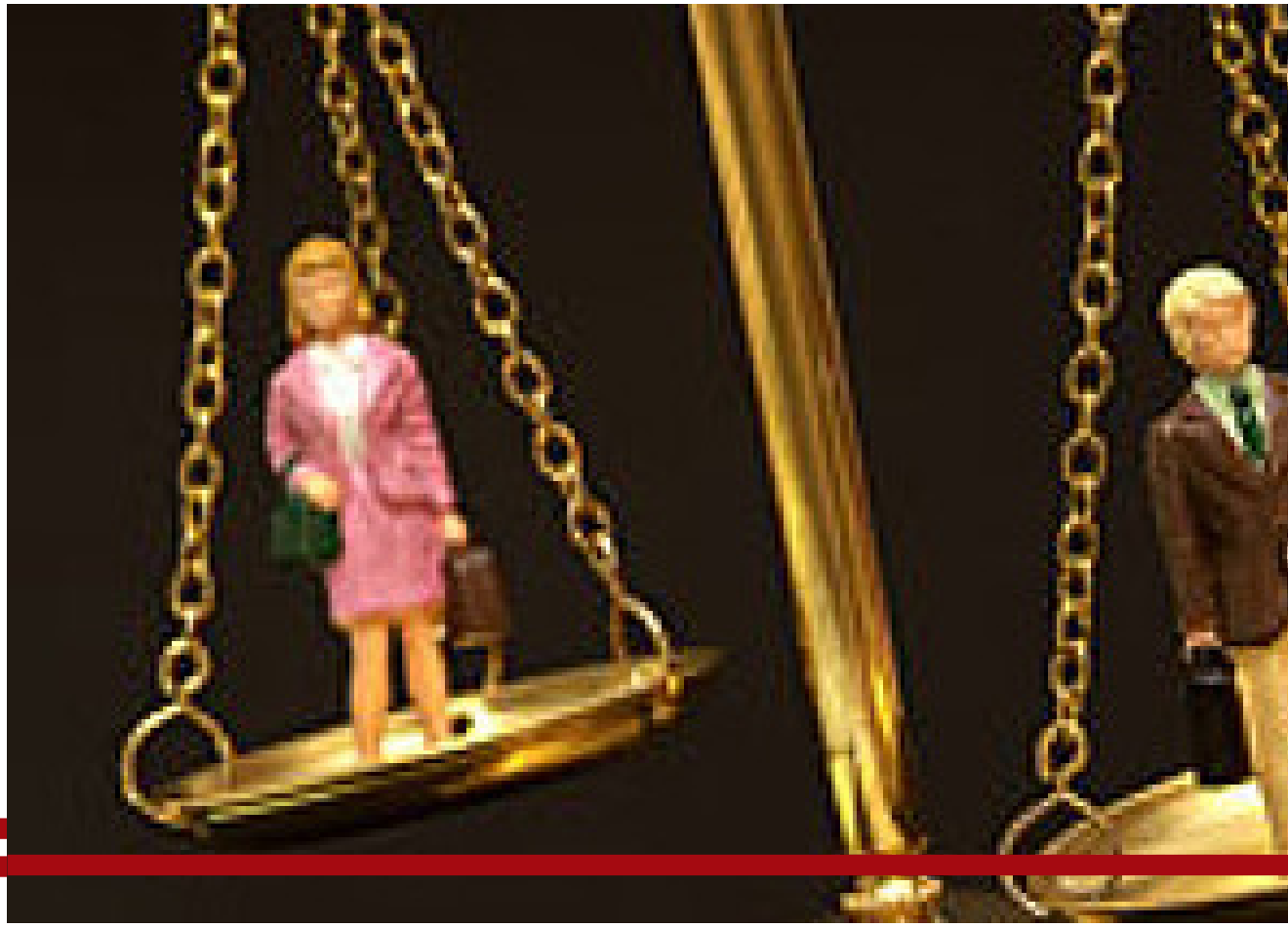
المراجع:

- أقصري، ثريـة. عمـل المـرأة: في الميـدان العـام وأمـلاك الأسرة وداخـل المـنزل، في الفقـه الإسـلامي والقانـون المغـربي، مطبعـة أنفو-برانـت، فـاس، الطبعـة الأولى، ٢٠٠٩
- المملكة المغربية. منظمة العمل الدولية، مذكرة تركيبية، النساء في سوق الشغل بالمغرب: مشاركة ضعيفة وهشاشة قوية، وزارة التشغيل والشؤون الاجتماعية، أغسطس (آب) ٢٠١٤
- الهـراس، المختـار. «المـرأة والملكيـة في أنجـرة إبـان فـترة الاسـتعمار» مقاربـات، «نسـاء قرويـات»، سلسـلة بـاشراف عائشـة بلعـربي، نـشر الفنـك، ١٩٩٦
- الشنوفي، منصف... رسالة أحمد أبي الضياف في المرأة، حوليات الجامعة التونسية، ١٩٦٨، العدد ٥
- المحمـدي. أوفـاق عرفيـة وثائـق حـول أيـت باعمـران (النصـف الثـاني مـن القـرن التاسـع عـشر) دار أبي رقـراق للطباعـة والنـشر، الطبعـة الأولى، ٢٠١٧
- الفاخـوري، إدريـس. «وضعيـة المـرأة العاملـة بـين الخطـاب الشرعـي والنـص القانـوني والواقـع ا لاجتماعـي» الأسرة والمواطنـة، جمعيـة شـمل، أعمـال نـدوة، الرباط ٢٢-٢٣ مـارس (آذار) ٢٠٠٢، منشـورات شـمل، سلسـلة نـدوات ومناظـرات رقـم ١ مطبعـة المعـارف الجديـدة، الربـاط ٢٠٠٢
- المزكلـدي، عمـر. حـق الكـد والسـعاية: محاولـة في التأصيـل، بحـث لنيـل دبلـوم الدراسـات العليـا المعمقـة، وحـدة البحـث والتكويـن، القانـون المـدني المعمـق، كليـة العلـوم القانونيـة والاقتصاديـة والاجتماعيـة، جامعـة محمـد الخامـس، أكـدال، الربـاط، ٢٠٠٥- ٢٠٠٦
- المغـرب الممكـن، إسـهام في النقـاش العـام مـن أجـل طمـوح مشـترك، تقريـر الخمسـينية، مطبعـة دار النـشر المغربيـة، ٢٠٠٦
- الحمامي، عبـد الـرزاق. المـرأة، المـرأة في الحركـة الإصلاحيـة: مـن الطاهـر حـداد إلى زيـن العابديـن بـن عـلي، مركـز البحـوث والدراسـات والتوثيـق والإعـلام، ٢٠٠٣
- بـركات، حليـم. المجتمـع العـربي في القـرن العشريـن، بحـث في تغـير الأحـوال والعلاقـات، مركز دراسـات الوحـدة، الطبعة الأولى، بـيروت ٢٠٠٠
- حركات، إبراهيم. السياسة والمجتمع في العصر السعدي، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٨٧
- دستور ٢٠١١ الفصل ١٩
- صالـح، عبـد العزيـز. الأسرة المصريـة في عصورهـا القديمـة، الهيئـة المصريـة العامـة للكتـاب، القاهـرة ١٩٨٨
- قرآن كريم، سورة الأحزاب، الآية ٣٥
- قرآن كريم، سورة النحل، الآية ٩٧
- قرآن كريم، سورة النساء، الآية ١١
- مدونـة الأسرة الجديـدة، سلسـلة نصـوص تشريعيـة وتنظيميـة، منشـورات المجلـة المغربيـة لقانـون الأعمـال والمقـاولات، مطبعـة النجـاح الجديـدة – الـدار البيضـاء، الطبعـة الأولى ٢٠٠٤
- محمـود محمـد عـلي، العسـوي. الأسرة في المجتمـع المـصري القديـم، وزارة الثقافـة والآثـار القومـي، الإدارة العامـة للثقافـة، المكتبـة الثقافيـة، (٤٤)، ١٩٦١
- مـولاي ارشـيد، عبـد الـرزاق. حـول بحـث فريـدة بنـاني «تقسـيم العمـل بـين الزوجـين في ضـوء القانـون المغـربي والفقـه الاسـلامي/ الجنـس معيـارا» أبحـاث، مجلـة العلـوم الاجتماعيـة، العـدد ٣٠، السـنة العـاشرة، شـتاء ١٩٩٣
- CERED, Famille à Fès: changement ou continuité ? Les réseaux de solidarités familiales, Rabat, ١٩٩١.
- Déchaux, Jean-Hugues. Sociologie de la famille, Ed, La découverte, Paris, ٢٠٠٩-٢٠٠٧
- Jamous, Raymond. Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Editions de la Maison
- Teulon, Frédéric. Sociologie et histoire sociale, Presses Universitaires de France, Puf, \eme Edition ١٩٩٦

بقلم:
د. محمد بكاي
كاتب وأكاديمي من الجزائر

النساء والميراث ومدارات التهميش

مواجهة جندرية لسياسة متعدّدة الأضلاع



يظلّ الدنوّ من معضلة توزيع التركات والميراث في البلدان الإسلامية مطوّقا بعقبات وعراقيل فكرية وسياسية وعقائدية واجتماعية من جهة، ومثيراً صراعاً جندريا بين الجنسين من جهة ثانية، وهو ما ضاعف من حدّة هذه المسألة التي تتشابك فيها ميادين الفقه والجندر والاجتماعيات والتأويليات الثقافية. وقد ترسّخت هالة الحظر لامتناع الاجتهاد أو الاقتراب من مسائل القسمة والميراث أو الخوض في حيثياتها، ولو من باب المناقشة أو النقد والمحاورة، وليس من باب الدّحض أو الإكراه أو الازدراء، لأن منطلق المقاربة أو الإزاحة النقدية للتقاليد التشريعية هو منطلق عقلاني يتموضع حول ممارسة الحرية في شقّ مسار فكري يحرص على تأمّلات مدنية معاصرة «للأنثى والميراث» في ضوء فرضيات الإنسانيات ومناهج مقارباتها لرهانات الذات الإنسانية، وما استجدّ منها داخل الحياة الاقتصادية والأخلاقية والسياسية.

إلى جانب حساسية موضوع الميراث، هناك مسألة أخرى لا تقل حرجا وضيقا، وهي إشكال الأنثوي والنسوي في عالمنا العربي والإسلامي. فبعيدا عن الطوباويات والمتعاليات الخطابية التي لا تعدو أن تكون مجرد شعائر أو مظاهر تلفظية تظهر الديمقراطية والتمدن من قبل المتلفظين، لكنها تبطن سلباً للحقوق واستبدادا للجنس الآخر، وذلك تحت غطاءٍ مشرعن ومقنّن (المجامع الفقهية أو المؤسسات القانونية). ما يهمّنا ليست الظواهر الخطابية أو المظاهر السّجالية، بل الشؤون الفعلية والاستعمالات الأدائية؛ أي الموضوع في الواقع، أو انتقاله من مجرد «حيل لغوية» إلى ولوج دائرة الفعليّ والمستعمل؛ أي تداولية تلك المبادئ الشرعية وتطبيقها في حقل الممارسات والثقافات. لكن تحقيق ذلك، يتطلّب جرأة وجسارة وصبرا، لأن الحراك النسوي العربي يسير بوتيرة بطيئة نظرا للمثبطات التي تعترض سبيله، فغالبا ما يصطدم بجدار القوى المحافظة، تقول في ذلك النسوية الفرنسية لوس إريغاراي (Luce Irigaray): «إن البناء المتمهّل لهوية النساء مع كلّ الوساطات القانونية والثقافية التي يتطلّبها ما زال بحاجة إلى الجهد؛ بالنسبة إلينا نحن الغربيات الشابات تقريباً كما بالنسبة إلى النساء المنتميات إلى ثقافات أخرى مختلفة. تجدر الإشارة إلى أن أولئك النساء

لا يتمتّعن بالحرية وليس لديهن حق الكلام مثلنا؛ فنحن والنساء الأخريات بأمسّ الحاجة إلى أكثرية نسائية مدنية، ذلك يعني الاعتراف والمساعدة للطائفة المدنية التي تمنحنا الحقوق والمسؤوليات داخل العلاقات الثنائية والعائلات وأيضا داخل العلاقات العامة».[١]

لم تحقق النساء العربيات بعد تلك القفزة المدنية، نظرا لأن أغلبيتهن في وضع ارتكاسي ساهمت في تشكيله دوائر متعدّدة: السياسية منها والقانونية والثقافية والتمثلات الدينية المزدرية للمرأة، شئنا ذلك أم أبينا؛ لأن مظاهر التخلف نتجت عن تراكمات وترسبات اجتماعية وثقافية لا واعية، يحكمها منطق ذكوري متسلّط، يستبدّ بالرموز والأشكال والخطابات والصّور ويشحنها ثقافيا وشعائريا ويبالغ في توظيف النصوص المقدسة لصالح منطقه الاستعبادي، فهذه التمثلات الراديكالية المتجذرة «تدفع مجتمع الرجال إلى إيجاد أنظمة شرعية تعمل على إخفاء العنف المفتوح أو الضمني، الجسدي أو البنيوي الذي يمارسه الرجال ضدّ النساء والرّاشدون ضدّ الأطفال والرّجال «الأحرار» ضدّ العبيد، والأغنياء ضدّ الفقراء ورجال الدين ضدّ «الأميين» و«مرشدو القداسة» ضدّ «المؤمنين».[٢]

النسوية وأزمة الميراث في الإسلام: عودة جديدة

بين جدليتي «التابع والمتبوع» أو «الاعتراف» الهيجيلية، تتفجّر في أيّامنا قضية الميراث في الإسلام من جديد، لنلطفّ هذه الصياغة قليلاً ونقرّبها إلى حقل الواقع، هي عودة لمسألة «اللامساواة واللاعدل» في توزيع التركة بين الذكر والأنثى، ولن أخوض في هذه القضية من باب التفسيرات والتأويلات الدينية الطوباوية التي لا أريد مجاراتها، ولا الولوج في تفاصيل فيلولوجية أو لسانية يطول شرحها وتستهلك زمنا وبحثا أعمق، وأظن أن لها أهلها في اللسانيات والدلاليات. أرى أنّ التفسيرات التقليدية التي تعود إلى زمن القرون الوسطى، تمثل المحرك الأوّل الذي يشحن تمثلاتنا المعاصرة، وتتحكّم في أهوائنا وعقولنا، التي تظلّ قاصرة عن فهم النص القرآني فهما مستقيما، «وبالتالي، فإن العوامل النفسية والاجتماعية العميقة ورهانات المعنى والسّلطة الملتزمة في تلك الخطابات لم يتم الكشف عنها، كما أنها تعتبر أقل مستوى من خطاب أيديولوجي ضمني

١- لوس إريغاراي، هوية المرأة: بيولوجيا أم تكيّف اجتماعي؟، منشور في الكتاب الجماعي "النساء: نصف العالم، نصف الحكم"، إشراف: جيزيل حليمي، ترجمة: عبد الوهاب ترّو، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨. ص: ٩٣

٢- محمد أركون، المرأة في الإسلام، منشور في الكتاب الجماعي "النساء: نصف العالم، نصف الحكم"، المرجع نفسه، ص: ٦١

غير خاضع للنقد، ومن مجموعة تحقيقات حول الإسلام الأصولي».[٣]

لذلك ظلّ الاجتهاد في قواعد الميراث في الإسلام أمراً لا يقبل التفكيك أو النقد أو الدّحض عملا بقول الله تعالى: [وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا] (الأحزاب: ٣٦). فإغلاق باب التقصي والتحقيق أو التعديل بما يناسب متغيرات الزمن وأشكال الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية، ترك المرأة في وضعية تتخبّط في ظلم أبويّ وإقطاعية طبقية؛ أي تحت هيمنة بطريركية مطلقة لا تقبل النقاش (الإله، السلطان، الفقيه، الرّجل). يقول محمد أركون: «المسلمون الحاليون يرفضون بأغلبيتهم إخضاع ما يُسمّى بالقانون الديني (الشريعة) إلى النقد التاريخي والأنثروبولوجي الذي يسمح بنزع صفة التقديس والتجاوز عن كل المعايير والاعتقادات التي نلجأ إليها بانتظام بإبقاء النساء ضمن الأوضاع القانونية المحدّدة تعسفيا والمتشكّلة في العصر الوسيط».[٤]

لكن اليوم، تتعالى أصوات مطالبة بالمساواة في الميراث، سواء في تونس أو المغرب، حيث تعد تونس السّباقة عربيا لاستحضار هذه المبادرة التي ألهبت المشهد الثقافي والحقوقي والديني العربي، خاصة بعد تصريحات الرئيس التونسي الحالي التي تُبدي رغبته في استصلاح قواعد الميراث وإعادة النظر في المساواة، بين الرجل والمرأة بخصوص مسألتي الحقوق والتركات. هذا ما فجّر حربا كلامية بين المحافظين والمثقفين المتنورين حول المعارضة والموافقة، عبر هذا المقال سنضرب أمثلة ومواقف لمن سعين إلى إسماع صوتهن في ظلّ تمثّلات الفقهاء الذكورية التي غضت الطرف عن المغزى العقلي للآية، تقول ألفة يوسف: «أليس كلّ ما يفعله الله تعالى مستندا إلى حكمة؟ وأليس القرآن كلام الله تعالى من تجليات هذه الحكمة؟ فلماذا لا نتعامل مع سكوت الله عز وجلّ عن حظّ الأنثيين، باعتباره حكمة من حكمه نحاول تأويلها واعين بأنه ما يعلم تأويلها إلا الله».[٥]

أليس حصول الذكر على تركة والده كاملة، مقارنة بحصول الأنثى على نصيب معلوم يُشاركها فيه أهل الهالك - إذا لم يكن لهذا الأخير بنينا- يمثل استحواذا وهيمنة؟ يدافع هذا الاستحواذ بشكل علني عن

٣- محمد أركون، المرأة في الإسلام، ص: ٦٠
٤- المرجع نفسه، ص: ٥٨
٥- ألفة يوسف، حيرة مسلمة: في الميراث والزواج والجنسية المثلية، دار سحر للنشر، تونس، ط١، ٢٠٠٨، ص: ٣٠

> على «أمة اقرأ» فتح أبواب السجال والاجتهاد والعقلنة، التي أوصدها الفقهاء، وعرضِها من جديد أمام الفتوحات المعرفية

تحيز أو تمركز قضيبي دفين لإمبريالية ذكورية مهيمنة لا تقبع النقاش بحكم ذريعة وجود نصوص مقدّسة استُعمِلت مرارا وتكرارا لتكون المعيار الذي يُؤخذ به في توزيع المواريث كما يبدو في الآية الكريمة [يُوصِيكُمُ اللّـهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ] (النساء: ١١).

يقول أركون في هذا الصّدد: «إن أيّ معيار قانوني تأسس بناء على نص واضح في القرآن لا يمكن لأي مشرع إنساني أن يعيد النظر فيه أو يلغيه. تنطبق تلك الحالة على ما نسميه بالمكانة الشخصية، وحق الأشخاص (الإرث، الزواج، الطلاق، التبني، الدائرة الخاصة، الدائرة العامة). كل هذه الأمور تبقى غير خاضعة للنقد في الدول الإسلامية»[٦]. طبعا هذا الحدث يعكس صراعا سياسيا يستثمر النص المقدس لتقوية شوكته وتشييد منغلق دوغمائي لا يقبل أية محاولة للاجتهاد. إن المسألة تتعدّى الجدل الفكري إلى جدل سياسي بين أفراد يدافعون عن حق المساواة في الميراث، وبين أغلبية ساحقة رافضة له (ممثلة في فقهاء البلاط والإسلاميين المحافظين)، كيف ستؤول النتائج؟ نتذكر السيدة أسماء المرابط التي دعت إلى توافقات وإصلاحات لقضية الميراث في الإسلام، فكيف أُجبرت على الاستقالة من منصبها، وتكتّلت ضدّها جبهات متصلّبة عقلانيا متمركزة فقهيا ومتركّزة ذكورياً؛ حيث واجهت حملة شرسة لدعوتها التّشجيعية إلى فتح الإسلام على قضايا العصر. فجرأتها البحثية تمثل حدثاً أو رسالة تثير فيها موضع المظالم التي تعاني منها النساء واقتراح حلول معقولة لعلاجها.

إذن هي بوادر مدنية لإعادة النظر في مسألة النساء والميراث؛ إذ كلّما تم تحريك مياه هذه البركة العكرة، اتّخذ المحافظون من الإسلاميين ردّات عنيفة وهجوما مضادّا، بحكم الخروج عن الرأي العام المحافظ، إذ يرون في مطالبات المساواة غريبة وشاذّة ومعادية للدّين، كما لا يحق المساس بالهيكل العام الثابت، وينظرون إلى التغيير لعبةً ديمقراطية خطيرة، يجب إيقافها أو تأجيل النّظر فيها وإرجاء فتح سجّلاتها إلى تاريخ آخر غير حاسم وغير معلن عنه، ألا يمثل هذا خوفا من مواجهة النساء ومطالبهن؟ ألا يمثل نظام الميراث المعمول به إجحافا علنيا في انتقاص المرأة وهضم حقوقها؟ ولماذا يُنظر للمرأة مجرد نصف آخر ناقص عن الرّجل الكامل (النموذج المثالي والمتعالي)، ويُنظر للذكر على أنه «أكمل حالا من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والإمامة، وأيضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل،

٦- محمد أركون، المرأة في الإسلام، ص: ٦٤

ومن كان كذلك وجب أن يكون الإنعام عليه أزيد، ثم إن المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة، فإذا انضاف إليها المال الكثير عظم الفساد»[٧]. ألهذا، تمّ حجب صوتهن؟ ولا يزال ذلك الحجب مستمراً طبعاً!

الميراث بين قداسة النص وثورة النساء

إذا استندنا إلى النظرية النسوية كما شهدتها ما بعد الحداثة فلسفةً مغايرة لفهم الذات الإنسانية، التي أقصاها تاريخ الأنساق والقوانين الرمزية، وحُجب فيها دور الأنثوي، تُصبح مطالبات المرأة بالعدل في الإرث أمرا لا يدعو إلى تمرد أو عصيان، بقدر ما يمثل نقاشا عقلانيا ومتساويا وعودة حفرية تبين كيف أن الوضع تغير ماديا واجتماعيا وثقافيا، ألا يحق المطالبة بتلك الإزاحات إذن؟ التي لن تفسد للودّ قضية، مادامت النسوة طالبن بالعدل فقط، وليس بنصيب الذّكرين! لكن الفكر الدّيني لا يزال من خلال مستعمليه وتجّاره جامدا يخاف من أن يفقد هالته ورأسماله الرّمزي الذي أصّل له بالقوة والسيف والسّلطان، ليخيف الرعية ويُصيبها بالرّهاب، اليوم نحن «بحاجة لباحثين مستقلين بعد أن كان طيلة قرون عديدة، إمّا حِكرًا على سدنته وخدامه المُتحمِّسين (رجال الدّين)، وإما دريئة للمجادلين الذين يستهدفون غايات أخرى»[٨]، كما ذهب إلى ذلك المفكر الإسلامي محمد أركون بجرأة وشجاعة.

فكلّما فُتح المجال للاجتهاد أرهبوهم بقداسة «النص» الديني (قرآنا كريماً كان أو سنة نبوية شريفة)؛ تلك القداسة الأزلية التي لا غبار عليها ولا نقاش فيها، لكن القداسة «الإنجازية» التي يُتشدّق بها هي قداسة نصف بشرية ونصف إلهية، ما دام النص إلهيا، فتوظيفه الثقافي ونشاطه التأويلي بشري محض، ذكوري في صميمه، دكتاتوري في مواقفه، مجحف في أفقه، ظالم في غاياته، قاهر ومتعنّت يحمي السلطة الذكورية، ولا يقبل شيئا خارج سيطرتها. هذا من جهة ومن جهة ثانية، يحمل الإرث في حد ذاته تضاربات وصراعات، لأنه يوسع من خرائطية النّسب فتتداخل المشاكل وتتفرع، طبعا جاءت الآيات القرآنية لتفصل في ما هو أصلح وأنفع للمجتمع الجاهلي وخلق تشريعات دينية تنظمه؛ أي النص المقدس كشفرة لأجل التدبير والتبادل الاقتصاديين.

٧- ألفة يوسف، حيرة مسلمة، ص: ٣٥

٨- محمد أركون، "الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٦، ص: ٤٧

> كلّما فُتح المجال للاجتهاد
> أرهبوهم بقداسة «النص» الديني؛
> تلك القداسة الأزلية التي لا غبار
> عليها ولا نقاش فيها

يمكن القول إن النقاش في مسائل عويصة تتقاطع فيها الهوية النسوية والتراث الإسلامي تبدو خطوة خطيرة ولكن جريئة، خطورة يلفّها الهلع اللاّواعي للمسلمين من المساس بقداسة النص الرباني، وكأنه دَيْن أو طاعة ممتنة كما يُسمّيها محمد أركون الذي يقول: «إن طاعة الله ورسوله تمثل نداء ملحا ومتكررا يخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره».[٩]

طبعا لن يقول مؤمن عكس ذلك، لكن المطلوب إعادة النظر في حدود الله، في تلك الآية)لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ[. قد يقول لك قائل لا تتعد حدود الله، ولكن يجب فهم تلك الحدود الثابتة في شكل متعدّد الأبعاد متحوّل الزمن متقاطع الغايات والأهداف الكونية والإنسانية. «مقتنعين بأننا لا نملك القول الفصل، ولكن في الآن نفسه مقرّين بأن الله عز وجل لا يمكن أن يصمت عن حظ الأنثيين عبثا أو اعتباطا. أليس في ذلك دعوة إلى إعمال النظر والفكر والتأمل؟ ألم يقرر ابن العربي أن الله سبحانه وتعالى لو كان مبينا حال البنتين بيانه لحال الواحدة، وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعا، ولكنه ساق الأمر مساق الإشكال لتتبين درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين».[١٠]

يجب تغيير تلك الحدود وأشكلتها، بإعادة النظر فيها لغويا ودلاليا وثقافيا، لأن الأنماط اللسانية معجميا وتركيبيا تتصل في الأذهان بصورة دلالية وثقافية مشوّهة/غير مكتملة مثيلة لأنفسنا المشوّهة المصابة بأعطال روحية وأمراض مزمنة كالجهل والعنف واللاتسامح. وبالتالي علينا استصلاح تلك الذات وتربيتها إنسيا (البعد الأفقي) لننطلق في فهم خطابات أخرى متعالية عقليا ومتصلة روحيا (البعد العمودي)، حينها يمكن الخوض في هذه المسائل بتروّ وتدبّر وعقلانية.

الرهان الآن يتبدّى في كيفية المطالبة بالتعايش بين النصوص الإسلامية وحقوق المرأة المدنية ومطالباتها النسوية؟ نحن نبحث عن خطاب وممارسة تعزز من العدالة الاجتماعية كما نفهمها ونقبلها ونرتضيها اليوم للمرأة في هيئة إسلامية قويمة لتحقيق التوازن بين متطلّعاتنا المدنية وتحديث تشريعاتنا الدينية، والجرأة على فضح التشويهات التي طالت الدين الإسلامي المتسامح؛ بل ازدراء للتفسيرات الأبوية القروسطية التي

٩- يُنظر: محمد أركون، "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟"، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٥ص: ٨٣
١٠- ألفة يوسف، حرية مسلمة، ص: ٣١

تشبّثت بتلك الهرمية والمركزية القضيبية الباغضة للنساء. وليس في الميراث وحده ولكن في قطاعات أخرى تمسّ الأنثوي (الطاعة، العمل، الحجاب، الجنسانية...)، ولكن باسم الإسلام والبطريركية التي تطبقها عديد الدول العربية، وهو ما يجعل النساء اليوم أمام ممارسات وقوانين جائرة تجعلها بشكل واع أو غير واع مواطناً من الدرجة الثانية (مخصيا ومحذوف التاء!).

نسوية بملامح إسلامية: رهانات وتقاطعات

عزّزت كلّ هذه التراكمات للممارسات التاريخية والسياسية والاقتصادية التي بثّها الجهاز الأبويّ الإسلامي، من مهانة المرأة والإنسان عبر الأجيال، علماً أننا «عندما نتكلم عن وضع المرأة في الإسلام يغيب عن بالنا بأن هذا الدين قد أكّد ببساطة وطوّر أحيانا الأوضاع الموجودة قبلا في نطاق مفهوم التحرّر».[١١] وعليه فـ «أمة اقرأ» عليها فتح أبواب السجال والاجتهاد والعقلنة التي أوصدها الفقهاء وعرضِها من جديد أمام الفتوحات المعرفية في الإنسانيات الجديدة (الأنثروبولوجيا، الهيرمينوطيقا، دراسات الجندر) وإعادة نقد تلك التصورات المنبعثة والممتدة من شروحات القرون الوسطى (التفسيرات والاشتغالات الفقهية)، والتي لا تخدم حياتنا وممارساتنا الحالية. نحن بحاجة إلى ممارسة ثقافية مختلفة ومتابَعة يقظة للتشكيل الإسلامي ونموّ الوعي الجمعي وتحوّلاته بما يتماشى مع الخط التتابعي لسيرورة الحضارة والتاريخ وتغير الأنساق الاقتصادية والتنظيمات السياسية والتشريعات القانونية. لكن للأسف أُجبرت النساء على الانصياع -كل تلك الفترة المديدة- للأنساق التشريعية التي خُلقت لتدافع عن حقوق الإنسان (رجلا كان أو امرأة)، وكما يرى أهل علم النفس من يُجبر على الانصياع، يكون غير راضٍ وهذا يقود إلى التمرّد. وبالتالي، فتحت المرأة المسلمة صراعا وتحدّيا في وجه السلطة الذكورية الأخطبوطية العاتية التي تهيمن على عديد القطاعات البشرية الحيوية (التربية، الثقافة، السياسة، الاقتصاد) باسم قداسة التّشريع الإلهي. النسوية الإسلامية لن تتهرب من الدّين كما يبدو للبعض ولن تتعدّ حدود الله كما يقول البعض الآخر، بل ستقفز فوق كل تلك السياجات التي تمادت في معماريتها الذكورية، وأفرطت فيها إلى حدّ إهانة المرأة واستغلالها.

لذلك، وعندما نتحدّث عن نسوية إسلامية، فهي ليست مطالبة فقط بتحقيق تكافؤ في الميراث أو تطبيق

١١- محمد أركون، المرأة في الإسلام، ص: ٥٨

> لن تتهرب النسوية الإسلامية من الدّين، ولن تتعدّ حدود اللّه، بل ستقفز فوق كل تلك السياجات التي تمادت في معماريتها الذكورية

للمساواة بين الجنسين، تُجنى ثمارها بعد ثورات هادئة أو دموية، بل هي نضال يسعى إلى فتح تحقيقات عميقة في كل تلك الممارسات التعسفية التي تقيمها السلطات الفقهية. لكن لماذا رضخت النساء قديما أو حديثا وإلى يومنا تحت النسقية السياسية، وأصبحن «جاهزات كي يقمن من جديد بالأدوار التقليدية التي تحدّدها سلطة الرجال أو السلطة البطريركية»[١٢]. لماذا رضني بالصمت أمام قسمة غير عادلة، قسمة بشرية تتلبس بأقنعة إلهية للميراث الشّرعي التي ارتضاها الفقهاء والرجال؟ وكيف تحوّل ذلك إلى تكييفات اجتماعية وثقافية وتاريخية عريقة تصب في مصلحة الذكور؟ أطرح فكرة أخرى، وهي أن الحركة النسوية تبحث كذلك عن مواقف أخرى داخل النص الديني، أكثر حميمية وقرابة إلى هويتهن الأنثوية، فالنسوية ليست بحاجة إلى دحض أو دعم، وبالتالي تشكيل ثقافة بورجوازية أو تكتل طبقي له غايات سياسية خالصة، وهو ما علينا إدراكه جيدا. دعوة النسويات لا تبحث عن قراءة بشرية خاضعة لأي منظور، نسويا كان أم ذكوريا، بل ترصد قراءة في سياق ثقافي وتاريخي في فهم لأسباب النزول وحيثياتها الاجتماعية والسياسية خاصة، وأحيانا «لا يمكن دراسة مرحلة فكرية ما إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار وضع اللغة وطريقة التعبير السائدة آنذاك».[١٣] وذلك لكسر هاجس القراءة الحرفية والضخامة الذاتية التي تحرّر المسلمين من عقدة الجنس الأول أو الجنس الثاني، وتعزز رسالتهم الكونية التي جاءت لأجلها إنسانوية القرآن [يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ] (الحجرات: ١٣). ولا يتأتى ذلك إلا باستعادة مبدأ المساواة بين الجنسين لتشكيل مفهوم الإنسان الكوني أو النفس الواحدة التي تحدث عنها القرآن الكريم [هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا] (الأعراف: ١٨٩). وبالتالي لا توجد قيم منسوبة إلى الرّجال وأخرى إلى النساء فيما يخص التدابير السياسية أو الاقتصادية؛ فرغم الاختلافات البيولوجية بين الجنسين إلا أنهما يحملان جوهرا واحدا يشتركان فيه. هنا علينا العودة إلى عديد السور التي تطرقت إلى الإنصاف الموجود في القرآن بين الجنسين في علاقتهما بالله (من حيث الجزاء والعقاب)، مثلا في قول جلّ ثناؤه: [فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ] (آل عمران: ١٩٥) أو قوله تعالى: [وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرًا] (النساء: ١٢٤). إذا كانت المساواة والإنصاف بين الذكر والأنثى في العقاب أو الثواب، فلماذا لا يكون الإنصاف أيضا في توزيع الثروات؟ من هنا علينا العودة إلى مفهوم الإنصاف؛ أي تقسيم شيء إلى نصفين متساويين، وتدبّر الآيات القرآنية التي تؤيّد المساواة بين الجنسين والدّفاع عن تطبيق

١٢- لوس إريغاراي، هوية المرأة: بيولوجيا أم تكيّف اجتماعي؟، ص: ٩٢

١٣- مختار الفجّاري، "نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥، ص ص ٥٧ و٥٨

أحكام عادلة في إطار حياة مدنية وقانونية تحكمها العلاقات بشكل شفّاف غير خاضع للهيمنة أو الحجز أو التبعية، وهو ما لا يعكسه واقع الحياة الشخصية للأفراد، الذي يحتكره كون ذكوري اجتماعي وسياسي يرتدي عباءة الإسلام الثقافي ليمنح للذكور (العلماء، الفقهاء، الساسة) فرصة التلاعب بالتشريع من أجل تفوّق جندري وسحق لآخر.

للذكر مثل حظّ الأنثيين: إنصاف أم إحجاف؟

السؤال الذي يُطرح: لماذا ارتبط سؤال التحرّر من الهيمنة البطريركة بالنسويات والناشطات الحقوقيات والكاتبات دون غيرهن من الذكور؟ أليس من حق «الذكر» أيضا إنصاف شقّه الآخر: «المرأة» بما تحمله كلمة «شقائق» من إنصاف وتلاحم معه؟ أم أنّ خطابات الاستثناء (الميراث أو الشهادة) أنسته أنهن «شقائق الرّجال» ومثيلاته، خطاب المضاعفة هذا)حظ الأنثيين) غذّى نرجسية الرجال وفخّم ذكوريتهم، وعظّم من شأنهم ورمز فحولتهم المتوهمّة؟ ألا تخفي جميع هذه التمثّلات الاجتماعية المتحجّرة والثقافية الساكنة «إنسانية الإنسان» وتحجبها عند التميز بين الذكور والإناث؟ نحن -نساءً ورجالاً- بحاجة إلى تحرير الإنسان الذي بداخلنا، تحريره من عُقدنا ومخاوفنا وارتياباتنا ونفاقنا وتشويهنا للدّين الإسلامي الذي نظر لأحوال الفرد بكونية وإنسانوية متفرّدة إتيقيا، علينا العودة أركيولوجياً إلى قراءة التراث الإسلامي بكلّ ما يحمله في ثناياه وطياته وجزره المجهولة من مواقف وآراء واجتهادات تمّ بترها ليُحتفظ فقط بتلك الصورة الذكورية للإنسان. نحن في طريق البحث عن الشقّ الضّائع للصورة (النساء)، على الإنسان مواجهة ذاته واحترام اختلافاته لتستقيم ديانته التي تراعي الأبعاد البشرية والآفاق الربانية.

تظل الأمثلة الواقعية والممارسات اليومية في تدابير الميراث كثيرة ومفجعة في حق النساء، مادامت السلطة الفقهية تقمعهن بصريح العبارة، بينما «أشار بعض المفسرين إلى سكوت الله تعالى عن حظ الذكر إذا كان للمتوفّى ولد ذكر واحد. وتساءلوا هل يرث هذا الذكر المال كله مثلما يذهب إلى ذلك إجماع الأمة أم يرث حظ الأنثيين الذي حدده إجماعهم ذاته مدعيا الاستناد إلى النص؛ أي يرث الثلثين فحسب. لا نتعجب أن نجد المجتمع الذكوري يقر الإمكان الأول أي وراثة الذكر الواحد للمال كله، ولا نتعجب إذ نجد المفسرين

> نحن بحاجة لقراءة نقدية حرة وموضوعية وهادئة، حتى لا تكون هذه القراءات الجندرية الجديدة حول الميراث موضوعا يتناوله المتطرفون لإثارة الفتنة باسم الدّين

يؤولون أن يوصيكم الله في أولادكم، إنما المراد منه»[١٤]. هنا تتعدّد التلاعبات وتكثر التأويلات التي تصبّ كلها في مصلحة الجنس الذكوري.

لكن ألا يحق للنساء المطالبة بحقوقهن وصيانتها دينيا ومدنيا وقانونيا؟ الكل يعرف أن الآية الكريمة لها وجه آخر وسياق مختلف، جاء لحماية الأرامل واليتامى، من أجل إشراك رجال العائلة لكفالتهم والعناية بهم، وذلك يتطلب نصيبا مضاعفا من المال للذكر لتدبير أمور الأرملة واليتامى من عائلته، أما في يومنا هذا فالموازين لم تعد كما كانت. تقول ألفة يوسف بكثير من الفطنة والنباهة النقدية: «إن أي اجتهاد في مجال المواريث لا بد أن يضع نصب عينيه أن المجتمع الجاهلي لم يكن يورّث المرأة ولا الطفل. ويجب ألا ننسى أن المجتمع الإسلامي الأوّل كان يسير وفق نفس القاعدة الاجتماعية التاريخية التي تقصر الميراث على من يلاقي العدو ويقاتل في الحروب. كما أنه يجب ألا ننسى أن بعض المسلمين انزعجوا أيما انزعاج من إسناد الله تعالى نصيبا من الميراث للنساء، فهؤلاء وهم المسلمون الأوائل الذين يقدّمهم لنا البعض اليوم في صورة مثالية يطيعون دون تلكأ وينفّذون دون نقاش-لم يقبلوا أوامر الله تعالى بتوريث النساء إلاّ على مضض».[١٥]

فالوقوف في وجه أي مطالب بالتسوية بين الجنسين في الميراث، وتوظيف الحجج الدينية لتخويف الناس وقمعهم والحديث عن غضب الله الذي لا يُدرك كنهه من يتشدق به، يُعدّ ممارسات تعود بنا للكهنوتية والقروسطية المظلمة. لذلك، ظهرت «معركة النساء» ضدّ تلك الحجج المقدّسة التي ما يفتأ المجتمع الأبويّ عرضها على المجادلين لإعجازهم وترهيبهم، وهي مجرد خطاب يمزج بين الدنيوي والأخروي، مبطنّ ومنحاز ذكوريا لحماية مصالحه، تخويفاً للرّعية أو من باب إسداء النّصح لهم بعدم التمرد عما قاله الله وشرّعته سنة نبيه المصطفى، ولكنه يظلّ تكريساً لخطاب بشري متغطرس يتمرغ في وحل اللامساواة والمرضية الجنسية (الذكورية المتوهّمة). وهنا نتذكر تراجيديا الدكتورة أسماء المرابط مع المحافظين، الذين مارسوا ضغطا عليها لتقديم استقالتها، فليس ذلك هو الحلّ! الطريق لن يظل مسدودا في ضوء انفتاح فكري شرس ومطالبة بالمساواة في الحقل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، بل النص الديني في حاجة إلى تأويل وقراءة واستثمار.

١٤- ألفة يوسف، حرية مسلمة، ص: ٣٢
١٥- ألفة يوسف، حرية مسلمة، ص: ٣٣

وهـو مطلـب الحركـة النسـوية في المغـرب أو تونـس، وهـي الإقـدام بشـجاعة وصرامـة عـلى إزالـة الجليـد عـن تلـك القضيـة الحسّاسـة في الفقـه الكلاسـيكي. فصـوت الـمرابط مثـلا لا يُشـكّك في النصـوص المقدسـة ولا في الإيمـان بهـا، كمـا التفـتُ إلى ذلـك، ولكـن صوتهـا هـو دعـوة إلى تغيـير طريقـة النظـر الـتي تمـلي علينـا الدّفـاع عـن حقـوق المـرأة المهضومـة أو النهـوض بقضيـة المـرأة في ظـلّ التشريعـات الدينيـة البائسـة في حقهـا. لذلـك تمثـل النسـوية الإسـلامية (féminisme islamiste) نزعـة تحرّريـة ولكنهـا محافظـة عـلى الإطـار الديـني الـذي يلفّهـا، وبالتـالي لا تمثـل قدحـا في النـص المقـدس، بـل إعـادة نظـر سياسـية وتاريخيـة لخطابـات التشريـع.

خاتمة

تشـقّ النسـوية الإسـلامية طريقـا جديـدا ثالثـا بـين الإسـلام المحافـظ الصّـارم ونمـاذج التحـرّر عـن أنمـاط التمركـزات العقليـة أو القضيبيـة، وذلـك لـمسايرة حـراك جديـد توفيقـي يحافـظ على حقـوق الـمرأة الـمدنية الـمعاصرة في ظـلّ الـمدنيات والقوانـين الجديـدة. هـو حضـور نسـوي إسـلامي يؤكّـد مـرة أخـرى عـلى مـدى الانسـجام والتناغـم بينهمـا، بعيـدا عـن أجـواء التصلّبـات التقليديـة أو الثـورات العلمانيـة الجديـدة؛ أي السـعي لابتـكار نسـوية جديـدة تناضـل وتقـاوم أي شـكل مـن أشـكال السـيطرة الاسـتعمارية أو القمـع الأبـوي التقليـدي دون أن تنـأى بنفسـها عـن الديـن؛ أي تمـارس حريتهـا بعيـدا عـن الفشـل العلمـاني أو التقليـدي، وهـو مـا يدفعنـا إلى إعـادة قـراءة الخطابـات التراثيـة حـول الـمرأة مـن خـلال المصـادر الفقهيـة الأولى: القرآن والسـنة، بعيـدا عـن التفسـيرات المغلوطـة والمشوّشـة والمتضاربـة عقليـا ولغويـا أحيانـا كثـيرة، وبالتـالي هـي دعـوة للتعمـق داخـل الجوهـر الرّوحـي للقـرآن، فمـن الواجـب الكشـف عـن حجـم الطمـس الثقـافي لحـق المسـاواة بـين الجنسـين الـذي ورد في إطـار التشـاورية والتشـاركية السياسـية والاجتماعيـة والإنصـاف في التركـة. مـا تـم تداولـه في خطاباتنـا الفقهيـة هـي تلـك الرؤيـة الدّونيـة للمـرأة كمـا وردت في سـفر التكويـن في الكتـاب المقـدس، وهـو غـير موجـود في القـرآن الـذي أنصـف الـمرأة كإنسـان، ولـم ينظـر إليهـا بذلـك الحسّ الهامـشي مثلمـا هـو ملتصـق بهـا في التمثّـلات الاجتماعيـة مـن نقـص وعـار وإغـراء وشـيطنة...

والبـاب الآخـر الـذي يجـب طرحـه بقـوّة أكـثر مـن أي وقـت مـضى هـو: لـماذا لا نجعـل النصـوص الـمقدّسة تتكيّـف مـع كلّ العصـور، لفـكّ خلافاتنـا وجعلهـا طيّعـة وعقلانيـة أكـثر باقـتراح قوانـين تتوافـق

مع التوازن والعدل في توزيع التركة في تكامل تام مع النصوص المقدسة؟ وبالتالي إعادة تدبير المال بين الجنسين بما يكون مناسبا. الاجتهاد في تلك القضايا، عليه أن يكون عقلانيا وليس مستندا إلى منطق الشبهة أو الحرام؛ أي «حرمة الاجتهاد في ما شرّعه الله». لكن هل يمكن الحديث فعلا عن آراء موضوعية إنسيا تستند إلى القرآن؟ هنا علينا إعادة التنصل من المصالح الشخصية والسياسية والاقتصادية للذكورية، نحن بحاجة لقراءة نقدية حرة وموضوعية وهادئة، حتى لا تكون هذه القراءات الجندرية الجديدة حول الميراث محلّ سخط واحتجاج، وموضوعا يتناوله المتطرفون لإثارة الفتنة باسم الدّين. لذلك أرى أن إثارة مثل هذا الجدل هو عبارة عن صراع سياسي وليس مجرد جدل عقلاني، صراع لهيمنة جندرية مقنّعة دينيا. إنّ القرآن الكريم نصّ عادل في الحديث عن الرّجال والنساء، وهو ما تفي به عديد الآيات القرآنية كما ذكرناه سالفا. والتصورات النسوية أو الجندرية التي تدافع ببسالة عن أحقية مناصفة التركة، تفترق تماما عن التصورات اللاهوتية، لأن لها أيضا آراء أخرى حول الحجاب والزواج والطاعة، لتقديم تصورات وحلول تحليلية ديناميكية تكمن فيها مسارات الإصلاح. القراءة عليها أن تكون سوسيو- تاريخية لفهم السّماح بالذكر أخذ حظ الأنثيين، وهو ما تقدّمه القراءات الحفرية المتعمقة في الممارسات المعرفية والثقافية في تلك الفترة الزمنية التي نزلت فيها الآية. تصطدم الدكتورة ألفة يوسف في كتابها حيرة مسلمة (٢٠٠٨) بجمهرة المدافعين عن أن نصيب المرأة نصف نصيب الرجل قائلة: «إن الرازي وسواه من المفسرين بين القدامى أقرّوا بأن في نقص نصيب المرأة من الميراث عن نصيب الرجل تفضيلا للرجل. أما المحدثون، فإنهم انبروا يبحثون عن تفسير منطقي لهذا النقص في حين أنه كان بإمكانهم من خلال قراءة النص ذاته أن يتبينوا أن النقص ذاته مستند إلى الإجماع لا إلى صريح النص. على أننا إذا افترضنا جدلا أن تضعيف نصيب الرجل متصل بإلزامه بالإنفاق على الإناث، فيمكننا القول حينئذ إنه لا حاجة المرأة إلى المال الموروث البتة بما أن كل نفقاتها مكفولة من قبل الرجل. ومن ثم يكون العدل المنطقي أن نعتمد ما كان معمولا به في الجاهلية من عدم توريث النساء أصلا، لأنهن في كل الأحوال مكفولات من زوج أو أخ أو أب أو أمة إسلامية»[١٦]. تمارس المفكرة مسحاً للغبار الذي تكوّم فوق عقولنا وممارساتنا العرجاء، وفضحا لأفعال بشرية غير منصفة تدّعي تطبيق ما لم يقله القرآن بصريح العبارة، ألاَ يتيح القرآن الكريم إمكانات دينية لإحداث تغييرات في القانون والعقليات وفي الميراث، لم لا؟ فلنتذكّر مشاركة المرأة قديما في الحياة الاقتصادية والسياسية والمالية والمدنية، وكيف كانت تُقدّر مشاركتها، والإسلام قد أعطى حقوقا سُلبت للمرأة والأرامل، وبالتالي فهو يدحض أيّ تشدّد صادر منه في حق النساء، وهي حجة نواجه بها الفيلقين: «التقليدي المتزمت» الذي يحتقر المرأة لتأخذ النصف أو التوجه «العلماني السّاخر» من هذه الأحكام الإلهية التي لم يُدرك مغزاها ولم يتدبّر في صورها وتمثلاتها أو يتم التعمق في استنباطاتها ونصياتها. في المغرب مثلا نذكر مثال سهام بن شقرون من خلال ميدان اشتغالها، وهو التحليل النفسي، الذي حرصت من خلاله على تتبع مسار هذه التغييرات وكيف اعترف القانون المغربي منذ زمن بالمشاركة الاقتصادية للمرأة، رصدت السيدة «لامساواة» وأفكار انتهازية في مسألة الميراث التي ليس لها أي مبرر ديني، بل تخفي ممارسة ذكورية مهيمنة تسدّ أبواب النقاش لضمان مصالحها. ولنتذكر كذلك الخطوات التي تقوم بها الأحزاب السياسية كلّ مرة لردع أية مطالبة دستورية بالمساواة في الميراث بين الذكر والأنثى.

١٦- ألفة يوسف، حيرة مسلمة، ص: ٣٥

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

بقلم:
د. زينب التّوجاني
باحثة تونسية متخصصة في
الحضارة الإسلامية ودراسات الجندر

الحقّ في المساواة في الإرث: «الآن وليس غدا» دواعي المثال لتونسيّ ورهاناته

«كما ساغ في الإسلام إبطال الرقّ جملة واحدة اعتمادا على ما في أعماقه من حبّ الحرية، كذلك يسوغ أن تتمّ المساواة بين الرّجل والمرأة في الحياة وقوانينها، عندما تتمّ الاستعدادات لذلك بتطوّر الزّمن، اعتمادا على ما في أعماقه أيضا من حبّ المساواة». (الطّاهر الحداد، امرأتنا في الشّريعة والمجتمع)

إن مناقشة المطالبة بالمساواة في الميراث رهان أساسي وقضيّة مجتمعيّة عاجلة يعبّر عنها الشّعار الذي رفعته التونسيّات عشيّة الخطاب الرئاسي يوم ١٣ أغسطس (آب) ٢٠١٨: «توّا وقتو»؛ أي الآن وليس غدا[١]. وهذا الشّعار يختزل الدّواعي الاجتماعيّة والثقافيّة الكامنة في السّياق الحالي وراء هذا الرّهان المطروح؛ فالمساواة التّامة هي رهان السّياق الحالي بمعنى حقوقي وسياسي وثقافي وتنموي أيضا، لأنّه لا مواطنة ولا ديمقراطية ولا تحديث قانوني حقيقي ولا عدالة اجتماعية، إذا لم تتحقّق المساواة التامة، وكيف ستتحقق هذه المساواة إذا لم يُعترف بالنّساء مواطنات أمام القانون، وإذا لم يتمّ تخليصهنّ من مؤسّسة القوامة وتبعاتها؟

إننا وبينما نكتبُ هذا المقال ونعدّه للنّشر، يعلنُ النّاطق باسم الرئاسة التونسية صبيحة ٢٣ نوفمبر (تشرين الثاني) ٢٠١٨ أن مشروع القانون المتعلّق بالمساواة في المواريث قد تمت المصادقة عليه، ليتحوّل إلى مجلس النواب للتصويت، وهي الخطوة الأخيرة لتحقيق رهان المساواة في تونس في مستوى القانون. «وكان هذا المشروع قد اعتبر في شرح أسبابه مجلة الأحوال الشخصية أهم إصلاح اجتماعي حدث في القرن العشرين في تونس وفي المنطقة بمُجملها، لكونها وضعت المرأة في صُلبِ تغيير المجتمع بأن حررتها وحفظت كرامتها ومكّنتها من الحق في الاختيار الشخصي، ومن ذلك حرية اختيار القرين. وقد أدى ذلك إلى تسمية

١- عنوان كتيب نشرته الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات عنوانه: توا وقتو، الآن وليس غدا، ٢٠ برهانا من أجل المساواة في الميراث. طباعة نقوش عربية، طا، مايو (أيار) ٢٠١٨

> المساواة في الإرث رهان اقتصادي– تنموي واجتماعي وأخلاقي، تطرحه على البنى الثقافية والاجتماعية العربية المتداعية التجربة التونسية بكل إلحاح

المجلة «الدستور الاجتماعي» لتونس. كما ورد في الأسباب الموجبة أن ما عرفته المرأة التونسية من تطور في التعليم والتمكين السياسي والاجتماعي يعود في جانب كبير منه للمجلّة. ولكنّه لاحظ أن ثورية المجلة لا يجب أن تمنع من «تطويرها»، ليضيف أن ذلك التطوير ضروري للحفاظ على نفسها الثوري والإصلاحي، وهو تطوير شامل لا يجب أن تستثنى منه أحكام الميراث بدعوى قداستها، لأنها في واقعها «قواعد وضعية، وضعها المشرّع وهي بالتالي قواعد مدنية قابلة للتطوير بطبيعتها، مثلها مثل بقية القواعد الوضعية الأخرى التي تدخل في المنظومة التشريعية الداخلية»[٢]. واعتمد الخطابُ الرئاسي بذلك حججا دستورية لتحقيق هذا الرّهان، فأحال على الدستور الذي يحتّم المساواة وعدم التمييز بين المواطنين والمواطنات، وأكّد أن الدولة مطالبة دستوريا بتحقيق شروط التكافؤ وعدم التمييز، وألحّ على مدنية الدولة وعلوية الإرادة القانونية النابعة من شرعية الدستور والمواطنة. فأحال بذلك على أن المساواة في المواريث ترتكز في مشروعها المطروح على عقد اجتماعي بالمعنى الذي حدّده روسو، في قطيعة تامة مع كل المرجعيات الدينية الممكنة التي تبرر للتمييز بين الذكور والإناث.

فمن البيّن أن السّياق الذي جعل تقديم هذه القوانين الجديدة للتصويت ممكنا هو سياق سياسي مخصوص ناتج عن الحراك الثقافي والسياسي والاجتماعي بعد سقوط النظام وقيام الثورة التونسيّة، واستكمال قوى المجتمع المدني والمثقفين الضغط لتفعيل حماية المكتسبات من جهة، وللمطالبة بإنجاز المساواة التاريخية بين الرّجال والنساء على أسس دستورية حديثة تقطع مع المرجعيّة الدينية قطعا نهائيا. غير أن الحملات المصاحبة لهذا الحراك القانوني المهمّ عملت على إقناع المعارضين لقانون المساواة في الميراث بأن القبول بهذه المساواة لا يمثل خروجا عن ثوابت الدين وعملت هذه القوى على رفع التعارض بين التفاسير الموروثة والتحديث القانوني المأمول. فنحن في إطار تتفاعل فيه قوى محافظة تواجهها قوى فاعلة ترغب في تغيير البنى القديمة، وتجد هذه القوى المدنية والنسويّة والشبابيّة دعما لمطلبها من الدولة ممثّلة بمؤسّسة الرئاسة، وهو دعم مهمّ يواصل عبره التونسيون تقاليد سياسية منذ إرساء الجمهورية أدّت إلى إقرار إصلاح اجتماعي مهمّ عبر مجلة الأحوال الشخصيّة، وستؤدي على ما نأمله إلى إقرار المساواة ومجلّة الحقوق الفردية. ويمكن حينئذ القول إن شروطا موضوعية توفرت لبلوغ هذا الرهان خطواته الأخيرة.

٢- المفكرة القانونية، goo.gl/aMcfMp

لقد عمل ناشطات وناشطون من أجل المساواة على جمع البراهين الاجتماعية والاقتصادية والقانونية لتوظيفها في سياق الإقناع بوجاهة المطلب وعمل باحثات وباحثون في مجال الإسلاميّات على تذليل عقبات التأويل الفقهي للنصّ، واجتمعت مع ذلك إرادة سياسية عبرت عن وجوب ملاءمة القوانين للدستور وللمواثيق الدوليّة. وبذلك، اجتمعت شروط تتيح المطالبة بالمساواة التامة عن وعي بالظروف التي تمكّن من تحقيق هذا المطلب العاجل في تونس، ولكن أيضا في كلّ الأقطار العربية وهذه الدواعي اجتماعيّة وثقافيّة سنحاول توضيحها.

وتتمثّل البراهين الاجتماعيّة الأساسيّة المقدّمة[٣]، في واقع اضطلاع النّساء والرّجال بنفس المسؤوليّات والأدوار داخل العائلة، وانخراط العائلات في قيم المساواة باستثمارهم في تعليم أبنائهم دون التمييز بين الذكور والإناث، وفي مساهمة النّساء العاملات بنفس القدر والرّجال في ميزانية الأسرة وتكوين مخزونها العقاري، وفي واقع التزام النساء بالتّضامن الفعلي بين الأجيال. وتمّ التأكيد أن كفاءات النّساء لا تقلّ عن كفاءات الرّجال في التصرّف في ممتلكاتهن وإرثهن، وأن النساء يساهمن على نحو مهم ومتزايد في اقتصاد البلاد من خلال العمل المأجور وغير المأجور، وأن ممتلكاتهن مسخّرة للعائلة ولاقتصاد البلاد. وتمت الإشارة إلى التناقض بين ارتفاع نسبة عمل الريفيات في القطاع الفلاحي من جهة، وتراجع امتلاك النّساء للأرض من جهة ثانية، والتأكيد على المفعول الإيجابي لتحقيق المساواة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي. ولتفسير تاريخيّة الأحكام المتعلقة بالمساواة، فإن هؤلاء الناشطين ربطوا بين توارث الممتلكات والسّياق التاريخي المنتج لهذه الأحكام، وأشاروا إلى السّياق الذي نمت فيه أحكام الشريعة وتطوّرت، وإلى اختلاف الفقهاء والخلفاء في تطبيق الأحكام والاجتهاد فيها وإلى المجهود الذي قدّمته الحركة الإصلاحيّة لدفع المساواة بين النّساء والرجال وانخراط النخب التونسية المعاصرة للدفاع عن هذا الرّهان بفضل الروح التحررية والريادية لمجلة الأحوال الشخصية في اتّجاه تأصيل المساواة بين النّساء والرّجال في المجتمع التونسي، وبفضل بعض الإصلاحات التي مست قواعد الميراث، ومثلت خطوة نحو المساواة وبفضل إضافات فقه القضاء في اتجاه المساواة في المواريث، وتمّ التأكيد على ضرورة التمسّك بالمبادئ الدستورية في المساواة بين المواطنات والمواطنين، وعدم التناقض مع ما تمّ المصادقة عليه من الاتفاقيات الدولية.

٣- توا وقتو، الآن وليس غدا، ٢٠ برهانا من أجل المساواة في الميراث، ص ص ٣-٤

> لا مواطنة ولا ديمقراطية ولا تحديث قانوني حقيقي ولا عدالة اجتماعية، إذا لم تتحقّق المساواة التامة

لقد أدت هذه البراهين إلى الدعوة إلى مراجعة الفصول المتعلقة بالميراث في مجلّة الأحوال الشخصيّة، وإلى إقرار المساواة حقا لا تراجع فيه حان وقت تحقيقه لضمان العدالة بين المواطنين والمواطنات. ولكنّ التحولات السياسية والقانونية سبقتها ظرفية ثقافية وتغيرات في بنى المجتمع، تعبر عن دينامية تاريخية بطيئة، سرّعتها أحداث الثورة التونسية وهذه الدينامية رهانها التحول من بنى القبيلة إلى بنى الفرد، وحينئذ لا مفرّ من المساواة في الحقوق ومن بين تلك الحقوق المواريث.

