OPEN ACCESS CC BY 4.0

ISSN: :3005-9577 :3006-9513

مركز تراث للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

المجلد (٣) - العدد (١٢)
صيف ٢٠٢٦م - ١٤٤٨هـ

# اعتقاد

## للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة فصلية محكّمة، تهتم بالقضايا المعاصرة
في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-ISSUE

# لاهوت الأنوثة:
# بين الحرية والكرامة


- **مفتتح:** » الأُنوثَةُ بَينَ لَاهُوتِ الحُرِّيَّةِ وَمِيتَافِيزِيقَا الكَرَامَةِ
- **المحور:** » الأُنْثَى بَينَ الحُرِّيةِ وَالذَّاتِ
  - » لَاهُوتُ الجَسَدِ
  - » الأُنُوثَةُ فِي زَمَنِ السُّوقِ
  - » المَرأَةُ فِي فَلسَفَةِ الدِّينِ الإِسْلَامِيَّةِ
  - » الأُنُوثَةُ قِيمَةٌ رُوحِيَّةٌ
- **دراسات وبحوث:**
  - » عَلَاقَةُ العَقلِ وَالإِيمَانِ فِي رُؤيَةِ (مُلّا صدرا) وَ(كيركغور)
- **قراءة في كتاب:**
  - » جَمَالُ المَرأَةِ وَجَلَالُهَا

# لاهوت الأنوثة:
# بين الحرية والكرامة

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-ISSUE

**المجلد (٣) – العدد (١٢): صيف ٢٠٢٦م – ١٤٤٨هـ**

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513




**تصدر عن:**




**مجلة فصلية محكّمة، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين**

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

**التّابـع لجمعيّـة براثـا الثقافيّـة المرخّصـة في لبنـان بموجب علـم وخبـر رقم: ٥١٦**

العدد (١٢)
صيف ٢٠٢٦

# اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة «اعتقاد للدراسات الكلامية وفلسفة الدين» (Eitiqad for Theology and Religions Philosophy Studies)، مجلة فصلية محكّمة، تصدر عن

مركز براثا للدراسات والبحوث

في بيروت وبغداد. وتُعنى المجلة بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين، وهي إذ تقدم الرؤى المحمدية الأصيلة في هذه المجالات، فإنها تهتم في نفس الوقت بمقاربة الشبهات والإشكاليات المتعلقة بهذه الموضوعات، وتناقشها بمنهج موضوعي عقلاني.

تعتمد المجلة سياسة الوصول المفتوح (Open Access)، وتنشر جميع محتواها وفق رخصة المشاع الإبداعي - النسبة ٤,٠ (CC BY ٤,٠)، بما يتيح حرية الاستخدام والتوزيع وإعادة النشر شريطة الإشارة إلى المصدر الأصلي توثيقًا.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد: بيروت – بغداد.

رئيس التحرير:

009613821638

البريد الالكتروني:

Eitiqad.magazine@gmail.com

## المشاركون في هذا العدد:

- أ. د. علي محمد عليان عبد الرازق الخطيب (مصر)
- د. ليزا سعيد أبوزيد (مصر)
- نسيمة سعدي (المغرب)
- أ. د. محمد المحيفيظ (المغرب)
- د. مازن رسلان أبو ديّة (لبنان)
- الأميرة نعمت الأمير علي حرفوش (لبنان)
- د. مهدي خادمي (إيران)
- ميرفت إبراهيم (لبنان)

# رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالآتي:

١. نشر الثقافة الأصيلة للقضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

٢. مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الإلحاد والشِكاك واللا أدريين.

٣. نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

---

ملف العدد المقبل:

## قضايا في فلسفة الدين في فكر الشهيد السيد علي الخامنئي قدس سره

---

## ■ الهيئة العلمية:


- أ.د. محمد كبير. (فلسفة الدين - جامعة وهران 2 محمد بن أحمد -الجزائر).
- أ.م.د. وسام حسن فليح تويج. (فكر فلسفي عربي إسلامي معاصر - جامعة الكوفة - العراق).
- أ. د. خليل حسن الزركاني. (تاريخ وحضارة إسلاميّة - جامعة بغداد - العراق).
- أ. د. محمد هادي همايون. (الثقافة والإتصال - جامعة الإمام الصادق عليه السلام - إيران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن. (فلسفة اسلامية - جامعة الإمام الصادق عليه السلام - إيران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب. (أصول الدين والتفسير - جامعة مطروح - كلية التربيّة - مصر).
- أ.د. حسن عمورة. (علم كلام - جامعة بلاد الشام - سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم. (فكر عربي معاصر - جامعة المستنصرية - العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي. (دراسات إسلامية - الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).


## ■ هيئة التحرير:


- د. إبراهيم نصر الله (فلسفة قيم - جامعة دمشق - سورية).
- الشيخ د. أركان الخزعلي. (فلسفة اسلامية - العراق).
- الدكتور علي أحمد الديري (تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية - البحرين).
- الشيخ د. علي منتش. (اللغة العربية وآدابها - الجامعة الإسلامية - لبنان).



المشرف العام:
الشيخ جلال الدين الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف - لبنان)

مدير التحرير:
أ. د. شريف الدين بن دوبه
(فلسفة الأخلاق- جامعة سعيدة- الجزائر)

المدير المسؤول:
الشيخ سامر عجمي
(لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري
(سورية)

التدقيق اللغوي:
د. محمود الحسن
(جامعة دمشق - سورية)

المترجمون:
أ. لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة - جامعة دمشق - سورية)

د. محمد فراس الحلباوي (فارسي)
(دكتوراه باللغة الفارسية، جامعة طهران - سورية)

# قواعد النشر في مجلة «اعْتِقَاد»

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي، وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فبإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (٣٠) يوماً، إلا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسات ترسل باسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

# خُلُقيَّات النشر

## شروط عامة:

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح للمقوّمين عن أسماء المؤلفين، ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقًا مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألّا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشورًا سابقًا في مجلة أو في كتاب، أو مستلًا من رسالة أو أطروحة، وألّا يكون قد جرى تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.
- استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي: تتعامل المجلة مع أدوات الذكاء الاصطناعي بوصفها وسائل مساعدة يمكن للباحث الإفادة منها في نطاقات محددة، على نحو لا يمسّ أصالة البحث، ولا يحلّ محل الجهد العلمي والفكري الذي يفترض أن يضطلع به المؤلف بنفسه. وانطلاقًا من ذلك، تعتمد المجلة المعايير الآتية:

### أ. حدود الاستخدام المقبول

- يجوز للمؤلف الاستعانة بأدوات الذكاء الاصطناعي في الأعمال المساندة التي لا تمثّل جوهر الإسهام العلمي للبحث، ومن ذلك: المساعدة في التدقيق اللغوي، وتحسين الصياغة والأسلوب، واقتراح بدائل لغوية، والمساعدة في تنظيم الأفكار أو

إعادة ترتيبها، والترجمة الأولية التي يراجعها المؤلف ويتحقق من دقتها، واقتراح كلمات مفتاحية أو مسارات أولية للبحث.

- ويشترط في جميع هذه الحالات أن تبقى الفكرة، والحجة، والتحليل، وبناء الإشكالية، واستخلاص النتائج، والموقف النقدي، من إنتاج المؤلف نفسه.

## ب. الاستخدام غير المقبول

- لا تقبل المجلة البحوث التي أُنتج متنها العلمي، كليًا أو في أجزاء جوهرية منه، بواسطة أدوات الذكاء الاصطناعي، حتى لو أجرى المؤلف عليها تعديلات لغوية أو أسلوبية لاحقة. ويشمل ذلك تكليف هذه الأدوات بكتابة المباحث أو الأقسام، أو بناء التحليل والاستدلال، أو إنتاج النتائج، أو صياغة المناقشات العلمية التي تمثّل جوهر مساهمة الباحث.
- لا يجوز أيضًا استخدام الذكاء الاصطناعي لتوليد نصوص توحي بأنها تعبّر عن اجتهاد الباحث أو قراءته النقدية الخاصة، بينما يكون المحتوى الفكري قد أُنتج فعليًا بواسطة الأداة.

## ج. المصادر والمراجع والإحالات

- لا تُعدّ أدوات الذكاء الاصطناعي مصدرًا علميًا يعتمد عليه في إثبات المعلومات أو توثيقها. ويتحمل المؤلف مسؤولية الرجوع إلى المصادر الأصلية والتحقق بنفسه من كل معلومة أو نص أو اقتباس أو مرجع أو رقم صفحة ورد في بحثه.
- ويُحظر اعتماد المراجع أو الإحالات التي تولدها أدوات الذكاء الاصطناعي من دون التحقق المباشر من وجود المصدر وصحة بياناته ومطابقة الإحالة للمادة المنقولة عنه. وتُعامل الإحالات المختلقة أو غير القابلة للتحقق بوصفها إخلالاً بأصول الأمانة العلمية، بصرف النظر عن كونها ناتجة عن أداة ذكاء اصطناعي أو لا.

## د. مسؤولية المؤلف

- يبقى المؤلف مسؤولًا مسؤولية علمية وأخلاقية كاملة عن جميع أجزاء البحث المقدم باسمه، ولا يقلل استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي من هذه المسؤولية بأي صورة. وتشمل هذه المسؤولية دقة المعلومات، وصحة الاقتباسات، وسلامة الإحالات، وأصالة الأفكار والتحليلات، واحترام حقوق الملكية الفكرية، وخلو البحث من الانتحال أو التلفيق أو نسبة الأقوال إلى غير أصحابها.
- ولا يجوز نسبة التأليف إلى أداة ذكاء اصطناعي أو إدراجها ضمن أسماء المؤلفين؛ لأنها لا تتحمل المسؤولية العلمية والأخلاقية المترتبة على النشر.

## ه. الإفصاح عن الاستخدام

- إذا تجاوز استخدام الذكاء الاصطناعي حدود التدقيق اللغوي أو التحسين الأسلوبي البسيط، فعلى المؤلف الإفصاح عن طبيعة الاستخدام والأداة التي استعان بها، وبيان المجال الذي استخدمت فيه، بالصيغة التي تحددها المجلة.
- ولا يعني الإفصاح قبول أي نوع من الاستخدام؛ إذ يبقى البحث خاضعًا لمعايير الأصالة والاستقلال الفكري المعتمدة في المجلة.

## و. حق المجلة في التحقق

- تحتفظ المجلة بحقها في طلب إيضاحات من المؤلف بشأن طريقة إعداد البحث أو استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي فيه، وطلب ما يلزم للتحقق من المصادر والمراجع أو من أصالة المادة العلمية عند وجود أسباب جدية تدعو إلى ذلك.
- ولا تعتمد المجلة نتيجة أدوات كشف النصوص المولدة بالذكاء الاصطناعي، بمفردها، دليلًا قاطعًا على المخالفة، وإنما تُقرأ هذه المؤشرات ضمن عملية التحقق التحريري والعلمي وبالاستناد إلى مجمل القرائن المتاحة.

### ز. الإقرار بالمسؤولية

- يُعدّ تقديم البحث إلى المجلة إقرارًا من المؤلف بأن استخدامه لأدوات الذكاء الاصطناعي، إن وجد، قد جرى ضمن الحدود التي تسمح بها هذه السياسة، وأن المادة العلمية والفكرية الأساسية في البحث تعبّر عن عمله واجتهاده الخاصين.
- ويتحمل المؤلف وحده المسؤولية عن أي مخالفة تنتج عن استخدام هذه الأدوات، سواء اكتُشفت أثناء التحكيم والتحرير أو بعد النشر. وللمجلة اتخاذ الإجراء الذي تراه مناسبًا وفق سياساتها التحريرية وأخلاقيات النشر، بما في ذلك رفض البحث، أو طلب تصحيحه، أو سحبه بعد النشر إذا ثبت وجود مخالفة جوهرية.

## دليل المقوّمين

- إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البنّاءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم، ذلك أنَّ عملية التقويم يجب ألا تتجاوز (١٥) يوماً.
- بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:
  - أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.
  - ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.
  - ج. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.
  - د. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.
  - ه. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.
  - و. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.

أ. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.

ب. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.

ج. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.

د. تحديد درجة حجم البحث.

ه. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.

و. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

## دليل المؤلفين

### شروط عامة:

- يجب أن يكون البحث جديدًا في طرحه، ولم يسبق لأحدٍ أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتّسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعي في كتابتها علامات الترقيم.

### مرحلة اختيار العنوان والتخطيط:

- يختار الكاتب عنوانًا من لائحة الموضوعات المُحدَّدة في العدد.

- يُرسِل الكاتب مخطّطًا إجماليًّا للبحث، في مدة لا تتجاوز ١٥ يومًا من تاريخ الاتفاق على العنوان.
- يراعي الكاتب في المخطّط الأوّلي المحاور العامة المُحدَّدة في السياسة التحريرية للمجلة.
- يُحدّد مدير التحرير عدد الكلمات المطلوبة في ضوء ما يقتضيه المقال من سعة الموضوع أو ضيقه وفق الضرورات العلمية والمنهجية وبما يتوافق مع أهداف السياسة التحريرية للمجلة، لتقارب ٥٠٠٠ كلمة (+/- ١٠٠٠).

## مرحلة الكتابة والتنفيذ:

- يحصل التنسيق بين الكاتب ومدير التحرير حول المدة التي ينجز فيها الكاتب مقاله.
- يبادر الكاتب إلى إبلاغ مدير التحرير بالاعتذار مباشرة عن عدم كتابة المقال عند تعذّر الأمر عليه لأيّ سبب كان.
- يتواصل مدير التحرير مع الكاتب دوريًّا للاستفسار عن سير العمل في المقال.

## مرحلة التقويم والتعديل:

- يخضع البحث للفحص ببرنامج (Plagiarism Check X) للتأكد من عدم تجاوز نسبة الاستلال النسبة المقررة (٢٥٪)، حيث إنه يجب ألا يكون المقال -بالنص أو المضمون- (أو أجزاء منه) سبق نشره أو مقدمًا للنشر لجهة أخرى. ويجب ألا تتجاوز نسبة الاستلال ٢٥٪ من إجمالي كلمات المتن.
- يخضع البحث لملاحظات هيئة التحرير من حيث المنهج والمضمون والشكل.
- يرفع مدير التحرير الملاحظات الواردة من هيئة التحرير إلى الكاتب.
- يلتزم الكاتب بإدخال التعديلات المطلوبة في ضوء الملاحظات المرسلة.
- يجري الكاتب التعديلات المطلوبة في مدة زمنية لا تتجاوز أسبوع.

## الضوابط المنهجية والمضمونيّة:

- يراعي الكاتب الخطّ الفكري العام للمركز وضوابطه وسياساته العلميّة والمنشورة على الموقع الرسمي.
- يراعي الكاتب أن يكون المقال متّسمًا بالأصالة والابتكار وصحة اللغة وجودة الأسلوب.
- يراعي الكاتب بساطة اللغة وعدم التقعُّر وتعقيد المصطلحات بما لا يخلّ بالرصانة الأكاديمية، ويكتب المقال بلغة علمية واضحة وأسلوب سلس بعيد عن التعقيد والغموض.
- يستند الكاتب إلى المصادر العلمية النوعية والمراجع البحثية الموثوقة.

## طريقة التوثيق:

- يعتمد المركز في جميع الكتب والأبحاث نظام التوثيق بالحواشي المختصرة مع قائمة ببليوغرافية كاملة:
- جميع الحواشي مختصرة منذ الإحالة الأولى، وليست الإحالة الأولى كاملة ثم تُختصر عند التكرار.
- تتضمن الحاشية :اسم المؤلف، عنوان الكتاب، رقم الجزء إن وجد، رقم الصفحة.
- (مثال: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٤٥.)
- لا تُذكر في الحاشية بيانات المحقق أو المترجم أو دار النشرأو مكان النشر أو رقم الطبعة أو سنة النشر.
- لا نستعمل عبارة المصدر نفسه أو ما يشابهها، بل نعيد كتابة الإحالة كما ذكرت سابقًا مع تعديل رقم الجزء أو الصفحة في حال تغيّرت.
- تُثبت البيانات الكاملة للمراجع والمصادر في قائمة مستقلة بها في نهاية الكتاب.
- (مثال: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، دار التعارف، ط٢، بيروت، ١٩٩٨م.)

- عند الاقتباس الحرفي يوضع النص بين علامتي التنصيص ("....")، وتأتي الحاشية المختصرة لتوثيقه.
- وعند النقل بالمعنى تُستخدم صيغة الإحالة نفسها مع سبقها بـ «انظر» .
- يُخرِّج الكاتب المصادر في هامش الصفحة **Footnote**. يجري إدراج المصادر بشكل آلي من خلال خاصية (**Insert Footnote**) في برنامج **Word**مع مراعاة اتجاه النص من اليمين لليسار في الكتابة العربية، ومن اليسار لليمين في الهوامش باللغات غير العربية والفارسية.
- يكتب الآية القرآنية بالتشكيل والأقواس القرآنية، ويُخرِّج الآيات القرآنية من المصحف الشريف، ويضعها في المتن بعد الآية مباشرة على الشكل التالي مثلاً: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ...﴾ [المائدة: ٢].
- يُخرّج الأحاديث في الهامش السفلي بإضافة الكتاب والباب ورقم الحديث، مثلاً: (محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص٣٤، كتاب العقل والجهل، باب ثواب العالم والمتعلّم، ح٣).
- يضع أسماء الأعلام بين قوسين دائريين، وأسماء الأعلام غير العرب باللغتين العربية والإنجليزية في قوس واحد عند ذكرهم للمرة الأولى في البحث. مثلاً: (محمد حسين الطباطبائي)، (هنري كوربن - **Henry Corbin**) ... ويعرّف الأعلام في الهامش باختصار عند ذكرهم للمرة الأولى. (عند الحاجة لذلك).
- يراجع الكاتب (ويتثبّت من) المعلومات التفصيلية للمصادر والمراجع الواردة في الهوامش وفي لائحة المصادر والمراجع.

## التبويب والتقسيم:

- يُضمِّن الكاتب الصفحة الأولى للبحث المعلومات التالية: عنوان البحث الأصلي والفرعي، اسم الكاتب مع حاشية سفلية تتضمن التوصيف العلمي للكاتب (جنسيته،

الدرجة العلمية أو الشهادة، جهة الانتساب)، إضافة إلى ملخص تبلغ عدد كلماته (١٥٠ ) كلمة، مع كلمات مفتاحية بين ٥ و١٠ كلمات تبعًا للبحث.

- اعتماد طريقة تقسيم المحاور إلى: أوّلًا، ثانيًا، ثالثًا .... إلخ، مع مراعاة التسلسل العلمي المنهجي وعدم القفز إلى استنتاجات على غير أساس.
- يستخدم خاصية (الأنماط - Styles) في برنامج الوورد في تسمية العناوين والأبواب.

## التحرير:

- يكتب البحث بواسطة الحاسب الآلي ببرنامج (Microsoft Word) على أن:
- يستخدم الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (Simplified Arabic) بحجم (١٤) في المتن، ونفس الخط بحجم (١٢) في الهامش.
- أما باللغة الإنجليزية فيستخدم خط (Time New Roman) بحجم (١٤) في المتن، وبحجم (١٢) في الهامش.
- يستخدم الباحث الأرقام بالرسم الهندي (١ - ٢ - ٣ - ٤ ...).

## استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي

- تسمح المجلة للمؤلف بالاستعانة بأدوات الذكاء الاصطناعي في الحدود المساندة للعمل البحثي، مثل التدقيق اللغوي، وتحسين الصياغة، والترجمة الأولية، وتنظيم المادة والأفكار. ولا يجوز استخدامها في إنتاج المحتوى العلمي الجوهري للبحث، أو كتابة أقسامه ومباحثه، أو توليد تحليلاته وحججه ونتائجه بما يجعل الأداة تحل محل الباحث في عملية التأليف.
- يتحمل المؤلف المسؤولية الكاملة عن جميع المعلومات والنصوص والاقتباسات والمراجع والإحالات الواردة في بحثه، ويلتزم بالتحقق منها بالرجوع إلى مصادرها الأصلية. ولا يجوز اعتماد المراجع أو الإحالات التي تقترحها أدوات الذكاء

**الاصطناعي من دون التحقق المباشر من صحتها.**

- **تحتفظ المجلة بحقها في طلب توضيح طبيعة استخدام هذه الأدوات عند الحاجة، واتخاذ الإجراءات التحريرية المناسبة إذا ثبت أن استخدامها تجاوز حدود المساعدة إلى إنتاج المادة العلمية أو التأليف نيابة عن الباحث.**
- **إقرار المؤلف: يضع المؤلف في هامش إحالة مرتبط بعنوان البحث الإقرار الآتي:**
  - **"أقرّ بأن استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي في إعداد هذا البحث، إن وجد، اقتصر على الجوانب المساندة ولم يشمل إنتاج محتواه العلمي أو تحليلاته ونتائجه، وأتحمل المسؤولية العلمية والأخلاقية الكاملة عن جميع ما ورد فيه، بما في ذلك صحة المعلومات والاقتباسات والمراجع والإحالات".**

## تعهدٌ حولَ حدود استعمال الباحث للذّكاء الاصطناعيّ

**أنا الموقع أدناه: .....**

**صاحب البحث الموسوم بـ: .....**

**.....**

أتعهد بأن استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي في إعداد هذا البحث، إن وجد، اقتصر على الجوانب المساندة ولم يشمل إنتاج محتواه العلمي أو تحليلاته ونتائجه، وأتحمل المسؤوليّة العلميّة والأخلاقيّة الكاملة عن جميع ما ورد فيه، بما في ذلك صحة المعلومات والاقتباسات والمراجع والإحالات.

**التاريخ:**

**التوقيع:**

# تعهد حقوق الملكية

**أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث):** .....

**صاحب البحث الموسوم بـ:** .....

.....

**أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (إعتقاد) ومركز براثا للدراسات والبحوث.**

**التاريخ:**

**التوقيع:**

# تعهد الملكية الفكرية

**أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث):** .....

**صاحب البحث الموسوم بـ:** .....

.....

**أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (إعتقاد).**

**التاريخ:**

**التوقيع:**

# المحتويات

## مفتتح


■ الأُنوثَةُ بَينَ لَاهُوتِ الحُرِّيَّةِ وَمِيتَافِيزِيقَا الكَرَامَةِ ---------- ٢١

د.محمد محمود مرتضى


## المحور


■ الأُنْثَى بَينَ الحُرّيةِ وَالذَّاتِ ---------- ٣٥

أ. د. علي محمد عليان عبد الرازق الخطيب

■ لَاهُوتُ الجَسَدِ ---------- ٦٣

د. ليزا سعيد أبوزيد

■ الأُنُوثَةُ فِي زَمَنِ السُّوقِ ---------- ٨٩

نسيمة سعدي
أ. د. محمد المحيفيظ

■ المَرأَةُ فِي فَلسَفَةِ الدِّينِ الإِسْلَامِيَّةِ ---------- ١١٥

د. مازن رسلان أبو ديّة

■ **الأُنوثَةُ قِيمَةٌ رُوحِيَّةٌ** ---------- ١٣٧

الأميرة نعمت الأمير علي حرفوش

## دراسات وأبحاث

■ **عَلَاقَةُ العَقلِ وَالإِيمَانِ فِي رُؤيَةِ (مُلّا صدرا) وَ(كيركغور)** ---------- ١٦٣

د. مهدي خادمي

## قراءة في كتاب

■ **جَمَالُ المَرأَةِ وَجَلَالُهَا** ---------- ١٩٧

ميرفت إبراهيم

مفتتح

# الأُنوثَةُ بَينَ لَاهُوتِ الحُرِّيَّةِ وَمِيتَافِيزِيقَا الكَرَامَةِ

رئيس التحرير

**د.محمد محمود مرتضى**

تُفصِحُ الحضاراتُ كلُّها عن ميتافيزيقاها في الموضعِ الذي تُفكِّرُ فيه المرأة. فحيثما وضعَت الأنوثةَ من سُلَّمِ الوجود، وحيثما أنزلَت الجسدَ من مراتبِ المعنى، انكشفَ تصوُّرُها للإنسانِ والكونِ والقيمةِ انكشافًا صريحًا يُغني عن طولِ التصريح. المرأةُ في هذا المقامِ مرآةٌ صافيةٌ تعكسُ عمقَ الرؤيةِ إلى الوجود، وتُظهِرُ ما استقرَّ في وعيِ الحضارةِ من أصولٍ ناظمةٍ للنفسِ والبدنِ والقيمة. وعلى هذا الأصلِ نؤسِّس؛ إذ نجعلُ سؤالَ الأنوثةِ مدخلًا إلى مساءلةِ منظومتينِ كبيرتينِ تتنازعانِ وعيَ الإنسانِ المعاصر: منظومةٍ غربيةٍ رفعَت الحريةَ إلى مقامِ اللاهوت، ومنظومةٍ إسلاميةٍ أقامَت الكرامةَ أساسًا للوجودِ الإنسانيِّ برمَّته.

جاء «لاهوتُ الأنوثة» حاملًا لتوتُّرٍ عميقٍ يسري في صميمِ الثقافةِ الحديثة. فالحريةُ والكرامةُ لفظتانِ تتردَّدانِ في كلِّ خطابٍ عن المرأة، على أنَّ كلًّا منهما ينهضُ على أرضٍ ميتافيزيقيةٍ مغايرة. فحين تُؤخَذُ الحريةُ أصلًا مطلقًا تُصيِّرُ الإنسانَ خالقًا لذاته، صانعًا لماهيَّتِه على غيرِ مثالٍ سابق. وحين تُؤخَذُ الكرامةُ أصلًا مؤسِّسًا تجعلُ الإنسانَ مُكرَّمًا في أصلِ خِلقتِه، حاملًا لقيمةٍ مغروسةٍ


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-EDI

في وجودِه قبلَ كلِّ فعلٍ وكلِّ كسب. وبينَ هذين الأصلينِ تتشكَّلُ صورتانِ للأنوثة: صورةٌ تنبثقُ من إرادةٍ تصنعُ نفسَها في فراغِ المعنى، وصورةٌ تتفتَّحُ من كرامةٍ تُودَعُ في النفسِ منذُ نشأتِها الأولى.

يقتضي النظرُ الرصينُ في هذه المسألةِ منهجًا يقرأُ التجلِّياتِ من خلالِ أصولِها. فالمواقفُ من المرأةِ والجسدِ ثمراتٌ تنبتُ من جذورٍ ميتافيزيقيةٍ عميقة، والوقوفُ عندَ الثمارِ وحدَها يُبقي النظرَ في السطح. لذلك نسلكُ هنا طريقَ الردِّ إلى الأصول، فنتتبَّعُ صورةَ الأنوثةِ في الوعيِ الغربيِّ صعودًا إلى منابعِها في الحداثةِ الفلسفية، ونُقيمُ إزاءَها الرؤيةَ الإسلاميةَ منحدرةً من أصولِها في الحكمةِ المتعالية. بهذا المنهجِ التأسيسيِّ يصيرُ الحوارُ بين المنظومتينِ حوارَ ميتافيزيقا بميتافيزيقا، وحوارَ أصلٍ بأصلٍ، يتجاوزُ حوارَ الأحكامِ المتناثرةِ الدائرةِ على السطح.

يحملُ سؤالُ الأنوثةِ في زمننا شحنةً حضاريةً تتجاوزُ حدودَ الجدلِ الفكريِّ إلى ميدانِ صراعِ الوعي. فصورةُ المرأةِ صارَتْ في العصرِ الحاضرِ موضعَ اشتباكٍ بين رؤيتينِ للإنسانِ والوجود، وميدانًا تُخاضُ فيه معركةُ المعنى بأدواتِ الثقافةِ والإعلامِ والرمز. تنتقلُ المقولاتُ الغربيةُ عن الأنوثةِ والجسدِ إلى الوعيِ العربيِّ والإسلاميِّ محمولةً على تيارٍ جارفٍ من الصورِ والخطابات، فتُعيدُ تشكيلَ التصوُّراتِ من داخلِها في صمتٍ يخفى على كثيرٍ من المتلقِّين.

## أولًا: نشأةُ «الأنوثة» مفهومًا في الوعيِ الغربيِّ

يبدأُ فهمُ التجلِّياتِ الغربيةِ للأنوثةِ من إدراكِ اللحظةِ التأسيسيةِ التي انبثقَ فيها التصوُّرُ الحديثُ للطبيعةِ والجسد. فالحداثةُ الفلسفيةُ نشأَتْ مشروعَ سيطرةٍ على العالَم، وحملَتْ في صميمِها رؤيةً تجعلُ المعرفةَ أداةَ اقتدارٍ وتسخير. أعلنَ (فرانسيس بيكون-Francis Bacon) (١٥٦١-١٦٢٦) أنَّ المعرفةَ قوةٌ، وصاغَ العلمَ الحديثَ على مثالِ استنطاقِ الطبيعةِ وانتزاعِ أسرارِها منها انتزاعًا. وفي هذا الخطابِ التأسيسيِّ حضرَتِ الطبيعةُ أنثى تُستَنطَقُ وتُروَّض، فاقترنَتْ صورةُ الأنوثةِ منذُ البدءِ بموقعِ المادةِ الخاضعةِ للتشكيلِ والتصرُّف.

سبقَ هذا التحوُّلَ في العلمِ تحوُّلٌ في النظرِ إلى الطبيعةِ نفسِها. فالطبيعةُ في التصوُّرِ القديمِ نظامٌ مخلوقٌ حاملٌ لغايةٍ ومعنًى، ومسكونٌ بالأسرارِ والدلالات. وفي الحداثةِ صارَتِ الطبيعةُ مادةً صامتةً خاضعةً لقوانينِ الحركةِ والكمِّ، ومُفرَّغةً من الغايةِ والمعنى، ومُتاحةً للقياسِ والتسخير.

انسحبَ المقدَّسُ من العالَمِ وصارَ الكونُ آلةً كبرى تُدارُ من خارجها. وفي هذا الأفقِ الجديدِ وجدَتِ الأنوثةُ المقترنةُ بالطبيعةِ والجسدِ موقعَها في مرتبةِ المادةِ المُدبَّرة، فورِثَتْ من هذا التحوُّلِ صورةَ الموضوعِ الخاضعِ للفاعلِ العارف.

ثمَّ جاءَ (رينيه ديكارت-René Descartes) (١٥٩٦-١٦٥٠) فأحكمَ القسمةَ بين جوهرينِ متباينَينِ: نفسٍ عاقلةٍ هي مناطُ الوجودِ الأصيل، وبدنٍ ممتدٍّ يجري مجرى الآلة. صارَ الجسدُ في هذه القسمةِ امتدادًا صامتًا خاضعًا لقوانينِ الحركةِ والميكانيك، مفصولاً عن معناه الرمزيِّ والوجوديِّ فصلاً حادًّا. وحين استقرَّ الجسدُ في مرتبةِ الآلة، استقرَّتِ المرأةُ التي رُبطَتْ صورتُها بالجسدِ في المرتبةِ عينها، فورِثَتْ من الميتافيزيقا الحديثةِ موقعَ المادةِ المُدبَّرةِ من خارجها.

أفرزَتْ هذه القسمةُ صورةً للذاتِ الحديثةِ تقومُ على مركزيةِ العقلِ المُفكِّر. صارَتِ الذاتُ العارفةُ مركزَ اليقينِ ومصدرَ المعنى، ووقفَ في مقابلِها عالَمٌ من الموضوعاتِ الممتدةِ الخاضعةِ لنظرِها وتصرُّفِها. احتلَّتِ الذكورةُ في الوعيِ الثقافيِّ موقعَ العقلِ الفاعلِ والذاتِ العارفة، ووُضِعَتِ الأنوثةُ في موقعِ الطبيعةِ والجسدِ والموضوعِ المعروفِ للنظر. ترسَّخَ بهذا التوزيعِ سُلَّمٌ قِيميٌّ يرفعُ العقلَ فوقَ الجسدِ والفاعلَ فوقَ المنفعل، ويُنزِلُ الأنوثةَ في المرتبةِ الدنيا من هذا السُّلَّم. ومن رحمِ هذا التوزيعِ نشأَ لاحقًا خطابُ التحرُّرِ الذي طلبَ للمرأةِ موقعَ الذاتِ الفاعلة، على أنَّه ظلَّ أسيرَ الأصلِ الميتافيزيقيِّ الذي جعلَ القيمةَ رهينةَ العقلِ والإرادةِ والسيطرة.

بهذا التأسيسِ المزدوج — علمِ السيطرةِ عندَ (بيكون)، وثنائيةِ الجوهرِ عندَ (ديكارت) — تهيَّأتِ الأرضيةُ التي نبتَ فيها مفهومُ «الأنوثة» في الوعيِ الغربيّ. صارَتِ الأنوثةُ اسمًا لطبيعةٍ تُروَّضُ ولجسدٍ يُدار، وانفتحَ البابُ أمامَ مسيرةٍ طويلةٍ تُحوِّلُ المرأةَ من كائنٍ ذي معنًى وجوديٍّ إلى موضوعٍ قابلٍ للتشكيلِ وفقَ إرادةِ الفاعل. وفي هذا الأصلِ الميتافيزيقيِّ يكمنُ مفتاحُ قراءةِ ما تلاه من تحوُّلاتٍ في الفكرِ الغربيِّ عن المرأةِ والجسد.

## ثانيًا: من الجسد (الآلة) إلى الجسد (المشروع)

انتقلَ الوعيُ الغربيُّ من تصوُّرِ الجسدِ آلةً خاضعةً لقوانينِ الطبيعةِ إلى تصوُّرِه مشروعًا مفتوحًا خاضعًا لإرادةِ صاحبِه. تحقَّقَ هذا الانتقالُ على يدِ الفلسفةِ الوجوديةِ ثمَّ ما بعدَ الحداثة، فبلغَ

الجسدُ في نهايةِ المسارِ موقعَ الساحةِ التي تُمارَسُ عليها الحريةُ المطلقةُ في صناعةِ الذات.

مهَّدَ لهذا التحوُّلِ تصاعدُ حضورِ الجسدِ والرغبةِ في قلبِ صورةِ الإنسان. جعلَ (سيغموند فرويد-Sigmund Freud) (١٨٥٦-١٩٣٩) الرغبةَ الجنسيةَ محرِّكًا خفيًّا للنفسِ ومنبعًا لأفعالِها، فصارَ الجسدُ موضعَ اللا وعيِ ومسرحَ صراعاته. ومضى (جاك لاكان-Jacques Lacan) (١٩٠١-١٩٨١) في هذا الاتجاه، فجعلَ الرغبةَ بنيةً رمزيةً تتشكَّلُ في حقلِ اللغةِ والغياب. تقدَّمَ الجسدُ بهذا كلِّه إلى مركزِ الحديثِ عن الذات، وصارَتِ الأنوثةُ حقلاً تتنازعُه قراءاتُ الرغبةِ واللغةِ والسلطة.

وهكذا أرسَتْ (سيمون دي بوفوار- Simone de Beauvoir) (١٩٠٨-١٩٨٦) القاعدةَ التي قامَ عليها هذا التحوُّل، حين جعلَتِ الأنوثةَ صيرورةً ثقافيةً تُكتَسبُ بالتربيةِ والتاريخِ والمواضعة. صارَتِ المرأةُ عندَها نتاجَ تشكيلٍ اجتماعيٍّ يُصاغُ صياغةً، وانفتحَتِ الأنوثةُ على أفقِ الصنعةِ والاختيارِ بعدَ أن كانت تُنسَبُ إلى أصلٍ طبيعيّ. ومن هذه القاعدةِ استمدَّ الخطابُ اللاحقُ جرأتَه على فصلِ المعنى الأنثويِّ عن مُعطًى سابقٍ كلِّه على الفعلِ الإنسانيّ.

ثمَّ جاءَ (ميشيل فوكو- Michel Foucault) (١٩٢٦-١٩٨٤) فجعلَ الجسدَ موضعًا تنعقدُ عليه شبكاتُ السلطةِ والانضباطِ والخطاب. صارَ الجسدُ عندَه أثرًا لعلاقاتِ القوَّةِ التي تخترقُه وتُنتجُه وتُعيدُ رسمَ حدوده، وانحلَّتِ الطبيعةُ الثابتةُ في سيلانِ التاريخِ والممارساتِ والمعارف. وعلى هذه الأرضيةِ بنَتْ (جوديث بتلر- Judith Butler) نظريةَ الأداءِ الجندريِّ، فجعلَتِ الهُويَّةَ الجنسيةَ فعلاً يُؤدَّى ويُكرَّرُ حتى يترسَّخَ في هيئةٍ ماهيَّةٍ ثابتة. صارَ الجندرُ عندَها أداءً متجدِّدًا تصنعُه اللغةُ والفعل، وبلغَ الجسدُ ذروةَ تحوُّلِه إلى مشروعٍ مفتوحٍ على التأويلِ والصياغةِ على الدوام.

تنطوي هذه الصيرورةُ على مفارقةٍ عميقةٍ تسكنُ صميمَها. فالذاتُ التي طلبَتِ التحرُّرَ من أصلٍ طبيعيٍّ كلِّه وجدَتْ نفسَها مصنوعةً بالقوى التي زعمَتِ السيطرةَ عليها: صنعَتها الثقافةُ في خطابِ (بوفوار)، وأنتجَتها السلطةُ في تحليلِ (فوكو)، وأدَّتها اللغةُ في نظريةِ (بتلر). كلَّما تعمَّقَ مطلبُ صناعةِ الذات، تعمَّقَ ذوبانُها في شبكةِ العلاقاتِ والخطاباتِ التي تُشكِّلُها من خارجِها. تحوَّلَتِ الأنوثةُ في هذا الأفقِ إلى موقعٍ متحرِّكٍ تتنازعُه القوى، مفتوحٍ على إعادةِ التشكيلِ الدائمِ في غيرِ

استقرارٍ على حقيقة. وبهذا المآل تكشفُ فلسفةُ الصنعة عن حدِّها الداخليِّ؛ إذ الحريةُ التي تُبنى على محضِ الصيرورةِ تُسلِمُ صاحبَها إلى تيهٍ دائمٍ في طلبِ هُويَّةٍ تتجدَّدُ صورتُها في كلِّ لحظة.

بلغَ الجسدُ في هذا المسارِ موقعَ المادةِ الأولى التي تُبدِعُ منها الإرادةُ ذاتَها. صارَ ميدانَ الحريةِ المطلقةِ في تقريرِ الهُويَّة، وموضعَ الاختيارِ المتجدِّدِ الذي يستعيدُ فيه الإنسانُ سلطةَ الخلقِ على نفسه. وبهذا التحوُّلِ اكتملَتِ الصورةُ التي جعلَتْ من الأنوثةِ حقلاً للتجريبِ والصناعة، وفتحَتِ الطريقَ أمامَ لاهوتِ الحريةِ الذي يُنصِّبُ الإرادةَ الإنسانيةَ في موقعِ الأصلِ المؤسِّس.

## ثالثًا: لاهوتُ الحرية - الإرادةُ في مقام الأصل

تكشفُ التجلِّياتُ الغربيةُ للأنوثةِ عن أصلٍ لاهوتيٍّ خفيٍّ يحكمُها من الأعماق. فالحريةُ في الوعيِ الغربيِّ الحديثِ ارتقَتْ إلى مقامٍ يُشبِهُ مقامَ المقدَّس، وحلَّتِ الإرادةُ الإنسانيةُ في الموضعِ الذي كان الوجودُ المطلقُ يشغَلُه في المنظوماتِ السابقة. هذا الارتقاءُ هو ما يجوزُ تسميتُه «لاهوتَ الحرية»؛ إذ صارَتِ الحريةُ قيمةً عليا تُقاسُ إليها القيمُ كلُّها، وتُشتقُّ منها المعاني جميعُها.

مهَّدَ (فريدريش نيتشه- Friedrich Nietzsche) (١٨٤٤-١٩٠٠) لهذا اللاهوتِ حين أعلنَ أفولَ الأصولِ المفارقةِ ونادى بإرادةِ القوةِ أساسًا للقيمة. صارَ الإنسانُ عندَه مشرِّعًا لقيمِه، ومُبدِعًا لموازينِه، وحاملاً لعبءِ الخلقِ بعدَ انسحابِ المطلقِ من أفقِ المعنى. ومن هذا الإعلانِ استمدَّ الفكرُ اللاحقُ تصوُّرَه للذاتِ بوصفِها سلطةً مؤسِّسةً تصنعُ ماهيَّتَها في فضاءٍ مفتوحٍ على إمكانٍ كلِّه.

يتَّضِحُ معنى «اللاهوت» في هذا السياقِ من موقعِ القداسةِ التي حازَتها الحُرِّيّة. اكتسبَتِ الحُرِّيَّةُ في هذا الموقعِ حصانةً تُشبِهُ حصانةَ المقدَّس، حتّى صارَتْ مساءلتُها ضربًا من الخروجِ على أصلٍ ثابت. تحوَّلَتِ الحُرِّيَّةُ بهذا الارتقاءِ من قيمةٍ بين القيمِ إلى أصلٍ مُؤسِّسٍ يتقدَّمُ على غيرِه، ومن وسيلةٍ إلى غايةٍ قصوى تُطلَبُ لذاتِها. وفي هذا التحوُّلِ يكمنُ جوهرُ لاهوتِ الحُرِّيّة: نقلُ العرشِ من الوجودِ المطلقِ إلى الإرادةِ الإنسانيّة، وإحلالُ الذاتِ في الموضعِ الذي كان المقدَّسُ يشغَلُه في المنظوماتِ السابقة.

استقرَّت الحُرِّيَّةُ في هذا اللاهوتِ بوصفِها استقلالاً مطلقًا للإرادةِ عن كلِّ مُعطًى سابقٍ عليها. صارَت الذاتُ مُشرِّعةً لنفسِـها بنفسِـها، مُقرِّرةً لماهيَّتِها في فضاءٍ خالٍ من كلِّ صورةٍ مُقرَّرةٍ ومن كلِّ غايةٍ موروثة.

بلغَ تقديسُ الاسـتقلالِ ذروتَه في فلسـفةِ التنوير. جعلَ (إيمانويل كانط-Immanuel Kant) (١٧٢٤-١٨٠٤) الاستقلالَ الذاتيَّ أساسًا للكرامةِ الخُلُقيّة، وقرَّرَ أنَّ الإرادةَ الحُرَّةَ تشرِّعُ لنفسِها قانونَها الخُلُقيَّ بذاتِها. صارَت الكرامةُ عندَه ثمرةً للاسـتقلالِ العقليِّ ومقياسًـا للفعلِ الخُلُقيِّ، فاستقرَّت الحُرِّيَّةُ في موقعِ المصدرِ الذي تنبثقُ منه القيمة.

انعكسَ هذا الأصلُ اللاهوتيُّ على تصوُّرِ الأنوثةِ انعكاسًا مباشرًا. صارَت المرأةُ في هذا الأفقِ إرادةً حُرَّةً تُقرِّرُ ماهيَّتَها بمعزلٍ عن كلِّ مُعطًى فطريٍّ أو غائيّ، وصارَ جسدُها لوحةً تُمارِسُ عليها هذه الإرادةُ سـلطانَها في التشكيلِ والتحويل. الحُرِّيَّةُ هنا تعني التحرُّرَ من كلِّ صورةٍ سابقةٍ ومن كلِّ غايةٍ مُقرَّرة، والانفتاحَ على صناعةٍ ذاتيّةٍ مُتجدِّدةٍ للهُوِيَّة.

يقومُ هذا اللاهوتُ على مفارقةٍ عميقةٍ تسري في بنيتِه. فالإرادةُ التي نصَّبَتْ ذاتَها أصلاً مطلقًا وجدَتْ نفسَـها مُعلَّقةً في فراغٍ من المعنى. وعلى قدرِ ما ارتفعَت الحُرِّيَّةُ في هذا اللاهوت، على قدرِ ذلك افتقرَتْ إلى الكرامةِ التـي تمنحُها معناها وتُرسي غايتَها. وفي هذه المفارقةِ يكمنُ سرُّ المآلاتِ التي انتهى إليها الجسدُ المُحرَّرُ في التجربةِ الغربيّة.

## رابعًا: مآلاتُ الجسدِ المُحرَّر

تُفصِحُ الحُرِّيَّةُ عن حقيقتِها في ثمارِها. فحين تنفصلُ الحُرِّيَّةُ عن أرضِ الكرامةِ الميتافيزيقيّة، تسلكُ بالجسدِ مسـالكَ تكشـفُ عن حدودِها الداخليّة. والناظرُ في التجربةِ الغربيّةِ المعاصرةِ يجدُ الجسدَ المُحرَّرَ يؤولُ إلى ثلاثةِ مآلاتٍ متضافرةٍ، تشيرُ المآلاتُ كلُّها إلى أزمةٍ تسكنُ الأصلَ المُؤسِّسَ وتتقدَّمُ على تفاصيلِ الممارسة:

١. **المآلُ الأوَّلُ:** تحوُّلُ الجسدِ إلى سلعةٍ في سوقِ الصور. فالحُرِّيَّةُ التي جعلَت الجسدَ مشروعًا مفتوحًا سلَّمَتْه إلى منطقِ السـوقِ ومعادلاتِ الربح، فصارَ رأسَ مالٍ يُعرَضُ ويُسـتهلَك، وصورةً تُتداوَلُ في فضاءِ الإعلانِ والاستعراض. اكتسبَتِ الأنوثةُ في هذا

السوقِ قيمةً تُقاسُ بمقدارِ حضورِها في دائرةِ الرغبةِ والاستهلاك، وانتقلَتِ المرأةُ من موقعِ الذاتِ الحاملةِ للمعنى إلى موقعِ الموضوعِ المعروضِ للنظر.

٢. **المآلُ الثاني:** انفصالُ اللَذَّةِ عن المعنى. فالجسدُ الذي تحرَّرَ من غايتِه الوجوديّةِ صارَ مـدارَ لَذَّةٍ تُطلَبُ لذاتِهـا، منقطعةً عن الأفقِ الرمزيِّ الذي يمنحُهـا امتلاءَها. تحوَّلَتِ العلاقةُ بالجسـدِ إلى استهلاكٍ مُتجدِّدٍ للإشـباعِ العابر، وبقيَتِ الذاتُ في دورانٍ دائمٍ بين رغبةٍ وإشباعٍ يُعيدُ إنتاجَ فراغِه. وفي هذا الدورانِ تتبدَّى وحشةُ الحُرِّيّةِ حين تفتقرُ إلى المعنى الذي يَسْكُنُ إليه القلب.

٣. **المآلُ الثالث:** انحسـارُ البُعدِ المقدَّسِ عن الجسد. فالجسدُ في المنظوماتِ الحاملةِ للمعنى موضعُ آيةٍ ومحلُّ سِرٍّ، وفي التجربةِ الغربيّةِ المُحرَّرةِ صارَ مادةً مُتاحةً للتصرُّفِ والتشكيلِ وفقَ الرغبة. غابَتْ عن الجسدِ هالتُه الرمزيّة، وصارَ حضورُه محضَ حضورٍ فيزيائيٍّ خاضعًا لحسـاباتِ المنفعةِ واللذّة. وبانحسارِ المقدَّسِ عن الجسدِ انحسرَتِ الكرامةُ التي كانت تُودَعُ فيـه، وبقيَتِ الحريّةُ وحدَها تحكمُ مصيرَه في غيابِ الأصلِ الذي يمنحُه قيمتَه.

تتضافرُ هذه المآلاتُ الثلاثةُ في دائرةٍ واحدةٍ يُغلِقُها منطقُ السـوقِ على نفسِـه. فالجسدُ الذي صارَ سـلعةً تُـدارُ صورتُه في اقتصادِ الرغبـة، والرغبةُ التي انفصلَتْ عن معناهـا فصارَتْ وقودًا للاستهلاك، والمقدَّسُ الذي انحسرَ فأخلى الموضعَ لحساباتِ المنفعة، تلتقي كلُّها عند تسليمِ الأنوثةِ إلى آلةِ الصورةِ التي تُعيدُ تشـكيلَ الوعيِ من خلالِ الجسـد. تصيرُ صورةُ المرأةِ في هذا الاقتصادِ أداةً تُوظَّفُ في صناعةِ الرغبةِ وتوجيهِ السـلوك، فتتحوَّلُ الحريّةُ المزعومةُ إلى خضوعٍ أعمقَ لمنطقِ السيطرةِ الذي انطلقَتِ الحداثةُ من أجلِه.

تلتقي هذه المآلاتُ عند حقيقةٍ واحدة: الحريّةُ حين تُبنى على ذاتِها من غيرِ كرامةٍ ميتافيزيقيّةٍ تُفضي بالجسـدِ إلى مقامِ السلعة. وهذا المآلُ وليدُ صميمِ التأسـيسِ الغربيِّ للأنوثة؛ إذ الإرادةُ التي أرادَتِ التحرُّرَ من كلِّ أصلٍ وجدَتْ نفسَـها أسيرةَ السوقِ ومعادلاتِ الاستهلاك. وفي هذا الأفقِ تنكشفُ الحاجةُ إلى أساسٍ آخرَ يُقيمُ الأنوثةَ على أرضٍ من المعنى، وهو ما تقدِّمُه الحكمةُ المتعاليةُ في ميتافيزيقاها للإنسان.