١- من بنية القوامة و«الحقرة» إلى بنية المواطنة والكرامة

يمكن القول إنّ البنى التقليديّة قامت على مقاربة حمائية لمسألة العدل بين الجنسين، وقد شرحت ذلك بإطناب زهية جويرو في كتابها «الوأد الجديد مقالات في الفتوى وفقه النساء»؛ فقد شرحت بنى القوامة والولاية شرحا ضافيا، وفسّرت الأسس التاريخية التي تقوم عليها المؤسستان، وكشفت أن السياقات اليوم تبدلت ولم يعد العصر الذي نحن فيه قابلا للإبقاء على مؤسسات بالية قدمت أدوارا حمائية للنساء قديما، لكنها أمست اليوم قيدا أمام حرياتهن وحقوقهن ووأدهن. فنظام أحكام المواريث كما استقرّ في الفقه لم يعد صالحاً لزماننا وعصرنا، ولا يطابق مقاصد القرآن المتعلقة بالعدل بين البشر وعدم التمييز بين النّاس. وقد اعتمد كلّ الفكر الإصلاحي التونسي الحديث مقاربة المساواة متحديا تأويلا حرفيّا لما اعتبر نصوصا ثابتة في القرآن، فيقول الطاهر الحداد في امرأتنا في الشّريعة والمجتمع: «يجب أن نعتبر الفرق الكبير البيّن بين ما أتى به الإسلام وما جاء من أجله»[٤]، فيتمّ تعويض المنطوق بالمقصود من الآيات، ويتمّ المرور من فهم حرفيّ إلى تأويل متعدّد الإمكانات. وهكذا يمسي تمام العدل الإلهي حسب هذا الفهم متحقّقا في تحقيق المساواة، إذ هو القصدُ حسب التأويل المقاصدي وخلاصة هذه الرؤية يجملها قول الطاهر الحداد: «إن الإسلام لم يعطنا حكما جازما عن جوهر المرأة في ذاتها. ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى. إنما الذي يوجد أنه أبان عن ضعف المرأة وتأخرها في الحياة تقريرا للحال الواقعة ففرض كفالتها على الرجال مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار، وقد علل الفقهاء نقص ميراثها عن الرجل بكفالته لها. ولا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير، على أننا نجد الإسلام نفسه قد تجاوز هذه الحالة التي وجدها أمامه في كثير من أحكامه، اعتبارا بضرورة تبدلها مع الزمن فقرر للمرأة حريتها المدنية في وجوه الاكتساب وتنمية المال بالتجارة وغيرها من التصرفات. وحقق لها وصف الذمة فتعامل وتعامل مما يدفعها إلى أعمال لم تعهدها، وليس فيها في ذلك العصر من أمارات

٤- الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، طبع سنباكت بدعم كونراد اديناور، تونس.

الاستعداد لها ما يطمئن على نجاحها»[٥]. ولكن مثل هذا الفهم يجابه وكما يقول نصر حامد أبو زيد تراثا طويلا ممتدا من الحرص على الدلالات الحرفيّة للنّصوص.[٦]

ولقد تراكمت معرفة مهمّة على مدى العقود الأخيرة حاولت من خلالها جهود التنوير أن تقارب هذه الحقوق الاقتصاديّة للنّساء، مقاربة لا تتضارب فيها مبادئ الإيمان الديني بالإيمان بحقوق الإنسان، وهذا منظور مركّب يقوم من جهة على مبدأ حريّة الضمير، ومن جهة ثانية على مبدأ الحقوق المتساوية بين البشر. فيجمع بين مقاربة المساواة ومقاربة الاختلاف في نفس الوقت؛ بمعنى أنه من حق المسلم أن يكون مسلما، ومن حقّه أن يكون منتميا في نفس الوقت إلى فضاء الحقوق الإنسانية، وعلى المجدّدين إيجاد تأصيل جديد يتيح التوفيق بين هذين الحقين وانظر خاصّة منشورات مساواة، الحركة العالمية للمساواة والعدالة داخل الأسرة المسلمة[٧]، وانظر أيضا جهود النسويّات الإسلاميّات أمثال أسماء المرابط التي صوّبت كلّ جهودها لتفكيك بنى السّلطة في تأويل آيات القرآن، وأكّدت على إمكانيّة قيام المساواة منظورا بديلا يحقّق مقاصد العدل الإلهي. ولهذا، فإنّ العمل كان متّجها نحو إعادة إيجاد أسس أنطولوجية لمبدأ المساواة يكون منطلقه النصّ لإتاحة الفرصة أمام المؤمن أن يوفّق بين مقاربتين تبدوان متناقضتين: المساواة بين البشر في الحقوق والإيمان بتعالي النصّ القرآني في نفس الوقت. ولعلّنا نذكر في هذا الشأن أعمالا كتبت بأقلام رجالية ونسائية منها: أعمال فاطمة المرنيسي وأمينة ودود وأسماء المرابط ونصر حامد أبو زيد والطّاهر الحداد، ومع اختلاف المقاربات، إلا أن الجامع بينهم أنّهم لم ينفوا الوحي، ولم يطعنوا في النبوة، ولم ينظروا إلى معتقدات المسلمين من خارجها، بل حاولوا من داخل الإيمان ذاته استئناف تأويل جديد ممكن لإسلام يقوم على التسوية في أصل الخلق بين الأنفس التي خلقت وبث فيها من روح الله وانظر مثلا قراءة الطالبي، [٨] وفيها يؤكد أن أصل الخلق من نفس واحدة لها وجهان: ذكر وأنثى، وأن هذه الوحدة الزوجية تفيد مساواة الزوجين الرجل والمرأة مساوة مطلقة. وعلى نفس النحو، نجد محاولات كثيرة تعيد تفكيك العلاقة بين التأصيل الأنطولوجي والأحكام المترتّبة عنه من قوامة وولاية ودرجة للرجال على النساء، انظر مثلا كتابات فاطمة المرنيسي.

بهذا العمل الكبير الذي انزاح من مقاربة النصّ من فضاء الانغلاق في الفهم، حيث لا حقيقة إلا ما أجمع عليه علماء المسلمين أنه ثابت، وحيث تتكرس سلطة السلف وهيمنة التقليد ويجرّم الاجتهاد القائم على

٥- امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص ٣٧
٦- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، المغرب، ط١، ٢٠١٤، ص ٣٠٠
٧- انظر مثلا: حكايات النساء، حيوات النساء، القوامة والولاية في الواقع المعيش، ترجمة منى إبراهيم، ماليزيا، نشر مساواة، ٢٠١٦
٨- محمد الطالبي، في تجديد الفكر الإسلامي، ملتقيات تدبر القرآن، أعمال ٢٠١٥، إشراف آمنة السخيري، الجمعيّة الدولية للمسلمين القرآنيين. ص ١٣٩-١٥٤

> لم يعد نظام أحكام المواريث، كما استقرّ في الفقه، صالحاً لزماننا وعصرنا، ولا يطابق مقاصد القرآن المتعلقة بالعدل بين البشر وعدم التمييز بين النّاس

إعمال العقل والمستند إلى التأريخ للأحكام، باعتبارها نتاجا للتفاعل بين البشر، من هذا الفضاء المنغلق إلى فضاء علمي يقوم على تفكيك علوم القرآن والحديث والسنّة والسّيرة والفقه وأصول الفقه وعلم الكلام ونتائج كلّ هذه العلوم من أحكام، فتم تحليل بشريتها وتاريخيتها ونسبيتها وقيامها على أسس منطلقها الأساسي اجتهاد الإنسان في فهم وتأويل النصّ القرآني، بهذا العمل الجبار الذي تقوم به قوى حية تقاوم البنى الجامدة يمكن الوصول إلى نتائج تحقّق خروجا من بنى القوامة وتبريراتها الدينية إلى بنى المواطنة والديمقراطية. ولا يتم ذلك خارج الاستفادة من تراكم العلوم الإنسانية وانفتاحها على بعضها واستخدام كل إمكانياتها لتجديد الفهوم وفتح المعاني الممكنة، وبذلك الانتباه إلى نسبية «الشريعة» وأحكامها وتاريخية أحكام المواريث فيها.

لقد تراكمت معرفة علمية مهمة تفكّك التراث وتفصل بين المؤسسة البشرية الدينية والرّسالة النبوية الكامنة في النصّ المؤسس. وهذا التراكم المعرفي الهائل يتيح لنا تطوير إدراك علمي تاريخي لمفهوم الشريعة، ويتيح لنا الخروج من الفهم الحرفي ويفتح أبواب التأويل والتجديد على مصراعيه دون الدخول في عداء مع الدين، بل باحترام حق المؤمن في أن يعتقد، وحق غير المؤمن في أن يجحد؛ أي انطلاقا من مبدأ حرية الضمير ووجوب عقد ميثاق على أسس مدنية لنعيش معا وفق أحكام تقوم على مبدأ المساواة والكرامة البشرية. ولا غاية سوى الخروج من بنية القوامة وما ينجرّ عنها في سياقنا اليوم من إنكار لواقع معيش تقوم فيه النّساء بالعمل داخل وخارج البيوت وتساهمن في الإنفاق على أنفسهن وعلى غيرهن، وتقمن بأعباء متزايدة في تنمية الدخل الأسري وفي الاقتصاد ومع ذلك تعتبرن في قوامة الرجال، وهو وضع متناقض أيما تناقض نابع عن بنية ثقافيّة جامدة تنكر هذه السياقات وتتشبّث بأحكام مطلقة لا تاريخيّة.

٢- من اللامرئية إلى المرئية وانتزاع الاعتراف

يمكن الإقرار بتخلّف أنماط الإنتاج عموما وانتشار البطالة والفقر واللامساواة الاجتماعيّة. وهذه العوامل أدت في تونس إلى الثورة على النظام والاحتجاج على التهميش والفقر والاستبداد، وهذا وضع عام يعانيه الشّعب بكل مكوناته وفي هذه الظروف الاقتصادية الصعبة المتميزة بعدم الاستقرار يمكننا أن نلاحظ وطأة الفقر والتهميش واللامساواة على النّساء بالذّات. ففي نظام استبدادي ويعمه الفقر تعاني النساء معاناة مضاعفة من استبداد سياسي واستبداد ثقافي. فالأرقام والإحصائيات تثبت أنّهن المتضرّرات أكثر من ظروف الاقتصاد المتقلّبة والمتخلّفة، وأنّهن في هشاشة اجتماعية لأن المؤسسة التي كان يفترض بها حمايتهن تخلّت عن وظائفها التاريخيّة في أغلب الأحيان بعوامل تحوّلات ثقافيّة مسّت طبيعة القرابة والأسرة وبعوامل اقتصادية،

جعلت الفقر يتدخّل ليعطّل هذه الوظائف التقليدية[٩]؛ فنحن في وضع اجتماعي هشّ تترك فيه النساء لأنفسهن في أحيان كثيرة، ولا يمكنهن في تلك الحالة الاعتماد على قوامة الرّجال سبيلا للخروج مما هنّ فيه. وقد أثبتت هذا الوضع دراسات ميدانية عديدة كشفت التضارب الصّارخ بين ما يُؤمل من مؤسّسة القوامة من حماية للنّساء وما تقوم به على أرض الواقع من استغلال هذه السلطة الممنوحة شرعيا لقهر النساء واستعبادهن وإذلالهن.

وفي تونس تم تنقيح مجلّة الأحوال الشخصيّة منذ ١٩٩٣ وتحميل النّساء مسؤوليات جديدة من ذلك أن تنفق على أبنائها إن كان لها مال، وهذه التنقيحات لا تتلاءم مع عدم اقتسام الإرث اقتساما عادلا. فكيف تلزم القوانين التونسية النّساء بتحمل مسؤولية في الإنفاق والتربية بما يعني أنها لم تعد في وضع القوامة ولا تسوي بينها وبين الرجل في الاعتراف بها قانونيا ندا له في تحمّل مسؤوليّات الحضانة وما يتبعها. فكأنّ النّساء يبذلن جهودا إضافية، ولكنّهن لا يحظين بالاعتراف القانوني مقابل ذلك الجهد المبذول. ويمكن أن نلاحظ أن مساهمة النساء بلغت حوالي ٤٥ بالمئة من المصاريف العائلية في حال كانت ذات دخل. وهذه الأرقام تؤكّد مساهمة النساء في تكوين ثروة الأسر وحمايتها، وتكوين مخزونها العقاري أو تحسينه أو تطويره[١٠]. وعموما، فإن النساء يساهمن باطراد في أعباء الحياة المعاصرة لكنّهن لا يحظين بالمرئية والاعتراف؛ ففضلا عن الأعباء والمهام التقليدية ورعاية الأطفال والمسنين، انضافت للمرأة العاملة مهام لم تتمّ ترجمتها على مستوى مرئي بالاعتراف بمواطنتها التّامة، ولا يكون ذلك إلا بتحقيق المساواة التامة في المواريث.[١١]

إن النسب التي تحصلت عليها التونسيات في معدلات التمدرس، وفي احتلال بعض القطاعات المهمّة كالتعليم والقضاء والصّحافة والمهن الطبية، لم تترجم عمليا إلى مرئية قانونية جديرة بالاعتراف بها مواطنا كاملا غير محتاج إلى وصاية وقوامة وولاية مواطن آخر. فنجد أكثر من ستين في المئة من مجموع الطلبة في التعليم العالي من الإناث، ونجد نسب تمدرس عالية لهنّ في الثانوي أكثر من الذّكور، إذ يمثّل الانقطاع المدرسي في صفوف الذّكور ظاهرة أكثر بروزا من انقطاع الإناث[١٢]، ولكن المفارقة الجوهرية أن هذه النسب المرتفعة لم تنجرّ عنها نسب تشغيل مرتفعة للنساء ولا تطور للعقلية الذكورية في اتجاه مشاركة النّساء

٩- انظر ليليا بن سالم، الأسرة والتحولات الاجتماعية بتونس، مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠٩
١٠- الفوارق حسب الجندر في إحصائيات ٢٠١٤، المعهد الوطني للإحصاء/ صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة مارس ٢٠١٦
١١- انظر التفاصيل في: أموال الزوجي والتصرف في مدخول العائلة، دراسة أنجزها مركز البحوث والدراسات والتوثيق حول النساء، الكريديف، ٢٠١٠
١٢- انظر الدراسات والتخطيط والاحصاء التربوي: معطيات ومؤشرات القطاع بالنسبة للسنة الدراسية ٢٠١٣-٢٠١٤

> من حق المسلم أن يكون مسلما، ومن حقّه أن يكون منتميا في نفس الوقت إلى فضاء الحقوق الإنسانية

الفعّالة في الحياة السياسية والاقتصادية. وتسمّى هذه المفارقة بـ: «المفارقة في مستوى النوع»[١٣]، فمؤشرات تعليم النساء والخصوبة وارتفاع أمل الحياة في تقدم، ولكن تمكينهن الاقتصادي والسياسي لا يعكس هذا الواقع الجديد. واعتبرت هذه الدراسة أن من عوائق التنمية الاقتصادية تراجع نسبة تشغيل النساء، وأن النساء العاملات هن قوة عمل تدعم الاسرة والعائلة وتساهم في ضمان أمنها، وأن التراجع في نسب تمكينهن الاقتصادي يؤشر للتراجع في نسب التنمية عموما، لأن النساء يعملن في قطاعات تتطلب الصبر والجهد كالقطاع الفلاحي أكثر مما يعمل الرجال، ولأن نسبة تفوق ثمانين بالمائة من نسب اليد العاملة الفلاحية هي نسائية في حين لا تفوق نسبة امتلاك هؤلاء للأرض في مناطق كالجنوب الغربي أكثر من ٣ بالمئة. وللتقاليد دور في حرمان هذه النسبة من النساء من حقوقهن ومن ملكية يمكن أن تكون دعامة لحصولهن على قرض أو البدء في مشروع فالقروض والمشاريع الصغيرة تتطلب عادة ملكية عقارية تكون بمثابة الضمان للمقرض ورأسمال للمقترض. وبذلك، استنتجت هذه التقارير أن توريث النساء وتمكينهن من حقوقهن، سيفتح أمامهن مزيدا من الإمكانيات للحصول على قروض وللمساهمة في التنمية المتوسطة والمحلية وفي المشاركة بفعالية أكبر في الإنتاج الفلاحي وغيره؛ ذلك أن مجرّد إقرار المساواة قانونا يمكنه أن يؤثر على العقليات وأن يغيرها تدريجيا ويساعد القوى الحية الفاعلة في المناطق البعيدة والمحافظة على التحرر من عقال البنى التقليدية للمطالبة بحقوقهن وبالمساواة وبالمشاركة في اتخاذ القرارات وتسيير الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وبذلك، يكون من رهانات المساواة التامة التشجيع على التنمية الفلاحية والجهوية وإطلاق قوى المبادرة النسائية بالفعل لتغيير واقع الجهات المتردي ذي البنية الذكورية المتغلغلة والمعيقة لكل مبادرات التغيير.

فالمساواة في الإرث رهان اقتصادي- تنموي واجتماعي وأخلاقي تطرحه على البنى الثقافية والاجتماعية العربية المتداعية التجربة التونسية بكل إلحاح. ويتعلق جوهر موضوع المساواة في الميراث بحتمية تاريخية تسير إليها شعوب العالم العربي الإسلامي، وهذه الحتمية اقتصادية سياسية وإيتيقية تتعلق بتطور المجتمعات وبناها المتخيلة من البنى القبلية إلى البنى القائمة على الفرد، وكيف يمكن تخيل تحديث سياسي واقتصادي غير مصحوب بتحديث اجتماعي وبإقرار المساواة التامة بين الرجال والنساء؟

إن كل رهانات المساواة في جوهرها أخلاقية: فهل يمكن الإقرار بمواطنية المواطنين، إذا لم يكن لهم أمام القوانين نفس القيمة؟ وكيف يمكن أن تحقق الجهات المهمشة داخل البلاد التونسية عدالة اجتماعية، وهي لا توزع ثرواتها توزيعا عادلا بين ذكورها وإناثها اللواتي يضاهين الذكور ويتفوقن عليهم في نسب

١٣- النوع الاجتماعي والتنمية في الشرق الأوسط وشمال افريقيا، المرأة في المجال العام، ص ٢٨

التمدرس والتخرج والعمل غير المرئي وغير المأجور؟ وكيف يمكن أن نبرّر تفاوت الدّرجات بين الذّكر والأنثى في ديمقراطيّة حقيقيّة؟

إن المثال التونسي نموذج لتوافق إرادة التغيير مع دعم الدولة الممثلة في مؤسسة الرئاسة التي تقدمت بالمبادرة لتعديل القوانين المتعلقة بالمواريث وبالتمييز عموما. وهذه الإرادة تعبر عن دينامية تاريخية تمر بها البلاد بصورة متسارعة وتمر بها بلدان عربية اخرى، إذ تشهد حراكا مهما من أجل المساواة ومن أجل حماية النساء من العنف. ونأمل أن يشجّع نجاح المثال التونسي الحركات النسوية والتحديثية المجاورة لرفع سقف المطالب من أجل تحقيق مساواة تامة على أساس مواطني. إن رهان هذه التغيرات هو إحداث قطيعة مع بنى القبلية والدخول في التّحديث السّياسي والاجتماعي، وإن من باب التحديث القانوني التدريجي الذي يغيّر العقليّات بشكل بطيء، ولكنّه على كلّ حال يقوم بدور مهمّ في تغييرها على المدى البعيد. وهذا التحديث المأمول يشترط وعيا من النساء بحقوقهن وانتاجا لمعرفة بدأت تتراكم وتفكك بنى المؤسّسات التي تحجب تلك الحقوق وتتلاعب بها. ومن المهمّ أن ندرك دور تدخل الدولة في المثال التونسي لتسريع المرور بالرهان من مجرد مطلب نسوي أو نخبوي إلى مبادرة تشريعية وضعت على طاولة المصادقة وستمرر إلى التصويت النهائي لإقرارها. فكلّ هذه العوامل تؤكد أولا، أن العائق أمام المساواة ليس دينيا كما يزعم المعارضون، ولكنها بنية المجتمع الذكورية وبنية السّلطة وهيمنة القوى المحافظة التي تدافع عن السّلطة القائمة، لأنّها تحفظ مصالحها المادية والرمزية. وثانيا تبرز خصوصية المثال التونسي في الرصيد الذي تركته في النفوس مجلّة الأحوال الشخصيّة التي هيأت الطريق لتقبل المزيد من الإصلاحات، لأنّها غرست مفاهيم مهمة تتعلق بكرامة المرأة وحرمتها المعنوية والجسدية، وحالت دون تعدد الزوجات وقلّصت مظاهر العنف المادي والرمزي تجاه النساء. وثالثا، فإن الوعي النسوي المتزايد ساهم بشكل ملحوظ في التسريع برفع سقف المطالب نحو إقرار المساواة التامة في المواريث، وساعدتهن قوى مدنية تنويرية فاعلة تواجه منذ الثورة كل ما يهدد مكاسب المدنية ومكاسب النساء وتواجه تحديدا تهديدات الإسلام السياسي وتصوراته للمرأة ووظيفتها وللحدود والحجاب والشريعة والواجبات والعلاقة الممكنة بين النساء والرجال. وبذلك، فإن تحقيق المساواة التامة سيمثل في نفس الوقت سقوطا للبنى التقليدية الرمزية ولمشروع الأسلمة المرئية وغير المرئية، لأنّ الاعتراف بمواطنية المرأة وكسر مؤسسة القوامة يهدان نهائيا البنية المتخيلة التي تقتات منها الأصولية الإسلامية، ولعلّ الرهان حينئذ هو تحقيق التحديث الثقافي بمعناه العميق الشامل وتحقيق ثورة أخلاقية عميقة لمجتمع يقوم على حريّة الفرد الفاعل ومسؤوليّته.

المراجع:

- أبـو زيـد نـصر حامـد، دوائـر الخـوف، قـراءة في خطـاب المـرأة، المركـز الثقـافي العـربي، مؤمنـون بـلا حـدود، المغـرب، ط١، ٢٠١٤
- أمـوال الزوجـين والتـصرف في مدخـول العائلـة، دراسـة أنجزهـا مركـز البحوث والدراسـات والتوثيـق حول النسـاء، الكريديـف، ٢٠١٠
- بـن سـالم ليليـا، الأسرة والتحـولات الاجتماعيـة بتونـس، مركـز النـشر الجامعـي، تونـس، ٢٠٠٩
- تـوا وقتـو، الآن وليـس غـدا، ٢٠ برهانـا مـن أجـل المسـاواة في المـيراث. طباعـة نقـوش عربيـة، ط١، مايـو (أيـار) ٢٠١٨
- جماعـي، تجديـد الفكـر الإسـلامي، ملتقيـات تدبـر القـرآن، أعمـال ٢٠١٥، إشراف آمنـة السـخيري، الجمعيـة الدوليـة للمسـلمين القرآنيـين.
- جويـرو زهيـة، الـوأد الجديـد: مقـالات في الفتـوى وفقـه النسـاء، دار مسـكلياني للنـشر، ط١، ٢٠١٤
- الحـداد الطاهـر، امرأتنـا في الشريعـة والمجتمـع، طبـع سـنباكت بدعـم كونـراد اديناور، تونس.
- حكايـات النسـاء، حيـوات النسـاء، القوامـة والولايـة في الواقـع المعيـش، ترجمـة مـنى إبراهيـم، ماليزيـا، نـشر مسـاواة، ٢٠١٦
- الدستور التونسي، تنقيحات ١٩٩٣
- السـليني نائلـة، تاريخيـة التفسـير القـرآني، قضايـا الأسرة واختـلاف التفاسـير، النـكاح والطـلاق والرضاعـة والمواريـث، المركـز الثقـافي العـربي، بـيروت- لبنـان، ط١، ٢٠٠٢، ج١
- الفـوارق حسـب الجنـدر في إحصائيـات ٢٠١٤، المعهـد الوطـني للإحصـاء/ صنـدوق الأمم المتحـدة الإنمـائي للمرأة مـارس (آذار) ٢٠١٦
- مساواة، أوراق بناء المعرفة، ٠٣. يمكن أيضا الاطلاع على النشرة على الموقع التالي: /http://arabic.musawah.org

- المفكرة القانونية:

- http://www.legalagenda.com/article.php?id=٥٠٦١&fbclid=IwAR١Q٤npSneXBIPMbAjeaXmpF٤٢oBJUm٦pAoaCVzNAssRFET٦٢٩-SsnBj-Rk
- - هيغـل فريديريـك، فينومينولوجيـا الـروح، المنظمـة العربيـة للترجمـة، ترجمـة ناجـي العونـلي، ط١، ٢٠٠٦
- - Alain Touraine, un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui, fayard, ٢٠٠٥
- - World Bank, Gender and Development in the Middle East and North Africa: Women in the public sphere, MENA Development Report, Washington, DC, World bank, ٢٠٠٤

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

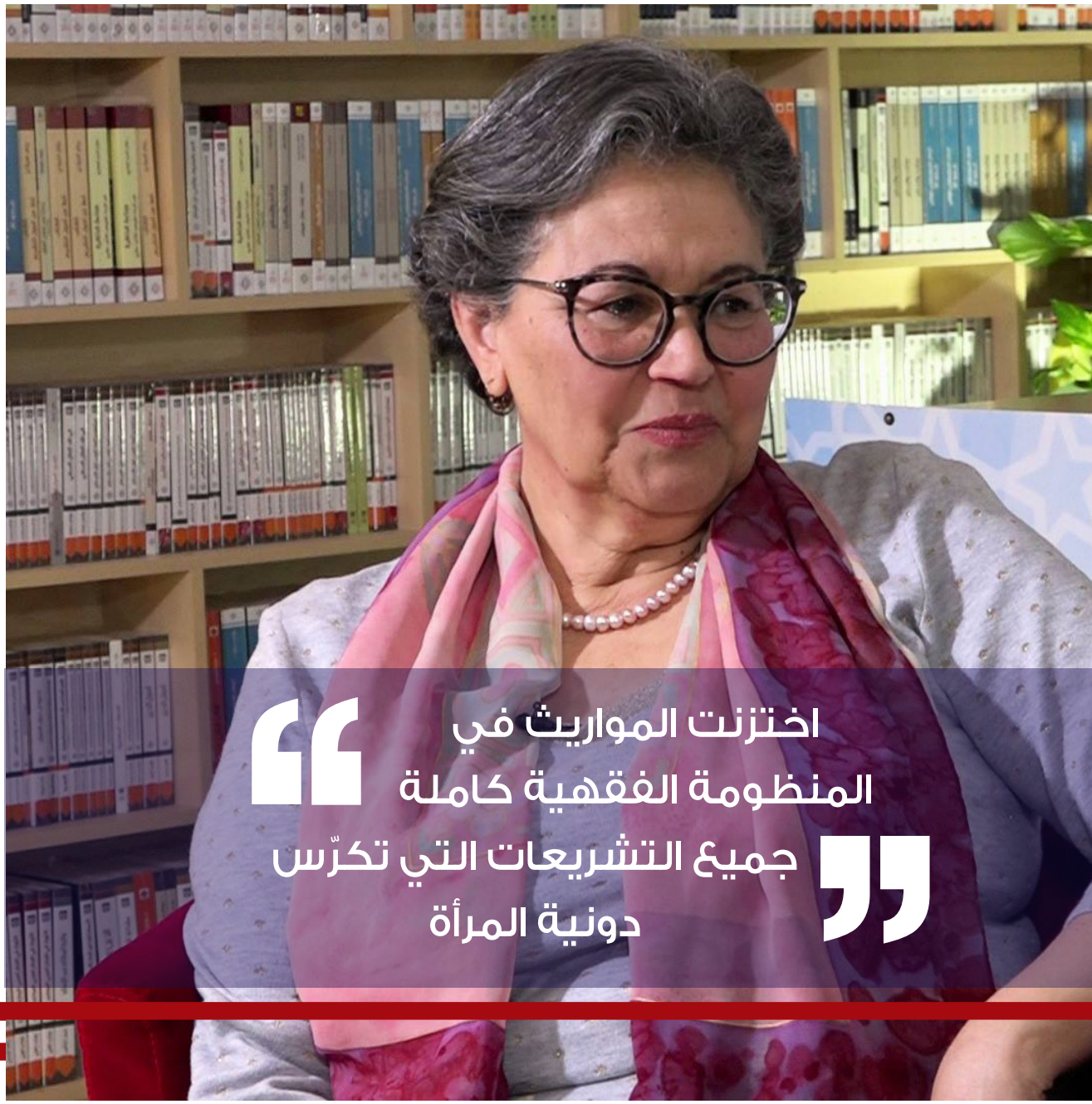
صدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

حاورتها:
هاجر لمفضلي
باحثة مغربية متخصصة
في علم الاجتماع

الدّكتورة نائلة السّليني الراضوي لمجلة «ذوات»:

المرأة اليوم تطالب بمساواة تامّة تتحقّق بها إنسانيتها



تنطلق نائلة السليني من فكرة أساسية مفادها أن المساواة الحقيقية لا تتحقق، إلا إذا انطلقت من قضية المواريث، وترتكز على جوهر أساسي يتمثل في تمكين المرأة من نفس حقوق الرجل، واعتبار الجنسين أفرادا أساسيين في التركيبة الاجتماعية.

وتوضح الباحثة التونسية، وأستاذة الحضارة الإسلامية، أن المواريث في المنظومة الفقهية من خلال تشريعاتها، عملت على تكريس دونية النساء وفرض البنية الهرمية في المجتمعات الإسلامية، وتقف الباحثة عند القوامة والولاية كمفاهيم أساسية، ترى أنها متجذرة في المخيال

> لا تنهض المجتمعات سوى بكام
> في بناء المجتمع، ولا تستقي

الجمعي، وهي أساس الرؤية الفقهية التي تعرف تغييبا لكينونة المرأة، وتجعلها مختزلة في شرف العشيرة أو الزوج، كما تعتبر أن القضايا المتّصلة بالمرأة كانت دوما ومنذ القرن التاسع عشر تتنزّل في مرتبة أقلّ أهميّة، وهو ما يجعل الجسم الاجتماعي غير مكتمل والمجتمع غير مستقيم.

وتؤكد نائلة السليني، أن البنية الذهنية للمجتمعات الإسلامية لم تعد تشبه ما كان سابقا. لذلك، فالنساء اليوم لا يبحثن عن تمييز إيجابي، وإنما يطالبن بمساواة تامّة دون قيد أو شرط تتحقّق بها إنسانيتهن، وأن يعترف لهن المجتمع بهذه المساواة دون خلفيات ذهنية.

وتثير نائلة السليني شخصية عمر بن الخطاب، الذي كانت له القدرة على تجاوز العمل بقطع يد السارق وفقا للنص القرآني، بل وكان أول من فرض ميراث الجد. وتفسر المقاومة الشرسة التي تثيرها مراجعة قوانين الإرث بكونه ركنا تنبثق منه جميع المنطلقات التي تكرس دونية المرأة وهرمية المجتمعات الإسلامية، لذلك فالقول بالتغيير في أحكام المواريث سيطيح حتما صرحا كاملا تنضوي تحته جميع الأحكام المتّصلة بالمرأة.

وتوضح نائلة السليني، أن الوصية في الميراث تجسد الحريّة المطلقة للمالك في توزيع ملكه لمن يشاء، لكن الوصية عرفت محاصرة من طرف الفقهاء والمفسرين كونها تضرّ بالأعراف التي نشأت عليها المجتمعات الإسلامية. لذلك تخلص الباحثة، إلى ضرورة مساءلة جديدة لجميع القوانين التي تتعلّق بالمجتمعات الإسلامية، وأن يكون قوام المراجعة الاقتناع الصارم أنّ ما بَلَغَنا من أحكام طيلة خمسة عشر قرنا، هي في مجملها ثمرة مقاربة بشرية لا غير، وتأويل بحسب ما اقتضته أوضاع المجتمعات الإسلامية في تلك العصور؛ فالباحثة ترى أن مشكلتنا اليوم تكمن في بقائنا أسرى مقاربات الأوائل وانقطاعنا عن مشاغلنا، ما خلف قطيعة معرفية بين قوانيننا، وانتظارات المجتمعات المعاصرة، وأحدث شرخا في البنية الاجتماعية التي لم تعد تستجيب لمبدأ الولاية والطاعة، واستبدلتهما الباحثة بمرجعية الفرد ودوره في المجتمع.

> ل مكوّناتها، والفرد امرأة كان أو رجلا هو أهمّ عنصر
> يم أحوال المجتمعات إلاّ بعمل جميع مكوّناته

وتنهي نائلة السليني حديثها بما أثاره ابن حنيفة قديما، حين آخذوه على مخالفة السابقين، فقال: «هم رجال ونحن رجال»، واليوم الباحثة تقول: «هم رجال ونحن نساء ورجال».

وتجدر الإشارة إلى أن الباحثة التونسية نائلة السليني، حاصلة على دكتوراه الدولة في موضوع «في تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية إلى القرن الثامن للهجرة»، وتشغل منصب أستاذة التعليم العالي في جامعة سوسة، وهي مستشارة دولية ببرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وعضوة في الفريق المركزي لتقرير التنمية الإنسانية «نحو نهوض المرأة في الوطن العربي» سنة ٢٠٠٥، وعضوة في الفريق الاستشاري لتقرير المعرفة العربي الأول، التابع لمؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بدبي سنة ٢٠٠٩. كما شاركت في تحرير تقرير «التربية على المواطنة في الوطن العربي» تحت إشراف مركز كارنغي، بيروت سنة ٢٠١١، وشاركت في تحرير تقرير «المرأة وصنع القرار في الدول العربية»، تحت إشراف الإسكوا، بيروت سنة ٢٠١١.

صدر لها كتاب بعنوان «قضايا الأسرة في مصنفات التفسير المناكح، الرضاعة، المواريث» عن المركز الثقافي العربي سنة ٢٠٠٢، كما لها مجموعة من المنشورات العلمية الأخرى، نذكر من بينها: «المرأة والعنف المشروع: قراءة في الفتاوى المعاصرة» سنة ٢٠٠٨، و«الشريعة بين النص القرآني وتأويل الفقهاء» سنة ٢٠١٢

لو كانت المواريث قطعية الدلال
بـ

*** مـا هـي الدواعـي الـتي تقـف اليـوم وراء المطالبـة بإعـادة مراجعـة الإرث وفـق مبـدأ المسـاواة؟ وهـل هـذه الدعوة وليـدة متغيرات المجتمـع الرّاهـن، أم هـي مطلـب قديـم مـلازم لتاريـخ المجتمعات الإسـلامية؟**

المطالبـة بمراجعـة المواريـث مـن منطلـق مبـدإ المسـاواة هـي إدراك بـأنّ مسـألة المسـاواة الحقيقيـة لا تتحقّـق إلاّ إذا انطلقـت مـن قضيـة المواريـث؛ فالمواريـث في المنظومـة الفقهيـة كاملـة اختزنـت جميـع التشريعـات الـتي تكـرّس دونيـة المـرأة. وظلّـت هـذه المنظومـة عـبر العصـور حريصـة عـلى فـرض البنيـة الهرميـة في المجتمعـات الإسـلامية، حـتى وإن اقتـضى منهـا الأمـر مفارقـة النـصّ القـرآني والتضحيـة بدلالاتـه في سـبيل الالـتزام بقوامـة الرجـل عـلى المـرأة. ولذلـك، فالقـارئ لمدوّنـات المواريـث يجـد نفسـه وقـد غـاص في متاهـات مـن الحيـل الفقهيـة، وتواجهـه منعرجـات في التأويـل ولا حضـور للنـصّ القـرآني فيهـا، وإنّمـا كان الوفـاء والالـتزام بمقـالات القدامـى سـيد المنهـج في سـبيل تكريـس مبـدإ القوامـة لا غـير.

لكـن أشـير إلى أنّ المجتمعـات الإسـلامية عـبر العصـور لـم تكـن تتحـلّى بصفـة التسـليم الـتي نلاحظهـا في مقـالات الفقهـاء، وخاصّـة المـرأة، فرغـم صمتهـا في مدوّنـات الفقـه، فقـد كانـت، ومـن خـلال النـوازل الـتي يقلّبهـا الفقهـاء رافضـة، ولا نعـثر عـلى هـذا الأمـر في المواريـث فقـط، بـل في مسـائل أخـرى مثـل أحـكام العـدّة، الـتي تكبّـل المـرأة بقيـود مـن التشريعـات وتدكّهـا في خانـة العبوديـة إن لـم أقـل الحيوانيـة، وكذلـك الأمـر بالنسـبة إلى شرط الوَلايـة في النـكاح، غـير أن المـرأة في عصرنـا الحـاضر صـارت أقـدر عـلى التعبـير عـن هواجسـها وأنضـج في طـرح القضايـا.

*** يـرى البعـض أن النقـاش حـول مسـألة المسـاواة في الإرث هـو مجـرد زوبعـة في فنجـان، ومسـألة ثانويـة أمـام التحديـات السياسـية والاقتصاديـة الـتي تواجههـا الـدّول العربيـة الإسـلامية، فمـا قولـك في ذلـك؟**

اسـمحي لي بالقـول: إنّ مـن ينطـق بهـذا الموقـف هـو إنسـان يريـد أن يـرى الواقـع مـن وراء حجـاب؛ فالقضايـا المتّصلـة بالمـرأة كانـت دومـا ومنـذ القـرن التاسـع عـشر تتـنزّل في مرتبـة أقـلّ أهميّـة، بدعـوى أنّ المجتمعـات الإسـلامية تواجـه ملفّـات حارقـة تعوقهـا عـن التقـدّم؛ فمنهـا المعـارك المصيريـة مـع الاسـتعمار... ومواجهـة الفقـر... وعـلى هـذا الأسـاس يرجـأ النظـر في قضيـة المـرأة عمومـا وقضيـة المواريـث عـلى وجـه الخصـوص إلى حـين الانتهـاء مـن ملفّـات هـي في نظرهـم حارقـة، ولا نجـاة لنـا إلاّ بالنظـر فيهـا. وإن اعتـبر أنّ للجسـم الاجتماعـي يَدَيـن، فقـد غـاب عنهـم أن المـرأة هـي تلـك اليـد الثانيـة الـتي ظلّـت عالقـة في رقـاب هـذه المجتمعـات عـبر العصـور... وإن كان للجسـم عينـان، فقـد تعـوّدوا عـلى النظـر إلى حاضرهـم بعـين واحـدة وأغمضـوا عينهـم الأخـرى بدعـوى «الحفـاظ عليهـا»، ولذلـك كانـت حلولهـم عـبر العصـور «عـوراء»؛ فالمجتمعـات لا تنهـض سـوى بكامـل مكوّناتهـا، والفـرد امـرأة كان أو رجـلا هـو أهـمّ عنـصر في بنـاء المجتمـع، ولا تسـتقيم أحـوال المجتمعـات إلاّ بعمـل جميـع مكوّناتـه.

*** هل يمكن اعتبار المساواة في الإرث قضية تتمركز ضمن إشكاليات الإسلام السياسي؟**

مـرض هـذا العـصر الـذي تمكّـن مـن الجسـم الاجتماعـي الإسـلامي مهمـا اختلفـت بـه الأرض هـو الإسـلام السـياسي، وهـو منهـج أيديولوجـي اسـتولى عـلى الديـن؛ أي العقيـدة؛ أي إيمـان الشـخص العـادي وأخـذه رهينـة بـين يديـه، وتحـوّل كلّ مـن ينتمـي إلى هـذا الاتجـاه إلى قـاض يـوزّع صكـوك التوبـة أو الإدانـة، مـع العلـم أنّ هـذه الظاهـرة لـم تـبرز سـوى في أواخـر القـرن التاسـع عـشر والنصـف الأوّل مـن القـرن العشريـن مـع انتشـار هـذا الاتجاه

وازدهاره. والغريب أنّنا نجد مقاربات في الإسلام السياسي تدعو إلى مساواة المرأة بالرجل، لكن حذار فهي مساواة مشروطة ومقيّدة بقوانين: فلا مساواة للمرأة بالرجل سوى في مجال النشاط السياسي والحركي؛ أي إنّ المرأة والرجل على حدّ سواء، في هذا الاتجاه لا ينطقان سوى بمقالة الزعيم، وليس لهما حريّة المبادرة، ولذلك فإنّ النشاط الحركيّ مقنّن وملزم بقيود الحزب الإسلاموي. ولهذا السبب، فإنّ الدعوة إلى المساواة في المواريث تستبطن دعوة إلى مساواة حقيقية تنطلق من تمكين المرأة من نفس الحقوق التي للرجل، واعتبار الجنسين أفرادا أساسيين في التركيبة الاجتماعية، وهذه قضية خطيرة على حياة الإسلام السياسي، وإنباء بقرب أجله.

*** هل يعتبر مبدأ تطبيق المساواة في الإرث بين الرجال والنساء انتهاكا للنصوص الدينية؟ وهل هذه النصوص قطعية وثابتة كما تذهب إلى ذلك بعض التيارات الدينية؟**

أوّلا لنتّفق ما المقصود بالنصوص الدينية؟ وهل نعتبر أنّ ما بلغنا من روايات عن اجتهادات الصحابة في المواريث نصوصا دينية؟ وهل من ضامن يحفظ تناقل الرواية مشافهة كما هي؟ سيما وقد ظلّت حيّة في ذاكرة الحفّاظ سنوات، وانتقلت من فرقة إلى أخرى في رحلة دامت قرونا، ثمّ كيف لنا أن نجيب عن تعارضها مع النصّ القرآني، وقد أدركنا اختلافها معه في الدلالة؟ وهل نسلك سبيل الهروب من مواجهتها والاحتماء بمقالات القدامى، لنقول في النهاية: هذه نصوص قطعية الدلالة ولا يجوز النظر فيها؟ وهل مدوّنات الفقه التي غفلت عن النصّ القرآنيّ، حتى أنّك لا تكاد تعثر على سند منه في التشريعات التي أقرّتها، هي قطعية الدلالة، ويعتبر كلّ باحث وناظر فيها من أهل الزيغ والكفر؟

من هذا المنطلق، اعتبروا المساواة مصطلحا غريبا، ولا ينسجم مع قطعية الدلالة، ثمّ في الوقت نفسه سعوا إلى أن يوظّفوا هذا المصطلح، وقد ألبسوه ثوبا جديدا هو غير المعنى الاصطلاحي المتداول في المواثيق

إنّ التغيير في أحكام المواريث

الدولية لحقوق الإنسان، فليس هو بلوغ الأفراد نفس الدرجة في الحقوق والواجبات، وإنّما هو العدل في احترام مبدإ التراتبيّة بينهم، ومراعاة المفاضلة. وظلّ هذا المفهوم قانونا ثابتا يحتكمون إليه في شريعتهم. وعلى هذا الأساس، نسألهم: إن كانت فعلا أحكام الفقه ملتزمة بقطعية الدلالة، فكيف نقرأ القدر في ديّة المرأة نصف قدر الرجل؟ هل ذُكِر هذا الحكم في القرآن؟ أليس قياسا على النصف في المواريث وتلك مساواة وعدل، ألا تستوي المرأة «المسلمة» في هذا الحكم مع الذمّي الذي يقاس قدره على نصف قدر الرجل المسلم؟ وقس على ذلك أحكامهم في القَوَدِ التي كان لها انعكاس مباشر على انتظام الأفراد في المجتمع، وحفظت الفوارق بين الرّجل والمرأة متظلّلة بمبدإ القوامة، فكان أن سقطوا في التناقض مثل قولهم في ديّة المرأة الّتي قطع أربعة من أصابعها أنّها تساوي الّتي قطع لها أصبعان.[١]

ولو كانت المواريث قطعية الدلالة كما يدّعون، لما احتاجوا إلى إنشاء «علم الفرائض» بديلا عن النصّ القرآني، ولو كانت قطعية في دلالتها لتحدّثوا عن الكلالة في القرآن، وتخلّصوا من الأدبيات الحافّة بالنصّ المقدّس، حتى يقدّموا تفسيرا غريبا عنه وناشزا.

*** يرى بعض المعارضين لمراجعة الإرث أن هناك العديد من الحالات التي يتساوى فيها النساء والرجال في الإرث، وحالات أخرى ترث فيها النساء أكثر من الرجال، فهل يمكن اعتبار هذه الحالات امتيازا حقيقيا للنساء؟**

هذه النقطة تندرج في سياق فهمهم لمسألة المساواة، وأعتبر المخرج الذي أوجدوه قصّة من قصص «ألف ليلة وليلة»، فما أن نطالب بها حتى يمطروننا بسيل من المعاني الفقهية للاستدلال بأنّ ما ورد في الفقه ناطق بالمساواة، بل يذهبون إلى الاحتجاج بأنّ المساواة في المواريث خيانة لما أمر به الله في آيه، وأنّ المرأة ترث أكثر من الرجل في ٣٠ حالة... وغفلوا عن أنّ هذه الحالات لم ينطق بها نصّ، وأنّها كانت مسائل خلافية، وظهرت بوادر الاحتجاج بها عندما انتشرت المناداة بمراجعة المواريث لا غير. وعندما نقول مسألة خلافية، فمعناه أنّها لم تنطلق من إجماع الفقهاء ويجوز الطعن فيها أو الأخذ بغيرها. وزد على ذلك، أنّ المجتمعات لم تعد تستجيب إلى هذه البنية الاجتماعية القديمة القائمة على تعدّد الزوجات وملك اليمين... فالبنية الذهنية للمجتمعات الإسلامية اليوم لم تعد تشبه ما كانت عليه المجتمعات في القرون الخوالي، ولذلك عليهم بالاقتناع بهذه الحقيقة، والمرأة اليوم لا تبحث عن تميز إيجابي، ترفض أن ترث أكثر مثلما رفضت أن ترث أقلّ، هي تطالب بمساواة تامّة دون قيد أو شرط، مساواة تتحقّق بها إنسانيتها، وأن يعترف لها المجتمع بهذه المساواة دون خلفيات ذهنية.

*** شهد التاريخ الإسلامي العديد من الحالات التي تم فيها تعطيل العمل ببعض النصوص الدينية الصريحة، كقطع يد السارق مثلا مراعاة لبعض الظروف والسياقات الاجتماعية، فلماذا نجد مقاومة كبيرة فيما يخص مسألة المساواة في الإرث؟ وهل يمكن اعتبار هذه المقاومة ذكورية أكثر مما هي مسألة دينية؟**

ما أثر عن عمر أنّه كان شخصية مدركة لقدرته على تجاوز النصّ، فهو لم يوقف العمل بقطع يد السارق فحسب، وإنّما كان أوّل من فرض ميراث الجدّ. ألم تحتفظ الفرائض بأمثلة من اجتهادات عمر تقيم

١- ابن رشد، بداية المجتهد، ج٢، ص٤٥٩

> سيطيح بصرح كامل تنضوي تحته جميع الأحكام المتّصلة بالمرأة

الدليل على أنّه لم يلتزم بالنصّ، وأذكر «مسائل العول»، وهي زيادة الفروض على التركة، ولك في أمّ الفروج وأمّ الأرامل وخاصّة المنبرية أحسن مثال على ما نقول، إذ «صار ثمنها تسعا»، كما عبّر عن ذلك عليّ بن أبي طالب. وأثر عن ابن عبّاس أنّه قال عنه: «كان رجلا مهابا فهبته».[٢]

وعلى هذا الأساس، بماذا نفسّر هذه المقاومة الشرسة كلّما أثيرت مسألة مراجعة أحكام الميراث؟ المسألة بسيطة، لأنّ الميراث هو الركن الأساسي الذي منه فرّخت جميع المنطلقات التي تحفظ اختلال التوازن بين المرأة والرجل، واليوم الذي يتجاوز فيه المجتمع عقبة الميراث، تنهار جميع الأحكام التي تكرّس دونية المرأة وتبني هذه الرؤية الهرمية في مجتمعنا، فلا المساواة في المجال السياسي بضامنة لاعتبار المرأة مساوية للرجل مساواة كاملة، لأنّ مشاركتها داخل نظام حزبي يشترط انضباطها لاختيارات ذلك الحزب، ولذلك فلا حرج في أن تكون امرأة أو رجلا... ولا منع تعدّد الزوجات يفتح لها باب المساواة كاملا، لأنّها ستظلّ تتحرّك داخل منظومة تكفل للرجل مبدأ قِوامته عليها، ولذلك فمادام العامل الاقتصادي، مهما كانت قيمته، عنصرا أساسيا في المنظومة الفقهية، فإنّ الحديث عن المساواة سيظلّ تنويعا لا يمسّ الجوهر. لذلك أقول إنّ التغيير في أحكام المواريث سيطيح بصرح كامل تنضوي تحته جميع الأحكام المتّصلة بالمرأة، أحكام لا همّ لها سوى المحافظة على مبدإ القِوامة أو قل الوَلاية. ولهذا السبب، فإنّ الطريق صعبة ومليئة بالصخور الصلبة التي تحجّر عقولا هي حبيسة مقاربة قوامها المسلّمات التي تلّبست بالديني.

٢- السطّي، شرح مختصر الحوفي، مصدر سابق، ص ص ٥٤٤-٥٤٥
ابن غلبون، التحفة، مصدر سابق، ص ص ١٦٩-١٧٠

إنّ القرآن لم يحدّد مقدارا معيّنا
والحقّ في

*** هل يشكل مفهوم القوامة اليوم عائقا أمام تحقيق المساواة في الإرث في المجتمعات العربية عموما؟**

القوامة مفهوم متجذّر في المخيال الجمعي، وأعتقد أنّ جميع العلاقات قائمة على هذا المبدإ؛ فالولاية والقوامة هما أساس الرؤية الفقهية؛ فالولي هو الأب بالنّسبة إلى البكر، له أن يُنكحها من غير رضاها، وهو الأب بالنّسبة إلى الولد الصّبيّ، إذا أراد أن يُنكحه، فيليه في دفع صداقه. والوليّ هو الأقعد في النّسب، إذا غاب الأب بالنّسبة إلى المرأة البكر، أخوها كان أو عمّها أو جدّها أو ابن عمّها، حتّى ابنها الصّبيّ، إن كانت ثيّبا. وإن غاب أصحاب القرابات في الولاية، فللمرأة أن توكل وليّا، وإلاّ فالسّلطان وليّها.

وتنتقل الولاية إلى الزّوج منذ أن يقبض الوليّ المهر، لكن لا تعتبر ولايته مطلقة، وإنّما فيها مع الأب أو الأخ أو الابن...، ويظلّ يتقاسم المرأة، وهي في بيت الزّوجية، سيادتان؛ أولى طبيعيّة، لأنّها تكسبها مكانة في مجتمعها، تدافع عنها، وتحفظ مهرها إن كانت المرأة من طبقة الأغنياء، وسيادة ثانية يمكن أن ننعتها «بالمؤقّتة»، وتتمثّل في ولاية الزّوج الّذي يتمتّع بقسط وافر من سيادته عليها: المطالبة بالإنجاب، وحفظ عرضه وطاعته، ويتصرّف في نصيبها من المواريث، ولا يسمح لها سوى بثلث مالها «إن عرف صلاحها».

غابت بذلك من مقالات الفقهاء المرأة باعتبارها كائنا حيّا، فتجرّدت من أنوثتها ونُظر إليها وقد اختزلت شرف العشيرة أو الزّوج، و«حفظت» في حجاب، واعتبر النظر إليها دنسا يلحق الزوج أو العشيرة، والغريب أنّ المرأة انصهرت في هذه الرؤية، وتقلّدت وظيفة الدّفاع عنها، ولم تر في تعامل المجتمع معها ظلما قد أُلحق بها، بقدر ما كانت مقتنعة أنّه طبيعيّ في خلقتها، وأنّ وجودها إنّما هو مكرّس في سبيل الأب أو الأخ أو الزوج أو الابن، وهو في الحقيقة مظهر من مظاهر البحث عن الحماية والاستقرار.

والسؤال: بماذا نفسّر هذا الرعب كلّما ظهر موقف ينادي بالمساواة في المواريث؟ ألهذه الدرجة تعتبر المواريث مرادفا للإيمان؟ وهل كان للقدامى مثل هذا الخوف من مقاربة المواريث؟

*** كيف تفاعلت مختلف التيارات السياسية والمدنية مع دعوة الرئيس التونسي السيد الباجي القايد السبسي إلى إقرار قانون يقضي بتطبيق المساواة في الإرث بين الرجال والنساء؟**

تنوّعت المواقف بحسب الاتجاهات، ويمكن إجمالها في:
الموقف الرافض لعلم الفرائض، لأنّه واضح وخال من التعقيد؛ إذ يرى أصحاب هذا الاتجاه أنه لا فائدة ترجى من الرجوع إلى المقالات الفقهية حتى نردّ على الطابع الرجعي لمسألة الميراث، وأنّه مجهود مهدور ولا طائل من ورائه، وعلينا مقابل ذلك أن نركّز على المسألة الاجتماعية، والديناميكية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية التي هي مثل غيرها من المجتمعات، صارت فيها المرأة كائنا حيّا له حقوق وعليه واجبات، وتبعا لذلك يجب التعمّق في هذه المقاربة لنصل إلى إقرار المساواة التامّة بين المرأة والرجل. هذه مقالة اليسار مجملة، اختزلت ما نطمح إليه وننادي به منذ سنوات، لكن، هل المجتمعات الإسلامية باختلاف انتماءاتها قادرة على أن تستوعب هذه المقاربة؟ وإلى أيّ مدى يمتلك المسلم القدرة على التخلّص من الوازع الديني والمتمثّل في الورع؟ وخاصّة إذا قيل له إنّ هذه المسائل هي ممّا أقرّه الله، وهي قطعية الدلالة، وأنّ كلّ من خالف أمر الله فمآله جهنّم ولن يغنم سوى غضبا من الله إلى يوم الدين... فحتى المثقفين من المسلمين تراهم متذمّرين إذا سمعوا مقالة تتجاهل المقاربة الفقهية، والسبب واضح، ويكمن في أنّ المسلم المعاصر

لا يعرف النصوص، بل وعاجز عن فهم المقالات الفقهية التي تقتضي رياضة ذهنية لا يقدر عليها سوى من تمرّس بها. ولهذا السبب، كنت دائما أعتبر هذه المقاربة ناقصة، ومتنكّرة لواقعنا الحزين، واقع يجهل تاريخ النصوص والآليات التي تحرّكه، كما كنت أعتبر أنّ الانضواء تحت هذا الاتجاه لا يذهب بنا بعيدا، وأخشى ما كنت أخشاه أن تذهب مجهوداتنا سدى، ونصير محلّ نقد من المجتمع.

أمّا الموقف الثاني، فهو الحامل للمقاربة التقليدية، وهي أشدّ خطرا في نظري، لأنّ المجتمع ينصت إليها حتى وإن تظاهر باللامبالاة، والسبب لأنّها تتجه مباشرة إلى الوجدان الديني القائم على التخويف من الابتعاد عن كلمة الله والترهيب من عاقبة الوقوع في المحرّم... وأعتبر أنّ عمل هؤلاء سهل ولا يحتاج إلى كبير جهد، فالأنفس تطمئنّ بطبعها إلى السائد الذي ولدت عليه، وكلّ تغيير يحرج ويقلق.

*** أوضح الرئيس التونسي في خطابه أن مشروع القانون الجديد سيترك المجال مفتوحاً أمام اختيار تطبيق قانون المساواة في الإرث أو عدم تطبيقه، فهل هذه الخطوة في نظرك ضرورية في البداية لضمان الانتقال التدريجي نحو تبني المساواة في الإرث، أم أنها ستساهم في إبقاء الوضع على ما هو عليه؟**

أعتبرها خطوة مهمة إذا سلّمنا بأنّنا نفارق النصّ، غير أنّ هناك حلولا فقهية أخرى أعتقد أنّها جذريّة وقائمة على النصّ، بل تجعله نصّا طيّعا لتحوّلات المجتمع، ولا يجهر بها سوى من كان مدركا حقّا أنّ هذا الحلّ لا يفارق النصّ، فيلتزم الجميع بحكم واحد لا غبار عليه.

وأوضّح، نقول: «الأصل هو الوصية لا غير»، ولو كان القدامى ملتزمين بحدود الدلالة القرآنية وما أمرهم الله به في هاتين الآيتين، لما وجدنا هذه النصوص الوفيرة والحائرة في قسمة الفرائض، ولما وجدنا الفقيه

نحن مجتمعات ترزح تحت هذه ال
التـ

يتقلّب يمنة ويسرة صعودا ونزولا وهو يقسم التركة ولا يستقيم له الأمر. فالتشريع للوصية أصلا في الميراث يحلّ مشاكل جمّة: منها حريّة المرء المطلقة في توزيع ملكه لمن يشاء، امرأة كانت أو رجلا، بنتا أو أختا، قريبا أو قريبة، بعيدا أو بعيدة. وهذا طبعا يضرّ بالأعراف التي نشأت عليها المجتمعات والبنية الاجتماعية التي ترتسم إليها، وبدل الوقوف عند مختلف الدلالات التي يحيل عليها لفظ الوصية، انبرى الفقهاء والمفسّرون على اختلافهم في العصور، يحاربونه ويحاصرونه، حتى وإن كان عن طريق أحاديث موضوعة ومطعون في صحّتها، من نوع «إنّ الرجل أو المرأة ليعمل بطاعة الله ستين سنة ثمّ يحضرهما الموت فيضارّان في الوصية فتجب لهما النار». والنتيجة، أنهم حجبوا العبارة القرآنية بمثل هذه الأحاديث، ولعلّ أشهرها الحديث المنسوب إلى الرسول «لا وصية لوارث»، ولو تحمّلنا قليلا من التعب لاكتشفنا مخزونا معرفيا في شأن هذا الحديث، خلّده لنا القدامى في غير ما حرج. وننبّه أيضا، إلى أنّ القرآن لم يحدّد مقدارا معيّنا في الوصية، وإنّما ترك للمرأة والرجل بالتساوي الحرية والحقّ في التصّرف فيما يمتلكان من مال. وعلى هذا الأساس، لا أرى حرجا إن أوصى/ أوصت بجميع ما يملك الموصي لشخص: امرأة كانت أو رجلا، ابنة كانت او ابنا، قريبا كان أو قريبة.... فالوصيّة في القرآن هي الأصل والمنطلق في التشريع، إن لم نقل هي الكافية الشافية. وما احتوى عليه من أحكام غيرها، وحملت على أنّها الفرائض ليست في الحقيقة سوى إجابات نزلت في حالات خاصّة جدّا طلب المسلمون زمن الوحي أن يجيبهم الله عنها، ولهذا السبب فأنت تجد جزءا من الجواب لا الحديث كاملا في قسمة التركة... ولنفس السبب أيضا احتار الفقهاء في النظر في بقية التركة التي سكت عنها النصّ كما ورد في الآيات: (٤ - ١١- ١٢..) من سورة النساء، وللسبب ذاته اعتبروا الآية في الكلالة مغلقة.. لأنّهم نظروا إلى النص القرآني من خارج منظومة الوحي، وحتى الأدبيات التي أنشأوها، واعتبروها سندا نصيّا يوضّح الدلالة وينسّق بين المعاني القرآنية، لم تفِ بحاجة المشرّع. وجميع ما ذكرنا يؤول بنا إلى حقيقة هامّة، وتتمثّل في أنّ ما أنشأه القدامى من فرائض أدرجوها تحت باب «العلم» هي ملجأ أحدثوه، حتى يتّقوا من نار «الوصية»، وتحميهم من ردّة محتملة عن النصّ الأصلي.