## خامسًا: الحكمةُ المتعاليةُ وميتافيزيقا الإنسان

تنهضُ الرؤيةُ الإسلاميّةُ للأنوثةِ على أساسٍ ميتافيزيقيٍّ رصينٍ قرَّرَتْه الحكمةُ المتعالية. قامَتْ هذه المدرسةُ على أصولٍ كبرى أعادَتْ بناءَ التصوُّرِ عن الوجودِ والنفسِ والبدن، وقدَّمَتْ للإنسانِ صورةً تجمعُ بين رسوخِ الأصلِ وانفتاحِ المسار:

١. الأصلُ الأولُ في هذه المدرسة: أصالةُ الوجود. فالوجودُ عندَ (صدر المتألّهين) هو الحقيقةُ العينيّةُ المتحقِّقةُ، والماهيّاتُ اعتباراتٌ تنتزعُها العقولُ من مراتبِ الوجودِ ودرجاته. وينبني على هذا الأصلِ تشكيكُ الوجود، أي كونُه حقيقةً واحدةً ذاتَ مراتبَ متفاوتةٍ في الشدّةِ والضعف، تتدرَّجُ من أدنى المراتبِ إلى أعلاها في اتصالٍ واحد. بهذا التصوُّرِ يصيرُ الوجودُ كلُّه سُلَّمًا متَّصلاً من الكمال، ويأخذُ كلُّ موجودٍ موقعَه في هذا السُّلَّمِ بحسبِ سعةِ وجودِه وشدَّته.

٢. الأصلُ الثاني: الحركةُ الجوهريّة. فالجوهرُ عندَ (صدر المتألّهين) في تجدُّدٍ دائمٍ وسيلانٍ مستمرٍّ نحوَ الكمال، والعالَمُ كلُّه في سفرٍ وجوديٍّ صاعدٍ من القوةِ إلى الفعل. وتُثمرُ هذه الحركةُ تصوُّرًا للنفسِ يجمعُ بين البدنِ والروحِ في حقيقةٍ واحدةٍ متدرِّجة. فالنفسُ الإنسانيّةُ جسمانيّةُ الحدوثِ روحانيّةُ البقاء، تنشأُ في أفقِ البدنِ ثمَّ تصعدُ في مراتبِ التجرُّدِ حتى تبلغَ أعلى مقاماتِها. بهذا الأصلِ تتوحَّدُ النفسُ والبدنُ في مسارٍ واحدٍ من الارتقاء، ويصيرُ الجسدُ مرتبةً من مراتبِ النفسِ ومظهرًا من مظاهرِ حقيقتِها الصاعدة.

ينبثق عن أصالةِ الوجودِ تصوُّرٌ للقيمةِ يجعلُها راسخةً في صميمِ التحقُّقِ الوجوديِّ للموجود. فالقيمةُ في هذه المدرسةِ تتبعُ سعةَ الوجودِ وشدَّتَه، وترتقي بارتقاءِ الموجودِ في مراتبِ الكمال. يحملُ الإنسانُ بهذا الأصلِ قيمةً مغروسةً في حقيقةِ وجودِه، وسابقةً على أفعالِه ومكاسبِه، ومتجذِّرةً في مرتبتِه من سُلَّمِ الوجود. تصيرُ الكرامةُ في هذا التصوُّرِ حقيقةً وجوديَّةً عينيةً تُلازِمُ الإنسانَ ملازمةَ الوجودِ لصاحبِه، وتنبثقُ منها المعاني الخُلُقيَّةُ والقيَميَّةُ انبثاقَ الفرعِ من أصلِه. بهذا الربطِ بين الوجودِ والقيمةِ تُقيمُ الحكمةُ المتعاليةُ الكرامةَ على أساسٍ ميتافيزيقيٍّ رصينٍ يحفظُها من التقلُّبِ ويصونُها من التبدُّلِ.

يترتَّبُ على وحدةِ النفسِ في عينِ كثرةِ مراتبِها تصوُّرٌ للجسدِ يجعلُه حاملاً للمعنى في صميمِ تكوينِه. فالبدنُ في هذه المدرسةِ مرتبةٌ نازلةٌ من مراتبِ النفسِ الواحدة، متَّصلٌ بها اتصالَ الظِّلِّ بأصلِه والمظهرِ بحقيقتِه. تسري النفسُ في البدنِ سريانَ المعنى في الصورة، فيصيرُ الجسدُ ناطقًا بحقيقةِ النفسِ ومُفصِحًا عن مقامِها في سُلَّمِ الوجود. وبهذا الاتصالِ يستردُّ الجسدُ كرامتَه بوصفِه مظهرًا لحقيقةٍ روحيَّةٍ صاعدة، وحاملاً لأثرِ النفخةِ الإلهيَّةِ في أصلِ الخلق.

وتمضي الحكمةُ المتعاليةُ في تقريرِ كرامةِ الجسدِ إلى أفقِ المَعاد. فالنفسُ التي نشأَتْ في أفقِ البدنِ وصعدَتْ في مراتبِ الوجودِ تحتفظُ بصلتِها بالبدنِ في نشأتِها الأخرى، ويقومُ المعادُ الجسمانيُّ على عودةِ الإنسانِ بجسدِه في النشأةِ الآخرةِ عودةً تليقُ بتلك النشأة. بهذا الأصلِ يرتفعُ الجسدُ إلى مقامٍ يتجاوزُ حدودَ الحياةِ الدنيا، ويصيرُ حاملاً لكرامةٍ ممتدةٍ إلى الأبد. بهذه الأصولِ يكتملُ تصوُّرُ الإنسانِ كائنًا صاعدًا في وجودِه، وحاملاً لكرامةٍ تمتدُّ من نشأتِه الأولى إلى نشأتِه الأخرى.

تلتقي هذه الأصولُ الميتافيزيقيَّةُ بأصلِ الفطرةِ الذي قرَّرَه الوحي. فالفطرةُ صبغةٌ إلهيَّةٌ فُطِرَ الإنسانُ عليها، وأصلٌ ثابتٌ يحملُ استعدادَ النفسِ لكمالِها ومعرفةِ خالقِها. تجري الحركةُ الجوهريَّةُ في اتجاهِ هذا الأصلِ الفطريِّ فتُحقِّقُ النفسَ بكمالاتِها المغروسةِ فيها، ويصيرُ سيرُ الإنسانِ نحوَ كمالِه تحقيقًا لما أُودِعَ في فطرتِه من استعداد. تحملُ الأنوثةُ في هذا التصوُّرِ فطرةً خاصةً تتجلَّى فيها كمالاتٌ وجوديَّةٌ بعينِها، تتَّصلُ بالرحمةِ والحنانِ والخصوبةِ والجمال. تصيرُ هذه الكمالاتُ مظاهرَ لأسماءِ الحقِّ -تعالى- في مرتبةِ الأنوثة، فيرتقي بها النظرُ من مقامِ الوصفِ الحسيِّ إلى مقامِ المعنى الوجوديِّ الذي تشيرُ إليه.

تُقدِّمُ الحكمةُ المتعاليةُ بهذا كلِّه ميتافيزيقا للإنسانِ تُؤسِّسُ الكرامةَ في صميمِ الوجود، وتجعلُ الحريةَ حركةً صاعدةً نحوَ الكمالِ المغروسِ في الأصل. وعلى هذه الأرضيةِ الرصينةِ تقومُ الرؤيةُ الإسلاميَّةُ للأنوثة، فتُنزِلُها منزلةً تليقُ بحقيقتِها الوجوديَّة.

## سادسًا: الأنوثةُ في أفقِ التكريم

تتفتَّحُ الأنوثةُ في الرؤيةِ الإسلاميَّةِ من أصلِ الكرامةِ المغروسةِ في الإنسان. فالتكريمُ الإلهيُّ

يشملُ بني آدمَ جميعَهم في أصلِ خِلْقَتِهم، ويجعلُ من الكرامةِ حقيقةً وجوديَّةً سابقةً على الذكورةِ والأنوثةِ وعلى التمايزِ اللاحقِ كلِّه. يقولُ الحقُّ تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾ [الإسراء: ٧٠]. بهـذا التكريمِ الجامعِ تنالُ الأنوثةُ قيمتَها من أصلِ الإنسـانيَّةِ المُكرَّمة، وتأخذُ موقعَها في سُـلَّمِ الوجودِ الصاعدِ نحوَ الكمالِ.

تظهـرُ الأنوثةُ في ضوءِ الحكمـةِ المتعاليةِ نمطًا من أنماطِ النفسِ في سـفرِها الجوهريِّ نحوَ كمالِها. فالنفسُ الأنثويّةُ حقيقةٌ وجوديّةٌ تجمعُ البدنَ والروحَ في مسارٍ واحدٍ من الارتقاء، ويحملُ جسـدُها معنًى يتَّصلُ باتصالِ النفسِ بمراتبِها العليا. الجسـدُ الأنثويُّ في هذا الأفقِ آيةٌ من آياتِ الخلقِ، ومظهرٌ من مظاهرِ الحكمةِ الإلهيّة، يحملُ سرَّ الحياةِ ويشهدُ على عظمةِ الصنعةِ في أبهى تجلِّياتِها. يقولُ الحقُّ -تعالى- في وصفِ إبداعِ الخلقِ في أطوارِ التكوين: ﴿**فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ [المؤمنون: ١٤].

تحملُ الأنوثةُ في تراثِ الحكمةِ والعرفانِ معنى المظهريّةِ للجمالِ الإلهيّ. فالجمالُ صفةٌ من صفـاتِ الحقِّ تعالى تتجلَّى في مراتبِ الخلقِ، والأنوثـةُ من أبهى المظاهرِ التي يتجلَّى فيها هذا الجمال. تصيرُ المرأةُ في هذا الأفقِ آيةً تُشيرُ إلى جمالِ خالقِها ومرآةً تعكسُ أثرَ أسمائه الحُسنى، فيرتقي النظرُ إليها من مقامِ الحسِّ إلى مقامِ الاعتبارِ والمعنى. وبهذا الارتقاءِ يتحرَّرُ الجسـدُ من أسرِ الصورةِ الحسّيّةِ ليصيرَ بابًا إلى المعنى، ومَعبرًا إلى مشاهدةِ آثارِ الحكمةِ في الوجود.

تتكاملُ الأنوثةُ والذكورةُ في هذا الأفقِ تكاملَ نمطينِ من أنماطِ الوجودِ الإنسانيّ. فكلٌّ منهما مرتبةٌ تحملُ كمالاتٍ خاصّةً تتمِّمُ كمالاتِ الأخرى، ويلتقيانِ في وحدةِ الحقيقةِ الإنسانيّةِ الجامعةِ لهـما. يقومُ الزواجُ في هذا التصوُّرِ على هذا التكاملِ الوجوديِّ، فيصيرُ مقامًا تجتمعُ فيه الرحمةُ والمودةُ والسكن، وأفقًا تتحقَّقُ فيه كمالاتُ النفسينِ في مسارٍ مشتركٍ من الارتقاء. تنشأُ من هذا الاجتماعِ الأسرةُ بوصفِها موضعًا لحفظِ المعنى وتربيةِ النفسِ وامتدادِ الحياةِ في أفقِ الكرامة. بهذا التكاملِ تأخذُ الأنوثةُ موقعَها في نظامٍ وجوديٍّ جامعٍ يحفظُ لكلِّ مرتبةٍ كمالَها ويصونُ لها معناها.

تبلـغُ الأنوثةُ ذروةَ معناها في مقـامِ الأمومة. فالأمومةُ تجلٍّ للخصوبةِ الوجوديّةِ التي تشـاركُ فيها المرأةُ فعلَ الخلقِ بإذنِ خالقِها، وتحملُ فيها الحياةَ من مرتبةٍ إلى مرتبةٍ في مسارٍ صاعدٍ من الكمال. يكتسـبُ الجسـدُ الأنثويُّ في هذا المقامِ كرامةً مضاعفةً؛ إذ يصيرُ موضعَ آيةٍ كبرى من

آياتِ التكوين، ومهدًا للحياةِ الإنسـانيّةِ في نشـأتِها الأولى. وبهذا المعنى تتَّصلُ الأنوثةُ بأعمقِ أسرارِ الوجودِ وأرفعِ مقاماتِ الخلقِ.

تحفـظُ العفَّةُ والحياءُ في هذا الأفقِ مقامَ الجسـدِ ومعناه. فالحياءُ في الرؤيةِ الإسـلاميّةِ حالةٌ وجوديّةٌ تصونُ سرَّ الجسـدِ وتحفظُ هالتَه الرمزيّـة، وتُبقيه في مقامِ الآيةِ والمعنى بعيدًا عن دائرةِ العرضِ والاستهلاك. تصيرُ العفَّةُ موقفًا إيجابيًّا يحرسُ كرامةَ الجسدِ ويُثبتُ صلتَه بأصلِه المقدَّس، ويجعلُ من الاحتشامِ فعلَ صونٍ للمعنى في مواجهةِ منطقِ الصورة. تنبثقُ العفَّةُ من امتلاءِ النفسِ بحقيقتِها الوجوديّة، فتغدو تعبيرًا عن حريةٍ داخليّةٍ تحفظُ الذاتَ في مقامِ الكرامة، وتُقيمُ العلاقةَ بالجسدِ على أساسٍ من المعنى والاعتبار.

تحملُ الحريةُ هنا معنًى يليقُ بكرامةِ الإنسـان. فالحريةُ عندَ أهلِ الحكمةِ تحرُّرٌ نحوَ الكمالِ وارتقاءٌ في مراتبِ الوجود، وسيرٌ بالنفسِ من أدنى مقاماتِها إلى أعلاها في طريقِ العبوديةِ التي هي عينُ الحريةِ الحقيقيّـة. المرأةُ في هذا التصوُّرِ حُرّةٌ بمقدارِ تحقُّقِها بكمالاتِها الوجوديّة، صاعدةٌ في سفرِها الجوهريِّ نحوَ غايتِها المغروسةِ في أصلِ خلقتِها. الحريةُ هنا تنبثقُ من الكرامةِ وتصبُّ فيها، فتغدو حركةً في اتجاهِ الكمالِ الذي وُهِبَتِ النفسُ استعدادَه.

## سابعًا: تكاملُ الحرّيّةِ والكرامةِ في أفقٍ واحد

تلتقـي الحرّيّةُ والكرامةُ في الرؤيةِ الإسـلاميّةِ التقـاءَ الأصلِ بثمرتِه. فالكرامةُ تمنـحُ الحرّيّةَ أرضَها الميتافيزيقيّةَ وغايتَها، والحرّيّةُ تُحقِّقُ الكرامةَ في مسارِ النفسِ الصاعدِ نحوَ كمالِها. وبهذا التكاملِ ينحلُّ التوتُّرُ بين الحرّيّةِ والكرامة، ويتبيَّنُ أنَّ الحرّيّةَ والكرامةَ وجهانِ لحقيقةٍ واحدةٍ في ميتافيزيقا الوجود.

تتبدَّى في هذا التكاملِ صورةٌ للحرّيّةِ أعمقُ من صورةِ الاسـتقلالِ المطلق. فالحرّيّةُ الحقيقيّةُ في أفقِ الحكمةِ تحرُّرُ النفسِ من أسرِ القوى النازلةِ وارتقاؤها إلى مقامِ الكمالِ الذي فُطِرَتْ عليه. تبلغُ النفسُ حرّيّتَها حين تتحقَّقُ بحقيقتِها الوجوديّةِ وتصعدُ في مراتبِ القربِ من مبدئِها الأوّل، فتصيرُ الحرّيّةُ عينَ العبوديّةِ الخالصةِ التي يتحرَّرُ بها الإنسـانُ من كلِّ قيدٍ سـوى صلتِه بخالقِه. المرأةُ في هذا الأفقِ حرّةٌ بمقدارِ صعودِها في سُـلَّمِ الكمالِ، ومُكرَّمةٌ في أصلِ وجودِها، وحاملةٌ لجسدٍ يشهدُ على معناها الرُّوحيِّ.

يكشــفُ هذا التكاملُ عن الفرقِ الجوهريِّ بين المنظومتين. فالمنظومةُ الغربيّةُ أقامَت الحرّيّةَ أصلاً مطلقًا فانتهَتْ بالجسدِ إلى مقامِ السِّلعة، والمنظومةُ الإسلاميّةُ أقامَت الكرامةَ أساسًا فارتقَتْ بالحرّيّة إلى مقامِ الكمال. الفرقُ بين المســارين فرقٌ في الأصلِ المؤسِّــسِ يتقدَّمُ على تفاصيلِ الأحكام؛ إذ الأصلُ الذي تنبثقُ منه الرؤيةُ يُحدِّدُ مآلَها ويرســمُ أفقَها. وفي هذا الفرقِ التأسـيسيِّ يكمنُ جوهرُ المقابلةِ التي يعقدُها هذا العددُ بين لاهوتِ الحرّيّةِ وميتافيزيقا الكرامة.

يفتحُ هذا التكاملُ أفقًا لإعادةِ بناءِ سـؤالِ الأنوثةِ عـلى أرضٍ من المعنى. فالرؤيةُ التي تجمعُ بين الحرّيّةِ والكرامـةِ في حقيقةٍ واحدةٍ تُقدِّمُ للمرأةِ صورةً تليقُ بحقيقتِها الوجوديّة: صورةَ نفسٍ مُكرَّمةٍ في أصلِها، حرّةٍ في سـفرِها نحوَ كمالِها، حاملةٍ لجسـدٍ هو آيةٌ ومعنًى ومحلُّ سرٍّ. وبهذه الصورةِ تستردُّ الأنوثةُ مقامَها في ميتافيزيقا الوجود، وترتقي من منطقِ السوقِ إلى أفقِ الكمال.

يفتحُ هذا العددُ من مجلّةِ «اعتقاد» ملفَّ الأنوثةِ بوصفِه مسألةً فلسفيّةً تأسيسيّةً، ويقرأُ تجلِّياتِها الغربيّةَ في ضوءِ أصولِها الميتافيزيقيّة، ويُقابلُها بالرؤيةِ التي قرَّرَتها الحكمةُ المتعاليةُ. والحصيلةُ التـي ينتهي إليها هذا النظرُ أنَّ صورةَ المرأةِ في كلِّ حضارةٍ ثمرةُ ميتافيزيقاها في الوجودِ والنفسِ والقيمة، وأنَّ إعادةَ بناءِ سؤالِ الأنوثةِ تبدأُ من إعادةِ النظرِ في هذه الأصولِ الكبرى.

تُظهرُ المقابلةُ بين المنظومتينِ أنَّ سـؤالَ الأنوثةِ سـؤالٌ عن الإنسانِ في عمقِه. فالموقفُ من المرأةِ والجسدِ يكشفُ الموقفَ من النفسِ والوجودِ والقيمة، والرؤيةُ التي تُقيمُ الأنوثةَ على أصلِ الكرامةِ تُقيمُ الإنسانَ كلَّه على أصلِ التكريمِ الإلهيِّ الجامع. تُعيدُ الحكمةُ المتعاليةُ بهذا الأصلِ صياغةَ العلاقةِ بين الحرّيّـةِ والكرامةِ صياغةً تجعلُهما وجهينِ لحقيقةٍ واحدة، وتفتحُ أمامَ الفكرِ الإسلاميِّ المعاصرِ أفقًا لمقاربةِ أسئلةِ الحداثةِ من موقعِ التأسيسِ المتجاوزِ لموقعِ التلقّي. وفي هذا الأفقِ تجدُ مسألةُ المرأةِ حلَّها العميقَ في استعادةِ ميتافيزيقا الوجودِ التي تمنحُ الموجوداتِ جميعَها مواقعَها ومعانيَها.

يفتحُ هذا النظرُ التأسـيسيُّ بابًا واسـعًا أمامَ الأبحاثِ التي تلتقي في مـشروعٍ واحدٍ يعيدُ بناءَ سؤالِ الأنوثةِ على أرضٍ فلسفيّةٍ رصينة، ويقدِّمُ للقارئِ العربيِّ رؤيةً تجمعُ بين عمقِ النقدِ وأصالةِ التأسيس. وبهذا الجمعِ نُسهمُ في تحريرِ الوعيِ من أسرِ المقولاتِ الوافدة، وفي إقامةِ نظرٍ أصيلٍ ينطلقُ من أصولِه الحضاريّةِ في مقاربةِ أعمقِ أسئلةِ الإنسانِ المعاصر.

إنَّنا ندعو هنا إلى نظرٍ تأسيسيٍّ يتجاوزُ قراءةَ أزمةٍ غربيّةٍ تُرقَبُ من بعيدٍ، إلى مساءلةِ وعيٍ تتنازعُه آثارُ المنظومتينِ معًا. وبهذه المساءلةِ نُسهِمُ في بناءِ رؤيةٍ فلسفيّةٍ للأنوثةِ تقومُ على ميتافيزيقا الوجودِ والكرامةِ، وتفتحُ الطريقَ أمامَ استعادةِ المعنى في زمنٍ استحوذَ فيه لاهوتُ الحريّةِ على صورةِ الإنسانِ.

تأسيسًا على هذا الأفقِ الفكريّ، ينبري هذا العدد من مجلّة «اعتقاد» لفتح باب الحوار في هذه المعضلات الفلسفيّة. وقد انتظمت أبحاثه وملفاته لتشمل المحاور الآتية: إذ تولّت نخبة من الأساتذة الأجلّاء معالجة زوايا متنوعة من سؤال لاهوت الأنوثة: بين الحرية والكرامة، وهم: الباحث أ. د. (علي محمد عليان عبد الرازق الخطيب) (مصر) وبحثه: «الأُنْثَى بَينَ الحُرّيةِ وَالذَّات: نَقْدُ الفَلْسَفَةِ النَّسَوِيّةِ الغَربيَّةِ من منْظارِ فَلْسَفَةِ الدِّيْنِ»، ود. (ليزا سعيد أبو زيد) (مصر) وبحثها: «لَاهُوتُ الجَسَدِ: التَّصوُّرُ النَّسَوِيُّ الغَربيُّ للجَسَدِ وَالهُوِيَّة»، ومن المغرب أ. د. (محمد المحيفيظ) والباحثة (نسيمة سعدي) وبحثهما: «الأُنُوثَةُ فِي زَمَنِ السُّوقِ: قِرَاءَةٌ فِي تَحَوُّلِ النَّسَوِيَّةِ المُعَاصِرَةِ بَينَ الاستِهلَاكِ وَفَلسَفَةِ الدِّينِ»، ود. (مازن رسلان أبو ديّة) (لبنان) وبحثه: «المَرأَةُ فِي فَلسَفَةِ الدِّينِ الإِسْلَامِيَّة: الكَرَامَةُ لَا التَّمَاثُلُ»، والباحثة (الأميرة نعمت الأمير علي حرفوش) (لبنان) وبحثها: «الأُنُوثَةُ قِيمَةٌ رُوحِيَّةٌ: تَأَمُّلَاتٌ فِي فَلسَفَةِ التَّكْمِيلِ بَينَ الذَّكَرِ وَالأُنثَى».

وفي باب دراسات وبحوث، فقد ترجم د. (محمّد فراس الحلباوي) (سورية) من الفارسية البحث الآتي: «عَلَاقَةُ العَقلِ وَالإِيمَانِ فِي رُؤيَةِ (ملّا صدرا) وَ(كيركغور)»، للدكتور (مهدي خادمي) (إيران).

أمَّا مراجعة كتاب، فقد اخترنا كتاب «جَمَالُ المَرأَةِ وَجَلَالُهَا» الذي تكفَّلت بعرضه الكاتبة (ميرفت إبراهيم) (لبنان).

إنَّنا إذ نقدّم هذا العدد، الذي نتمنَّى أنْ ينال اعجاب القراء الذين كلّنا أمل أنَّهم لن يبخلوا علينا بملاحظاتهم القيّمة.

والحمد لله أوّلًا وآخرًا

# الأُنْثَى بَينَ الحُرّيةِ وَالذَّات:
# نَقْدُ الفَلْسَفَةِ النَّسَوِيّةِ الغَرَبِيَّةِ مِن مِنْظارِ فَلْسَفَةِ الدِّيْنِ

**أ. د. علي محمد عليان عبد الرازق الخطيب**[١]


## ملخّص

يسعى الباحث في هذه الدراسة إلى نقد الأسس الفكرية للفلسفة النسويّة الغربيّة، وذلك من خلال عرضٍ تحليليٍّ ومقارنٍ لوجهتي نظر كلٍّ من (سيمون دي بوفوار- Simone de Beauvoir) و(جوديث بتلر- Judith Butler)، مع التركيز على مفاهيم الحُرّية، والذات، والجسد، والهُوية. وانطلاقًا من مركزيّة هذه المفاهيم في تشكيل الرؤية النسويّة للإنسان، يعمل الباحث على مقارنتها بما تقدِّمه فلسفة الدين من تصوّرٍ للإنسان بوصفه كائنًا روحيًّا وخُلُقيًّا، بما يسمح بإبراز أوجه الالتقاء والافتراق بين المرجعيّتين. ومن هنا، يعتمد الباحث على المنهج التحليلي النقدي المقارن لفحص هذه المفاهيم والكشف عن بنيتها النظرية، في إطار تحليلٍ يوازن بين البناء المفهومي وسياقه الفلسفي. وقد توصّل الباحث إلى أنّ النسويّة الغربيّة أعادت صياغة مفهومي الحُرّية والهُوية عبر تصوّري الحُرّية الوجوديّة والأداء الاجتماعي للجندر، لكنّ هذا البناء النظري – على الرغم من نزوعه التحرّري – قد ينطوي، في بعض تمثّلاته، على اختزالٍ للإنسان في بُعدٍ أحادي، بما يفتح المجال لإعادة مساءلة مفهوم الإنسان وحدود تعريفه فلسفيًّا.


**الكلمات المفتاحية**: المرأة، الحُرّية، الذات، الجندر، النسويّة الغربيّة، فلسفة الدين، الهُوية.

١ - أستاذ ورئيس مجلس قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة المنيا.


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-001

# Female between Freedom, Self":
## Critique of Western Feminist Philosophy from the Perspective of Philosophy of Religion

Prof. Ali Mohammad Alian Abdel-Razek Al-Khatib[1]


## Abstract

The research aims to critique the intellectual foundations of Western feminist philosophy through an analytical and comparative presentation of the perspectives of Simone de Beauvoir and Judith Butler, focusing on the concepts of freedom, self, body, and identity. Given the centrality of these concepts in shaping the feminist view of humanity, the researcher compares them with the philosophy of religion's conception of humanity as a spiritual and moral being, thus highlighting the points of convergence and divergence between the two frameworks. Therefore, the researcher employs a comparative, critical, analytical approach to examine these concepts and reveal their theoretical structure, within an analysis that balances the conceptual framework with its philosophical context. The researcher concluded that Western feminism reformulated the concepts of freedom and identity through the conception of existential freedom and the social performance of gender, but this theoretical construction, despite its liberating tendencies, may, in some of its manifestations, involve reducing the human being to a single dimension, which opens the way for re-examining the concept of the human being and the limits of its philosophical definition.



Keywords:

Woman, Freedom, Self, Gender, Western Feminism, Philosophy of Religion, Identity.


1 - Professor and Head of the Philosophy Department, Faculty of Arts, Minya University.

## مقدّمة:

يتنـاول الباحث في هذه الدراسـة موضوع الأنثى بين الحُرّية والذات في الفلسـفة النسـويّة الغربيّـة، مع تركيز خاص على فكر (سـيمون دي بوفوار) و(جوديث بتلـر)، باعتبارهما ممثّلَيْن بارزَيْن للفلسفة الوجوديّة والبنيويّة في النسويّة الغربيّة. ويقصد الباحث بالأنثى هنا المرأة بوصفها محـورًا للتحليل، تُدرَس تجربتها وهُويّتها وذاتها من منظار فلسـفي يسـلّط الضوء على الحُرّية والحقوق والأدوار الاجتماعيّة والثقافيّة التي تشكّل تجربتها الإنسانية.

وتكمن أهمّية هذه الدراسة في محاولة الباحث لفهم التحوّلات الفكرية والفلسفيّة التي طرحتها النسويّة الغربيّة عن مفهومي الحُرّية والذات، وتسليط الضوء على التناقضات بين التحرّر الفردي والقيـود الاجتماعيّة، وتقديم رؤية نقدية تعيد النظر في مكانة المـرأة وهُويتها ضمن المجتمع. ويهدف الباحث من هذه الدراسـة إلى تحليل كيف أعادت النسويّة الغربيّة تعريف حُرّية المرأة وبناء هُويتها، مع تقويم مدى إمكانية تحقيق الذات الكاملة وسط الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة المتغيّرة.

ولذلك يطرح الباحث الأسـئلة الرئيسـة الآتية: كيـف تُعرَّف المرأة في النسـويّة الغربيّة؟ وما حدود الحُرّية الفردية والجماعيّة للمرأة كما تراها (سيمون دي بوفوار) و(جوديث بتلر)؟ وكيف يجري إنتاج الجندر وإعادة إنتاج الهُوية الاجتماعيّة باسـتمرار؟ ولتحليل هذه الأسـئلة، يعتمد الباحـث المنهج التحليلي النقدي المقـارن، الذي يمكّنه من فحص البنية المفهوميّة للنسـويّة الغربيّة والكشـف عن أبعادها الاجتماعيّة والفلسفيّة. ويرى الباحث أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تتطلّب تناول مجموعة من المحاور الرئيسة، مع الإشارة إلى أنّ من الواجب التطرّق، ولو بإيجاز،

إلى ماهية النسويّة ونشأتها وتطوّرها وأبرز مبادئها، لتوفير خلفية مفهوميّة للقارئ. وتتضمّن هذه المحاور: أوّلها: النسـويّة: ماهيّتها، ونشـأتها، وتطوّرها، ومبادئها؛ وثانيهـا: تحليل حُرّية المرأة في فكر (سـيمون دي بوفوار)؛ وثالثها: الجندر والهُوية بوصفها ممارسة اجتماعيّة مستمرّة عند (جوديث بتلر)؛ ورابعها: موقف فلسفة الدين من النسويّة الغربيّة، مع إبراز أوجه التقاطع والتباين بين النسويّة والفكر الديني.

## أوّلًا: النسوية: ماهيّتها، وتطوّرها، ومبادئها.

يرى الباحث أنّه نظرًا لأنّ هذه الدراسـة تتناول المرأة بوصفها محورًا رئيسًا للتحليل، فإنّه من الضروري أن يطوف سريعًا حول مفهوم النسـوية ذاته، ونشـأته التاريخية، وتطوّر مراحله، وأبرز مبادئه الرئيسة، وذلك من أجل وضع القارئ في الإطار المفهومي العام الذي تتحرّك فيه الدراسة. ويؤكِّد الباحث أنّ فهم الفلسفة النسوية في تعدّدها واختلاف تياراتها شرطٌ منهجي لازم، حتى لا يتحوّل النقد إلى تعميم اختزالي، أو إلى موقف أيديولوجي مسـبق. وعلى هذا النحو، لا يسعى الباحث من خلال هذه الدراسة إلى تقديم بديل جاهز، بقدر ما يسعى إلى فتح أفق فلسفي جديد للتفكير في قضية المرأة؛ أفقٌ يستعيد الإنسان في كليته، ويوازن بين الحُرّية والمعنى، وبين الذات والآخر، وبين الجسد والروح، دون أن يُضحّي بأحدها لحساب الآخر مطلقًا.

وتُعَدّ النسوية حركة فكرية واجتماعية تهدف إلى تحقيق المساواة بين النساء والرجال، مضافًا إلى الدفـاع عن حقوق المرأة في المجالات السياسـية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ومع مرور الزمن، تطوّرت النسـوية عبر موجات متعدّدة ومدارس فلسفية متنوّعة، أسهم كلٌّ منها في تعميق الفهم المتعلّق بالجندر والهُوية وبنية المجتمع.

كما تطوّرت النسوية بوصفها ردَّ فعل على التأثيرات الثقافية التي تقمع استقلالية المرأة، حيث دافعت عن تفكيك أنماط الهيمنة السـائدة، والعمل على تمكين النساء من ممارسة اختياراتهنّ بحُرّية. ورغم ذلك، ما تزال الصور النمطية المرتبطة بالنوع الاجتماعي قائمة، لا سيّما تلك التي تحصر النسـاء في أدوار منزلية وخدمية، في حين تُخصَّص المجالات المهنية والتقنية للرجال. وقد أسـهم هذا التصوّر الضيق لقيمة المـرأة في المجتمع في تحديد دورها داخل الأسرة، الأمر

الذي حدّ من مشاركتها الاجتماعية الأوسع[١].

ويمكن تتبّع جذور النسوية من خلال التحوّلات الاجتماعية والسياسية التي شهدها القرنان الثامن عشر والتاسع عشر. فقد شكّلت فترة التنوير تحدّيًا للهياكل التقليدية للسلطة، ومهّدت الطريق للتشكيك في المعايير الاجتماعية السائدة، بما في ذلك الأدوار المنوطة بالمرأة داخل المجتمع. ومن هذا المنطلق، طالبت النسويات المبكرات، مثل (ماري وولستونكرافت-Mary Wollstonecraft)، بضرورة حصول النساء على التعليم، وبأن يُعاملن على قدم المساواة مع الرجال. وخلال القرن التاسع عشر، بدأ شكل الحركة النسوية يتبلور بوضوح أكبر من خلال حركات المطالبة بحقّ التصويت، حيث ناضلت النساء من أجل انتزاع هذا الحقّ بوصفه مدخلاً رئيسًا للمشاركة السياسية.[٢]

وغالبًا ما يقسّم الباحثون والنشطاء تاريخ النسوية إلى موجات متتالية، تمثّل كلٌّ منها مرحلة تاريخية محدّدة من النشاط النسوي، وتعالج قضايا بعينها استجابةً للتحوّلات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ميّزت الفترة كلّها. وقد تجلّت هذه الموجات في ما يأتي:

### ١. الموجة الأولى للنسوية (أواخر القرن التاسع عشر - أوائل القرن العشرين)

تركّزت هذه الموجة على القضايا القانونية والحقوقية، وفي مقدّمتها حقّ المرأة في التصويت، وقد أسفرت جهودها عن تحقيق تقدّم ملحوظ نحو إقرار قدر من المساواة بين الجنسين.

### ٢. الموجة الثانية للنسوية (١٩٦٠ - ١٩٨٠)

ظهرت هذه الموجة في ستينيات القرن العشرين متأثّرةً بحركات الحقوق المدنية والتحوّلات الاجتماعية الواسعة آنذاك، فوسّعت نطاق الاهتمام النسوي ليشمل قضايا التمييز في العمل، وحقوق الإنجاب، والجنس، والأدوار الجندرية.

---

1 -Pritismita Patgiri: Feminism: Global Development, Philosophical Foundations, and Indian Perspectives, p. 149.

2 - Young Moon: Feminism: Understanding the Movement and Its Impact, p. 1.

### ٣. الموجة الثالثة للنسوية (١٩٩٠ - ٢٠١٠)[١]

برزت الموجة الثالثة في تسعينيات القرن العشرين، وقد ركّزت على مفاهيم التنوّع الاجتماعي. كما تبنّت فهمًا أكثر شمولاً ومرونة لمفهوم الجندر. وتسعى هذه الموجة إلى رفض النظام الأبوي التقليدي، ومنح النساء مزيدًا من الحُرّية، والتمتّع بالمساواة في الحقوق والفرص. ومن أبرز ما يميّزها أيضًا نقد النموذج العقلاني للإنسان ورفض مركزيّته في الحضارة الغربية، معتبرةً أنّ هذا النموذج قد أغفل تجارب النساء وقمع صوتهنّ في بناء المعرفة والمجتمع.[٢] [٣]

### ٤. الموجة الرابعة للنسوية (٢٠١٠ - حتى الوقت الحاضر)

تتميّز هذه الموجة بالاعتماد على وسائل التواصل الاجتماعي في النشاط النسوي، وتركّز على قضايا التحرّش والتنمّر المرتبطَيْن بالجسد وحقوق الإنجاب، وقد حظيت حركات مثل «أنا أيضًا» و«لقد حان الوقت» بانتشار عالمي، مع تأكيدٍ واضح على الشمولية وإبراز تجارب الفئات المهمّشة في سياقات ثقافية واجتماعية مختلفة.[٤]

وتهدف النسوية إلى تحقيق المساواة والعدالة من خلال الدفاع عن المساواة بين الجنسين، ودعم حقوق الإنجاب وحق المرأة في اتّخاذ القرار بشأن جسدها، والمطالبة بالمساواة في العمل من حيث الأجر وفرص التوظيف، إلى جانب مكافحة العنف القائم على النوع الاجتماعي. كما تؤكّد على مبدأ التقاطع الاجتماعي الذي ينظر إلى أشكال القمع والتمييز بوصفها مترابطة ومتشابكة، بما يستلزم معالجتها في إطار شامل.[٥]

وبناءً على ذلك، فإنّ دراسة النسوية لا تقتصر على عرض تاريخها ومبادئها، بل تقتضي تحليل

---

١ - يلاحظ الباحث أن الموجة الرابعة لا تمثل قطيعة إبستمولوجية مع الموجة الثالثة، بل امتدادًا وتطورًا داخليًا لها.

2 - Young Moon: Feminism: Understanding the Movement and Its Impact, p. 1.

٣ -زعايمية دينة: أزمة الهوية الجندرية عند جوديت بتلر، ص٢٥ .

4 - Young Moon: Feminism: Understanding the Movement and Its Impact, pp. 1–2.

5 - Young Moon: Feminism: Understanding the Movement and Its Impact, p. 2.

تيّاراتها الفكرية وفلسـفاتها المؤسِّسـة، ولا سـيّما تصوّراتها للمرأة والذات والحُرّية. ومن هذا المنطلق، يتجه البحث إلى تحليل الأنثى بين الحُرّية والذات بدءًا بـ(سيمون دي بوفوار) بوصفها ممثلةً للفلسـفة الوجودية في النسـوية الغربية، ثم (جوديث بتلر) باعتبارها معبرّةً عن النسوية ما بعد البنيوية، وصولاً إلى تناول موقف الفلسـفة الدينية الغربية من النسـوية عامةً، مع إبراز أوجه التباين والتقاطع بين الطرفين.

## ثانيًا: حُرّية المرأة في فكر (سيمون دي بوفوار).

تنظر (سيمون دي بوفوار) إلى المرأة بوصفها كائنًا حُرًّا ومستقلاً مثل باقي الكائنات البشرية، لكنّها تجد نفسها في عالم يفرض عليها الرجال فيه أن تكون مجرّد موضوع للآخر. فهم يحاولون تثبيتهـا بوصفها موضوعًا، ويجعلونها محكومةً بالبقاء ضمن حدود ضيّقة؛ إذ يبقى دائمًا تفوّقها على ذاتها مقيّدًا ومتجاوزًا بواسطة وعي الآخرين الجوهري والسلطوي.[١]

والجدير بالذكر أنّ (سـيمون دي بوفوار) قد عبرّت عن استياء النساء من كونهنّ نساءً، مشيرةً إلى أنّ بعض النساء، وخصوصًا الكاتبات، يشعرنَ بالخجل من وصف أنفسهنّ بالنساء، وينظرنَ أحيانًا إلى أنفسـهنّ كما لو كنّ رجـالاً، معتقداتٍ أنّ تكريم الرجـال واحتلالهم مكانةً كبيرةً في المجتمع قد يعودان عليهنّ بالنفع أيضًا.[٢]

ومن ثَمّ، تسـاءلت (سـيمون دي بوفوار) عن سبب عدم قدرة النسـاء على أن يصبحنَ ذواتًا، سواء أكان ذلك ناتجًا عن إخضاعهنّ للرجال، أم من قِبل نساء أخريات. وقد أجابت (سيمون دي بوفوار) بحجّتين مترابطتين: الأولى اجتماعية ونفسية إلى حدّ كبير، والثانية أكثر تجريدًا وفلسفية. وتتمثّل الحجّة الأولى في أنّها تُبرز كيف تُشـكّل الثقافة صـور الرجولة والأنوثة التي تُفهم على ضوئها الرجال والنسـاء أنفسهم، بما في ذلك الإمكانيات والعوائق التي تحدّد فهمهم لذواتهم. أمّا الحجّة الثانية، فتعتمد على جدلية السيّد والعبد عند (جورج فيلهلم فريدريش هيغل Georg-

1 - Joseph Mahon: Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir, p. 115.

٢ - سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر: الوقائع والأساطير، ج١، ص١٤-١٥.

Wilhelm Friedrich Hegel)، حيث يؤسّس الرجل، بوصفه سيّدًا، ذاته بوصفه ذاتًا حُرّةً من خلال إخضاع المرأة التي تبقى عالقةً في موقع الآخر بالنسبة إليه.[١]

وقد عبرّت (سيمون دي بوفوار) عن ذلك بقولها الشهير: لا يُولد الإنسان امرأة، بل يصبح امرأة. وهي هنا لا تشير إلى الخصائص البيولوجية أو الصفات الجنسية الطبيعية، بل إلى المرأة بوصفها بناءً اجتماعيًّا يتجاوز المُعطى البيولوجي. فالهُويّة الأنثوية، من وجهة نظرها، لا تُمنح جاهزة عند الميلاد، وإنّما تتشكّل تدريجيًّا على امتداد حياتها، من خلال استبطان الفرد للصفات والأدوار التي يعتبرها المجتمع ملائمة للنساء. وعلى هذا النحو، يمكن القول إنّ (سيمون دي بوفوار) تؤكّد أنّ الإنسان يُولد بجسدٍ بشري، غير أنّه لا يغدو شخصًا أو ذاتًا محدّدة إلّا عبر تفاعله مع العالم ومع الآخرين عبر الزمن، لكنّ عملية بناء الذات عند الذكر لا تخضع للشروط نفسها التي تحكم تشكّل المرأة، بل تتمايز عنها بنيويًّا وديناميًّا، على نحو ما توضّحه فيلسوفتنا موضوع هذا المحور.[٢]

والحق يُقال، إنّ (سيمون دي بوفوار) تهدف من خلال هذا القول إلى توضيح أنّ التمييز بين الرجل والمرأة تمييز ثقافي واجتماعي وليس بيولوجيًّا. فهي ترى أنّ البشر يولدون ذكورًا أو إناثًا، لكنّ السلوك الاجتماعي هو ما يشكّل مفهوم كونهم صبية وبنات، رجالاً أو نساءً؛ إذ يقوم المجتمع بتحديد الأدوار مسبقًا، ويُعلِّم الأفراد مبادئ السلوك والمواقف والأنشطة المناسبة لهم. وهذا، إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على أنّ الرجل لا يولد رجلاً، بل يولد ذكرًا، والمجتمع والظروف والدور المنوط به هي التي تشكّله ليصبح رجلاً. وبالمثل، تولد المرأة أنثى، ويشكّلها المجتمع وفق قيمه والدور المتوقّع منها بصفتها امرأة، وغالبًا ما تأخذ المرأة الدور الثانوي، بينما يشغل الرجل الدور المركزي. ومن خلال هذا الدور، يهيمن النظام الأبوي على السلطة في المجتمع ويؤثّر في المؤسّسات. لذلك، تغدو الثقافة عاملاً رئيسًا في تشكيل الجندر وفهم آليات السلطة والتمييز الاجتماعي عند (سيمون دي بوفوار).[٣]

---

1 - Susan James: Complicity and Slavery in The Second Sex, p. 151

2 - Patricia A. Cain: Feminism and the Limits of Equality, pp. 807–808.

٣ - عائشة بوحناش: أثر الجندر في تشكيل الذات: قراءة في كتابي الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار والاختلاف في الثقافة الإسلامية: دراسة جندرية لأمال قرامي، ص. ص. ٧٤-٧٥.

ومن ثَمّ، يمكننا القول إنّ (سيمون دي بوفوار) ترى أنّ الشعور بالسلبية الذي تعانيه المرأة (الأنثى)، ولا سيّما حين تقارن نفسها بالرجل، ليس مردّه إلى عوامل بيولوجية، بل يتطوّر عبر الزمن بفعل الشروط الاجتماعية؛ إذ ترى أنّ المجتمع هو السبب الرئيس في ترسيخ هذا الإحساس؛ لأنّه يفرض عليها أدوارًا وأنماطًا تجعلها على هذا النحو.[١]

ولم تتوقّف (سيمون دي بوفوار) عند هذا الأمر؛ حيث نجدها تؤكّد أنّ الحمل مَهمّة متعبة لا تجلب للمرأة منفعة فردية، بل على العكس، فهو يتطلّب منها تضحيات هائلة، وغالبًا ما يرتبط في الأشهر الأولى بفقدان الشهية والقيء. ومع ذلك، قد يكون الحمل مفيدًا نفسيًّا للمرأة، تمامًا كما يمكن أن يتحوّل إلى كارثة. لكنّها تهرب من الهيمنة المطلقة للجنس الذكوري عند سنّ اليأس، حين تتحرّر أخيرًا من العبودية التي فرضتها طبيعتها الأنثوية... وما يزيد الأمر قوّة، أنّها لم تعد أسيرة لقوى طاغية؛ فهي الآن نفسها، متّحدة مع جسدها بالكامل.[٢]

وعلى الرغم من ذلك، تؤكّد (سيمون دي بوفوار) أنّه عندما تحمل المرأة، يمرّ جسدها بتجربة فريدة؛ إذ تشعر أنّ جسدها لم يعد ملكها وحدها، بل أصبح مسكنًا لكائن حيّ آخر يعيش بداخلها. وهذه التجربة تختلف عن أيّ تجربة أخرى للحواس أو الأعضاء الداخلية؛ فهي ليست مجرّد مسألة طبية أو دينية، بل جزءًا من تجربة الجسد كما تعيشه النساء بأنفسهنّ.[٣]

وهذا يعني أنّ (سيمون دي بوفوار) ترى أنّ المرأة لا تمتلك نفسها بالكامل، بل هي خاضعة، خاصةً عندما تشرع في إنجاب طفل، لكنّها هذه المرة ليست خاضعة أمام المجتمع أو النوع البشري، بل أمام الطفل الذي على وشك الولادة. ونتيجةً لذلك، غالبًا ما تكون المرأة مضطربة بين شعورين متناقضين أثناء استعدادها لتجربة الولادة المؤلمة: فهي تنوي أن تثبت لنفسها ولمن حولها: لأمّها، ولزوجها، أنّها قادرة على مواجهة العاصفة دون مساعدة، لكن في الوقت نفسه،

---

١ - سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر: التجربة الحياتية، ج٢، ص٢٥

2 - Joseph Mahon: Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir, pp. 116–117.

3 - Sara Heinämaa: "Simone de Beauvoir on Sexual Difference," in Women Phenomenologists on Social Ontology: We-Experiences, Communal Life, and Joint Action, p. 225.

تحمل ضغينةً ضدّ العالم، وضدّ الحياة، وفي احتجاجها تظلّ متلقّيةً وسلبيةً.[١]

وقد عبرّت (سيمون دي بوفوار) عن هذا الشعور، صراحةً، في كتابها المعنون بـ«الجنس الثاني»، حيث نجدها تشير فيه إلى التناقض بين رغبة النساء جميعهنّ في أن يكنّ ذواتٍ حُرّة، وبين الضغوط الاجتماعية التي تطالبهنّ بالامتثال لمعايير المرأة المثالية، الأمر الذي جعلها تعتقد أنّه إذا أردن تحرير أنفسهنّ من وضعهنّ بوصفهنّ الجنس الثاني، فعليهنّ الالتزام بالنضال الجماعي من أجل تحرير النساء. كما يجب أن يثبتنَ أنفسهنّ ذواتٍ حُرّة، سواء على المستوى الفردي أم على المستوى الجمعي بصيغة «نحن».[٢]

كما نجدها في كتابها: «كيف تفكّر المرأة»، تشير إلى أنّه رغم التقدّم الواضح الذي حقّقته المرأة في مجالات التعليم والعمل والسياسة، وحصولها على حقوقها القانونية ومشاركتها الرجل في مختلف المجالات، فإنّ هذا التطوّر لم يُنهِ التبعية العميقة الراسخة في بنيتها الاجتماعية والنفسية. فالمشكلة — في نظرها— ليست نقصًا في الحقوق فحسب، بل تكوينًا اجتماعيًّا طويلاً جعل المرأة ترى نفسها في مرآة الرجل، وتبحث عن قيمتها من خلاله، وتنجذب إلى قوّته حتى وهي تطالب بالمساواة معه. لذلك، فإنّ المساواة الحقيقية لا تتحقّق بمجرّد العمل أو الاستقلال المادي، بل بتحرّر الوعي من فكرة أنّ المرأة الأخرى تابعة للرجل. وباختصار، تؤكّد (سيمون دي بوفوار) أنّ تحرّر المرأة لا يكتمل إلا عندما تتحرّر من الصورة التي رسمها لها المجتمع، وتعيد تعريف ذاتها بوصفها كائنًا مستقلاً كاملَ الإنسانية، لا ظلاًّ للرجل ولا مكمّلاً له فقط.[٣]

وهذا إن دلّ على شيء، من وجهة نظر الباحث، فإنّما يدلّ على أنّ فلسفة (سيمون دي بوفوار) النسوية تقوم على اتجاهين للحُرّية: الحُرّية الفردية، وحُرّية النساء كلّهنّ. وتأكيدًا لهذا الزعم، نجدها تصرّ على أنّ كون الإنسان إنسانًا ينبغي أن يعني امتلاكه ميلاً وجوديًّا لتجاوز الذات، وأن يكون الوجود الإنساني مبرَّرًا من خلال توسّعه نحو مستقبل مفتوح بلا حدود، ومشاركته في

1 - Joseph Mahon: Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir, p. 142.

2- Allison Weir: Feminism and Freedom, The Routledge Companion to Feminist Philosophy, p. 670.

٣ - سيمون دي بوفوار: كيف تفكر المرأة، ص١٥.