وهكذا حاول القدامى تنكّب المزالق التي قد توقعهم وهم يقصون الوصيّة، باعتبارها الحكم الوحيد الواضح في النصّ، واجتهدوا في استقصاء آليات أخرى يستعيضون بها عن تعطّل الدلالة القرآنية التي كانت بعيدة عن الشمولية؛ فكان أن أنشأوا، وهم يقطعون مسافة في الاستنباط والتأويل، مشغلا بديلا عن المواريث وسمّوه بعلم الفرائض.

فمشغل المواريث هو وليد مشاغل وأعراف، وليس أمرا مقدّسا أنزله الله لإلزامنا به مهما اختلف بنا المكان وتغيّر الزمان. هاتان المسألتان هما: ميراث الولاء، وميراث الخنثى. مع التنبيه إلى أنّهما قضيتان رئيستان في مشاغل الفقه قديمها، بل والغريب حديثها أيضا.

*** كيف يمكن برأيك أن يساهم إصلاح قانون الميراث وتطوير التّشريعات المتعلقة بالنساء في العالم العربي في تحقيق التنمية الاجتماعية وتطور المجتمعات العربية؟**

أعتقد أنّ مراجعة جميع القوانين التي تتعلّق بالمجتمعات الإسلامية هي في حاجة إلى مساءلة جديدة، ونظر جديد وتأمّل واستقصاء، وأن تكون مراجعة قوامها الاقتناع الصارم، لأنّ ما بَلَغَنا من أحكام طيلة خمسة عشر قرنا هي في مجملها ثمرة مقاربة بشرية لا غير، وتأويل بحسب ما اقتضته أوضاع المجتمعات الإسلامية في تلك العصور، ولذلك نقلت لنا صورة لمجتمع منسجم في الظاهر، لكن نطقت النوازل المتولّدة عبر العصور، والتي احتوتها مصنّفات الفقه والفتاوى بغير ما في هذه الصورة الرسمية.

> قيود المكلّسة من قوانين تكتم أنفاس كلّ من أراد
> طلّع إلى الحياة المدنية

وأعتقد أنّه لكلّ مجتمع خصوصياته التي تحاور المشاغل المستحدثة، والتي هي في غالب الأحيان غريبة عن مشاغل السابقين. مشكلتنا اليوم أنّنا بقينا أسرى مقاربات الأوائل، وقد انقطعنا عن مشاغلنا فنشأت قطيعة معرفية بين قوانيننا وانتظارات المجتمعات المعاصرة، كما أحدثت شرخا في البنية الاجتماعية التي لم تعد تستجيب لمبدإ الوَلاية والطاعة واستبدلتهما بمرجعية الفرد ودوره في المجتمع، وعندما نقول فردا لا نميّز بين ذكر أو أنثى، وعندما نقول فردا نؤسّس منطلقات جديدة في مجتمعاتنا تستجيب لمفهوم الحداثة ووجوب استغلال ما وهبه الله للإنسانية من مقوّمات تضفي لحياتنا معنى التفكير والعمل وحبّ التغيير نحو الأفضل.

ولعمري تلك غايات لن تدرك ما دمنا نعتقد أنّ المرأة هي العضو المشلول في الجسد الإنساني، وأن حقّها لن يتجاوز نصف ما للرجل من امتيازات، لأنّنا نكرّس بهذه المسلّمة/ المقدّسة جيلا من النساء صفته الخذلان والاستسلام والتواكل والرضى بما توهمّن أنّ الله هو الذي أراد لهنّ ذلك؛ فأيّ مجتمع ننشد سوى جسم شلّ نصفه. أمّا النصف الآخر، فقدره أن يتحرّك بحمل غادرته الحياة، ولو أراد قطعه حكم على نفسه بالموت.

لذلك نحن مجتمعات ترزح تحت هذه القيود المكلّسة من قوانين تكتم أنفاس كلّ من أراد التطلّع إلى الحياة المدنية، فإذا به يرمى بحجارة من سجّيل... حجارةِ التكفير والزيغ والدعوة إلى الضلالة، بينما لو توقّفنا لننظر فيما بلغنا من نصوص لأدركنا أنّ هذه الشعوب، وعلى مرّ الأزمنة، كانت مستعبدة لرؤى طبقة نصّبت نفسها "الفاهمة الوحيدة للنصّ"، فإذا بها تعدل دون وعي عن نصّها القرآني لتتعبّد بما قاله هؤلاء.

آن الأوان لأن نعود إلى نصّنا، وأن نسائله من جديد حتى نعثر على دلائل تبعث فينا الاطمئنان والثقة من أنّنا نشرّع لقوانين جديدة هي ليست بالبدعة، وإنّما نابعة من طبيعة عقيدتنا، ثقة في أنّنا لا نفارق نصّنا وأنّ الأوائل ليسوا بأشدّ إيمانا منّا. وقديما ثار ابن حنيفة عندما آخذوه على مخالفة السابقين فقال: "هم رجال ونحن رجال"، واليوم أقول: "هم رجال ونحن نساء ورجال".

لائحة المراجع والمصادر:

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٢م
- أبو زهرة، محمد (١٣١٦-١٣٩٤ هـ)، الميراث عند الجعفرية مع ترجمة السيد الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق عليه السلام، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٧٠
- أبو زهرة، محمد (١٣١٦-١٣٩٤ هـ)، محاضرات في الميراث عند الجعفرية، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، ١٩٥٥
- أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، المغرب، ط١، ٢٠١٤
- إبراهيم بك، أحمد، انتقال ما كان يملكه الإنسان حال حياته إلى غيره بعد موته: التركة والحقوق المتعلقة بها، المواريث علما وعملا، الوصية، تصرفات المريض مرض الموت: في الشريعة الإسلامية والقانون...، [القاهرة]: [د. ن.]، ١٩٩٩
- ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، الفوائد الجلية في المباحث الفرضية، الرياض، الإدارة العامة للطبع والترجمة، ط٥، ١٩٨٩م
- ابن غلبون، محمد بن خليل غلبون الطرابلسي (ت. حو. ١١٥٠ هـ)، التحفة في علم المواريث، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ١٩٩٠
- أبو اليقضان عطية الجبوري، حكم الميراث في الشريعة الإسلامية، دار الندوة الجديدة، بيروت، ١٩٨٦
- أبو نصر محمد بن عبد الله، إعلام النبلاء بأحكام ميراث النساء، صنعاء، المتخصص للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٤م
- أركون محمد، «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٦
- أركون محمد، «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٥
- أركون محمد، المرأة في الإسلام، منشور في الكتاب الجماعي «النساء: نصف العالم، نصف الحكم»، إشراف: جيزيل حليمي، ترجمة: عبد الوهاب ترّو، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨
- أقصري، ثريا، عمل المرأة: في الميدان العام وأملاك الأسرة وداخل المنزل، في الفقه الإسلامي والقانون المغربي، مطبعة أنفو-برانت، فاس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩
- أطفيش، محمد بن يوسف، النيل وشفاء العليل، جدة، مكتبة الإرشاد، وبيروت، دار الفتح، ط٢، ١٩٧٢م
- البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م
- الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات، توا وقتو، الآن وليس غدا، ٢٠ برهانا من أجل المساواة في الميراث، طباعة نقوش عربية، ط١، مايو ٢٠١٨
- الحمامي، عبد الرزاق، المرأة، المرأة في الحركة الإصلاحية: من الطاهر حداد إلى زين العابدين بن علي، مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام، ٢٠٠٣
- الشنوفي، منصف، رسالة أحمد أبي الضياف في المرأة، حوليات الجامعة التونسية، ١٩٦٨، العدد ٥
- العسوي، محمود محمد علي، الأسرة في المجتمع المصري القديم، وزارة الثقافة والآثار القومي، الإدارة العامة للثقافة، المكتبة الثقافية، (٤٤)، ١٩٦١

- الفجاري محمد، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥
- الفاخوري، إدريس، «وضعية المرأة العاملة بين الخطاب الشرعي والنص القانوني والواقع الاجتماعي» الأسرة والمواطنة، جمعية شمل، أعمال ندوة، الرباط ٢٢-٢٣ مارس ٢٠٠٢، منشورات شمل، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١ مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ٢٠٠٢
- الفتوحي، تقي الدين محمد بن أحمد، منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، تحقيق: عبدالله عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٩م
- القادري، محمد بن حسين الحنفي، تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة في فروع المالكية، تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، مكتبة دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٣٨
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، أعده للطباعة: عدنان درويش، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٢
- الموسوعة الفقهية، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٩٨٧م
- المالكي، خليل بن إسحق الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، ضبط: أحمد بن عبدالكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ٢٠٠٨م
- المحمدي، أوفاق عرفية وثائق حول أيت باعمران (النصف الثاني من القرن التاسع عشر) دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧
- المزكلدي، عمر، حق الكد والسعاية: محاولة في التأصيل، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، وحدة البحث والتكوين، القانون المدني المعمق، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس، أكدال، الرباط، ٢٠٠٥-٢٠٠٦
- الموسوعة الفقهية، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٩٨٧م
- لنسفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد، كنز الدقائق، تحقيق: سائد بكداش، المدينة المنورة، دار السراج، ط١، ٢٠١١م
- الموصلي، عبدالله بن محمود، الاختيار في تعليل المختار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دمشق، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م
- المعهد الوطني للإحصاء/ صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة، الفوارق حسب الجندر في إحصائيات ٢٠١٤، مارس (آذار) ٢٠١٦
- عبد الغني النابلسي (١٠٥٠-١١٤٣ هـ)، عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني، ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث، جمعية النشر والتأليف الأزهرية، القاهرة، ١٩٣٤
- النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق: محمود القوجاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٧، ١٩٨١م
- أقلاينة، المكي، بلوغ الأرب في المواريث والوصايا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ٢٠٠١
- الأمراني زنطار، الحسن، أحكام الميراث في فقه الشريعة الإسلامية، [م.د]، ١٩٩٢

- التأويل محمد، دعوى المساواة في الإرث، أنفو- برانت، ٢٠١٥
- الحداد الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس الجمهورية التونسية، ٢٠١٣
- الخضري، أحمد كامل، المواريث الإسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٦
- الجعفري، محمد، كتاب شرح الإفصاح على منظومة الإيضاح في علم المواريث، جمعية الانبعاث الثقافي، مكناس، ١٩٨١
- الخمار، جمال، أحكام الميراث في الزواج المختلط: مقاربة تشريعية قضائية فقهية، دار السلام للطباعة والنشر، الرباط ٢٠١٤
- الرفعي، عبد السلام، فقه المواريث الشرعية وتطبيقاته النوازلية: وفق مدونة الأسرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٧
- الزياني، عبد السلام، الإعجاز التشريعي في آيات الميراث: تقرير الأحكام ورد الشبهات، [د. م]: [د. ن]، ٢٠١٧
- الساهي، شوقي عبده، موسوعة أحكام المواريث، دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق بيروت، ١٩٨٨
- السبعاوي، صلاح الدين عطية، المواريث في الشريعة الإسلامية: أكثر من ١٧٠ مثال محلول وعلى مختلف الآراء والمذاهب الفقهية المعتبرة، مكتبة أمير بيروت، دار ابن حزم، كركوك، العراق، ٢٠١٣
- الصابوني، محمد علي، المواريث في الشريعة الاسلامية في ضوء الكتاب والسنة، [د. م.]، دار الصابوني، ١٩٨٧
- الصوفي، عبد العظيم جودة فياض، نظام المواريث في الشريعة الإسلامية على المذاهب الأربعة، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٥
- العلوي، عبد الواحد، كتاب المواريث وكتاب الأموال: الحقوق العينية المالية، [د. م.]: [د. ن.]، ١٩٧٧
- العمراني، محمد المعطي، مواريث خليلية مبسطة، [د. ن.]، شفشاون، ١٩٨٣
- القيسي، رشيد بن محمد بن سليمان (١٣١٦-١٤٢٦ هجريا)، الهدية في شرح الرحبية: في علم المواريث، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٦
- الكندي، سليمان بن مهنا بن خلفان، الرجز الحديث في أحكام المواريث، سلطنة عمان، نزوى، ٢٠٠٨
- المشني، منال محمود، الشرح الوافي لأحكام التركات والمواريث: دراسة مفصلة بين الفقه والقانون: detailed study between jurisprudence and law، دار الثقافة، عمان، ٢٠١١
- المغرب العربي: ثقل المواريث ونداء المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣
- المهدي، محمد، نظام الإرث في ضوء مدونة الأسرة والعمل القضائي: قواعد وتطبيقات، دار القلم، الرباط، ٢٠١٥
- أمين نادر مثنى، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر: دراسة إسلامية نقدية، دار القلم، ٢٠٠٤
- الإدريسي، خالد الأول، موانع الإرث: بحث مقدم لنيل الشهادة العالية (الليسانس)، المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة، ١٩٨٧
- البرديسي، محمد زكريا، الميراث والوصية في الإسلام، الدار القومية للطباعة النشر، القاهرة، ١٩٦٤

- التأويل، محمد، دعوى المساواة في الإرث، منشورات آنفو برانت، فاس، ٢٠١٥
- الجليدي، سعيد محمد، أحكام الميراث والوصية في الشريعة الإسلامية، [د. م.]، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٩٠
- الجمل عبد المجيد، الجدل حول المساواة في الإرث بين حرّاس الشّريعة والحداثيّين بتونس وبالخارج، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٨
- الحداد الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، (تقديم محمد الحداد) دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١
- الحيالي، قيس عبد الوهاب، ميراث المرأة: في الشريعة الإسلامية والقوانين المقارنة، دار الحامد، عمان، ٢٠٠٧
- الخفيف، علي محمد، التركة والحقوق المتعلقة بها، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠١٠
- الدرقاوي، عبد الله، أحكام التركات والمواريث وفق المذاهب الأربعة: دراسة تحليلية وتطبيقية انطلاقا من مدونة الأسرة المغربية، [د. م.]: [د. ن]، ٢٠١٢
- الرسموكي، علي بن أحمد بن محمد، تأليف في الإرث، [د، م]: [د، ن]، [د، ت]
- الرسموكي، أحمد بن سليمان بن يعزى ((١٠٥٠-١١٣٣)(....-١٧٢١))، علم الميراث المسمى إيضاح الأسرار المصونة: في الجواهر المكنونة في صدف الفرائض المسنونة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ٢٠٠٤
- أزيزى التامسلمتي، سيدي حمو بن الحسن، إتحاف الطالب الحثيث في علم وأحكام المواريث، [د. م]، إدريس صابي، ٢٠١٦
- العزة، مهند، حق المرأة في الميراث في التشريع الأردني: مقتضيات التغيير وآفاق التغيير. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، فبراير ٢٠١٧
- العجوز، أحمد محي الدين. الميراث العادل في الإسلام بين المواريث القديمة والمواريث الحديثة، بيروت: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ١٩٨٦
- الغندور، أحمد، الميراث في الإسلام والقانون: على ما عليه العمل في الجمهورية العربية المتحدة والسودان، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦
- الفيفي، منصور بن حسن. أين حق هؤلاء النساء من الإرث؟ ط ٢ .الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢١
- القلصادي، أبو الحسن علي بن محمد بن علي القرشي، رسالة في الميراث، [د، م]: [د، ن]، [د، ت].
- القلصادي، أبو حسن علي، شرح مواريث الشيخ خليل، [د، م]: [د، ن]، في العشر الأول من رمضان المعظم عام ٨٨٠
- الدربالي شكري، المواريث بين الأديان السماوية والقوانين الوضعية، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، دار الكتب العلمية، ١٩٧١
- الدليل العملي لفقه الإرث وتوزيع التركات، فاس: لجنة التأليف بالدائرة القضائية لمحكمة الاستئناف، المجلس الجهوي لعدول استئنافية، بفاس، ٢٠١١
- الديب، عبد العظيم، فريضة الله في الميراث والوصية، دار الأنصار، مصر، ١٩٨٠
- الزجر الحديث في أحكام المواريث، وزارة الإعلام، مسقط، ٢٠٠٨
- الزروقي، عبد المجيد، المساواة في الإرث: في مقولة إن الوارثات في القانون الإسلامي لا تحصلن في العموم إلا على نصف مناب الورثة من نفس المرتبة، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ٢٠١١
- السفياني، عبد الله، الباعث الحثيث لتقريب علم المواريث، [د.م.]: [د.ن.]، ٢٠١٤
- السلمي، عبد الله هيكل، آيات المواريث: ودلالتها التشريعية، الرياض: دار التدمرية، ٢٠٠٩

- السليني نائلة، تاريخية التفسير القرآني، قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٢
- السميح، عبد السلام (ت. ١٩٧٦)، تحفة الأنجاب في تسهيل علم الفرائض ومسائله الصعاب: كتاب في المواريث، [د. م.]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٣
- الشحات الجندي، محمد، الميراث في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت)
- الشمانتي الهواري، عبد السلام، التركة الشاغرة في القانون المغربي: ميراث من لا وارث له، [د. م.]: [د. ن.]، ٢٠١٣
- الصعيدي، عبد المتعال (١٨٩٤-١٩٥٨ م)، الميراث في الشريعة الإسلامية: والشرائع السماوية والوضعية، [د. م]، المطبعة النموذجية
- الصنهاجي، أبو الحسن علي بن ميمون، تأليف في الإرث، [د. م]
- الغالي، عبد الله، الملخص المرتب القريب من علم الميراث المفروض بالتوكيد والترغيب، [د. م.]: [د. ن.]، ١٩٦٠
- الغريب، محمد، مجموعة القوانين: الوقف، الوصية، الميراث، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦
- القاضي، عبد الفتاح عبد الغني، شرح أرجوزة في علم الميراث، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٥
- الكشكي، محمد عبد الرحيم، الميراث المقارن، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٦٩
- اللاحم، عبد الكريم بن محمد، تيسير فقه المواريث، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ٢٠٠٢
- المملكة المغربية، منظمة العمل الدولية، مذكرة تركيبية، النساء في سوق الشغل بالمغرب: مشاركة ضعيفة وهشاشة قوية، وزارة التشغيل والشؤون الاجتماعية، أغسطس (آب) ٢٠١٤
- آل محمود، عبد الله بن زيد (١٣٢٩-١٤١٧ هـ)، حكمة التفاصيل في الميراث بين الذكور والإناث، [د. م] المكتب الإسلامي، ١٩٧٦
- المزكلدي عمر، حق الكد والسعاية: محاولة في التأصيل، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، وحدة البحث والتكوين، القانون المدني المعمق، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس، أكدال، الرباط، ٢٠٠٥-٢٠٠٦
- أوهيبة، الصديق علي، مفتاح علم الميراث، دار النورس، الرباط، ١٩٩٦
- أيت الحاج، مرزوق، المفيد في أحكام التركات والمواريث: دراسة تحليلية على ضوء قانون الأسرة المغربي، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ٢٠١٥
- بابا علي الشيخ عمر، فقه المواريث في القرآن الكريم، مكتب التفسير، أربيل، ٢٠٠٤
- بخيت، محمود عبد الله، الوسيط في فقه المواريث، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٢
- بدران، بدران أبو العينين، المواريث والوصية والهبة في الشريعة الإسلامية والقانون، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية
- بدوي الطاهر، مفهوم المساواة في الإرث وأبعادها، دار الكتب العلمية، ١٩٧١
- بنشقرون سهام، ميراث النساء: دراسة متعددة الاختصاصات حول الإرث في المغرب، منشورات ليزومبرانت، ٢٠١٦
- براج، جمعة محمد محمد، أحكام الميراث: في الشريعة الإسلامية، دار الفكر

للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨١
- بركات، حليم، المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٠
- بلعكيد، عبد الرحمن، علم الفرائض: المواريث، الوصية، تصفية التركة، [د. ن]، الدار البيضاء، ١٩٩٨
- بلحاج، العربي، أحكام التركات والمواريث على ضوء قانون الأسرة الجديد مع آخر التعديلات ومدعم بأحدث اجتهادات المحكمة العليا، دار الثقافة للنشر، عمان الأردن، ٢٠١٢
- بن سالم ليليا، الأسرة والتحولات الاجتماعية بتونس، مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠٩
- بن عبد الرحمن شاكر، عبد العزيز، الموجز المغيث في تيسير أحكام المواريث، النواصر: المجلس العلمي المحلي، ٢٠١٦
- بوخريص فوزي، المرأة في خطاب العلوم الاجتماعية من متغير الجنس إلى سؤال النوع، أفريقيا الشرق، ٢٠١٦
- بورفاق، محمد، الملقبات في الفرائض، مؤسسة آفاق، مراكش، ٢٠١٥
- بورفاق، محمد، المغيث في علم المواريث: دروس في المواريث وفق مقرر وزارة التربية الوطنية للسنة الأولى باكالوريا جميع الشعب مع نماذج تطبيقية محلولة، مؤسسة آفاق، مراكش، ٢٠١٤
- بوزغيبة محمد بن إبراهيم، نازلة المساواة في الإرث في التونس: (في سنة ٢٠١٦)، مجمع الأطرش للكتاب المختص، ٢٠١٦
- بوشلطة، أحمد، نظام الإرث في الإسلام، [د. م.]: [د. ن.] ٢٠١٢
- بوشمال العربي، المسائل الاجتماعية في الميراث، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس ٢٠١١
- بوعصيبة، عبد القادر، المواريث والوصايا وفق مدونة الأسرة: دراسة نظرية وتطبيقية، أكس برانت، فاس، ٢٠١٧
- بوغلي، حسن، الإرث: حسابات وتطبيقات: فقه المواريث، [د. م]: [د. ن]، ٢٠١٤
- تبينات. ساعد ميراث المرأة مقارنة بميراث الرجل: دراسة فقهية، كلية الشريعة والاقتصاد، جامعة الأمير عبد القادر، للعلوم الاسلامية، قسطنطينة، الجزائر، ٢٠١٤
- تقرير الخمسينية، مطبعة دار النشر المغربية، ٢٠٠٦
- حسيني زيبا مير وآخرون، القوامة في التراث الإسلامي قراءات بديلة، ترجمة رندة أبو بكر مساواه، ٢٠١٧
- جراري حسن رحو، أحكام الإرث وفق القانون المغربي بين النقل والعقل، دار المناهل، ٢٠١٦
- حركات، إبراهيم، السياسة والمجتمع في العصر السعدي، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٨٧
- جماعة من العلماء، أرجوزة في مسائل إرث الجد من شرح فرائض المختصر، [د. م]: [د. ن]، [د.ت]
- حمية، خنجر، فقه المواريث والفرائض: بحث فقهي مقارن، دار الملاك، بيروت، ٢٠٠٠
- جولد تسيهر، أجناس (١٨٥٠-١٩٢١)، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣

- جويرو زهية، الوأد الجديد مقالات في الفتاوى وفقه النساء، دار مسكلياني للنشر، ط١، ٢٠١٤
- درادكة، ياسين أحمد إبراهيم، الميراث في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦
- دريان عبد اللطيف فايز، فقه المواريث في المذاهب الإسلامية والقوانين العربية، دار النهضة العربية، ٢٠٠٦
- داود، أحمد محمد علي، الحقوق المتعلقة بالتركة بين الفقه والقانون: التجهيز والديون والوصايا والمواريث وتقسيماتها، دار الثقافة، عمان، ٢٠٠٦
- رحو، الحسن، الوجيز في أحكام الإرث وفق القانون المغربي: بين إيحاءات النقل وإملاءات العقل، [د. م.]: [د. ن.]، ٢٠١٠
- رشاد حسن خليل، نظرية المساواة في الشريعة الإسلامية، دار الفاروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧
- رفعي عبد السلام، فقه المواريث الشرعية وتطبيقاته النوازلية وفق مدونة الأسرة، إفريقيا الشرق، ٢٠٠٧
- رياض، محمد (١٩٤٩-٢٠١٢)، أحكام المواريث بين النظر الفقهي والتطبيق العلمي وفق مدونة الأحوال المدنية المغربية، [د. م.]: [م. رياض]، ١٩٩٨
- سالم بن رشيد، صلاح، مسائل الاختلاف في أحكام الميراث، الهيئة العامة للكتاب، صنعاء، ٢٠٠٨
- سلام محمد عز الدين، نظام الإرث في الإسلام: وحركية الوارث بين الفروض وحجب النقص والإسقاط والتعصيب، [د. ن.]، تونس، ٢٠٠٧
- سلطان صلاح «ميراث المرأة وقضية المساواة» مكتبة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤
- سلمان، نصر، فقه المواريث في ضوء الكتاب والسنة: دراسة مقارنة بين المذاهب مدعمة بمسائل تطبيقية، دار ابن حزم، قسنطينة، ٢٠١١
- شافعي، جابر عبد الهادي سال، إمام، محمد كمال الدين، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٥
- شحرور محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس، ٢٠٠٩
- شحود، محمد، فقه المواريث، بيروت: مؤسسة الرسالة [د. م.]، مكتبة الجيل الجديد، ٢٠٠٠
- شرحبيل، محمد، شبهات حول نصيب الأنثى من الميراث، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ١٩٩٨
- شرح منظومة ابن الشران الأندلسي في الفرائض: والمسماة تلخيص خلاصة الباحثين عن أحوال جميع الوارثين، المجلس العلمي المحلي، سلا، ٢٠١٦
- شلبي محمد مصطفى، أحكام المواريث بين الفقه والقانون، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٦٧
- شيرازي، حيدر، الجامع في أحكام المواريث، [د. م.]: [د. ن.]
- صالح سعد إبراهيم، أحكام الميراث والوصية في الشريعة الإسلامية، دار الضياء، ١٩٩١
- عبد الله، عمر، أحكام المواريث: في الشريعة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧
- عبد الجواد، أحمد، أصول علم المواريث: قسمة التركة بالطريقة الحسابية وبالقيراط، دمشق: مطبعة محمد هاشم الكتبي، ١٩٧٥

- عبد الجواد، أحمد، علم المواريث، دار التراث العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٣
- عبد الحميد، محمد محيي الدين (١٣١٨-١٣٩٣ هـ)، أحكام المواريث في الشريعة الإسلامية: على مذاهب الأئمة الأربعة، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦
- عبد العزيز، صالح. الأسرة المصرية في عصورها القديمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨
- عرفة، السيد عبد الوهاب، المرجع في الميراث والوصية والوقف: كسب لكسب الملكية وانتقال الحقوق، الإسكندرية: المكتب الفني للموسوعات القانونية
- علمي الحسني، محمد بن محمد، العروة الوثقى: للمتشبثين بتلخيص خلاصة الباحثين عن أحوال جميع الوارثين: المنظومة المشروحة لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الشران الأندلسي، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ٢٠١٤
- عمار بنحمودة، ميراث المرأة في الشريعة والمجتمع، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٨
- عمراني محمد، الميراث: في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري، المؤسسة الوطنية للاتصال، ٢٠٠٠
- علي بن موسى الرضا، الفقه، مؤسسة الإمام زيد بن علي، ١٩٩٠
- عورتاني، ورود عادل، ميراث المرأة في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، ١٩٨٩
- غزال، حسين يوسف، الميراث على المذاهب الأربعة: دراسة وتطبيقاً، دار الفكر، ١٩٩٦
- حكايات النساء، حيوات النساء، القوامة والولاية في الواقع المعيش، ترجمة منى إبراهيم، ماليزيا، نشر مساواة، ٢٠١٦
- فتحاوي، عبد العزيز، طرق الإثبات في ميدان الأحوال الشخصية والميراث، مطبعة فضالة، المحمدية، ١٩٩٦
- فلاح إبراهيم ـ شيماء، «المفاضلة بين الرجل والمرأة في الإسلام» مجلة التراث العلمي العربي، العدد الثالث، ٢٠١٥
- كموني، جواد، البسيط في قواعد الإرث بالمغرب، [د. م]: [د. ن]، ٢٠١٧
- محمّد علي الصابوني، المواريث في الشريعة الإسلاميّة في ضوء الكتاب والسنّة، ط١، القاهرة، دار الحديث
- مخلوف، حسنين محمد (ت. ١٤١٠)، المواريث في الشريعة الإسلامية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٤
- مدونة الأسرة الجديدة، سلسلة نصوص تشريعية وتنظيمية، منشورات المجلة المغربية لقانون الأعمال والمقاولات، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٤
- مركز البحوث والدراسات والتوثيق حول النساء، أموال الزوجين والتصرف في مدخول العائلة، الكريديف، ٢٠١٠
- مصطفى ديب البُغا، علم المواريث. دار القلم دمشق، ١٩٨٦
- مصطفى إبراهيم الزلمي، أحكام الميراث والوصية وحق الانتقال في الفقه والقانون، بغداد، ٢٠٠٠
- مفتاح، عبد الباقي، المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي، دار البراق، بيروت، ٢٠٠٤
- منشورات مساواة، الحركة العالمية للمساواة والعدالة داخل الأسرة المسلمة، حكايات النساء، حيوات النساء، القوامة والولاية في الواقع المعيش، ترجمة منى إبراهيم، ماليزيا، نشر مساواة، ٢٠١٦

- موسى، محمد يوسف، التركة والميراث في الإسلام: مع مدخل في الميراث عند العرب واليهود والرومان: بحث مقارن، القاهرة: دار المعرفة، [د. ت]
- مولاي ارشيد عبد الرزاق، حول بحث فريدة بناني «تقسيم العمل بين الزوجين في ضوء القانون المغربي والفقه الإسلامي/ الجنس معيارا» أبحاث، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد ٣٠، السنة العاشرة، شتاء ١٩٩٣
- ياغي، أكرم، الوجيز في أحكام الوصية والإرث: دراسة فقهية قانونية مقارنة على ضوء الشريعة الإسلامية...، الشياح: مكتبة زين الحقوقية والأدبية، ٢٠١٣
- يوسف ألفة، حيرة مسلمة في الميراث والزواج والجنسية المثلية، دار سحر للنشر، ٢٠٠٨
- يوسف قاسم، الحقوق المتعلقة بالتركة في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، ١٩٧١

المراجع باللغة الأجنبية:

- ١- Belkacem Djebari , Réflexion sur le partage de l›héritage selon le Coran: Essai, Publishroom, ٢٠١٧
- ٢- CERED, Famille à Fès: changement ou continuité ? Les réseaux de solidarités familiales, Rabat, ١٩٩١
- ٣- Déchaux, Jean-Hugues, Sociologie de la famille, Ed, La découverte, Paris, ٢٠٠٩-٢٠٠٧
- ٤- Guillaume Allegre. Les inégalités en héritage. Lettre de l'OFCE, Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques devenues Presses de Sciences-Po, ٢٠٠٧
- ٥- Jamous, Raymond, Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, Paris, ١٩٨١
- ٦- Lamrabet Asma, Femmes et hommes dans le Coran, quelle égalité?, Dar Albouraq, ٢٠١٢
- ٧- Lebbar Hakima, préface de Kahmlichi Ahmed, Les hommes défendent l'égalité en héritage, Galerie Fan-Dok, ٢٠١٧
- ٨- Pisani Christian, L›héritage, Dalloz, ٢٠١٤
- ٩- Rapport du conseil Economique et Social, Promotion de l'égalité entre les femmes et les hommes, une responsabilité de tous: Concept, recommandation normatives et institutionnelles, ٢٠١٢. www.ces.ma
- ١٠- Teulon, Frédéric. Sociologie et histoire sociale, Presses Universitaires de France, Puf, ١eme Edition ١٩٩٦
- ١١- Touraine Alain, un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui, fayard, ٢٠٠٥
- ١٢- World Bank, Gender and Development in the Middle East and North Africa: Women in the public sphere, MENA Development Report, Washington, DC, World bank, ٢٠٠٤

مراجع إلكترونية:

- http://arabic.musawah.org
- https://www.jeuneafrique.com/٤٢٣٧١٠/societe/asma-lamrabet-coran-na-jamais-ete-discriminatoire-a-legard-femmes/
- http://www.legalagenda.com/article.php?id=٥٠٦١&fbclid=IwAR١Q٤npSneXBIPMbΛjeaXmpF٤٢oBJUm٦pΛoaCVzNAssRFET٦٢٩-SsnBj-Rk

المساواة في الميراث أو الطريق إلى رجولة بلا ثمن

بقلم: د. هاجر خنفير

كاتبة وباحثة تونسية

أنهى الطاهر الحداد الباب الأول من القسم التشريعي لكتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، والمتعلق بـ «المرأة في الإسلام»، بتقديم تصوره لأحكام الميراث في القرآن، فنفى عنها الثبوت، وفند علاقتها باقتضاءات الفطرة والتمييز النوعي، وأكد اقترانها بما هو اجتماعي وثقافي واقتصادي؛ أي إنها أحكام أفرزها الواقع، مما يجعلها عرضة لمحك المتغيرات التاريخية دون أن يكون في ذلك مجانبة لجوهر الدين الإسلامي، بل هو حجة على حيويته وتفاعله، وفي هذا الصدد يقول: «وبعد ذلك، فالإسلام لم يقرر نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصل من أصوله التي لا يتخطاها، فقد سواها به في مسائل كميراث الأبوين مع وجود الولد في الآية السالفة وميراث الإخوة في الكلالة المنصوص عليه في الآية السالفة (وللرجال عليهن درجة) أيضا، بل قدw ذهب معها أكثر من ذلك، فجعل حظها أوفر منه في وجه من مسألة ميراث الأبوين مع فقد الولد عكس الصور ة الأولى كما في الآية: «فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث.. وبهذا أخرس كل من نطق عن اعتبار نقص ميراث المرأة قد نشأ عن أنوثتها»[1].

وعلى الرغم من استجابة منظومة أحكام الأحوال الشخصية لجملة تصورات الطاهر الحداد إبان الاستقلال بتنقيح أحكام الزواج والطلاق، وإلغاء التعدد وقيامها على تحويل هذه المسائل من الحيز الديني إلى حيز القانون الوضعي، مما يقوض سلطة الشيخ الفقيه، ورغم الإرادة السياسية التي تجلت في الخطاب المبني على مقاربة النص القرآني تاريخيا والتأكيد على «زوال الأسباب التي كانت تبرر عدم المساواة في الإرث وتطور مفهوم العدل ونمط الحياة»[2]، كما بينت الأستاذة أمال موسى، فإنها عجزت عن استلهام رؤيته الاستشرافية للمساواة في الميراث، وذلك لإجماع رجال الدين

١ـ الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ط٥، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٩ ص٣١

٢ـ امال موسى: بورقيبة والمسألة الدينية، دار سيراس للنشر، تونس، ٢٠١١ ط٢ ص ١٣١

على أن النص القرآني صريح وثابت بما لا يسمح بإعمال آليات الاجتهاد من جهة، وتحذير القضاة من اقتراف كبيرة بالتشريع للمساواة في الإرث من جهة أخرى.

واليوم، وبعد مرور أكثر من ستين سنة عرفت فيها مجلة الأحوال الشخصية تطورا يزعزع أبنية التمييز التي تحكم العلاقات الاجتماعية، ويتمثل مبادئ حقوق الإنسان ومقومات الكرامة الإنسانية، فإننا ما نزال نشهد استمرار عنف المقاومة لكل محاولة تنقيح قانوني لمسألة الميراث، لا سيما إثر التقرير الصادر عن لجنة «الإصلاحات المرتبطة بالحريات الفردية والمساواة، والذي تم تقديمه إلى رئيس الجمهورية التونسية يوم ٨ يونيو (حزيران) ٢٠١٨»، ونذكر من بينها مسيرة يوم السبت ٢٠١٧/٨/١١، والتي احتجت على هذا التقرير بدعوى هدم الأسرة ومخالفة الدين والدستور ومعاداة الهوية، رغم أن مقترح المساواة في الميراث لا يلغي الحكم الشرعي، بل يمنح المورّث حرية الاختيار بين الحكم الشرعي والقانون الوضعي. أما في حالة وفاته دون تقسيم الميراث، فإن المساواة تكون القاعدة. وردّد الأئمة التونسيون عبر وقفة نظمتها جمعية الأئمة من أجل الاعتدال ونبذ العنف في مطلع هذه السنة الآراء نفسها مضيفين اعتبار هذه المسألة ورقة سياسية للتضليل والإلهاء عن المشاغل الاقتصادية والاجتماعية الأخطر للبلاد. أما ممثل الإسلام السياسي في تونس؛ أي حزب النهضة وعلماء من جامعة الزيتونة، فقد اتسم موقفهم بالتذبذب بين الرفض والقبول وكذلك كان موقف مؤسسة الإفتاء التونسية. واتسع مدار الجدل بدخول الأزهر على الخط، إذ ندد وكيله أحمد شومان بهذه المقترحات معتبرا إياها مظلمة للمرأة ومعارضة لمقررات الشريعة أو بالأحرى لسلطة الإجماع.

وبالنظر إلى جملة هذه التداعيات، لا نبالغ إن اعتبرنا جدل المساواة في الميراث، مسبارا لعمليات التحديث الاجتماعي والفكري والسياسي الجارية من أجل ترسيخ مقومات الدولة الحديثة، ومحكّا للنظر في الحالة الدينية بتونس خاصة وبالعالم العربي الإسلامي عامة، فما الذي يدفع المؤسسات الدينية ومكونات مختلفة من الطيف السياسي (ومنها أحزاب مدنية)، وشريحة اجتماعية موسعة داخل تونس وخارجها إلى الإصرار على الوقوف في وجه هذا المقترح، رغم قطع شوط مهم في مسار المساواة؟ هل يعود الأمر إلى ما يشكله هذا القانون من خطورة على التماسك الاجتماعي وتهديد لبنية العلاقات الاجتماعية عامة والأسرية خاصة، أم إن التهافت على التأثيم، بل التكفير هو آلية المتشبثين بآخر قلاع القوامة والمراتبية الاجتماعية التقليدية؟ ألا يمكن اعتباره مظهرا من مظاهر الخوف، أو ما أطلقت عليه رجاء بن سلامة الوضعية الهذيانية التعوذية التي تدفع أصحابها الخائفين من حالة الحرية إلى تحويل أحكام القوامة عامة والميراث خاصة إلى ثوابت يستعيذون بها من قدر «الهجرة إلى الإنسانية» الذي نسير نحوه ولو بخطى متعثرة؟

يجدر بنا ونحن نبحث في خفايا هذا الرفض أو الخوف أن ننزل المسألة في سياقها التاريخي الراهن، فهي من مدارات التنازع الأيديولوجي لمسار الثورة في تونس بين أنصار الحرية المدنية وخصومهم من دعاة «الأمة»

رغم التغييرات التي عرفتها مجلة الأحوال الشخصية، فإننا ما نزال نشهد استمرار عنف المقاومة لكل محاولة تنقيح قانوني لمسألة الميراث

والهوية الإسلامية، وهو ما ذهب إليه فتحي المسكيني، وهو يحلل فلسفيا ثورات ما بعد الدولة ـ الأمة العربية، فيقول: «لقد تم فجأة تحويل ثورات الحرية إلى نزاعات هووية حول حرمة المقدسات أو حدود الحياة الخاصة أو الإلحاد الشخصي... كان القصد هو إفراغها من بعدها المدني ما بعد القومي وما بعد الديكتاتوري واختزالها في معادلة مزيفة عن رسالة الأمة»[٣]. وفي هذا الإطار، يعد تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة محاولة جدية في مساق معركة حقوق الإنسان والمجتمع المدني بالتنصل من مفاهيم وتشريعات الدولة الأمة، ومحاولة جريئة في الانتماء إلى الثورة الدافعة إلى المستقبل عوض امتصاص فوهة الماضي للثورة...

وبالتركيز على مبدأ المساواة في الميراث يتجلى لنا هذا الدفع إلى المستقبل بالسعي إلى مأسسة علاقات نوعية جديدة يُعتقد أن الرابح الوحيد منها هي المرأة، باعتبارها الحلقة الأضعف في منظومة علاقات الهيمنة الاجتماعية.

إن اعتقاد تميز الذكر بنصيب أوفر في الميراث، امتياز تفرضه مسألة القوامة وتدعمه تلك الدرجة التي حظى الله بها الرجل، هو ضرب من ضروب التمويه التي يعمد إليها النظام الأبوي في سبيل حفظ الصيغ العلائقية الأبوية. وليس المقصود بتلك الصيغ ما اتصل فقط بوضع المرأة الخاضعة، والمطالَبة بالطاعة والمعرضة للعنف الشرعي عبر التأديب إلى آخر رمق في حياتها، فذاك معلوم بل هو المعلوم الذي تختفي خلفه الحقيقة المخيفة للرجل، تلك الحقيقة التي يختار الرجل أن يتجاهلها عائذا منها بتجريد الآيات والأحكام من سياقها التاريخي والاجتماعي.

ليس الميراث سوى إحدى القيم المضافة للرجل، حتى يحظى بالاحترام والطاعة من جهة، وحتى ينهض بعبء القوامة من جهة أخرى؛ فالفرق بينه وبين المرأة، رغم أن كليهما موسوم بالنقص، يتمثل في أن لكل منهما علاقته بنقصه في المنظور الديني، فهي تتبنى نقصها وتسعى إلى تلافيه من خلال قبولها بموقعها في مجتمع القوامة، وارتضاء الخضوع لسلطة الرجل المادية والاجتماعية، بينما هو يخاف افتضاح نقصه وما يلحقه من عار سلب الرجولة عنه، فيكون المال والعمل عنوان القوة ومصدر السلطة، أليس «المال قوام الأعمال؟»، لكن كلما اشتد تعلق الرجل بهذه الامتيازات التي يمنحه إياها الشرع السماوي ودفاعه المستميت عنها، ازداد ذاك الخوف من افتضاح حقيقة أنه لا يفوق الأنثى في شيء، وأن موقعه الاجتماعي ضمن علاقات الهيمنة يحتاج إلى مزيد الضمانات ومزيد ممارسة العنف على منظوريه حتى لا يخرّ به. وعلى هذا النحو، كان تشكيل منظومة أحكام التمييز الشرعية، ومنها الميراث أدوات ضرورية لصناعة رجولة «إسلامية»، فلا تنفي نقصه ولكن تستره. وأيّ عبء هو ذاك الذي يحمله، وهو يعيش هوس تجريده من امتيازاته تلك وإفلاسه رمزيا. ولعل هذا العبء نفسه هو الذي يجعل شريحة نسائية واسعة يرفضن المساواة في الميراث، رغم ما يعنيه من إنصاف لهن، فتفضيلهن

نعتبر جدل المساواة في الميراث، مسبارا لعمليات التحديث الاجتماعي والفكري والسياسي الجارية من أجل ترسيخ مقومات الدولة الحديثة

٣ـ فتحي المسكيني: الهجرة إلى الإنسانية، منشورات ضفاف، لبنان، ٢٠١٦، ص ١١٦

نظام المواريث الشرعي هو اختيار لوضع طمأنينة المستجير من الرمضاء بالنار. إن خروجهن من لبوس الكائن الناقص المستضعف في حالة مجتمع المساواة يشعرهنّ بالخوف من وضع الحرية الذي يحمّلهن مسؤولية أكبر من أدوارهن وهن «ناقصات»، مسؤولية فاعل قادر على المشاركة في بناء وتنظيم الفضاء العمومي والخاص في إطار مجتمع يسعى إلى تمثل قيم المواطنة.

ولا مبالغة إن اعتبرنا أن موقف الرافضين للمساواة في الميراث هو موقف يكشف عن عنصرية تسكن أصحابه، فالمتشبث بحقه الشرعي من الرجال هو ذاك الذي يعتبر أنه بفقده لذاك الامتياز، قد فقد ما جعله متميزا عن المرأة أو ما يجعله مساويا لها. أما المواقف الرافضة للمساواة، فتمثلها للعنصرية أشد وأوضح، إذ إنها تعكس «إمكانية أخلاقية عميقة في وعي الجنس البشري، ألا وهي إمكانية احتقار نفسه من الداخل»[٤] كما أوضح فتحي المسكيني.

وحتى يقع التخلص من شبح الخوف المؤدي إلى العنصرية وإلى الوقوف في وجه الحدث الثوري الذي لم ينقض أثره اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، وحتى نتمكن من ترسيخ مقومات دولة الحريات والمساواة، فإن مسار مقاومة جذرية للتصورات التي لنا عن أنفسنا يفرض نفسه. وإذا انطلقنا في ذلك على مستوى العلاقات النوعية، فإننا نلحظ أهمية الجهود الفكرية المبذولة في المجال النسوي العربي لتفكيك منظومة التميز وفضح آليات الهيمنة وتناقضات «بنيان الفحولة»، بينما لا نكاد نظفر في مجال الدراسات الذكورية والدراسات الرجالية سوى ببعض الدراسات التي لا ترقى إلى مستوى تأسيس رؤية دقيقة للهوية الرجولية والأبوة ومقومات الذكورة المهيمنة... وهذا ما يدعونا إلى النظر في مسألة المساواة في الميراث من زاوية الرجل، الذي لا نعلم عنه إلا ذاك الذي يقف في موضع القوة، ممارسا عنفه على المرأة، متحكما في دواليب المؤسسة الأبوية. ويمكن القول إن هذا الرجل اليوم موضوع أمام خيارين:

*التخلص من رواسب العنصرية التي تقوم عليها علاقات الهيمنة النوعية، والتي تجعل من رجولته وديعة عليه حفظها ولو بممارسة أشد أشكال العنف والحرمان والكره قسوة عليه وعلى الآخرين، وهي عملية مضنية تقتضي المرور بمواجهة أوهام وتخييلات اكتست ضربا من القداسة التي تحولت إلى موانع نفسية. ومتى زالت تلك الأوهام، فإن الإقرار بالمساواة يعني الإقرار بالكرامة الإنسانية التي تعرفها رجاء بن سلامة على أنها: «تعني على وجه التحديد أن من حق كل شخص أن يعامل في علاقاته بالأشخاص الآخرين أو بالدولة على أساس أنه غاية لا وسيلة، وعلى أنه أغلى من كل شيء وأن له قيمة قصوى»[٥].

*الاستمرار في الاحتماء بتميمة الثوابت الدينية والاستحواذ على سلطة

إن موقف الرافضين للمساواة في الميراث هو موقف يكشف عن عنصرية تسكن أصحابه

٤ـ م. ن، ص ١١٦
٥ـ رجاء بن سلامة: بنيان الفحولة، دار المعرفة للنشر، تونس، ٢٠٠٦، ص١٢٧

الوصايـة عـلى المقـدس، باعتبـار أن ذلـك هـو السـبيل للحفـاظ عـلى شرف الذكـورة المهيمنـة، والـتي عانـت الأمريـن في زمـن الاسـتبداد حـين «عملـت الأنظمـة القهريـة عـلى أنثنـة الجماهـير مـن خـلال صناعـة رجولـة منمطـة وثابتـة وسـكونية قوامهـا الخضـوع والطاعـة والانكسـار أمـام الذكـورة المهيمنـة الـتي مثلهـا السـياسي المسـتبد»[٦] كمـا أوضحـت أمـال قرامـي.

لا ريـب إذن وأن الجـدل والضجـة اللذيـن يشـهدهما المجتمعـات العربيـة الإسـلامية عامـة، وتونـس بصفـة خاصـة، هـي مرحلـة إيجابيـة، باعتبارهـا مـن علامـات حالـة الفـوضى الضروريـة في كل مرحلـة انتقـال مـن «مراحـل السـبات الأبـوي المحافـظ عـلى مراحـل التجديـد والتغيـير والتحديـث»[٧] كمـا أوضـح هشـام شرابي. وليـس المقصـود بالفـوضى تقويـض النظـام بشـكل عدمـي، بـل هـو شـكل مـن أشـكال الوعـي الـذي يصحـب انهيـار جـدار التمويـه، ذلـك الجـدار الـذي تبنيـه آليـات التثقيـف الاجتماعـي لنكـون كائنـات جندريـة في خدمـة بـنى الهيمنـة الاجتماعيـة أو التماهيـات الموروثـة. ولعـل احتـدام الجـدل حـول مبـدأ المسـاواة في المـيراث أحـد المـدارات الناجعـة لخلخلـة هـذا الجـدار، إذ إن المعـول الرئيـسي للخـروج مـن وضـع التماهـي مـع النظـام الأبـوي والقصـور الأخـلاقي بفعـل الوقـوع تحـت وصايتـه، هـو تغيـير التشريـع نحـو تحقيـق أقـصى مـا يمكـن مـن الاسـتقلال الاقتصـادي لـكل فـرد، وذلـك هـو شرط العدالـة الاجتماعيـة الضامنـة للحريـة والكرامـة الإنسـانية. وقـد يكـون الغنـم الأسـنى مـن هـذه العدالـة حليـف الرجـال الذيـن سيشـعرون بـأن رجولتهـم ليسـت دينـا اجتماعيـا وأخلاقيـا باهـظ الثمـن، وليسـت حليـة يُخـشى عليهـا مـن السرقـة، بـل هـي الاقتـدار عـلى أن يكـون المـرء نفسَـه بالانتصـار عـلى إكراهـات الهويـات الجاهـزة، ودون طمـع في امتيـازات تهـدر ذاتـه أكـثر مما تغنيـه، وبالاعـتراف بالآخـر والتعايـش معـه في كنـف مجتمـع إنسـاني يتجـاوز الهـووي.

٦ـ امال قرامي: "تمثلات الرجولة في المجتمع التونسي بعد ثورة ١٤ يناير (كانون الثاني)، ضمن عمل جماعي: أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ٢٠١٤، ص١٩٠

٧ـ هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار نلسن بيروت، ١٩٩٩، ص ٩٥

2018

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر حديثا

سلسلة التأويليات

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

الثُعْبَانُ والدِّهْلِيْز: لماذا يَتَنَاسلُ الإرهابُ؟

بقلم: سامي عبد العال

باحث مصري متخصص في فلسفة اللغة

لعلَّ «تناسُل» جماعات العنف الديني- الواحدة وراء الأخرى - قضيةٌ دالةٌ أبعد مما نتوقَّع، إذ تمس مفاهيم الدين وطبيعة التنظيمات الإرهابية والعلاقة بين حركة الحياة وقضايا السياسة، وكذلك بالنسبة إلى تمدد العنف وتحولاته، وهي قضية تُعرف بعنوان: «انشقاق جماعة ما» خروجاً عن حاضنةٍ دينية أيديولوجيةٍ سابقة أو راهنة.

وفي هذا يُظْهِر تاريخُ الإرهاب الديني أنَّ جماعةً محدودةً تنشق عن جماعةٍ أكبر، وأنَّ تنظيماً ينسلِّخُ عن لُحمة تنظيمٍ، وأنَّ خليةً حركية تنشأ من هيكل خليةٍ أُخرى... وهكذا دواليك. بالتقريب مثل خلايا سرطانية تتكاثر بلا طائل طالما حالة الجسم قابلة لذلك، ويتضخم الكائن الجديد كرأس حربةٍ مستهدفاً كيان المجتمعات دون رادعٍ، لتتبلور قياداتُه وأفرعُه ويجري ترتيب أولوياتِّها مع العمليات على الأرض.

إنَّ المقال يُلقي الضوء على حركة التاريخ الداخلي لعمل المعتقدات المغلقة تنظيمياً، ويقربنا من فهم العلاقةِ الرأسية بين الإله والإنسان، خاصة عندما يدعي الأخير «توحيْداً سياسياً» لا تشُوبه شائبةٌ «من وإلى» الله رأساً (مبدأ الحاكمية بمنظوره الوظيفي)١. وتباعاً سيطرح كيف يلتف الاعتقاد الجمعي كطرق ملتويةٍ تحجبُ آفاقاً للنظر والتقاءً متسامحاً بالآخر.

واستعارة الثعبان واردةٌ لضرورة معرفيةٍ وثقافيةٍ؛ فالجماعات الإرهابية تُماثل في نمط سلوكها (مجازاً) حياةَ الثعابين، حين تتوالَّد وتغاير جلدها، وتزحف وتلدغ وتتخفى للنيل من الفرائس بليلٍّ بهيمٍ. يأتي أبناؤها (الجماعات الوليدة) على الشاكلة ذاتها وربما أشد فتكاً، لأنَّها تُلخِّص الخصائص البيولوجية والحياتية للنمط الأكبر. فلن يبصقُ الثعبان عسلاً

١- أكد المودودي على الحاكمية بمعناها الوظيفي، معتبراً أن أيّ سؤال عن السلطة وتشريعاتها وهيكلها التنظيمي يعود فقط إلى إجابة واحدة: أنَّ السلطة العليا المطلقة ليست إلا لله، الأرض لله والجسم الذي وهبنا إياه يعود لفضله، فلا ينبغي أن ندعي السلطة المطلقة لأنفسنا ولا لحزب أو مؤسسة أو فئة أو شخص. المُلك لله والحكم له ولا يجوز لأحد أن يشرِّع للناس. (أبو الأعلى المودودي، حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر، ترجمة خليل أحمد الحامدي، مكتبة الرشد، الرياض السعودية، الطبعة الأولى ١٩٨٣. ص ص ٢ – ٣).

شافياً بل سُمّاً زُعافاً، ولن يصْدر غناء بل فحيحاً. وأقرب ما يناسب ذلك هو استعارة الدهْليز، لأنَّ أيّ انشقاق يمر عبر نفق النصوص والفتاوى بغابات من التأويلات الدينية الغامضة. جميعها تحت الأرض، تحت تربة الثقافة كمُعطى يومي، لكنها تحافظ على الالتواء لأجل المآرب السياسية.

يتضح - من ثم - أنَّ الانشقاق وارد طالما لا يلبّي التنظيم الأم (المنشق عنه) مصالح أفراد الخلية الجديدة (المنشق إليها)، لأنَّ الانشقاق قد يبدأ بأساس فردي ثم يتسع تدريجياً. المسألة تتعلق بأهداف تخص الأفراد، رغم أنَّ الادعاء العام هو البحث عن فهم النص الأصلي، وتخريجه بما يرضي الله ورسوله (الله من وراء القصد كما يقولون).

إنَّ تتابع الجماعات الإرهابية يُعتبر عُضويَّاً وحركيا بطابعهما اللاهوتي والسياسي. لماذا، ومتى، وكيف يَحدُث انشقاقٌ ثم تكوين جديد من جسد الجماعة الأم؟ وأيُّ مسار مغاير سيأخذه التنظيم الوليد؟ ولماذا على أقل الأسباب تنمو بذرة جماعة تالية؟

إذا أردنا تحديداً قاطعاً، فلا تُوجد إجاباتٌ شافية إجمالاً، وأغلب تفاصيلها غائبةٌ وتدعُو للحيرة إلاَّ من خلاف حول تأويل الآيات القرآنية أو الالتزام بالأحاديث والآراء الفقهية أو ظهور كُتيبات لبعض رموز الحركة الإسلامية تخص أموراً ستتحقق على يد الفئة المؤمنة (حديث الفرقة الناجية). وقد يكون السبب صراعاً على القيادة والمبايعة تحت ظل مهام أخرى لها الأولوية في المسار الحركي للجماعة.

في هذا الإطار، تتردد أقوالٌ مثل: ضرورة التمسك بصحيح الدين (وكل الدين صحيح !!)، يقين الفتاوى الجهادية (وجميع الفتاوى صادقة من أي اتجاه!!)، مجتمع الخلافة الراشدة (وستكون خلافة بهذه الشاكلة)، منهاج النبوة (ودوماً العودة إلى الجذور أفضل)، التزام الصراط المستقيم (والصراط ممتد رابطاً الدنيا والآخرة)، سير الخلف على طريق السلف (يوتوبيا العصر الذهبي للإسلام)، اتباع السنة النبوية، ضرورة مجاهدة الكفار، المرتدون أفسدوا الدين والدنيا، الإسلام دين ودولة وسيف، أستاذية العالم (كاعتقاد الإخوان بأنهم أساتذة العالم) ... وهي أمور فضفاضة تخلخل كلِّ جماعةٍ وتفرط عقدها إلى جماعات فرعيةٍ.

بكلمات أدقّ، إنَّ مراوغة المفاهيم غير المحددة سيأتي على حساب ترابط الجماعة الأسبق، والإيمان بصورتها الكلية نوع من الانزلاق فوق أرضية لزجة ليس هناك ما يوقف الحركة عليها. فما لم تكن الجماعة تجسيداً لتلك الأشياء حرفياً، فسيكون مصيرها التَّحلُّل وتضخم أنقاضها. كلُّ مقولةٍ فارغة المعنى عملياً ليست سوى فأس يهوي بها صاحبها فوق أيَّة بنية متماسكة ما لم تستجب لإكراهات صعبة التطبيق. فهي قابلة للتأويل الخاص، وقد تصبح وسيلةً لأية أغراضٍ فرعية.

إذن، القضية ليست وجهاً عرضياً بحال، لكنها نواة ميتافيزيقية داخل نواة بهذا التسلسل الحتمي، لا مفر أمام «التوالد الذاتي» كخاصية بنائية

تناسُل جماعات العنف الديني قضيةٌ دالةٌ تمسّ مفاهيم الدين وطبيعة التنظيمات الإرهابية

تـؤدي إلى التفتـت الجمعـي، نتيجـة الموقـف المتصلـب مـن الإيمـان والفعـل. فـكلُّ موقـف ديـني متطـرف يبلـور تصـوراً عمليـاً ينتظـر المزيـد مـن انحرافـه. والانحـراف بمثابـة كيـان مشـوَّه (تنظيـم) يعيـش غموضـاً لاحقـاً، ويصعـب تفسـيره إلاَّ بنتائجـه المدمـرة. زمنيـاً نسـمع أخبـاراً عـن جماعـة إسـلاميةٍ مـن باطـن جماعـة إسـلامية، لتغـدو الجماعـة الأحـدث هـي الأبعـد إيغـالاً في الدمـاء والقتـل. ونحـن نـرى ذلـك بـدأبٍ خـاص منهـا مثلمـا لـم تُخيـب أيَّـةُ جماعـةٍ ظـنَ متابعيهـا مـن تلـك الجهـةِ.