مشاريع يختارها بحُرّية، وانفتاحه على حُرّيات الآخرين.[١] [٢]

وبالتالي، حاولت (سيمون دي بوفوار) في البداية فهم الحُرّية على أنّها سيادة فردية، ورأت أنّ مواجهة الذات للآخر تتحوّل أحيانًا إلى صراع لتأكيد الذات عبر إخضاع الآخر أو السيطرة عليه. ومع تطوّر فكرها، ظهرت لديها طريقتان إضافيتان لفهم الحُرّية تعملان معًا: الحُرّية بوصفها تجربةً شخصيةً؛ أي أنّ الحُرّية تتحقّق من خلال الأفعال والمشاريع التي يقوم بها الفرد في حياته اليومية، والحُرّية بوصفها فهمًا لموقع الفرد في العالم؛ أي أنّ الفرد يجب أن يكون قادرًا على معرفة وضعه والفرص المتاحة له أو المحجوبة عنه، لكي يستطيع اتّخاذ قرارات حرّة ومسؤولة. وعلى هذا النحو، تصبح الحُرّية لدى (سيمون دي بوفوار) مشروعًا خُلُقيًّا ونشطًا، يتفاعل فيه الفرد مع العالم، ويؤثّر فيه، ويصف هذا النشاط بأنّه مشاركة حقيقية في العالم وصنع أثر فيه. ومع ذلك، يتشكّل هذا التفاعل وفق وضع الفرد الخُلُقي، وفهمه للعالم ومكانه فيه، والظروف السياسية والاجتماعية التي تحدّد خياراته.[٣]

وعلى أي حال، يرى الباحث أنّه مع تركيز (سيمون دي بوفوار) على دور المجتمع في تحديد الأدوار والهُويات الأنثوية، وإبراز كيفية فرض الثقافة للتمييز بين الجنسين، تتجاوز الفيلسوفة المعاصرة (جوديث بتلر) هذا البناء الاجتماعي لتعيد التفكير في مفهوم الجندر نفسه. فهي ترى أنّ الجندر ليس مجرّد نتيجة لتحديد المجتمع للأدوار، بل ممارسة مستمرّة يقوم بها الأفراد في حياتهم اليومية من خلال سلوكياتهم وتفاعلاتهم مع الآخرين. ومن هذا المنطلق، ينتقل الباحث من فكرة أنّ المرأة تصبح ما يُفرض عليها عبر الثقافة، إلى كيفية إنتاج الجندر وتكراره، وكيفية تحدّيه وإعادة صياغته، ما يمهّد الطريق لفهم أعمق لدور المرأة وحُرّية الأفراد في تشكيل هُويّاتهم. وعلى هذا الأساس، ينتقل الباحث من دراسة حُرّية المرأة وبناء الجندر عند (سيمون دي بوفوار) إلى محور جديد يركّز على الجندر بوصفه ممارسةً وأداءً اجتماعيًّا، حيث تقدّم (جوديث

1- Allison Weir: Feminism and Freedom, The Routledge Companion to Feminist Philosophy, p. 670.

2 - Debra Bergoffen: Simone de Beauvoir: (Re)counting the Sexual Difference, p. 254.

3 - Karen Lee Shelby: Simone de Beauvoir's Theories of Freedom, pp. 1–2.

بتلر) رؤية معاصرة تكشف كيف يُنتج الجندر ويُعاد إنتاجه باستمرار، وكيف يمكن تحدّيه وإعادة تشكيله في الحياة اليومية.

## ثالثًا: من تحديد المجتمع للأدوار إلى ممارسة الجندر: رؤية (جوديث بتلر) للجندر والهُوية.

يؤكّد الباحث في مستهل هذا المحور على أنّ (جوديث بتلر) ترى أنّ الجندر ليس هُوية ثابتة تحدّدها البيولوجيا أو الثقافة فقط، بل هو أداء اجتماعي مستمرّ يقوم به الأفراد من خلال أفعالهم اليومية. فكلّ تصرّف، وكلّ حركة، وكلّ تفاعل اجتماعي يسهم في إنتاج الجندر وتكراره، الأمر الذي يعني أنّ الهُوية ليست ثابتة، بل قابلة للتشكّل والتغيير. وبالتالي، يتوجّب على الباحث الانتقال من التركيز على الحُرّية الفردية التي ناقشتها (سيمون دي بوفوار) إلى القدرة على تحدّي القوالب الاجتماعية وإعادة صياغة الأدوار الجندرية، وهو ما يفتح المجال لفهم أعمق لدور المرأة في المجتمع المعاصر.

ومهما يكن من أمر، ترى (جوديث بتلر) أنّ الجندر، أو النوع الاجتماعي، هو هُويةٌ تتكوَّن على نحوٍ هشّ عبر الزمن، وتُؤسَّس من خلال تكرارٍ مُنَمَّط للأفعال، بل هو، على نحوٍ أدقّ، تنميطٌ للجسد؛ أي توجيهٌ للسلوك بطريقةٍ جندريةٍ محدّدة، يشمل الحركةَ والكلامَ بما يتوافق مع المعايير الاجتماعية السائدة. ويرتبط ذلك بنظامٍ اجتماعي يُنتِج هذه الأنماط ويعيد إنتاجها، فيمنح بعض الأفراد مزايا، ويفرض على آخرين قيودًا تبعًا لنوعهم الاجتماعي، ويضع فئاتٍ بعينها في موقع المُضطهِد في وأخرى موقع المُضطهَد. كما ترى (جوديث بتلر) أنّ فئة المرأة غالبًا ما توجد في وضعٍ مُضطهَد داخل هذا البناء، نتيجة هيمنة النظام الأبوي الذي يجسّد منطق الهرمية وسيطرة الذكور على الإناث في كثيرٍ من السياقات الاجتماعية.[1]

ويشير ذلك إلى أنّ الجندر ليس سمةً ثابتة من سمات الهوية، سواء أكانت جسدية أم غير

1 - Johanna Rostek: Be Part of the Solution: Gender Sensitivity in Confirmation Work, pp. 8–9.

جسـدية، بل هـو أداءٌ يُعاد إنتاجه باسـتمرار من خلال التكرار. ولا يكتسـب الجنـدر معناه إلا من خلال الأفعال المتكررة التي تُجسّـد الأنوثة أو الذكورة وفق المعايير السـائدة في المجتمع. وبحسب (جوديث بتلر)، فإنّ مفهومي الذكورة والأنوثة ليسا إلا أوهامًا مفهومية؛ إذ يميل المجتمع إلى تصنيف البشر على أنّهم ذكور أو إناث استنادًا إلى معايير جسدية وفسيولوجية فقط، لإضفاء مظهر من الطبيعية على معايير الجندر القائمة. ولكن (جوديث بتلر) تؤكّد أنّ تمسّـك المجتمع بإعادة تَشييء الجنس والجندر ينبع أساسًا من الخوف من العقاب الاجتماعي؛ أي من العواقب التـي يفرضها المجتمع على من يخالف الأدوار الجندرية المتعارف عليها، مثل النقد أو الرفض أو الإقصاء، ما يجعل الأفراد يخشون الانحراف عن هذه الأدوار.[١]

كما يشـير إلى أنّ (جوديث بتلر) ترى أنّ الهُوية الجندرية ليست جوهرًا ثابتًا، بل إنجازًا أدائيًا يتكوّن من خلال الأفعال والسـلوكيات المتكرّرة، مثل الـكلام والحركة والمظهر، وفق المعايير الاجتماعيـة. ويُفرض هذا الأداء عبر الجزاءات الاجتماعية، مثل توبيخ الآخرين أو سـخريتهم عند مخالفة المعايير، ومع ذلك، وبما أنّه أدائي، فهو قابل للمقاومة والتغيير من خلال كسر هذه المعايير أو إعادة تشكيلها.[٢]

ويختلف مفهوم الجندر عند (جوديث بتلر) جوهريًا عن التصوّر النسوي التقليدي. فبالنسبة إلى (سـيمون دي بوفوار)، يُعدّ الجندر نتاجًا اجتماعيًا، لكنّ هذا الطرح قد يوحي بوجود فاعلٍ سـابقٍ على هذا الإنتاج، يختـار الكيفية التي يُشـكّل بها نوعه الاجتماعي. أمـا (جوديث بتلر) فتنفي وجود ذاتٍ حرّة تقف وراء الهوية الجندرية وتمتلك قدرةً سيادية على اختيارها؛ إذ ترى أن الذات لا تستطيع تحديد ماهية نوعها الاجتماعي من موقعٍ سابق عليه. كما ترى (جوديث بتلر) أنّه لا وجود للأنا يسـبق أداء النوع الاجتماعي؛ لأنّ هذه الأنا ذاتها ليسـت معطًى قبليًا، بل هي نتاج متكرّر للأفعال والممارسات الاجتماعية. فالهُوية لا تسبق الأفعال، بل تتشكّل من خلالها،

1 - Nancy Bauer: Beauvoir on the Allure of Self-Objectification, in Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender, and the Self, p. 117.

2 - Judith Butler: Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory, p. 520.

والذات هنا ليست جوهرًا ثابتًا، وإنّما نتيجة أداء متكرّر يُعيد إنتاج المعايير الاجتماعية ويُشكّل الهُوية الجندرية عبر الزمن.[١]

وهذا يعني أن (جوديث بتلر) ترى أنّ التصوّر الذي يمكن أن يُفهم من طرح (سيمون دي بوفوار) يقوم على افتراض وجود نموذج عام للمرأة، وكأنّ النساء جميعهنّ يشتركنَ في طبيعة واحدة وتجربة واحدة من القهر ينبغي تحريرها من سيطرة النظام الاجتماعي الذكوري. غير أن (جوديث بتلر) تعترض على هذا الافتراض؛ لأنّه يوحي بأنّ النساء يعشنَ الظروف نفسها ويواجهنَ الشكل ذاته من التمييز، وهو ما لا يتّفق مع الواقع. ناهيك عن ذلك، فإنّ النساء يختلفنَ باختلاف خلفياتهنّ الاجتماعية والثقافية، وأعمارهنّ، وأوضاعهنّ الاقتصادية، وانتماءاتهنّ العرقية والدينية، ومن ثَمّ تختلف تجاربهنّ وطرق تعرضهنّ للتمييز. ولذلك لا يمكن الحديث عن تعريف واحد ثابت لماهية المرأة يصلح للتطبيق على جميع النساء في كل المجتمعات. فليس هناك تجربة نسوية موحّدة، بل تجارب متعدّدة تتشكّل داخل سياقات اجتماعية وتاريخية متنوّعة. ومن هذا المنطلق نجد أنّ (جوديث بتلر) تؤكّد أنّ هُوية المرأة لا تُفهم بوصفها جوهرًا ثابتًا سابقًا على المجتمع، بل تتكوّن من خلال القوانين والعادات واللغة والأفكار السائدة التي تحدّد أدوار الأفراد ومكانتهم داخل المجتمع؛ أي أنّ ما نعدّه هُوية نسوية يتشكّل عبر التفاعل المستمرّ بين الفرد والبنية الاجتماعية، وليس معطًى طبيعيًا أو كيانًا واحدًا مشتركًا بين جميع النساء، كما أنّ التحليل الخطابي للجندر يوضّح أنّ الثقافة تحدّد الإمكانيات المسموح بها لتكوين الجندر، لكنّها لا تجعل كل الإمكانيات ممكنة. بعبارة أخرى، الثقافة تضع حدودًا لما يمكن تصوّره وتجربته من أدوار وهُويات جندرية، فليس كل شيء مسموحًا أو قابلاً للتخيّل، وأنّ هذه الحدود ليست مجرّد قيود خارجية، بل هي جزء من خطاب هيمني يقوم على ثنائيات، مثل ذكر/أنثى، وعقلاني/عاطفي، تُقدَّم بوصفها معاييرَ للعقلانية العالمية. ونتيجة لذلك، تصبح هذه القيود مدمجة داخل تصوّرنا للجندر، بحيث يصعب تخيّل أشكال جندرية خارج هذه الحدود. وبالتالي، تغدو تجربة الجندر غير حُرّة تمامًا، بل مرتبطة بالثقافة وما تسمح به من أدوار وسلوكيات وهُويات. كما أنّ

1 - Li, He: The Construction of Gender: Judith Butler and Gender Performativity, p. 683.

فهــم الجندر يتضمّن دومًا علاقــات وتفاعلات ضمن هذه الحدود الثقافيــة، وليس مجرّد صفة فردية مستقلّة.[١] [٢]

وإذا كانت هذه الحدود الثقافية والخطابية هي التي تشــكّل إمكانــات الهُوية، فإنّ (جوديث بتلر) تعمّق هذا التصوّر حين تعزّز حجّتها بأنّ النوع الاجتماعي بناء ثقافي. فهي ترى أنّ الجندر ليــس صفة ثابتة أو جوهرًا داخليًا، بل هو أداء يتحقّق من خلال أفعال متكرّرة وإيماءات وأنماط ســلوكية تُعاد باستمرار في الحياة اليومية، أشــبه بعرض مسرحي متواصل. وبناءً على ذلك، فإنّ الأنوثة والذكورة لا تُفهمان بوصفهما حقائقَ طبيعيةً، بل تُبنيان عبر التكرار المســتمرّ لسلوكيات وأدوار معيّنة يُتوقّع من الأفراد تجسيدها. وهذا التكرار هو الذي يمنح هذه الأدوار مظهر الثبات والطبيعية، رغم أنّها في الأصل نتاج ممارسة اجتماعية.

ومن ثَمّ، لا يكون الجسد – في هذا الإطار – مجرّد كيان بيولوجي ثابت، بل يصبح بُعدًا ماديًّا للهُوية يتشكّل باستمرار عبر هذه الأداءات. فالجسد يكتسب معناه وهُويته داخل سياق تاريخي واجتماعي محدّد، وتستمرّ هذه الهُوية في الوجود فقط من خلال إعادة إنتاجها المتواصلة. لكنّ هــذه الأداءات لا تتم في فراغ، بل تخضع لإطار معياري ينظّمها، وهو ما تســمّيه (جوديث بتلر) بالمعايير المغايرة للنوع الاجتماعي (Heteronormativity)؛ أي الافتراض الثقافي الذي يجعل العلاقة بين الذكر والأنثى هي القاعــدة الطبيعية الوحيدة. وتصف هذا النظام المنظِّم للعلاقات بين الجنس والرغبة والهُوية بالمصفوفة المغايرة للجنس، وهي البنية التي تفرض ترابطًا معيّنًا بين الجنس البيولوجي، والجندر، والرغبة الجنسية، بحيث يبدو هذا الترابط طبيعيًا وبديهيًا، بينما هو في الحقيقة نتاج تنظيم ثقافي وخطابي معًا.[٣]

وبناءً على ما سبق، يتّضح للباحث أنّ تصوّر (جوديث بتلر) للجندر ليس مجرّد تعديل نظري،

1 - Marilou Niedda: Feminist and Queer Studies: Judith Butler's Conceptualisation of Gender, p. 4.

2 -Judith Butler: Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, p. 13.

3 -3 Özün Ayça Umucu: The Idea of Melancholia in the Thought of Judith Butler: The Politics of (Un)Mourning Between Foreclosed Attachments and Dispossessed Lives, p. 44.

بل إعادة صياغة عميقة لفكرة الهُوية نفسها؛ إذ نجدها تؤسّس رؤيتها لمفهوم الجندر اعتمادًا على نظرية الأدائية، التي تفترض أن الجندر ليس شـيئًا ثابتًا، بل سلسلة من الأفعال والسلوكيات التي يقوم بها الأفراد يوميًا. ومن خلال استحضارها لنظريات الفعل وأفعال الكلام والظاهراتية، تشير إلى استخدام أعمق لفكرة التكوين؛ أي أنّ الجندر لا يولد جاهزًا مع الشخص ولا يسبق الأفعال، بل يُكوَّن من خلال ممارسة الأفعال والسلوكيات اليومية - مثل طريقة الكلام، والحركة، والتفاعل الاجتماعـي. بمعنـى آخر، الأفعال هي التي تُنشـئ الهُوية الجندرية، والشـخص لا يملك ذاتًا مستقلّة تحدّد نوعه الاجتماعي قبل أن يؤدّي هذه الأفعال. وكذلك من خلال استعارتها للمجاز المسرحي، ترى أنّ الأفعال التي يُكوَّن من خلالها الجندر تُشبه الأفعال الأدائية في المسرح؛ فهي ليست مجرّد تمثيل، بل الأفعال نفسها تُنشئ الذات وتتطوّر من خلالها. كما ترى (جوديث بتلر) أنّ الجندر لا ينفصل عن هذه العملية، بل يظلّ في حالة بناء مستمرّ؛ أي أنّ الجندر عملية مستمرّة طوال حياة الفرد، تتجدّد مع كل فعل أو سلوك يومي، ويستمرّ إنتاجه وإعادة إنتاجه باستمرار. أو كما تقول: الواقع الجندري أدائي؛ أي أنّه ليس واقعيًا إلا بقدر ما يُؤدَّى. وعلى هذا النحو، تصبح مصطلحات مثل الرجل والمرأة ملتبسة؛ فهي ليست أوضاعًا نهائية يمكن بلوغها والاستقرار فيها، بل هُويات تتشـكّل تدريجيًا من خلال التكرار المستمر للأداء داخل إطار اجتماعي معياري، ما يمنحها مظهر الثبات، بينما هي في حقيقتها عملية مستمرّة لا تنتهي.[1]

وبعد أن عرض الباحث فكر النسـويّتين الغربيّتين، (سـيمون دي بوفـوار) و(جوديث بتلر)، اتّضح له أنّ النسويّة الغربيّة تركّز على إعادة تعريف حُرّية المرأة وبناء هُويّتها من خلال مقاربات فلسفيّة متنوّعة، تتراوح بين الحُرّية الوجوديّة وصولاً إلى الجندر باعتباره أداءً اجتماعيًّا مستمرًّا. وتمثّل هذه المقاربات أهمّيّة كبيرة؛ إذ تكشـف أشكال التمييز الاجتماعيّ وتوفّر أدوات لتحرير المرأة. لكنّ الباحث يرى أنّ هناك سؤالاً فلسفيًّا بحاجة إلى إجابة، وهو: كيف ينظر الدين إلى هذه المطالب النسويّة؟ وما موقفه من الحُرّية، والذات، والجسد، والهويّة كما تراها النسويّة الغربيّة؟ ومن هذا المنطلق، يصبح من الضروريّ تناول رؤية فلسفة الدين للمرأة والنسويّة، ليس بوصفها

١ - مدثر صلاح محمود محمد علي: الجندر: المفهوم وتطوره وغاياته ونقده، ص٢.

مجرّد نقد خُلُقيّ، بل محاولة لفهم الإنسان بوصفه كائنًا ذا بُعدٍ روحيّ وخُلُقيّ، لا يمكن اختزاله في الحُرّية الفرديّة المطلقة أو الأداء الاجتماعيّ للجندر. ومن الطبيعيّ أن يرى الباحث أنّ ذلك يستلزم دراسة موقف فلسفة الدين من النسويّة عامّة، ومن النسويّة الغربيّة خاصّة، ومقارنة هذا الموقف بما طرحته الفلسفة النسويّة الغربيّة، لتسليط الضوء على نقاط الالتقاء والتباين بينهما، وفهم المعنى الأعمق للحُرّية والذات في سياق إنسانيّ وروحيّ متكامل.

## رابعًا: موقف فلسفة الدين من النسويّة الغربيّة.

لا شكّ في أنّ الحركة النسويّة أحدثت تغييرات جوهريّة في الفكر الغربيّ، خاصّةً خلال النصف الثاني من القرن العشرين، كما يشير الفيلسوف الأمريكيّ المهتمّ بفلسفة الدين، (محمد لغنهاوزن-Muhammad Legenhausen). فقد كان لها تأثير بالغ، يفوق تأثير معظم الحركات الاجتماعيّة الأخرى، على الآداب والعادات والتقاليد الاجتماعيّة، وشجّعت في الوقت نفسه على المطالبة بحُرّية المثليّة الجنسيّة وتنظيم أوضاعها المدنيّة والاجتماعيّة. كما نجد الداعية المسيحيّ (بات روبرتسون-Pat Robertson) يخبرنا بأنّ النسويّة تتألّف من مجموعة من القواعد الصارمة، وتفرض على النساء تبنّي موقفًا عدائيًّا تجاه الرجال، وهو ما جعل الفكر النسويّ محلّ انتقاد واسع، لا سيّما من قبل بعض الشخصيّات الدينيّة. وتأكيدًا لهذا الزعم، يُنظر إلى أجندة النسويّة على أنّها حركة سياسيّة مناهضة للأسرة، ويَتّهم بعضُ منتقديها بأنّها تشجّع النساء على الانفصال عن أزواجهنّ، ورفض الأدوار التقليديّة في تربية الأطفال، والانخراط في سلوكيّات يرونها مغايرة للقيم التقليديّة، بما في ذلك ممارسات تُعتبر محرّمة أو غير مقبولة اجتماعيًّا، وتسعى إلى إحداث تغييرات واسعة على مستوى الأسرة والمجتمع على حدّ سواء.[١] [٢]

وقد أسهمت هذه التغييرات الفكريّة والاجتماعيّة في تخفيف القيود الرقابيّة على المطبوعات، ما أتاح تداول كتابات وصور كانت تُرفض سابقًا لأسباب خُلُقيّة واجتماعيّة. وقد انعكست

١ - محمد لغنهاوزن: الإسلام في مواجهة النسوية: تناظر مفارق في الرؤية والأهداف، ص.ص١٥-١٦.
2 - Silvia Senjaya and Alifiulathin Utaminingsih: Feminist Thought and Gender Theology.

هذه التحوّلات على المجتمع والأسرة، حيث لوحظ تفكّك الأسرة التقليديّة، وارتفاع معدّلات الطلاق، وزيادة نسبة المواليد غير الشرعيّين. كما جرى تجاوز عدد من القواعد والقيود التي كانت تضبط السلوك الجنسيّ، وبرزت أمام المحاكم قضايا تتعلّق بالزواج أو ما يشبهه، ولا سيّما في ما يخصّ حقوق الملكيّة للأشخاص المرتبطين بهذه العلاقات. وقد ترتّب على ذلك آثار سلبيّة على طبيعة الأسرة ومفهومها، تمثّلت في تراجع مكانتها التقليديّة وتشجيع المثليّة وغيرها من العلاقات الجنسيّة غير المشروعة.[١]

وعلى صعيد الفكر النسوي، نجد أنّ أفكار (سيمون دي بوفوار) كان لها أثر بالغ في تطوّر الكتابات النسويّة؛ إذ استفاد النسويّون المتأخّرون من أطروحاتها، ولا سيّما تمييزها بين الجنس والجنوسة. ومع ذلك، فقد وجّه بعضهم إليها انتقادات، معتبرين أنّها انتقصت من قيمة جسد المرأة وسعت إلى تقديم نموذج أقرب إلى ترجيلها. كما ادّعت (سيمون دي بوفوار) أنّ الإنسان يختار جنسه بإرادته، ورأت أنّ علم الأحياء يستخفّ بالإنسان؛ إذ إنّه حرّر الرجل من قيود الإنجاب، في حين أبقى المرأة خاضعة لها، ولم يمنحها الحُرّية ذاتها. ولذلك اعتبرت أنّ الأنوثة تمثّل عائقًا يحول دون التحوّل إلى إنسان حقيقي إلى ترجيلها.[٢]

ولعلّي أكون منصفًا حين أقول إنّ (سيمون دي بوفوار) وغيرها من النسويّات الأخريات كنّ مدركات مسبقًا رفض رجال الدين لأفكارهنّ النسويّة، لذلك ركّزنَ، من وجهة نظرهنّ الخاصّة، على تحليل دور الدين في هيمنة الرجال على المجتمع، مع تفسير هذا الدور بطريقة تصبّ في صالح موقفهنّ النسويّ. وتأكيدًا لذلك، تشير (سيمون دي بوفوار) إلى أنّ الرجال، الذين يسيطرون على معظم مؤسّسات المجتمع، يتحكّمون أيضًا في الدين، حيث يحدّدون المعتقدات الدينيّة ويستخدمون ما هو دينيّ كلّه لتبرير سلطتهم. وأوضحت أنّ الرجال، بحسب المعتقدات الدينيّة لدى اليهود والمسيحيّين والمسلمين وغيرهم، يُعتبرون أسيادًا بحكم الحقّ الإلهيّ، فيما يُخوّف الدين النساء ويُثبّط لديهنّ أيّ رغبة في الثورة أو التمرّد.

١ - محمد لغنهاوزن: الإسلام في مواجهة النسوية: تناظر مفارق في الرؤية والأهداف، ص.ص١٥-١٦.
٢- محمد لغنهاوزن: الإسلام في مواجهة النسوية: تناظر مفارق في الرؤية والأهداف، ص.ص١٧-١٨.

ولم تتوقّف (سيمون دي بوفوار) عند هذا الحدّ؛ إذ أكّدت أنّه في المجتمعات الحديثة أصبح الدين أداة خداع أكثر من كونه وسيلة للسيطرة المباشرة؛ إذ يخدع النساء ليجعلهنّ يعتقدنَ أنّهنّ متساويات مع الرجال، أو حتى أفضل منهم، رغم مكانتهنّ الدنيا في الواقع. كما يلعب الدين دورًا محوريًا في الأمومة؛ إذ يُعطى هذا الدور قدسيّة في معظم الأديان، ما يشجّع النساء على تقبّل دور الأم في المجتمع، ويمنحهنّ تقديرًا نفسيًا واجتماعيًا ضمنيًّا؛ فاعتبار المرأة «أمًّا صالحة» أمرٌ إلهيٌّ يعتمد على التزامها بالواجبات المرتبطة بهذا الدور. ومع ذلك، توضّح (سيمون دي بوفوار) أنّ النساء اللواتي يقبلن بأدوارهنّ المقرّرة دينيًّا بصفتهنّ أمّهات يسهمنَ، دون وعي، في تنشيط المؤسّسات الدينيّة وتعزيز الاعتقاد الدينيّ، وبالتالي يُعدنَ إنتاج عدم المساواة في السلطة. كما ترى (سيمون دي بوفوار) أنّ التقدير الذي تمنحه المؤسّسات الدينيّة للنساء مقابل قبولهنّ بمكانتهنّ الدنيا لا يكفي لتعويض القيود والتحدّيات التي يفرضها عليهنّ المجتمع والدين.[١]

وبالطبع، يختلف التصوّر الذي قدّمته (سيمون دي بوفوار) تمامًا عن التصوّر الإسلاميّ للمرأة، ذلك التصوّر الذي يضع المرأة في المكان الذي خصّها به خالقها، ويُعَدّ من أفضل التصوّرات لما يحقّق التوازن بين طبيعتها الإنسانيّة ومسؤوليّاتها الخُلُقيّة. أمّا تصوّر (سيمون دي بوفوار)، فيتجاوز هذا الموضع الطبيعيّ، ويضع المرأة في موقع مخالف لما عيّنته لها طبيعتها، ما يجعله، بلا شكّ، من أسوأ التصوّرات. ولعلّ ما يؤكّد ذلك أنّه إذا نظرنا إلى (جوديث بتلر) نفسها، نجد أنّها تشير إلى أنّ تصوّر (سيمون دي بوفوار) الوجوديّ للمرأة قد يبدو، من منظور أنثروبولوجيّ، محدود الفهم وساذجًا؛ إذ يناسب فقط فئة قليلة من مفكّري ما بعد الحداثة الذين يسعون إلى تجاوز المفاهيم التقليديّة للذكورة والأنوثة والهُويّة الجنسيّة.[٢] [٣]

ونظرةٌ إلى بعض النسويات الأخريات، وعلى رأسهنّ (جوديث بتلر)، تكشف أنّ عددًا من النقّاد يرون أنّ أطروحتها قد تُفضي عمليًا إلى إزاحة المرأة بوصفها ذاتًا سياسية ينبغي الدفاع عنها. فبحسب هذا الاعتراض، فإنّ التشكيك في ثبات الهُوية الجندرية، واعتبارها بناءً خطابيًا

1 - Karl Thompson: Simone de Beauvoir: Religion and the Second Sex.

٢ - عودة الله منيع القيسي: الجنس الآخر، ص١٣٥.

٣ - جوديث بتلر: الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار.

متغيرًا، قد يُفهم على أنّه تقويض لفكرة وجود جماعة نسوية محدّدة المعالم يمكن الانطلاق منها في العمل السياسي. وإذا لم توجد النساء بوصفهنّ فئة واضحة الحدود، يتساءل هؤلاء النقّاد: عن حقوق مَن دافعت النسوية تاريخيًا؟ وكيف يمكن تأسيس مطالب قانونية أو اجتماعية في ظلّ تصوّر يؤكّد تغيرّ هُوية المرأة وعدم استقرارها؟

وانطلاقًا من هذا القلق، رأت بعض النسويات، مثل (آن فيليبس-Anne Phillip)، أنّ دخول أفكار التفكيك وما بعد الحداثة إلى الفكر النسوي قد ترتّبت عليه نتائج إشكالية؛ إذ أدّى - في نظرهنّ - إلى إضعاف الأساس الذي يقوم عليه الفعل السياسي النسوي، والمتمثّل في وجود جماعة يمكن تحديدها بوصفها موضوعًا للتمييز، ومن ثَمّ موضوعًا للنضال. وفي المقابل، سعت اتّجاهات نسوية أخرى إلى تجنّب هذا المأزق عبر محاولة التوفيق بين مكاسب التحليل التفكيكي وأهمّية الاحتفاظ بقدر من الوضوح المفهومي لفئة النساء. فطرحت رؤى أكثر توسّطًا واعتدالاً، تعترف بأنّ الهُوية مُنشأة اجتماعيًا، دون أن تنفي إمكان توظيفها سياسيًا بوصفها أساسًا للمطالبة بالحقوق.[١]

وفي ضوء ما سبق، يرى الباحث أنّه إذا كانت بعض الاتّجاهات النسوية قد سعت إلى الاحتفاظ بقدرٍ من الوضوح المفهومي لفئة النساء أساسًا للمطالبة بالحقوق، فإنّ الإشكال - من منظار ديني - لا يتوقّف عند حدود الفعل السياسي أو إمكان التنظيم القانوني فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى مستوى أعمق يتعلّق بتصوّر الإنسان ذاته. وتأكيدًا لهذا الطرح، يؤكّد الباحث أنّ أطروحة (جوديث بتلر) لا تثير إشكالاً سياسيًا فحسب، وإنّما تمسّ كذلك البنية الأنثروبولوجية التي تقوم عليها الرؤية الدينية للإنسان.

فحين يُعاد تعريف الهُوية الجندرية بوصفها بناءً أدائيًا متغيرًا، وتُفكَّك الثنائية المستقرّة بين الذكر والأنثى، فإنّ ذلك - في التصوّر الديني - لا يُفهم على أنّه مجرّد تعديل في التحليل الاجتماعي، بل يُعدّ مساسًا بفكرة الخِلقة ذاتها؛ إذ تنطلق الرؤية الدينية الكلاسيكية من أنّ التمايز بين الرجل والمرأة ليس مجرّد تصنيف اجتماعي، بل هو جزء من نظام خَلْقِيّ مقصود، له أبعاده

١ - مدثر صلاح محمود محمد علي: الجندر: المفهوم، تطوره، غاياته ونقده، ص٣.

الخُلُقية والتكاملية. والاختلاف، من هذا المنطلق، لا يؤسّس للهيمنة، بل يشكّل قاعدةً للتكامل وتَحَمُّل المسؤولية المتبادلة. ومن ثَمّ، فإنّ تحويل هذا الاختلاف إلى نتاج خطاب ثقافي متغيّر يفضي - في نظر الناقد الديني - إلى نزع المعنى الغائي عن الجسد، وجعله مادّة لإعادة التشكيل الرمزي دون مرجعية ثابتة.

وبذلك يتجاوز الاعتراض حدود السياسة إلى سؤال معياري أعمق: إذا كانت الهُوية الجندرية متغيّرة بلا مرجع متجاوز، فبأي معيار يمكن الحديث عن العدالة أو الطبيعة أو الأسرة بوصفها بنيات خُلُقية مستقرّة؟ وكيف يمكن تأسيس التزامات دينية وأحكام شرعية على هُوية تُعرَّف باعتبارها أداءً قابلاً لإعادة الصياغة المستمرّة؟

وهنا يلتقي النَّقد الدِّيني مع بعض النَّقد النِّسوي الدَّاخلي، كما هي الحال عند (آن فيليبس)، في نقطة القلق من أنّ تفكيك الهُوِيَّة قد يُضعف إمكان الفعل المعياري ذاته؛ غير أنّ منطلق كلٍّ منهما يختلف. فالنِّسوية تخشى ضياع الذات السِّياسية التي تقوم عليها المطالبة بالحقوق، أمّا الرؤية الدِّينية فتخشى ضياع الأساس الأنطولوجي والخُلُقي للتَّمايز الجِنسي. وبناءً على ذلك، يمكن للباحث القول إنّ الإشكال لا يكمن في مبدأ المساواة ذاته؛ إذ إنّ العدل قيمة دِينية أصيلة، وإنَّما في إعادة تعريف الإنسان تعريفًا يُفرغ الفروق الخَلقية من دلالتها، ويجعل الهُوِيَّة مسألة أداء واختيار محض، لا مُعطًى وجوديًّا ذا معنًى متجاوز. وعليه، فإنّ الخلاف مع (جوديث بتلر) لا يُختزل في كونه خلافًا سياسيًّا حول أدوات النِّضال أو تنظيم الحقوق، بل هو خلاف في تَصَوُّر ماهية الإنسان ذاته: هل الإنسان بوصفه كائنًا ذا طبيعة مخلوقة ذات دلالة، أم ذات متشكِّلة بلا مرجعية ثابتة؟

وهكذا، إذا كانت الإشكالات المتعلِّقة بتفكيك الهُوِيَّة الجِندَرِيَّة تثير قلقًا دِينيًّا ونسويًّا داخليًّا في إمكان الفعل المعياري واستقرار الفئة النّسوية، فإنّ هذه المخاوف تتجلّى أيضًا في الواقع العملي لسوق العمل. فترى شريحة كبيرة من نصيرات المرأة في الولايات المتَّحدة الأمريكية أنَّه إذا جرى تفعيل منظومة الجندر وتحقيق المساواة المطلقة، فقد تتأثَّر شريحة واسعة من النِّساء العاملات سلبًا؛ إذ إنّ عددًا من الأعمال قد تتوقَّف عن توفير ترتيبات عمل مرنة تتناسب مع احتياجات النِّساء، مثل تحديد ساعات العمل أو العمل من المنزل. وبالتالي، فإنّ النِّساء

الراغبات في الانخراط في سوق العمل قد يواجهنَ صعوبة أكبر في الحصول على وظائف تلائم ظروفهنَّ الشَّخصية. ويشير هذا النَّقد إلى أنّ الحلم النّسوي في التَّناصف التَّام يجبر بعض النِّساء على تبنِّي أدوار لا تعكس طموحاتهنَّ الحقيقية، ويتجاهل حقَّهنَّ في الاختيار. فبعض النِّساء لا يطمحنَ إلى صعود السُّلَّم الوظيفي إلى أعلى درجة، بل يفضِّلن تحقيق توازن بين العمل والأسرة، معتبرات أنّ المال ليس الهدف الوحيد، بل يعني ساعات عمل أقلّ وحياة أُسَرِيَّة أكثر اتِّزانًا.[1]

وفي نهاية المطاف، أودُّ أن أختم هذا المحور بالتَّأكيد على أنّ الفكر النِّسوي الغربي، بما في ذلك رؤى (سيمون دي بوفوار) و(جوديث بتلر)، قد أضاء كثيرًا على قضايا المرأة وحقوقها، وطرح تساؤلات مهمَّة عن مفاهيم الجنس والهُوِيَّة الجندرِيَّة. ومع ذلك، يبيِّن النَّقد الدِّيني والفلسفي أنّ هذه الرُّؤى لا بدَّ أن تُوازَن مع أُسُس خُلُقية وطبيعية ثابتة؛ لضمان عدم التَّفريط في المعايير الإنسانية والاجتماعية الأساس. ومن وجهة نظري، فإنّ الهدف يكمن في تمكين المرأة ومنحها الحُرّية في اختيار مسار حياتها وتحقيق طموحاتها، مع الحفاظ في الوقت ذاته على التَّوازن الاجتماعي والقيم الإنسانية العليا، بحيث تصبح المرأة قادرة على المطالبة بحقوقها بكل حُرّية، دون أن يمسَّ ذلك بأُسُس المجتمع أو بالقيم الطبيعية التي تحقِّق الانسجام بين الأفراد.

١ - عبد الله بن سعيد الشهري: الجندر: رؤية نقدية، ص. ١١.

## خاتمة

وفي ختام هذه الدراسة، أؤكّد على أنّ قضية المرأة في الفكر النسوي الغربي تمثّل مفتاحًا لفهم الحُرّية والهوية والكرامة الإنسانية. فقد قدَّمت (سيمون دي بوفوار) و(جوديث بتلر) رؤًى مهمّة عن حُرّية المرأة وبناء هُويّتها والجندر، موضّحتين كيف يشكِّل المجتمع والثقافة تجربة الذات الأنثوية، وكيف يمكن للمرأة أن تسعى لتحقيق ذاتها ضمن هذا الإطار الاجتماعي. ومع ذلك، يكشف النقد الديني والفلسفي عن أهمية الحفاظ على توازن الإنسان بين الحُرّية الفردية والمسؤولية الخُلُقية، بين اختيار الذات والتفاعل مع القيم الاجتماعية والطبيعية، لضمان ألّا تتحوّل حُرّية المرأة إلى انفصال عن البعد الروحي والخُلُقي للوجود، أو إلى إسقاط للأسس التي تحافظ على الانسجام الاجتماعي. ومن هذا المنطلق، يظهر أنّ الهدف الحقيقي هو تمكين المرأة بوصفها إنسانًا كاملًا، قادرًا على اتخاذ قراراتها بحُرّية، دون التفريط في القيم الخُلُقية أو الروحية التي تربطها بالمجتمع وبالآخرين.

ومن هذا المنظار، يمكن تصوّر آفاق مستقبلية لتطوير الفكر النسوي وفهم حُرّية المرأة، تتمثّل في:

- دمج الفلسفة النسوية مع الفلسفة الدينية بطريقة حوارية، بحيث تُدرَس الحُرّية والذات والهُوية ضمن إطار يوازن بين الحقوق الفردية والمسؤوليات الخُلُقية.
- إعادة النظر في أداء الجندر والهُوية، عبر تعليم المرأة والرجال على حدّ سواء أدوات نقدية تمكِّنهم من تحدي الأنماط الاجتماعية السائدة، مع احترام التوازن الاجتماعي والقيم الإنسانية الجامعة.
- توسيع نطاق التجربة النسوية لتشمل التنوع الثقافي والديني، بحيث يُعترَف بتعدّد الهُويات والخبرات، وتُبنى السياسات والممارسات الاجتماعية على فهم شامل للواقع المَعيشي والاجتماعي للنساء في مختلف السياقات.
- إبراز البعد الروحي والخُلُقي للحُرّية، بحيث تُصبِح الحُرّية ليست مجرّد حق شخصي أو أداء اجتماعي، بل ممارسة مسؤولة تُسهم في تعزيز الإنسانية والتكامل بين الذات والآخر.

وباختصار، إنّ قراءة النسوية الغربية من منظار فلسفة الدين، كما حاولت هذه الدراسة أن تقدِّم، تفتح أفقًا غنيًا للتفكير في مستقبل المرأة، ليس بوصفها كائنًا منفصلاً عن المجتمع، بل باعتبارها جزءًا متكاملاً من النظام الإنساني والخُلُقي، قادرةً على التغيير، وفي الوقت نفسه مسؤولةً عن بناء مجتمع متوازن ومتماسك. ومن هذا المنطلق، يظلّ السؤال المركزي للباحث والمجتمع معًا: كيف يمكن أن نمنح المرأة حُرّية كاملة، وفي الوقت نفسه نضمن استمرار القيم الإنسانية والاجتماعية التي تجعل من هذه الحُرّية مصدرَ قوّة وليس اضطرابًا؟ وهو السؤال الذي يفتح الباب لمزيد من البحث والنقاش في المستقبل.

## قائمة المصادر والمراجع:


- جوديث بتلر: الجنس والجندر في الجنس الآخر لـسيمون دي بوفوار، ترجمة: لجين اليماني، مراجعة: أحمد العوفي، ٢٠١٦.
- زعايمية دينة: أزمة الهوية الجندرية عند جوديث بتلر، رسالة ماجستير، الجزائر، ٢٠٢٤.
- سـيمون دي بوفوار: الجنس الآخر: الوقائع والأسـاطير، ترجمة: سـحر سعيد، دار الرحبة، دمشق، سوريا، ٢٠١٥.
- سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر: التجربة الحياتية، ترجمة: سحر سعيد، دار الرحبة، دمشق، سوريا، ٢٠١٥.
- سيمون دي بوفوار: كيف تفكّر المرأة؟، المركز العربي للنشر، الإسكندرية.
- عائشـة بوحناش: أثر الجندر في تشـكيل الذات: قراءة في كتابيَ الجنس الآخر لـ سـيمون دي بوفوار والاختلاف في الثقافة الإسـلامية: دراسـة جندرية لـ أمال قرامي، مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية، العدد العاشر، ٢٠١٧.
- عبدالله بن سعيد الشهري: الجندر: رؤية نقدية، شركة أوقاف مركز باحثات، ٢٠٢٢.
- عودة الله منيع القيسي: الجنس الآخر، هدي الإسلام، المجلد ١١، العدد الثالث، ١٩٦٦.
- محمد لغنهاوزن: الإسـلام في مواجهة النسـوية: تناظر مفـارق في الرؤية والأهداف، مجلة الاستغراب، العدد ١٦، ٢٠١٩.
- (دثـر صلاح محمـود محمد علي: الجندر: المفهـوم وتطوّره وغاياته ونقده، مركز تأسـيس الدراسات والنشر، ٢٠٢٢.

- Allison Weir: Feminism and Freedom, in: The Routledge Companion to Feminist Philosophy, (ed.), Ann Garry & others, Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.

- Debra Bergoffen: Simone de Beauvoir: (Re)counting the Sexual Difference, Cambridge University Press, 2006.
- Johanna Rostek: Be Part of the Solution: Gender Sensitivity in Confirmation Work, 2021.
- Joseph Mahon: Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1997.
- Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory, Theatre Journal 40, no. 4, 1988.
- Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, Routledge, 1999.
- Karen Lee Shelby: Simone de Beauvoir's Theories of Freedom, 2004.
- Karl Thompson: Simone de Beauvoir: Religion and the Second Sex. 2025. (https://revisesociology.com/201820/07//simone-beauvoir-religion-second-sex/ )
- Li He: The Construction of Gender: Judith Butler and Gender Performativity, International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities, 2017.
- Marilou Niedda: Feminist and Queer Studies: Judith Butler's Conceptualisation of Gender, 2020.
- Nancy Bauer: "Beauvoir on the Allure of Self-Objectification," in: Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender, and the Self, ed. Charlotte Witt, Dordrecht: Springer, 2011.
- Özün Ayça Umucu: The Idea of Melancholia in the Thought of Judith Butler: The Politics of (Un)Mourning Between Foreclosed Attachments and Dispossessed Lives, 2024.

- Patricia A. Cain: Feminism and the Limits of Equality, Santa Clara Law Digital Commons, vol. 24, 1990.
- Pritismita Patgiri: Feminism: Global Development, Philosophical Foundations, and Indian Perspectives, Indian Journal of Social Studies and Humanities, vol. 1, (23), 2025.
- Sara Heinämaa: "Simone de Beauvoir on Sexual Difference," in: Women Phenomenologists on Social Ontology: We-Experiences, Communal Life, and Joint Action, Springer, 2019.
- Silvia Senjaya and Alifiulathin Utaminingsih: Feminist Thought and Gender Theology, 2019.
- Susan James: Complicity and Slavery in The Second Sex, Cambridge University Press, 2006.
- Young Moon: Feminism: Understanding the Movement and Its Impact, Global Media Journal, vol. 23, no. 73, 2025.

# لَاهُوتُ الجَسَد: التَّصَوُّرُ النَّسَوِيُّ الغَرَبِيُّ لِلجَسَدِ وَالهُوِيَّةِ

د. ليزا سعيد أبوزيد[1]


## ملخّص

تتناول الدراسة الخلفية التاريخية التي جعلت الجسد محورًا رئيسًا في الفكر النسوي الغربي، مع الكشف عن الإقصاء الذي تعرّض له الجسد، وكذلك التهميش الذي لحق بمشكلات التَّجسُّد في الفكر الديني والفلسفي، الأمر الذي أفضى في بعض اتجاهاته إلى بروز ثورة نسوية متطرّفة جعلت من الجسد محدِّدًا للهوية. وتستند الدراسة أساسًا إلى تحليل «الفينومينولوجيا النسوية للجسد» بوصفها منهجًا فلسفيًّا عميقًا يعيد الاعتبار للجسد الأنثوي باعتباره «خبرةً مَعيشةً»، مستندةً في ذلك إلى فلاسفة مثل (هوسرل) و(هيدجر) و(ميرلوبنتي)، لتخلص في النهاية إلى تأكيد مبدأ عام يتمثّل في خصوصية الجسد الأنثوي. وتختتم الدراسة بطرح رؤية توفيقية تسعى إلى تجاوز التقابل الظاهري بين الموقف الديني الذي ينظر إلى الجسد بوصفه أداةً للعبادة والتهذيب، والرؤية الفلسفية التي تتعامل معه بوصفه وسيطًا أساسًا للانفتاح على العالم وفهمه.


**الكلمات المفتاحية:** لاهوت الجسد، الفلسفة النسوية، الفينومينولوجيا النسوية، الجسد الأنثوي، الهوية، الإقصاء، الاختلاف الجندري، التصوّف الإسلامي.

١ - كاتبة ومترجمة، حاصلة على درجة الدكتوراه من قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة.


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-002

# Body's Theology:
## The Western Feminist Conception of Body, Identity

Dr. Lisa Saeed Abu Zaid[1]


## Abstract

This study examines the historical background that made the body a central focus in Western feminist thought, revealing the exclusion and marginalization of the body and its embodiment in religious and philosophical thought. This marginalization, in some instances, led to the emergence of a radical feminist revolution that made the body a defining element of identity. The study is primarily based on an analysis of "feminist phenomenology of the body" as a profound philosophical approach that restores the female body to its rightful place as a "lived experience." Drawing on philosophers such as Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty, the study ultimately affirms the general principle of the uniqueness of the female body. It concludes by proposing a conciliatory vision that seeks to transcend the apparent dichotomy between the religious perspective, which views the body as an instrument of worship and refinement, and the philosophical perspective, which treats it as a fundamental medium for engaging with and understanding the world.



## Keywords:

Body's Theology, Feminist Philosophy, Feminist Phenomenology, Female Body, Identity, Exclusion, Gender Difference, Islamic Mysticism.


1 - A writer and translator, holding a PhD from the Philosophy Department, Faculty of Arts, Cairo University.

## مقدّمة:

هناك خلفية عامة تهيّئ لفهم موضوع الجسد في الفكر النسوي الغربي، ذلك الموضوع الذي تحوّل – في بعض سياقاته – إلى ما يشبه اللاهوت الجديد، أو إلى محدِّد للهوية، بل وإلى مبدأ عام وشرٍّ أوّليٍّ، على نحو يثير الدهشة والاستغراب. لكنّ التمعّن في هذه الخلفية يتيح لنا فهم الأسباب التي جعلت الخطاب النسوي يبدو متطرّفًا إلى هذا الحد، وهو ما يستدعي التنويه منذ البداية.

لقد تعرّض الجسد في الفكر الفلسفي الغربي إلى تهميش بالغ، انطلاقًا من منطلقين أساسين: ديني وفلسفي.

أما المنطلق الديني، فقد تمثّل في التصوّر الكنسي للجسد بوصفه مركزًا للخطيئة ومصدرًا للإغواء، وهو ما استدعى كبت رغباته وتعذيبه أحيانًا باسم سموّ الروح وتطهيرها. وقد ارتبطت المرأة بالخطيئة منذ قصة الخلق الأولى، حيث ترسّخ في الوعي الجمعي أنّ الجسد مرتبط بالمرأة، وأنّ كليهما موضع ريبة ينبغي التبرّؤ منهما في سبيل الاقتراب من الله. ولا يغيب عنّا أنَّ التعليم في تلك الحقبة اقتصر على الرهبان الرجال، بل إنّ الجامعات الأوروبية نفسها لم تكن تعترف إلا بالرجال، بينما حُصرت النساء في أدوار الخدمة، يُنظر إليهنَّ باعتبارهنَّ مصدر إغواء وشبهة شيطانية، لامتلاكهنَّ الجسد القادر على إثارة الرغبة وإضلال الرجل وإيقاعه في الخطيئة.

في كتاب (ديفيد فرانكلين نوبل-David F Noble): «عالم بلا نساء: الثقافة الكهنوتية المسيحية للعلوم الغربية»، A World Without Women (١٩٩٢)، (١٩٤٥–٢٠١٠)[1]، يحلّل

1 - David F. Noble: World without Women: The Christian Clerical Culture of Western Science.

(نوبل) كيف أسهمت القوى الدينية والفكرية في العصور الوسطى وعصر النهضة الأوروبية في توجيه استبعاد النساء ودعمه، وتصويرهنَّ بوصفهنَّ مصدرًا للخطر الخُلُقي والاجتماعي. فقد تضافرت التقاليد المسيحية مع الأيديولوجيا الذكورية لترسيخ هيمنة الرجال بوصفهم ممثّلين للسلطة الإلهية، الأمر الذي أدّى إلى قصر الأدوار الدينية العليا، مثل الكهنوت، على الرجال وحدهم. ونتيجة لذلك، تعرّضت النساء للإقصاء الاجتماعي، واستمرَّ هذا الإقصاء حتى مع بدايات الحداثة.

وعلى الرغم من التطوّر الكبير في العلوم، والدعوات التحرُّرية التي أطلقها المشروع العلمي لتحرير البشرية، ظلّ العلم متأثّرًا بالرؤية الأبوية التي وسمت المجتمع آنذاك، ما أدّى إلى إقصاء النساء من المشاركة الفاعلة في المجال العلمي.

وفي هذا السياق، يحلِّل الكتاب الدور التاريخي الذي لعبه الكهنة والرهبان، بوصفهم قلب الحركة العلمية في تلك الحقبة، والشخصيات الرئيسة في الجامعات الناشئة آنذاك. ويشير (نوبل) إلى أنَّ ثقافة العلم في بداياتها كانت متجذّرة في إطار الأكاديمية الكنسية، وهو ما جعلها مجالاً يخلو تمامًا من حضور النساء.

ويؤكِّد (نوبل) ما سبق بقوله:

«في البداية، كانت ثقافة العلم متجذّرة في إطار الأكاديمية الكنسية، ما جعلها عالمًا يخلو تمامًا من النساء. وقد نشأت العلوم الغربية داخل ثقافة ذكورية خالصة، اتَّسمت بالعزوف عن الزواج، والانغلاق على الرجال، والتحيّز ضد النساء. وقد برز هذا الاتجاه على نحو خاص؛ لأنَّ عددًا من أوائل العلماء كانوا أعضاء في الرهبانيات الزاهدة التي تبنّت أسلوب حياة متقشّفًا»[1].

ولكلّ ذلك، جرى إقصاء النساء إقصاءً ظالمًا ومبالغًا فيه من معظم قطاعات المجتمع، وحُصِرْنَ في الأعمال الرعائية وكل ما يخدم الرجل ويُيسّر له مَهمَّته. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل بلغ إلى إقناع النساء أنفسهنَّ بأنَّهنَّ «أخوات الشيطان»، وكائنات غير بريئة، جئنَ إلى الدنيا لقلب ميزان الكون الذي يحميه ويحرسه الرجل. وبناءً على ذلك، صُوِّرت الأعمال الخدمية

1 - David F. Noble: World without Women, P 204.

والرعائيــة التي تؤدّيهــا المرأة بوصفها تكفيراً عن «الخطيئــة الأولى»، وعليها أن تذوب في هذه الأعمال لعلّها تُخفِّف عنها العقاب في الآخرة.

وقد بلغ التطرّف مــداه في تذويب الذات الأنثوية وإقناعها بأنّهــا رمز للخطيئة، وأنّ الأعمال المتدنِّية التي تقوم بها بلا أجر ولا تســتحقّ الشــكر، فهي للتكفير عمّا بدر منهنّ لمجرّد كونهنّ نساءً. هذه هي الخلفية الدينية التي أسهمت في ترسيخ دونية المرأة الغربية.

أمّا الخلفية الفلســفية، فلا تقلّ عنفًا عمّا ســبق؛ إذ إنّ الفكر الفلســفي الغربي، المتأثّر بعمق بالثقافة الكنســية، أعاد إنتاج هذه الثنائية في صور نظرية أكثر تجريدًا. فقد رسّــخت ثنائية (رينيه ديكارت- René Descartes) بين العقل والجسد هيمنة تصوّر يربط العقل بالرجل، ويقرن الجسد بالمــرأة، وهو تصوّر ظلّ مهيمنًا على الفكر الغربي زمنًا طويلاً، بل إنّ جذوره تمتدّ إلى الفلســفة اليونانية نفسها؛ حيث نجد عند (أرسطو) آراءً تعتبر المرأة "رجلاً مشوّهًا"، وتضعها في منزلة أدنى، حتى إنّ عصور الكنيسة شهدت تساؤلات من قبيل: هل للمرأة روح؟

وقــد حلّلت (جنفييف لويــد - Genevieve Lloyd) (١٩٤١) في كتابها "رجل العقل، الذكر والأنثى في الفلسفة الغربية" (١٩٨٤)، كيف أنّ مفهوم العقل في الفلسفة الغربية قد صيغ تاريخيًّا بوصفــه ذكوريًّا، وكيف ارتبطت به مفاهيم العقلانية والحكمة والاتزان، في حين أُلحقت بالمرأة صفات العاطفة والانفلات وعدم الحكمة وارتباطها بالجســد الذي يُعدّ نقيصة. وتشــير (لويد) إلى أنّه ربمّا لم يقصد بعض الفلاســفة والمفكّرين هذا الإقصاء صراحةً، لكنّ الثقافة الغربية، في تشكّلها وتراكمها، استبطنت هذه الثنائيات وأعادت إنتاجها، حتى غدت جزءًا من بنيتها العميقة، بحيث إنّ الأفكار اللاحقة جاءت – في الغالب – مكمّلةً لهذا الاتّجاه لا مناقضةً له.

وتؤكّد (لويد) أنَّه يبدو، في المعلن والظاهر من التراث الفلســفي الغربي، أنَّ العقل لا جنس له. لكنَّ الواقع يكشف لنا بوضوح كيف أنَّ مفهومنا عن العقل يظلّ في حاجة إلى تحليل نقدي أعمق، وقد أظهرت التحليلات العميقة للتراث الفلســفي المعاني الضمنية للذكورة الكامنة في مُثُلنا العُليا عن العقلانية. ومن خلال هذا التفكيك، استطاعت (لويد) أن توضّح – كما تقول – أنَّ "فهمنا للمضامين الذكورية التي انبنت عليها العقلانية، من شأنه أن يتيح لنا فهم الفروق الجنسية عــلى نحو أفضل، وأن يقودنا في النهاية إلى التمييز بين عقل عملي وعقل مفهومي". فأمَّا العقل

العملي فهو الشائع بين الناس، وهو ما استقرّ في أذهانهم بفعل الثقافة والتكوين التاريخي، وأمَّا العقل المفهومي فهو المصطلح المتداول في الفلسفة الغربية، وهنا يقع المعنى في بطن الشاعر؛ فلكلّ فيلسوف رؤية للعقل ورؤية للجسد.[1]

طوّرت (لويد) هذه التحليلات لتبيّن أنَّ صفة العقل قد اقترنت بالرجل رمزيًّا بفعل أيديولوجيات الجندر السائدة في المجتمعات، والتي منحت العقل هذا المعنى الضمني عبر التاريخ. ومن هنا، وسّعت (لويد) نطاق دراستها لمفهوم العقلانية، مؤكّدةً ضرورة التمييز بين الدلالة الحرفية لمفهوم العقل، ودلالته الرمزية أو المجازية التي تشكّلت داخل السياق الثقافي والفلسفي الغربي.

في ضوء هذه الخلفيات، يمكن فهم الحراك النسوي بوصفه ثورة على منظومة فكرية واجتماعية تعاملت مع المرأة بدونية، وحرمتها من حقوقها الإنسانية، ورفعت من شأن الرجل في المجالات العلمية والفلسفية بوصفه ممثّلاً للعقل، في مقابل ربط المرأة بالجسد والعاطفة واللا عقلانية.

ومن المعلوم أنَّ الثورات الفكرية في مراحلها الأولى كثيراً ما تُثمر مواقفَ متطرّفةً. ومن ثَمّ، اتخذت بعض الحركات النسوية منحى متشدّدًا في الدفاع عن حرية جسد المرأة وامتلاكها له، بل وجعلته محدِّدًا للهُوية وموضعًا مركزيًّا لكل القضايا. وليس هذا أمرًا مستغرَبًا؛ إذ إنَّ الجسد هو ذلك الجزء الذي نما الفكر الإنساني قرونًا وهو يخضعه ويشيطنه ويجعله رمزاً للخطيئة، ثمَّ يُطالَب فجأة بالانضباط والاعتدال عند تناول أفكاره. والأمر هنا يشبه مطالبة إنسان مشرَّد، ومحروم من الطعام أيَّامًا طوالاً، بآداب المائدة فور تقديم الطعام له؛ فمن الطبيعي أن ينقضّ على الطعام بشراهة وفوضى، ومن العبث – بل ومن الغباء – مطالبته آنذاك بآداب تناول الطعام، قبل أن يشبع ويستعيد توازنه.

هذا ما حدث في بعض اتجاهات الفكر النسوي في ما يخصّ الجسد؛ حيث طُولب بالاعتدال وهو في حالة ثورة وعدم اتزان. فرأى فريق في ذلك تعدّيًا وعدم لياقة، ورأى فريق آخر أنَّ هذا النقد يفتقر إلى الفهم، ولكلٍّ منطقه وسياقه.

ومن هنا نصل إلى تحديد منطلق هذه الدراسة؛ إذ لا بدَّ من التمييز بين الفكر النسوي بوصفه

1- Genevieve Lloyd: The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy, P ix.

حراكًا اجتماعيًا وسياسيًا يطالب بالحقوق والحُرِّيات، وقد يتَّسم أحيانًا بالتطرّف نتيجة تاريخ طويل من الظلم، ونتيجة مواجهة وتفاعل مستمرَّين مع المجتمع وفكره التاريخي، وبين الفلسفة النسوية بوصفها خطابًا عقلانيًّا نقديًّا يؤسّس القضايا ويعالجها معالجة فلسفية رصينة. فالمطالبة بحُرِّية الجسد والهُوية في سياق الحركات النسوية شيء، والفلسفة النسوية شيء آخر تمامًا.

ستركّز هذه الدراسة على الفينومينولوجيا النسوية للجسد، بوصفها مقاربة تقدّم رؤية جديدة وعميقة للجسد، رؤية لا تتعارض - في جوهرها - مع الأديان أو التصوّرات الإنسانية الكبرى، بل تسهم في إعادة فهم الجسد خارج ثنائيات الإدانة المطلقة أو التقديس المفرط.

## أوَّلًا: ما الفلسفة النسوية؟ وما منهجيَّتها؟

بعد أن استعرضنا الخلفية التاريخية التي أدّت إلى تهميش الجسد الأنثوي في الغرب، وأثر ذلك في تشكّل الخطاب النسوي الغربي وما شهده من نزعاتٍ متطرّفة في مقاربة الجسد، يغدو لزامًا علينا التعرّف على الإطار التحليلي الأكاديمي الذي يعالج هذه الإشكاليات بقدر من العمق والمنهجية، وهو الفلسفة النسوية؛ حيث تُعدّ الفلسفة النسوية فرعًا من فروع الفلسفة الغربية، يدرس القضايا الفلسفية من منظار نسوي، وفق منهجية نقدية واضحة، ويتناول موضوعات فلسفية أصيلة مثل الإبستمولوجيا، والأنطولوجيا، وفلسفة العلم، وفلسفة اللغة، وغيرها من الحقول المعرفية المعروفة. وهي تفعل ذلك من منطلقين رئيسين: إما النقد والتحليل باستخدام عدسة الجندر، أو فتح آفاق فلسفية جديدة، ويعرّفها «دليل روتليدج للفلسفة النسوية» بأنَّها «مجالٌ جوهريٌّ وحيويٌّ من مجالات الفلسفة المعاصرة؛ إذ قدّم الفلاسفة النسويّون رؤًى نقدية ومساهمات عميقة في فروع الفلسفة التقليدية، مثل فلسفة اللغة، والإبستمولوجيا، والميتافيزيقا، وفلسفة العقل، وفلسفة العلوم، والأخلاق، والفلسفة السياسية، وعلم الجمال»[1].

1 - Garry, A., Khader, S. J., & Stone, A. (Eds.): The Routledge Companion to Feminist Philosophy, P 1.

لذا، فالفلسفة النسوية بوصفها فرعًا فلسفيًّا معاصرًا أصبحت تتمتّع بمكانة أكاديمية معترف بها، ولها إشكاليَّاتها النظرية المعروفة. ولا يجوز فهمها على أنَّها مجرّد حراك اجتماعي أو حقوقي، بل هي في الأصل اتّجاه فلسفي نقدي يُسهم في تفكيك المفاهيم المركزية التي أسّست تاريخ الفلسفة الغربية، كاشفًا عن التحيّزات الذكورية التي شابت بناءها وأسّست لقواعدها.

عملت الفلسفة النسوية على تفكيك البنية الذكورية التي شكّلت الفكر الفلسفي الغربي، وعلى إعادة النظر في مفاهيم العقل، والموضوعية، والمعرفة، والأخلاق، والسياسة، من منظار يُنصف الخبرة الإنسانية للمرأة، ويمتدّ كذلك إلى كلّ المهمَّشين والمستبعدين من دائرة إنتاج المعرفة. وقد أثبتت الفلسفة النسوية حضورها النقدي، كاشفةً عن تحيّزات بنيوية داخل المؤسسة الفلسفية نفسها، لتغدو في جوهرها نقدًا جذريًّا للبنية المعرفية الأحادية، ودعوةً إلى تعدّدية أصوات العارفين.

جاءت المرحلة التأسيسية للفلسفة النسوية في منتصف القرن العشرين مع الموجة النسوية الثانية في ستينيات القرن ذاته وسبعينياته، متأثّرة بعمق بكتابات (سيمون دي بوفوار - Simone de Beauvoir)، في إشارة إلى أنَّ الأنوثة بناءٌ اجتماعيٌّ وثقافيٌّ أكثر منها معطًى طبيعيًّا أو بيولوجيًّا.

وفي المرحلة المعاصرة، منذ ثمانينيات القرن العشرين حتى اليوم، أصبحت الفلسفة النسوية اتّجاهًا مؤسّسيًّا راسخًا في الجامعات الغربية، وتفرّعت عنها مدارس متعدّدة، من أبرزها: النسوية الليبرالية، والنسوية الماركسية، والنسوية الراديكالية، ونسوية ما بعد الحداثة، والنسوية التقاطعية التي تدرس تداخل النوع الاجتماعي مع العرق والطبقة والثقافة، مؤكّدةً أنَّ المرأة لا تعاني من شكل واحد من الاضطهاد، بل قد تتداخل هويّاتها المختلفة لتنتج أشكالاً مركّبة من التمييز.

قامت الفلسفة النسوية على محورين أساسين:

١. إعادة قراءة التراث الفلسفي الغربي وإعادة تقويمه، مع الكشف عن مظاهر عدم حياده.

٢. ابتكار مجالات فلسفية جديدة لم تكن مطروحة من قبل.

وبناءً على ذلك، ظهرت دراسات عدّة قدّمت تحليلات نقدية لكتابات كبار الفلاسفة، منذ (أفلاطون) و(أرسطو)، (Series: Re-reading the canon)، كاشفةً عن عدم حيادية تصوّراتهم إزاء المرأة. كما أسهمت الفلسفة النسوية في بلورة فروع فلسفية جديدة ومؤثّرة، مثل الإبستمولوجيا

النسوية، والأنطولوجيا النسوية، والفينومينولوجيا النسوية، وفلسفة العلم النسوية، وفلسفة البيئة النسوية، وغيرها من المجالات التي لا يزال الحقل يشهد اتّساعها وتطوّرها.

أما عن المنهجية، فالمنهجية النسوية هي آلية لفهم الأدوار الاجتماعية وتحليلها، والعلاقات، والظواهر الثقافية من منظار يركّز على الجندر؛ فالحياد والموضوعية المزعومان في الاتجاه الكلاسيكي لا يمكن اعتبارهما مبدأً مطلقًا في عالم الأسس المعرفية، فظهرت الموضوعية القوية "Strong Objectivity" التي تقابل مفهوم الموضوعية التقليدي، لتنتقده وتؤسّس لرؤية أكثر واقعية وأكثر ارتباطًا بحيوات البشر؛ لذا تقول: (ساندرا هاردينج-Sandra Harding) (١٩٣٥-٢٠٢٥) أنَّ "الموضوعية القوية هي القضية المتعلّقة ــ وببساطة متناهية ــ بأن نتعلَّم رؤية أنفسنا كما يرانا الآخرون"[١]، وهو مفهوم دقيق يفيد بأنَّ الموضوعية الحقيقية لا تتحقَّق عبر التجرّد المزعوم الذي ساد في التاريخ الفلسفي، وإنّما تتحقّق بإدماج وجهات نظر المهمَّشين ضمن أفق المعرفة.

ويتيح لنا هذا المنظار قدرًا من التحرُّر المنهجي في مقاربة الجسد، فلا نختزله في كينونته البيولوجية المحايدة، بل نتعامل معه بوصفه خبرةً معيشةً تبلورت عبر تاريخ طويل من الإقصاء، الأمر الذي يعيننا على إدراك كيفية تشكّل صورة المرأة عن ذاتها ضمن الوعي الاجتماعي السائد.

لذا، تنطلق المنهجية النسوية من الاهتمام بتجارب النساء المباشرة والمهمَّشة، وهي تجارب غالبًا ما يعتبرها التوجّه الفلسفي التقليدي عادية أو طبيعية، ومن ثَمّ لا يمنحها قيمة معرفية. كما تعمل هذه المنهجية على تحليل الكيفية التي تُبنى بها الهويات الجندرية اجتماعيًّا وثقافيًّا، وهي في ذلك لا تكتفي بالوصف أو التحليل النظري، بل تتَّجه صراحةً نحو إحداث تغيير اجتماعي. ومن هنا، فإنَّ هدف المنهجية النسوية ليس الإكثار من التأمُّل النظري بقدر ما هو الجمع بين النظر والعمل، أو - بتعبير شائع لديهم - «القليل من النظر، والكثير من الفعل».

ابتكرت النسوية مناهج بحثية جديدة، مثل التاريخ الشفوي، والسِّيَر الذاتية، والمقابلات المعمَّقة، ودراسات الحالة، وتحليل الخطاب والنصوص. ويعود ذلك إلى ندرة المعلومات

١ - شارلين ناجي هيسي-بايبر، باتريشا لينا ليفي: مدخل إلى البحث النسوي: ممارسة وتطبيقًا، ص٣٦.

المتعلِّقة بالنســاء في المصادر التقليدية والوثائق الرسمية، الأمر الذي دفع الباحثات النسويات إلى طرق مجالات لم تكن مطروقة من قبل. كما سعت هذه المنهجية إلى تطوير مؤشِّرات بحثية تراعــي الفروق الجندرية، وإلى نقــد المنهجيات التقليدية، والدعوة إلى مناهج تشــاركية، مثل البحث التشاركي القائم على المجتمع، فضلاً عن نقد البنى السردية المهيمنة في إنتاج المعرفة.

وتظلّ المنهجية النسوية مجالاً ديناميكيًا متجدّدًا، يتطوّر باستمرار سعيًا إلى فهم العالم وتغييره نحو قدرٍ أكبر من العدالة والمساواة، مع وعي عميق بتعقّد التجربة الإنسانية وتعدّد سياقاتها عبر الثقافات والتاريخ.

## ثانيًا: الفلسفة النسوية للجسد

تحلّــل (تينــا شــانتر-Tina Chanter) (١٩٦٠-٢٠١٦) في مقالها «الإشــكاليات المعيارية الكامنة في أنطولوجيا (هيدجر)» وضع الجسد في التاريخ الفلسفي وفي تصوّرات المجتمعات المختلفة، لتكشــف كيف جرى التعامل معه بوصفه شــأنًا ثانويًّا يفتقر إلى القيمة المعرفية. فقد أسهمت الثنائية الديكارتية، التي وضعت الجسد في مقابل العقل، إلى جانب التصوّرات الدينية التي نظرت إلى الجســد باعتباره مصدرًا للخطيئة أو سجنًا للروح، في تكريس رؤية اختزالية له. وهكذا حُصر الجســد بين الدعوة إلى قمعه وتهذيبه باسم ســموّ الروح والاعتدال، وبين اعتباره عائقًا يحول دون الارتقاء المعرفي.

وتقول (تينا شــانتر): «إنَّ التشــبيه الذي يمثّل العيون كنوافذ للروح يعكــس ميلاً عميقًا لرؤية أنفسنا مسجونين أو مدفونين في ماديّتنا»[1]. ومن ثَمّ، جرى تجاهل ما يُعرف بـ «مشكلة التجسّد» Problem of Embodiment في تاريخ الفلســفة، وتعزّز هذا التجاهل بفعل التصوّرات الدينية، خصوصًا في الفكرين اليهودي والمسيحي، حيث صُوّرت النفس – في غياب الخلاص – بوصفها حبيسة الجوانب المادية للوجود أو غارقة فيها أو محكومة بها.

1 - Nancy Holland & Patricia Huntington: Feminist Interpretations of Martin Heidegger, P 75.

وقد أفضت هذه الرؤى مجتمعة إلى إشكالية كبرى تمثّلت في تهميش دور الجسد في معرفتنا بالعالم، والنظر إليه بوصفه مجرّد وعاء أو «عباءة» نرتديها، لا وظيفة له إلا إعاقة الروح، وكأنّ على الإنسان أن يتحرّر من هذا القيد الجسدي كي يبلغ مرتبة السموّ الروحي والمعرفي.

في هذا السياق، يأتي التحوّل الذي أحدثته الفلسفة النسوية؛ إذ أعادت مساءلة هذه المسلّمات. فتوضّح (جوديث بتلر-Judith Butler) (١٩٥٦-) في كتابها «قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية» أنَّ الجندر «ليس معطًى طبيعيًّا ثابتًا، بل هو نمط من الهوية ينطوي على ادّعاء أنطولوجيًّا؛ إذ لا يُفهم بوصفه تعريفًا للذات فحسب، بل باعتباره طريقة في تنظيم العالم ذاته»[١]. وتؤكّد (بتلر) أنَّ تشكّل هُوية النساء يظلّ مرتهنًا بلحظته التاريخية ووضعه الثقافي، فلا توجد هوية أنثوية مفارقة للتاريخ، بل تتكوّن دائمًا داخل سياق اجتماعيّ محدّد.

وانطلاقًا من هذا المنظار، تُفهم الأجساد بوصفها نتاجًا ثقافيًّا تتداخل فيه علاقات السلطة، بحيث يعيد المجتمع توجيه المعاني المرتبطة بها، فلا تعود طبيعية أو بيولوجيّة خالصة كما يُفترض في العادة. ويتعزّز هذا الطرح في مقولة (سيمون دي بوفوار) الشهيرة: «المرأة لا تولد امرأة، بل تُصبح كذلك» (One is not born, but rather becomes, a woman)، فهذه العبارة تمثّل منطلقًا وجوديًّا لفهم الذات الأنثوية؛ إذ تؤكّد «أنَّ فئة الآخر جوهرية في صوغ الذات الإنسانية بكاملها؛ لأنَّ إحساسنا بالذات لا يمكن أن يتكوّن إلا في مقابل شيء آخر غير الذات. لكن الرجال يستولون على فئة الذات أو الفاعل ويجعلونها حكرًا عليهم، ويُنزلون المرأة منزلة الآخر إلى الأبد»[٢] [٣].

من هنا، تتمحور الأنطولوجيا النسوية حول تحليل البناء الاجتماعي للجندر (The Social

---

١ - جوديث بتلر: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، ترجمة فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة ترجمان، ٢٠٢٢، ص٨.

٢ - انظر: سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة، تاريخ الطبع ودار النشر غير متوفرين.

٣ - سارة جامبل (محررة): النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد ٤٨٣، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص٦٥.

Meaning of Sex)، بوصفه عنصرًا فاعلاً في تشـكيل الذات الأنثوية وعلاقتها بذاتها وبالعالم، فضلاً عن نقد منطق الثنائيات الذي حكم التفكير الفلسـفي طويـلاً. وتهدف هذه المقاربة إلى تحرير الذات الأنثوية من ركام الأدوار والعلاقات الاجتماعية المفروضة عليها.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إنَّ الإنسان يعيش في تفاعل ديناميٍّ مستمرٍّ مع بيئته، وإنَّ التمييز بين الجنسين ينشـأ اجتماعيًّا بالدرجة الأولى. فالتنشئة الاجتماعية لا تنتج اختلافات اجتماعية فحسـب، بل قد تمتدّ آثارها إلى المسـتوى البيولوجيّ ذاته؛ إذ إنَّ السـلوكيات المكرّسـة ثقافيًّا تؤثّر في تكويننا الجسـدي. ومن ثَمّ، يغدو الجسـد نتاجًا لتفاعل معقّد بين البُعدين الاجتماعيّ والبيولوجيّ، بحيث يصعب الفصل بين «الجنس» و«الجندر» فصلاً حاسمًا. فـ«سلوكنا يؤثّر في عظامنا، وعضلاتنا، وأعضائنا الحسيّة، وأعصابنا، ودماغنا، ورئتينا، ودورتنا الدموية، وكلّ شيء. وبهذه الطريقة يبنينا المجتمع بوصفنا أشخاصًا ذوي جنسين بيولوجيًّا واجتماعيًّا».[1]

ويمكن تتبُّع تطوّر مفهوم الجسـد في الفلسـفة النسـوية عبر مراحل متعاقبة: فقد بدأ بوصفه موضوعًا للتحرّر واستعادة السيطرة على الذات، ثمَّ أصبح موقعًا للهُوية والمقاومة في المراحل الراديكاليـة، قبـل أن يتحوّل – مع الفكر ما بعد البنيوي – إلى سـاحة صراع رمزي تتشـكّل فيها المعاني عبر الخطاب والسلطة. وفي الفلسفة المعاصرة، بات الجسد يُفهم بوصفه بنية مرنة يُعاد إنتاج معناها داخل سياقات متغيّرة.

أما على المسـتوى النظـري الأعمق، فقد مثّـل (فريدريك نيتشـه - Friedrich Nietzsche) (١٨٤٤–١٩٠٠) منعطفًا حاسـمًا في إعادة الاعتبار للجسد، ففي كتابه "هكذا تكلّم زرادشت" منح الجسـد أَولَوية على العقل، ورفض الثنائية التقليدية بين الروح والجسد، معتبراً أنَّ الإنسان "جسد بالكامل"، وأنَّ العقل ليس إلا أداة من أدوات الجسد في إنتاج المعرفة. لقد شكّلت أفكاره ثورة على ازدراء الجسد في الفكر الغربي، ومهّدت الطريق لفلاسفة لاحقين لطرح أسئلة جديدة عن التجسّد.

ومن جهة أخرى، اسـتفادت نسـوية ما بعد الحداثة من مفهوم (إدموند هوسرل - Edmund

1 - Ruth Hubbard: The Politics of Women's Biology.

Husserl) عــن "العالم المَعيش" (Lebenswelt)، بوصفه الأفق الذي تتشــكّل داخله الذوات. فالعالم ليس مُعطًى خارجيًّا محايدًا، بل هو فضاء دلالي تتكوّن فيه الذات وتتأثّر به في آن واحد. إذ "تُبنى الذاتية وتتأثّر بمحيطها، ويُنظَر إليها على مســتويات متعدّدة ومختلفة: مادية، وروحية، وشخصية، وفكرية. ويعيش الموضوع في وسط هذه المناطق المحيطة التي تحدّها آفاق مجتمعة هي العالم. وهكذا فإنَّ الحياة – العالم هي عالم (عوالم) حياة الفرد بكل ما تنطوي عليه من تعقّد في المعاني، المعرفية وغير المعرفية"[1].

وقد تطوّر هذا التصوّر جذريًّا في فلســفة (مارتــين هيدجر - Martin Heidegger) (١٨٨٩ – ١٩٧٦)، ففي كتابه ذائع الصيت "الكينونة والزمان" (١٩٢٧)، تجاوز فكرة الجسد بصفته مجرّد كيــان بيولوجي، ليركّز على مفهوم "الوجود في العالم" (Being-in-the-world)، حيث لم يعد الجسد شيئًا نملكه، بل هو الطريقة التي نكون بها وننفتح بها على العالم. أما (موريس ميرلوبونتي ميرلوبنتي - Maurice Merleau-Ponty) (١٩٠٨–١٩٦١)، فقد أعاد صياغة هذه الرؤى في إطار فينومينولوجيا الجســد، مؤكّدًا أنَّ الجسد ليس أداة نرى بها العالم، بل هو وسيط حيّ بين الذات والعالم، وشرط إمكان الإدراك والمعرفة، فنتلقّى العالم من خلاله وبه.

ومن تلاقي هذه الرؤى الفينومينولوجية انبثقت داخل الفلســفة النسوية مقاربة جديدة عُرِفت بـ"الفينومينولوجيا النســوية"، ولا سيّما "فينومينولوجيا الجسد الأنثوي" التي سعت إلى تجاوز ثنائيات العقل/الجسد، والطبيعة/الثقافة، والذكر/الأنثى، وفتحت أفقًا جديدًا لفهم الجسد بوصفه خبرة مَعيشة، لا مجرّد موضوع بيولوجي أو بناء لغوي.

## ثالثًا: فينومينولوجيا الجسد الأنثوي

تُعَدّ الفينومينولوجيا النســوية أحد أبرز التيَّارات الفلســفية المعاصرة التي أعادت التفكير في العلاقة بين الجســد والذات والعالم، انطلاقًا من التجربة الأنثوية بوصفها خبرة مَعيشــة تستحقّ الوصف. وهــي تمثّل امتدادًا نقديًّا للفينومينولوجيا الكلاســيكية عند (هــوسرل) و(ميرلوبنتي)

1 - Lorraine Code (ed.): Encyclopedia of Feminist Theory , P.P 306, 396397-.

و(هيدجر) جميعهم، لكنَّها تختلف عن هذه الاتجاهات في نقطة جوهرية: فرغم اعترافها بأهمّية الفينومينولوجيا التي مثّلت انتصارًا للتجربة الإنسانية المعيشة، فإنَّها ترى أنَّ هذه الفلسفات ظلّت حبيسة المنظار الذكوري الغربي، الذي قدّم التجربة الإنسانية بوصفها تجربة محايدة وشاملة للجميع، بينما هي في الواقع تجربة محصورة في إطار الرجل — وتحديدًا الرجل الأبيض الغربي. فقد جعلت الفينومينولوجيا الكلاسيكية من تجربة الرجل الأبيض نموذجًا عامًا للإنسان، متجاهلة خصوصية التجارب الأنثوية.

من هنا، انطلقت الفينومينولوجيا النسوية من تساؤل جوهري طالما أُهمل: هل مفاهيم «الذات» و«الجسد» و«العالم» و«الآخر» في هذه الفلسفات مفاهيم محايدة، أم أنّها تعكس تجربة ذكورية تُقدَّم بوصفها معطًى كونيًّا يعبّر عن الجميع؟ لقد حلّلت الفينومينولوجيا النسوية هذا التناقض الكامن في الفينومينولوجيا ذاتها التي تنطلق من مبدأ الحياد لكنّها ليست محايدة كما تدّعي، فهي تُعلي من شأن التجربة المَعيشة والخبرة الفردية، لكنَّها تجاهلت أن التجارب المعيشة ليست واحدة لدى الجميع. فخبرات مثل الحمل والولادة والحيض هي تجارب أنثوية لا يمكن وصفها إلا من قِبَل من يعيشها؛ أي المرأة، بينما وضعتها الفينومينولوجيا التقليدية ضمن نطاق التجارب «الطبيعية» أو «العادية» التي لا تستحقّ الوصف.

كما انتقدت الفينومينولوجيا النسوية أيضًا رؤية (هوسرل) التي اعتمدت على الخبرة الشعورية الفردية بوصفها محايدة، في حين أنَّها ليست كذلك، فرفضت فكرة «الطبيعي» أو «البيولوجي» بوصفه ثابتًا خارج التاريخ والثقافة، وقدَّمت بدائل فكرية جديدة تُبرز دور السياق الاجتماعي والثقافي في تشكيل التجربة. كذلك وجّهت نقدًا لرؤية (هيدجر) لجسد الموجود الإنساني (الدازاين)؛ إذ لم يأخذ في اعتباره الأبعاد الثقافية والتاريخية التي تؤثِّر في تشكّل رؤية الذات ووجودها في العالم، ناهيك عن إهماله شبه الكامل للجسد بوصفه موضوعًا للتحليل.

اعتمدت الفينومينولوجيا النسوية كثيرًا على تحليلات (ميرلوبنتي) للجسد؛ إذ تُعدّ فينومينولوجيا الجسد الحي عنده من المقاربات التي تنظر إلى الجسد بوصفه وسيطًا وجوديًّا بين الوعي والعالم. فقد أحدث (ميرلوبنتي) نقلة نوعية في فهم العلاقة بين الجسد والوعي والعالم، حين طرح مفهومه عن «الجسد الحي» (Le corps vécu) في مقابل «الجسد الموضوعي» أو

«البيولوجي» كما يدرسه العلم. فالجسد، في هذا التصوّر، ليس مجرّد موضوع مادي خاضع للقياس والتشريح، بل هو شرط إمكان الخبرة ذاتها، ومن خلاله ينفتح الوعي على العالم ويتحقّق الوجود الإنساني في أفقه المَعيش[١].

لقد أعادت الفينومينولوجيا النسوية تفسير تجربة الجسد باعتباره مصدرًا للمعرفة، لا نقيضًا للعقل، على خلاف الثنائيات الفلسفية التقليدية التي وضعت العقل في مقابل الجسد، وربطت الأنثى بالجسد والطبيعة. لذلك ركّزت على مفهوم «الجسد المَعيش» (The Lived Body) بوصفه مركزًا للتجربة والمعرفة، لا مجرّد جسد مادي. لكن الفينومينولوجيا النسوية تختلف عن (ميرلوبنتي) في نقطة أساس: فرغم أنّه أعاد الاعتبار للجسد بوصفه كيانًا حيًّا وفاعلاً، لكنّه لم ينتبه إلى خصوصية الجسد الأنثوي، ولم يحلّل كيف تختلف الخبرة الجسدية عندما يكون الجسد أنثويًّا في عالم يهيمن عليه المنظار الذكوري. وهنا يأتي الدور التكميلي النقدي للفينومينولوجيا النسوية.

انطلقت الفلسفة النسوية من تقبّل الجوانب البيولوجية التي وُصمت بها المرأة، مثل تجارب الحمل والولادة والحيض، واعتبرتها خبرات إنسانية استثنائية تستحقّ الوصف والتحليل الفينومينولوجي، لما تحمله من أبعاد معرفية ووجودية. ففي السابق، سعت النساء إلى التهرّب من هذه الصفات عبر التشبّه بالرجال قدر الإمكان، معتبرات أنّ الخصائص البيولوجية التي وهبتهنَّ الطبيعة إيّاها هي مظاهر ضعف جسدي وعقلي يُنظر إليها ثقافيًّا بوصفها مؤشّرات على العجز أو الدونيّة[٢].

لكن الفينومينولوجيا النسوية أعادت قراءة هذه الظواهر قراءة مغايرة، فقلبت المعادلة تمامًا، وحوّلت ما كان يُعَدّ نقصًا إلى مميّزات وجودية فريدة للنساء. فتجربة الحمل، على سبيل المثال، ليست مجرّد حدث بيولوجي عابر، بل هي خبرة كلية تعيد تشكيل الذات وعلاقتها بالعالم والآخرين، فخبرات الحمل والولادة لا تنتمي إلى الطب فحسب، وإنّما هي شروط

١ - انظر: موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، ترجمة سعاد محمد خضر، مراجعة الأب نيقولا داغر، ط١، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ١٩٨٧.

٢ - انظر: ليزا سعيد أبوزيد: «مستقبل الفينومينولوجيا النسوية»، ص٣٨١-٤٠٠.

ضرورية لاستمرار البشرية، وهذا يُعَدّ شأنًا عامًّا يتعلّق بالبشرية كلّها واستمرارها في الوجود. ويمارس الطب قوّة هائلة في تعريف وتحديد الطبيعة البشرية والحياة الطبيعية. ولذلك فإنّ منظار الفينومينولوجيا النسوية في الطبّ والممارسة الطبّية هو في غاية الأهمية لتفكيك هذه السلطة، واستهداف قوّة الظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية في إنتاج الواقع وما يُعَدّ طبيعيًّا وعاديًّا من قِبل سلطة الطب[١].

تجعل تجربة الحمل - مثلاً - الجسد الأنثوي مسرحًا لاستضافة كيان آخر، ما يفتح أفقًا وجوديًّا جديدًا لا يمكن اختزاله. وبهذا، حوّلت النسوية ما كان يُؤخذ على المرأة إلى عناصر قوّة ومعنى، بعدما كانت تُتَّهم بعدم العقلانية والعاطفية المفرطة التي تُناسب أدوارها الرعائية فحسب.

تمُثّل (آيريس ماريون يونج- Iris Marion Young) نموذجًا رائدًا للتحليل الفينومينولوجي النسوي التطبيقي. في مقالها الشهير «الرمي كفتاة: فينومينولوجيا الجسد الأنثوي، السلوك والحركة والمكانة» (Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality)، قدّمت تحليلاً ظاهراتيًّا للجسد الأنثوي في سياقه الاجتماعي، مركّزةً على الكيفية التي تتعلّم بها الفتيات والنساء أن يكنَّ جسدًا أنثويًّا في العالم[٢].

تنطلق (يونج) من مثال بسيط لكنّه كاشف: طريقة رمي الفتيات للكرة في الألعاب الرياضية، حيث يُشيع الخطاب اليومي وصف هذا الرمي بأنّه يفتقر إلى القوّة والدقّة والصلابة، بوصفه «رميًا كفتاة». وترى (يونج) أنّ هذه الظاهرة، رغم وضوحها، قلّما نوقشت فلسفيًّا، وأنها تكشف عن أنماط متجذّرة في الجسد والمجتمع معًا. فغالبًا ما يُوصَف رمي الفتيات بأنه ضعيف، محدود الحركة، وضيّق المجال، مقارنةً برمي الفتيان، بل وصل الأمر إلى استخدام مصطلح «رميًا كفتاة» كوصم للرجال حينما تأتي تسديدتهم غير مواتية، وكأنّ الجسد الأنثوي محكوم عليه مسبقًا بالعجز أو القيد في المكان.

---

1 - Kristin Zeiler & Lisa Folkmarson Kall (eds.): Feminist Phenomenology and Medicine, P 6.

2 - I. M. Young: Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality, P 137–156.

ترفض (يونج) التفسيرات البيولوجية التي تعزو هذا الاختلاف إلى بنية الجسد الأنثوي، مؤكّدةً أنّ ما يبدو ضعفًا جسديًّا هو في الواقع نتاج لأنماط حركة مفروضة اجتماعيًّا على النساء. وتستعير من (ميرلوبنتي) مفهومه عن الجسد الحي، لكنها تطبّقه على تجربة أنثوية محددة، لتكشف كيف أنّ الحركة الجسدية الأنثوية مشروطة اجتماعيًّا. فطريقة ممارسة المرأة لحياتها اليومية تفسّر، في نظر (يونج)، الكيفية التي يُعاش بها الجسد الأنثوي في العالم.

تبيّن (يونج) كيف تحوّل جسد المرأة، في ظلّ البنى الاجتماعية السائدة، من أفقٍ للانفتاح على العالم إلى عنصر تقييد يحدّ من حركتها وإمكاناتها، بدل أن يكون وسيطًا لاكتساب خبرات معرفيّة متفرّدة. وترجع ذلك إلى أدوار الجندر التي يكرّسها المجتمع، حين يحصر المرأة في وظيفتي الأمومة والزواج. فالجسد، وفق هذا التصوّر، يُختزل في قدرته على الإنجاب، وكأنّ قيمته لا تتحقّق إلّا عبر هذه الوظيفة. «فنحن غالبًا ما نختبر أجسادنا بوصفها عائقًا هشًّا وضعيفًا، وليس بوصفها وسيطًا لتفعيل أهدافنا. نشعر كما لو أنّنا يجب أن نوجّه انتباهنا إلى أجسادنا للتأكّد من أنّها تفعل ما ينبغي عليها القيام به، بدلاً من الاهتمام بما نريد القيام به حقًّا من خلال أجسادنا. إنّنا نميل، أكثر من الرجال، إلى التقليل إلى حدّ كبير من قدراتنا الجسديّة»[1].

ومن ثَمّ تخلص إلى أنّ سمات حركة الجسد الأنثوي تتجلّى في ثلاث خصائص رئيسة: تقييد الحركة، والتوجّس من الامتداد في المكان، والمراقبة المستمرّة للذات وللتصرّفات. ويُفهم هذا السلوك في إطار ما يُعرف بالآداب العامّة أو «الإتيكيت» بالمعنى المعاصر؛ إذ لا يُتاح للجسد الأنثوي أن ينطلق بحرّيّة أو أن يعبرّ عن ذاته دون حساب؛ لأنّ تجاوزه لهذه الحدود قد يكلّفه فقدان موضعه الاجتماعي اللائق أو المقبول. وهكذا، تعمل السلطة الاجتماعية ليس عبر القمع المباشر، بل عبر تشكيل طريقة وجود الجسد في المكان ذاته.

يُعدّ مقال (يونج) نصًّا تأسيسيًّا في الفلسفة النسويّة والظاهراتيّة، وقد ألهم دراسات عدّة عن الجسد والحركة والمكان، خصوصًا في مجالات علم الاجتماع ودراسات النوع الاجتماعي

1 - Sara Cohen Shabot & Christinia Landry (eds.): Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives , P 2.

والتربية البدنيّة. وهو يؤكّد أنّ التحرّر ليس فكريًّا فقط، بل هو تحرّر جسديّ وحركيّ أيضًا.

ويمكننا تلخيص ما سبق في أنّ الفينومينولوجيا النسويّة قدّمت مساهمات رئيسة:

- تفكيك ما يُعدّ «طبيعيًّا» أو «عاديًّا» من خلال المنهج الفينومينولوجي، مؤكّدةً أنّ ما نعتبره طبيعيًّا في الجسد الأنثوي هو بناء اجتماعيّ في الأساس.
- إعادة الاعتبار للخبرة الجسديّة الأنثويّة بوصفها خبرة معاشة ومصدرًا للمعرفة المشروعة، لا مجرّد انعكاس بيولوجيّ.
- ربطت بين الشخصيّ والسياسيّ، معتبرةً أنّ التجارب الجسديّة الفرديّة تكشف عن هياكل سلطة أوسع. واستندت في ذلك إلى دراسات (فوكو).
- قدّمت نقدًا موسّعًا لمنطق الثنائيّات: عقل/جسد، وطبيعة/ثقافة، مظهرةً تداخلها في التجربة الأنثويّة.

## رابعًا: المفهوم الديني للجسد

أما عن الموقف من الأديان، فقد ارتبطت المرأة في الأديان بفكرة «الغواية»؛ ففي اليهوديّة، تظهر المرأة في التوراة على أنّها تلك التي تحتال على نحو لافت للإيقاع بالنبي (يوسف)، وتحاول بشيطنة أنثويّة أن تجبره على الوقوع في الخطيئة، وهو ما أشار إليه القرآن بعد ذلك في سورة يوسف، لكنّ الإسلام خفّف من الأمر كثيرًا، ووضع أسبابًا ومبرّرات توضّح أنّها ربمّا كانت مغلوبةً على أمرها بفعل الحُسن البالغ الذي لا يقوى عليه البشر: ﴿**فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ**﴾ [يوسف: ٣١]، وفي المسيحيّة، تُصوَّر المرأة باعتبارها الخطيئة ذاتها، ورمزًا شيطانيًّا؛ إذ تُعدّ في بعض التأويلات طارئةً على العبادة، ونجسةً في أغلب الأحيان، رغم أنّ «مريم العذراء» كانت جزءًا من إعجاز المسيح وانتشار رسالته.

ينفي الإسلام تحميل (حواء) مسؤولية الطرد من الجنّة؛ إذ تبيّن القراءات التفسيرية أنّ (آدم) كان شريكًا فاعلًا في تلك التجربة ولم يكن مجرّد تابع. ويتجلّى ذلك بوضوح في النص القرآني الذي نسب الغواية إليهما معًا في قوله تعالى: ﴿**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا**﴾ [البقرة: ٣٦]. ومع

ذلــك، تظلّ الغاية الفكرية هنا هي رصد المرجعية المعرفية التي شــكّلت نظرة المجتمعات إلى الجسد، وكيف تحوّل جسد الأنثى في المتخيّل الديني التاريخي إلى تجسيد رمزي للخطيئة.

يتأسَّــس المنظار الإسلامي للجســد على ثنائية التهذيب والتكريم؛ فهو كيان يُقوَّم بالعبادات كالصيام والصلاة، لكنه يتســامى عن التمييز الجندري، حيث تتســاوى القيمة الإنســانية للذكر والأنثــى انطلاقًا من وحدة الأصل والجزاء، كما في قوله تعالى: ﴿**يَــا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾ [النساء: ١]، و﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّــهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ [النحل: ٩٧]. ورغم ما يبدو في هذه الرؤية من مفارقة ظاهرية، لكنّها تعكس تكاملاً في المســعى؛ فالجسد في التصوّر القرآني هو آية دالّة على إعجاز الخلق وإتقانه: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَــانَ فِي أَحْسَــنِ تَقْوِيمٍ**﴾ [التين: ٤]، ويمتد إليه التكريم الإلهي ليتلاحم فيه المادي بالروحي: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾ [الإسراء: ٧٠].

لطالمــا اصطدم الفكر الديني بإشــكالية ثنائية «النفس والبدن» أو «الروح والجســد»؛ حيث اســتقرّت النظرة إلى الروح بوصفها كيانًا خالدًا يسعى للتحرُّر والاتحاد بمصدره الإلهي، مقابل جسد فانٍ غالبًا ما وُصم بأنّه سجن لها. لكن هذا التقسيم يضعنا أمام تساؤل بنيوي عند تفحّص النص القرآني: كيف يســتقيم الاحتفاء بالجسد بوصفه آية إعجازية وتكريميّة، مع تهميشه لاحقًا في مســار الترقّي الروحي؟ يمكن حلّ هذه المفارقة بجعل وجود الــروح في البدن أداة تكوينية لا عقابًا؛ فالجســد هــو المَعبرَ الضروري للروح لاختبــار العالم المادّي واكتشــافه. وإذا كانت «العــين مرآة الروح»، فإنّ ســجن النفس داخل الجســد هو شرطها الوجــودي لخوض التجربة الإنسانية المكتملة. فالروح التي هي «من أمر الله» ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...**﴾ [الإسراء: ٨٥] ونفحتــه الإلهية الكريمــة ﴿**فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا**﴾ [الأنبيــاء: ٩١]، تحتاج إلى هذا الغلاف المادّي ليتحقّق هدف وجودها. وبذلك، يتحوّل الجسد من مجرّد قيد إلى وسيلة معرفية وتعبّدية حتمية؛ إذ تغدو تفاصيل الحياة والعمل وممارســة الإنسانية تجسيدًا لغاية الخلق الأولى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦]، حيث العبادة هنا صيرورة لتهذيب النفس والاقتراب من الكمال.

وعليه، فإنَّ النقص الذي يبدو في العلاقة بين الجســد والروح ليس نقصًا سلبيًّا، بل هو نقصٌ

وجوديٌّ إيجابيٌّ؛ لأنَّه مشروطٌ بحدود معرفتنا بطبيعة الروح التي لا سبيل إلى الإحاطة بها.

وفي الإسلام أيضًا تأكيدٌ واضحٌ على حفظ كرامة الجسد حتى بعد الموت، فربَّ جسدٍ كان مستباحًا وهو حيٌّ، لكنه يصبح محرَّمًا ومقدَّسًا بعد الموت، وتحيط به هالةٌ من الاحترام والحرمة.

وتبرز هنا نقطةٌ فارقةٌ أخرى في الإسلام، وهي الإيمان بالبعث الجسدي. فالعقيدة الإسلامية تؤكّد أنَّ الإنسان يُبعث بجسده وروحه معًا، الأمر الذي يمنح الجسد مكانةً في الرؤية الدينية؛ إذ لولا قيمته لما اقترن بالبعث.

وهكذا ترفض الرؤية الإسلامية اختزال الإنسان في جسده المادي، وتقدِّم بديلاً يقوم على الجمع بين كرامة الجسد وسموِّ الروح، وبين الحقوق الفردية والمسؤولية الخُلقية، وبين الحُرّية والغائية، في تكاملٍ يجعل من الجسد أداةً لتَجَلِّي الروح وتحقيق معناها الخُلُقي في العالم.

العبادات والطقوس المفروضة على الجسد، مثل الصلاة التي تؤدَّى أكثر من مرّة خلال اليوم، ليست مجرَّد أداءٍ حركيٍّ مكـرَّرٍ بلا قصدٍ عقلانيٍّ، ولا هي ضرورةٌ فرضهـا الله من أجله، أو أنَّه يحتاج إلى صلاتنا، بل هي تدريبٌ مستمرٌّ للوعي بالجسد، وحركاته، وسكناته، يجعلنا نحسِّن ونرفع من مستوى وعينا بالعالم.

في كتابه «الوعي الجسدي: فلسفة اليقظة والجماليات الجسدية»، يأخذنا (ريتشارد شوسترمان - Richard Shusterman) نحو بُعدٍ عملي عبر نظريّته "الجماليات الجسدية"، مؤكِّدًا أنّ فهمنا للجسد لا يجب أن يقتصر على الأفكار النظرية، بل يتطلّب تدريبًا على اليقظة والتركيز الواعي في كل حركة وسكون. هذا الربط بين الفلسفة والتطبيق يتجلّى بوضوح في "منهج فيلدنكرايس" الحركي، الذي وضعه المهندس والفيزيائي (موشيه فيلدنكرايس - Moshe Feldenkrais) في منتصف القرن الماضي. يعمل هذا النظام التعليمي على تحسين وعينا بأجسادنا وتجويد حركتنا اليومية عبر مراقبة الذات وفهم التداخل العميق بين العقل والإحساس، ما يجعله واحدًا من أهم التطبيقات التي تدمج الفلسفة بعلم الأعصاب والتربية الجسدية.