حـتى أسـماء الجماعـات الدينيـة ورموزهـا تنفـرط كعناقيـد متفجـرةٍ بوجـه مـن يقابلهـا٢، في العـام الواحـد تظهـر عـشرات الأسـماء مـع الأعمـال الداميـة. فحـالات الربيـع العـربي وحدهـا (قرابـة أحـد عـشرة سـنة) أفـرزت عناويـن مثـل: جيـش الإسـلام، جبهـة النـصرة، لـواء الإسـلام، أنصـار الشريعـة، التوحيـد والجهـاد، أنصـار بيـت المقـدس، لـواء الثـورة، جماعـة حسـم الإخوانيـة، أكنـاف بيـت المقـدس، جنـد الخلافـة، حـراس العقيـدة. هـذا بجانـب عُتـاة العنـف: تنظيـم القاعـدة، وداعـش، والسـلفية الجهاديـة، وبوكـو حـرام، وجماعـة الشـباب الإسـلامي، وجماعـة التكفـير والهجـرة، والجماعـة الإسـلامية المقاتلـة....

مـن تلـك الزاويـة تمـارس جماعـات الإرهـاب عنفـاً عـلى نفسـها وتتكاثـر باسـتمرار، وإذ تنخـرط في أعمالهـا، لا تتوقـف دون التشـظي والتفتـت، حـتى إذا جـاءت الفرصـةُ اسـتطاع الفـرع الانفصـال وإنشـاء جماعـة تناصـب الأخريـات العـداء. إنهـا تقنيـة لاهوتيـة سياسـية لإعـادة إنتـاج الـصراع بواسـطة الحـواشي والتأويـلات النصيـة الـتي شـبت عليهـا وأخذتهـا في طريـق مظلـم.

يقـول الشـاعر العـراقي أحمـد مطـر في قصيدتـه «المنشـق»، موثقـاً بـؤس الوعـي التجزيـئي الـذي يناسـب القضيـة السـابقة:

«أكثَرُ الأشياءِ في بَلدَتِنـا
الأحـزابُ
والفَقْـرُ
وحالاتُ الطّلاقِ
عِنـدَنا عشرَةُ أحـزابٍ ونِصفُ الحِزبِ
في كُلِّ زُقـاقِ
كُلُّهـا يسعـى إلى نبْـذِ الشِّقاقِ
كُلّها يَنشَقُّ في السّاعـةِ شَقّينِ
ويَنشَـقُّ على الشَّقّينِ شَـقَّانِ
وَيَنشقّانِ عن شَقّيهما..
من أجـلِ تحقيـقِ الوِفـاقِ
جَمَـراتٌ تَتهـاوى شَـرَراً
والبَـرْدُ بـاقِ

٢- لنتأمـل حـتى تحـولات الحـركات الإسـلامية عـلى نطـاق العالـم الإسـلامي (مجموعـة مـن الباحثـين، دليـل الحـركات الإسـلامية في العالـم (العـدد الأول)، رئيـس التحريـر: ضيـاء رشـوان، تنسـيق: فايـز فرحـات، يصـدر عـن مركز الدراسـات السياسـية والإسـتراتيجية بالأهـرام، القاهـرة د.ت).

كلُّ موقف ديني متطرف يبلور تصوراً عملياً ينتظر المزيد من انحرافه

ثُمّ لا يبقى لها
إلاّ رمادُ الاحتِراقِ
لَمْ يَعُدْ عندي رَفيقٌ
رَغْمَ أنَّ البلدَةَ اكتَظّتْ
بآلافِ الرّفاقِ
ولِذا شَكّلتُ من نَفسيَ حِزباً
ثُمّ إنّي
- مِثلَ كلِّ النّاسِ -
أعلَنتُ عن الحِزْبِ انشِقاقي».٣

الشاعر يكتب بالحبر السرّي لبنية الثقافة العربية الإسلامية، وهو يصمُها بمضمون ما يقول في صورة الإسلام السياسي أو العروبة أو القومية. وحقاً تمضي أية جماعة دينية في طريقها كأنَّها (بلدة) منشقة. ويأتي التصور من تحدّي الجماعة لنظامي الدولة والمجتمع. والمعروف أنَّ مَنْ يتحدَّى كياناً، سيصارعه على الوجود والقوة في محاولة لبلوغ التعادل بين طرفين غير متكافئين.

وجماعات الإرهاب تكتسب قوتها العامة بشكلٍّ معكوس، فلئن كانت تعتبر المجتمع كافراً أو مرتدّاً على أفضل الأحوال، فذلك ينطلق من افتراض صحة موقفها (كما تؤمن)، لتحصل على كونِّها معياراً إيمانياً يضع المجتمع تحت الحُكم على الأقل بالنسبة إلى أفرادها. والدولة حين تستعمل "الأمن العنيف" لمحاربة الإرهاب، سيلجأ الأخيرُ إلى "التفجيرات غير الآمنة" متوهماً أنَّه يقف على أرضية واحدة.

الشاعر أحمد مطر يربط بين الأحزاب والفقر وحالات الطلاق، وهذه إشارة خطيرة في السياق المذكور، لأنَّ ما يؤسس لذلك هو الانشقاق فردياً وجمعياً. بإمكاننا أنْ نضيف إليها الفِرق والجماعات الدينية بحكم أنْ كلمة الأحزاب تحتمل الإضافة في مستواها السياسي الديني. والفقر متعدد الدلالة، لأنَّه اقتصاد عام يضم فقر العقول والروح والفكر والإبداع. والانشقاق ليس بفضل عمل طارئ، لكنه مَلْح العقل العربي الإسلامي وتراثه، إذا كانت لديه حتى فكرة واحدة سرعان ما تنشق إلى فلقتين، لا تنتج شيئاً مثلما أنَّ الطلاق سيكون تعبيراً عن العُقم الحي بين طرفيه.

والإيماءة لطيفة في كون الكلام غير الواقع، وهو التهويم بأنَّ الصورة متماسكة، حيث يزعم أصحابُها حبّاً لا يُضام، بينما الشقاق والخلاف هما الأساس. ففي الزمن العاجل ينشق هناك الحزبُ إلى شقين، وهذا الشق ينشق شقين، والشقان ينشقان إلى أربع وثمان وستة عشر. الزمن هو الحركة المتوالدة لعملية من فوضى التناحر داخل أتون الاحتراق. هل هناك تصوير أبدع من هذا لتكاثر جماعات الإسلام السياسي؟!!

وإذا كان الإرهاب ينتشر ضمن بيئاته الخصبة ثقافياً (بإشارة الشاعر)،

إذا كان الإرهاب ينتشر ضمن بيئاته الخصبة ثقافياً، فهدفه أنْ يتغلغل في أدق تفاصيل المجتمع

٣- أحمد مطر، المجموعة الشعرية، دار الحرية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١١. ص ص ٣٢٩- ٣٣٠

فهدفه أنْ يتغلغل في أدق تفاصيل المجتمع، وهنا يواجهنا مصطلح "الخلايا" الذي يطلق على التكوينات العنقودية الأولية التي تحتضن أفكار الجماعة، كالإخوان المسلمين مثلاً، فهم ينهمكون على المستوى الجزيئي (المجهري)، ويمارسون أنشطتهم داخل الأبنية الاجتماعية المختلفة. الإخواني ليس مسؤولاً كبيراً ليرعى أطراف وعناصر الجماعة، لكنه ينتظم حياته في صورة "نقار الخشب" بأية مساحة تعطى له.

الإخوان يعلمون كون الخطوة تُضَّمُ إلى خطوةٍ أخرى لاتهام المجتمع ككل، بينما الجماعة بمثابة جراب عام يغذي المنتمين إليها، ولذلك لا يسود إلاَّ وعي الحشد والانضغاط داخل الالتصاق بالتفاصيل، وتدريجياً يتم اختزال العالم والتاريخ والدين فيما تمارسه الجماعة أو تتركه وتحذر منه.

والعضو يصبح مفرَّغاً من الحياة لصالح البناء الشعوري الذي يراكم وجوده في مقابل الآخر، لأنَّ كل فعل إنما يحشر في الجهاز البيولوجي للأعضاء بالكراهة تجاه كائن ما عضوياً كان أم معنوياً، حيث يعيد الوهم تشكل جميع العواطف والأحاسيس، وبالتالي من ليس إخوانياً سيواجه بمشاعر الإقصاء، وسيتم التعامل معه بحذر شديد.

ليس غريباً - بناء على ذلك - أن يكون جراب الإخوان (هذا اللاهوت التنظيمي) هو الحاضنة لعناقيد من الجماعات الأخرى، لأنَّ الأفراد يلخصون تاريخاً من القمع الواقع عليهم باسم الدين: الخلافة، النجاة من نيران الآخرة، التربية اللاهوتية، تعاليم السمع والطاعة. فلم لا يصمت الفرد من أجل رضا المجموع؟! ومؤخّراً شاعت فتاوى يوسف القرضاوي بأنّ يسلم الأفراد أجسادهم وأرواحهم إلى جماعة (الإخوان) لأجل استعمالها فيما يرضي الله. ولئن رأت الجماعة إعدادهم لعمليات استشهادية، فهم ملزمون بتنفيذ أوامرها دون تردد، ولئن رأت توجيههم لصالح التنظيم فهذا أولى، وبالأخير عليهم أن يتركوا أرواحهم وأجسادهم للقيادات ارتهاناً بالظروف.

وكم حُفرت تلك الدهاليز في جوانب المجتمعات ليسكنها الإرهابيون. الدهليز مجاز ترابي حول ما يقبع في جوف جماعات العنف. تجد أحدهم وقد حمل جراباً هو الآخر من الفتاوى والخطب والمقولات التي تدخله في أنفاق إضافية. إنهم يعيشون حياتهم بظلال الاستعارات التي تحركهم نحو لي أعناق النصوص والسرديات.

إليك مصطلح آخر "أسلمة المجتمع" هو غير لغوي، إنه استعارة الصبغة الكلية التي تشبع موضوعهاً حتى الاكتمال (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة). ويتعامل بمضمونه مع الإنسان كمادة قابلة للانفعال. ولم يكن الإرهاب ليريد جزءاً من ذلك إنما يخلع على المجتمع عباءة الدين، وهو عملية عنف شامل تحدد إرادة الآخرين وكيف يعيشون. والفكرة الكامنة خلفها أنَّ الإسلام كاللون الخارجي (طلاء) يغير ألوان الناس إلى لون واحدٍ.

والمعنى أنَّ الموضوع والعملية مجهولان، كأنَّ الأسلمة هي المجهول إلاَّ من مظاهر التعبد والمظاهر اللاهوتية. كما فعلت داعش في غضون شهور حين كانت تغزو أية مدينة عراقية أو سورية، إذ تقضي على أية مظاهر مدنية تاركةً شاراتها في كل مكان. ولنلاحظ أن ذلك أشبه بمهزلةٍ: كيف سيتم إدخال مجتمع بشري في دائرة الإسلام عن طريق شعارات؟ هل أمر كهذا سيتم بين ليلةٍ وضحاها بضغطة زرٍّ؟ كيف نغير التاريخ والثقافة بين يوم وآخر؟!

هل نتخيل ماذا يحدث؟ إنه تفكيك لأربطة المجتمعات وليس بناءً بأي حالٍ. لأنَّ الأسلمة هي تحلُّل لأواصر العلاقات بين الأفراد. والأسلمة دهليز جديد يزج بالمجتمعات عبر دوران لا يتوقف، حيث تخرج على الملأ جماعات تسيطر على أفعال المجتمع ومظاهره. ولن يفلت الأخير من التواء الدهليز أيضاً، لأنه في ظل الأسلمة لن يجد طريقاً واضحاً، وسيكون هناك نفق مظلم لكل فوضى.

الآن لنتابع بعض المعالم المؤدية إلى تفتت الجماعات الإرهابية، حيث تعد تلك المعالم أسباباً كذلك:

أولاً: الإيمان المستحيل

يتعامل الإرهابيون مع الإيمان كأنَّه شيء ملموس، هم لا يدركون حقيقته إلاَّ كعلامات ورسوم. ولهذا يحرصون على المظهر حرصاً أكثر من الجوهر، ولأنَّ أشياء كهذه تُبنى على العنف، وهي الجانب القامع لفيض الأبعاد الروحية، فما لم تتعين تجلياتها كحقيقة سيتحين الإرهابيون موضوعاً خارجياً يظنون أنَّه تجسيدٌ لها.

وبالتالي حين يكونون داخل جماعةٍ ما، يظنون كونها جماعة الإيمان التام. وليس هنا أدنى مشكلة في ذلك، لأنَّ الأوهام تعمل على فرز أنماط للجماعة وبإمكانها إنتاج صور لا بأس بها في التفاف الواقع والأحداث الجارية.

لكن يبقى الهاجس الذي يحرك التشدد هو ضرورة كون الإيمان كلياً، حتى أن خط سير الجماعة الوليدة يتبع الاعتقاد إلى نهايته، لأنَّ سلوكاً عنيفاً في بداياته يتشبث بالالتزام ثم ينجرف وراء قوة الأفعال دون كوابح. بحكم الأخذ بأقصى درجة ممكنة من التطبيق العملي. والإيمان بهذا، يشكل معياراً لحث أعضاء الجماعات على الانشقاق طالما لا يجدون تلكم المساحة من التجسد.

ثانياً: المؤمن الوحيد

يعتبر الإرهابي نفسه، في سرّه، ممثلاً وحيداً للإيمان السابق ولا غير. وضمن كلِّ جماعة يفترض كون تلك الحالة موضع اختبار، حيث تدفعه الحياة إلى استحالة أن يتواءم مع تكوين أيديولوجي لا يستوفي هذا المطلب. ولذلك يبقى الانشقاق إمكانية في فكرة التمثيل اللاهوتي عبر

يتعامل الإرهابيون مع الإيمان كأنَّه شيء ملموس، هم لا يدركون حقيقته إلاَّ كعلامات ورسوم

الجماعـة. ولا تتوقـف المقارنـات لديـه عمـا يـراه ومـا يـروم تحقيقـه سـلوكياً مقارنــة بمعتقداتــه.

ولأنَّ عنـف الأفـكار جـزءٌ ضروريٌّ في المسـألة، فأقـل مـا يفعلـه أنْ يفـرز الناس عـلى هـذا الأسـاس. وليسـت علاقـة الفـرد بتمثيلـه سـوى علاقـة أحاديـة الاتجـاه، مضمونهـا الاسـتحواذ عـلى الفائـض الرمـزي مـن القداسـة. وقريبـاً أم بعيـداً كان سـيحدث اختـلاف في بنيـة الجماعـات الدينيـة، بمـا يـؤدي إلى كيانـات مشـتقة منهـا. وتحـاول أن تغطـي وجودهـا الجديـد بأغطيـة فقهيـة، وهـو مـا نسـمع عنه مـن أنَّ فلانـاً مـن قيـادات جماعـة بعينهـا قـد انشـق عنهـا، حيـث يصـدر خطابـاً بكـون جماعتـه تتجـه إلى طريـق مختلـف لمحاربـة الكفـار والمرتديـن.

بينمـا خلفيـة ذلـك أن الإرهابيـين يعتقـد كلٌّ منهـم (في ذاتـه) اختيـاراً إلهيـاً لتأديـة رسـالة مقدسـة لا يقـوى عليهـا غـيره.٤ وليسـت مبالغـة أنَّ كلَّ إرهـابي لـو لـم يجـد جماعتـه الوليـدة لأصبـح هـو ذاتـه تنظيمـاً، رغـم تناقـض المعـنى. وبالطبـع، سـيتم حشـد نصـوص دينيـة في هـذا الاتجـاه مثـل(إنَّ إبراهيـم كان أمـة) باعتبـار أبـا الأنبيـاء كان يمتلـك إرادة كليـة قـادرة عـلى مقارعـة الـشر أينمـا كان. وفي اللاوعـي الحـركي للتنظيمـات، يمـارس الإرهـابي أفعالـه بالطريقـة ذاتهـا، فالدواعـش كانـوا يحطمـون التماثيـل والإيقونـات الفنيـة بالمتاحـف العراقيـة حاملـين فـأس النـبي إبراهيـم، أو هكـذا يعتقـدون كونهـم يحطمـون أصنامـاً لا أعمـالاً فنيـة!!

يسـهم هـذا التصـور إسـهاماً كبـيراً في إنجـاز العمليـات الاستشـهادية، فـإذا كان الفـرد يظـن كونـه ممثـلاً متفـرداً للإيمـان، فالإلحـاح عـلى إثبـات ذلـك لا ينقطـع. وتلـك الفكـرة تجعـل انتقالـه مـن وسـيط الدنيـا إلى الآخـر كمـا يؤمـن (كمحـلٍّ ليقينـه) أمـراً ممكنـاً.

ثالثاً: الخلافة عن الله

المعـنى أنَّ كل مـا يتحـدث بـه الإرهـابي، إنمـا هـو مأخـوذ مبـاشرة مـن الله، لدرجـة أن التمثيـل لا يعـني توسّـطاً، بـل يرتبـط بالمصـدر ولا شيء آخـر. الفكـرة كالآتي: مـادام كل مؤمـن يتصـل بـالله، فلـن يكـون التنظيـم الجديـد سـوى تجسـيدا للحالـة. وعليـه، فـإن تفـرع الجماعـات التاليـة أمـر مرغـوب، ويلقـى تشـجيعاً لكونهـا منطويـةً عـلى البـذرة ذاتهـا. ونظـراً لذلـك، لا ينفصـل عـن الاعتقـاد المطلـق، فالحالـة الجديـدة تـرى في نفسـها تعبـيراً عنـه.

والأخطـر أن يتجسـد ذلـك بـالإرادة الفرديـة، وعندمـا تُعبَّـأ الإرادة عـلى هـذا الصعيـد بالمقـدس لـن يكـون مسـتقبلها سـوى الانعـزال تمهيـداً للتحدث باسـم الجماعـة، لأن المؤمـن يحتـاج إلى مسـاحة أخـرى بعيـداً عـن المتـاح لممارسـة سـلوكه الأقـوى، ويتحـول اتصالـه بـالله إلى دافـع يقـاوم بـه الواقـع. وهـذا مـا يجعـل أفـق الإرهـاب مليئـاً بالـصراع والتحـارب، ومـا لـم يجـد موضوعـاً خارجـه سـيكون الـصراع مـع أقرانـه هـو الأقـرب.

٤- أي أنَّ الإرهابي ينفذ طلباً إلهياً أكثر من كونه وظيفة سياسية فقط .
تشارلز تاونزند، الإرهاب (مقدمة قصيرة جداً)، ترجمة محمد سعد طنطاوي، مراجعة هبة نجيب مغربي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٤. ص ٩٩

رابعاً: أسطورة الأصل

الأصـول لـدى جماعـات العنـف ليسـت ماضويـة فقـط، بـل أخرويـة أيضـاً، وهـي تـأتي مـن المسـتقبل بشـكل أقـوى، وينتظـر أن تـؤول إليهـا جميـع الأوضـاع. والمدهـش أن يبـني عليهـا المتشـدد كل أفـكاره وأفعالـه. وبذلـك، سـيكون الأصـل الـذي يبحـث عنـه أسـطورياً رغـم أنفـه. لأن الواقـع ليـس بـه أصـل خـارج التحـول، وعندمـا توضـع مثـل هـذه الثوابـت بتلـك الطريقـة، فلـن تكـون سـوى وعـد يحتـاج إلى ضامـن مـن قـوة مـا. وليـس ذلـك بالنسـبة إلى مفاهيـم الإلـه والمقـدس، إنمـا ستسـير جميـع الأفـكار والأفعـال بالوسـيلة ذاتهـا.

خامساً: الدين- الكل

عـلى الرغـم مـن أنَّ الجماعـة المنشـقة وليـدة ظـروف خاصـة، إلاَّ أنهـا تعتـبر نفسـها ممثلـة للديـن إجمـالاً، وإلاَّ مـا كانـت لتخـرج عـن الجماعـة الأم حـتى ولـو تبـدى ذلـك في أسـباب عمليـة. والفكـرة الـتي تقودهـا تقـول: إنَّ هنـاك انحرافـاً في عمليـة فهـم الديـن. وبالتـالي، كي يتـم تـلافي هـذا المنزلـق يجـب التأكيـد عـلى حيـازة الديـن كلـه والتحـدث بلسـانه. وهـذا يعـني اعتبـار السـابقين منحرفـين عـن جـادة الحـق؛ فالمجتمـع منحـرف والجماعـات السـالفة لـم تأخـذ الديـن ككل وعطلـت جوانبـه وحـدوده.

وليـس أقـرب إلى ذلـك مـن ترديـد الإرهابيـين بأنَّهـم جـاءوا ليطبقوا الإسـلام كامـلاً دون نقصـان، وأن الجهـاد بالسـيف- الركـن الـذي أهملـه السـابقون- هـو الأولى بالممارسـة، وأن تطبيـق الشريعـة، ومحاربـة المجتمعـات المحليـة همـا الأسـاس في بنـاء المجتمـع المسـلم، وهـذه الأولويـات فضـلاً عـن كونهـا تخلخـل الفكـرة الدينيـة تدعـو إلى الانقسـام.

سادساً: غياب الواقع

في الغالـب لا يـرى الإرهـاب الواقـع بتعقيداتـه كمـا هـي، لأنـه لـو أخـذه بالحسـبان، لـرأى أنـه أحـد عنـاصره ولـو كان متطرفـاً، الواقـع هـو الصخـرة الـتي تتحطـم عليهـا الأفـكار المطلقـة، فهـو نسـبي ومشروط بسـياقاته. والواقـع يثبـت أنـه كمـا يحتمـل أي اتجـاه فالإرهـاب انحـراف في التعامـل المعـرفي والسـلوكي مـع النصـوص المؤسسـة للديـن، وأن انحرافـاً كهـذا ناتـج عـن سـوء تقديـر لمجريـات الحيـاة وكيـف تتغـير بحسـب أطـر التاريـخ والتطـور الثقـافي والتغـير الاجتماعـي.

الإرهـاب مـن تلـك الزاويـة مجـرد حالـة تاريخيـة وجـدت عوامـل مـن جنـس واقعهـا فتمـددت واسـتفحلت. ومـن ثـم فـإن أيـة محاولـة لجعـل الإرهـاب فـوق مسـتوى الواقـع وتحولاتـه، إنمـا هـي محاولـة فاشـلة، لـن تجـر إلاَّ مزيـداً مـن الإيغـال في الدمـاء. في مقابـل غيـاب الواقـع يتضخـم الخيـال عـلى هيئـة أفـكار شـمولية مثـل دولـة الخلافـة والإسـلام هـو الحـل، وهـي مفاهيـم لا ترتبـط بالواقـع كمتغـير في أيـة عمليـة تاريخيـة تحقـق أهدافـاً ملموسـة.

إن كـلَّ إرهابي لو لم يجد جماعته الوليدة لأصبح هو ذاته تنظيماً

تعرية المثقف

بقلم : عبد العزيز بومسهولي

كاتب وباحث مغربي متخصص في الفلسفة

ليس هناك من تعريف للمثقف، أقرب إلى شرطه الإنساني من هذا التعريف البسيط: «المثقف هو ذلك الكائن الهشّ، الذي يتخذ مسافة من العالم الذي ينتسب إليه، غير أن المسافة التي يقف عند حدودها، تكشف نمط وجوده، الذي يتضمن مواقفه إزاء العالم الذي ينتمي إليه، ووجهات النظر التي تعبر عن مهمته في المجتمع». في كل الأحوال، لا يعبر المثقف عن ماهية وجود، فهو ليس كائنا بالمعنى الجوهري للأنطولوجيا، بل هو كائن بمعنى الحال أو النمط داخل العلاقة الأنطولوجية وحسب، ومن ثمة سميناه بالكائن الهش، ليس بالنظر إلى مواقفه الصلبة، أو المرنة، المشاكسة أو المهادنة، الإثباتية أو العدمية، الفعلية أو الانفعالية...بل بالنظر إلى الوضعية الإنسانية، التي هي مجرد حال من أحوالها المتعددة، وبعبارة أدق ليس المثقف، بما هو مثقف، كائنا، بل هو حال فقط، وبالتالي فهو المعبر عن التغيرات التي تجري في العالم الذي يوجد فيه، ولهذا فهو يحمل في كينونته وجهة نظر تعبر عن التغير في هذا العالم. ولذلك، فلا وجود لمثقف من غير حدث، والحدث هو علة المثقف، ومن ثمة فكل مثقف، إنما يقف على عتبة الحدث، ولذلك يرتبط ظهور المثقف بحدث يتفاعل معه سلبا أو إيجابا، ومن ثمة فهو لا يبدي رأيا أو يتخذ موقفا ما تجاه ما يصير، إلا بقدر ما يكون ذلك الحدث، مشكلا لوجهة نظره، ومن ثمة يمكننا أن نقول بأن المثقف هو وجهة نظر الحدث، ولهذا فبالقدر الذي نقول فيه بأن المثقف هو من يعبر عن الحدث، فبإمكاننا أن نقول أيضا، بأن الحدث هو من يقول المثقف، ولهذا فالمثقف انكشاف للحدوث؛ أي أن الحدث ينطوي على المثقف، في حين أن المثقف يطوي في ذاته وجهة نظر تعبر عن الحدث. تفصح هذه العلاقة التضمينية التي هي تجل للطي وانتشار الطي، عن هشاشة المثقف وعريه إزاء العالم الذي هو صناعة الحدوث، إذ إن العالم بحد ذاته ظاهرة ثقافية، وليس المثقف فيه سوى كائن الهشاشة الذي يعبر عن تحولات تجري داخل مجرى الحدوث. إنها تحولات تعكس رؤى العالم وتصوراته، وبالتالي فكل مثقف هو هش، لأنه لا يحكي نمطا للوجود، بل النمط هو الذي يحكيه، ولذلك كان المثقف معضلة أنطولوجية، ينكشف فيها نوعان من أنماط الوجود؛ الوجود الزائف من جهة، والوجود الأصيل من جهة أخرى، بعبارة أدق يغدو المثقف في أحد هذين النمطين، إما معبرا عن سلطتين هما سلطة الإضمار، بما هو إتلاف للحقيقة أو للوجود على نحو أصيل من أجل إثبات قيم عدمية تنفي كل ما هو أصيل؛ أي كل ما يرتبط بالقوى الحيوية المتأصلة في الكينونة، ومن أجل إضمار الاقتدار على الكينونة، لصالح قوى الزيف، التي ليس لها من غاية سوى سلب

العالـم مـن قـوى الحيـاة. وإمـا معـبرا عـن سـلطة الوجـود، بمـا هـي اقتـدار عـلى الكينونـة عـلى نحـو أصيـل؛ أي بمـا هـي إثبـات لقيـم الوجـود، الـتي ليـس لهـا مـن غايـة سـوى جلـب الوجـود إلى العالـم. إزاء هذيـن النمطـين الرئيسـين، ينكشـف المثقـف ككائـن هـش، عاريـا، وذلـك بالرغـم مـن الأقنعـة الـتي يتقنـع بهـا المثقـف الزائـف، وبالرغـم، كذلـك، مـن الرصانـة الـتي يتسـلح بهـا المثقـف الأصيـل، فهـو في كلتـا الحالتـين، إمـا عـار مـن الأصالـة، وإمـا عـار مـن الزيـف. هـذا المدخـل، -ربمـا- يسـعفنا في فهـم تصنيـف المثقفـين، مـن قبـل مفكـري الدراسـات الثقافيـة، ويبـدو أن المغامـرة الـتي خاضهـا الناقـد الثقـافي يحـيى بـن الوليـد، لا تسـعى فقـط إلى تصنيـف المثقفـين، بـل أيضـا، هـي تسـعى إلى تعريتهـم، ولذلـك اختـار لمغامرتـه عنوانـا دالا، بـل كاشـفا، هـو «في أنمـاط المثقفـين العـرب وأدوارهـم وتشـظياتهم» (مقـالات سـاخطة)، ولعـل الكاتـب مـن خـلال مقـالات الكتـاب السـاخطة، بمـا تحملـه هـذه الكلمـة مـن معـنى جـذري، قـد اختـار الوقـوف إلى جانـب مفكـري مقاومـة الزيـف الثقـافي، أمثـال جوليـان بنـدا، وغرامـشي، وفوكـو، وإدوارد سـعيد، ولتـيري إيجيلتـون، وغيرهـم. ويتضـح مـن خـلال المنظـور الـذي اسـتعنّا بـه في هـذا التحليـل، معطى أسـاسي يتعلـق في جانـب أول بأصنـاف المثقفـين، الذيـن يمكـن اعتبارهـم، يمثلـون إلى حـد مـا النمـط الأصيـل، ويمكـن أن نـدرج في هـذا النمـط، المثقـف العضـوي، (غرامـشي)، والمثقـف النوعـي (فوكـو)، والمثقـف المنفـي الغريـب outsider، الهامـشي، الهـاوي اليقـظ الرافـض لوظيفـة الخبـير، مـن أجـل الحفـاظ عـلى اسـتقلاليته، وحريـة فكـره، والمثقـف الجـذري (ايجيلتـون)، ويتعلـق في جانـب ثـان بأصنـاف المثقفـين الذيـن يمثلـون إلى حـد مـا نمـط الوجـود الثقـافي الزائـف، ويمكـن أن نـدرج في هـذا النمـط، المثقـف الزائـف في مقابـل المثقـف الحقيقـي، والخانـع بـل الخائـن أيضـا، (جوليـان بنـدا)، ومثقـف السـلطان، والمثقـف المريـض، والمثقـف والشـعبوي، والمثقـف المخـصي (يحـيى بـن الوليـد).

أهميـة كتـاب يحـيى بـن الوليـد، تمثـل في كونـه ينصـب في مـشروع ثقـافي جـذري، يهـدف إلى نقـد المثقـف، كمـا يكشـف، مـن خلالـه، زيـف المثقفـين العـرب، وذلـك مـن زاويـة الدراسـات الثقافيـة، ولذلـك فهـو يكمـل في العالـم العـربي، مـا بـدأه «جوليـان بنـدا» في العالـم الغـربي، مـن خـلال كتابـه «خيانـة المثقفـين». ولعـل أهـم قاسـم مشـترك بـين الكتابـين، بالرغـم مـن انتمـاء كتـاب يحـيى إلى مرحلـة مـا بعـد الكولونياليـة، إنمـا هـو تعريـة المثقفـين، وفضـح زيـف أهدافهـم، الـتي ليـس لهـا مـن غايـة سـوى الحفـاظ عـلى مكاسـب شـخصية، مقابـل الخدمـات الـتي يقدمونهـا لصالـح سـلطة الزيـف، وذلـك بكيفيـة غـير مهادنـة، ولا تقبـل المسـاومة، ولذلـك لا تخلـو لغـة الكتابـين مـن سـمة انفعاليـة، لكنهـا ضروريـة، مـا دامـت ليسـت سـوى كيفيـة للتعبـير عـن مقاومـة جذريـة للتيـار الزائـف. وإذا كان «بنـدا» قـد عـاب عـلى مثقفـي عـصره- حسـب مـا أورده «إدوارد سـعيد» في كتابـه «المثقفـون والسـلطة» - تنازلهـم عـن سـلطتهم المعنويـة أو الأخلاقيـة الـتي أعاروهـا لمـا سـماه بـ «تنظيـم أو بالأحـرى تجييـش المشـاعر الجمعيـة» كالطائفيـة، والمشـاعر الجماهيريـة، والوطنيـة المتعصبـة، والمصالـح الطبقيـة[١]، فـإن «بـن الوليـد» بـدوره يعيـب بكيفيـة سـاخطة لا تخلـو مـن الهجـوم عـلى المثقفـين العـرب انبطاحـه المرضي،

لا وجـود لمثقـف مـن غير حـدث، والحـدث هـو علـة المثقـف، فهـو مـن يقـول المثقـف، ولهـذا فالمثقـف انكشـاف للحـدوث

١- Edward W. Said. Des intellectuels et du pouvoir. Tarik éditions. Casablanca ٢٠١٤. P ١٣٧

وشعبويته الجارفة، وادعاءاته الثقافوية وكبته السياسي، ومسؤوليته عن ثقافة الكراهية، وشلليته الثقافية، أو بالأحرى خصيه الثقافي.[٢]

يصرح الكاتب في تمهيده، بأن موضوع كتابه هو «نقد المثقف»، وهو موضوع لا يخلو من تشابك وتعقيد بالنظر لما يتخلله من تقاطب وتجاذب ومخارج...ولهذا فهو «يبحث في إطار من مركزية المقال الناقم والغاضب والساخط في «تمزقات المثقفين العرب» نتيجة اقتناع الكاتب بأن القارئ العربي بدأ يتهيأ لنوع من النقد الثقافي...وفي هذا الصدد تبدو الأهمية الإبستمولوجية الراديكالية للنقد الثقافي، لأنه يظل الأنسب للتعاطي مع الموضوع».[٣]

إن نقد المثقف ينكشف من خلال عيوب كامنة في بنية الذات عينها، بوصفها عيوبا ذات أبعاد ثقافية، وما يحصل هو بفعل «ثقافة محددة»، وأن هذه الثقافة، تتمظهر بأشكال متداخلة هجينة في أحيان، وهابطة في أحيان أخرى وكثيرة. ولهذا يطرح الناقد موضوعه بقدر من الاختلاف، وقبل ذلك فقد بدا له أن يستبدل بخريطة المفكر فيه، خرائط اللامفكر فيه داخل الفكر العربي المعاصر. وفي هذا السياق، اهتدى بن الوليد إلى «موضوع نقد المثقف، أو موضوع المثقف معكوسا. والسبب في ذلك أن هذا الأخير بدلا من أن يؤكد حضوره الذاتي النقدي، فإذا به يكرس حالته المرضية».[٤]

إن نقد المثقف، وفق هذا التحليل، بقدر ما ينحو نحو «تمرين» ثقافي، لا يسهم فقط في تعرية نمط الثقافة الزائفة، وفضح المثقفين الزائفين، بل هو يسهم أيضا، في ترسيم «بدائل منفتحة» يمكن من داخل الثقافة ذاتها، بعد «تهويتها» ودعمها بمفاهيم الفكر الإنساني ذاته، من خلال فكر نقدي مركب، وفكر حر مفتوح.

من خلال هذه المقاربة الثقافية لأنماط المثقفين، يتضح أن السؤال عن الكيفية التي ينهجها المثقف، هو الذي يحيل على ماهيته، وعلى مجمل الصفات التي تتنسب وتعين لتلك الماهية. ومعناه أن الثقافة في مفهومها، ليست إلا نمطا للعيش ينكشف في الطبيعة المطبوعة التي تحدد مهام المثقفين وأدوارهم التاريخية، وهنا يظهر بنوع من الحدة ذلك التنازع حول الثقافة، بوصفها تأصيلا للوجود الجدير بالحياة، أو بوصفها تزييفا وتبخيسا للحياة. ومعناه أن المثقف بدوره، إما أن يكون منتصرا لقيم الحياة الإثباتية، والتي تعلي من شأن ثقافة لا تقبل المساومة أو المهادنة إزاء قوى العدم، وإما أن يكون بذاته، مجرد وسيلة تعبر من خلالها قوى الإضمار عن هيمنتها على الموجود الإنساني، واحتكارها لمقدرات الحياة، واستغلالها للكائن الإنساني، استغلالا يفضي إلى تمركز السلطة في يد قوى الإضمار، أو قوى العدم المبنية للمجهول، والتي لا

إن العالم بحد ذاته ظاهرة ثقافية، وليس المثقف فيه سوى كائن الهشاشة الذي يعبر عن تحولات تجري داخل مجرى الحدوث

٢- يحيى بن الوليد، في أنماط المثقفين العرب وأدوارهم وتشظياتهم (مقالات ساخطة) الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٨، ص ٩
٣- المرجع نفسه، ص ٨
٤- نفسه، ص ٩

تنتج ثقافة أصيلة، بقدر ما تنتج ثقافة غايتها تزييف الطبيعة الإنسانية، من حيث هي اقتدار على طبيعة الوجود ذاته، ولذلك كان هذا النوع من التزييف للثقافة، إضمارا للكينونة الإنسانية؛ أي جلبا للعدم إلى المجال الذي يخص الوجود البشري.

ثمة فكرة جديرة بالتأمل يكشفها هذا التمرن على النقد الثقافي، الذي انخرط فيه «بن الوليد»، وهي أنه بقدر ما يصير المثقف نزيلا عند السلطة، بل عند السلطان، بما تحمله هذه الكلمة من دلالة ثقافية، ضاربة في جذور الاستبداد، فإنه يتخلّى عن طبيعته الإنسانية، ويتنازل عن كينونته التي تنتسب للوجود؛ أي أنه لا يغدو سوى مجرد أداة تعبر من خلاله السلطة عن إرادتها السالبة لكل اقتدار، وتكمن علة ذلك في رغبة مزيفة، تقوده في غياب وعيه اليقظ، إلى نشدان الحظوة والنفوذ، والتزلف للسلطة، وهي رغبة في مكانة، لا تستقر سوى في جوف العدم، من حيث إن العدم ليس سوى تعبير عن إرادة سلطة تضمر الكينونة، فيما هي لا تريد إلا ذاتها. ومعناه أن شعوره بالتهميش، لم يستعمله على نحو الاقتدار، ولذلك يقوده هذا الشعور بالتهميش إلى وضعية حرج أنطولوجي، زل به عن مهمته الجوهرية في مقاومة زيف السلطة، ليصير بالتالي مجرد عبد لها، وهذا ما يمكن تسميته بالعبودية التي اختارها برغبته المزيفة، وهي علة بؤسه الوجودي. إن هذا النوع من المثقفين بئيس، لسبب بسيط كونه ليس مقتدرا على قول الحقيقة للسلطة، بل اختار بسبب عجزه عن مقاومة نشدان المكانة أو بالأحرى الحظوة، أن يصير مزيفا للحقيقة، وهو بالتالي لا يزيف سوى ذاته المستلبة. ولعل هذا هو ما نبّه إليه بوضوح «إدوارد سعيد»، حينما عبر عن موقفه تجاه مثقفين مزيفين قائلا: «في نظري، فإن ما يبعث على الاستهجان فهو هذا التهرب (من قبل المثقف) وهذا التراجع والتنازل عن موقف ينبني على مبدأ صعب، نعلم جيدا بأنه موقف صائب. هو هذا الخوف من أن يظهر سياسيا شديداً أكثر من اللزوم، هو هذه الرغبة في المحافظة على صيته، كشخص متزن، موضوعي، ومعتدل، آملا أن يكون موضع مشورة، أو معينا في عضوية مجلس أو لجنة واسعة الصيت، وأن يظل في التيار المهيمن، وفي أن يتوج يوما ما بشهادة، أو بجائزة، أو تعويض مادي، أو حتى بسفارة. هذا النمط من التفكير فاسد بامتياز، وإذا كان بإمكان شيء أن يفسد، ويحيد ويقتل حياة ثقافية مفعمة، فهو هذا التبني لهذه العمليات السلوكية».[٥]

هذه المواقف التي يتخلى عنها المثقف، لصالح السلطة، تفرغ المثقف من مهمته الأصيلة، وتجعل منه مجرد مثقف زائف، إذ إن المثقف الأصيل، حسب إدوارد سعيد هو ذلك المنفي، المغترب ليس عن بلده فقط، بل في بلده، ولذلك فهو هامشي هاوٍ يقظ، يرفض احترافية الخبير، للحفاظ على استقلال حريته الفكرية، وهو الذي يصرح بالحقيقة لسلطة الحكم، وهو من يطرح علنا الأسئلة التي تقض وتزعج. ففي عالم متحول يكون المثقف قادرا على قول الحقيقة حاملا في نفسه قوة المنفى والتيه، وملجأ

يتغير مشهد الثقافة بتغير شخصية المثقف، الذي صار رهينة في مربع السلطان، ففقد حسه النقدي، واستقلاله الفكري

٥- Edward Said. Des intellectuelles et Du pouvoir. Chapitre ٥.P ١٣١

الثقافات بحثا عن هويات جديدة ممكنة، وهو من يضع -دوما- موضع استسئال النظام القائم، من أجل المضي قدما، رافضا كل فساد، بعبارة أدق فالمثقف هو من يخلخل الجمود، ويزعج.

والحال أن المثقف العربي، حسب تشخيص بن الوليد ليس فقط متنازلا للسلطة عن مبادئه، بل لقد غدا خاضعا للسلطان الذي يسارع هذا المثقف عن طواعية للارتماء في «مربعاته»، ولا يكمن المشكل هنا في الارتباط بالسلطان الذي لا يقر لا بالثقافة ولا بالسياسة فقط، بل يكمن أيضا في المشروع الذي يدافع عنه المثقف، وفي الاستراتيجية التي يستند إليها في أدائه للأفكار التي لا تفارق دوائر النقد ودوائر الانتساب لليسار الذي كان يصدر عنه هذا المثقف في كتاباته وتحليلاته وردوده ومناقشاته وسجاله وحروبه وأحلامه...وهذا الأمر قد يؤدي بهذا المثقف إلى أن يصبح مثقفا مسايرا، أو هو «المثقف الواقع أسفله»، وهو توصيف بحسب بن الوليد «تحار فيه فروض سوسيولوجيا الثقافة والعلوم الاجتماعية بصفة عامة»[٦].

بناء على كل ذلك، يتغير مشهد الثقافة بتغير شخصية المثقف الذي صار رهينة في مربع السلطان، ففقد حسه النقدي، واستقلاله الفكري، وتوازنه العقلي، ومقاومته الرصينة للطغيان والفساد، والأكثر من هذا فقد تحول هذا المثقف إلى مجرد كائن انبطاحي؛ أي مجرد شخصية مريضة بداء الانبطاح، الذي يعسر علاجه عضويا، ولهذا يقترح الناقد نوعا من المعالجة الثقافية، وهي فكرة جديرة بالتأمل، تكمن قوتها في انتسابها إلى المنظور النيتشوي الذي يستعيد مشروعا قديما في الفكر الإنساني، يهتدي إلى العلاج بالفكر، وتدخل مقاربة العلاج بالثقافة ضمن هذا المشروع، ما دامت تعتمد «ما يعرف بالمعالجة التعددية أو التعددية الطبية، التي تفيد من العلوم الاجتماعية في تشخيص الحالات المزمنة».[٧]

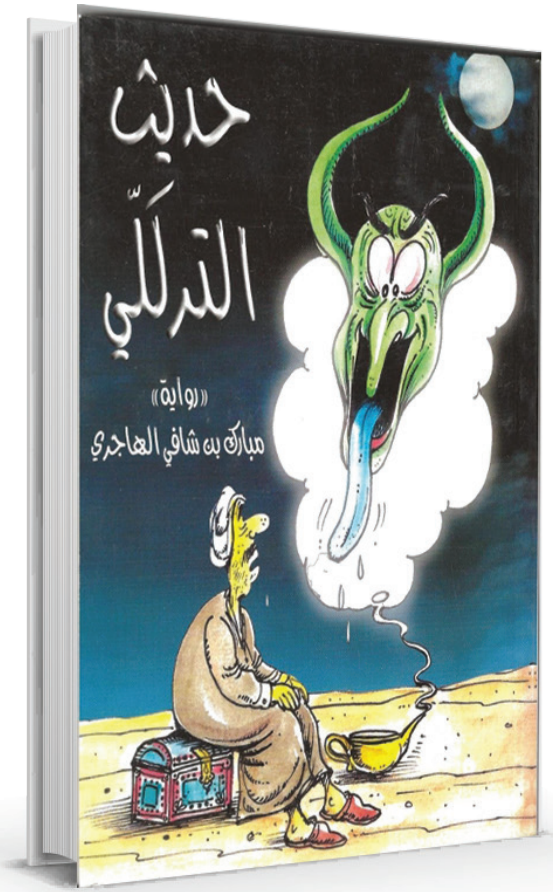
يقودنا نقد المثقف، في نهاية التحليل، إلى تعرية نمط وجوده الزائف، وهذا لا يدخل في مضمار الشتيمة، بل يندرج في أفق استعادة نمط الثقافة الأصيل؛ أي نمط مقاومة سلطة الإضمار، وإتلاف الكينونة. غير أن مكر التقنية، الذي قاد نحو ثورة رقمية، غير مسبوقة، كشف عن دور فاعل ثقافي جديد، يمثل تعويضا اجتماعيا للمثقف النخبوي التقليدي، الذي ألزمه مرضه الثقافي العضال، أن يتخلى عن قناعاته، ويرتمي في أحضان السلطة، مفضلا الرضا بامتيازاته الوهمية، عوض الانخراط في حراك اجتماعي غير مسبوق، وبهذا يكون هذا النموذج من المثقف، قد تخلى من سلطته المعنوية، وعن مهمته الأساسية في مقاومة سلطة الزيف. وبالتالي، فإن مثقفا كهذا قد انتهى تاريخيا. ونهايته ليست سوى بداية لمثقف من نوع آخر، يتمثل في هذا القادم الجديد، كناشط اجتماعي، لا يكتفي بالاحتجاج الافتراضي، على وسائل التواصل الاجتماعي، وإنما يخوض معركة هادفة، تسعى إلى مقاومة الاستبداد، وتوحش الرأسمالية الجديدة، في الميادين

تحول المثقف إلى مجرد كائن انبطاحي؛ أي مجرد شخصية مريضة بداء الانبطاح، الذي يعسر علاجه عضويا

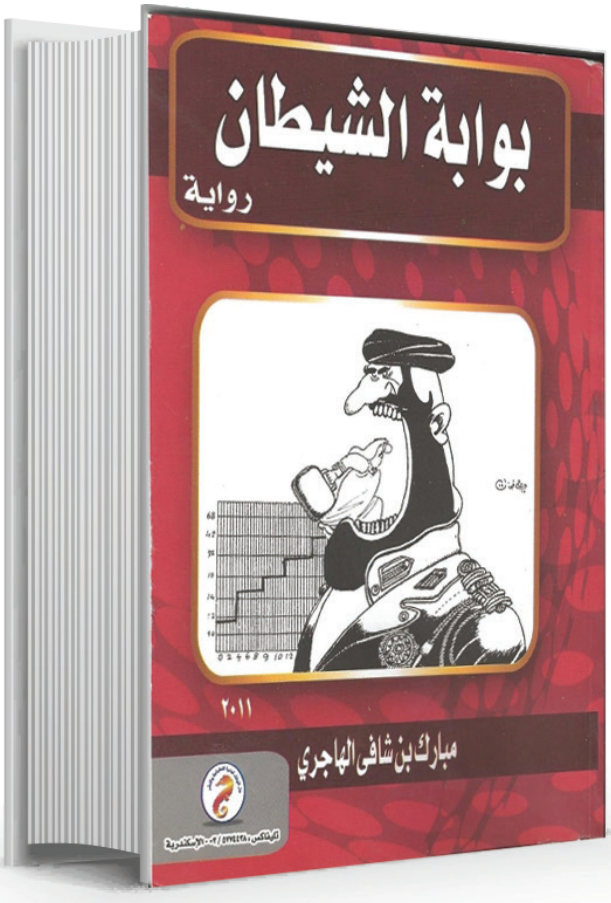
٦- يحيا بن الوليد: في أنماط المثقفين...ص ١٤
٧- نفسه، ص ١٧

العامـة، بوصفهـا فضـاء عامـا لممارسـة السـلطة المعنويـة للثقافـة، والتمـرن عـلى قـول الحقيقـة المزعجـة للسـلطة المهيمنـة. وهـذا النمـط مـن المثقـف، بقـدر مـا يبـدو كممثـل لمواطـن محـلي، مقـاوم لعنـف السـلطة المسـتبدة، فإنـه في ذات الآن، يمثـل مواطنـا كونيـا، مـا دام يحمـل مبـادئ وقيـم الحـق الإنسـاني في الحريـة والكرامـة والعيـش المشـترك.

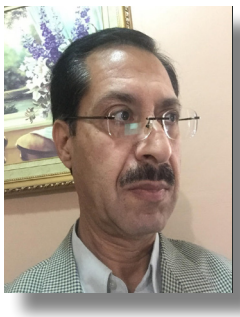
تجربة كويتية في
خاضها مبارك الها
في ثلاث روايات



خرق المحظور
اجري



قاربت روايات الهاجري الواقع العربي بأسلوب مختلف، ودون تحديد أمكنة بعينها، إلا أن السياسة كانت بؤرتها جميعا



بقلم :
عبد الكريم المقداد
ناقد وقاص سوري مقيم في الكويت

مـازال مثلـث الطابوهـات الرّهيـب (الديـن والجنـس والسياسـة) يجثـم بزواياه الحـادة على مجتمعاتنـا العربية، عـلى الرغـم مـن قفـزات التطـور العالميـة المتسـارعة، والـتي لـم تلامـس - حسـب مـا يبـدو- إلا الوسـائل الخدميـة بعيـداً عـن التكويـن العقـلي المجتمعـي، والأدهـى أن قيـود الرقيـب تجاسرت أكـثر، فاسـتمرأت غـلّ حريـة كل مـن تجـرأ عـلى التخفيـف مـن وطـأة إحـدى زوايـا ذلـك المثلـث/ المقصلـة، وليسـت ببعيـدة عنـا العواصـف الهوجـاء الـتي ثـارت في وجـه «الخـبز الحـافي» لمحمـد شـكري، و»أولاد حارتنـا» لنجيـب محفـوظ، و»وليمـة لأعشـاب البحـر» لحيـدر حيـدر، و»قـوارب جبليـة» لوجـدي الأهـدل، و»الرحيـل» و»في الليـل تـأتي العيـون» لليـلى العثمـان، و»الحمـام لا يطـير في بريـدة» ليوسـف المحيميـد، وغيرهـا الكثـير، إلى حـد منـع الرقابـة في إحـدى دولنـا العتيـدة لـ «نهـج البلاغـة» للإمـام عـلي بـن أبي طالـب، و»منطـق الطـير» لفريـد الديـن العطـار، و»مئـة عـام مـن العزلـة» لماركيـز، و»الكوميديـا الإلهيـة» لدانـتي أليغـيري!

لكـن، وعـلى الرغـم مـن ذلـك كلـه، مـازال العديـد مـن الكتـاب يركبـون موجـة المغامـرة لسـبر حـال الواقـع وتعريتـه، متخفّـين بلبـوس التوريـة والرمـز والإلغـاز، فينجحـون أحيانـاً، وتصطادهـم الرقابـة في أحايـين. ومـن هـؤلاء الشـاعر والـروائي الكويـتي، مبـارك بـن شـافي الهاجـري، الـذي اسـتحوذ الهـم السـياسي عـلى أغلـب كتاباتـه، فسـبح في فضاءاتـه المختلفـة عـبر أكـثر مـن مجموعـة شـعرية، وثـلاث روايـات، سـتكون موضـوع بحثنـا هنـا، وهـي: «حديـث الترلـلي»[١]، و«بوابـة الشـيطان»[٢]، و«المعـبر الأسـطوري»[٣]. وفي الوقـت الـذي مُنعـت فيـه روايـة «بوابـة الشـيطان» مـن التـداول تخفّـت روايـتي: «حديـث الترلـلي» و«المعـبر الأسـطوري» بلبـوس الفانتازيـا، وتمكنتـا مـن مراوغـة مقـص الرقيـب.

قاربـت كل هـذه الروايـات الواقـع العـربي بأسـلوب مختلـف، ودون تحديـد أمكنـة بعينهـا، إلا أن السياسـة كانـت بؤرتهـا جميعـاً؛ فمـن خـلال الدرامـا تمثّـل الكاتـب مـا يعتمـل في أروقـة صناعـة القـرار السـياسي، وفداحـة ارتبـاط المصالـح الشـخصية في تشـكيل البطانـة المهيمنـة، وفي بلـورة الآليـات التنفيذيـة بعيـداً عـن عبـاءة الوطنيـة. كمـا أظهـر تركيبـة الطبقـة الحاكمـة، ودور الحاشـية في صياغـة هـذه التركيبـة وقولبـة قراراتهـا، وفاعليتهـا الكبـيرة في كـف عيـني الحاكـم عـن الشـعب. ولـم ينـس رصـد تغلغـل القـوى الخارجيـة في نسـيج الوطـن بعلـم الأجهـزة المعنيـة بحمايتـه، والـتي - وحسـب الكاتـب - تـرى وتسـمع دون أن تحـرك سـاكناً. والأجـرأ أنـه تنـاول الطائفيـة الدينية في توجيـه بوصلـة السياسـة، ودور السياسـة في تكريـس الطائفيـة الاجتماعيـة خدمـة لمآربهـا.

في روايـة «حديـث الترلـلي» اعتمـد الكاتـب أسـلوب الفانتازيـا، وغـرف مـن أجـواء «ألـف ليلـة وليلة» ليقـدم لنا صـورة مخيفـة عـن التحـول مـن مجتمـع بـدوي متخيّـل إلى كيـان مـدني تلعـب فيـه السياسـة لعبـة تقطيـع الأوصـال، وتسـفيه الأصـول، ومحابـاة الأجنـبي عـلى حسـاب ابـن البلـد، والانصيـاع لـكل موجـات الخـارج الهادفـة طمـس القيـم وإشـاعة الانحـلال. إنهـا كوميديـا سـوداء تسـتبطن نقيضـين، الواقـع والمسـتقبل، فتثـير سـخرية هزليـة مـرّة.

المـكان قريـة تطـل عـلى (بحـر البـدو)، يحيـط بهـا خنـدق بثلاثـة منافـذ تقـوم عـلى حراسـة كل منهـا قبيلـة. ويعمـل أبنـاء هـذه القريـة في البحـر، علمـاً أنهـم بـدو أصـلاء تركـوا الصحـراء وأقامـوا فيهـا. ولا يحتـاج القـارئ إلى كبـير عَنَـت، ليـدرك أن هـذه القريـة مـا هـي إلا «الكويـت» ذاتهـا. أمـا اللعبـة الفنيـة، فاسـتمدها الكاتـب مـن قصـة أسـطورة جـنّي مصبـاح عـلاء الديـن، ذلـك أن بطـل الروايـة (بهلـول الترلـلي) الـذي يعمـل مراسـلاً عنـد أحـد تجـار القريـة لجـأ في إحـدى الليـالي البـاردة إلى إحـدى خيـم البـدو، فأكرمـه صاحبهـا العجـوز، ثـم طلـب منه أن يصطحبـه وابنتيـه معـه إلى القريـة لضمـان أمـن الفتاتـين بعـد موتـه. وفي الطريـق تحـضر المنيـة العجـوز فيوصيـه بابنتيـه، ويتنـازل لـه عـن مصبـاح فيـه جـنّي. وعندمـا تهـج الناقـة بالفتاتـين المرافقتـين لبهلـول بعـد مـوت أبيهمـا، يلجـأ الترلـلي إلى الجـني لمعرفـة مكانهمـا ومصيرهمـا، فيخـبره بـأن الناقـة عـادت بالفتاتـين إلى القبيلـة، فيقـرر العـودة مـع الجـني لإحضارهمـا.

١ (حديث الترلّي)، رواية، مبارك بن شافي الهاجري، مطابع دار الوطن، الكويت، ٢٠٠٦
٢ (بوابة الشيطان)، رواية، مبارك بن شافي، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠١١
٣ (المعبر الأسطوري)، رواية، مبارك بن شافي، دار المبدأ للطباعة والنشر، الكويت، ٢٠١٢

في طريق العودة، وبعد أن أكد الجني لبهلول أن قدرته تنحصر في أن يأتيه بأخبار الماضي والحاضر واستطلاع بعض ما يحدث في المستقبل، بدأ يأخذه في جولات للوقوف على أحوال القبيلة في الزمن الآتي. هنا تبدأ الجولات المستقبلية، فتبدأ معها سهام النقد بالانطلاق، وفي إحداها يدخل بهلول دائرة حكومية، فيقف على رفض الموظف، وهو من نسل قبائل القرية، معاملة غير قانونية لمتنفّذ من أبناء العمال (الفرنجة) الذين سبق وأن استجلبتهم القبيلة لبناء خندق حولها يحميها من الغزوات، فيغضب هذا ويشتكي الموظف إلى المدير، الذي ينتصر بدوره لـ (الفرنجي) على ابن جلدته، ويقول: «لن أترك هذا الأمر يمر دون عقاب رادع لك. هذا ومثله لهم قانونهم الخاص، وليس من حق من هم مثلك أن يعطلونه، فاخرج من هنا، ولا تعد إلى هذه الدائرة أبداً، لأنك محوّل إلى مكان آخر من صباح غد»[٤]. وحين يعجب بهلول لما رأى، يقول له الجني: «في ذلك الوقت، لن يكون للقرابة معنى. إن استطعت أن تملك المال، استطعت أن تملك كل شيء ... أما شيوخ مشايخ القبائل الأصليين، فلن يكون لهم حضور في مجتمع القرية في المستقبل».[٥]

وفي جولة أخرى، نرى رجلاً طاعناً في السن يتبين أنه شيخ مشايخ إحدى قبائل القرية وقد جاء للحصول على «ورقة تثبت أني من سكان القرية»، في إشارة واضحة إلى فئة (البدون) في الكويت، لكن مدير الدائرة يهمله ويهرع لاستقبال «فتاة جميلة تلبس ثوبا قصيرا يضيق فوق الركبتين، ويرص فخذيها على بعضهما، ويبرز ردفيها، ويظهر صدرها والأجزاء العليا من نهديها»[٦]، ليتضح بعد ذلك أنها مطربة القرية، وأن الشيخ الطاعن في السن كان قد «حمى القرية وأهلها من اعتداءات بعض القبائل المتمردة، ورد جيش الروم عندما حاول الاستيلاء على القرية وغيرها من القرى المجاورة».[٧]

ويتضح التلاعب في قضية التجنيس بشكل فاضح حين يأخذ الجنّي بهلول إلى مجلس الأعيان (مجلس الأمة) فيرى العجب العجاب، إذ ينكشف النقاش عن عجز أحد الأعضاء، الذي يفترض أن يكون حاملاً للجنسية ذات الدرجة الأولى حسب القانون، عن الكلام بلغة عربية سليمة: «أنتن فسدتن قرية، وأحد

في رواية «حديث الترللي» اعتمد الكاتب أسلوب الفانتازيا، وغرف من أجواء «ألف ليلة وليلة» ليقدم لنا صورة مخيفة عن التحول من مجتمع بدوي متخيّل

أعيان يريد وظيفة من أجل عم ولد ما فيه، هذا كبير فساد»[٨]. أما عبثية ما يدور تحت قبة البرلمان، فحدّث ولا حرج، إذ يخاطب أحدهم رئيس الحكومة قائلاً: «عليك أنت أن تتنحى وتحفظ كرامتك»[٩]، ويقول آخر: «لقد قلتها سابقاً، وأقولها الآن، أنا لا يهمني أحد، سوف أدوس على أكبر رأس»[١٠]، ويتنطح ثالث «أنتم تسرقون القرية. لماذا لا تنشئون شركات عامة يساهم فيها جميع المواطنين لإدارة الأمور؟ وسوف أقنع ابني الأكبر أن يكون رئيساً لمجلس إدارتها».[١١]

في النهاية، وحين يعجز الترللي عن تصديق ما يرى، يعاجله الجني بنبوءة كارثية: «بل صدّق، سوف يأتي أناس يملكون أموالا طائلة، وستصبح مقاليد الأمور في أيديهم إلى أن يظهر التنين الأصفر ... له رأسان، يشق الأرض ويظهر من باطنها، ويأكل كل هابة ودابة. وسوف يختلف الناس في أمره. بعضهم سوف يقدم له القرابين، ويذبح له الأغنام والأبقار والجمال، ويستفيد من وجوده، وآخرون سوف يتركون له القرية وما فيها، ويهربون بجلودهم منه».[١٢]

رؤية سوداوية بثها بن شافي في قالب فانتازي تراثي ندر اعتماده في الرواية الحديثة، لكنه نجح في تسخيره وحشده بمقومات الإيهام الفني، فحمل رؤيته بسلاسة، وأوصلها حارة وطازجة، بغض النظر عما تحمله في طياتها من بكاء مر، ونقد فاضح لكثير من الممارسات التي تعتمدها السلطتان التشريعية والتنفيذية.

٤ (حديث الترللي)، ص٨١
٥ نفسه، ص ص٨٤-٨٥
٦ نفسه، ص ٩٠
٧ نفسه، ص ٩٣
٨ نفسه، ص ص ١٠٧-١٠٨
٩ نفسه، ص ١٠٦
١٠ نفسه، ص ١٠٧
١١ نفسه، ص ١٠٨
١٢ نفسه، ص ١٢٢

في رواية «بوابة الشيطان» اخترق الكاتب ضلعي السياسة والدين في مثلث المحظورات

بوابة الشيطان

في روايته التالية «بوابة الشيطان» اخترق الكاتب ضلعي السياسة والدين في مثلث المحظورات، وبأسلوب أقرب ما يكون إلى المباشرة، حيث يسمي الأشياء بأسمائها دون مواربة، ويظهر انخراط الطائفة الشيعية ومن خلفها (إيران) في السعي للاستيلاء على مراكز النفوذ في الكويت. والمصيبة أنه يصوّر نجاح خطط هؤلاء في الوصول إلى مواقع متقدمة في السلطتين التشريعية والتنفيذية، وتنفيذ أجنداتهم العدائية بعون بعض من يحتلون تلك المواقع!

منذ البداية يوكل الكاتب للراوي /البطل /مهمة سرد الأحداث، فيطلعنا على مجرياتها من وجهة نظره كونه المسيطر على دفة السرد، فلا يسمح لنا بمعايشة الأحداث دراميا، بل يكتفي في كثير من الأحداث بسردها كتقريري إخباري مُنجز. نرى كل شيء من وجهة نظر الراوي... هو من يقرر ويعطينا النتيجة، أو يحكم على الموقف دون أن يتيح لنا حضور أو مشاهدة الحدث الدرامي، وتمكيننا من الحكم بأنفسنا: «مرت بنا الأيام، وعملت مع الحاج محمود في بعض أعماله، وذهبت إلى لندن، ورأيت خديجة. كانت قد اتخذت لها صديقا جديدا من أبناء التجار الكويتيين... عدت من لندن عشية الرابع والعشرين من فبراير/ شباط... كانت الحياة التي قضيناها في المنفى مؤلمة، لقد توقف الزمن، وضاع من عمرنا وعمر الكويت سبعة أشهر... أعدت ترتيب أموري، وقدمت أوراق للجان التعويض، ووكلت محاميا كبيرا، ومضيت قدما في عملي... كانت الأعمال والمال أهم عندي من الدّين... حدثني سعيدان عن رغبته في خوض الانتخابات فشجعته على ذلك، ووعدته بالدعم اللامحدود...».[١٣]

أما على صعيد الطرح، فقد نسجت الرواية مرثية مفجعة للواقع السياسي كشفت عن تخاذل مخجل ولامبالاة مؤلمة. وبعيداً عن لعبة التمويه الفني، سمّت الرواية الأماكن بأسمائها الحقيقية، وجهرت أيضاً بجنسيات من يريدون شراً بالوطن، فهل هي جرأة، أم تساهل فني تغاضى عنه الكاتب؟! إنها رواية ترصد، وبشكل مباشر كما أسلفنا، التغلغل الإيراني في الكويت من خلال إيرانيين استطاعوا الحصول على الجنسية الكويتية، وراحوا يستحوذون على السلطة والقرار تدريجياً بواسطة المال وشراء الذمم، فتمكنوا من تسخير أعضاء في البرلمان ومسؤولين وإعلاميين، لتعبيد الطريق الذي يسيرون فيه بهدي وتوجيه المخابرات الإيرانية. وتظهر الرواية أنهم نجحوا في ذلك أيما نجاح، إلى درجة التلميح إلى أنهم استحوذوا على الحكومة، ومنعوا كل محاولات إقالة رئيسها، لأنه يحميهم وينفذ لهم كل ما يريدون. والمصيبة الأكبر أن اكتشاف هذه الزمرة وارتباطاتها لم يغير في الأمر شيئاً، إذ اتضح أنها اشترت المسؤولين في إدارة أمن الدولة!

تبدو (خديجة) ابنة التاجر الشيعي الثري الحاج محمود، الوحيدة والمدللة، في بداية الرواية لعوباً متحررة من كل القيم، تبدّل الرجال كما تبدل ثيابها، وتشرب الخمر وتلعب القمار، وكل ذلك بعلم أبيها الحاج المتعصب لمذهبه، والذي يستخدمها أيضاً للإيقاع بمن يريد من الرجال كإيقاعها بالراوي نفسه. ويبدو الراوي/البطل وصوليًا لا يهمه غير جمع المال، حيث يحوّل له الحاج محمود عددًا من المشاريع ويرسل له عمّالاً يتبين له أنهم عسكريون إيرانيون لكنه لا يأبه لذلك: «كانت الأعمال والمال أهم عندي من الدين»[١٤]، ولم يكن متعصباً لمذهبه السني: «لم أكن أكره الشيعة، ولم أكن أرفض التعامل معهم، ولقد كان لي أصدقاء كثيرون منهم».[١٥]

وفي الطرف المقابل، يطلعنا الراوي على تعصب الحاج محمود: «لقد رأيته في الكويت، وفي البحرين، يدعم الجمعيات الشيعية بشكل كبير، ويقدم الأموال بسخاء لأبناء الشيعة، ويبعثهم للدراسة في الخارج، ويصرف الملايين لعلاج مرضاهم، بل لقد كان يوظفهم، ويزوجهم، ويبني لهم البيوت»[١٦]. ويتضح الأمر أكثر حين تتحول خديجة إلى المذهب السني، فيقطع أبوها كل صلة له بها، ويحرمها من

١٣ (بوابة الشيطان)، الصفحات ٢٩-٣١-٣٣-٣٥-٤٠

١٤ نفسه، ص ٣٥

١٥ نفسه، ص ٣٠

١٦ نفسه، ص ٣٠

ماله، ويطلب منها أن تخرج من حياته وتبحث لها عن أب سني. هنا، يطفح الكيل بخديجة، فتفضح أباها وارتباطاته الاستخباراتية، وتصرّح للراوي: «إن أبي يعمل منذ زمن بعيد على تمكين الشيعة من السيطرة على الكويت، ولقد رأيته غاضباً حين صدر الحكم فيمن حاولوا اغتيال الأمير قبل الغزو ... كان عاملا باليومية، ولم يكن في يوم من الأيام غير ذلك، وفجأة بعد أن قامت الثورة الإيرانية، تنامت ثروته، وزادت أعماله، وتشعبت اتصالاته ... انظر إليه وانظر لنفسك، هو يوظف المال لخمة أبناء مذهبه، وأنت تحاول أن تجند أبناء مذهبك لخدمته وإرضائه من أجل المال».[١٧]

ينكشف الأمر أكثر حين يدعم الحاج محمود وجماعته المرشح لعضوية مجلس الأمة «سعيدان»، الذي يصبح أداة طيعة في يده بعد نجاحه ووصوله إلى المجلس وضمه لعضوية مجالس إدارات أكثر من شركة يملكها الحاج محمود، إذ يبدأ، وهو السني، بالمطالبة ببناء مسجد شيعي في منطقته، ثم المطالبة بإنشاء إدارة أوقاف جعفرية، بل راح يدافع عمن قام من الشيعة بتأبين (عماد مغنية)، المسؤول عن حادثة خطف طائرة (الجابرية) الكويتية التي وقعت فعلياً في الرابع من أبريل في العام ١٩٨٨!

بعد ذلك يتمدد نفوذ التجار الإيرانيين، فيؤسسون صحفاً وقنوات تلفزيونية، ويساهمون في بعض القنوات والصحف القائمة، ويغدقون الأموال للاستحواذ على الإعلاميين. وحين اندلعت المظاهرات في البحرين ضغط نشطاؤهم في الكويت على الحكومة لمناصرتها، و«هدد نوابهم باستجواب وزير الخارجية ورئيس الحكومة، إن شاركت الكويت في إرسال قواتها ضمن درع الجزيرة»[١٨]. ويتضح حجم النفوذ الذي وصلوا إليه من خلال كشف خديجة للراوي عن الثري مالك القنوات والصحف: «إنه الرأس المدبر، وأبي مجرد أداة في يده، وأنت أداة في يد أبي؛ وغيركم كثيرون. لقد استطاعوا تكوين شبكة متصلة للتغلغل في كل مناحي الحياة في الكويت. لقد سيطروا الآن، ولم يعد بإمكان أحد أن يغير من قوة تلك السيطرة. إن صاحبكم هذا يستطيع أن يعين وزراء، وأن يعزل آخرين».[١٩]

ومثلما انتهت «حديث الترللي» بنبوءة التنين الأصفر، تنتهي «بوابة الشيطان» بنبوءة الاستحواذ

في روايته الأخيرة «المعبر الأسطوري» عاد الكاتب إلى سيرته الأولى في توسل الفانتازيا كأسلوب فني يسخّره لحمل رؤية جديدة عن واقع الحكم في بلادنا العربية

على أهم مفاصل الحياة الأمنية والسياسية في الكويت؛ فبعد أن يتبين رصد إدارة أمن الدولة لتحركات الحاج محمود وجماعته، واستدعائها الراوي للتعاون معها، نرى كيف يتمكن الثري الإيراني من استمالة الضابط المسؤول في أمن الدولة، وإغلاق ملف القضية كأن لم تكن. والأدهى أنه يظهر بعد ذلك إلى جانب رئيس الوزراء خلال افتتاحه مشروعاً أقامه الثري نفسه، وإلى جانبه الحاج محمود، وسعيدان، وضابط أمن الدولة!

المعبر الأسطوري

في روايته الأخيرة «المعبر الأسطوري» عاد بن شافي إلى سيرته الأولى في توسل الفانتازيا كأسلوب فني يسخّره لحمل رؤية جديدة عن واقع الحكم في بلادنا العربية، بعيداً عن المباشرة وعن وطأة تعيين الأماكن وتحديد الأسماء. إنه يبني إمبراطورية خيالية، يقبع قصر الحكم فيها على جزيرة صغيرة تتصل بباقي البلاد بجسر ضخم يحرسه رجال أشداء، أعطيت لهم الأوامر بقتل كل مواطن يحاول عبوره نحو الجزيرة، كما مُنع الحاكم في الوقت عينه من عبور الجسر نحو باقي البلاد، فلا صلة له بالشعب، ولا صلة للشعب به.

حكم الكاتب هذه المعادلة العجيبة بأسطورة تداولتها الأجيال في الإمبراطورية، مفادها أن طائراً عملاق يتربص بكل حاكم يحاول الخروج من الجزيرة وعبور الجسر نحو شعبه في النواحي الأخرى من الإمبراطورية، وهو ما حدث مع الجد الأول للأسرة الحاكمة، الذي حاول عبور الجسر، فانقض عليه الطائر وغرس فيه مخالبه، واختطفه إلى حيث لا رجعة. وقد خلّدت هذه الحادثة بنصب تذكاري للجد والطير منقضّاً عليه توسّط بوابة الجسر. استولت هذه الأسطورة على

١٧ نفسه، الصفحات ٥٢- ٥٣- ٥٤
١٨ نفسه، ص ٨٤
١٩ نفسه، ص ٨٩

لا نملك إلا أن نحيي الكاتب على جرأته في كسر طابوهات الثالوث المحرّم الذي شكّل ولا يزال عقبة كأداء في طريق الإبداع

العقول، ورضخ لها كل الأباطرة اللاحقون للجد الأول، فوقفت الأسطورة/الجسر/الطائر دونهم ودون الشعب.

تلك هي الحال، الحاكم سجين قصره وجزيرته، لا يصول ولا يجول في غيرهما، ولا صلة بينه وبين الشعب إلا الحاشية. وهنا مربط الفرس الذي تمحورت حوله الرواية، واتخذه الكاتب ركيزة للوصول إلى مقولته؛ فكبير الوزراء، وأمير التجار، ورئيس قوة الأمن البحري، ورئيس المجلس المحلي، وأعضاء مجلس الحكم توحدوا بتوحد مصالحهم تحت راية كبير الوزراء، فراحوا يتحكمون بالإمبراطورية، ويفرضون المكوس والإتاوات على الناس، ويحتكرون الصيد ومعظم موارد الإمبراطورية. وما دام كبير الوزراء هو صلة الوصل بين الحاكم والشعب، فما كان يصل الإمبراطور إلا ما يريد هو وعصابته أن يصله. يلفقون الأخبار والحكايات، وينسجون ما يريدون من قصص عن الشعب، ويصطنعون ما يحلوا لهم من أعداء، ولا يملك الحاكم إلا التصديق كونه لا يرى غيرهم من أفراد الشعب.

كل هذا سيختلف مع الحاكم الجديد عماد الدين شاه، الذي أدّبه المعلم حكيم الزمان منذ صغره، وفتح مداركه على أمور عديدة، فصار يُعمل عقله في ما يعترضه من مسائل. لقد بدا الإمبراطور متشككاً منذ البداية «باقي البلاد، ليتني أعرفها»[٢٠]، وطيباً «لماذا نرسل الملايين للدول التي تحدث فيها الكوارث، أو أخطاء الطبيعة كما نسميها، ونحبسها عن أهل البلاد»[٢١]، ثم صاحب عزم وإرادة «يجب أن أعبر الجسر، أنا لا أصدق تلك القصة عن الطائر العملاق».[٢٢]

عبور الجسر، يعني الاتصال بالشعب، والوقوف على الحقيقة، وانكشاف زيف الأسطورة التي حاكتها الحاشية، وبالتالي زوال الحاشية. إنها حرب وجود امتشق كبير الوزراء لها كل أسلحته، ودعا زبانيته لخوضها معه لمنع الإمبراطور من تحقيق مراده، فتفتق ذهنه عن فكرة عزله بذريعة أن هناك فقرة في القانون العام تقول: «للحكومة السلطة في اتخاذ التدابير اللازمة لحماية الدولة»[٢٣]. وقد حشد لذلك قواد القوى العسكرية وكبراء التجار وأعضاء مجلس الحكم وكل المتنفذين الذين يدركون أن مصالحهم في يده. لكن الإمبراطور كان أسرع منهم، إذ لجأ إلى الجبل، ثم أبحر نحو شعبه في الطرف الآخر، وكشف لهم أمر الحاشية والأسطورة المزيفة، وإنه لم يكن يعرف عن أحوالهم المزرية شيئاً، وقد آن الأوان لإصلاح الأوضاع والقضاء على الفساد وإعطاء الشعب حقوقه، فهبوا جميعا هبة رجل واحد نحو الجزيرة، فهرب كبير الوزراء وأعوانه، وتمت استعادة الجزيرة وقصر الحكم، الذي أعلن فيه الإمبراطور شكره لأبناء الشعب، ووعدهم: «أعدكم بإذن الله أن أكون عند حسن ظنكم بي. وأعلن من هذا المقام انتقال مقر الحكم لمدينة (منتوفة) كي أكون معكم دائما، وأن تبقى الجزيرة بقصرها متنزهاً شعبياً مفتوحاً لكل أبناء الشعب».[٢٤]

أهي القطيعة بين الحاكم والمحكوم إذاً؟ وهل الحاشية هي أمّ الرزايا؟ وهل الحاكم مغبون ومغيّب عن الحقيقة؟ تتداعى الذاكرة هنا نحو ما صرح به الرئيس التونسي الأسبق زين الدين بن علي للشعب بعد قيام الثورة: (الآن فهمتكم)، وما صرح به الرئيس الليبي السابق معمر القذافي بعد قيام الثورة مخاطباً شعبه: من أنتم؟!

هي رؤية خاصة قدمها الكاتب، ولا نقطع بصحتها أو مجانبتها الحقيقة، لكن هل تراه تحامل على الواقع وأوغل في صبغه بالسوداوية، فحمّله أكثر مما يحتمل؟ وهل تعمّد ذلك للتحذير من قادم يراه مخيفاً وبشعاً؟ كل ذلك تركه للقراء لتمحيصه، آملين ألّا تصدق نبوءات بن شافي الهاجري، لكن لا نملك إلا أن نحييه على جرأته في كسر طابوهات الثالوث المحرّم الذي شكّل ولا يزال عقبة كأداء في طريق الإبداع.

٢٠ (المعبر الأسطوري)، ص ٥
٢١ نفسه، ص ٣٨
٢٢ نفسه، ص ٥٢
٢٣ نفسه، ص ٥٨
٢٤ نفسه، ص ١٧٩

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

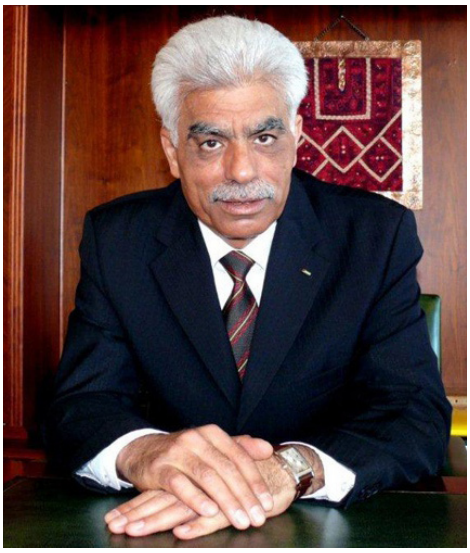
صدر حديثا

سلسلة المشاريع البحثية
الجزء 2

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

عبدالرحمن بسيسو
قصيدة القناع
في الشعر العربي المعاصر

آليـــة كشف القناع في القصيدة؛ دراسة في كتاب قصيدة القناع لعبد الرحمن بسيسو



عبد الرحمن بسيسو

يعتبر القناع الشعري العتبة النصية التي تراكم التجربة الإنسانية ضمن كثافة دراميّة غنائيّة، موضوعيّة ورمزيّة

بقلم : خلود شرف
كاتبة وباحثة سورية

نَزَعَت القصيدة العربية الحديثة إلى الأقنعة كرموز تتحرّك دلالاتها في أنسجتها، وتؤسِّس بنيانها، وباعتبار أنّ القناع في الشعر هو لغة تعبيرية وإحالة صوتيّة ضمن جسد القصيدة، فتشكّله يحتاج إلى بُنى متعددة تحدّد هُويّته ونوعه. ليس من السهل تحديد القصيدة - القناع، لذلك نحتاج إلى تصوّر منطقي في بنائها. القناع الشعري يحتاج إلى ملامح تعطي الخيال حالة انطباعية تجسيدية له، تقترب أو تبتعد عن الحالة التكوينية من حضوره في المسرح، لكن تجسيده في الشعر أكثر صعوبة، فقد يكون قناعا كامل الحضور في كامل القصيدة، أو قناعا مجزوءا، وهذا يحيلنا إلى كيفية تشكّل القناع في جسد القصيدة. وفق موضوع دراستنا، كيفية اكتشاف القناع في القصيدة وفق «النموذج التصوري» الذي اعتمده عبد الرحمن بسيسو في كتابه كبناء تصوري لتشكيل ملامح القناع في القصيدة، والذي يبنى على الموضوعيّة، والدراميّة، والرمزية، وصوت الضمير، ودراسة تجربة الرؤيا الداخلية، والتقنع التكويني، الشخصية- التجربة لإظهار الرمزية الجديدة للقناع في القصيدة. علماً أن الكتاب يحوي مصطلحات كثيرة، سنأتي على تبسيط لها فلغته صعبة، وذلك لأن هدفنا هو بناء آلية بسيطة من الكتاب لكشف قصيدة القناع.

سنعتمد في دراستنا هذه على المنهج التحليلي، آخذين بالاعتبار أن البحث يعتمد على دراسة نظرية للكتاب، لاستخراج النموذج التصوري في تحليل قصيدة القناع، ودراسة المصطلحات ممهدين بذلك طريقة لدراسة القصائد التي تحوي القناع كنماذج تطبيقية في أجزاء لاحقة للدراسة.

تمت الدراسة بالتطرق لتعريف بسيسو للقناع الشعري وتبنيه لتعريف عصفور عنه، مضيفاً له نموذجه الخاص، متطرقين لدوافع التقنّع كما في رأيه، وإلى النموذج التصوري للبنى التكوينية للقناع والمصطلحات في الكتاب، أنواع الأقنعة، تعريف التقنّع، وذلك للوصول إلى آلية مبسطة بكشف قصيدة القناع.

يعدّ اكتشاف القناع عتبة لاكتشاف الإنسان ذاته الأولى، وهذه الذات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشاف البدائي للنار التي عرّت له الظلمة، وكشفتها، فصار يرى من خلالها ذاته، والتي تمثّل بشكل أو بآخر ذات الإله الغائب، مقدّسها برقصه بالقناع حول النار. وربما هذا ما قصده بسيسو في قوله: «إنّ أهمية اكتشاف القناع لا تقلّ أهمية عن اكتشاف النار»؛ فالقناع تعرية للذات الطموحة التي تبغي أن تكون أناها بأعلى شكل من أشكال التصوّر الوجودي، وهذا ما سنجده في تعريف بسيسو للقناع.

تعريف القناع عند جابر عصفور وبسيسو

إنّ حضور رمزية القناع والموضوعية شبه المحايدة له في القصيدة، تجعله يتمظهر من خلال شخصيّة تنطق بصوت الشاعر وتتجاوب معه، وتتلبّس صوت القصيدة بدرامية عالية، وهذا ما ذهب إليه جابر عصفور[١] في فقرة مكثفة معرّفاً القناع بأنه: «رمز يتّخذه الشاعر العربي المعاصر؛ ليضفي على صوته نبرة موضوعية، شبه محايدة، تنأى به عن التدفق المباشر للذات، دون أن يخفي الرمز المنظور الذي يحدّد موقف الشاعر من عصره، وغالباً ما يتمثّل القناع في شخصيّة من الشخصيات، تنطق القصيدة صوتها، وتقدّمها تقديماً متميزاً، يكثّف عالم هذه الشخصيّات، في مواقفها أو هواجسها، أو تأملاتها، أو علاقاتها بغيرها، فتسيطر هذه الشخصيّة على (قصيدة القناع)، وتتحدّث بضمير المتكلّم، إلى درجة يخيّل لدينا - معها - أنّا نسمع صوت الشخصيّة، ولكن ندرك شيئاً

١ جابر عصفور: كاتب ومفكّر مصري.

تجسيد القناع في الشعر، أكثر صعوبة، فقد يكون قناعا كامل الحضور في كامل القصيدة، أو قناعا مجزوءا

فشيئاً أن الشخصيّة -في القصيدة- ليست سوى (قناع) ينطق الشاعر من خلاله، فيتجاوب صوت الشخصيّة المباشر، مع صوت الشاعر الضمني، تجاوباً يصل بنا إلى معنى القناع في القصيدة»[٢]. هذا التعريف مفاده، أن القناع الشعري صوت محايد، تنطقه شخصية القصيدة.

فوظيفة القناع تحويل العلاقات والوساطة مع الشاعر إلى رمز، بهدف ألا يكون القارئ مستهلكاً سلبياً، وإنّما فعّال في القصيدة وتلقيه لإنتاج (الدلالة الكليّة للقناع)[٣] كما أسماها بسيسو يكون تلقيا كاملا وواعيا. ومن هنا تكمن أهمية تلقينا للقصيدة وتحليلها بهدف استكشاف وجود القناع. إذن إنّ تكثيف الإشارة إلى الخصائص الثلاث التي تميز القناع وقصيدة القناع، مختزلة عند جابر عصفور بالموضوعيّة، والدراميّة، والرمزيّة. وهذا ما وافقه عليه عبد الرحمن بسيسو مضيفاً على ذلك؛ علاقة كل من الشاعر والقارئ والقناع بالقصيدة، وعلاقتهم ببعضهم بعضاً.

يتمثّل ما أضفاه عبد الرحمن بسيسو على صوت القصيدة، من خلال ملاحظته أن القناع ليس مجرّد صوت القصيدة فحسب، وإنما هو علاقة تفاعلية بين أنا الشاعر وأنا مغايرة، [٤] والتي بدورها تكوّن أناة مشتركة ومتداخلة تؤثّر ببنية القصيدة، والتي أسماها بالأقطاب: «القناع ليس مجرّد صوت ينطق القصيدة أو مجرّد غطاء لوجه الشاعر أو نسخة مطابقة للشخصية أو الكينونة التي يحمّلها اسمها، وإنما هو نتاج علاقة تفاعلية بين قطبين؛ أنا الشاعر، وأناه المغايرة (الواحد أو المتعدد)».[٥]

ولا يقتصر القناع على هذا فحسب عند بسيسو، بل إنّه يشيّد صفة رمزية جديدة قائمة بحدّ ذاتها من التراكيب المستوحاة من الرموز والرامز كما أسماها، تختلف عن الرمزية النمطيّة المعروفة، ليصنع دلاليّة حديثة من خلال العلاقات المتبادلة بين الأقطاب؛ فالقناع هو: «منظومة علاقات ثابتة ومتحولة»[٦] وهذا ما يجعل أنا الشاعر تسعى إلى اتحاد مع أنا مغايرة، لترتقي من خلال معرفتها بأنا الآخر، فتتسم بالصفات المثالية لهذا الارتقاء صانعةً رمزية جديدة.

وهذه العلاقات القطبيّة مبنيّة على تكوّن التاريخ الإنساني، بالإضافة إلى الوعي الجمعي للأفراد، وبين الأنا الباحثة برؤية متفردة لصنع قيم جمالية وحضارية مستقبلية أو قيم مغايرة للسائد. وبحسب درجات الرمزية والموضوعيّة والدراميّة للقناع في القصيدة، قد ينجح الشاعر في تكوين قصيدة قناع، فما هي الدوافع التي تجعل القصيدة تنحو منحى القناع؟

دوافع التقنُّع الشعري

ثمّة مكنونات دفينة في التركيب البنيوي للشخصية عند الفرد، وهي بقايا ترسّبات وصور من الماضي الدفين في الوعي الجمعي والوعي المتوارث وطابوهات من المجتمع، لذلك تختزن مشاعرنا انطباعات كامنة، تحاول جاهدة الخروج إلى السطح لكنها تخضع لمراقبة شديدة.

٢ عصفور جابر، أقنعة الشعر المعاصر، مهيار الدمشقي، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الرابع، يوليو ١٩٩١.ص١٢٣. راجع بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر، ذكر سابقاً، ص- ص ١٤٩، ١٥٠

٣ عصفور جابر، أقنعة الشعر المعاصر، مهيار الدمشقي، سبق ذكره، ص ١٢٣

٤ الأنا المغايرة هو مصطلح أطلقه عبد الرحمن بسيسو على أنا الشاعر المندمجة بـ (الأنا الآخر) المستدعاة إلى قصيدته الشعرية، فهو لا يقتصر على أنا آخر فحسب؛ وإنّما على تفاعلات الشخصية التي يركّب عليها الشاعر تجربته الشخصيّة استناداً إلى خلفية الانا الأخرى، وموروثها الثقافي الكامن في الوعي الجمعي الإنساني.

٥ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٩. ص٤

٦ بسيسو، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)، سبق ذكره، ص٨

القناع تعرية للذات الطموحة التي تبغي أن تكون أناها بأعلى شكل من أشكال التصوّر الوجودي

لتفادي هذه المراقبة، يعمل المبدع على ارتداء قناع، وما إن يلبسه حتى يأخذ شكل الرداء الذي يتوارى خلفه ويتقمصه؛ فهو: «يخرج من شخصيته أمام ذاته، وأمام الآخرين، ويدخل في ذاتٍ - هوّية أخرى»[٧]. خَلْق المبدع لهذه الهوّية وبَعْثِها كقناع له تسمح له باكتشاف ذاته كما أشار فضل صلاح في كتابه شفرات النص كما مذكور عند بسيسو بأن المبدع: «يكتشف في القناع وجهه، ويرى فيه ملامح صورته بعد تأويله كما يشتهي، وعندئذ لا يستعير صوته، بل يعيره رؤيته»[٨]. هذا يجعل المبدع أو الشاعر يتقمّص الشخصية التي يستدعيها إلى نصه الإبداعي، فتصير الأنا المغايرة كحسّاس لاقط لانعكاس أنا الشاعر، بينما أنا الشاعر مرآة للأنا المغايرة.

ثمّة علاقة تتشكل بين المبدع والجماعة، فوعيه الأوّلي هو مكتسب تربوي وكل ما يفعله المبدع في لحظة الإبداع هو إعادة إظهار هذا المكتسب للمجتمع وترقيته؛ من خلال الانفتاح الذهني وانعكاسه أمام نفسه في الإنتاج الفني، حتى يصير هذا الإنتاج مرآته المكتسبة منه ومن الآخر، فلا انفصال بين النص والمبدع والجماعة. لكن ثمّة عوائق تجعله يستدعي أغطية يتحدّث من ورائها. هذا إذن يعتمد على علاقات متعددة لخصها بسيسو في كتابة بالنقاط التالية:

١. علاقة الشاعر بذاته: البحث عن الهُوّية، فحالة الاغتراب التي تعيش فيها الذات المبدعة الفردية بين المجتمع بانفصالها عن أناها القديمة، وأناها الجديدة، تجعلها حسب بسيسو «ذات فاعلة مبدعة، تبحث عن هويّتها واكتمال حضورها في ظل واقع بلا هوية»[٩]، ما يصنع ذات الشاعر هو لغته ليعرف بها هويته المتمردة.

٢. علاقة الشاعر بالشعر: فهو مجاله الحيوي التعبيري الخاص به يحكمه من خلال كسر القيود عن اللغة، وفتح المُخيِّلة الخلَّاقة حسب بسيسو «التناقض الحاد بين ما هو سائد، وبين ما هو متطلع إلى بلوغه، وفي ظل الدافع الرئيس المتمثّل بالبحث عن الشكل الشعري الملائم، تتخلق الدوافع التفصيلية النابعة عن علاقة الشاعر بالشعر»[١٠]، فالشاعر ينقلب على الواقع من خلال رؤيته اللغوية الشعرية الحرّة.

٣. علاقة الشاعر بالواقع: إنّ إطلاق أسئلة يكبحها الواقع المستبد والطابوهات وغياب الحرية، هي دافع لخلق قصيدة القناع، حيث يقول بسيسو: «إذا ما كانت الحرية هي الكلمة المفتاح للإطلال على العالم الذي يتوق الشاعر إليه، فإنّ الطابو هي الكلمة المفتاح لتعرّف الواقع الانتقالي السائد في ظل الطغيان السياسي، حيث يتسّم هذا الواقع بالكبت والكبح، وبالثبات عند القديم».[١١]

نجح التقنُّع في تطوير المجالات الأدبية، لأنه نتاج تخيّل بشري، وفرض وجوده على كل أنواع الفنون والإبداع وتطور بتطورها. ناجحاً في السماح للإنسان برؤية ذاته مع اختلاف الأزمنة، فالشاعر يحتاج للخروج من كل الطابوهات باتجاه حريته من خلال القناع؛ فهو الصوت الأكثر جرأة للتعبير والتساؤل، وهذا ما تبدو عليه قصيدة القناع كنوع شعري عند بسيسو ترفض

٧ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة). سبق ذكره، ص٨

٨ بسيسو، عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر، سبق ذكره، ص١٧٥

٩ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة). سبق ذكره، ص ١٧٠

١٠ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)، سبق ذكره، ص٢٠٨

١١ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)، سبق ذكره، ص١٧٧

يكتشف المبدع في القناع وجهه، ويرى فيه ملامح صورته بعد تأويله كما يشتهي

الاستبداد «قصيدة القناع بوصفها نوعاً شعرياً، وشكلاً متنوعاً من أشكال القصيدة الحداثيّة، تتميز بكونها القصيدة الأكثر قدرة على التعبير عن هذا الموقف المتسائل في ظل واقع مستبد»[١٢]؛ فالإنسان يتحايل ليحيا، وبذلك يجد البدائل. إنّ هذا التحايل يظهر عند المبدع والفنان والشاعر كلغة موارية، يخفي فيها نفسه ليظهر الجزء العميق الدفين فيه والذي يحتاجه للصراخ.

البنى التكوينية لتشكيل القناع المأساوي حسب النموذج التصوري لبسيسو

يكون التقنُّع حاضراً في القصيدة؛ وذلك وفق التفاعلات البنيوية الناتجة عن بنية القصيدة؛ أي وفق الموضوعيّة، والدراميّة، والرمزية، لإظهار الرمزية الجديدة للقناع في القصيدة الحديثة، والتي نشرحها بموجز كي تساعدنا في كشف حضور القناع في القصيدة.

أ. الموضوعيّة:

وهي تجاوز الذاتية والابتعاد عنها؛ أي هي المسافة الفاصلة ما بين الشاعر والقصيدة؛ فموضوعية قصيدة القناع لا يمكن أن تكون كاملة، وإنما هي موضوعيّة مُلتَبِسة. وهذا يخضع إلى علاقة متبادلة بين الذاتية للشاعر وذاتية النص، فليس بالإمكان لإحداهما أن تلغي الأخرى، وليس لمصدر القناع أو اسمه أنْ يغيّب الشاعر تغييباً كاملاً ونهائياً، لكن يمكنهما أن يشكلا شخصية ثالثة ممتزجة بين أنا الشاعر، وأناه المغايرة حسب القصيدة، ليشكّلا معاً، عبر تفاعلهما، أنا القناع الذي يخوض تجربة القصيدة وينطقها.

ب. الدراميّة:

هي الحوار المتعدد في القصيدة، الدراميّة تقوم في الشعر على الصراع بين المتناقضات، فمستوى التوتر في القصيدة يكون في حركة ديناميّة حيويّة.

ج. الرمزية:

تكون متدرجة حسب مرجعية الرمز، وحسب كثافة حضوره وتخديمه في القصيدة، حيث يصبح القناع هو: «كيان يجسّد الوحدة الملتحمة للرمز والرامز»[١٣]. وهذا يعطي رمزية دلالية كثيفة تعتمد ليس فقط على تجربة الشاعر فحسب، وإنما اعتمادها أيضاً على تكثيف تجربة البشرية منذ لحظة نشأتها إلى الآن. ووحدة الرمز والرامز: هو مصطلح أطلقه بسيسو على الاستحداث في الرمزية النمطية لاستحضار القناع؛ أيْ تغيّر الرمزية التقليدية التي يمثلها الرامز، باتجاه رمزية جديدة سيمثلها القناع المتشكل من خلال الشاعر والرمز.

الموضوعية+ الدرامية+ الرمزية = البنى التكوينية للقناع= النموذج التصوري

في كل نموذج تطبيقي من القصائد التي سندرسها للجرّاح، سنبحث عن الرمزية والدرامية والموضوعية، وهي مفاتيح الكشف عن الصوت الكامن في جسد القصيدة، وبالتالي سيحيلنا هذا إلى كشف القناع، هذا الصوت قد يكون مونولوجاً فرديّاً (المناجاة الفردية) أو مونولوجاً دراميّاً (المناجاة المتعددة). تفاعل هذه البنى مع العلاقات المتبادلة في جسد القصيدة تحدد هوية القناع، والذي بدوره يحدد نوع القناع.

١٢ بسيسو، عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)، سبق ذكره، ص١٧٠

١٣ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر، سبق ذكره، ص٤٢

نجح التقنُّع في تطوير المجالات الأدبية، لأنه نتاج تخيّل بشري، وفرض وجوده على كل أنواع الفنون والإبداع وتطور بتطورها

العلاقات المتبادلة ضمن جسد القصيدة والمكوّنة للقناع

تتشكّل لدينا، حسب كثافة الدلالات أو سطحيتها، هويّتين للقناع، إمّا قصيدة القناع البلاغي - الغنائي المسطّح، أو قصيدة القناع التكويني - الغنائي الدرامي. فهم شبكات العلاقات المعقدة والمتبادلة بين أنا الشاعر والأنا الأخرى، وفهم الرموز الموجودة بين رمزيتها القديمة والرمزية الجديدة، وكيفية الاستفادة من هذه العلاقات ضمن جسد القصيدة في بناء قصيدة شعرية تصل لقصيدة القناع بأعلى تكوين له.

أ. دلالية سطح قصيدة القناع:

هي الرمزية الدلالية التي تحيلنا إلى أن عنوان المجموعة الشعرية أو عنوان القصيدة هو إيحاء قد يكون قصيدة قناع، لكنه إيحاء جزئي لا يكتمل إلّا باكتمال الرمزية في قاع القصيدة للقناع.

ب. دلالية قاع قصيدة القناع:

القاع ذو الرمز هو أساس بناء القصيدة القناع «الرمزية تكسب القصيدة قاعاً عميقاً تنهض عليه»[١٤]، وهو الذي يكمّل جسدها، فهو يعمل على توسيع العلاقة بين النصوص المصدرية أو المرجعيّة التي أُخِذَت منها الدلاليّة الرمزية، ومنها تمتين علاقتها بنسيج القصيدة وبنيانها.

إنّ السطح يبدأ من إيحاء العنوان وسيمائيته، وهو يحلينا إلى عمق القصيدة وقاعها، وبالتالي إلى الغوص بالرموز المنعكسة والمتداخلة في هدف بناء رمزية كثيفة تسعى لتطوير الرمزية الأولى التي اكتشفها الإنسان وراكمها عبر تاريخه الطويل في البحث عن معنى وجوده ومغزاه، والتي استمدّ مصادرها من خلالها.

ج. دلالية الرؤية الداخلية:

مفهوم أطلقه عبد الرحمن بسيسو، في كتابه قصيدة القناع يدل على عمق النص وعلاقاته التفاعليّة بين السطح والقاع للقصيدة؛ أي هي عمق القصيدة وقاعها الداخلي وتمثيلاتها الرمزية، وتفاعلها مع سطح القصيدة المتمثلة بالعنوان الرئيس والعناوين الفرعية وما هو بحكمها، يحكم هذه الرؤية.

تجربة الرؤية الداخلية، هي التجربة التي يخوضها الشاعر في القصيدة، والتي تربطه بتجربة الشخصية الشعرية المستدعاة إلى النص الشعري، وعلاقة ذات الشاعر بذات الشخصية، تربط الشاعر بأنا مغايرة، قد يكون شخصية تاريخية، وقد يكون شخصية مبتدعة، تحيل إلى مصادر الأقنعة. وقد يكون فرداً أو أكثر. إذا كان فرداً فالشاعر لا يتحاور مع الأنا المغايرة كما هو في التاريخ، بل كما هو في رؤيته؛ أي من منظوره الداخلي. فالأنا والأنا المغاير يكمنان في داخل الشاعر، لذلك، سمّاه بسيسو أنا مغاير، لأن ديالكتيك التماهي ينتقل من ذات الشاعر إلى قاع القصيدة.

د. دلالية الصوت والضمير للقناع:

تواشج الصوت المسموع في القصيدة والضمير المهيمن عليها (ضمير المتكلّم أو المخاطب أو الغائب أو اجتماعهم أو غيابهم، يحدد لنا وجود الصوت أو غيابه، بالإضافة إلى معرفة الزمن من خلال أزمنة الأفعال) وهذا يحقق دلالة وحدة الرمز والرامز[١٥] إحالة إلى رمزية كثيفة؛ أي رمزية لها انعكاسات وتداخلات وتشعبات تفضي إلى توليد رموز جديدة. أو إلى رمزية

١٤ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر، سبق ذكره.

١٥ وحدة الرمز والرامز: هو مصطلح أطلقه بسيسو على الاستحداث في الرمزية النمطية لاستحضار القناع، أي تغير الرمزية التقليدية التي يمثلها الرامز، باتجاه رمزية جديدة سيمثلها القناع المتشكل من خلال الشاعر والرمز.

يكون التقنُّع حاضراً في القصيدة وفق التفاعلات البنيوية الناتجة عن بنية القصيدة

سطحية. على أن الضمير هو أهم دلالات الصوت المؤدية إلى تجسيد القناع؛ فالصوت والمونولوج الدرامي يحتضنان قصيدة القناع.

الضمير+ المونولوج = صوت القناع

الضمير + المونولوج+ الرمز السطحي يحيلنا إلى قناع بلاغي-غنائي

الضمير+ المونولوج+ الرمز العميق يحيلنا إلى قناع تكويني-غنائي درامي

لذا وهو الذي يُضيء دهاليز رحلة ذهابه وإيابه المتحركة من سطح القصيدة باتجاه قاعها في تتابع مُتصل يتأسَّس على وجود بُؤر التشخيص، وهو الذي يربط انعكاس ما تفرزه من دلالات ويُحدِّد طبيعة تجاوباتها، وآليات تفاعلها مع بعضها بعضاً. وقد يستمر وميض التقنُّع عبر بؤر تناص تنتشر في نسيج القصيدة؛ على نحو يجعلنا ندرك وجودها كقصيدة قناع تكويني مُحكم.

أطلق بسيسو على هذه الإحالات بؤرا تشخيصيَّة أوضحها، بعمق وجلاء، وهنا نوجز الإشارة إليها، [١٦] لأنها تفيدنا في ربط التفاعلات في قاع القصيدة لتحديد القناع في القصيدة.

١- بؤرة التشخيص الغنائي: حيث توظّف في المقاطع الشعرية وبنائها الشعري، وتكون إحالة الضمير فيها ذاهبة لأنا الشاعر الغنائية فحسب، فليس ثمّة قطب متفاعل مع بناء القصيدة.

٢- بؤرة التشخيص الدرامي - الغنائي: إنّ منظور الرؤيا الداخلية لقصيدة القناع، إمّا ذاتي أو موضوعي، في هذه البؤرة لا ينطلق الشاعر من منظور ذاتي، بل من منظور موضوعي بحت؛ أي من حالة إنسانية ما، عمل الشاعر على إنتاج دراميتها. والمنطلق الدرامي له توجه ذاتي لشخصية شعرية تتكلم عن نفسها؛ أي شخصية مستقلة عن الشاعر. فالمنطلق درامي ذو توجه ذاتي غنائي. أمّا في قصيدة القناع، فالمنظور ذاتي، من وجهة نظر الشاعر، أي تراوح بين أنا الشاعر والأنا المغايرة الكامنة في الشاعر، كما في قصيدة المُخبر للسياب. إذن بؤرة التشخيص الدرامي الغنائي تعطي قصيدة الشخصية الشعرية، أمّا بؤرة التشخيص الغنائي الدرامي المزجي فتعطي قصيدة القناع.

٣- بؤرة التشخيص الغنائي الدرامي: وتكون إحالة الضمير والصوت فيها عائدةً لتفاعل قطبي جدلي بين طرفين أساسيين لأنا مغاير - وأنا الشاعر «وإذ ينطلق الشاعر، في تكوين القناع وبناء قصيدته، من منظور الشاعر الغنائي، الكامن في الشاعر الدراميّ، فإنما ينطلق من رؤية ذاتيّة، ومن دراميّة داخليّة-غنائيّة؛ ذلك لأنه لا ينفتح، في تجربة الرؤيا الداخليّة المؤسسة لقصيدة القناع، على الشخصيّة، باعتبارها موضوعاً خارجيّاً مفارقاً، بل باعتبارها ذاته الأخرى، أو أناه المغاير الذي يتفاعل معه ليُنتِج، عبر هذا التفاعل، قناعه الخاص-ذاته العميقة»[١٧] فأنا الشاعر، والأنا المغايرة تحملان نفس الموقف الدرامي الغنائي، لكن الشاعر يحمله من داخل القصيدة ومن قاعها، فهو شخصية مستقلة.

هـ. دلالية بؤر التَّناص:

هي الرمز الذي يرشد القارئ أو الدارس إلى ممكنات تشكُّل القناع، وهو الذي يُضيء دهاليز رحلة ذهابه وإيابه المتحركة من سطح القصيدة باتجاه قاعها في

١٦ البؤر التشخيصية هي مصطلحات استخدمها عبد الرحمن بسيسو لوضع نقاط علّام للدلالة على قصيدة القناع بأنواعها.

١٧ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)، سبق ذكره، ص٤٣

تجربة الرؤية الداخلية، هي التجربة التي يخوضها الشاعر في القصيدة، والتي تربطه بتجربة الشخصية الشعرية

تتابع مُتصل يتأسَّس على وجود بُؤر التشخيص، وهو الذي يربط انعكاس ما تفرزه من دلالات ويُحدِّد طبيعة تجاوباتها، القبليّة والارتجاعيَّة، وآليات تفاعلها مع بعضها بعضاً

و. دلالية ديالكتيك التناص:

هو مفهوم أطلقه عبد الرحمن بسيسو في كتابه قصيدة القناع، ويقصد من خلاله علاقة النص بالنصوص المصدرية؛ أي النصوص الأصلية التي تم استدعاء الرمز منها، وكيفية تجلّي العلاقة من خلال نسيج النص (الكلمات، السياق، جسد النص، ...)؛ أي هو علاقة النص الأساسي بالنصوص المصدرية التي استوحى منها حضوره وتجلّيه.

ز. دلالية ديالكتيك التماهي:

هو مفهوم أطلقه عبد الرحمن بسيسو في كتابه قصيدة القناع، ويقصد من خلاله جدلية العلاقة بين قاع القصيدة وسطحها

ن . تفاعل الأنا المغايرة:

هو مصطلح أطلقه عبد الرحمن بسيسو على أنا الشاعر المندمجة بـ (الأنا الآخر) المستدعاة إلى قصيدته الشعرية، فهو تجربة الشاعر مضافاً لها تجربة الشخصية المتقنّع بها؛ أي لا يقتصر على أنا آخر فحسب؛ وإنمّا على تفاعلات الشخصية التي يركّب عليها الشاعر تجربته الشخصيّة استناداً إلى خلفية الانا الأخرى، وموروثها الثقافي الكامن في الوعي الجمعي الإنساني.

أنواع الأقنعة حسب بسيسو:

تفاوت البؤر التشخيصيّة بين بعضها البعض في قصيدة القناع هو ما يحيلنا إلى نوع القناع، إلا أن توافق كل البؤر وحضورها بشكل متوازٍ على جسد القصيدة وبشكل متناظر ضمن دلالات مشتركة، وبنى التكوينية للقناع تؤسس قناع تكويني مُحكم هو مقياس حضور التّقنّع على قصيدة القناع. اختلال هذا التوازن يحيلنا إلى قناع درامي أو قناع بلاغي حسب التالي:

القناع البلاغي، وهو «أقرب ما يكون إلى بوق ينطق كلمات تناسبُ الشاعر، ويظلُّ هو محايداً بالنسبة إليها؛ لأنه كائن بلا هوية، وبلا أية مكوِّنات تجعلنا ندركُ إن كانت تلك الكلمات تناسبه أو لا تناسبه»[١٨]. القناع البلاغي يوحي إلى قصيدة لا وجود لأنا الشاعر فيها، وكل نتاج أدبي لا يحوي ذات الكاتب لا يكون أدباً، لذلك أطلق بسيسو عليه اسم «البوق».

القناع الدرامي هو القناع الذي «تتفاوت درجات دراميته بتفاوت درجات كثافاته، وإحكامه. وقد تتصاعدُ هذه الدرجات إلى الحدِّ الذي يصل بالقناع إلى مرتبة الشخصية الدرامية الحقيقية، التي تتحقق في النصوص المسرحية لتكوّنَ قناعاً مضمَّناً لمؤلفها الفعلي، ومثال على ذلك شخصية الحلاَّج في مسرحية صلاح عبد الصبور[١٩] مأساة الحلاج[٢٠] ١٩٦٤.

القناع التكويني: فنجده في «قصيدة غنائية توشِّمُ جسدَها علاماتٌ تقولُ رغبتها في تجاوز الذاتية صوب الموضوعية، والغنائية صوب الدرامية، والتعبيرية المباشرة صوب التصويرية والكثافة الرمزية»[٢١]. وهذا النوع هو الشكل الذي نستطيع من خلاله أن نقول، إن القصيدة قصيدة قناع محكم في حال امتد على كامل القصيدة، وهو أحد أهم أنواع القناع؛ أي هو

١٨ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)
١٩ محمد صلاح الدين عبد الصبور يوسف الحواتكي، ولد في ٣ مايو ١٩٣١ بمدينة الزقازيق في مصر، يعد أحد أهم رواد حركة الشعر الحر العربي ومن رموز الحداثة العربية المتأثرة بالفكر الغربي، كما يعدّ واحداً من الشعراء العرب القلائل الذين أضافوا مساهمة بارزة في التأليف المسرحي، وفي التنظير للشعر الحر.
٢٠ بسيسو، عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)
٢١ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)

كل نتاج أدبي لا يحوي ذات الكاتب، لا يكون أدباً، لذلك أطلق بسيسو عليه اسم «البوق»

تكوين خلقي كامل، لذلك أطلق عليه بسيسو اسم تكوين.

التقنّع

لا يمكننا الحكم على قصيدة قناع بأنها قصيدة قناع من خلال دلالات رمزية أو استدعاءات تظهر في مقاطع ثمّ تختفي، لكن يمكننا إطلاق تسميات التقنّع عليها، وليس إطلاق تسمية قصيدة القناع. فلكي تكون القصيدة قصيدة قناع، يجب استمرار بؤر التشخيص الغنائي الدرامي والتفاعلات على كامل القصيدة، لتصير نوعاً شعرياً للقناع، وليست تجربة أو تقنية أسلوبية.

التقنُّع التَّكويني

هو قصيدة شعرية لقناع تكويني مُحكم (أي يحوي كامل شروط القناع الشعري، من صوت وموضوعية ودرامية ورمزية، وديالكتيك التماهي وديالكتيك التناص، وبؤر التناص)، حيث ينطبق على كامل القصيدة. بالتالي، فقصيدة القناع هي نوع شعري، والتقنُّع هو تقنّع تكويني كامل لا يمرّ بأي خلل في جسد القصيدة، وهو الشكل الأمثل لقصيدة القناع.

البنى الثلاث التكوينية للقناع + تجربة الرؤيا الداخلية +العلاقة الجدلية بين دلاليات تكوّن القناع في القصيدة هي التقنّع التكويني ذلك حسبما رآه بسيسو؛ فالتقنّع التكويني مبني على تجربة الرؤية الداخلية وحركة تفاعل داخلية إضافة للبنى الثلاث «تتأسس الطبيعة الجدلية لمبدأ التقنُّع، كمبدأ تكويني وكفعالية إنتاجية، على تجربة رؤيا داخلية ينفتح فيها الشاعر على حركة تفاعل تستمر باستمرار القصيدة مع أنا مغاير أو أكثر، حيث ينتجُ عن هذا الانفتاح الذَّاتي المنظور، والغنائي المنطلق، وذي التوجه الموضوعي الدرامي، ديالكتيك تماهٍ يُكسب الذاتية طابعاً موضوعياً، والغنائية طابعاً دراميـاً، ويضفي على الرَّغبة في التعبير عن الذات تصويريةً موضوعيةً، وكثافةً رمزية».[٢٢]

عندما يتوازى القناع برؤيته مع المنظومات التي شكّلته وأعطته ملامحه الخلّاقة، ويصير جزءاً غير منفصل عن البنية التكوينية للقناع، وعن التفاعلات للبؤر التشخيصية وبؤر التناص، حيث يأخذ منها ويعطيها حتى يثبت عند نقطة التوازن (نقطة الثبات)، عندها لا يستطيع أن يأخذ أية دلالة جديدة ولا أن يعطي أية دلالة مغايرة لما اكتسبه. بهذا يكون نتاج التفاعلات والانعكاسات والعلاقات بين الإطار المحيط المكوّن للقناع، وبين مركزيته، هي اللحظة المكونة لملامح القناع التكويني المحكم، لكن قد يحدث خلل في شروط التكوين التفاعليّ بين مكونات القناع التكوينيّ، هذا الخلل يحيله إلى قناع بلاغيّ جزئيّ، قناع ناقص؛ أي محاولة قناع تحيل إلى تجسيد غير كامل، وهذا يعني أننا في صدد التقنُّع الجزئي.

أيّ إنه في حال نقْص أحد الشروط المكوّنة للتقنّع كمبدأ تكويني؛ فنحن أمام توظيف للتقنّع كتقنيّة أسلوبيّة أدبية، وليس كمبدأ ينُتج نوعاً شعرياً متميِّزاً، كعنوان قصيدة السيّاب المُخبر هي تقنّع وامض وبؤرة تناص دلالية تحيلنا إلى شخصية شعرية، وقناع تصوري أي (يحضر تصوّره في ذهن المتلقي)، لكن كما تبين معنا أن قاع هذه القصيدة لم يحلنا إلى قصيدة قناع، وإنّما فقط إلى قصيدة شخصية شعرية وقصيدة تجربة.

وهذا يحيلنا إلى قول بسيسو: «تعتمد القراءة النقدية لأية قصيدة قناعا على التحليل متعدد المستويات والأبعاد للعلاقة ما بين ظاهرها وباطنها،

٢٢ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)، سبق ذكره، ص٥٦

لكي تكون القصيدة قصيدة قناع، يجب استمرار بؤر التشخيص الغنائي الدرامي، والتفاعلات على كامل القصيدة

سطحها وقاعها، أو ما بين وجه القناع الذي يخوض تجربتها وينطقها، ووجهي الشاعر والأنا المغايرة»[٢٣]. لذا يندرج تحت وجود (بؤر تناص) ضمن المقاطع أو المتتاليات أو الأسطر في القصيدة، والتي تحيلنا، على نحو أو آخر، إلى نوع من التقنُّع الجزئي؛ أي أنَّ بؤر التَّناص هي الضوء الذي يرشد القارئ أو الدارس إلى ممكنات تشكُّل القناع، وهو الذي يُضيء دهاليز رحلة ذهابه وإيابه المتحركة من سطح القصيدة باتجاه قاعها في تتابع مُتصل يتأسَّس على وجود بُؤر التشخيص، وهو الذي يربط انعكاس ما تفرزه من دلالات ويُحدِّد طبيعة تجاوباتها، القبليّة والارتجاعيَّة، وآليات تفاعلها مع بعضها بعضاً. وقد يستمر وميض التقنُّع عبر بؤر تناص تنتشر في نسيج القصيدة؛ على نحو يجعلنا ندرك وجودها كقصيدة قناع تكويني مُحكم.

إذن فالعلاقة بين التقنُّع الكامل وبؤر التناص علاقة تفاعل بنائية من الممكن أن تسعى إلى الكمال، أو أن تعطي ملامح لا تفضي إلى الحقيقة المنشودة من القصيدة. لذلك، ينزع الشاعر إلى التعبير عن الذات بموضوعيّة وبكثافة رمزيّة وتصويرية باتجاه الدراميّة متجاوزاً السطحيّة والتعبيريّة المباشرة. وهذا ما ذهب إليه بسيسو في تصنيف القناع حسب علاقته الوثيقة بـ (الغنائيّة)/ فإذا كانت غنائية مسطّحة فيكون لدينا (القناع البلاغي الشفيف). أما إذا الغنائيّة دراميّة فالقناع إمّا (شبه درامي) أو (درامي)، أو يتصاعد إلى مرتبة (الشخصية الدرامية الحقيقية) وهذا هو «القناع التكويني».[٢٤]

الخاتمة

في مبدأ التقنّع يسقط الشاعر تجربة الرؤية الداخلية على أنا مغايرة، وبالتالي يحيلنا إلى ديالكتيك التماهي؛ فالقناع أنا ثالثة، لتأتي البنى الثلاث (الرمزية، الموضوعية، الدرامية) التي تشكّل القصيدة، وتبنيها في سياق اشتغال ديالكتيك التناص، الذي يصب نتاج عمله في نسيج القصيدة. نتيجة لذلك، تأتي الأسس الكلية للقناع على النحو التالي: قاع القصيدة، سطح القصيدة، وفضاء القصيدة.

في قاع القصيدة يشتغل ديالكتيك التماهي، ليتماهى مع ديالكتيك التناص، حيث يأخذ من الكتب والأقوال، ومخزون الذاكرة. أمّا الذي يظهر على السطح، فهو أنا القناع المتكوّن، ويتبدّى في نسيج القصيدة نتاج التفاعلات العديدة. في حين يدلنا على ديالكتيك التماهي في القاع، هي بؤر التناص.

بؤرة التناص تأخذنا من العنوان إلى القاع عائدة باتجاه السطح محمّلة بقاع القصيدة، ومنه إلى الفضاء الدلالي للقصيدة. فذلك يشبه بنية الكون. كقاع الأرض سطح الأرض والسماء، من هنا نجد كيف تمكننا قصيدة القناع من الانفتاح على اللامتناهي.

إنّ القناع لا يثبت حضوره بوصفه كينونة متعلقة بالمادة التي يستدعيها الشاعر، على اختلاف كنه المادة المستدعاة، ما بين أسطورية، تاريخية، دينية، طبيعية، إنسانية، شخصية، وعلى اختلاف المادة المُتقنَّع بها ولكنّه؛ أي القناع، يُستَحْضَر إلى القصيدة على أنه شخصية إنسانيّة تدمج ما بين الكنه الأول للمادة المستدعاة، وما بين الحالة الإنسانية التي يتوق الشاعر للوصول إليها، وإلى الرمزية الجديدة التي يخلقها، بهدف بناء نص حديث، فينفصل عنه ويصير شخصية ثالثة، ذات طبيعة وجوديّة قد تنجح بإحالة

٢٣ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)، سبق ذكره، ص٧٨

٢٤ بسيسو عبد الرحمن، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر (تحليل الظاهرة)، سبق ذكره، ص ٧٨

قصيدة القناع نوع شعري، والتقنُّع هو تقنّع تكويني كامل لا يمرّ بأي خلل في جسد القصيدة

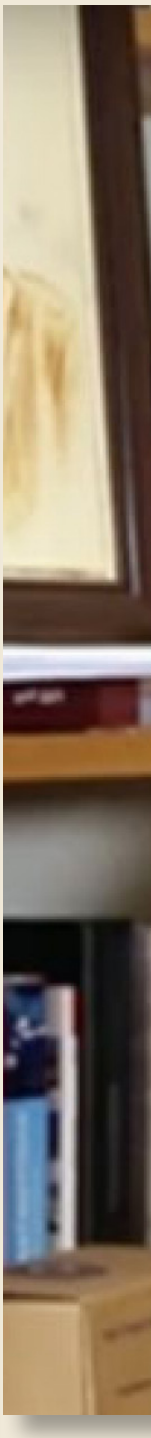
تكوينها إلى قناع كامل، وقد لا تنجح في إصابة الهدف لوجودها. فنحن إزاء شكل آخر للقصيدة وليس نوع، يشوه الاستدعاء، وبهذا يعجز عن أداء واجبه الذي خُلِق لأجله، لكنّه ربما يكوّن مادة أوليّة يُعاد تشكيلها كقناع في مراحل تطوّر القصيدة عند الشاعر.