ينطلق هذا المنهج من فكرة أنَّ الجسد والعقل وحدةٌ واحدة، وأنَّ تحسين طريقة حركتنا لا ينعكس فقط على الأداء الجسدي، بل أيضًا على الوعي، والإدراك، والتوازن النفسي. فكل حركةٍ نؤدّيها تعبرّ عن نمط تفكيرٍ وعادةٍ عصبية، يمكن بتغييرها أن نعيد تشكيل وعينا بأنفسنا وبالعالم.

كما تؤكّد الدراسات الفينومينولوجية أيضًا، وخاصةً عند (ميرلوبنتي)، الأفكار نفسها؛ فقد جاءت نظرية (شوسترمان) بوصفها تطبيقًا عمليًّا بالأساس لفلسفة (ميرلوبنتي) عن الجسد، والتي تؤكّد أنَّ الوعي لا يتحقّق بمعزل عن الجسد، بل من خلاله[1].

بناءً على هذا، لا يمكن النظر إلى الصلاة بوصفها مجرّد حركات طقوسية نؤدّيها استجابة لفعل عبادة مجرّد، بل هي نظام متكامل لتحسين وعينا الجسدي وتدريبه. إنّها ممارسة حيَّة لليقظة الجسدية (Somaesthetics)، حيث يسهم الانتقال الواعي بين القيام والركوع والسجود في إعادة بناء إدراكنا الحركي والفيزيائي بذواتنا وبالمساحة المحيطة بنا. هذا الانضباط الحركي الصارم والخشوع البدني لا يقفان عند حدود السجادة، بل يتغلغلان في عمق الوعي الإنساني؛ فالجسد الذي يتأدَّب في محراب الصلاة يطوّر إدراكًا حسيًّا أعمق، ينعكس في نهاية المطاف على طريقة فهمنا للعالم، واشتباكنا مع تفاصيله اليومية، لتصبح الصلاة وسيلة يمتزج فيها التهذيب الروحي باليقظة الفينومينولوجية للجسد المَعيش.

## خامسًا: التكامل بين الرؤية الفلسفية والرؤية الدينية

في اعتقادنا يمكن أن ينفضّ هذا الخلاف ببساطة، إذا ما نظرنا إليه بعمقٍ متأمّل. ففي الأديان، تكون الدعوة موجّهةً نحو الخلاص والتحرّر من العالم المادي، طلبًا للملكوت والقرب من الله، والتخلّي عن ملذّات الدنيا وزينتها: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦]. فالتخلّي عن زينة الحياة يُعَدّ الطريق الأوَّل نحو السموّ الروحي؛ لأنَّ الارتقاء إلى الله يقتضي تجاوز التعلّق بالمادي والفاني.

أما في الفلسفة، فالأمر مختلف. ففلسفة الحياة والاتجاهات الواقعية العملية ترفض هذا المنطق الذي يدعو إلى إنكار العالم؛ لأنَّها ترى أنَّ الإنسان خُلق ليحيا أوَّلًا، لا ليموت. فالحياة ليست نقيضًا للموت، بل هي تجربة الوجود التي بها يتحقّق معنى الكينونة. ولو أراد الله أن

---

١ - انظر: Richard Shusterman: Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics، الطبعة الورقية، ٢٠٠٨، Cambridge: Cambridge University Press.

نموت منـذ البداية لما منحنا الحياة أصلاً. أما الفلسـفة الوجودية، فترى أنَّ الحياة سلسـلة من التجارب التي نمرّ بها لنتعلّم ونكتسب الخبرة، وأنَّ الوجود يُكشَف لنا من خلال المعاناة والوعي والممارسة. فالحكمة لا تُعطى دفعةً واحدة، بل تُكتسب عبر المرور في دروب العالم.

وقد أشـار (هيدجر) في كتابه «الكينونة والزمان» إلى نمطين من الوجود: وجودًا أصيلاً وآخرَ غيرَ أصيلٍ، فأما الوجود غير الأصيل فهو ضياع الإنسان في الانشغالات اليومية والامتثال للحياة العامة باعتبارها الغاية النهائيّة، بينما هو في الحقيقة «زينة الحياة الدنيا» التي تحجبنا عن السعي إلى معرفة الوجود وكشـفه. أما الوجود الأصيل فهو وعي الإنسـان بفنائه وبمسؤوليته في إدراك معنى وجوده، والسعي إلى الكشف لا إلى الغرق في الهمّ اليوميّ والعابر.

لكننا نستطيع هنا أن نجد حلاًّ توفيقيًّا في التصوّف الإسلاميّ، الذي يوازن بين الدنيا والآخرة. فالقـرب من الله لا يتحقَّـق بقفزة واحدة، بل عبر مسـارٍ من التجربة والنضـج والتهذيب. على الإنسان أن يعيش حياته، ويخوض تجاربه، ويمارس نشاطاته الإنسانيّة لتعمير الأرض، ثم يسير في طريق الترقّي الروحيّ تدريجيًّا حتى يصل إلى مقام القرب.

ولِمَ لا نقول إنّ الأمر كله كذلك فعلاً؟ فخوض التجارب المَعيشـة ضرورة لاستمرار العالم، وللجسـد دورٌ محوريّ في هذا المسـار؛ إذ هو وسـيلتنا لمعرفة العالم واختبـاره. لكنّ التجربة الجسديّة لا تنفي السموّ الروحيّ، بل تسبقه وتمهّد له. فعندما يكتمل النضج الجسديّ والمعرفيّ، تبدأ مرحلة الصوم بوصفه رمزًا للتطهير والانتقال إلى مستوى أعلى من الوعي. وهنا يصبح الجسد في الخلفية، خادمًا لا خصمًا للروح.

من هذا المنظار، يتّضح أنّ الجميع على حقّ؛ فالفلسفة محقّة حين تعتبر الجسد منتجًا ثقافيًّا واجتماعيًّا خاضعًا للهيمنة؛ لأنّها تنطلق من الواقع المَعيش، بينما تتّفق الوجوديّة مع الأديان في مرحلة كشف الوجود والسعي نحو المطلق. فالاختلاف إذن ليس في الموضوع، بل في المنظار، والرؤية، والغاية، والهدف.

فالحياة العمليّة واسـتمرار العالم يقفان في صف الجسـد بوصفه وسـيلةً لاكتشاف الوجود وتحصيل الخبرة، في حين تمثّل الحياة الأخرى أو السـعي نحو الله الوجه الآخر للمسار نفسه؛ إذ تتطلَّـب التحـرّر من متـع الدنيا بعد اختبارهـا. ولا يمكن الوصول إلى هـذا التحرّر من دون

المـرور أولاً بتجربة الوجود في العالم. وهذا بالضبط ما يؤكّـده التصوّف في مراحله المتعدّدة، من المجاهدة إلى التزكية وصولاً إلى الفناء في الله.

وعليه، فلا وجود لإشـكالية حقيقية بين الفلسفة والدين، بل هو اختلاف في المسعى يفرض اختلافًا في الطريق. فالفلسـفة تبحث عن الحقيقة في العالم، والدين يسـعى إليها في ما وراءه، وكلاهما يلتقيان في غايةٍ واحدة: معرفة الوجود وبلوغه.

## قائمة المصادر والمراجع:


- موريس ميرلوبونتي: المرئي واللا مرئي، ترجمة: سـعاد محمد خضر، مراجعة الأب نيقولا داغر، سلسة المئة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط١، ١٩٨٧.
- ليزا سـعيد أبوزيد: "مسـتقبل الفينومينولوجيا النسـوية"، مجلّة الجمعية الفلسـفية المصرية، المجلد ٣١، العدد(٣١)، ٢٠٢٢، على الرابط الآتي:
- html.٢٤١٩٧٨_https://mafa.journals.ekb.eg/article
- شـارلين ناجي هيسي-بايبر باتريشـا لينا ليفي: مدخل إلى البحث النسـوي ممارسةً وتطبيقًا، ترجمة: هالة كمال، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥.
- جوديث بتلر: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهُوية، ترجمة: فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (سلسلة ترجمان)، ٢٠٢٢.
- سـيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، ترجمة: لجنة من أساتذة الجامعة، لا د، لا ط، لا ت.
- - سـارة جامبل: النسـوية وما بعد النسـوية، ترجمة: أحمد الشـامي، مراجعة: هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٢.
- Tina Chanter: The Problematic Normative Assumptions of Heidegger's Ontology, in: Nancy Holland & Patricia Huntington, Feminist Interpretations of Martin Heidegger, Pennsylvania State University Press, 2022.
- Ruth Hubbard: The Politics of Women's Biology, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990.
- Lorraine Code (ed): Encyclopedia of Feminist Theory, Routledge, London, New York.

- Sara Cohen Shabot & Christinia Landry (eds): Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives, Rowman & Littlefield International Ltd, London, 2018.
- Richard Shusterman: Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics, Paperback ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- David F Noble: World without Women: The Christian Clerical Culture of Western Science, First Edition,1992.
- Genevieve Lloyd: The Man of Reason: male and female in western philosophy, university of mainnesota press, United States, 1984.
- A. Garry, S. J. Khader, & A. Stone, (Eds): The Routledge companion to feminist philosophy, 2017.
- Kristin Zeiler & Lisa Folkmarson Kall (eds): Feminist Phenomenology and Medicine, State University of New York Press, 2014.
- I. M. Young: Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality, Human Studies,1980.

# الأُنوثَةُ في زَمَنِ السُّوق:
## قِراءَةٌ في تَحوُّلِ النَّسَوِيَّةِ المُعاصِرَةِ بَينَ الاستِهلاكِ وفَلسَفَةِ الدِّينِ

أ. د. محمد المحيفظ[٢] نسيمة سعدي[١]


### ملخّص

يقدِّم هذا البحث دراسة فلسفية معمَّقة عن تحوّلات الأنوثة والحركة النسوية المعاصرة في ظلّ هيمنة مجتمعات السوق الرأسمالية الحديثة وثقافة الاستهلاك السائدة اليوم. يستعرض الكاتبان بالتفصيل التطوّر التاريخي للأطروحات الفكرية النسوية عبر موجاتها الثلاث؛ بدءًا من المطالبة بالمساواة والحقوق السياسية والتعليمية في عصر التنوير، ثمّ الانتقال نحو نقد الهيمنة الذكورية وتفكيك الأدوار الجندرية، وصولاً إلى فكر ما بعد الحداثة المعاصر الذي يركِّز على مفاهيم الاختلاف والتعدُّدية ورفض الهُويّات الثابتة والصلبة. وينتقد المقال مظاهر الحياة السائلة المعاصرة، مبيِّنًا كيف نجح اقتصاد السوق في احتواء الخطاب النسوي التحرُّري، وتحويل جوهر الأنوثة إلى مادّة تسويقية وسلعة إشهارية عابرة، تحكمها منظومة الموضة والدعاية الرقمية والنزعة النرجسية، كما يحفر البحث في الجذور اللغوية والثقافية التي رسَّخت التبعية والدونية للمرأة عبر التاريخ. ويخلص المقال في خاتمته إلى ضرورة مواجهة أزمة التسليع المعاصرة من خلال استدعاء أطروحات فلسفة الدين، وإحياء منطق المسؤولية والواجب الخُلُقي تجاه المطلق والعالَم، لإعادة الاعتبار للأبعاد الروحية والخُلُقية الجوهرية في الوجود الإنساني المُعَاش.


**الكلمات المفتاحية:** الأنوثة، السوق، الاستهلاك، الثقافة، المساواة، الحُرّية، الأخلاق.

١ - طالبة باحثة سلك الدكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة - المغرب.
٢ - أستاذ التعليم العالي، جامعة ابن طفيل، القنيطرة - المغرب.


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-003

# Femininity in Market's Age:
## Review of the Transformation of Contemporary Feminism between Consumerism, Philosophy of Religion

Prof. Mohammad El-Mahifid(2) Nassima Saadi(1)


## Abstract

This research offers an in-depth philosophical study of the transformations of femininity and the contemporary feminist movement under the dominance of modern capitalist market societies and today's prevailing consumer culture. The authors meticulously examine the historical development of feminist intellectual discourse through its three waves. The waves are beginning with the demands for equality and political and educational rights during the Enlightenment, then moving towards a critique of male dominance and the deconstruction of gender roles, culminating in contemporary postmodern thought that focuses on the concepts of difference and pluralism and rejects fixed and rigid identities.

The research analyzes the manifestations of contemporary fluid life, demonstrating how the market economy has successfully co-opted the liberating feminist discourse and transformed the essence of femininity into a marketing commodity and a fleeting advertising product, governed by the systems of fashion, digital advertising, and narcissism. It also delves into the linguistic and cultural roots that have historically perpetuated the subordination and inferiority of women. The research concludes by emphasizing the necessity of confronting the contemporary crisis of commodification by invoking the tenets of the philosophy of religion and reviving the logic of responsibility and moral duty towards the absolute and the universe, in order to restore the essential spiritual and ethical dimensions of lived human existence.



Keywords:

Femininity, Market, Consumption, Culture, Equality, Freedom, Morality.



1 - PhD student, Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn Tofail University, Kenitra - Morocco.

2 - Professor of Higher Education, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.

## مقدّمة

يتشكّل الوعي الأنثوي بالانخراط في مشروع حُرّ، يحوّل الإرادة إلى طاقة مبدعة ومحفّزة على الفعل المستقلّ والتحرُّر، لكنَّ الحُرّية دائمًا ما توجد بطابع الشرط القائل إنَّ الشخص الحُرّ هو الشخص المسؤول عن ذاته والعالم الذي ينتمي إليه، بيد أنَّ مفهومًا متشعّبًا، كمفهوم الحُرّية، لا يخلو من تقاطعات تتشكّل في ثناياها الدلالة، خاصّة إذا ما نظرنا إلى مفهوم الحُرّية في ارتباطه بالنظام الرأسمالي، باعتباره تلك القوّة الناعمة التي تجعل الكلّ حُرًّا يتصرّف بلا قيد، لكنَّ خلف الحُرّية التي تبدو للكلّ حقيقة لا غبار عليها أزمة نقص في الحُرّية التي تُبنى على دعائم الوعي، والقصدية، والمسؤولية.

ومنه، فالحاجة إلى الحُرّية والحاجة إلى التفاعل الاجتماعي لا تنفصلان، ومع ذلك فهما على طرفي نقيض؛ فمع توغّل الفردانية في العالم الحديث، تُرك العالم، وتراجعت فيه مساحات الفعل في المجتمع الذي يُعَدّ الفضاء العام والمشترك بين الجميع وفق غايات عامة ومشتركة، لصالح العالم الخاصّ الذي يمارس فيه الفرد حُرّيته الاستهلاكية دون تضحية أو تأمّل، في الوجه الجديد للتبعية السوقيّة.[1]

١ - زيجمونت باومان: الحرية، ص١١.

انطلاقًا من هذه الأرضية، حاولنا أن نضع العين على أربع نقاط رئيسة في هذه الدراسة، أوّلها: تبيان التحوّل التاريخيّ للحركة النسويّة التي نشأت بالتفاعل مع ما هو اقتصاديّ، حيث شكّلت تجربة الموجات الثلاث انعطافًا وتحوّلاً لم يستقرّ في الدفاع عن الحُرّية والحقوق على قدم المساواة، بل جرت مراجعة مجمل نقاطه وتفاعلاته الاجتماعيّة، حيث شملت هذه المراجعة مفهوم المساواة الذي كان الركن الرئيس في الفكر النسويّ، باعتبار أنَّ المساواة ليست قضيّة نوع، بل قضيّة بحثيّة في المقوّمات الأساس للدولة العادلة، التي يظهر فيها خطاب المساواة إقرارًا بخطر واقع اللامساواة في العالم؛ وثانيًا: توضيح الحقيقة التي جرى فيها احتواء الخطاب النسويّ التحرُّريّ من طرف المَعبد الاقتصاديّ والسوق الاستهلاكيّة، التي جعلت الأنوثة كائنًا منفعلاً بأزمة ما بعد الحداثة التي سيطر عليها التوجّه النفعيّ والرأسماليّة، ما أدّى إلى تغييب الدور القيمي والمسؤولية الخُلُقية للنساء، واختزالهنّ في ذواتٍ تفتقر إلى العمق الروحي، لتُحْصَر تجلّيات التجربة النسوية كاملةً داخل فلك الثقافة الاستهلاكية؛ وثالثًا: يُظهر هذا الشقّ أنَّ الأزمة الحقيقيّة للأنوثة ليست في مَطمح التساوي مع الرجل، بل في تأنيث الثقافة والبحث عن تجربة الحضور في الفكر واللغة؛ ورابعًا: حاولنا تبنّي موقف الأنوثة بوصفها تمثيلاً للإنسانيّة بالقرب من المطلق الذي يجعل الأنثويّ يعيد الاعتبار للخُلُقيّ والروحيّ في الإنسان، بعدما جرى قتل كلّ ما هو أصيل وثابت، وإحياء منطق التغيّر والسيولة في المجتمعات المعاصرة. إثر هذه الأزمة، حاولنا أن نقدّم مخرجًا يمنحنا النجاة والمعنى، وذلك بتبيان الدور الذي يمكن أن تلعبه المسؤولية تجاه المطلق، والعالم، والذات، في الامتثال للواجب الخُلُقيّ، والمحافظة على الوجود الإنسانيّ.

في هذا السياق، يصبح من المشروع طرح الأسئلة الآتية: كيف يمكن أن تتحرَّر الأنوثة؟ ومَن يتحكّم في معنى التحرّر؟ وكيف يمكننا ربط الحُرّية بالمسؤولية الخُلُقيّة باعتبار ذلك شرطًا إنسانيًّا؟

## أوّلًا: الأنوثة تاريخيًّا بين المقاومة والتبعيّة

نشأت الحركة النسويّة في بداياتها مطالبةً بحقوق مصيريّة، كانت نتاجًا للتحوّلات الاقتصاديّة العالميّة؛ فبالنظر إلى التاريخ، نجد أنَّ الفكر الاقتصاديّ كان محرّكًا رئيسًا للمطالبة بالحقوق،

والسعي لتحسين جودة الحياة، وتصريف «قلق السعي إلى المكانة» كما وصفه (ألان دو بوتون- Alain de Botton). إنَّ هـذا الارتباط الوثيق بين الحقـوق والاقتصاد يدفعنا لتأمّل الحقبة التي أعقبت الثورة الصناعيّة والنهضة الثقافيّة، حيث كانت الأسرة، بصفتها مالكةً للأرض، تقوم بدور المنتج والمستهلك في آنٍ واحد. ومع التطوّر العلميّ ودخول الاختراعات إلى المصانع، تحوّل المصنع إلى بيئة عمل يكسب منها ربّ الأسرة ما يسدّ به احتياجاته للبقاء. هذا التحوّل ربط القيمة بالعمـل المنتج، ما أدّى إلى تصنيـف أيّ عمل لا يدرّ دخلاً على أنَّه غـير منتج. وبناءً على هذا التصنيف القائم على الإنتاجيّة، اكتسـب عمل الرجل قيمـةً ماديّةً، في حين أُقصيَ عمل المرأة، بفعل الأوضـاع الاقتصاديّة، ليُصنّف عملاً غيرَ منتج. يطرح هذا الواقع تسـاؤلات جوهريّة عن ماهيّة القيمة؛ هل يسـتمدّ الفرد قيمته من الإنتاج والعمل فقط؟ وهل تضمن المكانة الاجتماعيّة للمـرأة، التي حُـصرت تاريخيًّا في المجال الخاصّ، حقوقهـا؟ أم أنَّ الطريق للعدالة يكمن في التمرّد على هذا الوضع والسعي لنيل المكانة الاجتماعيّة القائمة على المساواة والحُرّية؟[1]

تُعَدّ هذه النتيجة، اجتماعيًّا واقتصاديًّا، فكرةً سـتتحكّم في الواقع المعيش للنسـاء والرجال، وسـتوجّه الذات إلى البحث عن حقيقتها. لذلـك فالمعيار الذي يمكن أن نفحص به الفكرة في الذهـن هو تطابقها مع الواقع الاقتصـادي المتعيّن. ومنه فالقيمة التـي منحها الاقتصاد للأفراد سـتخلق صراعًا بين المـرأة والرجل في المَهام المنوطة بكلٍّ منهما، بـين منتج في الفضاء العام ومسـتهلك في الفضاء الخاص. والصراع على المكانة الاجتماعية سـتزداد وتيرته وغليانه بوفرة المصانع والحاجة الماسّة إلى اليد العاملة. لذلك ستتّجه الطبقة المالكة إلى وسائل الإنتاج لتلبية رغبـة المرأة الملحّة في أن تكون منتجةً ومدرّةً للدخل، ومنه سـتعتبر المرأة في نظر الرأسـمالي صفقةً مربحةً أكثر؛ لأنّها تريد الخروج من الوضع السابق الذي اتّسم بعدم الإنتاجية داخل الفضاء الخاص.

شكّلت هذه الأرضية التغذية الأساس للبوادر الأولى للحركة النسوية، التي تُعَدّ إحدى أعراض الثورة الصناعية؛ إذ وفّرت هذه الثورة تاريخيًّا الشروط الاجتماعية والاقتصادية لظهور الموجات

1 -Alain de Botton: Status Anxiety.

اللاحقة للحركة النسوية. وقد ترك هذا الوضع أثرًا تاريخيًّا عميقًا في الالتفاف حول مبادئ عصر التنوير، الذي جاء ردّ فعل ضدّ ظلم المجتمع الأبوي السلطوي القائم على امتيازات موروثة للآباء (كرجال الدين والسلطة). وبذلك، كانت الثورة نتيجةً حتميةً لحالة الظلم المستندة إلى الموروث والأهواء بدلاً من العقل، الذي أصبح شعارًا ومبدأً للحداثة؛ إذ رفضت الحداثة الموروث الفكري السائد وأخضعته للفحص والنقد، معتمدةً على آليات تعصم الفكر من أخطاء الماضي التي حُرِم فيها الفرد من الحُرّية والاستقلالية، حيث كان يُمنع من أن يكون سيّد تاريخه، أو أن يمتلك ذاته بوصفه كائنًا عاقلاً يدرك نفسه والعالم من حوله بعيدًا عن هيمنة السلطة الأبوية.[1]

انطلاقًا من هذا الوضع التاريخي لن يُحرَم أيّ شخص من أن يسأل عن ذاته وموقعه الوجودي الأصيل: كيف أعيش وأتصرّف؟ وعلى أيّ خُطًى يمكنني السير وأنا أعيش؟ إنّ هذه الأسئلة عامّة وموحّدة، لكنّها ستجعل المرأة تتأمّل في المبادئ الكبرى التي بُني عليها عصر التنوير: العقل الذي يتصوّر ماهيّة الأشياء وجوهرها، والحُرّية الفردية والمساواة الطبيعية بين البشر. وبالتالي سيكون السؤال الجوهري في قضية المرأة: إذا كان الناس جميعهم متساوين، فلماذا تُستثنى النساء؟ إنّ هذا السؤال هو النار التي ستجعل التناقض يبرز على السطح؛ لأنّ الإنسان واحد، والعقل نور يحمل شعلته كلّ فرد، سواء كان رجلاً أم امرأةً، سيّدًا أم عبدًا، طفلاً أم شيخًا، والنظر التنويري لا يمكن أن يكون خطابًا متناقضًا مع الجانب العملي. لذلك عُدَّ الفكر التنويري فكرًا أقصى النساء وحرمهنّ من تطبيق المفاهيم التي شكّلت جوهر هذا العصر، الحرمان الذي سيتشكّل بوصفه حركةً مضادّةً لسير التاريخ، من خلال النقد الداخلي لمبادئ التنوير والمطالبة بتوسيع مبادئه لتشمل النساء والرجال على حدٍّ سواء، ولنا في فكر (جون جاك روسو--Jean Jacques Rousseau) خير مثال على المكانة التي يجعلها الفيلسوف للمرأة في كتاباته، ويُعَدّ موقف (روسو) من المرأة مثالاً واضحًا على التوتّر الداخلي في فكر عصر التنوير، بين المبادئ النظرية والتطبيق الاجتماعي. ففي الوقت الذي دافع فيه (روسو) عن الحُرّية والمساواة في كتابه العقد الاجتماعي، ظلّ هذا التصوّر موجّهًا إلى الرجال باعتبارهم مواطنين فاعلين في المجال

١ - نرجس روكر: فيمينيزم: مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، ص٣٣.

العام، بينما استُبعدت النساء من هذا الأفق السياسي، وهو ما يكشف عن حدود التصوّر التنويري للمواطنة.[١]

وفي كتابه «إميل» أو «التربية»، يبلور (روسو) رؤيته التربوية للمرأة من خلال شخصية «صوفي»، حيث يؤكّد أنَّ طبيعة المرأة تختلف عن طبيعة الرجل، وأنَّ وظيفتها الأساس تتمثّل في تربية الأبناء وإرضاء الزوج. ومن ثَمّ، ينبغي أن يكون تعليمها موجّهًا نحو هذه الغايات، لا نحو الاستقلال العقلي أو المشاركة في الحياة العامة، وهو ما يعكس تصوّرًا وظيفيًّا للعلاقة بين الجنسين قائمًا على التكامل لا المساواة، ولا يوجد أيّ تماثل بين الرجل والمرأة من حيث الجنس، وحسب قوله: «ليس الذكر ذكرًا إلا في بعض الأحوال، والمرأة امرأة مدى حياتها أو مدى فتوّتها على الأقلّ، وكلّ شيء يذكّرها بجنسها بلا انقطاع».[٢]

وقد أثار هذا الموقف انتقادات مبكّرة من داخل الفكر التنويري نفسه، خاصّة لدى (ماري وولستونكرافت-Mary Wollstonecraft) في كتابها «A Vindication of the Rights of Woman»، حيث رفضت ربط دونية المرأة بالطبيعة، واعتبرت أنَّ ما يبدو ضعفًا هو نتيجة لحرمانها من التعليم. وبذلك، أعادت توظيف مبادئ التنوير ذاتها، العقل والمساواة، لنقد إقصاء النساء والمطالبة بإدماجهنّ في المجالين التربوي والسياسي.[٣]

بناءً على ذلك، يجسّد (روسو) مفارقة جوهرية؛ فهو من جهة يُعدّ من أبرز منظّري الحُرّية في العصر الحديث، ومن جهة أخرى يكرّس نظرة تقليدية لدور المرأة. هذه المفارقة هي التي دفعت الفكر النسوي لاحقًا إلى تجاوز حدود التنوير، من خلال نقده من الداخل وتوسيع مبادئه لتشمل حقوق المرأة على قدم المساواة.

لم يكن خطاب الحداثة هو الباب الوحيد الذي تأثّرت به المرأة، بل كان للخطاب الليبرالي أثرًا مماثلاً؛ فهو خطابٌ يثمّن قيمة الفرد ويجعل المسألة الحقوقية مَطلبًا ساميًا؛ نظرًا إلى مركزية الفرد في الكون. فكلّ إنسان، بغضّ النظر عن نوعه، هو قبطانٌ لسفينته؛ يُبحر بها نحو

1 - Jean-Jacques Rousseau: The Social Contract, trans. Maurice Cranston.

٢ - جون جاك روسو: إميل، ص٣٧٨.

3 - Mary Wollstonecraft: A Vindication of the Rights of Woman, ed. Janet Todd.

الوجهة التي يختارها، بوصفه كائنًا حُرًّا تتحقّق حريّته عبر مبدأ ملكية الذات لذاتها، ويتساوى مع بني جنسه في الشروط الاجتماعية. ومن هنا، فإنَّ تاريخية الإنسان جعلت منه كائنًا مناهضًا للسلطة، وغير منتمٍ إليها؛ لأنَّ السلطة تُشعره بالتناقض بين الخطاب المثالي الشامل الذي لا يقرّ بتباين القول والفعل، وبين واقع الأشياء وتمظهراتها. فخطاب الحُرّية والمساواة يواجه واقعًا من النفي يتجسّد في الحياة المعاشة؛ إذ إنَّ الرغبة في الحُرّية هي وليدة واقع الكائن المقيّد بالشروط السلطوية، كما أنَّ الرغبة في المساواة هي دليل قاطع على وجود التفاوت الاجتماعي وغياب شروط العدالة.

ومنه، يمثّل نداء الحداثة وشعار الليبرالية فرصةً للترافع أمام السلطة بشأن حقوق الفرد، ومساءلة الظروف الاجتماعية، وفضح التناقض الذي تعيشه الليبرالية بين واقعٍ مُثقل بالفوارق والظلم، وبين شعارات فكرية يقرّها العقل، فإدراك هذا التناقض يدفع النساء إلى مقاومة الوضع السائد، وهو ما نلمسه في أفكار الموجة الأولى للنسوية، التي اعتبرت وعود الليبرالية متناقضة، حيث أسهمت في تعميق الفوارق الاجتماعية؛ نتيجة ارتكازها على مبادئ رأسمالية.

بدأت مكاسب الموجة الأولى من الحركة النسوية تخضع للمراجعة النقدية؛ فقد أدركت النساء أنَّ العدالة هي تطبيق فعليّ للقانون وحماية للحقوق التي يتمتّع بها الجميع دون تمييز، وأنَّ أي قانون لا يترجم إلى واقع ملموس يظلّ مجرد نصّ شكليّ لا يحقّق المساواة، خاصةً في ما يخصّ الأجور، والعمل، وتوزيع الأدوار داخل الأسرة. كما تبيّن أنَّ التمييز مستمرّ حتى في القطاعات التي حقَّقت فيها النساء حضورًا، ما جعل قضية المساواة أكثر تعقيدًا من مجرّد نيل الحقوق الرئيسة. ففي ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، برزت الموجة الثانية للحركة النسوية، فبدأت في الولايات المتحدة، وأسهمت في رفع مستوى الوعي بأشكال الظلم والاستغلال، وأعادت طرح قضايا الأدوار الجندرية، والعمل المنزلي، ورعاية الأطفال. وظهرت «مجموعات الوعي» بوصفها وسيلة لتحويل التجارب الفردية للنساء إلى قضايا جماعية، ما أدّى إلى ظهور تيَّارات نسوية متنوعة، كالنسوية الليبرالية، والماركسية والراديكالية التي تأثّرت بأعمال (سيمون دي بوفوار- Simone de Beauvoir)، ولا سيّما كتابها المرجعي «الجنس الثاني»؛ حيث حلّلت فيه إشكالية الخضوع النسويّ عبر نسق جدليّ هيغليّ يستند إلى علاقة الصراع بين «السيد والعبد»، موضحةً أنَّ الرجل يفرض نفسه بوصفه ذاتًا

فاعلةً، بينما تُختزل المرأة إلى «آخر» تابع. وأشارت إلى أنَّ هذا الوضع لا يقوم على الهيمنة المباشرة فحسب، بل على استبطان المرأة لهذا الدور أيضًا، ما يزيد من تعقيد مسار التحرُّر.[١] [٢]

إشكالية التابع أو الهيمنة الذكورية ليست مجرّد مسألة طبيعية أو بيولوجية خالصة، بل هي بناء اجتماعيّ وثقافيّ تشكّل في تاريخ الإنسان. فالأنوثة والذكورة تُفهمان من خلال الثنائيات المتضاربة والمشكِّلة للذات والتجربة الوجودية، من قَبيل العقل/العاطفة، والعام/الخاص، وهي ثنائيات بنت التصوُّر الدوني للمرأة. ومن هنا جاءت المقولة الشهيرة: «لا تولد المرأة امرأة، بل تصبح كذلك»، في إشارة إلى أنَّ الهُوية الجندرية يتحقَّق بناؤها اجتماعيًّا.[٣]

وأخيرًا، تبرز النسوية في موجتها الثانية، بوصفها نقدًا عميقًا للأنظمة الاجتماعية والاقتصادية، خاصةً الرأسمالية، التي أسهمت في تكريس تبعية المرأة عبر استغلال عملها المنزلي غير المدفوع. كما انتقدت محدودية النسوية الليبرالية، معتبرةً أنَّها عاجزة عن معالجة الجذور العميقة للاضطهاد، ودعت إلى تغييرات بنيوية تشمل الاقتصاد والثقافة معًا.

شهد الفكر النسوي تحوّلاً جوهريًّا من الموجتين الأولى والثانية إلى الموجة الثالثة، حيث تمثّل وجه الاختلاف الرئيس في نقد «المركزية البيضاء»؛ فقد رأت النسويات في الموجة الثالثة أنّ الحركات السابقة حصرت تركيزها في تجربة المرأة البيضاء من الطبقة المتوسّطة، وافترضت بغير قصد أنّها تمثّل النساء جميعهنّ. أدّى هذا التحوّل إلى إدراك أنّ قضية الاضطهاد ليست تجربة موحّدة، بل هي تجربة متعدّدة الأوجه، ما جعل مفهوم الاختلاف المحرّك الرئيس للنظرية المعاصرة، لا سيّما بعد تأثّر هذه الموجة بفكر ما بعد الحداثة، خاصة أعمال (ميشيل فوكو - Michel Foucault) و(جوديث باتلر - Judith Butler)، في تفكيك مفهوم الهُوية الثابتة؛ فلم يعد

1 - Terence Ball and Richard Bellamy, eds: The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought, pp495515-.

2 - Simone de Beauvoir: The Second Sex, trans. Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier.

3 - Simone de Beauvoir: The Second Sex, trans. Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, p283.

يُنظر إلى المرأة بوصفها موضوعًا صلبًا، بل بوصفها كيانًا يتشكّل عبر ممارسات ثقافية واجتماعية متغيّرة. وقد أطاح هذا الفكر بالثنائيات التقليدية (رجل/امرأة)، معتبرًا الأدوار الجندرية «أداءً» يفرضه المجتمع، لا قدرًا بيولوجيًّا، ما أفسح المجال لسياسات نسوية أكثر مرونة وقدرة على استيعاب الهُويات المتعدّدة. وعلى الصعيد السياسي، ناقش الفكر النسوي في الموجة الثالثة تحدّي خلق حوار ديمقراطي يحترم الاختلاف، دون إضعاف القوّة الجماعية للحركة، وطرح إشكالية التمثيل بطرح سؤال جوهري: هل يمكن لامرأة واحدة أن تتحدّث باسم النساء جميعهنّ؟ وقد خلصت النقاشات إلى ضرورة بناء منصّات تسمح للأصوات المهمّشة بأن تُسمع بوضوح، مع التأكيد على أنّ القوّة الحقيقية تكمن في تحويل الأعراف الاجتماعية وإعادة تقويم المؤسّسات السياسية لتصبح أكثر إنصافًا وتعدّدية. وأخيرًا وليس آخرًا، لا تقتصر مَهمَّة النسوية المعاصرة على تحسين وضع المرأة ضمن النظام القائم فحسب، بل تتعدّاه إلى تفكيك بنية «التبعية» ذاتها، من خلال رفض القوالب الجاهزة والتساؤل المستمرّ عن مقوّمات المجتمعات العادلة.

انطلاقًا من هذا الطرح، يظهر الفكر الأنثوي وجهًا لوجه أمام أزمات الكائن الموجود، في عدّة مستويات: ثقافيًّا، واقتصاديًّا، وسياسيًّا، ولا سيّما في الوضع المعاصر الذي لم تعد فيه الوضعية النسوية كما كانت في موجتيها الأولى والثانية، بل تحوّل الوضع إلى وضع مغاير تمامًا، أفرزته التحوّلات العالمية الاقتصادية والسياسية داخل المجتمعات، حيث أصبح العالم أكثر خطرًا؛ لأنّه أصبح غير متساوٍ أكثر فأكثر. تدلّ العبارة على أنّ المساواة هي قضية عالمية وليست قضية نوع؛ فكلّما ازداد الغنى في البلدان الأكثر ازدهارًا ازداد الفقر في البلدان الأقلّ تنمية، ومنه فالقضية الحقيقية هي قضية العدالة التي تتكافأ فيها الأقلّيات، أي الدول الغنية، والأكثرية الفقيرة التي تمثّل دول العالم الثالث. لذلك تقول (كاترين أودار - Cathrin Audard): إنَّ الخطر الموجود في العالم اليوم هو أنّ اللا مساواة تفوق التصوّر، فالعيش معًا أصبح غير محتمل، فلا مجال لِأَنْ نقارن بين الولايات المتحدة الأمريكية والصومال. انطلاقًا من هذا، تبدو الفوارق أكثر وضوحًا، بل وأكثر خطرًا؛ لأنّ اللا مساواة تُعدّ تهديدًا للسلامة العالمية.[١]

١ - كاترين أودار: ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع، ص٤٨٠.

تتمتّع مختلف دول العالم بخصوصية تاريخية واقتصادية وسياسية، وهي خصوصية تعني أنَّ نقطة الانطلاق ليســت موحّدة، والخيارات المتاحة وجوديًّا ليست نفسها، خاصّة عند النظر إلى الدول التي خضعت للاســتعمار وشهدت تراجعًا في سيادتها، ما يجعلها بعيدة عن المساواة مع مختلف الدول العظمى. فلم تجد هذه الدول من سبيل لدخول التاريخ إلا عبر المقاومة وطلب المساعدة الدَّولية، ورغم تخلّصها ظاهريًّا من فكرة المستعمِر والمستعمَر، لكنَّ الفكرة لا تموت، بل تطلّ برأسها مجدّدًا في قوالب وأشكال تذكّر الشعوب دائمًا بماضيها. وليس بالغريب أن يعود المَنسي في التاريخ في قوالب وأشــكال مختلفة، لقد ذهب الاستعمار، وحلّ محلّه التابع الذي يُوجَّه دائمًا من طرف المستقلّ من العرق الأبيض.

بناءً على ذلك، تُعدّ فكرة المساواة بين البشر كمن يحلم برقصة الشعوب جميعها فوق كفّة واحدة لميزان العدالة، فهذه الفكرة تحمل معضلة كبيرة؛ فعندما نتناول هذا الركن داخل نظرية العدالة فنحن نقرّ ضمنًا بواقع اللا مساواة، كما وضّح ذلك (عبد الله الغدامي)، فأنْ ندعو إلى جعل النساء والرجال متساويين يحوّل مَطمح تأنيث الثقافة إلى واقع يحاول تذكير المؤنَّث، وتأنيث المذكَّر، وبالتالي نلغي الهُوية «الطبيعية» وخصوصيات النوع؛ لأنّنا نقرّ في النهاية بنوع من إلغاء التأنيث، ومنه فنحن نعيد إنتاج الهيمنة نفســها بصيغ أخرى لم تغيّر في النسق شيئًا، إنّنا هنا أمام وضع جديد ننكر فيه الأصل ونخرّبه بإعادة إنتاج الهيمنة نفسها والسلطوية، الوضع الذي يجعلنا نتساءل: هل المساواة هي النسخ المتشابهة أم المختلفة؟ وهل العالم نموذج واحد أم نماذج متعدِّدة؟ هل استطاع الفكر النسوي أن يخلق نسقًا خاصًّا ومتفرّدًا، أم أنّه ظلّ تابعًا لنسق مهيمن؟[١] [٢]

## ثانيًا: الأنوثة في عصر الاستهلاك

إنّنا نعيش، ولكن كيف نعيش؟ يجعلنا هذا السؤال نفكّر في ذواتنا والعالم الذي نسكنه وننتمي إليه، فسؤال العيش لم يكن سؤالاً عاديًّا في تاريخ الإنسان، فمنذ اليونان اعتُبر سؤال العيش مسألة

1 - Judith Butler: Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.

٢ - عبد الله الغدامي: الليبرالية الجديدة: أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية، ص٧٦.

حيــاة أو موت، تجعل الأفــق الخُلُقي المعياري هدفًا لكل حياة جديــرة بأن تُعاش، فبين التمنّي والواقع، والاستســلام والعصيان، والكمال والنقص، ثنائيات تحكم الوجود، وتجعل الموجود يبحث عن المعنى وسط التناقض الذي تحمله الأرض التي نحيا فيها. تحدّث (زيغمونت باومان- Zygmunt Bauman) في كتابه «الحياة السائلة» عن أنَّ العيش في عالم اليوم هو عيش في السرعة وعدم الاســتقرار؛ لأنَّ حياة المجتمع الحديث لم تعد تحتفظ بالمَعالم نفسها، وبالتالي فالذات التي تعيش هي نفسها تتغيّر بتغيّر معالم العالم الجديد في مختلف المجالات، وخاصّة المجال السياسي والاقتصادي.[١]

فأن يحيا المرء ويعيش في مجتمعات اليوم وجب عليه أن يذوب في التغيّر والتلاشي اليومي، الذي تفرضه طبيعة الحياة الســائلة، إننا بوصفنا منتجاتٍ لا يجب أن نحتفظ بسمات وخصائص أبدية؛ لأن الســيولة كمدّ جارف تتجدّد باســتمرار، وبانعدام السيلان سيغدو الفرد كمنتج منتهي الصلاحية، بســبب الاعتقاد في الصلابة، فلقد تحوّل الكل إلى عملات، لا يتحكّم فيهم الشوق إلى المفارق، بل إلى القوة العالمية التي تقبض على شرايين العالم وتوجّهه.

يُعَــدّ التفكــير في رغبة موضوعية وواقعية أمرًا شــبيهًا بالحلم في المجتمعات الاســتهلاكية؛ فالكائــن الراغب في الفــترة المعاصرة مرتبط بمحرّك اقتصادي دائم الفعــل تجاه ميول ورغبات مســتمرّة بلا نهاية، وقابلة للتجديد والتحسين. إنّنا، حســب (زيغمونت باومان)، كائنات تعاني الجوع وعدم الإشباع؛ فكلّما كان الجوع أكبر تحرّك الاقتصاد والاستهلاك أكثر، لكن ما نلاحظه أنّ الدعاية أصبحت تلعــب دورًا كبيرًا في هذا الأمر، فلم تعد الرغبة أو الحاجة كلتاهما تتطلّبان إشباعًا موضوعيًا ومفكّرًا فيه، بل أصبحت الرغبات والحاجات كلّها إدمانًا في البحث عن المحال والمفقود، لتغطية النقص الحاصل في ما نتمنَّاه، ونحلم به، ونرغب فيه. وبهذا يكون الجوع مرض العصر في المجتمعات الاستهلاكية؛ فالرغبة في مظهر جذَّاب، وبشرة جميلة، وأكل لذيذ، ومنزل فاخر[...] هي رغبات نَعِدُ بها أنفســنا، وهــي تُعَدّ رغبات مشروعة وعقلانية، لكن من الملاحظ في مجتمع ما بعد الحداثة أنّ عقلنة الرغبة وتحقيق الإشــباع لمختلف الرغبات أشبه بحلم؛ فما

١ - زيغمونت باومان: الحياة السائلة.، ص٣٣.

من شــهوة غير مصحوبة بوعــي ذاتها إلا وكانت في غليان مســتمرّ دون انقطاع، تتغذّى بالنفاق الاعتقادي الذي يجري تمريره في الحياة التي يعيشــها المســتهلكون. فوعــد المظهر الجذَّاب يتغذّى بخداع المســتهلِك بموضة معيّنة، ومن يخرج عنها يصف نفسه بأنّه شخص غير مقبول، ومنفي، ولا يواكب مظهر العصر، ولا يخدم لغة الأرقام الاســتهلاكية. يعبرّ عن ذلك (زيغمونت باومــان) بالقول: «إنَّ عالم الاقتصاد يقدّم وعودًا، بيد أنَّ الوعود كلّها لا بدّ أن تتّســم بالخداع أو المبالغة على أقلّ تقدير إذا كان لطلب الأشياء أن يدوم».[١]

يُعَدّ المجتمع الاســتهلاكي، دائم اللذّة المستمدّة من السوق، يعظّم ملذّات السوق/التسوّق، وهذا الاســتهلاك غير مفصول عن شرايين الحياة؛ فالاقتصاد والسياســة والعلاقات الاجتماعية بين الأفراد عبارة عن متلازمة اســتهلاكية تســيطر على الحياة العامّة. هــذه المتلازمة المتمركزة حول الاستهلاك أعلت من شأن الزوال، وقصّرت المدّة الزمنية بين الحاجة وإشباعها، فأصبحت حاجات الإنسان ورغباته وأمنياته تظهر بسرعة كبيرة، وتموت بسرعة أكبر؛ فالعمر القصير عنوان لكلّ شيء: كلّ رغبة، وكلّ أمنية في الزمن الحديث. فبُنى الزمن السائل تحاول ترويض الأشخاص قدر المستطاع، وتعليمهم الفرح بالتخلّص من الأشياء المنتهية الصلاحية؛ فالرغبة بالكمال هي الأرضية التي يتغذّى بها الاقتصاد والمجتمع الاستهلاكي.[٢]

انطلاقًــا من هذا، يظهــر أنَّ لا صوت فوق صوت الســوق والربح، فهو واقعــة متعيّنة تحتاج إلى تحليل عميق، ســنضع فيه العــين على الكيفية التي يجري بها توجيه عالم النســاء إلى عالم الاســتهلاك وخدمة السوق، وسنفتّت المسكوت عنه في عالم الأنوثة، وذلك بالتفكير مع (جيل ليبوفتسكي-Gilles Lipovetsky) في وضع النساء في عالم اليوم.

يحلّل (جيل ليبوفتســكي) ظاهرة الموضة التي شــهدت عبر التاريخ تطــوّرًا كبيرًا، حيث لم يعد اللباس حكرًا على طبقة اجتماعية دون غيرها، كما أصبحت فكرة اللباس الجميل غاية متغيّرة تخضع لتقلّبات عالم الموضة. يوضّح (جيل ليبوفتسكي) أنّ أي تصميم يحظى بالإعجاب، وإن كان زواله

١ - زيغمونت باومان: الحياة السائلة، ص١٣.
٢ - زيغمونت باومان: الحياة السائلة، ص١١٦.

حتميًّا، فقاعدة الزوال هي التي تحكم إنتاج الأشـياء واستهلاكها بفعل البرمجة الاقتصادية للسوق العالمية؛ إذ يظلّ ما هو جديد كلّه مغريًا وجذّابًا، بينما يفقد القديم بريقه سريعًا أمام المدّ المتسارع لحركة الاسـتهلاك المعاصر. إنّ الطلب المتزايد من المُستهلكين يُبقي عجلة الإنتاج الصناعي في حالة ديمومة غير نهائية، ما يجعل «الجديد يُتوَّج كملك». وهذه العملية ليست نتاج أسباب طبيعية عفوية، بل هـي منظومة مركّبة تلعب فيها الدعاية والإعلانات ووسـائل التواصل الاجتماعي دورًا محوريًّا في توجيه الاقتصاد الذي يسير، وفق تعبير (زيغمونت باومان)، بمنطق الإجبار والغواية.[١] [٢]

لم تعد علاقتنا بالأشـياء علاقة اسـتخدام طبيعية، بل تحوّلت إلى ما يشبه اللعبة القائمة على التلاعب والأداء، فقد أصبح المسـتهلك وفيًّا للموضة ومتأقلـمًا مع نمط الحياة الجديد، حيث جعل الجوع والرغبة المفرطة في الاستهلاك مفهوم الطبقية سرابًا، ويُعزى إلى أن المصنع يصنع لكل طبقةٍ أحلامها وأوهامها، سـواء في الملابس أو الحلي أو مساحيق التجميل وما إلى ذلك. هذا الأخير يتغذّى بالطلب المتزايد وأوهام الحالمين الذين فُتنوا بسرعة العصر وأغرموا بها. وكما يرى (جيل ليبوفتسـكي)، فإنّ الملابس الراقية التي كان يرتديها الأغنياء وذوو النفوذ تحت اسم «الماركة المسـجّلة» باتت من سمات الماضي؛ فقد نجح هذا المَعبد، في ظلّ إغراء النفعية، في ابتـكار ما يُعرف بالملابس الجاهزة ليحقّق أحلام الطبقـات جميعها التي تواكب روح الحضارة المعاصرة. لا ينسـاق الفرد وراء غواية الموضة سـعيًا للتميّز الاجتماعي فحسـب، بل رغبةً في الاعتراف به بوصفه فردًا ذا قيمة يثير الإعجاب والدهشة، فضلاً عن رغبته في الحفاظ على مظهر الشباب الدائم. لقد تجاوزت الموضة كونها حكرًا على النساء، فقد تبنّاها الرجال أيضًا، فالعصر الذي يكرّس العناية بالجسـد والمظهر للجنسـين بات واقعًا ملموسًـا، متأثّرًا بما يمكن تسميته بـ«الديمقراطية النرجسية» الناتجة عن هوس الشباب الدائم.[٣]

يشـكّل ترف الموضة ظاهرة اقتصادية واجتماعية متشـعّبة جدًّا، فهو مرتبط بالمكانة والنوع، وهو ظاهرة معمّمة على الجنسـين كليهما، لكن (جيل ليبوفتسـكي)، من خلال تحليله، يجعل

١ - جيل ليبوفتسكي: مملكة الموضة: زوال متجدد، الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، ص١٤٠.
٢ - جيل ليبوفتسكي: مملكة الموضة: زوال متجدد، الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، ص١٦٤.
٣ - جيل ليبوفتسكي: مملكة الموضة: زوال متجدد، الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، ص١٢٤.