إنّ مفهوم القناع الشعري، هو القناع المتكوّن من خصائص الأنا المغايرة، بإعادة خوض تجربة هذه الشخصية المأساوية، بصوت ضمير داخلي، ذي صفات مغايرة للصورة النمطية لها. فيما ينفتح القناع على الواقع القائم للحصول على خصائص هويّة أنا الشاعر، وخوض تجربته الخاصة، وذلك على نحو يفتح قطبي القناع (أنا الشاعر، أنا الشخصية المأساوية) على تفاعل خلّاق يصل الحاضر بالماضي، والحياة بالنص، والمتناهي بما لا يتناهى، ليقول جانباً من مأساة وجود يبحث عن حقيقته الغائبة.

يعتبر القناع الشعري العتبة النصية التي تراكم التجربة الإنسانية ضمن كثافة دراميّة غنائيّة، موضوعيّة ورمزيّة، لحدث معيّن تمّ استدعاؤها من الماضي في سبيل بناء إشارات رمزية ودلالات حديثة متفاعلة لمنظومة أخلاقية جديدة تحتاجها البشرية.

الكاتب السوري ياس
لمجلة «ذوات»:

الاستثناء من الديمقراطية هو ما جعل من الإسلام أيديولوجيا سياسية



ين الحاج صالح

حاورته: ميسون شقير
كاتبة وصحافيّة سوريّة تعيش في إسبانيا

في المسافة الوعرة والموجعة ما بين الثورة السورية وملاحمها الأسطورية، وبين الوصول بها إلى مرحلة الحرب الأهلية الممنهجة، وبعدها تحولها إلى الحرب العالمية في سورية، في هذه المسافة كتب ياسين الحاج صالح، المناضل اليساري العلماني السوري، المعتقل الفكري لسنوات عند سجون الأسدين، والناشط المدني السلمي منذ بداية الثورة الحلم، وزوج الناشطة في حقوق الإنسان سميرة خليل، التي اختطفت منذ سنوات في الغوطة، كتابه المهم «الثورة المستحيلة: الثورة، الحرب الأهلية، والحرب العالمية في سورية»، الذي حاول فيه ياسين الحاج صالح توثيق الثورة السورية، وتقديم دراسة موضوعية تاريخية فلسفية واستنتاجية للتحولات التي عاشتها الثورة السورية طيلة أعوامها الثمانية.

بين زنزانة ومنفى، يعيش ياسين الحاج صالح، وبين ثورة طالعة من الحناجر، وعالم خذل صوتها، يصرخ ياسين الحاج صالح، وبين الصراخ المبحوح، والاختناق بالفقد يكتب ياسين الحاج صالح، بصوت سميرة خليل، زوجة الروح والعمر والأحلام الشقية، بصوت رزان زيتونة الذي حوصر ولوحق ثم اختطف، بصوتنا ونحن نغرق هنا في ملح منفانا، ولا نعثر في هذا القاع إلا على الرمل. هنا في مدريد وعلى هامش

توقيع ترجمة كتابه «الثورة المستحيلة» إلى اللغة الإسبانية، الذي نقلته إلى اللغة الإسبانية المترجمة نعومي ريث دريث، أدخلنا ياسين الحاج صالح إلى أنفسنا مرة ثانية بهذا الحوار، الذي خص به مجلة «ذوات»، وإلى الأسئلة القلقة التي يثيرها الكتاب، وتشريحه المستفيض للأوضاع السورية وللتعتيم العالمي لحقيقة الأوضاع بسوريا. وياسين الحاج صالح، كاتب وناقد وباحث ومترجم سوري معارض، وسجين سياسي سابق، ولد في الرقة عام ١٩٦١، اعتقل سنة ١٩٨٠ بتهمة الانتماء إلى تنظيم شيوعي ديمقراطي معارض، وقضى ١٦ سنة من عمره في سجون الأسد، بسبب نشاطه الجامعي الحزبي، ليعود إلى الكلية في عام ١٩٩٧ ويواصل دراسته للطب، ويتخرج من الكلية عام ٢٠٠٠. لم يتخصص الحاج صالح في الطب، لأنه بعد اعتقاله حُرم من الحقوق المدنية، وبالتالي من راتب الدراسات العليا الذي توفره الجامعة لمتخصصي الطب، وهو لا يعمل بالطب، لأنه يفضّل العمل بالثقافة، إضافة إلى عدم قدرته على امتهان الطب لعدم تخصصه.

بدأ الكتابة عملياً عام ٢٠٠٠، وتفرّغ لها تماماً في نهاية ذلك العام، حيث عمل مراسلاً لمجلة «الآداب»، وكتب في عدة صحف عربية مهمة. منع من السفر منذ عام ٢٠٠٥

يعد ياسين الحاج صالح من أبرز نقّاد النظام السوري، والمشتغلين بالشؤون السورية، ومن أهم الكتاب والمنظرين السوريين في قضايا الثقافة والعلمانية والديمقراطية وقضايا الإسلام المعاصر، له تأثير واسع في الساحة الثقافية السورية والعربية، وهو من أكثر الكتاب تواصلاً مع الشباب عبر الفايسبوك والإنترنيت. ساهم في مارس (آذار) ٢٠١٢ مع مجموعة

من الكتاب والباحثين السوريين الشباب في تأسيس «مجموعة الجمهورية لدراسات الثورة السورية»، التي تحولت إلى منبر ثقافي وفكري لتغطية الشأن السوري خلال الثورة.

انتقل أثناء الثورة إلى غوطة دمشق، وغطّى بعض جوانب الحياة هناك قبل أن يسافر إلى الرقة، ويغادر إلى إسطنبول في خريف عام ٢٠١٣. هو عضو مؤسس لـ «البيت الثقافي السوري» في إسطنبول، وهو زوج الناشطة السورية سميرة الخليل، التي خطفها «جيش الإسلام» في غوطة دمشق، ولم يظهر لها أثر إلى الآن، هي ومجموعة من النشطاء الحقوقيين. صدرت له مجموعة من الدراسات والكتب، من بينها: «سوريا من الظل: نظرات داخل الصندوق الأسود» دار جدار للثقافة والنشر ٢٠١٠، و«أساطير الآخرين: نقد الإسلام المعاصر ونقد نقده» دار الساقي٢٠١١، و«بالخلاص يا شباب!» دار الساقي ٢٠١٢، وفي السنة نفسها توج بـ «جائزة الأمير كلاوس»، وهي إحدى أهم الجوائز الأوروبية التي تكافئ المفكرين والكتاب في البلدان التي تعاني «نقصاً في فرص الحرية».

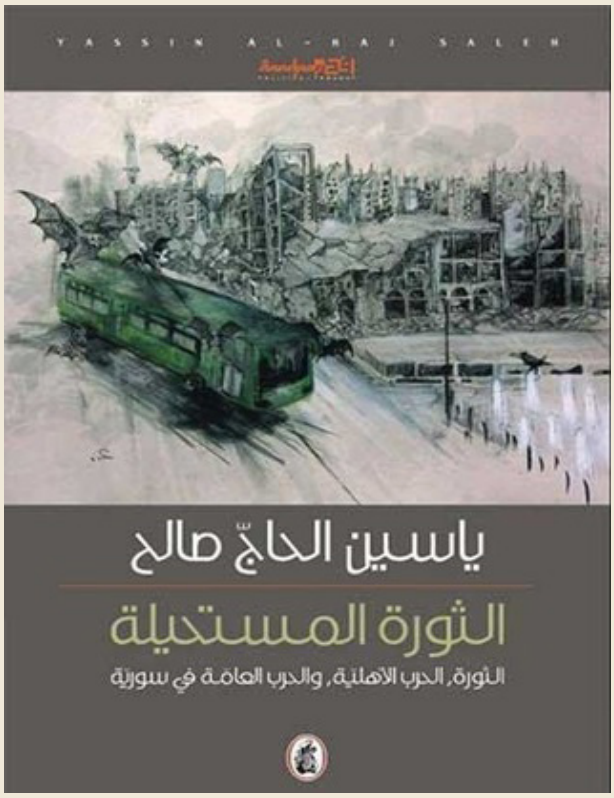
وأخيرا صدر له كتاب «الثورة المستحيلة: الثورة، الحرب الأهلية، والحرب العالمية في سورية» عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت وعمّان ٢٠١٧، وهو الكتاب الذي ترجم إلى أكثر من لغة أجنبية، ثم كتاب «الإمبرياليون المقهورون: المسألة الإسلامية وظهور طوائف المسلمين» عن دار رياض الريّس للكتب والنشر ٢٠١٨.

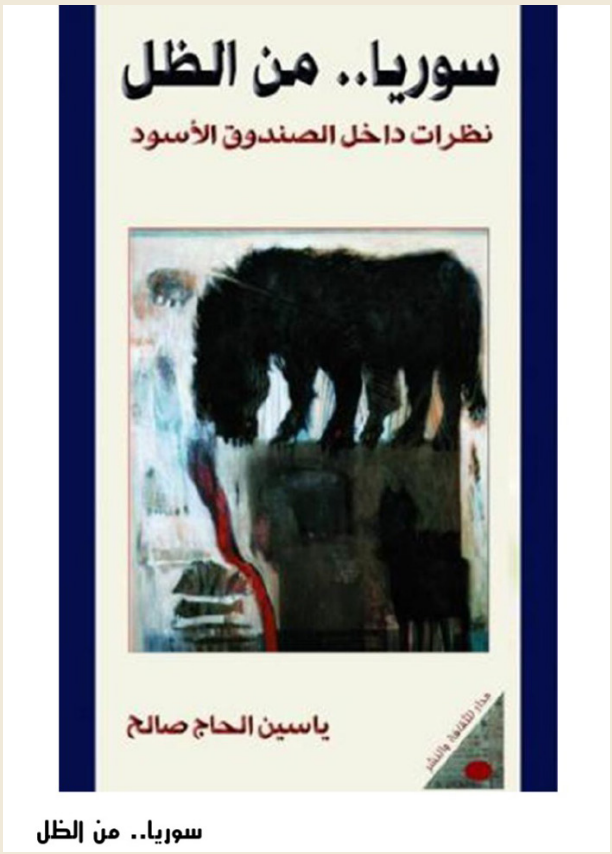
عايشت كيفية تحول الثورة من ثورة سلمية إلى ثورة مسلحة، بعد كل العنف المفرط الذي استخدمه النظام ضد أشخاص سلميين عزل

*** في أية ظروف ألف الكاتب ياسين الحاج صالح كتاب «سوريا الثورة المستحيلة»؟ وكيف يكون هذا الكتاب شاهدا حقيقيا من لحم ودم كما قيل عنه؟**

في البداية لم أكن أفكر في نشر الكتاب، لقد عشت في سوريا أول سنتين بعد الثورة متواريا عن الأنظار في مدينة دمشق، لأنه كان ملاحقا من قبل النظام بسبب نشاطه التنظيمي والمدني والإغاثي في بداية الثورة. وفي هذه الفترة بدأ الجزء الأول من الكتاب، ليكون شاهدا حقيقيا لمنظمات حقوق الإنسان على حجم التعذيب الذي يتعرض له النشطاء السلمون في السجون السورية، وعلى طريقة بداية الثورة، وكيفية التنظيم لخروج المظاهرات، وكيفية التضامن الاجتماعي الملحمي الذي ظهر في السنة الأولى، وكيف اجتمعت كل التيارات والطوائف والأديان في كل التفاصيل، مساعدة أهالي المعتقلين وإنشاء مشافي ميدانية لمعالجة جرحى الرصاص، الذي كان يطلق على المظاهرات الثورة السورية، فهذا الأمر حقيقة واقعية وليس أسطورة. وللأسف، فقد تم سحق تلك المظاهرات في نهاية المطاف بوحشية، بينما كان الرأي العام العالمي يغض الطرف عنها.

وأنا شخصيا عايشت كيفية تحول الثورة من ثورة سلمية إلى ثورة مسلحة، بعد كل العنف المفرط الذي استخدمه النظام ضد أشخاص سلميين عزل، وكيف بدأت مرحلة جديدة، هي مرحلة مداهمة قوات الجيش للمدن الثائرة ثم مرحلة قصف المدن بالطائرات وحصارها وتجويعها. وهنا بالذات بدأت مرحلة ثانية، وأهم ملامحها هي جماعة «القبعات البيض»، هؤلاء الناس الذين على الإنسانية جمعاء أن تتعلم درسا كبيرا منهم، فهم مدنيون محايدون، ومنهم عسكريون ولكن أطباء أو مسعفين. لقد حاولت أن أوثق كل شيء بمنتهى الحيادية، ومرحلة القصف هي المرحلة التي بدأ فيها التخريب الممنهج للثورة، والتي ذهبت فيها أنا وسميرة خليل إلى الغوطة، وبقينا فيها سنة كي نساهم في عمليات الإغاثة. وهناك شهدت بدايات ظهور التنظيمات المتشددة المدعومة من دول تريد إجهاض الفكر المدني الديمقراطي للثورة. وهناك اختطفت سميرة خليل مع رزان زيتونة وناظم حمادي





سوريا.. من الظل

هذا الوجع كله قد عشناه بكل ما فينا، وهو يخصنا ونحن الأقدر والأولى بتقديمه وتحليله ونقده

من قبل هذه المجموعات، وكان علي أن أخوض رحلة مرعبة إلى الرقة، وهي مدينتي الأم، وكانت في ذلك الوقت مؤهلة لعيش تجربة تحررية ولتجربة مرحلة، أن تدير نفسها وقد امتلأت المدينة بمظاهرات من الشباب والشابات العلمانيين، وبرغبة وهاجة للبداية قبل أن يتكشف ما فعله النظام، وكيف سلم المدينة المتحررة لداعش التي شهدت صعودها بنفسي ووثقته.

لقد استغرقت رحلتي من الغوطة إلى الرقة تسعة عشر يوما، كنت معرضا فيها للموت مئات المرات على كل أنواع الحواجز، وكل طرق التخفي للوصول.

*** لماذا أصريت على كتابة كتاب «سورية الثورة المستحيلة»، بالرغم من كل صعوبات الكتابة والظروف القاهرة التي كتبته خلالها؟**

لم يكن الأمر سهلا أبدا، هذا الوجع كله قد عشناه بكل ما فينا، وهو يخصنا ونحن الأقدر والأولى بتقديمه وتحليله ونقده، والتكلم عنه بقلوبنا وحناجرنا المقطعة، وأظافرنا المقتلعة، وأحلامنا التي اغتالتها المجموعات المتشددة وداعش، وحكمت علينا بالسواد. من حقنا رواية روايتنا، ولن ينافسنا عليها أحد، لا الغول الأسدي، ولا الغول العدمي المنجز فكريا بمنجزات مسبقة الصنع المتشدد، ولا الغول الطائفي، ولا غول سيطرة القوى الدولية، وخاصة القوى الإيرانية الروسية والأمريكية، التي كانت تعيش أزمة الديمقراطية، وهو ما أسميته بـ «الغيلان الثلاثة» غير الإنسانية والمنافية لكل مواصفاتها، والتي جعلت منطقة الشرق الأوسط أرضا لليأس والكراهية، ومستنقعا للجهل والموت.

هذه الأرض هي أرضنا، أرض أقدم الحضارات، وأرض أفضل التجارب النهضوية والفكرية، وأفضل مثال للتعايش الحقيقي غير المشوه أو المستنسخ،

حاولت تقديم حقيقة المجتمع وحقيقة التحول الذي عرفته الثورة في سوريا خلال سبع سنوات

وهذه القصة كلها هي قصتنا نحن، ولن يستطيع أحد أن يقدمها فكريا، أو إبداعيا، أو ثقافيا، أو سياسيا، كما نحن قادرون على ذلك. وعلى الرغم من قلة تجربتنا السياسية، وخوفنا الموروث، لكننا نحن الذين نعرف الحقيقة وتفاصيلها، ونحن الذين علينا تقديمها بكل حيادية ووضوح وجرأة، هذه حياتنا نحن التي فككت وتحولت إلى أشلاء تتناقلها وسائل الإعلام، وتغير فيها وتشوهها، وتساهم في محوها.

لقد حاولت اتباع منهج التحليل المنطقي السياسي الفكري في كتابي، وأجبرت نفسي على الحيادية الوقحة أحيانا، وقد أخطأ مثقفو العالم حين تكلموا عن صراع الهويات في سوريا بعدما قال أوباما إنه «مجرد صراع سني شيعي». وهذا من أغبى التحاليل وأكثرها سطحية وبعدا عن العمق، كما أنه من أكثر التفسيرات الرخيصة لما حصل ويحصل في سوريا، وهو ليس صحيحا أبدا، وقد انتقدت كثيرا هذا المنهج من التفكير الثقافوي، وحاولت تقديم حقيقة المجتمع وحقيقة التحول خلال سبع سنوات، فهناك مرحلة الثورة السلمية التي انتهت تماما في منتصف عام ٢٠١٢، والتي كان الصراع فيها صراعا سوريا/ سوريا سلميا، لكنه بعد ذلك تحول إلى صراع سلمي مسلح سوري، ثم إلى صراع مسلح مسلح سوري، وبعدها بدأت العملية الأخطر، وهي عملية دخول جهاديين سنة عبر الحدود العراقية، طبعا بسماح ومباركة أوباما ومن الحدود اللبنانية والتركية، وفي الوقت نفسه دخلت القوات الإيرانية بشكل رسمي في عام ٢٠١٢، وذلك بعد مقتل خلية الأزمة، حيث بدأت تظهر على السطح صراعات سنية شيعية، لكنها في العمق لها مداخلات كثيرة مختلفة، منها تدخلات قطر والسعودية لإجهاض الثورة وتحويلها لصراع سني، وذلك خوفا من امتداداها إذا ما نجحت، وبعدها جاءت مرحلة القصف بالكيماوي بالاتفاق مع أمريكا والنظام السوري، وكان دخول حزب الله الذي بدأ يكبر ويتجذر أكثر، ثم بدأت روسيا بالظهور العلني معلنة

من واجب المثقفين أن يتدخلوا في السياسة في كل وقت، وفي أوقاتنا الدموية اليوم بشكل خاص

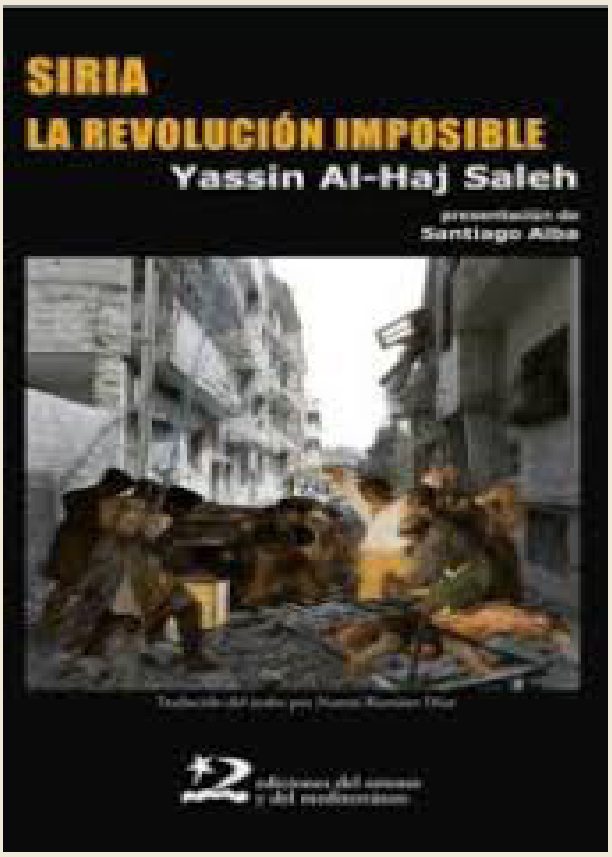
دورها الريادي بكل وقاحة ودون أي رادع من العالم ومن كل قواه، وبعدها بدأت مرحلة التدخل العالمي، ثم مرحلة انتصار بشار الأسد.

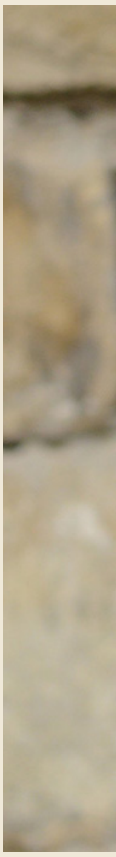
لقد كتبت الجزء الأكبر من الكتاب في الرقة، والجزء الآخر في تركيا، بعد رحلة عذاب أخرى كان علي أن أسلكها مثلي مثل الآلاف من السوريين والمئات الذين قتلوا قبل أن يصلوا.

*** ما رأيك في أهمية دور المثقف السوري؟ وهل كان من الممكن أن يغير في مسار الثورة فعلا لو انخرط كل المثقفين السوريين فيها بجدية وإعلان وجرأة؟**

الموضوع برأيي أكبر من ذلك، لقد جرى تفخيخ المجتمع بالمخابرات والمخاوف الطائفية، حيث يمكن تحويل تمرد السكان على «الدولة» إلى تفجر المجتمع على نفسه. وعملت الدولة الأسدية طوال عقود على أن تكون ركيزة للاستقرار والأمن في الشرق الأوسط، إذ تتوسع دائرة المتضررين من أي تغير سوري محتمل، ويكثر الحريصون على بقاء الحال. وجرى احتلال الدولة العامة من قبل السلالة الخاصة ومحظييها على نحو يؤول بالدولة السورية إلى الدمار إن أطيح بـ «دولة» الأسديين؛ بيد أن الثورة المستحيلة وقعت فعلاً، وخاض السوريون كفاحاً استثنائياً في شجاعته وإبداعيته وتنوع وسائله، وقدرته على التجدد والاستمرار، وشهدت سوريا صنوفاً من المعاناة البشرية تقارن بكبريات المآسي في التاريخ الإنساني، في تفجرها الملحمي، كما في تحطمها التراجيدي.

نعم، إن من واجب المثقفين أن يتدخلوا في السياسة في كل وقت، وفي أوقاتنا الدموية اليوم بشكل خاص، على اعتبار أنّ الثقافة قوّة سياسية بما هي ثقافة، وبما هي شكل من أشكال العمل العامّ، له شخصيته





على كل مثقفي ويساريي العالم أن يعرفوا أن نظام الأسد هو نظام إبادة حقيقي، وأنه وجه آخر للنازية في العالم

الخاصة وكرامته الذاتية. لقد تفاجأت فعلا بمواقف الكثير من المثقفين السوريين، الذين بحجة الخوف من المد الإسلامي، غطوا خوفهم وتخاذلهم وتراجعوا عن دورهم، لم أتفاجأ بالقسم اليساري الذي كان ينطوي تحت مسمى «الجبهة الوطنية» الكاذب، لأن النظام عمل فعلا على طمس دور المثقف الحقيقي، واعتقل أو نفى كل من يمتلك جرأة ترعبه، لكن الحقيقية هي أن خذلان العالم لنا هو الذي جعل ما وصلت إليه الثورة أمرا محتوما.

في أواخر سبعينيات القرن الماضي، كنت عضواً في واحد من بين اثنين من منظمات الحزب الشيوعي المعارض للنظام بصورة نشيطة، وفي ذلك الوقت، كانت هنالك انتفاضة في سوريا ضمت طلاباً ونقابيين ومحامين وأعضاء في مهن أخرى، وكل أولئك كانوا يناضلون ضد حكومة الأسد، فضلاً عن صراع منفصل بين النظام والإخوان المسلمين.

بالإضافة إلى ذلك، نشطت الإضرابات العمالية المنتظمة في مدينة حلب، حيث كنت أعيش، ورأيت بأم عيني قوات النظام تحطم أبواب المنازل والمحلات التجارية.

ولكي تكون معتقلاً في سجون الأسد، لا تحتاج أسباباً لذلك، لكن في عام ١٩٨٠ اعتُقِلت أنا ومئات من زملائي كجزء من حملة شنتها الحكومة لاختراق المجتمع السوري وتحطيمه.

كنت صغيراً حينها، كما كانت الأعوام الأولى في السجن صعبةً للغاية. عوملنا معاملة قاسية. أما في السنين الأخيرة، فلم تكن ظروفنا بتلك السوء، كما سُمح لنا بإدخال الكتب والقواميس إلى المعتقل. تعلمت الإنجليزية داخل السجن، ولمدة ١٣ عاماً، كنت أقرأ ربما مئة كتاب أو أكثر سنوياً. وفي آخر سنة من اعتقالي نُقِلت إلى سجن تدمر، الذي يعد أحد

أكثر الأماكن وحشية على كوكب الأرض؛ فهو معسكر اعتقال للتعذيب والإذلال والتجويع والخوف، ثم أطلق سراحي عام ١٩٩٦.

لقد كان عدد المثقفين السوريين الذين تعرفت عليهم في السجن هو أهم مخزونات حياتي، وقد ظهر عدد كبير من كوادر الحزب، التي شاركت بقوة في الحراك، وحاولت تعديل بوصلته، لكن هذه الكوادر تحديدا كانت هدف النظام الأول، وليس الإنسان السلفي أو الإنسان العسكري.

*** وماذا عن صدمتك الكبيرة التي تحدث عنها في كتابك وفي وسائل الإعلام الإسبانية حول موقف اليسار العالمي، وخاصة الإسباني، من الثورة؟**

نعم، لقد كانت الصدمة الأعمق، هي موقف اليسار العربي أولا من ثورتنا، خاصة الموقف اللبناني والعراقي، وعدم معرفته بالمجتمع السوري. وكانت الصدمة الثانية هي انهيار جدار اليسار العالمي، الذي كنا نبني كل أفكارنا عليه، والذي كان يشكل بالنسبة إلينا النموذج، ولقد قلت في لقاء صحفي معي بإسبانيا. إنني أتمنى لليسار الإسباني، الذي يقف مع بشار الأسد، ويعتبره بطلا، أن يعيش تحت حكمه إلى الأبد.

في أمريكا، تجد اليساريين يقفون ضد المؤسسة في بلادهم، فهم يعتقدون، بطريقة ما، أن مؤسسة الولايات المتحدة تقف إلى جانب الثورة السورية، وهو أمر زائف تماماً، ولا يتعدى مجرد الكذب. ولهذا السبب، تجدهم يتخذون موقفاً مضاداً لنا، وينطبق هذا على جميع اليساريين في أيّ مكان في العالم، فهم مهووسون بقوة البيت الأبيض والمؤسسة في بلادهم، كما أن غالبيتهم لديهم هاجس يتعلق بنضالات حقبة الحرب الباردة القديمة ضد الإمبريالية والرأسمالية.

أعتقد أن هناك شيئا من الإسلاموفوبيا في هذا الموقف، فنظام الأسد ليس علمانياً، وأنت لا تحتاج إلى شيء يتعلق بالتقدم والتنوير، لكي تكون مخلصاً لطائفة ما وتحارب الطوائف الأخرى. إنهم يوظفون الطائفية كاستراتيجية للسيطرة ووسيلة للاستيلاء على السلطة إلى الأبد. فضلاً عن أنهم يرددون في العلن في شعاراتهم الخاصة «الأسد أو نحرق البلد»، و«إلى الأبد إلى الأبد» في إشارة إلى إحكامهم السيطرة على البلاد.

بعد أن انطلقت الثورة، كنت في الغوطة الشرقية (قرب دمشق)، وقد قادتني رحلاتي إلى الأجزاء الغربية من حمص والرقة. وعند قدوم السلفيين، لم أرَ قط أن الناس يحتفلون بهم. لا أقول إن الناس كانوا غاضبين، لكن لم تكن تلك الجماعات تحظى بشعبية لدى الناس، فهم ضد النظام وتلك الجماعات ضد النظام، لذلك كان وجودهم يملأ تلك الفجوة.

على كل مثقفي ويساريي العالم أن يعرفوا أن نظام الأسد هو نظام إبادة حقيقي، وأنه وجه آخر للنازية في العالم، وأن ما يحصل في سوريا لم يحصل في التاريخ البشري، وهو أكبر من قدرتنا نحن السوريين على تحمله.

ما بقي من الثورة هو كره الإنسان السوري لكل التنظيمات القادمة من فكر سلفي

إنه نظام إبادة يسمح له بتدمير شعبه لثمان سنوات متتالية، ثم يعاد إنتاجه من جديد. إنها كارثة إنسانية حقيقية، لا يشكل فيها اللاجئون إلا جزءا من الأزمة، لأنها عملية تدمير بلد تحت أنظار العالم؛ فهذا العالم شاهد هولوكوست حقيقي وصمت، ولم يخف أبدا إلا على مسيحيته من دمى مصنعة. إنه عالم يوجد في أزمة فكرية وأخلاقية، وصمته هذا سيقود إلى كارثة عالمية. إن إنهاء هذا النظام هو مسؤولية عالمية لا يمكن التهرب منها إذا أراد العالم النجاة من مستنقع الكراهية، الذي بدأ يملأ كافة الأرض السورية والعالم.

*** وما رأيكم في المسألة الكردية؟**

قامت التنظيمات المدنية واليسارية الكردية في السنة الأولى بالمشاركة الرائدة في المظاهرات السلمية، التي كانت تخرج في القامشلي. والأكراد شعب عانى كثيرا من النظام الأسدي، ولكن مع ذلك فإن التنظيمات

المسلحة منه لم تقاتل يوما ضد الأسد، بل على العكس، وقفت معه، وساهمت في قتل الجيش الحر. لقد دافعت ببسالة ضد داعش، لكنها نسيت أن النظام السوري هو من خلق داعش، ومن سلمهم مدنهم وقراهم، لقد بقيت التنظيمات العسكرية حبيسة فكر انفصالي، وأحد أدوات بطش النظام بعكس الجهة اليسارية العلمانية منهم، وما يؤلم هو سوء الفهم الأوروبي للدور الذي لعبته كل التنظيمات الكردية المسلحة في المساهمة في قتل الثورة.

*** وماذا عن دور إسرائيل في تطورات الصراع؟**

لإسرائيل كل الدور الأساسي؛ فمنذ حرب تشرين التحريرية (حرب أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٣)، لم تطلق رصاصة واحدة ضد إسرائيل.

إسرائيل تريد بقاء الأسد، وتريد تفتيت الوحدة السورية الوطنية، وإنهاك القوى السورية كلها، وتفريغ البلد من عقوله والإجهاض على بنائه الفكري والأخلاقي والنهضوي والعسكري، وقد حصلت على كل هذا، خاصة بعد أن كانت، كما صرحت صحافتها، عراب الصفقة الروسية الأمريكية عقب الهجوم بالكيماوي، والتي سميت بصفقة الكيماوي، والتي غيرت بالمطلق مسار الأحداث. فلو تدخلت أمريكا كما كان القرار العالمي البريطاني والأمريكي والفرنسي بوقتها، لانهار النظام السوري بأسرع مما يتخيل أحد، لكن إسرائيل هي من أنقذته، وهي المسؤولة الأولى عن كل موت عشناه ونعيشه وسنعيشه.

*** ما الذي يمكن أن يوقف يوما هذا التحطم في المجتمع السوري؟**

ما يمكن أن يوقفه هو رحيل نظام الأسد مع كل أجهزته الأمنية. إنه مضخ الكراهية والحقد والتجهيل والطائفية، لأنه مضخ إبادة. عند رحيله يمكن البناء على ثقافة المسامحة التي بنت عليها إسبانيا نفسها بعد الحرب الأهلية، وعندها يمكن استنهاض القوى الفكرية العميقة في المجتمع السوري، وعودة الكوادر التي تؤمن بمفهوم المواطنة، والتي شردت كلها أو رحلت، خوفا من الاعتقال، أو بعد إحساس بأنه لم يبق هناك شيء من أحلامها، وبعد يأس من أيّ دور قد تقوم به، أو أنها قتلت أو أنها لم تزل هناك في المعتقلات.

يجب إنهاء هذا النظام الإبادي، وإخراج المعتقلين، والسماح للقوى الوطنية والمدنية بالعودة، ولسنا وحدنا في تاريخ العالم من عانى من كل هذا، ثم استطاع بناء نفسه، الشعب الإسباني ووصوله للديمقراطية ولبناء دولته هذه، والشعب الألماني بعد الحربين، هما أكبر وأهم الأمثلة السياسية في العالم.

*** ما هو المنهج الذي يمكن للشعب السوري أن يسلكه، حتى يستطيع الحفاظ على ما تبقى منه ومن ثورته المستحيلة هذه؟**

هناك منهج واحد فقط لاستعادة عقلنا وترميم إطارنا الوطني والاجتماعي والسياسي والجغرافي والزمني؛ وهو المنهج الذي ما يزال النظام الأسدي يستعمله، وهو الذي يعني الاستمرار في ضرب الجسم الاجتماعي السوري لطرد الشياطين الساكنة فيه. فهذا هو المنهج الذي يستعمله طبيب العيون للعلاج الوطني. لكنه منهج مدمر مثله مثل البراميل والصواريخ، لكن لكي نبني وطنا معافى، علينا اتباع منهج التحرر من شرط المجتمع المعنّف، وتخليص المعنَّفين من قبضة العنيف العام. إن هذا المنهج وحده هو ما يمكن أن يضع السوريين في وضع أفضل لمواجهة أي معنِّف جديد، أو أي شيطان انبعث من جسده أو من لا شعوره المكشوف. أما بقاء العنف العام لمواجهة العنفين الجديدين، فلا يمسّ في شيء وضع المجتمع المعنّف، وليس من المؤكد حتى أنه يعالج أعراض المرض، مثل داعش. لطالما لاعب الأسد شياطين، وهو يعرض اليوم نفسه كمحارب لهم، بغرض أن يستمر في السيطرة على الجسم السوري المجهد. يقول النظام إننا مجتمع مجنون، وأنه وحده من يقدر على شفائنا من الجنون، ويطالب بتجديد انتدابه الدولي على البلد استناداً إلى هذه الرسالة الطبية، لكن هذا الطبيب محتاج إلى مرض سورية أكثر، حتى من حاجة المريض السوري إلى الشفاء. أول شفاء لسورية هو خلاصها من هذا الطبيب القاتل.

*** ما الذي تعتقد أنه بقي من الثورة السورية؟**

لقد بقينا نحن، لقد بقيت فكرتها، لقد بقيت الملاحم الأولى/ لدينا ذاكرتنا نحن الجيل الذي عاشها وساهم فيها. أحمل شهادة في الطب، إلا أنني تخرجت من السجن، وأنا مدين لهذه التجربة، ولقد أكملت الثورة دراساتي العليا، هي أكثر ما نفخر به، بالرغم من كل هذه النتيجة المرعبة.

نحن لم نخطئ، لا نحمل إثما في حقنا وحلمنا بوطن تسوده التعددية الثقافية والسياسية، وتحكمه قوانين العدالة والمواطنة، لا دولة أمنية فاسدة لا يحكمها إلا الرعب والفساد.

ما بقي من الثورة هو كره الإنسان السوري لكل التنظيمات القادمة من فكر سلفي، مثل كرهه لنظام الإبادة. ما بقي من الثورة هو فشل الديكتاتورية، وفشل المشروع العالمي لشيطنة الإنسان السوري، فشله في البقاء في وجدان الإنسان السوري، وبالتالي في المستقبل حتى لو كان المستقبل البعيد.

إن الثورة هي مثل ما يبقى الآن تحت ركام البيوت، هي الأرض التي يبنى عليها بعد أن يرحل الخراب عنها.

*** ما قولكم في من يرى أن سورية بلاد مستعصية على الديمقراطية؟**

الشرق الأوسط، وليس عدواً لها إلا من باب بلاغة أيديولوجية بلا رصيد واقعي.

* وما تفسيركم لوضع الإسلاميين الآن، في العالم العربي عامة، وسوريا خاصة؟

لقد انهار منذ زمن عالم الإسلام التقليدي، ولم تبن الإسلامية الجديدة نفسها على المبادرة الفكرية والأخلاقية في عالم جديد مغاير ومتغيّر. كل ما فعلته هو إنكار الحداثة فكريا وأيديولوجياً، والتشكّل بها ووفقاً لها واقعياً.

وأسوأ مظاهر هذا، كان تقرير أن القرآن هو الدستور (وليس أي دساتير تضعها جمعيات تأسيسية أو أطقم انقلابية، أو سلاطين محدثون)، وتقرير أن الشريعة هي القانون («شرع رب العلمين» وليس «القانون الوضعي»)، والحاكمية الإلهية هي السيادة (وليس حاكمية البشر)، والقرآن معجز علمياً (وفيه

الإسلاميون المعاصرون إلهيون وليسوا إنسانيين، إنهم يفكرون بأنفسهم كمنفذين لتكليف ربانيّ عالٍ على البشر

إن هويتنا الثقافية المفترضة ليست هي ما يحدد واقعنا التاريخي، إن هذا الواقع هو ما يحدد الهوية الثقافية، هذا كي نتكلم بلغة ماركسية مشدودة النظر إلى التحت الاجتماعي والاقتصادي للسكان، وليس إلى فوق أثيري كأننا بالونات منفوخة بالهواء. وليس لأننا مسلمون، فبلداننا استثناء من الديمقراطية، بل لأن الشرط الاستعماري، المضاد جوهرياً للديمقراطية بطبيعة الحال، مستمر هنا بفضل الدعم الغربي الأعمى لدولة استعمارية عنصرية مثل إسرائيل، تعامل المنطقة حولها كحقل صيد مباح، ولا تكف عن إبادة الفلسطينيين سياسياً، ثم بفضل وقوع حوض النفط العالمي في دول عائلية قليلة السكان، أدرجت في نظام الأمن القومي الأمريكي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى وقت قريب. الاستثناء من الديمقراطية هو ما جعل بلداننا إسلامية، وليس العكس، أعني هو ما جعل من الإسلام أيديولوجيا سياسية وحداً للفقر السياسي. دولة الأسديين التي تقوم جوهرياً على «فلسطنة» السوريين، هي استمرار بنيوي لإسرائيل في كشوف العلم الحديث قبل العلم الحديث)، والإسلام هو الحلّ (وليس «الحلّ الاشتراكي» أو «الحلّ الثوري»، وهي تعابير كانت شائعة في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، وعلى وزنها أيضاً كان رائجاً «الحلّ السلمي» المرفوض)، وقائدنا إلى الأبد هو سيدنا محمد (وليس «الأمين حافظ الأسد»)... وكلها قادمة من تنظيمات العالم الحديث أو من ثنايا الدولة السلطانية المحدثة.

إن الإسلاميين حين تحرجهم أسئلة الفكر الحديث، غالبا ما يردون بمنطق مغلق: أولاً، لا يلزمنا حكم دستوري وقوانين...؛ ثانياً لدينا كل ذلك سلفاً! ثالثاً، أصول الحكم الدستوري والقانون والعلم... كلها من عندنا! على هذا النحو التلفيقي، فَقَدَ التفكير الإسلامي كل أصالته.

تشكّلُ الإسلامية الآن، ما كان سماه أوزفالد شبنغلر «التشكّلَ الكاذب»؛ أي أنها تشكلٌ في قوالب خارجية

ووفق منطق خارجي، يُفرِغُ الميراث الإسلامي من محتواه الرمزي والأخلاقي والروحي المتشكل عبر القرون.

وبحكم «التشكّل الكاذب»، فإن الإسلاميين المعاصرين إلهيون وليسوا إنسانيين، يفكرون بأنفسهم كمنفذين لتكليف ربانيّ عالٍ على البشر، يسوِّغُ لهم إكراه الناس عليه إن لم يستجيبوا طواعية، وقد كان هذا هو سلوك إسلاميين متنوعين في سورية بين ٢٠١٣ و٢٠١٨

إن نموذج الإسلاميين الذين رأيناهم في سورية (داعش، وجيش الإسلام، وجبهة النصر وغيرهم)، يبدون متحررين كلياً من مُساءلة الذات، وهذا الشكل يمكن تسميته بـ «هوموإسلاميكس»، ومن هذا الكائن المرعب تتشكل طوائف الإسلاميين العابدة للسلطة، وهي الطوائف التي تستمر في التقاتل فيما بينها، وتطهير مراتبها الداخلية إلى أن تقضي على نفسها أو تقضي على البيئات الاجتماعية التي وجدت فيها.

بقلم:
وائل سعيد
كاتب وإعلامي مصري

نوال السعداوي.. سـيّدة المُحرمات والخطر

تعد الدكتورة والكاتبة والروائية المصرية نوال السعداوي واحدة من الرموز النضالية في الحركات «النسوية» العربية

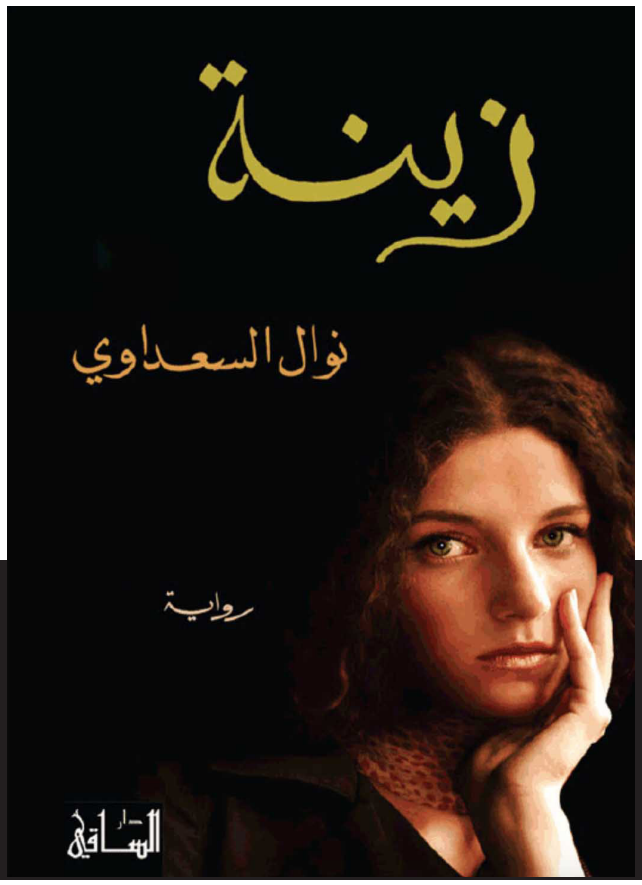
لا جِـدال في أن الأنـثى منـذ وجودهـا تعـاني مـن التهميـش والاسـتبعاد والتسـلط؛ خاصـة في صورتيهـا الأقـرب «الزوجة/الابنـة» داخـل منظومـة التعامـل مـع الآخـر- الذكـر- الـذي يُمـارس دور الفاعـل عـادة، حيـث لا يعـدم مـبرّرًا حيـال مـا يفعله تجـاه الأنـثى، معتمـدا على زاويـة رؤيتـه الدينيـة في كل الأديـان. وبالتـالي، فقـد تفاوتـت درجـات السـلطة بسـبب هيمنـة الكثـير مـن الأيديولوجيـات المروجـة لمفاهيـم؛ الأقـوى، الأقـوم، والخليفـة، حيـث تقبـع حـواء في إحـدى الزوايـا، ويقـف هـو في الواجهـة وفقـا لهـذا المنظـور، فهـي الـتي خرجـت مـن ضلعـه لتؤنـس وحدتـه، فضـلًا عـن أن الله اختصـه في الخطـاب الديـني وحـده، اللهـم في بعـض المواضـع المحـدودة، بـصرف النظـر عـن مكانـة الأنـثى كأم، والـتي أفلتـت بهـا بجـدارة مـن الهيمنـة الذكوريـة؛ لا سـيما وقـد عضدتهـا السـماء وجعلـت طاعتهـا مـن طاعـة الله ذاتـه.

وبهـذا تكـون المشـكلة الوجوديـة للأنـثى، محطًـا للبحـث والتسـاؤل عـبر مراحـل التاريـخ البـشري، المتمثلـة في ماهيـة صـورة المـرأة داخـل مجتمعاتهـا المختلفـة، وتحـت تأثـيرات ثقافيـة مناخيـة حـصرت هـذه الصـورة في فكـرة «الجسـد» لتقـصر مفهـوم الهويـة الجندريـة gender identity عـلى تأويـل جنسـاني قـد يحتفي بالجسـد الأنثـوي ويُبجلـه، وقـد يعتـبره مجـرد أداة للتناسـل أو اللـذّة.

سيدة الخطر...

شـهد القـرن التاسـع عـشر الكثـير مـن الحـركات المناهضـة لتجليـات العبوديـة والسـلطويات المطلقـة، وسـجلت «النسـوية» تجربـة في غايـة الأهميـة ضمـن هـذه الحـركات، وسـلمت الأجيـال شُـعلات التمـرد لبعضهـا البعـض، وتعـد الدكتـورة والكاتبـة والروائيـة المصريـة نـوال السـعداوي، واحـدة مـن هـذه الرموز النضاليـة، تختلـف أو تتفـق معهـا في الآراء والأيديولوجيـات السياسـية والدينيـة؛ ولكنـك تجـد نفسـك في النهايـة أمـام عقـل مختلـف عـن السـائد والآمـن والراسـخ في العقليـة العربيـة.

والمُتأمـل لمسـيرة السـعداوي يعـرف مـدى الصعوبـات الـتي قابلتهـا في مسـيرتها الوجوديـة، وكيـف كان الاحتمـال الأكـبر هـو صهـر السـعداوي داخـل الدائـرة التقليديـة النسـوية المصريـة، لاسـيما وقـد ولـدت (٢٧ أكتوبـر (تشريـن الأول) عـام ١٩٣١) في بيئـة ريفيـة - قريـة كفـر طلحـة/ محافظـة القليوبيـة- لأب يعمـل موظفـا حكوميـا وأكـثر مـن نصـف دسـتة من الأخـوة - هـي الطفلـة الثانيـة مـن



بين تسعة أطفال- أي إن عناصر «التحجيم» كانت غاية في التوفر لا يفصلها عن التدجين سوى خطوة أمل، كانت المنفذ الوحيد أمامها للنجاة.

تقول السعداوي: «لقد أصبح الخطر جزءا من حياتي منذ أن رفعت القلم وكتبت»، وحين نعلم أنها تخرجت سنة ١٩٥٥ من كلية الطب من جامعة القاهرة، لابد من استعادة الزخم الفكري والسياسي لهذه الفترة عقب ثورة يوليو (تموز) في ١٩٥٣، حيث يدور صراع حامٍ بين فكرة الإصلاح وقوى التحكم الرأسمالي الراسخة، الأمر الذي ساعد في تشكيل وعي جيل السعداوي وغيرها، خاصة وقد عاشت فترة شبابها وقت الحكم الملكي العثماني لتشهد طرد الملك «فاروق»، آخر الملوك الفعليين من أسرة محمد علي، ثم تمر فتراتها الزمنية مع جميع الرؤساء التالين لجمال عبد الناصر، مما جعلها عرضة للمصادمة المباشرة مع فكرة الحاكم أو الأبوية العليا السمة التي طرحها «عبد الناصر» في فكرة القومية واتبعها من بعده حكام وملوك ورؤساء العرب، وظهرت من خلال ذلك الكثير من التعريفات المُصاحبة لهذه الأبوية، مثل الحاكم الراعي، والملك الشجاع، أو الرئيس المؤمن كما طرحها «أنور السادات» في سبعينيات القرن الماضي.

ساهم الزخم الفكري والسياسي عقب ثورة يوليو (تموز) ١٩٥٣، في تشكيل وعي جيل السعداوي وغيرها

تُمثل رواية «سقوط الإمام» علامة مهمة في ماهية مفهوم السعداوي للحرية الأنثوية والانعتاق من السلطة العمومية بمختلف صورها

ويصبح الخطر رديفاً للسجن، إذ لم يسلم أي من المعارضين على وجه العموم من الحبس مرة أو أكثر من مرة، وكانت السعداوي على موعد مع هذه التجربة في السنة الأخيرة من حكم «السادات»، حيث تم اعتقالها ضمن عدد كبير من المثقفين والكتاب والفنانين بسبب آرائهم السياسية في الحكم، وقد شهدت هذه الفترة من حكم «السادات» الكثير من المعارضة والشد والجذب بين المثقفين وأداة السلطة التنفيذية «الشرطة»، لتسري حالة عامة من القمع أدت في النهاية لاغتيال السادات سنة ١٩٨١ في الواقعة الشهيرة باحتفالية أكتوبر (تشرين الأول).

خرجت السعداوي من السجن عقب حادثة الاغتيال هي وكلّ المجموعة، لتكتب مُذكراتها المثيرة للجدل «مذكرات في سجن النساء»، وفيها يظهر الكثير من مفهوم السعداوي عن «الهوية الجندرية» وحربها مع نماذج الذكورة المختلفة، والتي تصل بها في النهاية للمعارضة مع الله نفسه، كونه أحد تمثلات فكرة السلطة الأبوية، مُتخذة من نفسها دور الدفاع عن النماذج السابقة لها في تاريخ القهر النسوي كأمها وجدتها: (رأيت أمي متمردة ترفض سلطة أبيها العسكرية وتثور على زوجها، إذا ارتفع صوته في

البيت، وجدتي الفلاحة الفقيرة سمعتها تغنّي ضدّ الظلم وضد الفقر وحرمان السنين).

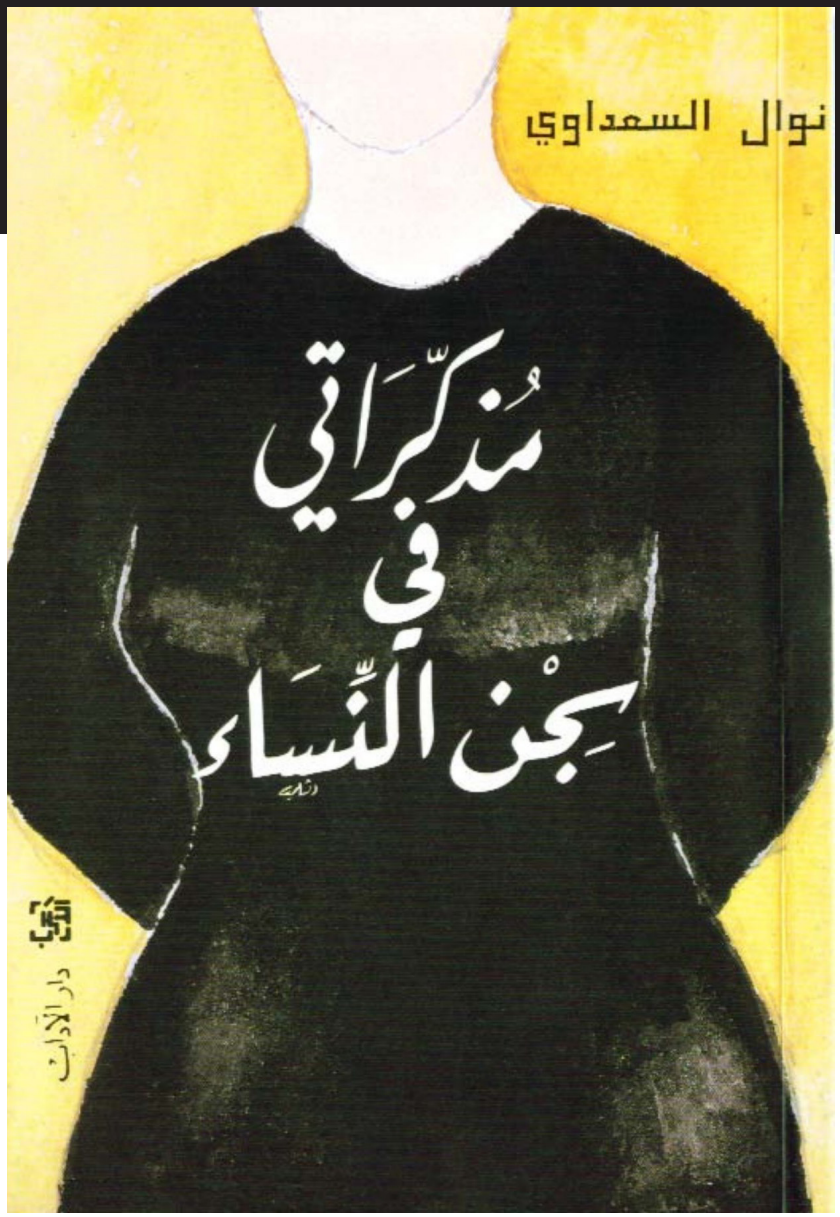
لم تكن مذكرات السعداوي في السجن هي التجربة الأولى لها في موضوع الحبس، فقد اعتمدت على تجربة إحدى المعارضات في كتابة روايتها الأشهر «امرأة عند حافة الصفر»، والتي تعرضت لتجربة السجن ولكن من خلال الحكاية فقط؛ هذه المرة، تخرج السعداوي عن دور المستمع وتدخل إلى أرض الواقع بالفعل، وقد غلب الحس الأدبي بالطبع على صوتها في كتابة هذه المذكرات:

(سمعت صوت انكسار الباب كأنه انفجار. أحذيتهم الحديدية تدق الأرض بسرعة كجنود جيش انطلق نحو القتال. هجموا على الشقة كالجراد الوحشي، أفواههم مفتوحة تلهث، وبنادقهم فوق أكتافهم مُشهرة).

«لا يوجد ما هو أخطر من الحقيقة في عالم مملوء بالكذب»... وطالما الأمر كذلك، فلا مفر من هاجس السجن الذي سيُلازمها فيما بعد طوال حياتها، لكنها لن تجربه مرة أخرى فعليا، فهناك صور متعددة للشعور بالحبس ومفهومه..، (قرار واعٍ أصدره عقلي الظاهر والباطن، أن أعيش السجن وكأنه حياتي منذ ولدت وحتى أموت. لا أمل في الغد سوى أن أفتح عيني على هذه الجدران الأربعة فأجدها أقل سواداً).

شجرة الذنب...

تبدو فكرة الأنثى كنوع تشبه شجرة من الذنب تمتد جذورها إلى الأنثى الأولى ثم تأخذ في التفرع والتشعب جيلا بعد جيل، وكأن هناك راية تسلمها كل امرأة إلى الأخرى يدا بيد، كما في حالة جدة نوال السعداوي التي مثلت لها - وهي مازالت في طور الطفولة - رمزا لترسيخ العدل وتنفيذه داخل حدود عائلتها وأفرادها، رغم أنها لم تتعلم ولم تعرف شيئا عن «كارل ماركس» مثلا كما تقول السعداوي: (كانت جدتي سيدة قوية، وكانت تكره إنجاب البنات مثل الكثير من النساء في المجتمع بمختلف مستوياتهم، لأننا في مجتمع ذكوري يحمل فيه المولود الذكر اسم أبيه. أما البنت، فتتبع زوجها فيما بعد. وقد رفضت «مبروكة» أن تتزوج بعد وفاة زوجها حبّا في الحياة التي لم تعشها، وأقسمت ألا تتزوج، وتفرغت لتربية أولادها، فاشتغلت في الغيط وحملت الفأس. لم تقرأ جدتي القرآن الكريم، ولا كارل ماركس، ولا أي كتاب، ومع ذلك كانت تحكم بالعدل في أيّ نزاع يحدث بين الرجال في عائلتها أو قريتها. في بيتنا كان الصراع



يـدور بـين عائلـتي أبي وأمـي، وكان أشـبه بالـصراع في مجلـس النـواب، حيـث كانـت عائلـة أمـي تقـف مـع الباشـوات والبهـوات والملـك فـاروق يؤيدونـه، بينمـا تقـف عائلـة أبي ضـد الملـك والحكومـة وعـلى رأسـهم جـدتي الـتي كانـت تقـول: «لا يمكـن ربنـا يكـون مـع الظالـم»، ليرمقهـا الرجـال ذوو البـدل الأنيقـة في اسـتعلاء ويتسـاءلون: كيـف تشـارك هـذه الفلاحـة العجـوز في النقـاش السـياسي؟ لكنهـا لـم تكـن تأبـه بهـم وتواصـل دفاعهـا عـن العدالـة البسـيطة، وإن قـال لهـا أحدهـم إنهـا لـم تقـرأ القـرآن كانـت تـرد بـأن ربنـا هـو العـدل وقـد عرفـوه بالعقـل وليـس بالكتـاب).

إذن فقـد نشـأت تحمـل جـذوة التحـدي الأولى كما شـاهدته في صورة الجـدة -الأنـثى- مـن قبـل مجتمـع تُهيمـن فيـه السـلطة الذكوريـة وتصنـع مـا تشـاء. عـلى أي حـال، إذا كانـت صـورة الجـدة شـكلت شرارة أولى لفكـرة النضـال القـدري «الرجـل والمـرأة»، فـإن هنـاك الكثـير مـن المحطـات الـتي تنتظـر السـعداوي في حياتهـا الجديـدة.

ومازال الإمام يسقط

تُمثـل روايـة «سـقوط الإمـام» علامـة مهمـة في ماهيـة مفهـوم السـعداوي للحريـة الأنثويـة والانعتاق مـن السـلطة العموميـة بمختلـف صورهـا، ورغـم أن الروايـة متاحـة عـلى شـبكة الأنترنيـت، فإنهـا مازالـت تثـير قلـق العقليـة العربيـة الحاكمـة وتحفظهـا، حيـث تمـت مصادرتهـا مؤخـرا في العـام المـاضي بمعـرض الخرطـوم الـدولي للكتاب في السـودان.

صـدرت الروايـة في طبعتهـا الأولى عـن «دار المسـتقبل العـربي» سـنة ١٩٨٧، ثـم أعـادت بعـض دور النـشر طبعهـا كـ «دار السـاقي» وترجمـت لـ ١٤ لغـة أجنبيـة. ومـن بدايـة الإهداء، نلاحـظ الاحتشـاد «النسـوي» الـذي تطرحـه السـعداوي، باسـتحضارها شـبيهاتها، شريكاتهـا في صراع النضـال النسـوي الفكـري.. (إلى شـهربانو شـيراز الإيرانيـة، وفاطمـة تـاج السـر السـودانية، وكوليـت عيـاني اللبنانيـة، واعتـدال محمـود المصريـة، وإلى جميـع البنـات والأولاد في الطفولـة)، تسـتخدم السـعداوي التعدديـة الجغرافيـة بتجميعهـا أكـثر مـن بلـد في الإهـداء، لرسـم حالـة الشـيوع لفكـرة القضيـة النسـوية المطروحـة، والـتي يتـم الدفـاع عنهـا في كل مـكان وزمـان، مخاطبـة الأجيـال الجديدة في نـوع مـن أنـواع «الأمومـة السـلطوية» أيضـا؛ فـإذا كانـت الإشـكالية منـذ البدايـة في التعنـت الذكـوري بفـرض هيمنتـه، فـإن الخطـاب الموجـه للنـشء لهـو إشـارة إلى هيمنـة أخـرى

تنشد السعداوي في رحلتها الدفاعية عن حقوق المرأة المساواة الكاملة بين الجنسين في الحقوق والواجبات

من نوع جديد، متذرعة بأنها أصل الحياة وصانعة الرجال.