الترف بوصفه مجالاً أكثر توافقًا مع المؤنّث منه مع المذكّر، الشيء الذي يجعلنا نسأل عن الطرق والكيفية التي بُني بها هذا الاختلاف الجنسي في مسألة الترف في النظم الاجتماعية. صحيح أنّ عالم الرجال يحكمه ذوق خاصّ، كالرغبة في سيارة، أو بيت، أو يخت، أو طائرة، لكن السلع الفخمة تنتمي إلى عالم النساء أكثر من الرجال، الشيء الذي يجعلهنّ مهيمنات على السوق من خلال كونهنّ مستهلكات أكثر من الرجال. هذه الظاهرة الحديثة، حسب (جيل ليبوفتسكي)، نسبية واستثنائية في التاريخ، تجعل الترف ظاهرة مؤنّثة، انطلقت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بالرغم من أنّ الترف بُني من جانب الرجال بدعوى التفوّق والجود. وليست ظاهرة الموضة والانهمام بالمظهر إلا ظاهرة تخصّ النوعين معًا، لكن ما سيجعل الظاهرة تؤنّث هو الاستهلاك المتزايد الذي يجعل المرأة ذات إقبال وترحيب بالتغيّر والتنوّع أكثر من الرجل. ولعلّ الصورة التي يرسمها المشهد قديمًا خلال القرن السابع عشر هي ما صرّح به (جروناي) أنّ «الموضة إلهة وليست إلهًا». يعدّ هذا التصريح دليلاً على أنّ ظاهرة الموضة لم يعد يتشارك فيها الجنسان بقدر متساوٍ ومعتدل، تعبيراً عن الذوق الخاصّ بكلٍّ منهما بإبراز جمالية الجسد المنتمي إلى روح ثقافة معيّنة، وزمن خاصّ ومميّز. لكن الطفرة ستقع، كما يعبّر عنها (جيل ليبوفتسكي)، بالانعكاس الكبير المرتبط تاريخيًّا بالقرن الثامن عشر، حيث أصبح يُلاحظ أنّ خزانات ملابس النساء بلغت ضعف خزانات الرجال، وبما أنّها كذلك، فالشراء والاستهلاك في ما يخصّ اللباس جعلا الظاهرة تؤنّث من خلال قراءة للمسار التاريخي الذي سيجعل من القرن التاسع عشر عصر التفوّق النسوي في مجال المظهر والموضة والترَف. فكلّما ظهرت صنعة تخصّ الأزياء فهي موجّهة إلى النساء أكثر، لكن من غرابة الظاهرة، وبما أنّنا قلنا عنها إنّها إلهة وليست إلهًا، ستجعل النساء في انجراف تام نحو الزائل، والنفقة على الكماليات، بيد أنّ ظاهرة الموضة لا تخلو من تعقيد؛ لأنّ المرأة واجهة لثروة الزوج والعشيق والأب، الشيء الذي سيجعلنا نتساءل: هل للرجل دور في الظاهرة الاستهلاكية النسوية؟[١] [٢]

١ - جيل ليبوفتسكي: الترف الخالد: من عصر المقدس إلى زمن الماركات، ص٧١.
٢ - جيل ليبوفتسكي: الترف الخالد: من عصر المقدس إلى زمن الماركات، ص٧٥.

## ثالثًا: الأنثى المفقودة في اللغة والثقافة

يكتب المفكّر (فتحي المسكيني) عن القضية الجندرية التي لا يمكن التفكير فيها دون منحها دلالة أنطولوجية مستمدّة من ثلاثية السلطة التي توارثناها (الأب، الملك، الإله)، أو كما وسمها بالنحو المذكّر؛ فيتشكّل المعنى عن الذات والعالم دون انفصال عن قواعد توزيع استعارات الذكورة والأنوثة على الموجودات بوصفها مصنوعات. انطلاقًا من هذا النحو يجري تأسيس قضايانا الوجودية وإدراكها بقواعده، دون الانفلات من قبضته وسلطته المعيارية، وبه يجري تشكيل تجربة الموجود بكل عوارضها سيراً على خطى النحو المذكّر، سواء كان ذلك بطريقة واعية ومفكَّرٍ فيها أم بطريقة غير واعية ولا مفكَّرٍ فيها.[1]

إنَّنا، حسب هذا الطرح، ما زلنا نذكّر أنفسنا بأصلنا النحوي، الذي لا يُنسى ولا يُمحى. إنَّه، بلغة (جاك دريدا - Jacques Derrida)، «سيمولاكر» متجدِّد بلا انقطاع؛ لذلك يفصح (المسكيني) عن وجوب مراجعة المعطى الأنطولوجي المبكِّر. من خلال هذه المراجعة يمكننا إعادة النظر في هذا المعطى بوصفه استعارةً عرضيةً دون شروط؛ لأنَّها تفتقد إلى الشرط الذي يجعلها تتحوَّل من استعارةٍ عرضيةٍ ميتة، جعلها التاريخ تتحوَّل إلى معطى أنطولوجيٍّ له دلالة، نُقِلَ فيها العرضيُّ إلى جوهرٍ والميتُ إلى حيٍّ، ويمكن توضيح ذلك من خلال الآتي:

١. الأب مجرّد استعارة نحوية

٢. الملك إشارة نحوية إلى ذَكَرٍ بيولوجيٍّ تحوَّل إلى نموذج معياري للسلطة غير قابل للتأنيث

٣. الإله استعارة نحوية تحوَّلت مع الاستعمال إلى جوهر مستقلّ عند المتكلِّمين، يتأسَّس وجوده على التعالي.

إنَّ الأشكال الثلاثة: الأبوّة، والألوهة، والملك، هي أشكال من التعالي؛ يجري فيها القفز عن الأصل الأول بإعطاء المتعالي سلطة دلالية وتاريخية: الأب الذي يُعَدُّ الرمزَ المتعاليَ في العائلة، والملك باعتباره الرمز السياسي، والإله باعتباره الرمز الديني.

---

١ - فتحي المسكيني: الجندر الحزين، ص٧.

يحاول (المسـكيني) مساءلة وضع وجودي قائم بذاته، هو وضع التحوُّل من الدلالة الطبيعية التي تشـمل الموجودات كلَّهـا، ويلتفُّ الموجود حول خصائصه الكونيـة دون حمولة المعنى والأداة، إلى الدلالة الثقافية التي يُعَدُّ فيها الموجود صانعًا حوَّل وضعه بفعل الصنعة. لقد نقل فعل وجوديَّته إلى الأخلاق، والسياسة، والدين، وأعطاها المعنى، ومن ثَمَّ تحوَّلت الاستعارة النحوية الحيوانيـة غير القصدية إلى النقيض تمامًا بفعـل الصنعة. لقد تحوَّل النحو الخالي من الغرض، من لغة وجود بريئة من كل غاية وتوجيه، إلى نحو له قواعد باعتباره نموذجًا للبشر ونتيجة حتمية للمسـبِّبات الطبيعية، بيد أنَّ الوضع النحوي للكائن الحي جدُّ معقَّد ويحتاج إلى تأويلية خاصة وفحص الوضوح النحوي للبشر نتيجة الصنعة في الأخلاق، والسياسة، والملَّة.[١]

يحاول (المسكيني) استشـكال الوضع الوجودي للكائن المسـكون باللغة، فهي تتعدّى أن تكون نسقًا من العلامات والرموز والكلمات، بل هي الوجود بأسره على نحو موضوعي ومفكّر فيه، كما تفطّن إلى ذلك (مارتن هايدغر-Martin Heidegger)، باعتبار اللغة مسـكن الوجود، فاللغة تسكننا، وهي قطب الرحى عن معنى الكائن المسكون بمختلف الأشياء؛ إنّه يعبرّ بها عنه، ويفكّر بها، والتحدّيدات والتشـخّصات الوجودية كلّها هي نتاج فعل اللغة التي نتكلّمها سرًّا أو جهرًا عن ذواتنا أو عن الآخر، فما معنى أن يستشكل موضوع النساء في نحو لغوي؟

يظهر المشكل اللغوي عندما نحاول الحفر في عمق تشكّل الخطاب، الذي لا يخلو من جنوسة لغته، فلغة الضاد نذكّر فيها في مواقع كثيرة ولا نؤنّث، فهذه اللغة حسمت أمرها نحويًّا في ما يتعلّق بمعنى الفرق بين الجنسـين، فلا تكون الأنثى أنثى صرفة نحويًّا؛ في المقابل، لا يمكن تأنيث الذكور نحويًّا. إنّنا إزاء قلق لغوي لا يسعف لبناء لغة محايدة وموضوعية بخصوص المؤنّث والمذكّر، إنّه قلق يتّخذ وجه سلطة خطابية نتكلّمها، ولا تعبرّ عن هوية الأنثى على نحو سـليم، إنّها الهو هو وليست الهي هي، تظهر اللغة مسـلوبة الحُرّية للتخلّص من مخاوفها وقلقها، أم أنّ هذا الظهور بنية تاريخية موجّهة بسـلطة المقدّس جعلت قواعدها وجوهرها مبنيّين بما يتوافق مع معيارية وخصوصية الثقافة حول دلالة الأنثى في اللغة.[٢]

١ - فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، ص٣٠.
٢ - فتحي المسكيني: الجندر الحزين، ص٦٢.

يؤسّس فقهاء اللغة تأويلات خُلُقية للنسـاء والرجال، تُقدَّم على أنّها طبائع لغوية مخصوصة لكلّ نوع، فلسـان العـرب لـ(ابن منظور) يُعرّف فيـه الأنثى بأنّها خلاف الذكـر، والذكر خلاف الأنثى، أمّا بقية التعريفات، فيرى فيها (المسـكيني) أنّها حمّالة لأحكام خُلُقية مربكة في التذكير والتأنيث، بل تتعدّى ذلك باعتبار المسألة التعريفية في لسان العرب مهدّدة لهوية الأنثى وتؤسّس لسلطة ذكورية سـعى إلى ترسـيخها علماء اللغة بتحديد المعنى التأويلي لدلالة المرأة؛ إذ جاء في لسـان العرب: «وزعم ابن الأعرابي أنّ المرأة إنّما سُـمّيت أنثى من البلد الأنيث؛ لأنّ المرأة ألين من الرجل، وسُـمّيت امرأةً للينها»، كما أنّ العرب تؤنّث العطور وتذكّرها حسـب التصنيف الهُوِيّ للجنسين، وليس حسب خصائصها واستعمالاتها. كما نذكر أنّ اللغة حمّالة للبس لغوي لكلمتي المرأة والنسـاء، فهذه الأخيرة جمعٌ لامرأة من غير لفظها، والمرأة هي مؤنّث امرئ، فلا نسـاء من دون امرأة أو امرأتين، ولا امرأة من دون امرئ، الشيء الذي يمكن أن نسـتخلص منه الهشاشة الاصطلاحية، فتسمية النساء هي قرار لغوي خطير نابع من سياسة هُوِيّة واعية لم يفهمها إلا النحاة؛ لذلك اضطرّوا إلى تبريرها بالحيل الاصطلاحية المتاحة.[١] [٢]

إنّنا أمام بحث متشـابك عن النساء، لا باعتبارهنّ حقوقيّات، بل بوصفهنّ نوعًا اجتماعيًّا، ثمّ بناؤه ثقافيًّا في التاريخ والقانون والاقتصاد والأخلاق واللغة، تحاول فيه نون النسـوة فكّ لغزهنّ المحـيّر بأن يكنّ في قلب الخلق الثقافي، وفاعلات في التاريخ وليسـت منفعلات، فجلّ ما هو ثقـافي يولد بفعل الصراع، تصـارع المرأة من أجل الفعل لا الانفعـال في عملية الإنتاج الثقافي التي كانت من بنات الفكر المذكّر، فالشعر والفنّ والموسيقى والفلسفة والرياضيات وغيرها من الحقول الثقافية كانت إبداعًا خاصًّا بالرجال، وليس للنسـاء. أمام هذا الاعتراف المبدئي بتذكير الإبداع الثقافي، أين النساء في عملية الإنتاج الثقافي؟

أمام هذا السـؤال المعبِّر عن موقع المرأة في عملية الإنتاج الثقافي، سـتحاول النساء مساءلة هذا الغياب الإبداعي الذي جرت أدلجته بفكرة المنع تحت ظلّ سلطة الرجل. تظهر الحُجَّة غير

١ - فتحي المسكيني: الجندر الحزين، ص٦٣.
٢ - فتحي المسكيني: الجندر الحزين، ص٦٨.

مقنعة تاريخيًّا؛ فالمنع، بوصفه فعـلاً يحرم الذات من حُرّيتها، يظهر أنّه لازم كلّ من يبدع، ليس من نوع الرجال أو النسـاء، بل الفكرة الإبداعية التـي وُوجهت على مرِّ التاريخ بالمنع، والقمع، والقتـل، والمراقبة، والتوجيـه. فلقد تعرَّض أغلب المبدعين للاضطهـاد من طرف رجال الدين أو الدولة. لقد جرت العادة على رفض الحقيقة في لباسـها الجديد، فالفكرة المبنية على أُسُـس علميـة تغيِّر مـدارك الناس وعوالمهم. لذلـك فالحقائق وقائلوها لا تنفكُّ عـن أن تكون مراقبة وموجَّهة من طرف رجال السلطة. ولنا في ذلك عدَّة نماذج؛ منها التضييق على الفكر. ألم يُحاكم (سقراط) أمام المحكمة الأثينية في مشـهد مأساوي مُنعت فيه الحكمة السقراطية في المجتمع الأثيني، كما جرى توضيح ذلك في محاورة الدفاع؟ كما نجد تآمر محاكم السـنهدرين اليهودية على المسيح (المسيح)، وإدانة (جاليليو جاليلي - Galileo Galilei) من طرف محاكم التفتيش، والحذر الفلسفي الإجباري عند (باسكال - Pascal) و(سبينوزا - Spinoza)، ومحاكمة (فلوبير - Flaubert) بسبب روايته «السيدة بولفاري». هكذا تتشكَّل الذات الواعية بذاتها وبالعالم، فالفكرة دائمًا تُبنى في جوٍّ من التضييق على حاملها، ومنه فالمنع يلازم النساء والرجال على حدٍّ سواء، فلم يكن البناء ممكنًا للتجربة الوجودية دون هدم وإعادة بناء يتغيَّى فيه المتأمِّل، والمفكِّر، والمبدع، بناءً جديدًا يجري فيه الفصل بين عالم المعقولات وعالم اللا معقول.[1]

## رابعًا: الأنوثة وسؤال المسؤولية تجاه المطلق والعالم

تحـاول المرأة الصراخ في وجه مصيرها لعلَّها تحظـى بالمكانة التي اختارتها بوعي وقصدية، وهذا ما يمكن وسمه بتأنيث الثقافة في المجال العام. وبما أنَّ الصراخ عنوان للإنسان، فإنَّه يصرخ بكلِّ مـا أوتي من قوَّة في وجـه مصيره وقدره، الذي يسـلب منه الحُرّية ويخضعـه لا لحتميات وضرورات طبيعية، بل الإخضاع هنا هو التحويل الشـامل لمعالم الإنسان والعالم بفعل الثقافة. لذلك فالأنثى، بوصفها كائنًا منفعلاً بالثقافة ومآلاتها، بلغة الإيجاب والسـلب معًا، ليسـت كائنًا معزولاً عن العالم المعيش، بل توجد في قلب الجزئيات الثقافية، سياسيًّا، واقتصاديًّا، واجتماعيًّا.

١ - البشير عصام المراكشي: جناية النسوية على المرأة والمجتمع، ص١٠١.

فكلُّ تواطؤ أو مقاومة هو تعبير عن قلق وجودي، رافق المكسب الثقافي والعيش وفق شروطه. فلقد كان الإنسان حالماً جدًّا في تغيير نحو العالم باسم ملكة العقل، فحقَّق مكاسب كبيرة وخسائر جمَّة. ففي الأولى، بلا شكّ، استطاع أن يؤسِّس دولة الحقِّ والقانون باعتبارها حارسًا تنظيميًّا يضمن للجميع حقوقهم على قدر المساواة بين البشر، أمَّا الثانية فكان مبدعًا في أن ينتج الاعتباطية واللا معنى. وهو ما سنحاول وضع العين عليه من خلال تحرِّي الطرح المظلم الذي كان فيه الإنسان عدوَّ إنسانيَّته وكرامته، لا من زاوية عالم النساء فقط، بل من زاوية أنَّ الأزمات التي لحقت الإنسان في الزمن المعاصر تخصُّ عالم الرجال أيضًا، بوصفه عالماً مشتركًا نعيش فيه سويًّا.

«تحوّل الإنسان في الفكر المعاصر من مشيّد للحضارات ومبدع للثقافات، من سليل بروميثيوس إلى مجرّد نسخة جديدة من سيزيف»[١]؛ حيث تطلّع بفعل ملكة العقل إلى عالم تسمه تطلّعات وطموح كبير في المزيد من المعرفة، وبالتالي المزيد من التحرّر الناتج عن سيطرة النزعة العلمية من جهة، ومن جهة ثانية، ناتج عن ضرورة ملحّة في التحرّر من الأوهام الإنسانية جميعها، بما فيها الأوهام التي يخلقها العلم ذاته، أو أوهام الإنسان، أي الإنسان الفاعل المسؤول المبدع، وهو يرفض في هذا الأفق المشاريع والغايات والأهداف جميعها التي يعطيها البشر لحياتهم[٢]. إنّه الكائن الذي نقشت عليه نقوش الثقافة بالانفعال، وباعتبار الجندر موضوعنا الأساس، فالجسد لم يسلم من تغيّرات السيولة وانهيار السرديات الكبرى؛ فهو، حسب تعبير (جوديث باتلر - Judith Butler) في كتابها الموسوم بقلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، مصاغٌ بواسطة القوى السياسية التي لها مصالح استراتيجية في ترك ذلك الجسد مقيّدًا بواسطة علامات[٣]. العلامة التي انتقل فيها الخطاب، كما الجسد، من مشروع تحرّري يسعى إلى العدالة والمساواة، باعتبار العصيان مسؤولية، كما فسّرها (فريديريك غرو- Frédéric Gros)، ليس باعتبار أنّ العاصي يواجه المسؤولية بالرفض، أو هو الشخص الذي لا يحترم القانون. هذا كلام لا معنى له حسب (غرو)، ويعتبر فضفاضًا؛ لأنّ (غرو) يضع القارئ أمام سؤال محرج: تصوّر إذا

١ - عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص١٦.
٢ - عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص١٧.
٣ - جوديث بتلر: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، ص٢٧٩.

فعل الناس كلّهم مثلك، ففي أي عالم سنعيش؟[١] بمعنى: إذا كان الكلّ مطيعًا، فما العالم الذي سنشكّله بطاعتنا التامّة، باعتبار الطاعة هي المسؤولية الوحيدة للفرد؟ هنا ظهرت مسؤولية النساء الحقيقية في مجابهة للسلطة، وليس باعتبار الرجل ندًّا أو بوصفه موضوعًا قابلاً لتحويل المؤنَّث إلى المذكَّر أو المذكَّر إلى المؤنَّث، وهو ما سنفسّره في الفقرات اللاحقة تفسيراً للمسؤولية تجاه المطلق أو المسؤولية تجاه العالم القائمة على الواجب الخُلُقي، إلى خطاب تابع لمنطق السوق والاستهلاك، باعتبارهما المنطق المهيمن على قيم المجتمعات المعاصرة، حيث تزداد حدّة هذا الخطاب بهيمنة الإعلام الرقمي وثقافة الصورة التي تُقدَّم فيها الأنوثة باعتبارها قيمة جمالية وتسويقية أكثر من كونها قيمة خُلُقية وهُوية إنسانية.

هل الأنوثة بحاجة إلى المطلق؟ بهذا السؤال فنحن نجابه الهشاشة التي وصل إليها الإنسان في الزمن المعاصر ومآلها نتيجة التخلّي عن المطلق، وهذا ما وُسِم في تاريخ الأفكار الفلسفية بموت الإله وغيابه في حياة الفرد المعاصرة، وليس الغياب هنا إلا حضوراً في حضرة أشياء غير المطلق، وذوبانًا في كل صنعة من صناعات زمن السيولة وعوارضها، خاصّة التقنية التي جعلت المؤنّث يحضر حضوراً مستلبًا في الشاشة، فوسائل الإبداع التقني كلّها تجعل الأنوثة كائنًا موجودًا فعلاً ويجري الاعتراف به، بيد أنّ ما يشدّنا في هذه القضية هو ما فكّر فيه (مارتن هايدغر) عندما ناقش فكرة مفادها أنّ مَهمَّة التفكير هي مساعدة الإنسان على التبصّر، وهذا معناه أنّ الكائن تتحقّق كينونته بالفهم، والتدبّر، والحذر من مشاكل التقنية أو الدولة العمياء التي تعاني الذلّ والعماء أمام سلطان التقنية[٢]، وبالتالي فنحن أمام وضع مربك ولا يخلو من الخطر؛ لأنّ الأنوثة تماهت مع الجماليّة التسويقيّة والعالم الرقمي، حيث تتحوّل الهُوية الإنسانيّة إلى صور تتحرّك بلا نهاية، والقيمة تختزل في عدد الإعجابات والتعليقات، كما أنّ الاستلاب يظهر في الذوبان في الإشهارات والإعلام غير المتّزن والخالي من الرسائل الخُلُقيّة والقيميّة كلّها، وتتحوّل الأنثى إلى موضوع مقلق ومربك أمام سلطة العالم الرقمي الذي يجعل كل أنثى تدخل في صراع المعيار. ما

١ - فريدريك غرو: العصيان: من التبعية إلى التمرد، ص٢٠٣.

٢ - مارتن هايدغر: وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة، حوار أجرته مجلة دير شبيغل مع مارتن هايدغر، ص٤٣٣.

مقياس أن تكون الأنثى هي هي في الأزمنة ما بعد الحداثيّة؟ إنّها الأنثى الناجحة، والجميلة التي تتحرّك بتحرّك سرعة العرض والطلب، ومنه فالسوق بآليّاته المختلفة احتوى الخطاب النسوي وحوّله إلى وسيلة ربح.

في استعادة لأفكار (فريديريك غرو)، يظهر الإنسان طفلاً هشًّا وسريع العطب[١]، ويعيش في الخطر واللا تبصّر، لكن أمام هذا الوضع هل يوجد من ينقذ؟ خاصّة عندما تطرح فلسفة الدين مسألة في غاية الدهشة أمام حضرة الديني، كما وسمها (هولدرلين - Hölderlin): «الافتقاد إلى الله»، والإحساس بالمسؤولية أمام عقل مدبّر كبير يتجاوزني ويسمو عليّ بتفوّقه وعظمته؛ المسؤولية التي تعني أنّ الكائن الذي يفترسه القلق مجبر على أن يدعو تحت عين الله[٢] ويجابه الهشاشة والقلق، برفع القوّة والتفوّق نحو مسؤولية غير محدودة تجاه المطلق، والآخر، والعالم؛ لأنّ كلّ فرد قد زرع في داخله نوعًا من المسؤولية الشاملة تجاه الأرض التي نحيا فيها، خاصّة عندما نجابه مسألة في غاية الصعوبة، تفاعلاً مع دراسات الجندر التي أحدثت تحوّلاً شاملاً في التأويليّة الدينيّة، والخُلُقيّة، والسياسيّة، وفرضت تساؤلات لم تكن موجودة في مختلف الثقافات، فلم يعد الجندر مجرّد مفهوم وصفي للأدوار، بل بات أداة تفكيك فعّالة تكشف آليّة بناء المجتمعات لهويّاتها وسلوكها الجنسي وفق صياغات ثقافيّة، وهو ما أفضى إلى ظهور ما يُعرَف باللاهوت المثلي ونظريّة الكوير (Queer)[٣]، وهي الأعطاب الجديدة التي لحقت المجتمعات الحديثة، وتفرض تجديدًا للمسألة الدينيّة وإعادة النظر في الأعطاب التي يمكن أن تنتج نتيجة التخلّي عن هذا النوع من المسؤولية الذي يربط الذات بالعالم وبالقوّة المدبّرة.

١ - فريدريك غرو: العصيان: من التبعية إلى التمرد، ص٢٠٦.
٢ - فريدريك غرو: العصيان: من التبعية إلى التمرد، ص٢٠٧.
٣ - فتحي المسكيني: الجندر الحزين، ص٧٣

## خاتمة

تبدو حاجتنا اليوم، ونحن نفكّر في هذا الموضوع الشـائك والمتشـعّب، إلى فهم الأنوثة في نحوها الإيجابي، أمام أزمة اليوم القيمية والخُلُقية، وذلك باعتبار أنَّ الكائن لا تتحقّق كينونته إلا بمحاولة فهم الأثر العميق الذي حوَّل الإنسـان إلى كائن سامٍ تتحقَّق كينونته بالتفكُّر والمقاومة ضدّ أشـكال الاستيلاب الثقافي كلّها، وذلك من خلال البحث عن المقوّمات الجوهرية للدولة العادلة التي تقوم على ركيزتي الحُرّية والمساواة، بيد أنَّ الإيجاب لا يخلو من السلب الذي تظهر فيه الأنوثة وقـد اصطدمت بوضع ما بعد الحداثة وأزمته القيمية، التي نجحت فيها الرأسـمالية بتحويل منطق المقاومة من أجل التحرُّر إلى منطق التسليع الإنساني. ومنه، فحاجتنا اليوم وضع الأزمة محلّ نقد وتأمُّل للثقافة الاستهلاكية التي تختزل الإنسان في الظاهر فقط (الجسد/الصورة) إلى الباطن الذي يردّ الاعتبار للبُعد الخُلُقي والروحي للوجود الإنساني.

## قائمة المصادر والمراجع:


- زيغمونت باومان: الحياة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٢.
- زيغمونت باومان: الحُرّية، ترجمة فريال حسن خليفة، مدبولي، القاهرة، ٢٠١٢.
- جيل ليبوفتسكي وإليت رو: الترف الخالد من عصر المقدس إلى زمن الماركات، ترجمة الشيماء مجدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط١، ٢٠١٨.
- جيل ليبوفتسكي: مملكة الموضة: زوال متجدد: الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، ترجمة دينا منظور، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٧.
- نرجس روكر: فيمينيزم: مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، ترجمة هبة ضافر، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط١، ٢٠١٩.
- عبد الله الغدامي: الليبرالية الجديدة: أسئلة في الحُرّية والتفاوضية الثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٣.
- كاترين أودار: ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع، ترجمة سناء الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط١، ٢٠٢٠.
- فتحي المسكيني: الجندر الحزين، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٢.
- نيتشه: أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، الشرق، ط١، ١٩٩٦.
- عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدغر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- جوديث باتلر: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، ترجمة فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط١، ٢٠٢٢.
- جون جاك روسو: إميل، ترجمة عادل زعيتر، وكالة الصحافة العربية، مصر، ٢٠٢١.
- فريديريك غرو: العصيان: من التبعية إلى التمرد، ترجمة جمال شحيد، دار الساقي، ط١،

بيروت، ٢٠١٩.

- البشير عصام المراكشي: جناية النسوية على المرأة والمجتمع، دلائل للنشر، الرياض، ط١، ٢٠٢٠.
- (مارتن هايدغر): وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة، حوار أجرته مجلة دير شبيغل مع مارتن هايدغر، ورد ضمن مجلة الاستغراب، العدد الخامس، ٢٠١٦.
- Alain de Botton: Status Anxiety, Pantheon Books, New York, 2004.
- Jean-Jacques Rousseau: The Social Contract, trans. Maurice Cranston, Penguin Books, New York, 1968.
- Mary Wollstonecraft: A Vindication of the Rights of Woman, ed. Janet Todd, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Simone de Beauvoir: The Second Sex, trans. Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, Vintage Books, New York, 2011.
- Terence Ball and Richard Bellamy: eds., The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Judith Butler: Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, Routledge, New York, 2007.

# المَرأَةُ فِي فَلسَفَةِ الدِّينِ الإِسْلَامِيَّةِ: الكَرَامَةُ لَا التَّمَاثُلُ

د. مازن رسلان أبو ديّة[1]


## ملخّص

هدفت هذه الدراسة إلى معالجة موضوع المرأة من زاوية الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، وقد عملت هذه الدراسة على بيان حقيقة مكانة المرأة في الإسلام.

بدأت هذه الدراسة بعرض تاريخيّ عن مكانة المرأة لدى الحضارات القديمة. لتعرض بعد ذلك لواقع المرأة في الغرب المعاصر، ودعوات تحرّر المرأة التي نشأت في القرن التاسع عشر.

ثم تناولت الدراسة قضيّة المرأة من منظار فلسفة الفكر الإسلاميّ، بادئةً بذكر تأثير الحركات النسويّة الغربيّة على مفكّري العالمين العربيّ والإسلاميّ، وتأثّر كثير منهم بنسويّات الغرب.

عملت هذه الدراسة على بيان مكانة المرأة في الإسلام وعدم تأخّرها عن الرّجل، استنادًا إلى مبدأ العدالة القرآنيّ، مميّزةً بين مبدأي العدالة والمساواة. ومن ثَمّ عملت الدراسة على إظهار قيمة المرأة باعتبارها تجلّيًا من تجلّيات الجمال والجلال الإلهيّين.

في الختام ردّت الدّراسة على شبهات أثارها المعارضون للإسلام بخصوص المرأة، من قَبيل قوامة الرّجال ومسألة الإرث.


**الكلمات المفتاحية**: الجنوسة، الجندر، العدالة، المساواة، التشابه، القوامة، الجمال، الجلال.

١ - أستاذ مساعد في الجامعة اللبنانيّة، كلّيّة الآداب، قسم الفلسفة.


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-004

# Woman in Islamic Philosophy of Religion:
## Dignity, Not Sameness

Assist Prof. Mazen Raslan Abu Diya[1]


## Abstract

This study aimed to address the topic of women from the perspective of Islamic philosophical thought, clarifying the true status of women in Islam. It began with a historical overview of the status of women in ancient civilizations. It then examined the reality of women in the contemporary West and the calls for women's liberation that arose in the nineteenth century.

The study then addressed the issue of women from the perspective of Islamic philosophy, beginning with the influence of Western feminist movements on thinkers in the Arab and Islamic worlds, and the impact of Western feminism on many of them. This study worked to demonstrate the status of women in Islam and their equality with men, based on the Quranic principle of justice, distinguishing between the principles of justice and equality. It then highlighted the value of women as a manifestation of divine beauty and majesty.

In conclusion, the study addressed objections raised by opponents of Islam regarding women, such as male guardianship and the issue of inheritance.


Keywords:

Homosexuality, Gender, Justice, Equality, Similarity, Guardianship, Beauty, Majesty.

1 - Assist Professor at the Lebanese University, Faculty of Arts, Department of Philosophy.

## مقدّمة:

يتناول هذا البحث قضية المرأة من منظار فلسفة الدين الإسلاميّة، وتأتي أهميّة هذا البحث من أنّ قضيّة المرأة شـغلت المفكّرين والفلاسفة منذ العهود القديمة، ولا تزال القضيّة مطروحة إلى الآن، ولم يُحسـم الجدل بعد في حقيقة المرأة ومكانتها الإنسـانيّة والاجتماعيّة، باعتبارها كائنًا أنثويًّا مقابل الرّجل الذَّكَر.

يبيّن لنا المؤرّخون وعلماء الإناسة تقلّب مكانة المرأة الاجتماعيّة عبر العصور من التبعيّة إلى الهيمنة، مع الإشـارة إلى أنّ فترة هيمنة المرأة التي عُبّر عنها بالعصر الأمّيّ، كانت قصيرة نسـبيًّا مقارنة بفترات الهيمنة الذكوريّة. وانطلاقًا من هذا الأمر، برزت حركات عدّة داعية إلى تحرّر المرأة واستقلاليّتها عن الرّجل، باعتبارها كائنًا مساويًا له.

لم تكن النظرة إلى المرأة واحدة، فهي تختلف بين اتّجاهين: الاتّجاه الدينيّ والاتّجاه الوضعيّ، كما أنّها متعدّدة داخل كلّ اتّجاه. ومن هنا: ما هي مكانة المرأة في فلسـفة الدين الإسلاميّة؟ وما هـي علاقتها بالرّجل؟ وهل الاختلاف بينها وبين الرّجل اختلاف في المرتبة؟ أم في الطبيعة؟ أم في الوظيفة والدور؟

## أوّلًا: المرأة في تاريخ الحضارات القديمة:

اختلفت النظرة إلى المرأة عبر التاريخ بين الشعوب والحضارات، كما أنّها كانت عرضة للتبدّل داخل الحضارة الواحدة، وفي البيئـة الاجتماعيّة الواحدة. فبناءً على مبادئ علم الاجتماع، فإنّ الجماعات لا تبقى سـاكنة، بل تتطوّر وتتبدّل أنماطها وصولًا إلى التغيير الشامل، وهذا ما أشار

إليه (أوغيس كونت-Auguste Comte) بمبحث الديناميكا الاجتماعيّة، وهو العلم «الذي يبحث في تطوّر الجماعات وتقدّمها».[١]

قد تأرجحت النظرة إلى المرأة بين اعتبارها كائنًا روحيًّا وبين اعتبارها جسدًا محضًا، وفي كثير من الأحيان جرى تشييء المرأة واعتبارها سلعة للبيع والشراء، ونُظر إليها أيضًا على أنّها جزء من أملاك الزوج.

## ١ ـ المرأة في الحضارة اليونانيّة:

لأنّه كان للأوروبيين أن يفخروا بإنجازات حضاريّة شهدتها أوروبا عبر تاريخها، فإنّ ما شهدته اليونان القديمة من معالم الحضارة ربما يكفي لذلك. فقد ترك اليونانيّون القدماء لأوروبا والبشريّة تراثًا فكريًّا كبيرًا، وهي تُعَدّ منشأ المذاهب الفلسفيّة، مع (سقراط - Socrates) على وجه الخصوص. ولكن هل كان لهذا التقدّم الحضاريّ في تلك الحقبة من الزمن انعكاس على واقع المرأة اليونانيّة؟

أجاب المؤرّخ الأميركيّ (وِيل ديورانت - Will.Durant) عن هذا السؤال بقوله: "من الأمور التي لا تقلّ دهشة الإنسان منها عن دهشته من أيّ شيء آخر في هذه الحضارة أنّها ازدهرت من غير أن يكون لها عون أو حافز من المرأة. لقد قام عصر الأبطال بفضل معونة النساء، بجلائل الأعمال... ثمّ اختفت النساء المتزوّجات من تاريخ اليونان بين ليلة وضحاها، كأنّ الأقدار أرادت أن تدحض حجّة القائلين بأنّ ثمّة ارتباطًا بين مستوى الحضارة في بلد ما ومركز المرأة فيه".[٢]

كانت المرأة في المجتمع اليونانيّ متشاركة مع العبيد في انحصار كلٍّ منهما في قطاعات خاصّة، فأماكن الخطاب السياسيّ العامّ كانت مقتصرة على الذكور وحدهم. وكان المنزل ميدان المرأة الوحيد، يُسمح لها فيه بالعمل والإنتاج، ولكن لا يُسمح لها بالخروج منه، ولذا ينبغي

١ - عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٣٦٢
٢ - ويل ديورانت: قصّة الحضارة، ج٢، ص ١١٧

بحسب المؤرّخ (ثيوكيديدس-Thucydides): «أن تحبس السيّدة المصون في البيت كما يُحبس جسمها»، وكذلك (زينوفان-Xenophanes) كان يوصي بوضع متاريس على أبواب الجناح الخاصّ بالمرأة داخل المنزل.[١]

على الرغم من أنّ ميدان المرأة اليونانيّة كان مقتصرًا على المنزل، فإنّها أسهمت بنصيب خاصّ في بناء الحضارة اليونانيّة، من خلال أدائها واجباتها المنزليّة، لا سيّما تربية الأطفال ونسج الصوف وحياكة الملابس لها ولأسرتها.

عبرّت الميثولوجيا اليونانيّة عن المرأة الضعيفة مقارنة بالذكر، وليست لها حقوق كثيرة حتّى وإن كانت إلهة. وقد ذكر التراث اليونانيّ صنفين من الإلهات:

أ. ليس على قدر كبير من الضعف، بل يحظى بنوع من الاحترام. وتوجد على وجه التحديد ثلاث إلهات: (أثينا-Athena)، (هيستيا-Hestia)، و(آرتميس-Artemis)، وهنّ عذارى رفضن الزواج من الخطّاب جميعهم، فكانت الأولى راعية الحرف، والثانية ربّة الموقد التي تحمي من يستجيرون بالموقد المقدّس، والثالثة ربّة الحيوانات الصغيرة التي تحمي الصغار من كلّ نوع، وحتّى المواليد من بني الإنسان.

ب. هذا الصنف في مجمع الآلهة تمثّله (أفروديت-Aphrodite)، التي كانت تُعتبَر رمزًا للجنس، وهي رمز لاستمرار الحياة عبر التناسل.[٢]

ما كان سائدًا في المجتمع اليونانيّ انعكس أيضًا على نظرة الفلاسفة للمرأة، وعلى سبيل المثال، (أفلاطون-Plato) كانت له نظرة تجاه المرأة متأثّرة بتقاليد المجتمع اليونانيّ وأعرافه. وهو إن كان في محاورة الجمهوريّة قد جعل للمرأة مكانة مع الرجال في طبقة الحرّاس، فإنّه نادى بشيوعيّة الأطفال والنّساء[٣]. ولدعوته بشيوعيّة الأطفال والنساء ارتباط بمفهوم الملكيّة الذي كان سائدًا آنذاك، والذي ينظر إلى النّساء والأطفال باعتبارهم ملكًا للرجل كأيّ ملكٍ ماديّ آخر. والهدف من دعوته إلى هذه الشيوعيّة «أن يقضي على إمكانيّة التملّك، تملّك الطبقة

١ - إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، ص ١٨

٢ - ويل ديورانت: قصّة الحضارة، ج٢، ص ٢٣ ـ ٢٤.

٣ - انظر: محاورة الجمهوريّة، ص ٢٥٥ وما بعدها.

الحاكمة؛ لأنّه يرى في شهوة التملّك أصل كلّ الشرور وأسباب الظلم والاستبداد والتعدّي والنزاع الطبقيّ».[١]

أمّا في فلسفة (أرسطو- Aristotle) فالنظرة إلى المرأة مرتبطة بنظريّته في الميتافيزيقا. وهو قد فسّر الاختلاف بين الرجل والمرأة انطلاقًا من مبدأ الهيراركيّة الذي يعتقد أنّه الحاكم في الطبيعة. فالكائنات كلّها في الكون متراتبة تراتبًا تصاعديًّا وتنازليًّا؛ إذ يكون الأدنى في خدمة الأعلى؛ فالنبات في خدمة الحيوان والإنسان، والحيوان في خدمة الإنسان. وبناءً على هذه الهيراركيّة كان من الطبيعيّ بنظر (أرسطو) وجود طبقة العبيد التي هي تابعة لطبقة الأسياد، ومن الطبيعيّ أيضًا أن تكون المرأة في مرتبة أدنى من الرجل.[٢]

مضافًا إلى مبدأ الهيراركيّة، أشار (أرسطو) إلى مبدأ الوظيفة، والذي يعني أنّ كلّ كائن له وظيفة خاصّة؛ فللجماد وظيفة، وكذلك النبات والحيوان وصولاً إلى الإنسان، مع الإشارة إلى أنّ وظيفة الإنسان لا تتحدّد في خدمة موجود أعلى، فهو يتقدّم على سائر الموجودات ويمتاز عنها بالعقل.

الكلمة اليونانيّة التي يستخدمها (أرسطو) عن الإنسان من حيث وظيفته هي (Anthropos) وتعني الموجود البشريّ. ولكنّ هذه الكلمة بالنسبة إلى (أرسطو) خاصّة بنوع واحد محدّد من الجنس البشريّ، وهو الرجل اليونانيّ الحُرّ، «لذا كانت فئة قليلة هي التي تشارك في ما يسمّيه بالفضائل البشريّة؛ لأنّ الفضائل في الواقع ليست واحدة، فالإنسان ليس واحدًا، بل هناك هيراركيّة في الفضائل تقابل هيراركيّة البشر التي رتّبها (أرسطو) على غرار البنية الاجتماعيّة القائمة في المجتمع اليونانيّ».[٣]

---

١ - جيروم غيث: أفلاطون، ص ١٥٤.

٢ - الهيراركيّة مشتقّة من اللاتينيّة (Hyerarchia)، وهي تعني التراتبيّة بين المفاهيم؛ إذ تشير إلى العلاقة بين سلسلة المفاهيم وارتباط المفاهيم ببعضها بعضًا، وعلى الصعيد الاجتماعيّ يعني تصنيف الناس لجهة المكانة والوظيفة وفقًا لمستويات تابعة لبعضها البعض، كلّ مستوى يتوافق مع درجة من السلطة والمسؤوليّة والكفاءة والكرامة... إلخ، أعلى من تلك الموجودة في المستوى الأدنى مباشرة. انظر: معجم لاروس (Larousse)، مادّة Hyérarchie.

٣ - إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، ص ٣٥.

عزّز (أرسطو) فكرته عن تفوّق الرجل على المرأة وتقدّمه عليه بالرتبة من خلال حديثه في البيولوجيا. فمن هذه الناحية يعتقد (أرسطو) أنّ مبرّر وجود الأنثى هو الإنجاب، وأنّ الأنثى «موجود يتّسم بالعجز والقصور، والدونيّة، والسلبيّة ـ ولذا ينبغي عليها الخضوع والاستسلام، أمّا الرجل فهو الإيجابيّ النشط، وهو الأعلى والأرقى...».[١]

## ٢ ـ المرأة في الفكرين اليهوديّ والمسيحيّ:

### أ ـ المرأة في اليهوديّة:

من المعلوم أنّ التراث اليهوديّ ماديّ بطبيعته، حتّى إنّ اليد البشريّة تدخّلت في صياغة نصوص التوراة، ويعترف بهذا الكلام عدد من مؤرّخي اليهود. في هذا الإطار يقول المؤرّخ (بوتيرو- Bottéro): «خلال الفراغ الأدبيّ منذ اختراع الكتابة قبل قرابة ٣٠٠٠ سنة قبل عصرنا ـ لا تشكّل التوراة آداب إسرائيل، ولكنّها مجموعة نصوص مختارة ممّا كتبه بنو إسرائيل خلال الألف سنة الأولى من وجودهم بصفتهم مجموعة مستقلّة ذاتيًّا».[٢]

من نماذج الصبغة الماديّة للتوراة التعامل مع المرأة بصفتها كائنًا ماديًّا، فهذا النبيّ إبراهيم (عليه السلام) ـ بحسب نصوص التوراة ـ قد تخلّى عن زوجته خوفًا من الملك، مدّعيًا أنّها أخته، وقد ورد ذلك في [سفر التكوين ٧: ١٠ ـ ٢٠]، وفي السفر نفسه [٢٠: ١ ـ ١٨]، و[٢٦: ١، ٧ ـ ١١]، وقد حصلت الحادثة في المرّة الأولى في مصر، وفي المرّة الثانية في جرار أمام أبيملك.

في التراث التوراتيّ، المرأة مخلوق أدنى من الرجل، فأوّل امرأة، وهي حوّاء، خُلقت من ضلع آدم [سفر التكوين ٢: ١٨ ـ ٢٢]، وحوّاء أيضًا، في التراث اليهوديّ، هي رمز للغواية والشرّ، وقد حمّلها آدم مسؤوليّة الأكل من التفّاحة مع أنّ الله قد حرّم عليهما ذلك [سفر التكوين ٣: ٦ ـ ٨].

ورد في التراث التوراتيّ كلام صريح بأنّ وجود امرأة صالحة أمر صعب، كما في هذه الآية: «من ذا الذي يستطيع أن يعثر على امرأة فاضلة؟ إنّ ثمنها يفوق ثمن اللآلئ والياقوت» [سفر

١ - إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، ص ٥٧.
٢ - جان بوتيرو: ولادة إله (التوراة والمؤرّخ)، ص ١٨.

الأمثـال ٣١: ١٠]. ومن الواضح غلبة النزعة الذكوريّة على الـتراث الدينيّ اليهوديّ، فمن حقّ الرجل اليهوديّ أن يبيع ابنته أَمَةً لغيره، وقد ورد في التوراة: «إذا باع الرجل ابنته أَمَةً لا تخرج كما يخرج العبيد» [سفر الخروج ٢١: ٧].

**ب ـ المرأة في المسيحيّة:**

تأثّر الفكر المسيحيّ بالتراث اليهوديّ تأثّرًا كبيرًا، خصوصًا أنّ المسيحيّين يتّبعون العهد القديم والعهـد الجديد. وقد كان غالب التأثّر من خلال رسـائل (القدّيس بولـس)، الذي كان يهوديًّا، ودخل في المسيحيّة في مرحلة متأخّرة عن المسيح (عليه السلام)، حاملاً معه بعض ما ورثه من اليهوديّة. والجدير بالذّكر أنّ المسيحيّين يعتمدون في تعاليمهم الدينيّة على رسائل (بولس) أكثر من اعتمادهم على أيّ مصدر آخر من الإنجيل.

كان (بولس) الرسول متشدّدًا تجاه المرأة، ويمكن إجمال أفكاره في ثلاث أفكار رئيسة، هي:

- الرجل هو الوسـيط بـين الله تعالى والمرأة، ويظهر هذا من خلال دعوته النسـاء إلى وضع حجـاب الرأس، قائلاً: "إنّ الرجل لا ينبغي أن يغطّي رأسـه؛ لكونه صورة الله ومجده. أمّا المرأة فهي مجد الرجل... لهذا ينبغي أن يكون لها سـلطان على رأسها" [كورنثوس ١١: ٧ ـ ١٠]. كذلك ليس للمرأة الحقّ في المشاركة العامّة كما للرجال، حتّى ولو في الكنيسة، وفي ذلك يقول (بولس): "لتصمت نساؤكم في الكنائس. لكنّه ليـس مأذونًا لهنّ أن يتكلّمن، بل يخضعن كما يقول الناموس أيضًا، لكن إذا كنّ أردن أن يتعلّمن شيئًا فليسألن رجالهنّ في البيت" [كورنثوس ١٤: ٣٤ ـ ٣٦].
- المرأة موجـودة ثانية، خُلقت لأجل الرجل، وفي هذا الإطـار يذهب (بولس) إلى أنّ الوضع الثانويّ للمرأة ينسجم مع الوضع العام للكون. "في الواقع أنّ القدّيس (بولس) كان يلخّص الوضع الاجتماعيّ، بل والوضع الاقتصاديّ للمرأة في عصره".[1]
- المرأة هي أصل الخطيئة، وقد بدأت هذه الفكـرة مع (بولس)، مردّدًا الفكرة اليهوديّة التي تقول: «إنّ المرأة هي أصل الغوايـة، وإنّها هي التي انحرفت بآدم، وأخرجته من

١ - إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف المسيحيّ والمرأة، ص ٥٢.

الجنّة عندما أطاعت الحيّة فأكلت من الشـجرة المحرّمة. ولم يكن هذا الخطأ مرتبطًا بحواء فقط، بل امتدّ إلى بناتها أيضًا، واسـتمرّ معهـنّ، فأصبحت المرأة دائمًا مصدر غواية للرجل».[١]

### ٣ـ المرأة في الغرب المعاصر:

لم يتغـيّر وضع المرأة إلّا في فترات متأخّـرة من هذا الزمن، فحتّى عهـد قريب كانت المرأة في الغرب محرومة من أبسـط الحقوق؛ فلم يكـن لديها في الولايات المتحدة مع بدايات القرن العشرين حقّ الانتخاب فضلاً عن الترشّح إلى المجالس التمثيليّة.

تجدر الإشـارة إلى أنّ التغيّر في أوضاع المرأة لا يعني بالضرورة الانتقال من وضع سـيّئ إلى وضع أفضل للمرأة. وفي ظلّ الحديث عن واقع المرأة المسـلمة ومكانتها في الإسلام، والغمز من قناة الإسـلام على اعتبار أنّه دين فيه ظلم للمـرأة وانتقاص من مكانتها، لا بدّ من بيان الواقع الذي وصلت إليه المرأة في الغرب.

نتيجةً للواقع السـيّئ للمرأة الغربيّة، برزت الحاجة إلى انتفاضة النّسـاء والمطالبة بحقوقهنّ والعمـل على تحصيلها. وفي هذا الإطار بدأ الحراك النسـويّ المطالب بتحـرّر المرأة بدءًا من القرن التاسـع عشر الميلاديّ، وهذا الحراك سُمّي بالمذهب النسويّ (Feminism). وقد أُطلق هذا المصطلح "على الفكر المؤيّد لحقوق النّساء، والداعي لتحريرهنّ من القمع الذي تمارسه عليهنّ السلطة الذكوريّة... ويتضمّن الاصطلاح تعريف النّساء مقموعات بصورة دائمة ومنتظمة، وأنّ علاقة الجنوسة[٢] ليست ثابتة ولا يصحّ أن تُدرج في الاختلافات الطبيعيّة بين الجنسين، كما يتضمّن المصطلح الالتزام السياسيّ بتغيير أوضاعهنّ نحو الأفضل".[٣]

أخذ المذهب النسـويّ طابعًا عامًّا، وهو المطالبة بحقوق النسـاء، ولكنّه تجاوز ذلك بكثير؛

---

١ - إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف المسيحيّ والمرأة، ص ٥٤.