تناشد السعداوي كل أنثى لكسر أيّ طابو أو تبجيل في التعامل مع الذكر، ذلك الكائن المتسلط من قديم الأزل، خاصة وقد سقط الإمام وبانت عمامته، ولا يعني ذلك وضع حدّ فاصل لهذا الصراع، فكل واحدة على موعد لمواجهة ذلك الإمام بطرق وأشكال تتجدد وتتنوع، لكنها لا تنتهي على ما يبدو...، (ويأتي دورها لتخرج إلى الحرية لكن عيون الإمام تلمحها، تجري هاربة في الظلمة ومن خلفها كلها. تكاد تفلت قبل طلوع الفجر، لكن الطعنة تصيبها في ظهرها. قبل أن تسقط نتساءل، لماذا تتركون الجاني وتذبحون الضحية؟! وتتلاشى الأصوات ويصبح عقلها بلون الظلام وذاكرتها سوداء أو بيضاء بلا حرف إلا اسم أمها).

الرجل النسوي الوحيد

تزوجت السعداوي أكثر من مرة، ولكن أطول حياة زوجية كانت مع الروائي «شريف حتاتة»، حيث امتدت لـ ٤٣ عاما. بدأت حين اشتركا معا في العمل بوزارة الصحة في ستينيات القرن الماضي، وكان حتاتة قد اعتقل ثلاثة عشر عاما في سجون الفترة الناصرية، على خلفية أنه مثقف ماركسي قديم يتبنى الفكر اليساري الثوري، وعمره الآن ٩٤ عاما فيما تناهز السعداوي الـ٨٤ عاما.

وعلى الرغم من التقارب الفكري بين الزوجين، فإن تجربتها مع حتاتة كانت من العوامل

ترى السعداوي أنه لا يجب أن تقتصر المساواة على الإرث، وإنما في الإرث والنسب وفي الزواج والطلاق وكل شيء.

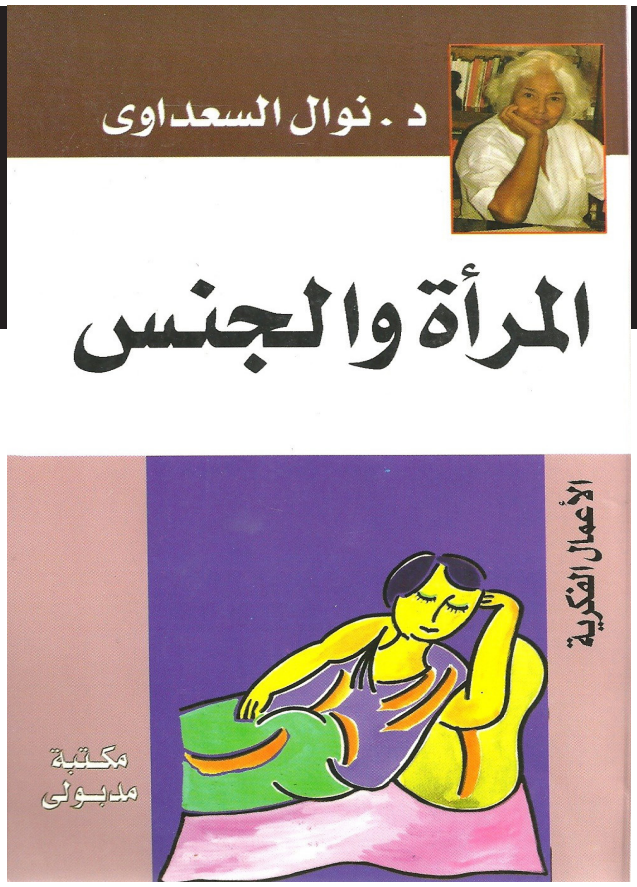
المهمة في تغيير استقبالها للآخر - الذكر- تحديدا، لما وجدته من تناقض أفكار الزوج الماركسي: (الزوج الثالث هو شريف حتاتة، والد ابني، كان رجلا حراً جداً، ماركسي تم سجنه. عشت معه ٤٣ عاماً، وأخبرت الجميع: هذا هو الرجل «النسوي» الوحيد على وجه الأرض، ثم بعد ذلك اضطررت للطلاق أيضاً. كان كاذباً. كان على علاقة بامرأة أخرى. تعقيد الشخصية ذات الطابع الأبوي. ألف كتباً عن المساواة بين الجنسين، ثم خان زوجته. أنا متأكدة أن ٩٥٪ من الرجال هكذا).

نساء على خط النار

احتلت المشكلة النسوية النصيب الأكبر في حياة السعداوي النضالي، لذلك كان لابد من التطرق لأكثر ثلاث صور لقمع المرأة وتسيسها «الحجاب، الختان وتعدد الزوجات».

الحجاب: رأت أن مفهوم الحجاب لا يُمثل الأخلاق، وبالتالي ليس دليلا عليها، حيث يُعد رمزا للعبودية المُمارسة على المرأة، وفي ذلك تتساءل «لماذا تتحجب المرأة ولا يتحجب الرجل، بالرغم من وجود شهوة لكل منهما؟!».

الختان: يُعتبر ختان الأنثى من أكثر المواضيع المثيرة للجدل فيما يخص المرأة، ومؤخرا فقط بدأ توقيع العقوبة الجنائية على كل من يقوم بعملية الختان، لاسيما وقد شهد عام ٢٠٠٧ حادثة هزت الرأي العام، وكانت من ضمن الأدلة على تجريم الختان، بفقد الطفلة «بدور» حياتها أثناء إجراء عملية ختان..، (بدور، هل كان يجب عليك الموت لتنيري هذه العقول المظلمة؟ هل كان يجب عليك دفع هذا الثمن بحياتك؟ يجب على الأطباء ورجال الدين أن يعلموا أن الدين الصحيح لا يأمر بقطع الأعضاء التناسلية.



كطبيبة وناشطه في مجال حقوق الإنسان أرفض تماما هذه العملية كما أرفض ختان الذكور. وأومن أن الأطفال جميعا ذكورا وإناثا يجب حمياتهم من هذا النوع من العمليات).

تعدد الزوجات: ترى أن تعدد الزوجات يخلق الكُره بين الأطفال والزوجات كما يزيد من الحوادث، وأن تعدد الزوجات كذب وليس بالقرآن وبلاد عربية مثل تونس منعته.

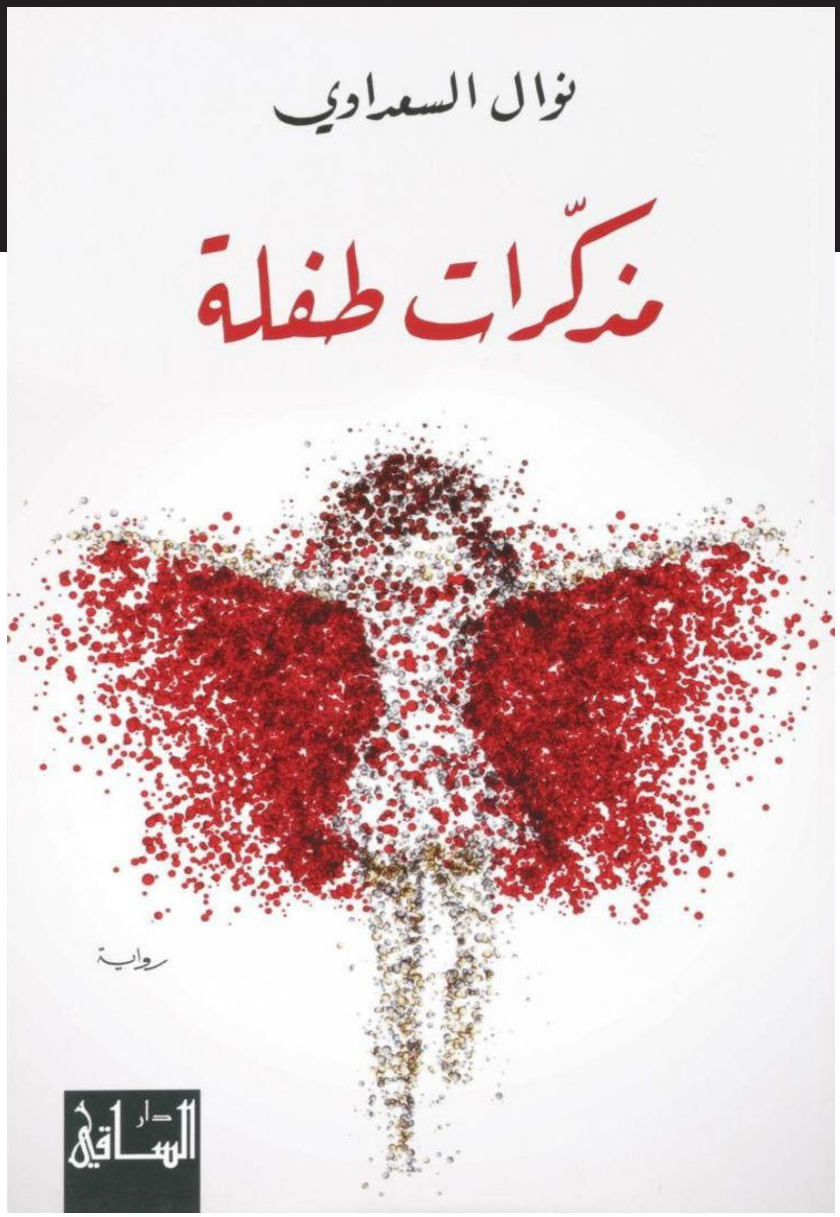
المُساواة الكاملة

تنشد السعداوي في رحلتها الدفاعية عن حقوق المرأة المساواة الكاملة بين الجنسين في الحقوق والواجبات؛ ولذلك فقد أثارت بعض مواقفها الجدل وخاصة ما يتعلق بختان المرأة وشرعية الحجاب، وكل صور التحكم في الأنثى وكأنها كائن أدنى، تالي، خاضع يحتاج طوال الوقت لتوجيه ورعاية وتشذيب وإصلاح؛ وبالتالي، فلابد من تقليم أظافره بين الحين والآخر.

لذلك تُمارس دور الفاعل في إنهاء تجربة زواجها الأول، ومن المتعارف عليه هو تحكم الذكر في مسألة إنهاء العلاقة الزوجية، ما جعل الكثير من النساء يعشن حيوات مفروضة عليهن بغرض الحفاظ على الأسرة، أو التسليم بالواقع. ولكن الأمر كان مختلفا مع السعداوي، والتي تعتبر نفسها وبنات جنسها فردا كاملا وصحيحا لا يخضع لأية وصاية ذكورية، وبالتالي يستطيع توجيه قراره كيفما يرى وفي الوقت المناسب بمنتهى الرُقي والاحترام...، (زوجي الأول كان عظيماً، زميلي في كلية الطب. كان رائعاً، والد ابنتي. لم يرد والدي مني أن أتزوجه، لأنه غادر إلى السويس لمحاربة البريطانيين. لكن بعد ذلك تم خيانة المقاتلين، والكثير منهم تم حبسه. هذه الأزمة كسرته وأصبح مدمناً. وأُخبرت أنني لو تزوجته، قد يوقف إدمانه، لكنه لم يفعل. حاول قتلي، لذا تركته).

لكل مقام مقال

شرع القرآن الحق المُضاعف للذكر عن الأنثى في الميراث وقت أن كانت المرأة مكفولة كليا من «الرجل»، متمثلا في صور الأب والزوج والأخ والابن وجميع صور القوامة عليها بالمفهوم المتداول والمبتذل في الآن ذاته، وأسهم التشريح الأنثوي بضعفه ورهافته في تعريضها لهيمنة التبعية وإن تفاوتت من ثقافة لأخرى، ولهذا فإن ذلك التشريع الذي يُلائم الحالة الأنثوية؛ قد يتطلب الوقوف عنده وإعادة النظر في



جـدوى مشروعيتـه إذا مـا تغـيرت المعطيـات سـالفة الذكـر.

وهـذا مـا آلـت إليـه المشروعيـة الحاليـة لهـذا العُـرف منـذ العقـد الأخـير مـن القـرن العشريـن، وظهـور مـا سُـمّي بالكسـاد العالمـي، مـرورا بحَـربي القـرن وإعـادة توزيـع الهيمنـات السياسـية العالميـة الـتي أثـرت بشـكل مبـاشر عـلى الحالـة الاقتصاديـة للمواطـن خاصـة في المجتمعـات الفقـيرة، ومـن ثـم تـم تبادل الأدوار والأماكن في المسـؤوليات بـين المـرأة والرجـل، فتخلّى الأخـير في كثـير مـن الأحيـان عـن القيـام بـدوره التاريخـي، لتتـولى المـرأة القوامـة عـلى نفسـها وأحيانـا عـلى مـن تعـول، ومـن ثـم وجـب النظـر مـن جديـد في فكـرة تجديـد الخطـاب الديـني وفقـا للتغـيرات اللاحقـة.

وفي ذلـك الصـدد، سـجلت دولـة تونـس خـلال الشـهور الماضيـة دور الريـادة بالتصديـق عـلى تعديـلات قانـون الأحـوال الشـخصية، الـذي يتضمـن أحكامـاً بالمسـاواة في الإرث بـين الرجـل والمـرأة، وهـو مـا يتماشى مـع معطيـات الوضـع الجديـد للمرأة - اقتصاديـا- لكنـه في نفـس الوقـت يسـلب الذكـر حـق انتفاعـه بمـيراث مضاعـف، وهـو الحـق الـذي توارثـه عـبر الآبـاء والأجـداد، وهـي نقطـة في غايـة الأهميـة تُحسـب في تاريـخ صراع الأنـثى لكسـب حقوقهـا البديهيـة.

تقـول «سـعيدة قـراش» المتحدثـة باسـم رئاسـة الجمهوريـة التونسـية، إن «هـذه المبـادرة تكـرس نضـالات أجيـال وحقوقيـات يدافعـن عـلى الحقـوق الاقتصاديـة والاجتماعيـة للمـرأة التونسـية، وعـلى ترسـيخ عقليـة المسـاواة التامـة بـين الجنسـين». بذلـك، تكـون الأنـثى كالذكـر في أحقيـة المُسـاواة في كل شيء حـتى وإن كانـت تشريعـات سـماوية، لـم يُشرّعهـا الديـن سـوى، كي تُناسـب الإنسـان في مختلـف تحولاتـه الاجتماعيـة.

وهـي نقلـة نوعيـة في تاريـخ العلاقـة الثنائيـة بـين وضعيـة الرجـل والمـرأة في الفكـر العـربي بمنظـوره العقائـدي الراسـخ، الـذي قُبلـت كل المحـاولات السـابقة في تفككيـه أو إعـادة انتاجـه واسـتقباله وفهمـه؛ بالرفـض والصـد والعنـف للدفـاع عـن مكتسـبات متوارثـة مـن أزمنـة تختلـف معطياتهـا الحياتيـة كليـا عـن معطيـات الحيـاة الآن.

إني وضعتها أنثى

تُعـاني مـصر مـن تـدني الحالـة الاقتصاديـة للفـرد مـن عقـود

هناك شروط أساسية للتقدم، يجب توفرها في المجتمعات، وهي التقدم العقلي والفكري، الذي يجب أن يتوازى مع تقدم السياسة

طويلة، ومنذ ثورة يناير (كانون الثاني) تحديدا والأمر يزداد سوءا، حيث يتشكل الواقع المُجتمعي من عدة عناصر مُتقلبة لا تتمتع بأي استقرار؛ لذلك يُعاني المواطن من حدين مُستمرين تقريبا طوال الوقت؛ تخبطات المد الثوري المستمرة وسقوف الحريات التي اكتشف المصري أنها غير محدودة، والخضوع لفكرة - التجريب - الفارضة نفسها على المشهد السياسي، حيث لا يجد أمامه سوى الاختيار بين شيئين على سبيل المثال، كما حدث عقب خُلع الرئيس حسني مبارك وحكم المجلس العسكري، مرورا بسنة حكم الإخوان وما آل إليه ذلك.

الأمر الذي انعكس على تفاعلية الفرد وسط الجماعة، فتخلّى الكثيرون عن الأدوار الرئيسة تجاه العقد الاجتماعي على مستوى الأسرة تحديدا، وهنا يجب التأكيد على عدم الربط بين الثورات والوضع الاقتصادي الحالي؛ حيث بدأت ملامح هذا المناخ تتجلى منذ أواخر تسعينيات القرن الماضي، فقط الأمر يزداد ويتضخم .

أظن أن الاستطراد السابق كان ضروريا للتأمل في بعض المشاهد التالية: (فتاة جامعية تسرح في الشوارع بزجاجات برفان شعبي أو أي منتج آخر، تعتمد على الآلية الجديدة في توزيع المسؤوليات المجتمعية، والتي تفرض على الآخر التعاطف الذي يقل تدريجيا بزيادة هذه النماذج أو الحالات التي تعكس صورة الأب المُتخلي إما بالعزلة أو بالهروب أو بقلة الحيلة. وقد تعلو بعض الأصوات الحقوقية النسائية مستنكرة: «ولماذا تكون مسؤولة من رجل بالأساس»، إنها فريضة المراحل العمرية يا سادة؛ طبيعي أن الجنسيين في الفترات المتقدمة من الحياة يكونا في معية الأب، أو من يُمثله).

ومع ذلك، هي لم تدِن هذا التخلي، لم تطالب بالعودة الشرعية للأدوار، فقط نزلت للشارع كالرجل، وفي الكثير من الحالات لا يوجد غير الشارع وتجارة التجوال الشعبية، حيث لم تتح لها المناخات الاقتصادية التي شكلت تكوينها الأول؛ أي فرص فعلية لكسب الخبرات والمعرفة، لذلك تتخبط الكثيرات منهن في الحياة الجديدة لفترات طويلة قد تصل لنهاية العمر.

يمكن تطبيق ذلك على نماذج أخرى للأنثى، ويكون طرف الصراع هو الزوج أو الأخ أو الابن. أما على المستوى الاجتماعي، فقد يكون الأخ الكبير هو المتسبب في إحاقة الضرر بأفراد أسرته، ولا تجنى منه منفعة تذكر، ولكنه في النهاية ينال ضعف الميراث!

وهناك الكثير من المحاولات الجريئة - في تاريخ الرسالات السماوية - للتعامل الجديد مع مفهوم التشريع بما يناسب العصر وإعادة فهم روح التشريع وفلسفته، وذلك غرض التنزيل من البداية، حيث لا يريد الله سوى ملاءمة الشريعة لكل متطلبات الإنسان في كل زمان ومكان.

على هذا، الأمر يتخطى حدود المساواة في الميراث والأشياء البديهية الحياتية التي يقرها العقل والمنطق؛ المساواة المنشودة يجب أن تكون في كل شيء وليس التفاصيل المعيشية فقط، ولعقود طويلة عانت المرأة من سلبها الحق في إنهاء الزواج، حتى ظهر قانون الخُلع، رغم أن التشريع الديني أعطاها الحق في ذلك.

وقد أشارت د. نوال السعداوي في أحد الحوارات إلى جرأة الخطوة التي أقدمت عليها تونس مؤخرا للمساواة بين الرجل والمرأة في الميراث، بتفعيل قراءة النص الديني من جديد بما يتماشى مع متطلبات العصر، فمن غير المعقول أن نترك المفهوم الجديد للنص الديني «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين»، وعلاقته بالمعطيات الاقتصادية الجديدة التي غيرت توزيع الأدوار - كما سبق ذكره- مما يترتب عليه إعادة توزيع الحقوق القانونية والشرعية هي الأخرى.

تؤكد السعداوي في هذا الصدد، بأن لكل بلد ظروفه الاقتصادية المختلفة والسياسية بالطبع التي تتحكم في تشكيل مناخ التعاملات المجتمعية القانونية، على ذلك قد تواجه بعض البلدان الصعوبات في تطبيق التجربة التونسية للحق في الميراث..، «أنا لا أؤمن بفكرة المثل الأعلى. هناك بلدان ربما تسبق تونس، فكل بلد يعمل وينشط، ويتقدم بنفسه وبناءً على ظروفه، ممكن أن نقول إنه على كل بلد الاستفادة من تجربة تونس».

لذلك لا يمكن لنا إلا أن نؤيد السعداوي حين مُطالبتها بحريات أكثر وسقوف ممتدة بالحرية، تعلم أن.. (المساواة لا يجب أن تقتصر على الإرث، وإنما في كل شيء، في الإرث والنسب وفي الزواج والطلاق وكل شيء. يجب ألا تكون هناك أية تفرقة بين البشر على أساس الدين أو الجنس أو الطبقة أو أي شيء آخر، لأن هذه أشياء برأيي بديهية ولا تحتمل النقاش).

وتضيف السعداوي أن هناك شروطا أساسية للتقدم، يجب توفرها في المجتمعات، وهي التقدم العقلي والفكري، الذي يجب أن يتوازى مع تقدم السياسة، وجعل الدين حالة خاصة، حيث لا يكون له دخل في أمور السياسة والمجتمع.

وترى السعداوي أن خطوة تونس الإيجابية هذه سبقتها خطوات أخرى، مشيرة إلى أننا (أمضينا مئة سنة ودخلنا القرن العشرين نتكلم نفس اللغة عن المساواة بين النساء والرجال. نحن تأخرنا مائة عام. نحن مللنا قصة المساواة. كل الأشياء تتغير وسوف تتغير، لأن التيار الشعبي والشبابي الآن رافض للتجارة بالدين أو بالسياسة أو الاستغلال الداخلي أو الخارجي، ولابد من تجديد الخطاب الديني وعمل ثورة فكرة في الفكر الديني).

تم الرجوع في هذا المقال إلى: كتب ومؤلفات د. نوال السعداوي، وحواراتها في بعض الصحف والمجلات والمواقع، حوارات تليفزيونية، وبعض الأحكام الشرعية الخاصة بالمرأة، سجلات أرشيفية..

2018

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

معهد غرناطة للبحوث والدراسات العليا
Institute of Research and Higher Studies of Granada

صدر حديثا

كتاب مترجم

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

إعداد:
منى شكري
إعلامية أردنية

هل تمثّل المساو
الرّجال و
ضرورة مـ

واة في الإرث بين
والنساء
جتمعية؟
Men

بعد محاولات طويلة من حراك قاده المجتمع المدني والمنظمات الحقوقية، استطاعت تونس أن تنتزع الريادة في ميدان مكتسبات المرأة؛ حيث صادق مجلس الوزراء التونسي، في نونبر (تشرين الثاني) ٢٠١٨، بإشراف رئيس الجمهورية الباجي قايد السبسي، على مشروع قانون الأحوال الشخصية، الذي يتضمن أحكاماً بالمساواة في الإرث بين الرجل والمرأة.

وعلى الرغم من أنّ القرار لاقى ترحيباً من قبل المجتمع المدني والهيئات الحقوقية، ممّن اعتبروه انتصاراً لحقوق المرأة، فقد عارضته ورفضته جهات محافظة في تونس في مقدّمتها حركة النهضة.

وتُعدّ المساواة في الإرث من أكثر المسائل المثيرة للجدل عموماً، في غالبية الدول العربية والإسلامية، التي تحتكم في قوانين الإرث إلى الشريعة الإسلامية التي تقوم على فكرة «للذكر مثل حظ الأنثيين».

وما بين احتجاجات في غير بقعة جغرافية تطالب بمزيد من المكتساب للمرأة العربية، وما بين مؤيد ومعارض لقانون يساوي بين المرأة والرجل في الإرث يطالعنا سؤال: هل تمثّل المساواة في الإرث بين الرجال والنساء ضرورة مجتمعية؟ الذي أجاب عنه عدد من الباحثين والكتاب العرب، ممّن استطلعت مجلة «ذوات» آراءهم في عددها (٥٣).

باحثون وكتاب عرب رأوا أنّ «دسترة» قانون المساواة بين الجنسين، بما في ذلك المساواة في الإرث هو «مطلب حقوقيّ وضرورة اجتماعيّة»، بل نقلة ضروريّة لتحديث المجتمع

وتغيير العقليات الذّكوريّة، وتكريس مبدأ المساواة بين الجنسين على جميع المستويات، دون تأجيل أو تأثيم، فلا عدالة اجتماعيّة، برأيهم، في ظلّ قوانين تمييزيّة، ولا ديمقراطيّة منشودة دون مساواة فعليّة، فهي جسر عبور نحو ركب الحداثة.

في حين عدّ آخرون القضية أكبر من كونها قضية مساواة في الإرث، أو حتى ضرورة مجتمعية أم لا، بما أنّ المجتمع في الأساس لم يستوعب بشكل كامل ولحد اليوم مبدأ مقاربة النوع الاجتماعي، ولا يزال حبيس عقليات وسلوكيات كلاسيكية تعلي من قيمة الرجل وتكرس دونية المرأة.

ونوّهوا إلى أنّ الضرورة المجتمعية الأساسية هي «إحداث تغيير جوهري للثقافة الذكورية التي رسخت مبدأ التبعية والهيمنة للرجل على المرأة، ويتم إنتاجها وإعادة إنتاجها بوعي أو بدون وعي داخل الأسرة وفي المدرسة والإعلام وفي باقي وسائط التنشئة الاجتماعية».

واعتبر بعضهم أنّ الدفاع عن المساواة في الإرث بين الجنسين «ليس ضرورة اجتماعية معزولة عن باقي القضايا الأخرى ذات الصلة، لاسيما في العمل وتفاوت الأجور والعوائق اللامرئية التي تحرم الناس من بلوغ مواقع المسؤولية».

ومن هنا، شدّدوا على ضرورة بذل مجهود استثنائي لتغيير كثير من مضامين البرامج التعليمية التي تساهم في بناء الصور النمطية حول المرأة والرجل لدى الأفراد، ومراقبة البرامج الإعلامية فيما يتعلق بالمناصفة والإنصاف والمساواة بين الذكور والإناث في جميع

المجالات، فضلاً عن مراجعة القوانين بشكل تدريجي لتخليصها من رواسب التمييز الجنسي، لاسيما وأنها مرتبطة بالتشريعات الدينية بما يميزها من حساسية عاطفية وروحية واجتماعية.

وأوضح باحثون أنّ المساواة بين الجنسين «وأدها أصوليون تحت ثقافة ذكورية احتمت بمقولات دينية والنصّ القرآني منها براء، وأفرغها أصوليون جُدد من مضمونها بأن زجّوا بها في مسائل لا طائل من ورائها»، مشيرين إلى أنّنا -نحن العرب- «قدرنا أن نعيش دائماً بين أصوليتين؛ أصولية تراثية وأصولية حداثية، والحال أنّ طبيعة التاريخ تأبى الأصوليتين وتؤسّس لمنطق الجدل، جدل الإنسان الذي يفهم ماضيه دون أن يعيش فيه، ويفهم مستقبله دون أن يسير فيه بلا منهج.»

على صعيد آخر، بدا بعض الباحثين «غير متفائلين» من حراك مساواة الرجل والمرأة بالإرث في الدول العربية والإسلامية، محيلين ذلك إلى أنّ قضايا الإصلاح «متشابكة ومتداخلة»؛ فلا يمكن الوصول إلى إصلاحات اجتماعية دون الوصول إلى إصلاحات معرفية في مناهج الدرس القرآني والتراثي، كذلك لا يُمكن إسقاط تجربة مجتمع عربي على آخر، فنحن أمام مسارات إصلاحية متباينة في المجتمعات العربية.

ونوّهوا إلى أنّ مسألة المساواة في الإرث لا يمكن أن تُطرح إلاّ في إطار حاضنة سياسية وثقافية تهيئ لها المناخ المناسب.

المساواة وأدها أصوليون

يوسف رحايمي
باحث من تونس

السّؤال، وفق نظر، الباحث التونسي يوسف رحايمي، وإنْ بدا بسيطاً وواضحاً يطلب السّائل إجابة عن مسألة ما، فإنّه محمّلٌ، وفق قوله، بقضايا وإشكالات مسكوت عنها في مجتمعنا الرّاهن لا نظنّ الإجابة عنها هنا ممكنة بحكم ضيق المقام، إلاّ أنّه سؤال جريء إذا ما وضعناه في إطاره العام والخاص، وجرأة السؤال تكمن، بحسب رحايمي، في أنّه «يحفر في قضايا تتقاطع فيها كثير من المستويات: ثقافي وسياسي واجتماعي واقتصادي...»

ويُقرّ الباحث بأنّ مسألة «المساواة بين الرجال والنساء في الإرث» تعدّ ضرورة مجتمعية في الوقت الرّاهن، فنحن نزعم أنّ حسْم هذه المسائل جسْر عبور نحو ركْب الحداثة وما تُمليه علينا إحراجات العصر من تقدّم ورقي.

المساواة بين الجنسين وأدها أصوليون تحت ثقافة ذكورية احتمت بمقولات دينية والنصّ القرآني منها براء

غير أنّ الإشكال الأهمّ، وفق رأي رحايمي، «ليس مجرّد إقرار ندّعيه ونمضي وليس من باب الترف الفكري الذي تعانيه كثير من النخب في عالمنا العربي»، وإنّما الإشكال هو «كيف نتطرّق إلى هذه المسائل بما يلائم العصر من جهة، وما يراعي خصوصية الذّات من جهة أخرى؛ لأنّ النّاظر في طبيعة الطّرح يلحظ أنّها غالباً ما كانت أحادية الجانب؛ فقدرنا نحن العرب أن نعيش دائماً بين أصوليتين؛ أصولية تراثية وأصولية حداثية، والحال أنّ طبيعة التاريخ تأبى الأصوليتين وتؤسّس لمنطق الجدل، جدل الإنسان الذي يفهم ماضيه دون أن يعيش فيه، ويفهم مستقبله دون أن يسير فيه بلا منهج.»

ويوضح الباحث أنّ المساواة بين الجنسين «وأدها أصوليون تحت ثقافة ذكورية احتمت بمقولات دينية والنصّ القرآني منها براء، وأفرغها أصوليون جُدد من مضمونها بأنْ زجّوا بها في مسائل لا طائل من ورائها».

وينوّه رحايمي إلى أنّ هذه المسألة لا يمكن أن تُطرح إلاّ في إطار «حاضنة سياسية وثقافية تهيئ لها المناخ المناسب»، متابعاً «ولعلّ تونس خير مثال على هذا باعتبار أنّ الواقع السياسي والثقافي الجديد إبان ثورة ٢٠١١ هو الذي أرسى مثل هذه المسائل، وحين نقول الواقع السياسي فنحن لا نقصد الأحزاب؛ لأنّ الكثير منها وفي خلفياتها النّظرية ترفض المساواة -وإنْ ادّعتها-، وإنّما الواقع السياسي بما هو دستور وقوانين جديدة تواكب روح العصر وتتفاعل معه».

قضايا الإصلاح متشابكة

عبد الباسط هيكل

باحث وأكاديمي من مصر

لا يمكن الوصول إلى إصلاحات اجتماعية دون إصلاحات معرفية في مناهج الدرس القرآني والتراثي

وعلى الرغم من إقرار الباحث والأكاديمي المصري، عبدالباسط سلامة هيكل، بأنّه لا خلاف على معاناة المرأة العربية وافتقادها لأكثر الحقوق، وأهمية النضال المتواصل لتنال وجودها كشريكة تعيش في هذا المجتمع، لكنه بدا غير متفائل، مبرراً موقفه بأنّ ما نتحدث عنه من إصلاحات حقوقية، إنّما هي نتيجة لمقدمات لمّا تتحقق في أغلب مجتمعاتنا العربية، فأوّل بوادر التطور الحضاري ومصداقية الإصلاح أن يسود الوعي المفاصل الحياتية في المجتمع؛ فوعي المجتمع وليس السلطة السياسية، هو الضمانة الحقيقية لقبول واستمرارية وتطوّر الإصلاحات.

ويزيد الباحث المتخصص في تحليل بنية الخطاب الديني، وأستاذ العلوم العربية وآدابها بجامعة الأزهر، أنّ التغيير من أعلى قفز على واقع مجتمعي جامد فكرياً يهرب من تساؤلات واقعه وأزماته الآنية، يُؤسفني أن أقول جاهلي، ليس بالمفهوم القطبي التكفيري؛ بل بالمفهوم الحقيقي للكلمة قبل أن تُحرّفها الجماعات؛ فالجاهلية خضوع لسلطة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة دون الاحتكام إلى رزانة العقل وقوة المنطق ومن هنا يأتي التعصب؛ فالمجتمعات العربية قوامها عاطفة وانفعال لا يعرف العقلانية ولا يتقبل النقد ويهاب التغيير، فعدم العلم وانتفاء المعرفة ركيزة اساسية للاستلام لسطوة الانفعال والصوت المرتفع؛ لذا وعي المجتمع أن يعلم الحدود الفاصلة بين المقدس وغير المقدّس في الخطاب الديني، وأن يعرف أنّ آفاق الدلالة في اللسان العربي بها رحابة تأويلية تجعل مجالات الجزم واليقين محدودة، وأن يؤمن بأنّ إسلام الوحي وضع القواعد والقيم الكلية اللازمة لحفظ الوجود الإنساني، ثم ترك للمسلمين أمر الاجتهاد في التفاصيل لتغيّر الأزمنة والأمكنة وفق سنة الله تعالى في الحركة والتغيير، غير أنّ المتأخرين من المسلمين أرادوا تثبيت التفاصيل عند طرح القدامى، في محاولة لإيقاف الحركة والتغيير الزمني، ولما كان إيقاف الزمن عصيّاً عليهم أوقفوا عقولهم وقالوا هذا ديننا، وذاك خطابنا.

ويشدّد هيكل أنّ قضايا الإصلاح «متشابكة ومتداخلة، فلا يمكننا الوصول إلى إصلاحات اجتماعية دون الوصول إلى إصلاحات معرفية في مناهج الدرس القرآني والتراثي، كذلك لا يُمكننا أن نُسقط تجربة مجتمع عربي على آخر، فنحن أمام مسارات إصلاحية متباينة في المجتمعات العربية».

دسترة قانون المساواة بين الجنسين

هاجر المنصوري

باحثة من تونس

المساواة في الإرث مطلب حقوقيّ وضرورة اجتماعيّة؛ إذ لا عدالة في ظلّ قوانين تمييزيّة، ولا ديمقراطيّة دون مساواة فعليّة

في سياق إجابتها عن السؤال، تقول الباحثة التونسية هاجر المنصوري، إنّ البعض يرى أنّ المساواة في الإرث قضيّة وجب «تأجيل» طرحها راهناً، لما تعرفه المجتمعات العربيّة من أزمات اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة تستوجب حلّها بشكل عاجل وجدّيّ، دون الحاجة إلى افتعال قضايا أخرى تكون هذه المجتمعات بمنأى عنها في الوقت الحالي، في حين يذهب الرأي الآخر إلى أنّه لا ينبغي طرح المساواة في الإرث بين الجنسين إطلاقاً؛ ذلك أنّ مثل هذا المطلب «يتنافى» والتّشريعات الإسلاميّة التي نظّمت العلاقات بين الجنسين وأرستها على مبادئ ثابتة، بل ينال من المقدس باسم الحداثة والتطوّر والعولمة. ويرى هؤلاء، وفق المنصوري، أنّ المساواة الحقيقيّة بين الجنسين تنطلق أوّلاً؛ من الإنصاف بينهما في المجالات المهنيّة المختلفة، وثانياً؛ من تحسين ظروف عمل النّساء وضمان التّغطية الاجتماعيّة المناسبة لهنّ.

ولا يخفى عن أصحاب الرأيين، إن كان سهواً منهما أو قصداً، أنّ المطالبة بالمساواة بين الجنسين في الإرث، وإن كانت قديمة حديثة، فإنّها، بحسب الباحثة «تنزّل في سياق راهن عربي أطاحت فيه بعض شعوب المنطقة العربيّة بأنظمة حكّامها الاستبداديّة؛ فاهتزّت عروش من تحت أصحابها، وتصدّرت حقوق الإنسان جميع الملفّات القانونيّة والحقوقيّة، بعد أن انتهكت في هذه البلدان حقوق مواطنيها وحريّاتهم. فكانت الفرصة التاريخيّة متاحة لأن تطرح في هذه البلدان حقوق الإنسان وتناقش فيها بالنّظر في طبيعة هذه الحقوق الأساسيّة والحريّات العامّة وجملة التحديّات التنمويّة التي تحول دون تمتّع المواطن العربي بحقوقه الاقتصاديّة».

وتتابع الباحثة حديثها في أنّ هذا السياق يعبّر عن حقيقة التغيّر الاجتماعي الذي عرفته هذه البلدان العربيّة، وهو يرتكز حسب نظريّة عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين «Alain Touraine» على مجموع القيم والموارد الاجتماعيّة والاتّجاهات الثقافيّة للمجتمع التي تعدّ المحرّك لكلّ تغيّر مجتمعي ولا على موارده الماديّة، وإيديولوجيّته. فإذا ما ثارت هذه البلدان جميعها ضدّ انتهاك حقوق الإنسان وحريته جرّاء استبداد أنظمة حكّامها، فقد وجب عليها أن ترسي قيماً مجتمعيّة تقوم على مفاهيم الحريّة والمساواة بين جميع المواطنين والمواطنات على اختلاف جنسهم أو عرقهم أو لونهم إلخ...»

وقد وعي المجتمع المدني التونسي، وفق المنصوري، حقيقة هذا التغيّر المجتمعي، فأصدرت حكومته قانوناً أساسيّاً للقضاء على كلّ أشكال التمييز بين الجنسين الذي يعدّ نوعاً من أنواع العنف الرّمزي المسلّط ضد النساء. فتمّ تجريم العنف المادّي والاقتصادي الذي يكرّس ظاهرة الفقر والتهميش وحتّى الإقصاء، وينال من مبدأ تكافؤ الفرص بين الجنسين في الملكيّة، ويعدّ عدم التساوي في الميراث مظهراً من مظاهر هذا العنف.

وتخلص المنصوري، إلى أنّ «دسترة» قانون المساواة بين الجنسين، بما في ذلك المساواة في الإرث «مطلب حقوقيّ وضرورة اجتماعيّة»؛ بل «نقلة ضروريّة لتحديث المجتمع وتغيير العقليات الذّكوريّة وتكريس مبدأ المساواة بين الجنسين على جميع المستويات». وهو مطلب، بحسب المنصوري «لا يقتضي المساومات فيه إن بالتّأجيل أو بالتّأثيم؛ إذ لا عدالة اجتماعيّة في ظلّ قوانين تمييزيّة، ولا ديمقراطيّة منشودة دون مساواة فعليّة».

إحداث تغيير جوهري للثقافة الذكورية

من جانبه، يرى الباحث المغربي في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا يوسف بواتاون، أنّ رد الاعتبار لحقوق المرأة يتطلب نوعاً مما يسمّيه «الحكمة المعرفية في التعاطي مع حقوق المرأة للوصول لنتائج إيجابية بدلاً من الدخول في صراعات ونقاشات فكرية لا تستفيد منها المرأة لحدود الساعة بأي شيء داخل المجتمع».

يوسف بواتاون
باحث من المغرب

ما جدوى أن تأخذ المرأة حقها كاملاً في الإرث مثل الرجل وفي المقابل ستجد نفسها داخل الأسرة تعاني من هيمنة ذكورية؟

ويقول بواتاون إنّ قضية المساواة في الإرث بين الرجال والنساء تعتبر من القضايا التي لقيت ولا تزال تلقى اهتماماً كبيراً وجدالاً حاداً داخل المجتمع بين مؤيد ومعارض باختلاف التخصصات والمرجعيات الفكرية. ولعلّ الإجابات السائدة ووجهات النظر المختلفة تكاد في مجملها تنحصر بين الرفض المطلق والتشكيك النسبي والقبول.

وعن رأيه، قال الباحث: أعتقد أنّ القضية أكبر من كونها قضية مساواة في الإرث، أو حتى ضرورة مجتمعية أم لا، بما أنّ المجتمع في الأساس لم يستوعب بشكل كامل ولحد اليوم مبدأ مقاربة النوع الاجتماعي، ولا يزال حبيس عقليات وسلوكيات كلاسيكية تعلي من قيمة الرجل وتكرس دونية المرأة. وحتى وإن سلّمنا جدلاً بأنّ المرأة أصبحت متساوية مع الرجل في الإرث، فهذا لن ينعكس إيجاباً على القضية الأساسية، وهي المساواة بين الجنسين؛ لأن السؤال المطروح وكأنّه يعكس مبدأ رياضيات أو عملية حسابية تفيد القسمة على اثنين بين الرجل والمرأة في حقوق مادية تتعلق بالإرث، في حين أنّ القضية أعمق ومرتبطة أساساً بما هو نوعي وليس كيفياً، مرتبطة بتغيير عقليات وتصورات نمطية تحول دون تحقيق المساواة بين الجنسين وتكرس مبدأ التبعية للرجل؛ فالضرورة المجتمعية التي أراها أساسية هي العمل على إحداث تغيير جوهري للثقافة الذكورية التي رسخت مبدأ التبعية والهيمنة للرجل على المرأة ويتم إنتاجها وإعادة إنتاجها بوعي أو بدون وعي داخل الأسرة وفي المدرسة والإعلام وفي باقي وسائط التنشئة الاجتماعية. فالقفز على كل هذه المشاكل والمعيقات والحديث عن قضية المساواة في الإرث بين الجنسين هو في اعتقادي مجانب للصواب في الوقت الراهن، وليس فيه نوع من الحكمة والمعرفة العلمية الدقيقة لواقع وثقافة المجتمع.

ويتساءل بواتاون مستنكراً: كيف لفرد لم يستوعب أدواره كرجل داخل الأسرة ولا يدرك معنى مفهوم الرجولة ومسؤولياته وأدواره كرجل تجاه المرأة أن يستوعب المساواة في الإرث!

ويتابع الباحث أنّ طبيعة التدين الشعبي داخل المجتمع والفهم الخاطئ للدين سيجعل من هذه القضية تبتعد كثيراً عن مضمونها الأساسي والحقوقي، لتصبح قضية صراع بين من يدافعون عن الشريعة الإسلامية، وبين من يدافع عن حقوق النساء، وهو صراع لن تستفيد منه المرأة بأي شيء وسيكلفنا وقتاً طويلاً سيكون من الأجدر لنا استغلاله والعمل على قاعدة المجتمع وتفكيك كل التصورات الخاطئة عن المرأة ومحاولة فهمها وتفسيرها وإيجاد حلول لها وتنشئة المجتمع على مبدأ الحقوق والمساواة والاحترام والكرامة الإنسانية.

ويتساءل: ما جدوى أن تأخذ المرأة حقّها كاملاً في الإرث مثل الرجل، وفي المقابل ستجد نفسها داخل الأسرة وداخل المجتمع تعاني من هيمنة ذكورية تقيد كل طموحاتها كفرد فعال داخل المجتمع؟

الإرث قضية اجتماعية بالمقام الأول

رباب كمال
كاتبة وباحثة من مصر

أما الكاتبة والباحثة المصرية، رباب كمال، فترى أنّ الإرث «قضية اجتماعية بالمقام الأول، لكن لطالما تم التعامل مع قضية الإرث الإسلامي، كونها قضية دينية بحتة، ودعاة هذا الرأي استندوا إلى استحالة التغاضي عن آيات تقسيم الميراث (سورة النساء ٧-١٢)، وهو نص اعتمد على التدقيق والتفصيل في نصيب كل فرد من أهل المتوفى على حسب درجات القرابة من جهة، وعلى حسب الجنس من جهة أخرى؛ أي إنّ الذكورة لعبت دوراً في تخصيص نصيب أكبر في بعض الحالات المذكورة تحديداً في حالة الأشقاء الذكور».

ما حدث في الجزيرة العربية قبل ١٤٠٠ عام لا يمكن استنساخه في الألفية الثالثة ليناسب ظروف المجتمعات الحالية

وتابعت الباحثة بأنّ النصوص الدينية التي جاءت تنظم اقتصاديات الأسرة أو العلاقة بين المرأة والرجل في الزواج؛ ربما كانت من النصوص الدينية التي حظيت بدفاع المشايخ والفقهاء على مدار سنوات في وجه الأصوات التي تعالت بالمطالبة بإعادة التفكير في الظرف المكاني والزماني الذي أدى إلى تشريع هذه النصوص في زمن النبوة.

وتشير كمال إلى أنّ النص القرآني «زاخر بنصوص تم تعطيلها بالفعل بسبب الانخراط في شكل المدنية الحديثة، ومنها آية الجزية على غير المسلمين، وهي آية صريحة تم وقف العمل بها، لكن التشبث برفض أي تأويل لنصوص الإرث كان هو السمة الغالبة».

وتوضح الباحثة أنّ أقدم المطالبات بإعادة تأويل الرؤيا الخاصة بآيات

الإرث في القرآن الكريم جاءت على لسان منصور فهمي عام ١٩١٣، من خلال كتاب «أحوال المرأة في الإسلام»، وفيها حاول فهمي تقديم رؤية اجتماعية عن الإرث، دون تقديس للماضي، فقال: «إنّ المرأة لم ترث لدى العرب قبل الإسلام؛ لأنها لم تشترك فعلياً في الغزوات، وهي مصدر الثروة حينذاك، وهنا كانت فكرة الإسلام الأدبية عن الميراث، فُمنحت المرأة جزءاً منه، إما من عائلة أبيها أو زوجها خاصة».

لكنّ هذه الظروف التي شهدت النص القرآني في تقسيم الميراث اختلفت تماماً، وفق كمال التي تشير إلى أنّ «ما حدث في الجزيرة العربية قبل ١٤٠٠ عام لا يمكن استنساخه في الألفية الثالثة ليناسب ظروف المجتمعات الحالية، فلم تعد الغزوات مصدراً للثروات؛ بل تُعتبر في القانون الحديث غارات على الغير».

وتضيف الباحثة «لربما يجد هذا الطرح مشكلتين؛ أولاهما اتهامات التكفير، ثانياً: تعتمد قوانين الأحوال الشخصية على التشريع الإسلامي، مما يجعل القانون الوضعي المدني مجرد اسم خالٍ من المضمون؛ لأنه لا يحتكم لظروف راهنة؛ بل يحتكم لظروف ماضويةً وهذه إشكالية كبيرة في عقل المسلم المعاصر، وهو يناقش قضية الإرث».

وترى الباحثة أنّ «الفقهاء يتعاملون مع القضية على اعتبار أنّ المرأة جماد، فيعدّدون الحالات التي ترث فيها المرأة أكثر من الرجال، وهو طرح غير موضوعي؛ لأنّها ليست نفس المرأة، فالمرأة التي ترث نصف شقيقها لن تستفيد شيئاً كون امرأة أخرى بلا أشقاء ورثت أكثر من عمّها أو خالها».

وتنوّه كمال إلى أنّ «مناقشة قضية الإرث بعيداً عن التطورات المجتمعية هو مربط الفرس، فهل نتخيل مثلاً إعادة الجزية أو سبي النساء في التشريعات الحديثة استناداً لنص قرآني؟»، متابعة «النصوص القرآنية بالتأكيد لن تتغير، لكن فصلها عن التشريع المدني بات ضرورياً، وهذا ليس اعتداء على قداسة؛ بل فهم للتطورات المجتمعية؛ لأن ما لا يتطور يندثر».

إعادة النظر في أحكام المواريث

أنور السباعي

كاتب من سوريا

حين ندعو إلى إعادة النظر في أحكام المواريث، فإننا لا نقصد بدعوتنا تلك إلى تعطيل آيات القرآن الكريم، بل ندعو إلى تفعيلها على المستوى المقاصديّ

من جهته، يقول الكاتب السوري أنور السباعي: لا شك أنّ الإسلام الذي جاء به النبي محمد، عليه الصلاة والسلام، أحدث قفزة حقوقية على جميع الأصعدة، فأعطى للمرأة حقوقاً لم تكن لتحلم بها في ذلك العصر، ليس ذلك فحسب، بل إنّ تلك الحقوق قد جاءت على طبق من فضّة كما يقال، فلم يكن ذلك التطور نتيجة لمعاناة بشرية ممزوجة بالدماء والأشلاء، معاناة أجبرت المجتمعات في نهاية الأمر على التغيير، كما حدث مثلاً في النهضة الأوروبية.

ويرى السباعي أنّ الحقوق التي أعطاها الإسلام للمرأة كانت مرتبطة بظروف نسبية لا يمكن تعميمها ولا إطلاقها بأيّ حال من الأحوال.

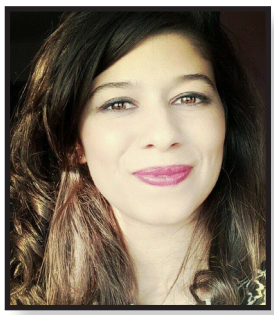
ويستدرك الكاتب: نستطيع أن نفهم التفريق بين البشر في الميراث على أساس الجنس (حين /حيث) كان الرجل هو المسؤول الوحيد عن الإنفاق على العائلة، حين كانت الأعمال عضليّة لا يستطيعها إلّا الرجال.

ويتابع: نفهم جميع تلك المبررات التي أدت إلى التمييز بين المرأة والرجل في الميراث، ولكن ما نعجز عن فهمه هو استمرار تلك الأحكام في وقتنا الحالي بعد زوال أسبابها ومبرراتها؛ فالمرأة اليوم تنافس الرجل في جميع المجالات، تعمل مثله وتنفق مثله كأنّهم فرسيّ رهان، بل كم من عائلة تقوم المرأة بإعالتها، بينما يجلس الرجل في بيته عاطلاً عن العمل!

وينوّه السباعي إلى «أننا حين ندعو إلى إعادة النظر في أحكام المواريث، فإننا لا نقصد بدعوتنا تلك إلى تعطيل آيات القرآن الكريم، بل ندعو إلى تفعيلها على المستوى المقاصديّ، فعمر بن الخطاب، رضي الله عنه، لم يقم بتعطيل آيات الكتاب الحكيم حين أوقف سهم المؤلّفة قلوبهم؛ بل قام بتفعيل مقصد تلك الآية وطبّق معانيها، وكذلك فعل، رضي الله عنه، في حكم قطع يد السارق أثناء المجاعة، أو حين أوقف توزيع الأراضي على المجاهدين مصادماً بذلك سنة رسول الله القطعية».

ويدعو السباعي إلى ضرورة، الخروج «من حالة الانفصام في الشخصية، فلا يمكن لنا أن نجعل المرأة مخلوقاً ناقص الأهلية لا يستطيع السفر أو الزواج دون وليّ من الذكور، كائناً أدنى لا يستطيع أن يكون حاكماً أو قاضياً، لا يمكننا أن نقول كلّ ذلك، ثمّ ندّعي أن ديننا هو دين العدل والمساواة، لا يمكننا أن نستنكر ما تقوم به داعش ونحن نقدّس ممارساتها».

الازدواجية الثقافية والصورة النمطية للمرأة



هدى كريملي

باحثة من المغرب

يجب بذل مجهود استثنائي لتغيير كثير من مضامين البرامج التعليمية التي تسهم في بناء الصور النمطية حول المرأة والرجل لدى الأفراد

وفي سياق متصل تقول الباحثة المغربية، هدى كريملي، إنّه كلما أثيرت مسألة الإرث في العالم الإسلامي، إلا واندلعت نقاشات عاصفة بين مؤيدين للمساواة بين الجنسين في الإرث ومعارضين لها، مع غلبة واضحة لهؤلاء الأخيرين نظراً لما أصبح يسمى «الصحوة الدينية» التي رفعت من مظاهر التدين لدى فئات واسعة من الناس، لاسيما الشباب المتعلم الذي يستغل وسائل التواصل الإلكترونية في تكثيف ردود فعله الرافضة لكل تغيير.

وترى الباحثة أنّ مقاومة القضاء على التمييز الجنسي في الإرث، من بين تميزات عديدة أخرى في غير صالح النساء، مسألة ذات امتدادات متعددة؛ دينية وقانونية واجتماعية وثقافية واقتصادية وغيرها. كما أنّ الأمر مرتبط بمجموعة من الأعراف التي كانت، وما تزال، تحرم النساء بشكل كلي من الإرث لأسباب تاريخية لا مجال لذكرها. ويكفي أن نلقي نظرة على السجالات العنيفة التي تدور منذ مدة حول حق المرأة في الأراضي السلالية.

ومن بين أهم العوائق التي تبدو لي أنها تعترض إنهاء التمييز الجنسي ضد المرأة هو ترسخ الصورة النمطية حول المرأة في النسيج الثقافي المغربي والعربي الإسلامي عموماً: فالمرأة ما زالت صورتها مرتبطة بالبيت والأطفال، بمعنى بالداخل، رغم ما حققته من إنجازات على مستوى التعليم والعمل والمشاركة في الحياة السياسية والمدنية والمساهمة في الميزانيات المنزلية.

هذه الازدواجية الثقافية، إن لم نقل التناقض الثقافي، المتعلقة بحق المرأة في الإرث تندرج في إطار الترتيبات والتراتبات العامة بين الجنسين المتجذرة في العقل العربي الإسلامي، وفق رأي الباحثة التي تقول: صحيح أنّ تغيير هذه الصورة النمطية التي تهيمن على المخيلة الجنسية للمغاربة، مثلاً، يصعب تغييرها، لكن تغييرها ليس مستحيلاً. لذلك ينبغي اتخاذ مبادرات جريئة في مجال تصحيح التفاوتات العامة بين النساء والرجال التي أصبح الناس يعتبرونها شيئاً بديهيا؛ ذلك أنني أرى أنّ الدفاع عن المساواة في الإرث بين الجنسين ليس ضرورة اجتماعية معزولة عن باقي القضايا الأخرى ذات الصلة، لاسيما في العمل وتفاوت الأجور والعوائق اللامرئية التي تحرم الناس من بلوغ مواقع المسؤولية. لذا، فإن مراجعة القوانين المتعلقة بالإرث لا تنفصل عن مراجعة المكانة الدونية التي مازالت النساء تشغلنها في المجالين الخاص والعام بالمغرب.

وعلى هذا الأساس، يجب أولاً بذل مجهود استثنائي لتغيير كثير من مضامين البرامج التعليمية التي تسهم في بناء الصور النمطية حول المرأة والرجل لدى الأفراد، ومراقبة البرامج الإعلامية فيما يتعلق بالمناصفة والإنصاف والمساواة بين الذكور والإناث في جميع المجالات، ومراجعة القوانين بشكل تدريجي لتخليصها من رواسب التمييز الجنسي، لاسيما وأنها مرتبطة بالتشريعات الدينية بما يميزها من حساسية عاطفية وروحية واجتماعية. لكن ينبغي رغم هذه الحساسيات اتخاذ مبادرات قانونية إصلاحية نظراً لأن القانون في الغالب يشكل قاطرة التغيير في جميع المجتمعات.

بقلم :
محمد الإدريسي
كاتب وباحث من المغرب

سؤال الكون في قضايا اللامس في التعليم

ـي والمحلّي
ساواة واللاتكافؤ
م والتمدرس

اقترن الاهتمام بمسألة اللامساواة واللاتكافؤ في مجال التربية بتطور نسق السوسيولوجيا الفرنسية المعاصرة خلال ستينيات وسبعينيات القرن الماضي. تم تركيز الاهتمام على محاولة فهم وتفسير طبيعة العلاقة بين الفعل الاجتماعي والفعل التربوي من منظور تأثير الفوارق والاختلافات الطبقية والاجتماعية في ولوج المدرسة من ناحية، وتحقق النجاح الدراسي والاندماج الاجتماعي والمهني من ناحية أخرى. وعليه، تم ربط مقولات اللامساواة واللاتكافؤ الاجتماعي والدراسي بالشروط الطبقية والسياسية الفاعلة في إنتاج النسقين الاجتماعي والتعليمي. خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، استمر نفس السؤال في تأطير البحث السوسيولوجي، لكن من منظور تأثير التجربة الاجتماعية، المدرسية والمجالية للفاعل الاجتماعي والتربوي في رسم معالم نسق اللامساواة واللاتكافؤ الدراسي. اليوم، أضحى سؤال المحلي والكوني يلقي بظلاله ضمن نسق البحث السوسيولوجي في مسعى التأكيد على كون شعار «نهاية الأمية» و«فجر كونية التعليم» يحمل في طياته مزيدا من اللامساواة واللاتكافؤ في الحصول على «التعليم الجيّد»، الشواهد العليا، ولوج عالم الشغل وتحقيق الاندماج الاجتماعي داخل نفس المجتمع كما بين دول الشمال والجنوب.

فتحت السوسيولوجيا الفرنسية المعاصرة آفاقا جديدة للمصالحة بين سؤال الكم والكيف في البحث الاجتماعي، ربط إنتاج الاجتماعي بسيرورة بناء الفعل

السياسي، البحث عن الترابطات الموضوعية بين الفعل التربوي ورهانات النسقين السياسي والاجتماعي حول المدرسة، لذلك، انصب اهتمام بيير بروديو[١] على محاولة رصد تمفصلات العلاقة بين السياسي والاجتماعي والتربوي، ودور المدرسة في إعادة إنتاج الترسيمات الموضوعية للعالم الاجتماعي؛ أي إن ولوج المدرسة والنجاح بها مقرون باستعدادات قبلية ذات

١- انظر أعمال بيير بورديو وجان-كلود باسرون المرجعية في المجال:

Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement, Collection Le sens commun, France, ١٩٧٠

Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, Les héritiers. Les étudiants et leurs études, Paris, Les Éditions de Minuit, France, ١٩٦٤

> مع ميلاد السوسيولوجيات الجديدة للتربية، تم الانتباه إلى أهمية المتغيرات المجالية، المهنية، الفردية، الثقافية والاجتماعية في تحديد النجاح المدرسي

طبيعة اجتماعية وطبقية تعمل على توظيف هذه المؤسسة من أجل شرعنة نسق التمايزات واللامساواة التي تحكم دينامية إنتاج الفعل الاجتماعي في ثوب تربوي وبيداغوجي. نتيجة لذلك، «انصب النقاش الأساس على دور المدرسة عاملا للحراك الاجتماعي أو إعادة الإنتاج»[٢]، في ظل مقاربة بنيوية مناهضة لنظرة الدولة والطبقات العليا للمدرسة وتوظيفها في خدمة أيديولوجيات ومصالح المهيمنين على حساب «المهمين عليهم».