٢ - يُسـتخدم مصطلح الجنوسـة كتعريب للمصطلح الأجنبيّ (Gendre)، وقد عرّبه البعض باسـتخدام كلمة الجندر؛ وهذا المصطلح أعمّ من الذكورة والأنوثة.

٣ - خديجة العزيزي: الأسس الفلسفية للفكر النسويّ، ص ١٧.

لتخرج الحركات النسويّة في دعواتها عن القيم الطبيعيّة والإنسانيّة والدينيّة. وعلى سبيل المثال، الحركة النسويّة الراديكاليّة التي نشأت في حدود عام ١٩٦٠ للميلاد، وقامت على فكرة أنّ النساء مقموعات من الذكور باعتبارهنّ إناثًا، وأنّ نظام الجنوسة الذي يصنّف وفقه الناس وحتّى الأشياء والسلوك، تمييزًا بين الذكورة والأنوثة، هو بناء اجتماعيّ، ولا علاقة له بالفروق الطبيعيّة بين الجنسين.[١]

مضافًا إلى الحركة النسويّة الراديكاليّة، برزت الحركة النسويّة السحاقيّة التي انبثقت في أميركا الشماليّة بين عامَي ١٩٦٠ و١٩٧٠ للميلاد. وقد ركّزت هذه الحركة، مثل الحركة الراديكاليّة، على نظام الجنس، وطوّرت نقدًا منفردًا عن الزواج المتغاير، وعن التغاير الجنسيّ الإلزاميّ ومصدره، واعتبرت هذا التغاير نتاج مؤسّسات سائدة وممارسات أيديولوجيّة مستبدّة.[٢]

خرجت هذه الحركة عن الفطرة، ورفضت القانون الإلهيّ الذي ينصّ على وجود الجنسين (الذكر ـ الأنثى) لدى كلّ الكائنات.

إلى جانب هذه المذاهب النسويّة، برزت فلسفات نسويّة تنتقد الفلسفات الذكوريّة، أي التي تنظر إلى المرأة من منظار الذكوريّة، وعلى رأس هذه الفلسفات الجديدة (سيمون دي بوفوار- Simone de Beauvoir)، من فلاسفة القرن العشرين. وقد لاحظت (دي بوفوار) أنّه إذا لم تعد توجد أنوثة، فالسبب أنّها لم تكن موجودة من قبل. وقد انتقدت عقلانيّة عصر الأنوار التي تعتبر أنّ مصطلح المرأة فارغ من أيّ محتوى[٣]. كما انتقدت (دي بوفوار) الفلسفة الأرسطيّة التي تجعل بحكم الطبيعة من الأنثى كائنًا أدنى من الذكر، ناقلة عن (أرسطو) قوله: «الأنثى هي أنثى نتيجة افتقارها لسمات معيّنة».[٤]

اعتبرت (دي بوفوار) أنّ الأديان تكرّس التسلّط الذكوريّ، قائلة: «إنّ الأديان التي صاغها

---

١ - خديجة العزيزي: الأسس الفلسفية للفكر النسويّ، ص ٢٥.

٢ - خديجة العزيزي: الأسس الفلسفية للفكر النسويّ، ص ٢٧.

3 - Simone de Beauvoir: Le deuxième sexe، p 17 ..

4 - Simone de Beauvoir: Le deuxième sexe، p 18 .

الرجال تعكس هذه الرغبة في الهيمنة».[١]

من ناحية بيولوجيّة واجتماعيّة، ترى (دي بوفوار) أنّ الأمّ من خلال تجربتها العمليّة في الحياة الزوجيّة تؤكّد وجودها في حضرة الرجل بوصفه شكلاً من أشكال الحريّة. وبذلك يستطيع الرجل أن يقنع نفسه بأنّه لم تعد توجد هرميّة اجتماعيّة بين الجنسين، وأنّ المرأة مساوية للرجل.[٢]

## ثانيًا: المرأة في الفكر الدينيّ الإسلاميّ:

### ١ ـ أثر الحركات النسويّة الغربيّة على العالمين العربيّ والإسلاميّ:

أدّت حركات التحرّر النسـويّة في الغرب إلى حصول كثير من التفلّت والخروج عن القيم، مضافًا إلى التفكّك الأسريّ، وذلك كلّه تحت عنوان الحُريّة الفرديّة؛ فتعرّي النساء حريّة فرديّة، وتعـدّد العلاقات الجنسـيّة حريّة فرديّة، وكذلك الشـذوذ الجنسيّ حريّة فرديّة تحت مسـمّى المثليّة.

كان للحضـارة الغربيّـة المعاصرة، الماديّـة بطبيعتها، أثرها على العالم الإسـلاميّ؛ إذ برزت دعـوات تحرّر المرأة على غـرار ما حصل في أوروبـا والغرب، وكلّ ذلك تحـت تأثير الهيمنة الأوروبيّة والغربيّة على بلادنا العربيّة والإسـلاميّة. وقد انبهر كثير من مفكّرينا بالحضارة الغربيّة المعاصرة، ما دفع بعضهم إلى حدّ رفض التراث كاملاً لصالح القيم الغربيّة المعاصرة.

من بين هؤلاء، على سـبيل المثال، الكاتب المصريّ (قاسـم أمين) الذي كتب عن انحطاط المرأة في مـصر، ودعا إلى تحرّر المرأة واتّباع النموذج الغربيّ؛ وقـد عبّر عن انبهاره بالحضارة الغربيّـة المعاصرة ووضـع المرأة الغربيّة في ظلّهـا قائلاً: "أمّا في البلاد التـي ارتقت إلى درجة عظيمة من التمدّن فإنّا نرى النساء أخذن يرتفعن شيئًا فشيئًا من الانحطاط السابق، وصرن يقطعن المسافات التي كانت تبعدهنّ عن الرجال: هذه تحبو، وتلك تخطو، وهذه تمشي، وتلك تعدو، ذلك كلّه بحسب الجمعيّة التي تنتسب إليها ودرجة المدنيّة فيها".[٣]

---

1 - Simone de Beauvoir: Le deuxième sexe، p 24 .

2 - Simone de Beauvoir: Le deuxième sexe، p 28.

٣ - قاسم أمين: تحرير المرأة، ص ١٠ ـ ١١.

في هذا الإطار حمّل كثيرون مسؤوليّة واقع المرأة السيّئ في بعض المجتمعات إلى المنظومة الفكريّة الإسلاميّة، وعلى سبيل المثال الكاتبة المهتمّة بالنسويّة (نوال السعداوي)، التي كانت من دعاة تحرّر المرأة، وكانت لها أفكار جريئة وخارجة عن المألوف، ومن هذه الأفكار ما تدّعيه (السعداوي) من أنَّ الإنسان قبل ظهور الأديان كان يعيش وحدة متكاملة، وأنّه «لم يكن هناك انفصال بين جسم الإنسان وعقله أو نفسه، لم تكن الأديان قد ظهرت بعد وفصلت بين الحلال والحرام، ولم يكن علم الفلسفة قد ظهر بعد، وظهر معه الفلاسفة الذين فصلوا بين الجسم والعقل».[٤]

إنْ لم تكن (السعداوي) قد ألقت بالمسؤوليّة المباشرة على الدين، فإنّها قد حمّلت المسؤوليّة للقراءة الذكوريّة لنصوص الدين، رافضة أنْ يكون الاستنباط من النصوص حكرًا على الرجال ـ الفقهاء على وجه الخصوص ـ، مدّعيّة أنَّ لها الحقّ في أنْ تجتهد في فهم النصوص الدينيّة، حتّى إنْ أخطأت فإنّه يكفيها أجر الاجتهاد.[٥]

في هذا الإطار لا بدّ من التعليق على دعوى (السعداوي)، التي كانت في الأصل طبيبة، متسائلين: هل يحقّ لغير الطبيب البحث في مجال الطبّ والاجتهاد في مسائله على قاعدة أنَّه يكفيه أجر اجتهاده؟

## ٢ ـ المرأة في الفكر الإسلاميّ:

في إطار الحملة التي تُشنّ على الدين من قِبل التيّارات العلمانيّة، لا سيّما على الدين الإسلاميّ، في إطار الحرب الناعمة، وخلق حالة سُمّيت بالحرب الناعمة. هذه الحملة التي تشمل ما يخصّ المنظومة الدينيّة كلّها، ومنها ما يتعلّق بالمرأة ومكانتها الاجتماعيّة، لا بدّ من أن نبيّن حقيقة المرأة في فلسفة الدين الإسلاميّ، وموقعيّة المرأة مقابل الرجل، وبيان ما إذا كانت المنظومة الإسلاميّة تعطي الأولويّة للرجل على المرأة؟

٤ - نوال السعداوي: الأنثى هي الأصل، ص ١٥٤.
٥ - نوال السعداوي: الوجه العاري للمرأة العربيّة، ص ٢١٠.

### ٣ ـ المرأة في ضوء العدالة القرآنيّة:

يجـد المدقّق في الخطاب القرآنيّ أنّ هذا الخطاب تارةً موجّهًـا إلى النبيّ الأكرم ﷺ، وتارةً أخرى موجّهًا إلى الناس بعمومهم، أو إلى خصوص المؤمنين. والملاحظ أنّ الخطاب موجّه إلى الإنسان بوصفه كائنًا أعمّ من الذكر والأنثى، كما في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ [التين: ٤]؛ ففي هذه الآية إشـارة إلى أنّ الله -تعالى- خلق الإنسان متوازنًا، ومستقيمًا، ولائقًا من جميع الجوانب الجسـميّة والروحيّة والعقليّة، وهو الأكثر تكاملاً في الاسـتعدادات والطاقات، ما يعطيه قابليّة الترقّي في سـلّم الكمال[١]. وممّا يُسـتدلّ عليه من هذه الآية أنّ قابليّة الترقّي في سـلّم الكمال شـاملة للرّجل والمرأة، وهناك عدد من النسـاء اللـواتي ارتقين وبلغن الكمال الإنسـانيّ، مثل (آسيا) زوجة الفرعون، و(مريم بنت عمران) عليها السلام، و(فاطمة بنت محمّد) عليها السلام. وقولـه تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْـبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا**﴾ [الإسراء: ٧٠]؛ فالتكريم في هذه الآية عامّ للإنسان، وهو ليس مختصًّا بالمؤمنين، بل يشمل الكافرين والمشركين، وكذلك ليس مختصًّا بالرجال من دون غيرهم. والتكريم لبني آدم "بما خصّهم الله به من بين سائر الموجودات الكونيّة، وهو الذي يمتازون به من غيرهم، وهو العقل الذي يعرفون به الحقّ من الباطل والخير من الشرّ والنّافع من الضارّ".[٢]

إنَّ الخطاب القرآنيّ موجّه إلى الإنسانيّة التي تمثّل النوع الأرقى من بين أنواع الحيوانات، وهي السمة الذاتيّة المشتركة بين أفراد الإنسان كلّهم، سواء كانوا عربًا أم أعاجم، سودًا أم بيضًا، رجالاً أم نساءً؛ «فالرّجل والمرأة كلاهما إنسانان، وفي حين أنّهما يختلفان من ناحية الذّكورة والأنوثة، ولكن لا يوجد فرق بينهما من الناحية الإنسـانيّة؛ لأنّ كلّ فرد من أفراد البشر ـ أعمّ من الرّجل أو المرأة ـ يشترك في إيجاده بالتناسل فردان هما الذّكر والأنثى».[٣]

العقـل هو أبرز الأشـياء اشـتراكًا بين الرّجـال والنّسـاء، ولا أفضليّة للرجـال في ذلك على

---

١ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٢٠، ص ٣٠٨.
٢ - محمد حسين الطبطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص ٨٢.
٣ - محمد حسين الطبطبائي: المرأة في الإسلام، ص ٣٢.

النّســاء، وليس هناك ما يــدلّ على التفوّق العقليّ للرّجال على النّســاء. وتوجــد كثير من الأدلّة على التســاوي في القدرات العقليّة من الحياة اليوميّة المعاشــة، فنجد المرأة الطّبيبة والمهندسة والباحثة والمدرّســة، وهذا ما يدلّ على أنّ هذه الأمور ليست حكرًا على الرّجال. ولكن بالعودة إلى الأصل القــرآنيّ، نتناول القضيّة من زاوية التكليف؛ فالتكليــف الذي يعني الالتزام بالأوامر الإلهيّة والانتهاء عن نواهيه، خاصّ بالإنســان فقط من دون سائر الكائنات، لاختصاصه بالعقل ولامتلاكه الاســتعداد والملكات المؤهّلة لتقبّل التكليــف، وفي هذا الإطار جاء التعبير القرآني: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَــانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا**﴾ [الأحــزاب: ٧٢]. والأمانة في هذه الآية هي «الولاية الإلهيّة وكمال صفة العبوديّة، إنّما تتحصّل بالعلم بالله والعمل الصالح الذي هو العدل».[١]

كلّف الله -تعالى- الإنســان باعتباره كائنًا واعيًا وقادرًا على تحمّل مســؤوليّة التكليف، وذلك لقوله تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًــا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ فالإنســان مكلّــف بما في مقدوره ووســعه. والتكليف ليس منحــصرًا بالجانب الفرديّ المتمثّــل بعلاقة الإنســان بالله تعالى، من خــلال العبادات الواجبة كالصــلاة والصوم والحجّ، بــل يتعدّاها إلى الجانــب الاجتماعيّ، وبهذا يكون تكليف الإنســان بالحفاظ على الاســتقرار الاجتماعــيّ. وعليــه، «لا يقتصر التكليف في الإســلام على أداء الفروض العباديّــة، إنّما ترتبط أحكامه كلّها بالمصالح العُليا للإنسان، وهي غير مقطوعة عن الأفق الإنسانيّ».[٢]

إذا مــا عدنا إلى الآيــات التي تتمحور حــول التكليف الإلهيّ للإنســان في الجوانب الفرديّة والاجتماعيّة، نجد أنّ التكليف شاملٌ للذكر والأنثى، فالرّجل مكلّف بالصلاة والصوم، وكذلك المــرأة، وفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليســت مقتصرة على الرّجال. وانطلاقًا من هذا المبدأ، إذا كان للرجال تفوّق على النســاء وأفضليّة، فكيف يكون الرجل والمرأة متساويين في التكاليف؟ ألا يكون ذلك بخلاف العدل الإلهيّ؟

١ - محمد حسين الطبطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٦، ص ١٨٦.
٢ - عبد الأمير كاظم زاهد: نظريّة التكليف في التصوّر القرآنيّ.

في هذا الإطار لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الرسالة الإسلاميّة تمتاز بعدم التمييز بين الجنسين، وذلك بخلاف ما كان سائدًا عند المشركين في الجزيرة العربيّة الذين كانوا يميّزون بين الذكور والإناث، فقد كانوا، مثلاً، يحرّمون أجنّة الحيوانات التي تخرج حيّة على النّساء، والتي تخرج ميتة يشتركون فيها مع الرجال، وفي ذلك قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا ۖ وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ ۚ**﴾ [الأنعام: ١٣].

المرأة والرّجل شريكان في التكليف، وبما أنّ التكليف ليس عبثيًّا، لاستحالته على الله الحكيم، فإنّ المرأة والرّجل شريكان في نتائج هذا التكليف، التي هي إمّا الحصول على رضوان الله -تعالى- ونعيم الجنان، وإمّا الحصول على سخط الله -تعالى- وعذاب الجحيم؛ فالجنّة بنعيمها ليست حكرًا على الرّجال. وبناءً عليه، من الحكمة أن نعلم أنّ مقياس التفاضل بين الرّجل والمرأة لا ينبغي أن يكون دنيويًّا، بل لا بدّ من أن يكون أخرويًّا. ويدلّ على ذلك مبدأ العدل الإلهيّ الذي ينصّ على أن يثيب المكلِّف المكلَّف على التزامه بالتكليف، وأن يعاقبه على عدم التزامه بالتكليف، وبما أنّ الإنسان لا يُثاب على كلّ ما يفعله من خير مباشرة في حياته الدّنيا، وكذلك لا يُعاقب على كلّ ما يفعله مباشرة، ولذلك لا بدّ من أن يكون هناك عالم آخر بعد الموت يثاب فيه الإنسان أو يُعاقب.

بناءً على ما سبق، فإنّ مقياس التفاضل بين الرجل والمرأة هو التقوى، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [الحجرات: ١٣].

### ٤- المرأة والرجل (عدالة أم مساواة؟):

مع بروز الدعوات المعاصرة إلى المساواة بين الرّجل والمرأة، وتأثّر المجتمعات العربيّة والإسلاميّة بهذه الدعوات، وتحميل الإسلام مسؤوليّة تكريس الهيمنة الذكوريّة وعدم تحقيق المساواة بين المرأة والرجل. لا بدّ من معالجة مسألة العدالة والمساواة من الناحية الفلسفيّة، وبيان هل العدالة والمساواة بوصفهما مفهومين متطابقين؟

هناك تداخل بين مصطلحي العدالة والمساواة، فالعدالة تتأسّس على المساواة، وفي تعريف

العدالة أنَّها: "التوسّط بين الإفراط والتفريط، وأساسها المساواة، وجوهرها الاعتدال والتوازن". ولكن، بالرغم من هذا التداخل، هناك تمايز بين المصطلحين من حيث الحدّ، فليست المساواة كلّها عدلاً؛ فالتساوي في العقوبة مع اختلاف حدّة الجرم ليس عدلاً، والتساوي في العطاء مع اختلاف قيمة العمل ليس عدلاً.[١]

انطلاقًا من هذا الأمر، لا يميّز كثير من دعاة تحرّر المرأة بين العدالة والمساواة، وهم إنّما يدعون غالبًا إلى المساواة والتشبّه بين المرأة والرجل، مع أنَّه لا يمكننا إنكار وجود تمايز بين المرأة والرجل لجهة القدرات والإمكانات، مع العلم أنَّ هذا التمايز لا يعني أفضليّة أحدهما على الآخر. ولذا، لا يجوز لنا الحكم على أفضليّة لجهة التمايز في الإمكانات، بل مدار الحكم بالتفضيل هو مدى قيام كلّ طرف بدوره المناسب لإمكاناته على أفضل وجه. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ فعدم قدرة المرأة على القيام بالمهامّ التي تحتاج قوّة بدنيّة لا يُعدّ ضعفًا ولا فشلاً للمرأة، وكذلك عدم نجاح الرجل في أعباء التربية الأسريّة لجهة العناية بالأطفال، لا يُعدّ ضعفًا للرجل.

بناءً عليه، فإنَّ المطلوب ليس التشابه بين المرأة والرجل، بل تحقيق المساواة في الحقوق والواجبات، والمساواة في الاستفادة من الفرص المتاحة، وهذا هو عين العدل. ولذا نتّفق مع الشهيد (مرتضى المطهّري) في قوله: «إنَّ عدم تشابه حقوق الرجل والمرأة في الحدود التي جاء فيها تكوينهما على نحو غير متشابه، يتطابق على نحو أفضل مع العدالة، ويضمن السعادة الأسريّة على نحو أحسن، ويتقدّم بالمجتمع إلى الأمام بصورة أفضل أيضًا».[٢]

المعيار في الحكم على الرجل والمرأة يتمثّل في مدى قيام كلّ منهما بوظيفته، وبالنتائج المترتّبة على ذلك دنيويًّا وأخرويًّا، فإنّ عملاً خيراً أو شرًّا كان لذلك انعكاس عليهما معًا، ولا أفضليّة لأحدهما على الآخر، لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا ۖ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ**﴾ [النساء: ٣٢].

١ - عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٥٢٢.
٢ - مرتضى المطهّري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١٢١.

### ٥ ـ المرأة بين الجمال والجلال:

الجمال والجلال بحسب فهم العرفاء هما تجلّيان من تجلّيات الوجود، وهذا التجلّي يكون في الكائنات بدرجات متفاوتة، وأجلى مراتبه في الإنسان الكامل بتعبير (محيي الدين بن عربي)، وفي رئيس المدينة الفاضلة عند (الفارابي)، وفي الإمام المعصوم عند الشيعة الإماميّة.

إنَّ الله -تعالى- في التّراث العرفانيّ هو الجمال والجلال المطلقان، وكلّ جمال وجلال في هذا الكون هو انعكاس للجمال والجلال الإلهيّ؛ ويظهر مدى انعكاسهما في الكائن بقدر استعداداته وإمكاناته، وهو ما يمكن أن نشبّهه بنور الشمس، فكلّما كانت الستائر مفتوحة أكثر، كان انعكاس نور الشمس أقوى.

الجلال بتعريف (الإمام الخميني) هو "نعوت القهر من الحضرة الإلهيّة التي يكون عندها الوجود"[١]، أي هو عبارة عن صفة الكبرياء والمجد والسّناء. أمّا الجمال فهو «تجليّ الحقّ بصفات اللطف والرّحمة، وكلّ جمال فيه جلال وكلّ جلال فيه جمال».[٢]

يتجلّى الجلال والجمال في الإنسان الكامل، ولكن إلى أيّ مدى يحصل هذا التجلّي عند المرأة؟ وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «عقول النّساء في جمالهنّ وجمال الرّجال في عقولهنّ».[٣]

في كلّ كائن من الكائنات مظهر من مظاهر اسم الله تعالى، وفي ذلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلقه»[٤]. وفي كلّ كائن ـ حتّى الجماد ـ يتجلّى الجمال الإلهيّ، وتتفاوت النسبة بين الكائنات، والدليل على ذلك من القرآن الكريم، الذي ينصّ على وجود الحسن في كلّ ما خلقه الله تعالى، لقوله: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ**﴾ [السجدة: ٧]. والجمال موجود أيضًا في الأرض، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا**﴾ [الكهف: ٧]. وكذلك في السّماء، لقوله تعالى:

---

١ - نبيل أمهز: مصطلح العرفاء، ص ٧٥.
٢ - نبيل أمهز: مصطلح العرفاء، ص ٧٦.
٣ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج١٠٠، ص ٢٢٤، ح٥.
٤ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، الخطبة ١٠٨.

﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ﴾ [الملك: ٥].

لا فـرق بين ذكر وأنثى في تجلّيات الجلال والجـمال الإلهيّين؛ ففي خصوص الجمال، ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «التجمّل من أخلاق المؤمنين»[١]. ولا فرق في ذلك بين الجنسين؛ فالإيمان صفة عامّة للرجال والنّسـاء. وبناءً على ذلك، يجـب تأويل الحديث المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «عقول النّساء في جمالهنّ وجمال الرّجال في عقولهم»، ويمكننا من هذا الحديث «فهم المعنى الأمريّ وليس المعنى الوصفيّ، أي لا يكون المقصود من الحديث الشّريف وصف صنفـين من النّاس، وأنّ عقل المرأة محصور في جمالها، حيث يكون في هذا جنبة ذمّ... بل قد يكون معنى ذلك هو أمر أو وصف بنّاء وليس وصفَ قدحٍ وذمٍّ، أي أنّ المرأة مكلّفة، أو تستطيع إظهار عقلها وفكرها الإنسانيّ في ظرافة العاطفة وجمال الكلام والسّلوك وكيفيّة المحاورة».[٢]

لا تختلف المرأة عن الرّجل في أصلها، كي تختلف في المرتبة والدرجة؛ فأصل الرّجل والمرأة واحـد، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُـوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَـاءً﴾ [النّساء: ١]. والمراد من النفس في هذه الآية ـ على ما يرى (الجوادي الآملي) ـ الجوهر والذات والأسـاس، وليس الروح، فليس المراد أنّ الله خلق الرّجل والمرأة من روح واحدة، بل من أصل واحد.[٣]

## ٦ ـ شبهات عن صورة المرأة في القرآن الكريم:

استند كثير من الذين حاربوا الإسلام، وعابوا عليه نظرته إلى المرأة، إلى عدد من الآيات القرآنيّة التي حملوها على ظاهرها، من دون التمحيص فيها لتبيّن حقيقة مرادها. من بين هذه الآيات آية القوامة التي يقول فيها تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَـاءِ بِمَـا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]. وقد استغلّ المعترضون على الإسلام ظاهر هذه الآيات

١ - محمدي الريشهري: ميزان الحكمة، ج٢، ص ٥٤٨، ح٢٥١٠.
٢ - عبد الله جوادي الآملي: جمال المرأة وجلالها، ص ١٧ ـ ١٨.
٣ - عبد الله جوادي الآملي: جمال المرأة وجلالها، ص ٢٥.

للادّعـاء بأنّ المرأة في النظرة القرآنيّة أقلّ رتبة مـن الرجل، ولكن في حقيقة الأمر، فإنّ هذه الآية تشير إلى مسألة قوامة الرّجل نتيجة الخصائص والملكات التي يمتاز بها عن المرأة، ولا تشير إلى مسألة الرتبة والدّرجة. ومن ناحية أخرى، إذا كان الرّجل فاقدًا للملكات التي تخوّله القيام بدور القوامة، فإنّ قوامته تسـقط. وعلّة قوامة الرّجل هي تغلّب ملكة التعقّل عنده على ملكة العاطفة، وذلك بعكس المرأة التي تغلب عندها ملكة العاطفة والرقّة.

من القضايا التي أثيرت فيها الشُّبهات، قضيّة تعدّد الزوجات، وقد ذهب بعض الملحدين إلى أنَّ تعدّد الزوجات هو من ابتكار رسول الله محمّد ﷺ، وذلك تحقيقًا لرغباته الجنسيّة، ولذلك جاء التشريع للمؤمنين ليبيح لهم الزواج بأربع نساء، بينما أباح للنبيّ أكثر من ذلك، لقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَـهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [الأحزاب: ٥٠].

في هذا الإطار، نشير إلى أنَّ مسألة تعدّد الزوجات كانت موجودة في مجتمعات سابقة للإسلام، وقد أشـار (ويل ديورانت) إلى هذه المسألة معلّلاً الأمر بقوله: "لا شكَّ أنَّ تعدّد الزوجات لاءم حاجة المجتمع البدائيّ في ذلك الصدد أتمَّ ملاءمة؛ لأنَّ النّساء فيه يزددن عددًا على الرّجال، وقد كان لتعدّد الزوجات فضل في تحسين النّسل أعظم من فضل الزواج من واحدة".[١]

يرى الشهيد (المطهّري) أنَّ مسألة تعدّد الزوجات ليست إهانة للمرأة، ولا انتقاصًا من مكانتها، بل هو حقٌّ لها، «والسبب المؤثّر ـ على طول التاريخ ـ لاعتبار تعدّد الزوجات حقًّا للمرأة، وواجبًا على الرّجل هو الزيادة النسبيّة في عدد النّساء المؤهّلات للزواج على عدد الرّجال المؤهّلين».[٢]

من المسـائل الأخرى التي أُثيرت فيها الشُّـبهات، مسـألة ميراث المـرأة؛ إذ تحكم الشّريعة الإسـلاميّة بأنَّ ميراث المـرأة نصف ميراث الرّجل، لقوله تعـالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**

١ - ويل ديورانت: قصّة الحضارة، ج١، ص٧١.
٢ - مرتضى المطهّري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص٣٠١.

﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]. وقد اعتبر البعض أنَّ في هذا الحكم ظلمًا للمرأة، والصّحيح عدم وجود ظلم للمرأة في هذا الحكم ولا هضم لحقوقها. وإذا كان الهضم لحقوق المرأة يحصل في كثير من المجتمعات، فإنَّ ذلك يعود إلى التطبيق لا إلى أصل الحكم. وفي هذا الإطار، يغيب عن ذهن المعترضين على هذا الحكم أنَّ على الرّجل واجب الإنفاق على زوجته حتّى ولو كانت موسرة، أمّا المرأة فليس عليها واجب الإنفاق على زوجها وإن كان معسِرًا.

## خاتمة:

في ختام هذه الدراسة التي عملت على بيان مكانة المرأة في فلسفة الفكر الإسلاميّ، مُجريةً مقارنةً مع الأديان والثقافات الأخرى، يمكننا ذكر بعض الاستنتاجات الآتية:

١. المرأة صنو الرّجل في الإنسانيّة والإيمان، ولا أفضليّة للرّجل فيهما، وقد ذكر القرآن نماذج نسويّة تقدّمت على الرّجال كـ (آسيا) زوجة الفرعون، و(مريم بنت عمران) عليهما السلام.
٢. لا تقوم الأفضليّة بين الرّجل والمرأة على أساس جنسيّ، ولا على كون الرّجل مخلوقًا أعلى من المرأة، بل معيار الأفضليّة هو التقوى.
٣. المطلوب هو العدالة بين المرأة والرّجل، وليس المشابهة. والتّساوي بين الرّجل والمرأة لا يعني أن تقوم المرأة مقام الرّجل، ولا أن يقوم الرّجل مقام المرأة، والمرأة والرّجل، مع الاختلاف في طبيعة كلّ منهما، لكنّهما متساويان في الكرامة.

قائمة المصادر والمراجع:


- Simone de Beauvoir: Le deuxième sexe، Paris، édition Gallimard، ١٩٤٩.
- الشريف الرضي: نهج البلاغة، منشورات سفارة الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، لا ت.
- إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦.
- إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، لا ت.
- إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف المسيحيّ والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦.
- بوتيرو: ولادة إله (التوراة والمؤرّخ)، دار الحصاد للنّشر، سورية، ط١، ١٩٩٩.
- جيروم غيث: أفلاطون، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٢.
- خديجة العزيزي: الأسس الفلسفية للفكر النسويّ، دار بيسان، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.
- عبد الأمير كاظم زاهد: نظريّة التكليف في التصوّر القرآنيّ، موقع مجلة نصوص معاصرة.
- عبد الله جوادي الآملي: جمال المرأة وجلالها، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠.
- قاسم أمين: تحرير المرأة، المكتبة الشرقيّة، بيروت، الطبعة الثانية، لات.
- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.
- محمد حسين الطبطبائي: المرأة في الإسلام، تعريب (محمد مرادي)، دار التعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.
- محمد حسين الطبطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ١٩٨٣.
- محمدي الريشهري: ميزان الحكمة، دار الحديث، قم، ٢٠٠٠.
- مرتضى المطهّري: نظام حقوق المرأة في الإسـلام، الدار الإسلاميّة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١.
- ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، نسخة إلكترونيّة، مكتبة الشّيعة.
- نبيل أمهز: مصطلح العرفاء، دار المحجّة البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٩.

- نوال السعداوي: الأنثى هي الأصل، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ١٩٩٥.
- نوال السعداوي: الوجه العاري للمرأة العربيّة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧.
- ويل ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، لات.
- أفلاطون: محاورة الجمهوريّة، ترجمة حنا خباز، دار الرافدين، بغداد، الطبعة الرابعة، ٢٠٢٥.

# الأُنوثَةُ قِيمَةٌ رُوحِيَّةٌ:
# تَأَمُّلَاتٌ فِي فَلسَفَةِ التَّكْمِيلِ بَينَ الذَّكَرِ وَالأُنثَى

**الأميرة نعمت الأمير علي حرفوش**[1]


## ملخّص

**تسعى هذه المقالة إلى إعادة النظر في مفهوم الأنوثة خارج التوجّهين السائدين: الأوّل، التوجّه البيولوجي الذي يختزل الأنوثة في الجسد، والثاني، التوجّه الاجتماعي الذي يجعلها نتاجًا للثقافة والخطاب. فتنطلق المقالة من إشكالية مفادها أنّ اختزال الأنوثة في هذين التوجّهين يؤدّي إلى إفقادها بُعدها القيمي والروحي، وهذا ما يخالف فهم حضورها العميق في التجربة الإنسانيّة، وصلتها بالجمال والحب والرعاية والسَّكَن وتوازن الوجود الإنساني. لذلك تقوم المقالة، من خلال المقاربة القرآنية والفلسفية-العرفانيّة للرؤية القائمة على التكامل بين الذكر والأنثى، بإثبات أنّ الأنوثة قيمة روحية وجمالية. وتخلص إلى أنّها بُعدٌ من أبعاد الكمال الإنساني، وهي تغطّي احتياج الإنسان والكون إلى الجمال والرحمة والحُبّ والرأفة واللطف... وذلك خصوصًا في زمن يعيش فيه الإنسان الحداثي وما بعد الحداثي أزمة يمكن فهمها بوصفها اختلالًا في ميزان الجلال والجمال، ما يؤدّي إلى أزمة فقدان المعنى والهُوية، وتختم بأنّ استعادة الأنوثة بوصفها قيمة روحية يمكن أن تعيد بناء صورة الإنسان المتوازن، بحيث يكون إنسانًا تتّحد فيه القوّة بالرأفة، والعقل بالمحبّة، والخصوصية بالكرامة، والاختلاف بالتكامل.**


**الكلمات المفتاحية:** الأنثى، الأنوثة، الجمال والجلال، القيمة الروحية، ابن عربي، صدر المتألّهين.

١ - طالبة دكتوراه، فرع فلسفة الأخلاق، كلية المعارف والإلهيات، جامعة قم الحكومية (إيران).


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-005

# Femininity as Spiritual Value:

## Reflections on Philosophy of Complementarity between Male, Female

Al-Ameera Nimat Al-Ameer Ali Harfoush[1]


## Abstract:

The author of this article seeks to reconsider the concept of femininity beyond the two prevailing orientations: the first, the biological orientation that reduces femininity to the body, and the second, the social orientation that makes it a product of culture and discourse. She begins with the premise that reducing femininity to these two orientations leads to the loss of its ethical and spiritual dimensions, which contradicts the understanding of its profound presence in human experience and its connection to beauty, love, nurturing, tranquility, and the balance of human existence.

Therefore, through a Qur'anic and philosophical-gnostic approach to the vision based on the integration of male and female, the article demonstrates that femininity is a spiritual and aesthetic value. She concludes that it is a dimension of human perfection, fulfilling humanity's and the universe's need for beauty, mercy, love, compassion, and kindness, especially in an era where modern and postmodern humanity is experiencing a crisis that can be understood as an imbalance in the scales of majesty and beauty, leading to a crisis of lost meaning and identity. She concludes that restoring femininity as a spiritual value can rebuild the image of a balanced human being, one in whom strength is united with compassion, reason with love, individuality with dignity, and difference with complementarity.



## Keywords:

Female, Femininity, Beauty and Majesty, Spiritual Value, Ibn Arabi, Sadr al-Muta'allihin.


1 - PhD student, Department of Philosophy of Ethics, Faculty of Knowledge and Theology, Qom State University - Iran.

## مقدّمة:

مــرّت قضية الأنوثة عبر التاريخ بمراحل متعدّدة، انتقلت خلالها من كونها وصفًا بيولوجيًّا أو تمثيلاً جماليًّا أو بناءً اجتماعيًّا، إلى كونها إشــكالاً فلسفيًّا مركّبًا يتّصل بالذات والهُوية، والقيمة، والحُرّية، والمعنى. ولقد شــهد الفكر ما بعد الحداثي والمعاصر سجالات فلسفية معقّدة للغاية فيهــا، حيث انتقلت النقاشــات فيها مــن مجال الوصــف الطبيعي أو الرمــزي إلى مجال النقد الفلسفي والاجتماعي، ولا سيّما المتعلّق بالجندر والذات والتمثيل والحرية والاختزال الجسدي أو الثقــافي. لكنّها بذلك ظلّت تدور بــين مقاربتين: الأولى، تختزل الأنوثة بالطبيعة الجســدية البيولوجية، والثانية، تردّها إلى البناء الاجتماعي والثقافي القابل للتفكيك وإعادة التشكيل؛ وفي كلتا المقاربتين تفقد الأنوثة بُعدها القيمي والروحي، وبالتالي لا تُقرأ بوصفها قيمة إنسانية تُسهم في بناء معنى الإنسان والإنسانية. وهذا ما يمكن أن نلخّصه بالإشكالية الآتية:[1]

إذا كانــت الأنوثة مجــرّد جنس بيولوجي أو بنــاء اجتماعي، فلماذا نجــد في أعماق التجربة الإنســانيّة، كما في الشعر والعرفان والحب والتربية والفن، حضورًا للأنوثة لا يمكن اختزاله إلى شيء من ذلك؟ ولماذا يعاني الإنســان الحديث، رغم كل إنجازاتــه المادية، من فقدان التوازن وفقدان معنى الجمال والرحابة اللذين لا يوفّرهما له المنطق الذكوري وحده؟ فكيف يمكن فهم الأنوثة بطريقة تعيد لها عمقها دون أن تقع في فخ البيولوجية أو المساواتية أو غيرها من النظريات

1 -See: Mari Mikkola: “Feminist Perspectives on Sex and Gender,” in The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

الاختزالية التي تقلّص موقع الأنثى وتَحُدّ فهم الأنوثة في نطاقات ضيّقة تؤطّرها؟

لا يمكن أن يأتي حلُّ هذه الإشكالية من داخل النماذج المادية أو الاجتماعية وحدها، وإنّما تنشأ الحاجة إلى مقاربة فلسفية دينية تتجاوز الثنائيات الجامدة أو التراتبية، وتعيد النظر في الأنوثة بوصفها بُعدًا جماليًّا وروحيًّا في الوجود الإنساني، لا كونها ما يقابل الذكورة. وهذا ما يمكن استلهامه من الرؤية الإسلامية التي طرحها القرآن الكريم للذكر والأنثى، حيث طرح رؤية لا تؤسّس لتماثل يلغي الخصوصية، ولا لتراتب يلغي الكرامة، بل لتكامل داخل وحدة إنسانية وخُلُقية جامعة.

كما تزداد هذه الرؤية وضوحًا وعمقًا في ضوء التراث العرفاني والفلسفي الإسلامي، من (ابن عربي) إلى (صدر المتألّهين)، ففي فكر (ابن عربي) تندرج رؤية المرأة ضمن منطق التجلّي والمحبّة والكمال، وقد أبرزت الدراسات أنّه ينظر إلى الحقيقة الإنسانية بوصفها واحدة في الذكر والأنثى، وهذا يفتح المجال لقراءة الأنوثة على أنّها وجه من وجوه الجمال الإلهي، أمّا في الحكمة المتعالية عند (صدر المتألّهين)، فإنّ نظرية الوحدة التشكيكية للوجود والحركة الجوهرية تتيحان فهم الإنسان بوصفه كائنًا يسير في حركة تكاملية، حيث النفس في صيرورة وجودية نحو الكمال والوحدة والبساطة، فيصبح بالإمكان قراءة الذكر والأنثى على حدّ سواء، ضمن حركة النفس والوجود والكمال. وهذا ما سيتّضح تدريجيًّا في سياق مباحث المقالة.[١] [٢]

## أوّلًا- تثبيت المفاهيم:

### ١ - من الأنثى إلى الأنوثة (ضبط المفهوم)

يقتضي البحث عن الأنوثة، بوصفها قيمةً، التمييزَ بين مفهومي الأنثى والأنوثة أوّلًا؛ ذلك أنّ الأنثى في مفهومها الطبيعي ومستواها اللغوي تحيل إلى التعيّن الجنسي.

١ - راجع: سعاد الحكيم: «المرأة وليّة.. وأنثى: قراءة في نصّ ابن عربي»، مجلة التراث العربي.

٢ - راجع: رابح رزيق: «في مفهوم الوجود وتطبيقاته في فلسفة صدر الدين الشيرازي»، ص١١٥-١٣٨.

ففـي اللغة، الأنثى خلاف الذكر في كلّ شيء[١]، وهذا يدلّ على أنّ اللفظ في أصله يصف جهة جنسـية-نوعية، لا قيمة روحية بذاتها. أمّا الأنوثة في أفق هذه المقالة فلا تُختزل بالجسد، بل تُفهم بوصفها معنى رمزيًّا وقيميًّا يتّصل بالجمال، واللطف، والرحمة، والتلقّي، والاحتواء. ولقد وقعت المقاربات الحداثية وما بعد الحداثية للأنوثة في فخّ هذا التمييز، حيث نجدها قد اختزلت الأنوثة اختزالاً بيولوجيًّا جعلها نتيجة مباشرة للجسد، واختزالاً اجتماعيًّا جعلها أثرًا للثقافة والخطاب. هذا ما يقرّره (ماري ميكولا- Mari Mikkola)، حيث يبيّن أنّ الجنس يدلّ على الخصائص البيولوجية، أمّا الجندر فيدلّ على عوامل اجتماعية مثل الدور والموقع والسلوك والهُوية. وقد نشأ هذا التمييز انطلاقًـا من فكرة أنّ «البيولوجيا قدر»[٢]، وتؤكّد (سـيمون دي بوفـوار - Simone de Beauvoir) هذا المنحى بقولها: «لا يولد المرء امرأةً، بل يصير كذلك»[٣]، بينما تذهب (جوديت بتلر - Judith Butler) إلى أنّ الجندر ليس هوية ثابتة، بل يتكرّر عبر «تكرار مُنَمَّط (مُؤَسْلَب) للأفعال».[٤]

لكنّ البحث في الأنوثة لا يسـتقيم إذا حُصر في هذين المسـتويين؛ حيث إنّ كليهما، سـواءً البيولوجي أم الاجتماعي، يقدّمان تفسـيراً جزئيًّا للأنوثة، ولا يسـتنفدان حقيقتها من حيث هي معنى إنساني متّصل بالجمال والرحمة واللطف، فالبيولوجيا تفسّر حامل الأنوثة (جسد الأنثى)، والاجتـماع يفسّر صور تمثّلها في المجتمـع، أمّا القيمة فتفسّر معناهـا وغاياتها. ومن هنا، فإنّ الأنوثة في الرؤية الفلسفية الدينية ليست مجرّد معطى بيولوجي طبيعي ولا مجرّد بناء اجتماعي، بل هي قيمة روحية تتجلّى في الوجود الإنساني من خلال نمط خاص في الظهور الجمالي؛ ذلك أنّ الجمال نفسه عُدّ في الفلسفة من القيم العُليا إلى جانب الخير والحقّ والعدل.[٥]

---

١ - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج١، ص١٤٤.

2 - See: Mari Mikkola: “Feminist Perspectives on Sex and Gender,” in The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

٣ - راجع: سيمون دو بوفوار: الجنس الآخر: التجربة الحياتية، ص١٣.

4 - See: Judith Butler: Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, p.179; Mari Mikkola: Feminist Perspectives on Sex and Gender, The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

5 - See: Crispin Sartwell: Beauty, The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

## ٢ - الجمال والجلال في الأفق الفلسفي والديني:

يشكّل الجمال والجلال في الأفق الفلسفي والديني بُعدين من أبعاد الكمال. فهما ليسا مجرد صفتين ذوقيّتين أو انفعاليّتين، بل هما وجهان لتجلّي الوحدة في الكثرة، ففي مقام الذات لا تمايز بينهما؛ لأنّ الكمالات كلّها مندمجة في بساطة الوجود المطلق، وأمّا في مقام الأسماء فيبدأ التفصيل، حيث يظهر الجمال في الحبّ والرحمة والانسجام، ويظهر الجلال في القدرة والحاكمية والحدّ. وفي مقام الفعل الخُلُقي يتحوّل الجمال إلى محبّة واعتدال وتناسب، ويتحوّل الجلال إلى ضبط ومسؤولية وحفظ للوحدة وسط الكثرة. أمّا الإنسان الكامل في العرفان الفلسفي، فهو من يستطيع أن يجعل كثرته مرآة لوحدته، فتظهر أفعاله جميلة؛ لأنّها محبوبة ومنسجمة، وجليلة؛ لأنّها متّصلة بالأصل، وحافظة للنظام، وغير ساقطة في وَهْم الاستقلال.

فالجمال هو الكمال من حيث ظهوره الملائم والمحبوب، ولذلك يُفهم الجمال عند (ابن سينا) بوصفه كمال الشيء من حيث تحقّقه على ما ينبغي له في مرتبته الوجودية، يقول في النجاة إنّ «واجب الوجود له الجمال والبهاء المحض»، ثم يقرّر القاعدة العامّة بقوله: «جمال كل شيء بهاؤه هو أن يكون على ما يجب عليه»، بل «إنّ كل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق»، وبذلك يرتبط الجمال بالوجود، والخير والكمال، لا بمجرّد الصورة الحسِّية.[١]

أمّا الجلال، فهو ظهور الكمال من جهة العظمة والتنزيه والقهر والعلوّ، على نحو يورث الهيبة والخشية والتعظيم، فإذا نُسب إلى الله دلّ على عزّته وكبريائه وغناه واستغنائه المطلق، لا على قسوة أو نقص[٢]. فالجلال ليس نقيض الجمال، بل هو كمال الحقّ من جهة العظمة والهيبة، وهذا ما يتّضح في تعريف (الغزالي) لاسم الجليل.[٣]

ففي الأفق العرفاني، يتحدّد الفرق بين الجمال والجلال من جهة التجلّي والأثر، فـ(ابن عربي) يشير إلى هذا المعنى بقوله: «وصف نفسه بأنّه جميل وذو جلال، فأوجدنا على هيبة وأنس»؛

---

١ - ابن سينا: المبدأ والمعاد، ج١، ص١٧.

٢ - راجع: مجموعة من المؤلفين: موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، في شرح معنى الجلال، ص١٨٧

٣ - أبو حامد الغزالي: المقصد الأسنى، ص١١٥

فالهيبة تجلّي الجلال، والأنس أثر الجمال.[١]

يؤكّد هذه الثنائية (الشيخ جوادى آملي) حين يقرّر أنّ الجمال والجلال، وهما من الأسماء الإلهية، لهما مظاهر متنوّعة، ويشكّلان ثنائية متكاملة، حيث يقول إنّ جلال الحقّ كامن في جماله، وجماله مستور في جلاله؛ ولذلك فإنّ مظهر الجلال لا يخلو من جمال، ومظهر الجمال لا يخلو من جلال. كما يبيّن أنّ تضامن الجمال والجلال ليس خاصًّا ببعض الموارد، بل هو كامن في الشريعة كلّها ومشهود في شؤونها كلّها. وهذا يتيح فهم الجلال والجمال بوصفهما نظامًا تكامليًّا لا ثنائية متصارعة[٢]. هذه الثنائية التي تشكّل نظامًا تكامليًّا تحقّق مقام الإنسان الكامل، الذي هو مظهر الجمال والجلال عند مليك مقتدر.[٣]

## ثانيًا- الرؤية القرآنية: التكامل لا التماثل:

تشكّل الأنوثة في الرؤية القرآنية قيمة روحية تشارك فيها الأنثى في تحقيق الصورة الكاملة للإنسان، فمن خلال تتبّع الآيات التي ورد فيها ذكر الذكر والأنثى في القرآن الكريم، يمكننا القول إنّ القرآن ركّز على أربعة أصول أساس في بيانه لموقعية الذكر والأنثى ودورهما: وحدة الأصل الإنساني، ووحدة الكرامة، ووحدة التكليف، والزوجية بوصفها نظامًا تكامليًّا. وهو بهذه الأصول الأربعة يرسّخ التكامل بين الذكر والأنثى القائم على الخصوصية من دون أن يحوّلها إلى تراتب في الموقعية والدور، وعلى المساواة دون أن يحوّلها إلى تماثل. هذه رؤية يتفرّد فيها القرآن الكريم ويكرّم من خلالها المرأة ويمنع تشيُّؤها واستهلاك أنوثتها.

### ١ - وحدة الأصل الإنساني:

يقول العلامة (الطباطبائي) في تفسير الآية ﴿**وما من دابّة فى الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرّها ومستودعها**﴾ [هود: ٦]: إنَّ المعنى: وهو الذي أوجدكم، معشر الأناسي، من نفس

١ - راجع: ابن عربي: رسائل ابن عربي، كتاب الجلال والجمال، ج١، ص١٥.
٢ - راجع: عبد الله جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٧-١١.
٣ - حيدر الآملي: تفسير المحيط الأعظم، ج٤ ، ص١٥

واحـدة، وعمّـر بكم الأرض إلى حـين، وأنَّ المفسِّرين قـد أوردوا في الآية معـاني أُخَر، كقول بعضهم: إنَّ المراد من إنشـائهم من نفس واحدة خلقهم مـن نوع واحد من النفس، وهو النفس الإنسـانية، «أو إنَّ المراد هو الإنشـاء من نوع واحد من التركيب النفسي والبدني، وهو الحقيقة الإنسانية المؤلَّفة من نفس وبدن إنسانيَّين».[١]

وفي التبيان في تفسـير الآية ﴿**الذى خلقكم من نفس واحدة**﴾ [النسـاء: ١]، تعني آدم، ثم قـال: وجعل منها زوجها، أي من النفس بمعنى الجنس، وهو في اللفظ على مَخْرَج الراجع إلى النفس الأولى.[٢]

فالذَّكر والأنثى ليسا حقيقتين إنسانيَّتين منفصلتين، بل هما صادران من أصل واحد إنسانيّ.

**٢ - وحدة الكرامة:**

نـوّه القرآن الكريم بالإنسـان؛ إذ قال: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَـا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَـالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْـفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَـانُ ۖ إِنَّـهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا**﴾ [الأحزاب: ٧٢]. فالرؤية القرآنية تؤسِّس لأصل وحدة الكرامة الإنسانية، حيث يقرِّر القرآن أنَّ الكرامة لبني آدم بما هم بشر، وليس لفئة مخصَّصة، ذكورًا كانوا أم إناثًا، وذلك في الآية: ﴿**ولقـد كرّمنا بنى آدم ...**﴾ [الإسراء: ٧٠]، وقد فسّر العلامة (الطباطبائي) هذا التكريم بأنَّه: تخصيص الـشيء بالعناية وتشريفه بما يختصّ به، ثم فـرّق بين التكريم والتفضيل، واعتبر معنى التكريم أنَّه ذو كرامة بنفسه، وربطه بما اختصّ به الإنسان من العقل والتمييز بين الحقّ والباطل والخير والشرّ. وبذلك يتّضح أنَّ الكرامة متعلّقة بالحقيقة الإنسانية، لا بكون الإنسان ذكرًا أو أنثى.[٣]

كما تبيّن سورة الحجرات بوضوح أنَّ الأنوثة والذكورة ليستا ملاكًا للكرامة، وإنَّما التقوى هي

١ - العلامة محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٧، ص٢٩٨
٢ - الشيخ الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، ج١، ص٤١٠
٣ - راجع: السيد محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص١٥٦.