مع ميلاد السوسيولوجيات الجديدة للتربية، وارتباطا بأفول التفسيرات الماكروية وبروز النيوليبرالية وبداية تراجع الفعل السياسي لصالح الفعل الاقتصادي، تم الانتباه إلى أهمية المتغيرات المجالية، المهنية، الفردية، الثقافية والاجتماعية في تحديد النجاح المدرسي وتعزيز سيرورة اللامساواة واللاتكافؤ التعليمي والمدرسي؛ من منظور أن التجربة المدرسية[٣]، المجالية والاجتماعية للمتعلم (كما باقي الفاعلين في إنتاج الفعل المدرسي) عامل أساس في تفسير الاختيارات الدراسية، التوجيه أو الفشل الدراسي، بناء المشروع الشخصي

٢- فوزي بوخريص، "سوسيولوجيا التربية وسؤال النوع الاجتماعي: من التفاوت الاجتماعي إلى التفاوت بين الجنسين"، مجلة عمران، مج ٧، العدد ٢٥، (صيف ٢٠١٨)، ص: ١٤٦

٣- يمكن العودة إلى بعض أعمال فرانسوا ديبي حول سوسيولوجيا التجربة المدرسية والاجتماعية:

François Dubet et Danilo Martuccelli, À l'école. Sociologie de l'expérience scolaire, Paris, Seuil, ١٩٩٦

François, Dubet, Sociologie de l'expérience, Paris, Éditions du Seuil, ١٩٩٤

François Dubet, Olivier Cousin, Jean-Philippe Guillemet, « Sociologie de l'expérience lycéenne », Revue française de pédagogie, volume ٩٤, ١٩٩١. pp: ٥-١٢

إن الواقع الاجتماعي والمهني يبصم على مزيد من التفاوت والتمايز في الحصول على النجاح المدرسي

للمتعلم ورسم معالم اندماجه/فشله الدراسي، المهني والاجتماعي. تبعا لذلك، تم حشد الجهود لتطوير الأبحاث والدراسات في اتجاه «سوسيولوجيا المدرسة» (ومختلف التخصصات المرتبطة بها؛ عوضا عن سوسيولوجيا التربية في السياق الكلاسيكي والمعاصر) التي أضحت أكثر اقترانا بالفاعلين التربويين وتجاربهم الاجتماعية والمهنية والمعيشة المختلفة، وطورت «ممارستها العلمية» بالموازاة مع تطور الحقل الاقتصادي وتحولات العالم الاجتماعي، وركزت مقارباتها على نقد مسلسل سوقنة وسلعنة الفعاليات التربوية الذي حول المدرسة إلى سوق لإنتاج وتسويق الفعل التربوي.

بعيد مطلع القرن الحادي والعشرين، وبالموازاة مع «انفجار» الشروط الموضوعية لـ «الثورة التقنية والصناعية الرابعة» (ثورة الذكاء الاصطناعي) وهيمنة نتائج تطور نسق العلوم العصبية على منطق اشتغال الجماعات العلمية، ستركز السوسيولوجيا (كما باقي التخصصات الفاعلة في دراسة الظاهرة التربوية) على مدارسة الأشكال الجديدة للاملمساواة واللاتكافؤ الاجتماعي والتعليمي في اقترانها بنسق الهشاشة (أو الهشاشات) الاقتصادية والمجالية التي تحدد ترسيمات إنتاج انشباكية العوالم الاجتماعية المحلية والكونية. فإذا كانت العديد من التقارير الدولية، كما الجهات الرسمية، «تمجد» مسلسل الإصلاحات والمكتسبات التي حققتها البشرية فيما يتعلق بارتفاع نسب التمدرس وانخفاض نسب الأمية إلى مستويات قياسية خلال العقدين الماضيين، فإننا نجد أن الواقع الاجتماعي والمهني يبصم على مزيد من التفاوت والتمايز في الحصول على النجاح المدرسي (في مستوياته العليا)،

والاندماج المهني (المهن الجيدة)، ونجاح المسارات الاجتماعية والفردية؛ سواء تعلق الأمر بدول الجنوب أو داخل دول الشمال نفسها.

اللامساواة واللاتكافؤ في إنتاج الفعل التعليمي الكوني

نقف ضمن التقرير العالمي لرصد التعليم الصادر عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (٢٠١٥)، حول «التعليم للجميع: ٢٠٠٠ - ٢٠١٥ الإنجازات والتحديّات»[٤]، عند أرقام وإحصاءات «ثورية» تبين

٤- Global Monitoring Report ٢٠١٥, Education for All ٢٠٠٠-٢٠١٥: Achievements and Challenges.

التقرير العالمي لرصد التعليم، "التعليم للجميع: ٢٠٠٠- ٢٠١٥ الإنجازات والتحديّات"، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (٢٠١٥).

تطور العلاقة بين التمدرس وأهداف الألفية ورهانات التنمية المستدامة والشاملة: ٧٠٪ من دول العالم تكفل وتضمن إلزامية التعليم والتمدرس؛ حوالي ٩٣٪ من المتعلمين يلتحقون بالمدارس؛ ما يقرب من ٢٠٠ مليون طفل يلتحقون بالتعليم ما قبل الابتدائي في جميع أنحاء العالم؛ انخفضت نسبة الأطفال الذين لا يلتحقون بالمدارس من مئات الملايين خلال القرن الماضي إلى حوالي ٥٠ مليون سنة ٢٠١٥؛ طفل واحد فقط من أصل ٦ فقط لا يستطيع إتمام التعليم الابتدائي في البلدان المنخفضة أو المتوسّطة الدخل؛ حوالي ٩٠٪ من الشباب تعرف القراءة والكتابة؛ انخفاض أعداد الأميين في العالم (خاصة النساء) إلى حوالي ٧٨١ سنة ٢٠١٥[٥]... يمكن للقراءة «السطحية» والحالمة لهذه

٥- المرجع نفسه، ص ص ١٢- ١٣

> اللامساواة واللاتكافؤ «ظاهرة كونية» تخترق مختلف المنظومات التعليمية لدول الجنوب كما الشمال، إلا أن حدتها تتضاعف بالنسبة إلى الدول الفقيرة والثالثية

الأرقام أن تجعلنا نتحدث عن طفرة حقيقية في مجال التعليم والتمدرس - إذا ما قارنا هذه الأرقام بنظيرتها المسجلة قبل ٦٠ أو ٧٠ سنة الماضية - مرتبطة بخفض نسب الأمية وارتفاع نسب التمدرس وولوجية المدرسة. لكن، ماذا عن استمرار مسلسل اللامساواة واللاتكافؤ في التمدرس، والتوجيه والنجاح المدرسي والمهني؟ وما الأشكال الجديدة لهذه التفاوتات والتمايزات التعليمية في ارتباطها بقوانين السوق والهشاشة الكونية؟

في نفس الإطار، يقدم التقرير العالمي الأخير لرصد التعليم حول «المساءلة في مجال التعليم» (١٨/٢٠١٧)[٦] صورة قاتمة حول وضع التربية والتعليم العالمي، وانتشار الفوارق والاختلافات المحلية والدولية، ويحمل المسؤولية لمختلف الأطراف الفاعلة في النسق التعليمي، ويجعلنا نشكك في رهانات الجهود التي بدلتها البشرية خلال نصف القرن الأخير للرقي بالتعليم العالمي: في عام ٢٠١٥، كان هناك ٢٦٤ مليون من الأطفال والشباب غير الملتحقين بالمدرسة مع أنهم كانوا في سن التعليم الابتدائي والثانوي؛ لم يبلغ نحو ٣٨٧ مليون طفل في سن التعليم الابتدائي؛ أي ما يعادل ٥٦٪ منهم، حد الكفاءة الأدنى في القراءة؛ لا يكفل حق الانتفاع بالتعليم المجاني والإلزامي للأطفال على مدى ١٢ سنة سوى بلد واحد من كل خمسة بلدان؛ لا يستطيع سوى ٢٪ من السكان الالتحاق بالتعليم العالي ببعض البلدان؛ هناك انفصال بين التعليم والمهارات التقنية الأساس من أجل العمل؛ لم تتجاوز

٦- Global Education Monitoring Report Summary ٨/٢٠١٧: Accountability in education: Meeting our commitment.

التقرير العالمي لرصد التعليم، المساءلة في مجال التعليم: الوفاء بعهودنا"، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (٢٠١٧).

تخترق التفاوتات واللاتكافؤ عمق تدبير وإنتاج الفعل التعليمي في إطار التجربة المدرسية

نسبة البلدان التي حققت التكافؤ بين الجنسين ٦٦٪ في التعليم الابتدائي و٤٥٪ في المرحلة الدنيا من التعليم الثانوي و٢٥٪ في المرحلة العليا من التعليم الثانوي[٧]... يظهر أن سمة اللامساواة واللاتكافؤ لصيقة بنسق التعليم العالمي الذي جعل الرهان على ضمان الحق في التعليم منفصل عن الحق في استكمال التعليم وربط المدرسة والجامعة بسوق الشغل.

تجدر الإشارة كذلك إلى كون العديد من المسوحات الدولية الأخيرة حول التعليم والتمدرس باتت تبحث عن الإحصاءات والأرقام، أكثر من قياس الأثر الحقيقي للمدرسة في العالم الاجتماعي ورصد التفاوتات الحاصلة في التجربة المدرسية والمهنية، سعيا نحو تقديم نتائج عامة يتم بموجبها تصنيف النظم التعليمية العالمية (من الأسوأ إلى الأفضل) دون أن تقدم صورة دقيقة عن واقع المدرسة في سياق الهشاشة.

على سبيل المثال، «تختلف رهانات، أهداف وأدوات اشتغال استطلاعات «Pisa» و«Piaac»، مسوحات «Pirls» و«Timss»، معطيات «Eurostat» وبيانات معهد اليونسكو للإحصاء: قياس طول مدة التمدرس، معدلات النجاح المدرسي، الكفايات المعرفية، الاختلافات بين الجنسين والتفاوتات الاجتماعية»[٨]، ولا تضفي سوى مزيد من الشرعية «الإحصائية» (اللغة الرسمية المحببة لدى الفاعلين السياسي والاقتصادي) على اللامساواة واللاتكافؤ العالمي في التعليم والتمدرس بين الفاعلين التربويين والاجتماعيين من جهة، وبين دول الشمال ودول الجنوب من جهة أخرى.

٧- المرجع نفسه، ص: ١٦

٨- Nicolas Journet, Le big-bang scolaire, magazine sciences humaines, N° ٣٠٠ - février ٢٠١٨ Comment va le monde ? p: ٦٩

صحيح أن اللامساواة واللاتكافؤ (خاصة التفاوتات بين الجنسين، وطول المسار الدراسي والاندماج المهني) أضحت «ظاهرة كونية» تخترق مختلف المنظومات والنظم التعليمية لدول الجنوب كما الشمال، إلا أن حدتها تتضاعف بالنسبة إلى الدول الفقيرة والثالثية؛ فمساءلة الأرقام الرسمية والدولية المقدمة حول تصنيف هذه النظم التعليمية (غالبا ما تصنف سيئة إلى متوسطة) من منظور الجودة، طول المسار الدراسي، الشواهد... ستجعلنا أمام هوة كبيرة بين زمن التنمية وزمن التعليم والتمدرس: لا تنص القوانين سوى في ١٧٪ من البلدان على مدة لا تقل عن سنة واحدة من التربية المجانية والإلزامية في مرحلة الطفولة المبكرة؛ تمثل النساء أقل من ربع الحاصلين على الشهادات في شيلي وغانا؛ لا تستطيع سوى نسبة أقل من ٢٪ من ساكنة خمس دول العالم الفقيرة من متابعة دراساتها ما بعد الثانوي؛ لا يلتحق سوى ٠,٥٪ من السكان الذين لم يكملوا دراستهم بالتعليم النظامي[٩]...

٩- المرجع نفسه، ص: ١٦

اللامساواة واللاتكافؤ في إنتاج الفعل التعليمي المحلي

يرصد تقرير الأمم المتحدة الأخير حول «المساءلة في مجال التعليم» ارتباطا كبيرا بين تعمق التفاوتات والتمايزات التعليمية والدراسية وغياب الإنصاف والعدالة الاجتماعية في مجال التعليم؛ خاصة في الدول والمجتمعات التي تعرف عسرا في تحقيق الانتقال الديمقراطي وإرساء مبادئ العدالة الانتقالية (يمكن إدراج العديد من الدول العربية التي لازالت تعيش تداعيات «ما بعد الربيع العربي»).

يترافق غياب مشروع سياسي ومجتمعي واضح المعالم، اختراق الهشاشة للبنيات الاقتصادية والاجتماعية والمجالية، صورة المدرسة والفعل التعليمي في المخيال الاجتماعي والثقافي المحلي وبوادر التفكير في سلعنة وتسويق الفعاليات التعليمية، مع نظرة الفاعل السياسي والاقتصادي للمدرسة كقطاع «غير منتج» ووعي المهيمنين بهامشية المنظومات التعليمية للدول الفقيرة (الدراسة بالخارج أو ضمن الجامعات الدولية ومدارس البعثات) ليجعل من مقولة اللامساواة واللاتكافؤ التعليمي مدخلا لفهم أوجه الفشل الدراسي، غياب الترابط بين المدرسة وسوق الشغل واقترن الهشاشة الاجتماعية والمجالية بالهشاشة الدراسية والمهنية. وكأن «الحق في ولوج المدرسة لم ينفصل عن الحق في الاندماج المهني فقط (تضخم قيمة الشواهد)، وإنما عن الحق في متابعة المسار الدراسي نفسه».

أضحت المدرسة مجالا لتدبير الفعل الجمعي المنظم في إطار شرعنة الهيمنة والتفاوتات الاجتماعية والتمايزات بين الجنسين مع انسحاب الفاعل السياسي من منطق اللعب وسعي الاقتصادي نحو تحويل «أزمة المنظومات التعليمية» إلى وقود لتحقيق المكاسب المادية باسم البحث عن الجودة والرغبة في ضمان مسارات تعليمية جيدة من قبل الأسر المتوسطة والمهمشة؛ علما أن الطبقات المحظوظة قد سلمت بفشل «مدارس الجنوب» ونظمها التعليمية وتركت المجال مفتوحا للصراع بين «الطبقات المتوسطة والفقيرة» على بقايا الفرص والحظوظ الدراسية، المهنية والاجتماعية المحلية.

إن صورة اللامساواة واللاتكافؤ في دول الجنوب تتجلى في غياب الإنصاف في التعليم بين فئات تؤهلها استعداداتها القبلية للتكيف مع طقوس عبور النسق المدرسي ومعيش التجربة المدرسية، وأخرى تبحث عن صناعة هذه الفرص من خلال الاستثمار المادي في أبنائها والبحث عن بناء مسارات دراسية قد ينجحون يفشلون بموجبها في ضمان أدنى مستويات الاستقرار/ الارتقاء الاجتماعي المحصور بشروط طبقية واجتماعية. في حين أن الفئات المهمشة تجد نفسها في صراع مستمر مع الهشاشة المجالية والاقتصادية، والتفاوتات الدراسية وتمايزات التجربة المدرسية وفقدان أية ثقة في أن يصير النجاح الدراسي مرادفا للارتقاء الاجتماعي وضمان مستقبلات الأبناء المهنية والاجتماعية في شروطها الدنيا.

هناك توجه عالمي - خلال العقود الثلاثة الأخيرة - يروم تعزيز تمكين المرأة فيما يخص التعليم والشغل. تبعا لذلك، «حقق العالم هدف التكافؤ بين الجنسين في جميع المستويات التعليمية باستثناء التعليم العالي. لم تتجاوز نسبة البلدان التي حققت التكافؤ بين الجنسين ٦٦٪ في التعليم الابتدائي و٤٥٪ في المرحلة الدنيا من التعليم الثانوي و٢٥٪ في المرحلة العليا من التعليم الثانوي»[١٠] [وتقل عن ٢٠٪ بالتعليم العالي] وتقل هذه النسب بشكل كبير في الدول الفقيرة. كما أن هاجس إشراك الشباب في صنع القرار لازال يواجه بضعف الاستثمار في تعليمهم وتمكينهم في مواصلة مساراتهم الدراسية واستفادتهم من توجيه جيد: هناك أكثر من ١٠٠ مليون من الشباب لا يستطيعون القراءة[١١]! دون الحديث عن ضعف المرافق والبنيات التحتية، تكوين المدرسين، المنح الدراسية وعدم وظيفية انفتاح المدرسة على محيطها. تتفاقم التفاوتات والتمايزات الاجتماعية، انطلاقا من المدرسة، حينما نجد أن الفاعل السياسي لا يبحث عن تعزيز فرص الإنصاف التعليمي بالنسبة إلى النساء والشباب بقدر ما يفضل خصخصة القطاع التعليمي، تقديم تسهيلات ضريبية للخواص ودعم التعليم الخصوصي من أجل المساهمة في تخفيف حمل القطاع على الوزارات الوصية...

إضافة إلى ذلك، تخترق التفاوتات واللاتكافؤ عمق تدبير وإنتاج الفعل التعليمي في إطار التجربة المدرسية.

فبين ضعف تكوين المدرسين وانخفاض رواتبهم، الرهان على «الدعم الخصوصي» والبحث عن «مهننة» حرف التعليم، تزداد حدة القطيعة بين الأسر والمدرسة وينتقل «البؤس الاجتماعي» (المقرون بأشكال الهشاشة المختلفة) نحو الفصول الدراسية ويصرف في إطار احتقانات، صراعات وعنف بين الفاعلين في انحراف تام عن الوظيفة التعليمية والتربوية للمدرسة والنظرة المحلية «السليمة» لوظيفتها الاجتماعية. والواقع أن هذا التعارض الحاصل بين «الاجتماعي» و«المدرسي» راجع إلى «أن نسبة الإنفاق على التعليم التي تتحملها الأسر من مجموع الإنفاق على التعليم تبلغ ١٥٪ في البلدان العالية الدخل و٢٥٪ في البلدان المتوسطة الدخل و٣٣٪ في البلدان المنخفضة الدخل».[١٢]

قصارى القول، بما أن العديد من النظم التعليمية العربية تصنف ضمن خانة الأسوأ إلى المتوسطة عالميا من جهة، وتتضاعف في سياقها شروط إنتاج اللامساواة واللاتكافؤ التعليمية والتربوية الموروثة عن سياق مرحلة ما بعد الكولونيالية وتحولات العقدين الماضيين من جهة أخرى، فإنها لا تختلف كثيرا عن النسق العام لمسألة التفاوتات والتمايزات في الفرص والحظوظ الدراسية والمهنية في ظل ضعف الإقبال الجماهيري على ثقافة القراءة والكتابة، وتراجع الرهان على المسارات المدرسية الكلاسيكية في تحقيق الاندماج المهني والاجتماعي. بات طريق المدرسة، في نظر المهمشين قبل المهيمنين، طرق الفشل وضبابية الأفق والمستقبل، في سياق ثورة رقمية جديدة فتحت بموجبها «الشاشات» طريق النجاح والشهرة وحتى المكاسب المادية - في نظر الشباب أساسا- دون الحاجة إلى شهادة أو شرعية تعليمية يقضي المرء بموجبها سنوات من حياته في انتظار اندماج مهني ونجاح اجتماعي قد يأتي أو لا يأتي.

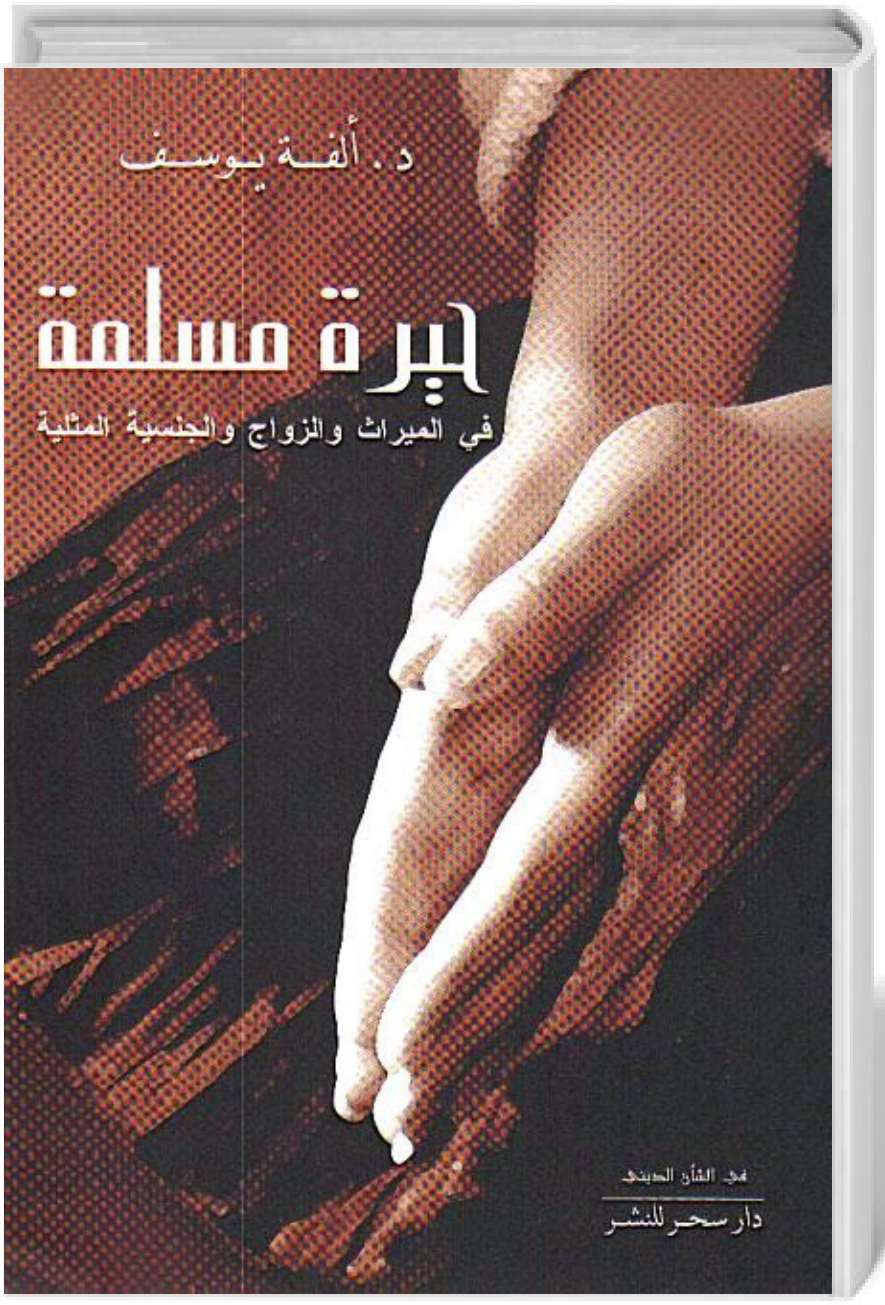
١٠- المرجع نفسه، ص ١٦.

١١- المرجع نفسه، ص١٧.

١٢- المرجع نفسه، ص: ١٧

المراجع:

- التقريـر العالمـي لرصـد التعليـم، «المسـاءلة في مجـال التعليـم: الوفـاء بعهودنـا»، منظمـة الأمـم المتحـدة للتربيـة والعلـم والثقافـة (٢٠١٧).
- التقريـر العالمـي لرصـد التعليـم، «التعليـم للجميـع: ٢٠٠٠ - ٢٠١٥ الإنجـازات والتحديّـات»، منظمـة الأمـم المتحـدة للتربيـة والعلـم والثقافـة (٢٠١٥).
- فـوزي بوخريـص، «سوسـيولوجيا التربيـة وسـؤال النـوع الاجتماعـي: مـن التفـاوت الاجتماعـي إلى التفـاوت بـين الجنسـين»، مجلـة عمـران، مـج ٧، العـدد ٢٥، (صيـف ٢٠١٨).
- François Dubet et Danilo Martuccelli, À l'école. Sociologie de l'expérience scolaire, Paris, Seuil, ١٩٩٦
- François Dubet, Olivier Cousin, Jean-Philippe Guillemet, « Sociologie de l'expérience lycéenne »,
- Revue française de pédagogie, volume ١٩٩١ ,٩٤
- François, Dubet, Sociologie de l'expérience, Paris, Éditions du Seuil, ١٩٩٤
- Global Education Monitoring Report Summary ٨/٢٠١٧: Accountability in education: Meeting our commitment.
- Global Monitoring Report ٢٠١٥, Education for All ٢٠٠٠-٢٠١٥: Achievements and Challenges.
- Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement, Collection Le sens commun, France, ١٩٧٠
- Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, Les héritiers. Les étudiants et leurs études, Paris, Les Éditions de Minuit, France, ١٩٦٤
- Nicolas Journet, Le big-bang scolaire, magazine sciences humaines, N° ٣٠٠ - février ٢٠١٨ Comment va le monde ?



بقلم: أمينة زوجي

باحثة في علم الاجتماع من المغرب

الإرث والمساواة ومأزق الاجتهاد: قراءة في كتاب «حيرة مسلمة...» للكاتبة ألفة يوسف

يتميز كتاب ألفة يوسف الموسوم بـ «حيرة مسلمة في الإرث والزواج والجنسية المثلية»، الذي صدرت منه ثلاث طبعات إلى غاية الآن، بجرأة كبيرة، لأنه يحاول إخضاع النصوص الدينية وآراء الفقهاء التي استقرت في الأذهان على أنها قطعية ونهائية للمساءلة والتمحيص؛ وتصرح مؤلفته في المقدمة بأن «القرآن وإن يكن كلاما إلهيا، فإنه قول لغوي، وهو شأن أي قول لغوي قابل لتفاسير شتى، ونؤكد أن كل من يدعي امتلاك المعنى الواحد الحقيقي للقرآن، إنما هو إذ يتكلم باسم الله تعالى، ينتصب في موضع العليم ذي المعرفة المطلقة، فيوهم الناس أنه يمتلك الحقيقة التي لا يمتلكها إلا الله عز وجل، ويعبد في حقيقة الأمر ذاته وفكره منكرا حدوده البشرية ونسبيته الجوهرية».[١]

وقد عمدت الكاتبة إلى التنويه، بأنها تعتزم في هذا الكتاب الذي قسمته إلى ثلاثة فصول أو حيرات، كما أطلقت عليها، تجنب تقديم الأجوبة الجاهزة، ومحاولة إعادة النظر في بعض التفاسير الفقهية التي يتم تقديمها كمسلمات ناتجة عن نصوص واضحة، نظرا لـ «تأثير بعض التفاسير المستقرة النهائية للقرآن

١- ألفة يوسف، حيرة مسلمة في الإرث والزواج والجنسية المثلية، دار سحر للنشر، ٢٠٠٨، ص ٩

يتميز كتاب ألفة يوسف بجرأة كبيرة، لأنه يحاول إخضاع النصوص الدينية وآراء الفقهاء التي استقرت في الأذهان على أنها قطعية ونهائية للمساءلة والتمحيص

في تشريعات البلاد الإسلامية وفي مخيال المسلمين تأثيرا ولد موقفين؛ هما إلى ردود الأفعال أقرب منها إلى النظر العلمي المنهجي».[٢]

تحاول الباحثة في الفصل الأول من الكتاب[٣]، البحث في الأسس الشرعية للقوانين المؤطرة للميراث؛ وتناقش مجموعة من العناصر الرئيسة في الإرث، التي اعتبرتها بمثابة حيرات فرعية للحيرة الكبرى، وهي المتمثلة في التفاوت غير المبرر في الإرث بين الرجال والنساء. ويمكننا تقسيم هذه الحيرات، رغم ارتباط بعضها ببعض إلى قسمين: قسم يتناول بعض المفاهيم الرئيسة في مجال الإرث كالوصية والتعصيب والكلالة والحجب، وقسم يهتم بتحديد المنتفعين بالإرث ووضعيتهم.

أ. حيرة المفاهيم:

تناقش الباحثة ألفة يوسف، درجة حرية المسلم في تقرير سبل تدبير ماله بعد وفاته، وذلك من خلال مفهوم الوصية؛ هذا المفهوم الذي يشكل مسألة جدلية، نتيجة وجود تعارض فيما يخص بعض الآيات وبعض الأحاديث النبوية، وهنا تورد الباحثة حالة أحد المفسرين المعروفين، وهو الرازي، والذي يؤكد أن الإنسان حرّ في وصيته من خلال تفسيره للآية ١١ من سورة النساء «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ»، بقوله: «اعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضي جواز الوصية بكل المال وبأي بعض أريد»، ودعم الرازي هذا القول بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «ما حق امرئ مسلم له مال يوصي به ثم تمضي عليه ليلتان إلا ووصيته مكتوبة عنده»[٤]، غير أن الرازي بعد قوله هذا، يتراجع ويعتبر أن الوصية بكل المال غير جائزة لأنها تقتضي نسخ الآية ٧ من سورة النساء «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا»، وبالتالي، فالمفسرون أفتوا بعدم جواز الوصية بالمال كله، تجنّباً لنسخ بعض الآيات الأخرى، واستنادا إلى بعض الأحاديث الواردة عن النبي، والتي تعتبرها الباحثة وردت في مقام استشاري متعلق ببعض الحالات الفردية، ولم ترد في مقام تشريعي.

وتتناول الباحثة أيضا مفهوم التعصيب، الذي يعني منح الإرث للذكر الأقرب إلى الميت، في حالة سكوت الله عز وجل في القرآن عن تحديد مرجع المال الموروث، وتوضح ألفة يوسف أن «إسناد ما سكت عنه من الفرائض إلى أقرب الذكور من الميت غائب في القرآن ضعيف في الحديث»[٥]، وهنا تعتبر أن الأسس التي اعتمد عليها المفسرون والفقهاء نابعة من الثقافة الذكورية الممتدة من عصر الجاهلية، وترى أنه، وإن كانت بعض الأحكام في القرآن تخضع لأحكام الجاهلية بسبب صعوبة الانتقال الجذري من ثقافة إلى ثقافة، فإنه على المسلمين تجاوز ذلك.

يعتبر مفهوم الكلالة، من الأمور التي لم يحددها القرآن أيضا، وامتنع الرسول صلى الله عليه وسلم عن تحديدها تحديداً قطعياً، واختلف حولها أهل اللغة والشرع، وأمام غموض المعنى الدقيق لهذا المفهوم المحير، سجل التاريخ اختلافات كبيرة في تفسير المعنى والحكم، فنجد أن عمر بن الخطاب يقول إن الكلالة من لا ولد له وإن كان له والد، باعتبار أن الآية القرآنية

٢- المرجع السابق نفسه، ص ١٠

٣ - تم التركيز في هذه الورقة على تقديم أهم الإشكالات التي ناقشتها الكاتبة التونسية ألفة يوسف، خاصة ما جاء في الفصل الأول المتمحور حول قضايا الإرث، نظراً لراهنية النقاش حول هذه المسألة الشائكة.

٤- ألفة يوسف، حيرة مسلمة في الارث والزواج والجنسية المثلية، ص ١٨

٥- المرجع السابق نفسه، ص ٤٣

تناقش الباحثة في الكتاب درجة حرية المسلم في تقرير سبل تدبير ماله بعد وفاته، وذلك من خلال مفهوم الوصية

لم تتحدث عن عدم وجود الأب. أما أبو بكر، فيعتبر الكلالة هو من لا ولد له ولا والد، وقد ذهب مع رأي أبي بكر أغلب المفسرين، وهنا تعتبر الكاتبة أن تأييد المفسرين لرأي أبي بكر دون سند قرآني هو نوع من التعسف على كلام الله، وهذا التعسف يبدو جلياً كذلك في مسألة التمييز بين الإخوة من الأم والإخوة من الأب دون وجود إثبات، وفي ذلك تقول الكاتبة «من الطريف أن المفسرين في نشدانهم تفسيرا للنص يلائم المجتمع الأبوي، فيرفع من نصيب الإخوة من الأب وينقص من نصيب الإخوة من الأم وفي سعيهم إلى المحافظة على تفسير للنص يلائم الإجماع وقول الجمهور لا يتحرجون من إضمار وجود تحريف طرأ على القرآن أسّ الرسالة المحمدية».[٦]

ب- حيرة المنتفعين بالإرث:

اختارت الباحثة ألفة يوسف تناول مسألة المنتفعين بالإرث، الذين تم ذكرهم في القرآن، ويلاحظ أن القرآن أقر بأحقية الرجال والنساء على السواء في الإرث، ولم يحصر الورثة في الأبناء فقط، بل تجاوزهم إلى بعض الأقارب، وقد ورد ذكر أحقية اليتامى والمساكين في الإرث كذلك عند حضورهم القسمة في الآية ٨ من سورة النساء: «إِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا»، مما طرح أمام المفسرون والفقهاء صعوبة في إقرار نصيب بعض الورثة الذين سكت القرآن عن تحديد مقدار نصيبهم، «لذلك بحثوا عن وسائل شتى لنفي هؤلاء الوارثين الممكنين، فاعتبر بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المواريث دون أن يستندوا إلى أية حجة نقلية»[٧]، ومن هنا نجد أن إجماع الفقهاء على تفسير بعض الأمور لا يستند إلى نصوص شرعية واضحة، بل هو محاولة للخروج من مأزق عدم التحديد، بالاستناد إلى العقل أحيانا والهوى أحيانا أخرى، كما هو الشأن في مسألة عدم توارث الحر والعبد، وتحريم إرث القاتل، ومنع توارث أهل ملتين.

وشكلت مسألة سكوت القرآن، عن تحديد نصيب بعض المواريث الرئيسة، حيرة شائكة، كحالة البنتين المنفردتين، فإذا كان القرآن يقول بأن للذكر مثل حظ الأنثيين، فإن نصيب البنتين غير محدد في حالة عدم وجود ذكر، وقد استند بعض الفقهاء إلى الآية ١٧٦ من سورة النساء، التي ورد فيها تحديد مقدار الأختين لتحديد نصيب البنتين «إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ»، كما أن نصيب الذكر الواحد غير محدد في القرآن، وهنا يبقى السؤال هل يرث الذكر المال كله، أم يكتفي بحظ الأنثيين الذي حدده الفقهاء في الثلثين، وتعتبر الكاتبة أن لجوء الفقهاء للاختيار الأول مصدره تأثير المجتمع الذكوري.

في هذا الإطار تقول الكاتبة: «إن أي اجتهاد في مجال المواريث لابد أن يضع نصب عينيه أن المجتمع الجاهلي لم يكن يورث المرأة ولا الطفل»[٨]، وتضيف أيضا استناداً إلى الطبري «يجب أن لا ننسى أن بعض المسلمين انزعجوا أيما انزعاج من إسناد الله تعالى نصيبا من الميراث للنساء؛ فهؤلاء وهم المسلمون الأوائل الذين يقدمهم لنا البعض اليوم في صورة مثالية يطيعون دون تلكؤ وينفذون دون نقاش- لم يقبلوا بأوامر الله تعالى بتوريث النساء إلا على مضض».[٩]

٦- المرجع السابق نفسه، ص ٥٦
٧- المرجع السابق نفسه، ص ٢٣
٨- المرجع السابق نفسه، ص ٣٣
٩- المرجع السابق نفسه، ص ٣٣

إن القرآن حسب الباحثة، ترك باب الاجتهاد مفتوحا على مصراعيه، رغم أن جل المفسرين يصرون على إغلاقه

يمكننا القول إذن، إن مقاومة مسألة المساواة في الإرث اليوم، ما هي إلا امتداد للمقاومة التي كانت منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي مسألة ثقافية بامتياز، وقد كان الأوائل ينظرون للمرأة نظرة دونية ويعتبرونها أقل درجة من الرجل، وبالتالي فهي تستحق نصيب أقل من الميراث، وبما أن التغيرات الاجتماعية ساهمت في إزالة الكثير من التصورات حول المرأة ودونيتها، فإن الفقهاء المعاصرين يحاولون الاجتهاد في البحث عن حجج مقنعة لتفسير هذا التفاوت كضرورة إنفاق الرجل على المرأة، مع أن هذه الحجة لم تعد وجيهة أمام انخراط النساء في الإنفاق على الأسرة، وتُعلق على ذلك الباحثة ألفة يوسف بالقول: «إن الرازي وسواه من المفسرين القدامى أقروا بأن في نقص نصيب المرأة من الميراث عن نصيب الرجل تفضيلا للرجل. أما المحدثون، فإنهم انبروا يبحثون عن تفسير منطقي لهذا النقص في حين أنه كان بإمكانهم من خلال قراءة النص ذاته أن يتبينوا أن النقص ذاته مستند إلى الإجماع لا إلى صريح النص».[١٠]

وتتساءل ألفة يوسف في إحدى الحيرات الفرعية حول أحقية الأولاد والأجداد في الإرث، وترى أنه من الناحية اللغوية كما ورد في القرآن، لا مانع من أن يشمل الإرث الأولاد والأجداد، لأن هناك العديد من الآيات التي تجعل من الآباء والأجداد في منزلة واحدة، وتجعل كذلك الأبناء وأبناء الأبناء في نفس المنزلة، إلا أن الفقهاء والمفسرون اتفقوا على أنه ليس للجد حكم مذكور في القرآن، وأبناء الميت يحجبون أحفاده وبالتالي فهم لا يرثون، وهنا تقول ألفة يوسف «هل هذا القول مستند إلى النص؟ والجواب لن يكون إلا بالنفي، إذ إن هذا الإقرار مستند إلى تصور بشري للقريب والبعيد قد يخالف قول الله تعالى: «...آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما» (النساء ١١/٤)».[١١]

نلاحظ من خلال العناصر السابقة، أن الشرائع المرتبطة بالإرث لا تحترم النص الديني كما ورد في القرآن، بل تخضع لما اتفق عليه الفقهاء وفرضوه بقوة الإجماع، من خلال فهمهم وقراءتهم للنص الديني، وقد كانت هذه القراءات وغيرها، ضرورية أمام غموض بعض الآيات أو بعض الأحكام، لتيسير تدبير المسلمين لشؤونهم الحياتية، إلا أن فرض هذه القراءات واعتبارها قراءات نهائية وقطعية هو أمر تعسفي، يجعل الفقهاء بمثابة آلهة معصومة من الخطأ. كما أن فهم الفقهاء القدامى للقرآن هو فهم نابع من ثقافتهم وبيئتهم الخاصة، وبالتالي فقد تكون الحكمة الإلهية من ترك بعض الأمور في القرآن مفتوحة، هي دعوة للمسلمين لإعادة قراءة القرآن قراءة متجددة، تراعي التغيرات التي يعيشها المسلمون، وهو الرأي الذي يتماشى مع فكرة كون القرآن صالح لكل زمان ومكان. إن القرآن حسب الباحثة، ترك باب الاجتهاد «مفتوحا على مصراعيه، رغم أن جل المفسرين يصرون على إغلاقه بتقرير أحكام نهائية، يهون الأمر لو صرحوا بأنها أحكامهم واجتهاداتهم النسبية، ولكن الأمر يغدو خطيرا إذ تجد هؤلاء يضفون على آرائهم البشرية قداسة الموقف الصحيح النهائي».[١٢]

ج- حيرة الزواج:

في الفصل الثاني من الكتاب، تنتقل الكاتبة ألفة يوسف إلى مناقشة كل ما يتعلق بالزواج ابتداء من المهر، والذي تساءلت فيه عن مدى مشروعيته كركن

١٠ المرجع السابق نفسه، ص ٣٥

١١ المرجع السابق نفسه، ص ٣٩

١٢ المرجع السابق نفسه، ص ٤٨

يتصدى الفقهاء بشكل عام بقوة لأية محاولة للاجتهاد فيما يخص الأمور المتعلقة بالنساء تحديداً

من أركان الزواج، خاصة أنه من العادات التي كانت شائعة في العصر الجاهلي، والتي لم تقرها النصوص الدينية في القرآن كشرط من شروط الزواج ولم تنفها، مما كان من الأولى جعلها مسألة اختيارية وليست اجبارية كما ذهب إلى ذلك عموم الفقهاء، الذين فرضوه بالإجماع، حتى أصبح المهر وكأنه ثمن يدفع مقابل نكاح المرأة؛ وناقشت أيضا مسائل أخرى من قبيل زواج المتعة، وسكوت الفقهاء عن متعة النساء الجنسية ومعاملتها كموضوع جنسي، مقابل احتفائهم بمتعة الرجل، مع أن القرآن تعامل مع المرأة في سياق الزواج على أنها شريكة للرجل، وأقر لها الرسول صلى الله عليه وسلم حقها في المتعة الجنسية. وتساءلت حول الطلاق والخلع والنكاح في الدبر، والزواج بصغيرات السن، وتعدد الأزواج والزوجات، والعِدة ونكاح اليد، وهي كلها مسائل اختلف العديد من الفقهاء في تأويل الآيات القرآنية التي نزلت في بعضها، نظراً لاختلاف قراءاتهم وفهمهم للنصوص الدينية، لهذا تم اللجوء في الغالب الأعم للإجماع الذي لا يخضع للنص الديني بالضرورة، بل قد يراعي الثقافة الذكورية بالدرجة الأولى.

د- الحيرة في المثلية الجنسية:

أمّا في الفصل الثالث والأخير، فقد تناولت فيه الكاتبة مواضيع جريئة، مازالت تعتبر من الطابوهات في المجتمعات العربية الإسلامية، كغياب الإشارة إلى مصطلح السحاق في القرآن نهائياً؛ بخلاف اللواط الذي تمت الإشارة إليه في الكثير من الآيات، وبينت الكاتبة أن سبب استنكار المفسرين للواط، يتجلى في كونه يساهم في تحطيم صورة الذكر المتفوق، لأنه يجعل الذكر وخصوصاً المفعول به، يكتسب صفات أنثوية، كما تبين أن اللواط لا يعني المثلية الجنسية بالضرورة، ففاحشة قوم لوط لم تكن منحصرة في معاشرة الذكر للذكر جنسياً، بل كانت تتمثل في القيام بالعديد من الأعمال التي تهدد سلامة الآخرين كالسرقة وقطع الطريق واغتصاب الرجال بالقوة والإعراض عن النساء. وإذا كان الله قد عاقب قوم لوط بإنزال غضبه عليهم، فإنه لم يبين في القرآن عقوبة مقترف اللواط أو السحاق، بل لجأ الفقهاء إلى التكهن والقياس.

خلاصة

عرف التاريخ الإسلامي، الكثير من الحالات التي تم فيها إلغاء بعض الأحكام الدينية، النابعة من نصوص قرآنية صريحة وقطعية، كإلغاء عمر بن الخطاب العمل بآية عقوبة قطع يد السارق، وآية منح بعض الزكاة للمؤلفة قلوبهم، واتفاق المسلمين في القرن ١٩ على إلغاء الرق، وذلك تماشياً مع السياق التاريخي والاجتماعي، كما أننا حينما نتأمل التشريعات القانونية في الكثير من البلدان الإسلامية، نجدها قد استبدلت الكثير من الأحكام الدينية بأحكام مدنية، فالعقوبات السالبة للحرية مثلا لا أصل لها في القرآن، وقد جاءت كبديل عن الجلد وبتر الأعضاء والقتل... إضافة إلى أن العديد من القبائل العربية مازالت تستند في أحكامها على أعرافها الخاصة. وهنا يمكننا أن نسجل ملاحظة أساسية تتمثل في كون الفقهاء يتصدون بقوة لأية محاولة للاجتهاد فيما يخص الأمور المتعلقة بالنساء تحديداً، وتقول الكاتبة في هذا الصدد: «نكتفي بالإشارة إلى أنه وإن كان السبب الأساسي للتعرض للميراث في القرآن إنصافا للمرأة بتمكينها من بعض الميراث، فإن الفقهاء والمفسرين لم يدخروا في مقابل ذلك أي جهد في اعتماد الإجماع البشري أو (بالأحرى الذكوري) واعتماد أخبار الآحاد والقراءات الشاذة، حتى يغمطوا المرأة حقها في بعض الأحيان، ويحرموا من الميراث ذوي الأرحام، بل واليتامى والمساكين في حالة حضورهم القسمة، ويتجاوزوا ذلك إلى غلق باب الاجتهاد، بل إنهم قد خالفوا النص، صريح النص،

أو أضمروا إمكان تحريف القرآن في أحيان أخرى حفاظا على مصالحهم».[١٣]

لقد خلق الكتاب الذي بين أيدينا، إبان صدوره جدلا واسعاً، بسبب حساسية الموضوعات المتناولة فيه من جهة، ومن جهة أخرى بسبب إخضاعه الاجتهاد الفقهي للمحاكمة ونزع صفة القداسة عنه، وهي مغامرة جريئة وصادمة، باعتبار أن معظم المسلمين في جميع أنحاء الأرض، لا يعلمون أن الشريعة الإسلامية التي يستندون إليها في حياتهم اليومية، ما هي إلا اجتهادات بشرية، قد تكون مصيبة في بعض الأمور وقد تخطئ، وتبتعد عن النص الديني أحيانا. وقد بلغت ردود الفعل حول الكتاب حد توجيه السب والشتم للكاتبة، والتي تقر بأن تأويل القرآن لا يعلمه إلا الله، وأنه على الباحثين الاستمرار في طرق باب الاجتهاد، تجنبا لتأليه آراء الفقهاء وإضفاء صفة القداسة عليهم.

وتجدر الإشارة، إلى أن صاحبة الكتاب ألفة يوسف، هي كاتبة تونسية متخصصة في اللغة العربية واللسانيات، لها عدة كتابات جريئة تتمحور حول قضايا النساء في الإسلام، نذكر من بينها: «نساء وذاكرة»، و«الإخبار عن المرأة في القرآن والسّنّة»، و«ناقصات عقل ودين».

١٣- المرجع السابق نفسه، ص ص ٥٧-٥٨

2018

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

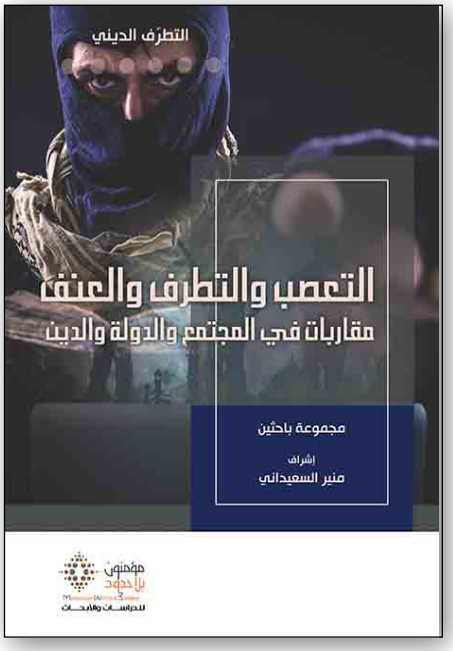
صدر الآن

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

إصدارات

يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي: book.mominoun.com

التعصب والتطرف والعنف



صدر حديثا عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، كتاب إلكتروني بعنوان «التعصب والتطرف والعنف: مقاربات في المجتمع والدولة والدين»، ساهم فيه مجموعة من الباحثين العرب، وأشرف على إعداده الباحث التونسي الدكتور منير السعيداني.

يتضمن الكتاب الإلكتروني، الذي يمكن الاطلاع عليه عبر التسجيل في المكتبة الإلكترونية للمؤسسة، سبعة نصوص تعالج جوانب من الموضوع على امتداد ثلاثة أقسام؛ القسم الأول ذو طبيعة نظرية مفهومية، في حين يتثبت القسم الثاني في كيفيات الصناعة الاجتماعية للتعصب والتطرف والعنف في مجريات الحياة اليومية ضمن المجتمعات المحلية العربية. أما القسم الثالث، ففيه تركيز على العوالم الشبكية الاتصالية وكيفيات صناعة الطوائف الافتراضية.

وفي تقديم هذا الكتاب، نطلع على أنه «من بين نتائج ما تشهده الرقعة الجغرافية العربية منذ نهايات سنة ٢٠١٠، استحالاتٌ حادة في صياغة الصلات الاجتماعية بين الأفراد وذواتهم، وبين الأفراد والأفراد، وبين هؤلاء والمجموعات، وفي ما بين المجموعات، والمؤسسات... إلخ؛ ويعني ذلك أن العلاقات بين

الدولة والمجتمعين الأهلي والمدني مسّها التحوير عميقا. وتنبئ النزاعات التي تمحورت حول شكل الدولة العربية وأساسها القانوني الدستوري وكذا حول علاقاتها بمحكوميها وبمجال نفوذها، تلك التي اندلعت بقوة وصلت حد الحرب الأهلية في غير ما قطر عربي، عن عمق ذلك التحوير. وليست تقتصر الأمثلة على صياغات دستورية جديدة أو مجددة، أو على تحوير في كيفية إدارة الثروة الوطنية، في علاقة بمختلف خطوط الصدع الاجتماعي بين الأجيال والجهات والنوعين الاجتماعيين والفئات الاجتماعية، ولا على إعادة محورة الفعل السياسي حول مشاركة أوسع، بل تشمل أيضا إعادة تشكيل العلاقة مع مكامن للسلطة المنبثة في تلافيف المجتمع، وبما فيها نواتات السلطة المضادة. وتتجسّد تلك المكامن في كل موقع لم تعد الدولة العربية المعاصرة قادرة فيه على الاحتواء أو التوجيه أو الاستجابة إلى مطالب منتمين إلى أشكال الانتظام الاجتماعي التقليدية أو المبتدعة».

شارك في هذا الكتاب الإلكتروني الجماعي كل من الباحثين العرب: عبد الحكيم أبو اللوز، بشرى زوكاغ، محمد الأشهب، شهاب اليحياوي، فاتن مبارك، المنجي حامد، وعبد الله ياسين.

ويخلص الكتاب إلى أن في أصل التطرف يكمن التعصب لفكرة ما، وعدم الاستعداد للتحاور فيها أو مناقشتها، أو النظر في ما يمكن أن يكون معدلا له. وبهذا المعنى، يكون التطرف تتويجا عمليا وفعليا لجملة المسارات التي تنبع من التعصب الأصلي.

الحداثة الأوروبية

للحداثة الأوروبية وجوه متعددة ودلالات مترامية المدى، ولهذا فهي تحتاج دائما إلى تأويلات متجددة تعيد إليها بهاءها وألقها، أو تعري مساوئها وفظاعاتها.

وبغية رصد مراحل تفكك الحداثة الأوروبية، وتحديدا من داخل سياقاتها الذاتية، ارتأى الباحث التونسي مصطفى بن تمسك في كتابه الموسوم بـ «الحداثة الأوروبية: مسارات التفكيك ونهاية الريادة»، والصادر عن «دار مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع» بلبنان، الوقوف عند المفارقة الآتية: بقدر ما تترسخ أقدام الحداثة والتحديث في العالم الغربي برأسيه: الأوروبي والأنجلوسكسوني، تتسع بالتوازي رقعة الحروب وتتعمق التفاوتات وفجوات التقنية والاقتصادية والرقمية بين شعوب المركز، وشعوب الأطراف، ويكاد كل هذا التقدم أن يؤول إلى عنوان واحد، هو: السباق نحو التسلح النووي والسيطرة على الفضاء.

يتوزع الكتاب إلى ستة فصول موزعة على محورين رئيسين: الأول نظري يعنى بالسياقات الحافة بميلاد الحداثة، مفهوما وزمنا وتحديثا، وما رافقه من سجالات أيديولوجية، ومعارضات فلسفية بلغت حد التبرم من آثارها وتداعياتها،

وإعلان نهايتها. والمحور الثاني عملي، حاول فيه الكاتب تبيان الترابط بين النظري والجيو - سياسي، من خلال رصد الخيط الناظم، بين حالة «الفراغ ما بعد الحداثي» المؤقت، وبين ما استجد على الساحة الكونية من تحولات جيو - سياسية غيرت وجهة التاريخ نحو ما بات يعرف بالعولمة.

ويتساءل الكاتب: هل بَلَغت حداثةُ أوروبا نهايتها في أعقاب التحولات الجيو- سياسية الكبرى التي عرفها العالم نهاية القرن العشرين؟

ويوضح الكاتب في تقديمه للكتاب بأنه «آن الأوان لنعترف بأن ريادة الحداثة الأوروبية على العالم بدأت في الأفول جراء أمرين ذاتيين؛ الأول: انقلاب قيم «التنوير» إلى أيديولوجيا كولونيالية- أمبريالية بلغت أوجها في عودة الكليانيات الدموية: الفاشية والنازية والستالينية إلى قلب أوروبا، واستعمار شعوب «الأطراف»، وانتهى كل ذلك إلى حربين عالميتين كارثيتين؛ الثاني: تبرّم فلاسفة أوروبا ومفكريها من تبعات «حداثة» باتت رديفاً «للعدمية»، وانخراطهم في تفكيك أساساتها وسياساتها».

لكن الحداثة الأوروبية لن تموت بهذه السرعة، بل سيأتيها «الإنعاش» من الغرب الأنجلوسكسوني، وستُعلن أمريكا نفسها الوريث «الشرعي» لتركة الحداثة الأوروبية المتهالكة، وقد استطاع الذكاء الأمريكي البراغماتي أن يجد المخارج المناسبة من أزمات الرأسمالية العالمية الدورية، فأنقذ نظامه الإمبريالي المتداعي باختراع منظومة العولمة، وأنقذ، تبعاً لذلك، أوروبا من مفارقات الحداثة الخانقة، ومن عدمية المخارج المابعد- حداثية. فهل توقع التفكيك الفلسفي للحداثة الأوروبية نهايتها المحتمة؟ وهل انتبه الوعي الأوروبي إلى مخاطر التخلي عن الحداثة للأطلنطيين؟

علوم القرآن في الإبستمية المعاصرة

إنَّ السند المعرفي والإبستمي، الذي كانت تعتمد عليه علوم القرآن في العصر الإسلامي الكلاسيكي، قد تغيّر اليوم بشكل جذري وعميق، حيث إنّ المعرفة المعاصرة فرضت علينا ضرورة الانتقال من ثقافة النقل والجمع إلى ثقافة النقد والسؤال، ومن خطاب التأويل الأحادي إلى تحليل الخطاب وتعدّد التأويلات، ومن مقالة تمام المعرفة إلى مقالة نسبيّة المعرفة. أضِفْ إلى ذلك كلّه ما أصبح متاحاً لدى الدارسين المعاصرين من أدوات في البحث العلمي، ومن مناهج في المقاربة متعدّدة، جعلت آفاق المعرفة ممتدّة، تتجاوز نطاق الدين الواحد إلى النظر في الظاهرة الدينيّة عموماً.

ومن ثمّ نقدّر أنّ علوم القرآن في حاجة مؤكدة اليوم إلى مراجعة نقديّة، حتّى لا نبقى نجترّ ونكرّر أقوال العلماء فيها؛ إذ لم يعُدْ من المقبول، الآن وهنا، ترحيل علوم القرآن التي تضمّنتها نصوص التراث إلى التفاسير الحديثة والمعاصرة، فنتّخذها مقدّمات أو مداخل لتأويل النصّ الديني.

ولهذا، فإن الرهان الأساسي لكتاب «علوم القرآن في الإبستمية المعاصرة: مقاربات تفكيكية

نقديـة»، الصـادر عـن «دار مؤمنـون بـلا حـدود للنـشر والتوزيـع» بلبنـان، هـو تأسـيس علـوم القـرآن عـلى قواعـد منهجيّـة ومعرفيّـة جديـدة، يمكـن لاحقـاً التعويـل عليهـا في مقاربـة نـصّ القـرآن بوعـي متيقّـظ وبحـسّ تاريخـي ليـس مـن همّـه تمجيـد النـصّ الديـني بقطعـه عـن جـذوره التاريخيّـة، وعـن سـياقات عـصره، وعـن منابتـه الاجتماعيّـة الـتي نجـم منهـا وتشـكّل عـلى التدريـج، وكذلـك ليـس مـن همّـه أن يُغلـق هـذا النـصّ عـلى ذاتـه ويجتثّـه مـن محضنـه في الواقـع التاريخـي.

الكتـاب في الأصـل مـشروع بحـثي، اعتمـده قسـم الدراسـات الدينيـة في مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود» عـام ٢٠١٦، وأشرف عليـه تنسـيقه الباحـث التونـسي الدكتـور بسـام الجمـل، وسـاهم فيـه مجموعـة مـن الباحثـين العـرب: باسـم المـكي، التيجـاني بولعـوالي، حسـن بزاينيـة، نجـم الديـن النفـاتي، حمـادي المسـعودي، عبـد الباسـط قمـودي، محمـد يوسـف إدريـس، المنجـي الأسـود، عـلي بـن مبـارك، عثمـان عابـد أمكـور، شـكري بوشـعالة، عـادل الطاهـري، بشـير خليفـي، زينـب التوجـاني، عفـاف مطـيراوي، سـامح محمـد إسـماعيل، محمـد العنـاز، خالـد العـارف، مصطفـى العـارف، ومحمـد النـوي.

ويهـدف الكتـاب إلى تقديـم مقاربـة جديـدة لعلـوم القـرآن، في إنتاجهـا القديـم أو المعـاصر، بـروح نقديـة عاليـة، قـد تتيـح للـدارس اليـوم إمكانـات محـاورة القـرآن رأسـاً، تماشـيا مـع تقليـد راسـخ في البحـث، اشـتهرت بـه المدرسـة الاسـتشراقية الألمانيـة في الدراسـات القرآنيـة المعـاصرة.

الدول العربية في مؤشر مدركات الفساد 2018

الإمارات (23) عالميا	المغرب (73) عالميا	جيبوتي (124) عالميا	
قطر (33) عالميا	تونس (73) عالميا	لبنان (138) عالميا	السودان (172) عالميا
سلطنة عُمان (53) عالميا	الكويت (78) عالميا	موريتانيا (144) عالميا	اليمن (176) عالميا
الأردن (58) عالميا	الجزائر (105) عالميا	العراق (168) عالميا	سوريا (178) عالميا
السعودية (58) عالميا	مصر (105) عالميا	ليبيا (170) عالميا	الصومال (180) عالميا

يستند مؤشر مدركات الفساد لعام 2018 على 13 استطلاعا وتقييما للفساد، أجراه خبراء لتحديد درجة انتشار الفساد في القطاع العام في 180 دولة وإقليما، عن طريق إسناد درجة تتراوح بين 0 (الأكثر فسادا)، و100 (الأكثر نزاهة).

تصدرت المؤشر

- 88 درجة — الدنمارك
- 87 درجة — نيوزيلندا

احتلت أدنى مراتب المؤشر

- 10 درجة — الصومال
- 13 درجة — سوريا

أطلق مؤشر مدركات الفساد سنة 1995 ليصبح أحد أهم الإصدارات البحثية لمنظمة الشفافية الدولية، وأبرز المؤشرات العالمية لانتشار الفساد في القطاع العام. ويعطي المؤشر لمحة سنوية عن الدرجة النسبية لانتشار الفساد من خلال ترتيب الدول والأقاليم في مختلف أنحاء العالم. وقامت منظمة الشفافية الدولية سنة 2012 بمراجعة منهجيتها في إعداد المؤشر للسماح بمقارنة الدرجات من سنة إلى أخرى.

لإحراز تقدم حقيقي في المعركة ضد الفساد تدعو منظمة الشفافية الدولية جميع الحكومات إلى:

1. تقوية المؤسسات المسؤولة عن ضمان فرض الضوابط والتوازنات على السلطة السياسية، والحرص على أن تعمل هذه المؤسسات دون التعرض للترهيب؛
2. سد الفجوة بين سن التشريعات المتعلقة بالفساد وتنفيذها على أرض الواقع وتطبيق أحكامها؛
3. دعم منظمات المجتمع المدني، خاصة على المستوى المحلي، وهو ما سيعزز المشاركة السياسية ورقابة الرأي العام على الإنفاق الحكومي؛
4. دعم استقلالية الإعلام وحريته، وضمان سلامة الصحفيين وقدرتهم على العمل دون أي تخويف أو تضييق.

لمزيد من التفاصيل، يرجى الاطلاع على الرابط التالي:

www.transparency.org/research/cpi

الطائفية ..
من الديني إلى السياسي

ترقبوا

في العدد القادم