الملاك الذي يتفاضل فيه الإنسان، أيُّ إنسان، عن غيره في الكرامة: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [الحجرات: ١٣]، وذلك بعد أن تؤكِّد حقيقة أنَّ الخلق من نوع واحد وجنسين مختلفين، ذكرًا كان أم أنثى، وهذا الاختلاف إنَّما فائدته في التعارف وتشكيل الشعوب والقبائل، وليس لتحصيل الكرامة الخاصّة؛ فالكرامة للنوع الإنساني: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [الحجرات: ١٣].

### ٣ - وحدة التكليف:

لأنَّ الإنسان مخلوق مكرَّم، ومؤتمن، وقد اختاره الله خليفة له في أرضه، وأوكل إليه عمارة الأرض وما عليها بصرف النظر عن جنسه، يلزم من ذلك أن يكون مسؤولاً مخاطبًا بالتكليف الإلهي وفق القاعدة نفسها والمبدأ ذاته، وهي قاعدة الوحدة بين الذكر والأنثى في التكليف والثواب والعقاب، مع مراعاة الخصوصية. فالآيات الكريمة التي تتحدَّث عن السرقة تخاطب السارق والسارقة، والتي تتحدَّث عن الزنا تخاطب الزانية والزاني، وآيات أخرى تتحدَّث عن الثواب للجنسين، حيث تقول الآية في سورة الأحزاب: ﴿**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا**﴾ [الأحزاب: ٣٥] ، وتصرِّح سورة النحل بهذا المعنى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ [النحل: ٩٧]، وكذا الآية من آل عمران: ﴿**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ ...**﴾ [آل عمران: ١٩٥]، فالحياة الطيّبة ليست متوقّفة على الذكورة أو الأنوثة، وإنَّما هي ثواب العمل الصالح وأداء التكليف والمسؤولية، وبالتالي فإنَّ طريق الكمال مفتوح للذكر والأنثى.

### ٤ - الزوجية بوصفها صيغةَ تكامل:

تتفاوت نظرة القرآن للزوجية بين الذكر والأنثى عمّا عداها من النظريات، فالقرآن الكريم يقدّم الزوجية بوصفها صيغةَ تكامل، تعني تكاملاً حقيقيًّا بين الذكر والأنثى على المستوى العاطفي والقيمي والنفسي والروحي وغيره، ويقدّم الحياة الزوجية على أنَّها مجال لتفاعل الذكورة والأنوثة من أجل تحقيق السكن وتجلّي المودّة والرحمة. فالقرآن الكريم ينتقل بالحياة الزوجية من المعطى البيولوجي بين الذكر والأنثى إلى بناء معنى الزوجية بما هي علاقة وجودية وخُلُقية وروحية، وذلك في الآية ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الروم: ٢١]. هذه الآية تشير إلى وحدة الحقيقة الإنسانية من جهة، وإلى الزوجية بوصفها صيغة للتكامل الروحي والعاطفي والمعنوي، ويفسّرها العلامة (الطباطبائي) بقوله: إنَّ كل ناقص مشتاق إلى كماله، وكل مفتقر مائل إلى ما يزيل فقره، وهذا هو الشبق المودع في كل من هذين القرينين. كما يفسّر المودّة بأنَّها الحب الظاهر أثره في مقام العمل، فنسبة المودّة إلى الحب كنسبة الخضوع الظاهر أثره في مقام العمل إلى الخشوع الذي هو نوع تأثّر نفساني عن العظمة والكبرياء.[١]

كما يؤكّد هذه الرؤية بعمق أكبر في الآية ﴿**...هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ...**﴾ [البقرة: ١٨٧]، فالزوجية امتزاج لحياة الزوجين بحيث يصير كل منهما بمنزلة اللباس للآخر، واللباس يحفظ الجسم من الحَرّ والبرد وأنواع الأخطار من جهة، ويستر عيوب الجسم من جهة أخرى، مضافًا إلى أنَّه زينة للإنسان، وتشبيه الزوج باللباس يشمل هذه الجوانب كلّها. فالزوجان يحفظ كل منهما الآخر من الانحراف والعيوب، ويوفّر كل منهما سبل الراحة والطمأنينة للآخر، وكل منهما زينة للآخر. هذا التعبير يوضّح غاية الارتباط المعنوي بين الرجل والمرأة ومساواتهما في هذا المجال، فالتعبير جاء للرجل كما جاء للمرأة من دون تغيير.[٢]

فالزوجية ليست مجرّد صيغة للتكامل بين الذكر والأنثى، وإنَّما هي صيغة لتكامل الذكورة

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٦، ص١٦٦
٢ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١، ص٢٩

والأنوثــة، أي وجه الجــلال ووجه الجمال، بما يحملانــه من خصائص وجوديــة وأبعاد قيمية وروحية، وعندها يتحقّق السكن، وعمارة الأرض وما عليها بالتكثّر.

## ثالثًا: نظرية التكامل في الفلسفة والعرفان:

تشــكّل الأنوثة والذكورة صورتين لظهور الحقيقة الإنســانية الواحــدة في عالم الكثرة، فهما ليستا ماهيتين متقابلتين على نحو الصراع أو التراتب القيمي. ففي هذا الإطار لا يستقلّ الوجود الظاهر عن أصلــه، والقيمة أو الفضيلة تظهر من خلال الســير في مراتب: فالوحدة تتحقّق في مرتبة الذات، والحُبّ في الأوصــاف، والاعتدال في مرتبة الفعل، وهنا تصبح الأنوثة والذكورة قيمتين تعــبّران عن التكامل بين الذكر والأنثى؛ لا بوصفهما مجرّد علاقة اجتماعية وبيولوجية، بل بوصفهما تجلّيًا أنطولوجيًّا وخُلُقيًّا لوحدة الإنسان في صورتين متقابلتين ومتكاملتين في آن. ونتحرّى هذه الرؤية من خلال نموذجين مركزيين في الفلسفة والعرفان الإسلامي: (ابن عربي)، بوصفه المؤسّــس الأبرز للرؤية العرفانيــة القائمة على التجلّي ووحدة الوجــود ورمزية الحُبّ والجمال؛ و(صدر المتألّهين)، بوصفه ممثّلاً للفلسفة المتعالية التي أعادت بناء الرؤية العرفانية ضمن نسق وجودي قائم على أصالة الوجود، والتشكيك، والحركة الجوهرية، وصيرورة النفس نحو الكمال.

### ١ - (ابن عربي) والأنوثة:

تذكر (نزاهة براضة) في مقدّمة كتابها «الأنوثة في فكر (ابن عربي)» أنَّ الأنوثة عند (ابن عربي) تشكّل أحد الأركان المحورية في فكره، ولقد اعتبر أنَّ خطابه في عمقه وشموليته يعكس خطاب الأنوثة، وهي قضية يشهد عليها نصّ (ابن عربي) في اتّساعه وتشعّبه، ويؤيّدها إصراره على إدراج الحديث عن الأنوثة في سياق مركزي، ضمن ديباجة مؤلّفه «الفتوحات المكّية». ويمكننا تحرّي رؤيته للأنوثة من خلال النقاط الآتية:[1]

١ - نزاهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، ص١١

**أ- وحدة الحقيقة الإنسانية:**

تشـكّل وحدة الحقيقة الإنسانية في فكر (ابن عربي) جوهر فلسفته القائمة على وحدة الوجود، حيث يرى أنَّ الإنسـان مرآة الكـون، ويعتبر أنَّ الإنسـان الكامل تجلّيًا إلهيًّـا يجمع بين الصفات الإلهيـة والخصائص الكونية، وهـو مظهر جامع للأسـماء الإلهية، فـ(ابن عـربي) ينطلق من أنَّ الحقيقة الإنسـانية أوسع من الانقسام الجنسي. ففي «الفتوحات» يبيّن أنَّ «الأنوثة والذكورة ليستا من خصائص النوع الإنسـاني»[١]، وأنَّ «ما من شيء إلا وفيه جهـة الذكورة وجهة الأنوثة، وجهتا التقابل»[٢]، ولو كانت الذكورة أو الأنوثة من حقيقة الإنسان بما هو إنسان لتميّز بهما عن غيره، لكن الواقع أنَّ الذكر والأنثى يوجدان في الإنسان والحيوان معًا، فهما بحسب (ابن عربي) «... عرضان ليسا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كلّه في ذلك»[٣]، ولهذا لا يصحّ جعلهما فصلاً أو مقوّمًا للحقيقة الإنسـانية؛ حيث إنَّ جوهر إنسـانيتهما يكمن في تجاوزهـما للحيوانية، وليس الخضوع لأحكامها. فالذكورة والأنوثة ليستا من ماهية الإنسان، بل من عوارض ظهوره الطبيعي والاجتماعي والتناسلي، ولذلك يمكن القول إنَّ الإنسان من حيث حقيقته سابق على الانقسام إلى ذكر وأنثى.[٤]

ينظـر (ابن عـربي) إلى المرأة بوصفها شـقيقة للرجل في أصل الإنسـانية وقابلة لمـا يقبله من المقامات والمراتب. فما يصحّ للرجل من حيث إنسانيته يمكن أن يصحّ للمرأة من حيث إنسانيّتها، فهو يقول: «ليس المخصوص بهذا الذكورية فقط، فكلامنا في صورة الكامل من الرجال والنساء»، فمناط الكمال ليس الذكورة، بل تحقّق الإنسان بحقيقته الجامعة. وعلى هذا الأساس، تكون الذكورة والأنوثـة صورتين عارضتين للحقيقة الإنسـانية الواحدة، لا رتبتـين متفاضلتين في أصل القيمة أو القابلية الروحية. فالأنثى لا تنقص عن الذكر في مرتبة الإنسـانية، كـما أنَّ الذكر لا يحتكر الكمال لمجرّد ذكورته؛ وإنّما يقع التمايز في أحكام الظهور والتكوين، لا في جوهر الحقيقة الإنسانية.[٥]

---

١ - ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٣، ص١٨٥

٢ - ابن عربي: الفتوحات المكية، ج١، ص٥٠٧.

٣ - ابن عربي: عقلة المستوفز، رسائل ابن عربي، باب الكمال الإنساني

٤ - ابن عربي: عقلة المستوفز، رسائل ابن عربي، باب الكمال الإنساني

٥ - ابن عربي: عقلة المستوفز، رسائل ابن عربي، باب الكمال الإنساني، ص٣٠

**ب- الذكورة والأنوثة في قطبية الوجود:**

ينتقل (ابن عربي) بالذكورة والأنوثة من المستوى الطبيعي البيولوجي إلى مستوى آخر أكثر عمقًا، هو المستوى الوجودي الرمزي، حيث يُظهرهما بوصفهما قطبين يفسّران بنية الظهور في الوجود: قطب الفعل وقطب القبول (الانفعال)، وقطب الإفاضة وقطب التلقّي، وقطب التجلّي وقطب المجلّى. وهذا ما يظهر من قوله: «والنفوس كلّها في مقام الأنوثة لمن عقل؛ فإنَّ كلَّ منفعل فرتبته رتبة الأنثى، وما ثمَّ إلا منفعل. والفعل مقسّم على الحقيقة بين الفاعل والمنفعل؛ فمن الفاعل الاقتدار، ومن المنفعل القبول للاقتدار فيه». فالوجود عنده لا يظهر من خلال ذات مغلقة على نفسها، بل يظهر عبر علاقة، وكلّ علاقة ظهور تحتاج إلى جهة يظهر منها الفعل، وجهة تقبل هذا الفعل وتجعله متحقّقًا في صورة، ومن هنا تأتي أهمية الثنائية الرمزية بين الذكورة والأنوثة.[1]

فالذُّكورة، في هذا السياق، ترمز إلى جهة الاقتدار والفعل والإلقاء، بينما ترمز الأنوثة إلى جهة القبول والاستعداد والتكوين. لكن هذا التقابل لا يعني أفضلية الفاعل على المنفعل؛ لأنَّ الفعل لا يتم إلا بالمنفعل، كما أنَّ التجلّي لا يتحقّق إلا بالمُجلّى. فالأنوثة شرط ظهور الوجود؛ فهي قابلية خلاّقة يتجسّد فيها المعنى، وتظهر بها الكثرة من الوحدة.

وانطلاقًا ممّا تقدّم، نستنتج أنَّ الأنوثة، في مستوى الظهور الوجودي، في فكر (ابن عربي)، تشكّل مبدأً كونيًّا يدلّ على قابلية العالم للتجلّي، وليست مجرّد وصف بيولوجي أو اجتماعي للمرأة.

**ج- الرمز الأنثوي والحُبّ:**

الحُبّ عند (ابن عربي) مبدأ وجودي يفسّر خروج المعنى من البطون إلى الظهور، وانتقال الوحدة من كمونها إلى صور الكثرة. ولذلك تُعتبر المحبّة، كما بيّنها في الفصّ المحمّدي، بابًا من أبواب معرفة التجلّي؛ فـ(ابن عربي) يستند إلى الحديث النبوي: حُبِّبَ إليَّ من دنياكم النساء والطيب، ثم يجعل تقديم النساء في الحديث ذا دلالة عرفانية عميقة، حيث يقول: أحبَّ الله من

١ - ابن عربي: الفتوحات المكية، ص٥٠٧

هو على صورته. ما وقع الحب إلا لمن تكوّن عنه، وقد كان حبّه لمن تكوّن في منفعلٍ عن الحقّ بلا واسطة. فشـهوده للحقّ في المرأة أتمّ وأكمل، لأنّه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسـه من حيث هو منفعل خاصّة. فلهذا أحبَّ ﷺ النساء لكمال شهود الحقّ فيهنّ؛ إذ لا يشاهد الحقّ مجرّدًا عن المواد أبدًا، فإنَّ الله بالذات غنيّ عن العالمين. فالأنثى في هذا السياق ليسـت مجرّد موضوع للرغبة، بل مجلىً يكتمل فيه شـهود العلاقة بـين الفاعلية والقَبول، وبين الحبّ والظهور.[١]

فالحبّ حركة كاشـفة؛ فهو يكشـف حاجة الواحد إلى الظهور، لا بمعنى النقص، بل بمعنى فيض الكمال. والمحبّ لا يخرج من ذاته لأنّه فاقد، بل لأنَّ الكمال إذا بلغ تمامه مال إلى الإفاضة والتجلّي. ومن هنا يكون الحبّ عنده مرتبطًا بأصل الوجود نفسه؛ إذ لا تظهر الكثرة إلا لأنَّ هناك ميـلاً ذاتيًّا إلى التعرّف، كما يقرّر منطق «الكنز المخفي»: أحببت أن أُعرَف، فالحب هو المحرّك الأصلي للانتقال من مقام البطون إلى مقام الظهور.[٢]

في هـذا الإطار تأخذ الأنوثـة معنى رمزيًّا خاصًّـا، فهي لا تعني المرأة من حيث هي جسـد فحسـب، بل تعني القابلية التي يتجلّى فيها المعنى، والموضـع الذي ينتقل فيه الحبّ من كونه ميلاً باطنيًّا إلى كونه صورة ظاهرة. وهي بهذا الاعتبار تمثّل الرحم الوجودي للظهور: فيها يتحوّل الفيض إلى صورة، والمعنى إلى تجسّد، والمحبّة إلى علاقة. ولهذا ترتبط المرأة عند (ابن عربي) بالتكوين، لا على نحو بيولوجي محض، بل بوصفها رمزًا لقَبول الوجود وتوليد الصور. فالأنثوي هو ما يجعل الحب قادرًا على أن يظهر، كما أنَّ المجلَى هو ما يجعل التجلّي قابلاً للشهود.

**د- المرأة مظهر للجمال الإلهي**

إنَّ المرأة، بما تحمله في المستوى الرَّمزيّ عند (ابن عربي) من جمال وقَبول وتكوين ومَحبّة، تصبح وجهًا لظهور الجمال الإلهيّ في الصورة الإنسانيّة. ويتّضح موقع الأنوثة بوصفها بنية رمزيّة أكثر من قول (ابن عربي) إنَّ النبيَّ أحبَّ النسـاء «لكمال شـهود الحقّ فيهنّ»، كما سبق أن تبيّن.

---

١ - ابن عربي: فصوص الحكم، ص٢١٧

٢ - حسن زاده آملي: شرح فصوص الحكم (فارسي)، ص٣٣٥

ويُعدّ هذا المعنى مدخلاً مناسبًا لفهم المرأة بوصفها مظهرًا للجمال الإلهيّ في نظر (ابن عربي)؛ فالجمال الإلهيّ لا يُدرَك في ذاته المجرّدة، وإنّما يُشهَد من خلال الصور التي يتجلّى فيها. ومن ثَـمَّ فإنّ المرأة، بما تمثّله من جمال ولطف ورحمة وقابليّة، تصبح أحدَ أبرز مظاهر هذا التجلّي. فالحـبّ هنا لا يقف عند حدود الميل الطبيعيّ، وإن لم ينكره، بل يرفعه إلى معنى عرفانيّ: حبّ المرأة هو حبّ لموضع الشـهود، وحبّ للصورة التي يظهـر فيها الجمال، وحبّ للسرّ الذي به تنتقـل الوحدة إلى الكثرة من غير أن تنقطع عنها. وبذلك تكون المرأة مرآة يتعرّف فيها الإنسـان على سرّ التجلّي. وتكون الأنوثة قيمة روحيّة؛ لأنّها تكشف أنَّ الوجود لا يظهر بالفعل وحده، ولا بالاقتدار وحده، بل يحتاج إلى القابليّة، والاحتضان، والرَّحميّة، واللطف، والجمال.

اسـتنادًا إلى ما تقـدّم، فالتكامل في فكر (ابن عربي) لا يقوم عـلى أنَّ الذكر كامل والأنثى ناقصة، ولا عـلى أنَّ الأنوثة مجـرّد تابعة للذكورة، بل على أنَّ الوجود نفسـه لا يظهر إلّا من خلال علاقة بين الفعـل والقبول، وبين المعنى والصورة، وبـين المَحبّة والمَجلى. فإذا كانـت الذكورة ترمز إلى جهة الفعل والاقتدار، فإنَّ الأنوثة ترمز إلى جهة القَبول والتكوين؛ ولا يكتمل الحبّ إلّا بهما معًا. ومن ثَمّ، فالأنوثة في فكر (ابن عربي) ليسـت هامشًـا في نظام الوجود، بل هي أحد أسرار ظهوره؛ لأنَّ الحبّ لا يصير شـهودًا إلّا في صورة، ولا تصير الوحدة معلومة إلّا حين تنعكس في مرآة الكثرة. وعلى هذا الأسـاس، فالكمال عند (ابن عربي) يتحقّق بإدراك الأنوثة والذكورة بوصفهما صورتين داخل حقيقة إنسانيّة واحدة، وقطبين رمزيّين في بنية الوجود: الفعل والقَبول، والإفاضة والتلقّي، والمعنى والصورة. فالأنوثة وجهٌ من وجوه الكمال نفسـه؛ لأنّها تمثّل قابليّة الوجـود للتجلّي والحبّ والجمال. ولذلك يمكن القول إنَّ الأنوثة في فكر (ابن عربي) قيمةً تكامليّةً: بها يكتمل الشهود، وبها يظهر الجمال، وبها يتحوّل الحبّ إلى معرفة، وبها تنفتح الكثرة على أصلها الوحدانيّ من غير أن تنفصل عنه.

## ٢ - الأنوثة في أفق الحركة الجوهريّة: قراءة صدرائيّة في صيرورة القيمة الروحيّة

تتيح فلسفة (صدر المتألّهين) إمكان بناء قراءة وجوديّة للأنوثة بوصفها قيمة روحيّة، من خلال مبانيه الكبرى في أصالة الوجود، وتشـكيك مراتبه، والحركة الجوهريّة، ونظريّة النفس بوصفها جسمانيّةَ الحدوثِ وروحانيّةَ البقاءِ. هذه المباني تنقل البحث من النظر إلى الأنوثة بوصفها مجرّد

معطى طبيعيّ أو اختلافًا جسـديًّا، إلى فهمها ضمن مسار أوسع هو مسار الإنسان في صيرورته الوجوديّة نحو الكمال. وسنحاول بيان الرؤية الصدرائيّة ضمن العناوين الآتية:

**أ- الوجود معيار القيمة (أصالة الوجود لا الماهيّة):**

لا بدّ أن تبدأ القـراءة الصدرائية للأنوثة من أصلٍ ميتافيزيقيّ حاكـم، هو أصالة الوجود؛ لأنَّ الوجود عند (ملا صدرا) ليس مفهومًا ذهنيًّا عامًّا فحسب، بل هو الحقيقة العينيّة التي بها تتحقّق الأشـياء وتتفاضل. ولذلك يقرّر (صـدر المتألّهين) أنّ الوجود حقيقة واحـدة، وأنّ مراتب هذه الحقيقة تتمايز بنفسها، حيث تلحقها التعيّنات والتشخّصات والتمام والنقص لا بأمر زائد عليها. ومن هنا، لا تُفهم الأنوثة بوصفها حدًّا نهائيًّا لحقيقة المرأة، بل بوصفها تعيّنًا من تعيّنات الوجود الإنسـانيّ. فالمرأة، في الأفق الصدرائيّ، ليست مجرّد ماهيّة جنسيّة، بل هي وجود إنسانيّ قابل للتحقّق في مراتب العلم، والإرادة، والفضيلة، والجمال الروحيّ.[١]

يتعزّز هذا المعنى من خلال مبدأ التشكيك؛ إذ إنَّ وحدة الوجود عند (صدر المتألّهين) لا تعني تماثـل الموجودات، بل تعني وحـدة الحقيقة مع تفاوت مراتبها في الشـدّة والضعف، والكمال والنقص. وبهذا يصبح الاختلاف بين الصور الإنسانيّة اختلافًا في أنحاء الظهور لا في أصل القيمة. ومن هنا تكتسـب الأنوثة معناها الروحيّ بوصفها صورة إنسانيّة قابلة لِأنْ تشتدّ وجوديًّا، وتتحوّل من مجرّد وصف طبيعيّ إلى مجال لظهور الكمالات. وهذا ما يمكن أن نستنتجه من خلال قراءة المـشروع الصدرائيّ الذي يقوم على بناء نظريّة معرفيّة ووجوديّة تسـتند إلى النصوص الأصليّة، مضافًا إلى أنَّ من مقاصد هذا المشروع إبراز اتّسـاع العقل الإسـلاميّ في معالجة قضايا المعرفة والواقـع؛ فـ(ملا صدرا) يرى العـالم الطبيعيّ والمثاليّ والعقليّ في حركة صيرورة مسـتمرّة. بناءً على ذلك، تصبح الأنوثة قابلة لِأنْ تُقرأ داخل صيرورة الوجود، لا داخل تصنيف بيولوجيّ مغلق، فهي تعيّن إنسانيّ قابل لِأنْ يحمل كمالات الوجود بحسب مرتبته، وبالتالي فهي قيمة روحيّة.[٢]

---

١ - محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٢٠

٢ - كمال إسماعيل لزيق: مراتب المعرفة وهرم الوجود عند ملا صدرا - دراسة مقارنة؛ مهدي شجريان وأحمد واعظي: المكانة الوجودية والإنسانية للمرأة من منظور الحكمة الصدرائية (جايگاه انسانى زن از منظر ملاصدرا).

**ب- النفس: أفق تجاوز البدن**

تكتسب الأنوثة معناها الروحيّ في الفلسفة الصدرائيّة من خلال نظريّة النفس. فـ(ملا صدرا) يقرّر أنّ النفس جسمانيّة الحدوث وروحانيّة البقاء. معنى ذلك أنّ النفس تبدأ من نشأتها الطبيعيّة والجسمانيّة، لكنّها تتحرّك في مسارها نحو الروحانيّة والتجرّد. وهذا الأصل يسمح باستنتاج أنّ البـدن الأنثويّ ليس حاجزًا أمام القيمة، بل مبدأ ظهور النفس في عالم الطبيعة، والنفس لا تقف عند هذا المبدأ، بل تتدرّج منه إلى مراتب أعلى من الإدراك والكمال.[١]

ولقد شرح العلامـة (الطباطبائي) في نهاية الحكمة المعنى الصدرائيّ للنفس بوصفها حقيقة تبدأ متعلّقة بالمادّة في مقام الفعل، ثم تتدرّج في التجرّد. فالنفس، وإن كان لها تعلّق بالمادّة، فإنَّ هـذا التعلّق إنّما هو في مقام الفعل دون الذات، ولذلك فهي ماديّة في فعلها لا في ذاتها. وعلى القول الصدرائيّ بكونها جسمانيّة الحدوث وروحانيّة البقاء، فإنّها تتجرّد في ذاتها أوّلاً، ثمّ تتجرّد عن المادّة في فعلها بمفارقة البدن. وهذا يتيح فهم البدن لا بوصفه حدًّا نهائيًّا للهُويّة، بل بوصفه مبدأ نشأة في مسار النفس نحو التجرّد والكمال؛ فالجسم والروح مرتبتان لوجود واحد. والجسم، بحكم الحركة الجوهريّة، يتّجه نحو الكمال والتحرّر من النقص، حتى تتبدّل المادّة المتحرّكة إلى وجود مجرّد هو الروح. فالجسد لا ينفصل عن الروح؛ فهما ليسا حقيقتين متقابلتين.[٢]

وعليه، فالأنوثة تبدأ من الجسـد، لكنّها لا تُختزل فيه؛ إنّها تدخل في مسـار النفس التي تنمو من الطبيعة إلى الروح، ومن الحسّ إلى التعقّل، ومن الصورة الجسـمانيّة إلى المعنى الإنسانيّ. فهي لا تُفهم فقط من جهة الطبيعة، بل من جهة ما تصير إليه هذه الطبيعة حين تدخل في مسـار النفس، وتتحوّل إلى قابليّة للعلم، والتهذيب، والرحمة، والجمال، والحضور الروحيّ.

**ج- الصيرورة: طريق التكامل**

تمثّـل الحركة الجوهرية ذروة الفكر الصدرائي، ولا تكتمل القـراءة الصدرائية لأي قضية إلا من خلالها؛ فالإنسـان في هذه الفلسفة ليس كائنًا ساكنًا عند صورته الأولى، بل هو وجود صائر

١ - صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٨، ص٣٩٤

٢ - راجع: محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص١٠٥-١٠٦

يتحـرّك من القوّة إلى الفعل، ومـن النقص إلى الكمال. وقد جعل (ملا صـدرا) القول بالحركة الجوهرية أساسًـا لإثبات الاشـتداد في مقولة الجوهر، وربط ذلك بنظريّته في النفس، معتبراً أنّ النفس لا تبقى متّحدة دائمًا بالجسـم النامي الحسّاس، بل تتحرّك جوهريًّا وتشتدّ في وجودها. ومن هنا، يمكن فهم الأنوثة بوصفها قابلية وجودية للتكمّل، لا مجرّد صفة طبيعية. فالقابلية في هذا السـياق ليست ضعفًا، بل استعدادًا للترقّي، وحضورًا أوّليًّا قابلاً لِأنْ يتكثّف وجوديًّا وخُلُقيًّا وروحيًّا.[1]

اسـتنادًا إلى ما تقـدّم، فإنَّ الأنوثـة، في أفق الحركة الجوهرية، لا تسـتمدّ قيمتهـا من كونها صفة منفصلة عن الإنسـان، بل من كونها داخلة في حركة الإنسـان نفسه نحو الكمال. فالمرأة، كـما الرجل، نفس إنسـانية تتحقّق تدريجيًّا، وتنتقل من مرتبة إلى أخرى بحسـب العلم والعمل والتهذيـب. وبهذا المعنى تصبـح الأنوثة مجالاً لظهور القيمة، انطلاقًـا من كونها إحدى صور الحقيقة الإنسانية في مسارها الوجودي نحو الكمال.

## رابعًا- التوازن بين الجلال والجمال وأزمة الإنسان الحديث:

### ١- طغيان الجلال المنفصل عن الجمال وآثاره:

يتحقّـق كمال الإنسـان بتوازن الجـلال والجـمال، لا بغلبة أحدهما على الآخـر؛ فالجلال والجمال قطبان متكاملان في صورة الإنسان الكامل. الجمال هو الكمال متجلّيًا باللطف والأنس والرحمـة والرأفة... والجلال هو الكمال متجلّيًا بالعظمـة والهيبة والانضباط... وهما في حالة من الانسجام، حيث نجد أنَّ الغضب ينسجم مع الرحمة في مجال القصاص والدفاع مثلاً؛ إذ إنَّ إسقاط الظلم يقوم على أساس الرأفة بالمحرومين. وللجلال والجمال ظهور في كل كائن، بقدر سعته الوجودية، ويبيّن (الشيخ جوادى آملي) أنّ عالم المادّة، من حيث هو نشأة الكثرة والتفرّق، لا يظهـر فيه الاتّحاد الجمعي بين الجمال والجلال بوضوح. ولذلك يظنّ الإنسـان أنّ الجمال

١ - راجع: صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٨، ص٣٤٥.

والجلال وصفان متقابلان، في حين هما في الحقيقة وجهان لكمال واحد.[١]

وحين يتّصل الجلال بالجمال تصبح القوة رحيمة، ويغدو النظام حافظًا للكرامة، وتتحوّل الفاعلية إلى مسؤولية خُلُقية. أمّا حين ينفصل الجلال عن الجمال، فإنّ القوَّة تميل إلى القهر، والعقلانية إلى التجرّد، والنظام إلى السيطرة. ومن هنا لا يكون الخلل في الجلال نفسه، بل في تجريده من بُعده الجمالي الذي يردّه إلى الرحمة والمعنى.

وفي هذا السياق يقدّم (الشيخ جوادى آملي) المرأة في أفق جامع بين البُعدين؛ إذ يقول: «تتّضح رسالتها وهي إظهار الجلال الإلهي في كسوة جمال الرأفة والعاطفة، كما يضيف أنَّ رسالة الرجل هي إظهار الجمال المحبوب في ظل جلال العقلانية». فلا الجمال حكرًا على المرأة، ولا الجلال حكرًا على الرجل، بل إنّ كمال كلّ منهما يتحقّق في تداخل البُعدين، لا في انفصالهما.[٢]

## ٢- تشويه صورة الإنسان في ما بعد الحداثة:

يمكن فهم أزمة الإنسان الحديث بوصفها اختلالاً في الميزان بين الجلال والجمال. لقد ضُخّمت في الحضارة الحديثة صور من الجلال المنفصل عن الجمال: السيطرة، والإنتاج، والسرعة، والضبط، والتراكم، والكفاءة التقنية، والعقل الأداتي. وفي المقابل تراجعت صور من الجمال الروحي: السكن، والرحمة، والإصغاء، والرعاية، والحضور، والعلاقة، والأنس بالمعنى. فصار الإنسان الحديث قويًّا في أدواته، لكنه ضعيف في سكينته؛ وقادرًا على السيطرة على العالم، لكنَّه عاجز عن المصالحة مع ذاته؛ وكثير الإنتاج، وقليل الطمأنينة، وواسع المعرفة التقنية، وضيّق الأفق الروحي.

وقد أشار (طه عبد الرحمن) إلى هذا النوع من الخلل في نقده الخُلُقي للحداثة الغربية؛ إذ يرى أنَّ نقد الحداثة لا ينبغي أن يبقى على سطح الظواهر، بل يجب أن يطلب "أخلاقيات تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، فلا أعمق

١ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص١٢

٢ - راجع: جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٢٧-٢٨.

من حياة تمتد من عاجلها إلى آجلها، ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه"[١]. فأزمة الجلال والجمال ليست أزمة نفسية جزئية، بل أزمة في النموذج الذي يفصل الفعل عن التزكية، والحُرّية عن المسؤولية، والقوّة عن الرحمة، والعقل عن المعنى. فإذا انفصل الجلال عن الجمال، صار حسمًا بلا رحمة، ونظامًا بلا سكن، وقوّةً بلا رعاية. وإذا انفصل الجمال عن الجلال، صار لطفًا بلا حدّ، وانفتاحًا بلا معيار، وعاطفةً بلا مسؤولية. وهنا تنشأ الأزمة حيث يفقد الإنسان مركزه الروحي، فيتحوّل إلى ذات قلقة، ومشتّتة، تبحث عن المعنى في الاستهلاك، والصورة، والرغبة، والاعتراف الخارجي. وقد عبرَّ (عبد الرحمن بدوي) عن هذا البُعد الوجودي للقلق بقوله: والموجود في العالم يقلق على إمكانياته التي لن يستطيع مهما فعل أن يحقّق منها غير جزء ضئيل جدًّا. فالإنسان الحديث يمتلك إمكانيّات واسعة، لكنه يفتقد مركزًا قِيَميًّا يوجِّه هذه الإمكانيّات نحو الكمال.[٢]

ويقترب (تشارلز تايلور)، من جهة أخرى، من تشخيص أزمة الذات الحديثة؛ حيث يبحث في تكوُّن الهُوية الحديثة ومصادرها الخُلقية والجمالية، ويعالج الأسس التي قامت عليها صورة الذات في العصر الحديث. ويبيِّن أنَّ أزمة الإنسان الحديث ليست مجرّد أزمة قوانين أو مؤسّسات، بل أزمة منابع؛ أي أزمة في المصادر التي يستمدّ منها الإنسان معنى ذاته وخيريته ووجهته. وحين تنقطع الذات عن منابعها الروحية، لا يبقى الجلال جلالاً مؤنسًا، ولا الجمال جمالاً مؤسِّسًا، بل يتحوّل الأوَّل إلى سلطة تقنية، والثاني إلى استهلاك جمالي أو عاطفة عابرة. ويصف (تشارلز تايلور) هذه الحالة في كتابه «عصر عَلماني» بوصفها أزمة معنى في عالم منزوع السحر؛ أي عالم احتفظ بالقوّة وفقد المعنى. يرى (تايلور) أنَّ «الجميع يمكن أن يتفهَّم تزايد مظاهر الامتعاض من فقدان عالمنا منزوع السحر للمعنى، ومن شكوى الشباب بصفة خاصة، في هذا العالم، من غياب أهداف تستحقّ أن ينذروا حياتهم من أجلها»[٣]. وهذا الفقد للمعنى هو ما يجعل الإنسان قادرًا على إنتاج القوة التقنية والصورة الجمالية، لكنه عاجز عن وصل القوة بالحكمة، والصورة بالروح، والجمال بالمعنى.

---

١ - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص٢٦

٢ - عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية.

٣ - تشارلز تايلور: عصر علماني، ص٤٣٩.

من هنا لا تكون استعادة الأنوثة بوصفها قيمة روحية دفاعًا عن المرأة وحدها، بل دفاعًا عن بُعد الجمال في الإنسان والعالم. فالأنوثة، في هذا السياق، ليست نقيضًا للذكورة، ولا مرتبة دونها، ولا مجرّد وظيفة اجتماعية؛ إنَّها علامة على أنَّ الكمال الإنساني لا يُبنى بالجلال وحده. فالعالم الذي يمتلئ بالقوّة ولا يعرف الرحمة، وبالنظام ولا يعرف السكن، وبالإنتاج ولا يعرف الرعاية، هو عالم فاقد للتوازن. كما أنَّ الإنسان الذي يتضخَّم فيه الحسم والإنجاز والضبط من غير أن يتربَّى على الأنس واللطف والمحبة، يبقى إنسانًا ناقصًا مهما بلغت قوّته. يُضاف إلى ذلك أنَّ الأنثى التي لا تدرك أنوثتها تبقى فاقدة للمعنى ومستهترة بقيمتها الروحية الواقعية، وبموقعيَّتها في كمال الوجود الإنساني.

## خاتمة:

استنادًا إلى ما تقدّم، لا يمكن فهم الأنوثة فهمًا متكاملاً إلا بإضافة أفق الرؤية القرآنيّة والعرفان الفلسفيّ اللذين تظهر من خلالهما موقعيّة الأنثى وخصوصيّات وجودها، فهي فيض من فيوضات جمال الباري، جلّ وعلا، وبأنوثتها التي تمثّل قيمة روحيّة جماليّة، يكتمل الوجود الإنسانيّ ويتوازن الجلال مع الجمال في تمظهرهما في النفس وعلاقة الإنسان بالآخر والمجتمع وعمارة الأرض وما عليها.

هذه المقالة تدعو إلى استعادة الأنوثة بوصفها قيمة روحيّة، دفاعًا عن الإنسان في كليّته، وعن العالم في حاجته إلى الجمال والرحمة والسكن، وليس فقط دفاعًا عن المرأة وحدها؛ لأنّه حين تُفقد الأنوثة معناها الروحيّ، يخسر الإنسان أحد أبعاد توازنه الوجوديّ والخُلُقيّ. فمن دونها يصبح الإنسان معرّضًا لطغيان الجلال المنفصل عن الرحمة، أو طغيان الجمال المنفصل عن الحكمة والمسؤوليّة. فحين تُفهم الأنوثة في أفقها الروحيّ، كما في الرؤية القرآنيّة والرؤية الفلسفيّة العرفانيّة، فإنّها تسهم في إعادة بناء صورة الإنسان المتوازن: إنسان تتّحد فيه القوّة بالرأفة، والعقل بالمحبّة، والخصوصيّة بالكرامة، والاختلاف بالتكامل.

وهذا ما يفتح الباب أمام تساؤلات بحثيّة تتجاوز حدود السؤال التقليديّ: ما الأنوثة؟ إلى

السـؤال عن كيفيّـة فهم الأنوثة بوصفها قيمة روحيّة وجماليّة تسـهم في بناء الإنسـان والمعنى والعمران؟ وما إمكانات الحوار بين الرؤية الإسـلاميّة للأنوثة وبين بعض تيّارات الفكر النسويّ المعاصر، خاصّة تلك التي تنتقد الاختزال الجسـديّ أو الأداتيّ للمرأة؟ وكيف يمكن أن تسهم إعادة الاعتبار للأنوثة بوصفها قيمة روحيّة في تجديد فلسفة الأسرة، والتربية، والعلاقة الزوجيّة، وبناء المجتمع المتوازن؟

إنّ هذه الأسئلة لا تنهي البحث، بل تبيّن أنَّ موضوع الأنوثة لا يزال بحاجة إلى مقاربة أعمق، تتجـاوز الدفاع السـجاليّ عن المرأة أو نقد النظريّـات الحديثة، إلى بناء رؤية فلسـفيّة وروحيّة متكاملة تجعل الأنوثة جزءًا من سـؤال الإنسان عن كماله، وسؤال المجتمع عن توازنه، وسؤال الحضارة عن معنى الجمال والرحمة في عالم تتزايد فيه القوّة وتتناقص فيه السكينة.

## قائمة المصادر والمراجع:


- ابـن فـارس: معجـم مقاييـس اللغـة، تحقيق: عبـد السـلام محمـد هـارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، https://shamela.ws/book/٢١٧١٠/١٨٨
- حيدر الآملي: تفسير المحيط الأعظم، تحقيق: محسن موسوي تبريزي، نور على نور، إيران، قم، ط٣، ١٤٢٢هـ.
- الشـيخ الطوسي: التبيان في تفسـير القـرآن، تحقيق: أحمد قصير العامـلي، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط١، ١٤٠٩هـ.
- (العلامة الطباطبائي): الميزان في تفسير القرآن، منشورات إسماعيليان، لا ط، لا ت.
- الشيخ ناصر مكارم الشـيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، https://ar.lib.eshia.ir/١٢٠٠٩/١/٠
- محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٨١م
- محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ط١٤، ١٤١٧هـ
- ابن عربي: الفتوحات المكّيّة، دار صادر، بيروت.
- ابن عربي: عقلة المستوفز، رسائل ابن عربي، باب الكمال الانساني، المكتبة الأكبرية، رابط الكتروني https://www.ibnalarabi.com/books/uqla.php?id=٣
- ابن سينا: المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات اسـلامى، ايران، رابط الكتروني، https://lib.eshia.ir/٧٣٠١٦/١/١٧
- أبو حامد الغزالي: المقصد الأسنى، النسخة الالكترونية، المكتبة الشاملة، https://shamela.ws/book/٦٤٦٥/٩٢
- مجموعة من المؤلّفين: موسوعة المفاهيم الاسلامية العامة، في شرح معنى الجلال، نسخة الكترونية، المكتبة الشاملة، https://shamela.ws/book/٤٣٣/١٨٩

- ابن عربي: رسائل ابن عربي، كتاب الجلال والجمال، دار إحياء التراث، لا ط، لا ت.
- ابن عربي: الفتوحات المكية، طبعة بولاق-الميمنية، رابط إلكتروني:

https://futmak.com/arabic/maymaniya/page.php?id=٥٠٧

- ابـن عربي: فصوص الحكم، تعليق: أبو العلاء العفيفـي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٦م.
- حسن زاده آملى: شرح فصوص الحكم (فارسي)، رابط الكتروني

https://ablibrary.net/

- عبد الله جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، بيروت، دار الهادي، ط١، ١٩٩٤م.
- نزاهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، بيروت.
- سـعاد الحكيم: المرأة وليّـة.. وأنثى: قراءة في نصّ ابن عربي، مجلـة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ٨٠، ٢٠٠٠،

https://archive.alsharekh.org/Articles/171362662/16156/

- رابح رزيق: في مفهوم الوجود وتطبيقاته في فلسفة صدر الدين الشيرازي، مجلة أبعاد، مجلد ٧، عدد ٢، ٢٠٢٠/١٢/٣١.
- كمال إسـماعيل لزّيق: مراتب المعرفة وهرم الوجود عند ملا صدرا - دراسة مقارنة، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٤.
- مهدي شـجريان وأحمد واعظي: المكانة الوجودية والإنسـانية للمرأة مـن منظور الحكمة الصدرائية (جايگاه انسـانى زن از منظر ملاصـدرا)، مقالة علمية-بحثية، جامعة باقر العلوم، دفتر تبليغات اسلامي، قم.
- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م.
- عبد الرحمن بدوي: دراسـات في الفلسـفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.
- تشارلز تايلور: عصر علماني، ترجمة: نوفل الحاج لطيف، بيروت: جداول للنشر والترجمة

والتوزيع، ط١، لا ت.

- سـيمون دي بوفوار: الجنس والآخر: التجربة الحياتية، ترجمة: سـحر سـعيد، دار الرحبة، دمشق، ٢٠١٥م.
- Mari Mikkola, "Feminist Perspectives on Sex and Gender," in The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2024 Edition, ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/feminism-gender/
- Judith Butler: Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, 2nd ed., London: Routledge, 1999.
- Crispin Sartwell, Beauty, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2026 Edition, ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, https://plato.stanford.edu/archives/sum2026/entries/beauty/.

**دراسات وبحوث**:

# عَلَاقَةُ العَقلِ وَالإِيمَانِ فِي رُؤيَةِ (ملّا صدرا) وَ(كيركغور)[١]

**المترجم**: **د. محمّد فراس الحلباوي**[٣] **د. مهدي خادمي**[٢]

## ملخّص

لطالما كان توضيح العلاقة بين الإيمان والعقل الهدف الأهمّ الذي يرنو إليه كلّ من (كيركغور-Kierkegaard) و(ملّا صدرا). الميزة الأهمّ للإيمان لدى (كيركغور) هي الماهيّة المناوئة للعقل أو المتناقضة. في هذا الفكر لا يمكن للفرد الوصول إلى الإيمان بالفكر العقلانيّ والأخذ بالشواهد التاريخيّة. فالحياة الإيمانيّة لدى (كيركغور) في الأساس هي الحياة ضمن أُسس المسيحيّة، وهذا الإيمان المسيحيّ هو الذي يحفظ الحياة في مواجهة النزاعات النظريّة جميعها.

يعتقد (ملّا صدرا) من جهة أخرى أنّ الإيمان، على الرغم من أنّه أمر يتعلّق بالقلب، لكنّه لا ينحصر بالكشف القلبيّ، بل يمكن عدّ المعرفة بالله بالدليل والبرهان، يعني الاعتقاد الناجم عن العقل النظريّ، إيمانًا قلبيًّا. بتعبير آخر، إنّ المساعي التي قام بها ترتكز على إرساء دعائم الصلح والتوافق بين العقل والإيمان أو العرفان والبرهان.

**الكلمات المفتاحية**: الإيمان، العقل، التناقض المطلق، الخطر، الشغف.

١ - جستارهای فلسفه دین [أبحاث فلسفة الدين]، جمعيّة فلسفة الدين الإيرانيّة، السنة الأولى، العدد الأول، ربيع وصيف ٢٠١٢، ص.ص٥١-٧٧.

٢ - دكتوراه في الفلسفة من جامعة العلّامة الطباطبائيّ، عضو في الهيئة العلميّة لجامعة نداء النور .

٣ - دكتوراه في اللغة الفارسيّة وآدابها، جامعة طهران، مدرّس في جامعة دمشق، ترجمان محلّف.


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-006

Studies and Research

# Relationship between Reason, Faith in Mulla Sadra, Kierkegaard's Views[1]

Dr. Mohammad Firas al-Halbawi[3] Dr. Mehdi Khademi[2]

## Abstract

Clarifying the relationship between faith and reason has always been the primary goal of both Kierkegaard and Mulla Sadra. For Kierkegaard, the most important characteristic of faith is its inherent opposition to or contradiction of reason. In this view, one cannot arrive at faith through rational thought and historical evidence alone. For Kierkegaard, the life of faith is fundamentally life lived within the framework of Christianity, and it is this Christian faith that preserves life in the face of all theoretical conflicts. Mulla Sadra, on the other hand, believed that faith, although a matter of the heart, is not limited to mystical revelation. Rather, knowledge of Allah, Almighty, through evidence and proof, that is, belief derived from theoretical reason, can also be considered faith of the heart. In other words, his efforts were based on establishing a foundation of reconciliation and harmony between reason and faith, or between mysticism and proof.

## Keywords:

Faith, Reason, Absolute Contradiction, Danger, Passion.

1 - Journal of Philosophy of Religion, Iranian Association of Philosophy of Religion, First Year, First Issue, spring and summer 2012, pp. 51 -77.

2 - PhD in Philosophy from Allameh Tabataba)i University, member of the academic staff of Nida) al-Nur University.

3 - PhD in Persian Language and Literature, University of Tehran, Lecturer at Damascus University, Sworn Translator.

## مقدّمة

إنّ شرح معنى المفردات وبيان مفهوم العبارات هو الشرط الأساس للفهم والتفاهم. فالمفردات لديها القدرة على تقبّل معانٍ عديدة، وتختلف المعاني بسبب أغراض واضعيها. وقد أدّى تثبيت المفـردات بمعانيها الاصطلاحيّة في العلوم الحيّة والمتناميّـة والعلوم التي لها تاريخ أطول إلى زيادة هـذا البَون والاختلاف. لذلك، عنـد فهم معاني علم ما ومفاهيمه، ينبغـي الانتباه إلى أنّ الألفاظ يمكن أن يكون لهـا معانٍ مختلفة. كما أنّ الألفاظ التي لها معنى واحد يمكن أن يكون لها مصاديق مختلفة ومتنوّعة، مثل المعاني المجازيّة والكنائيّة التي لا ينبغي إغفالها.

إنّ الخطأ في أيّ من هذه الحالات وخلط المعاني بعضها ببعض يمكن أن يؤدّي إلى غموض وخطأ في ساحة العلم، وينتج عنه تغيير في الحقائق والنظريّات. وموضوع حديثنا في هذا المقال ليس مسـتثنًى من هذا الأمـر. فالعقل والإيمان لـكلّ منهما معانٍ مختلفة. وقد أدّى الاشـتراك اللفظيّ لكلمة عقل واسـتخدامها في العلوم المختلفـة إلى غموض في معاني العقل. وقد امتدّ هذا الغموض في معاني كلمة عقل إلى بحث العلاقة بين العقل والإيمان، ما أدّى إلى اضطراب المباحث وأحيانًا الخروج عن محلّ النزاع. لذلك، فإنّ الجهد المبذول في هذا المقال بدايةً يرنو إلى شرح المفاهيم المتعلّقة بهذا البحث.

## أولًا: الإيمان في رؤية (ملّا صدرا)

في فكر (ملّا صدرا)، المعنى اللغويّ للإيمان هو التصديق والثقة، وفي الاصطلاح هو إظهار

الخضوع وقبول الشريعة، وهو يتكوّن من ثلاثة أمور في الشرع: ١. المعارف؛ ٢. الأعمال؛ و٣. الجوارح.[١]

يعتقد (ملاّ صدرا) أنّ الإيمان «مجرّد علم وتصديق». ويذكر أدلّة على هذا الادّعاء. ومنها قوله: «لقد نسب الله تعالى الإيمان إلى القلب، وقال في حقّ المؤمنين إنّه كتب الإيمان في قلوب المؤمنين، ويذكر المنافقين بأنّهم الذين قالوا بألسنتهم آمَنّا، ولكن قلوبهم لم تؤمن، ويعدّ اقتران العمل الصالح بالإيمان وذكره منفصلاً في القرآن دليلاً آخر على ادّعائه»[٢] [٣].

يقول الأستاذ (جوادي الآمليّ)، وهو أحد شرّاح الحكمة المتعالية عن الإيمان: «الإيمان هو ميل نفسانيّ، وهذا الميل يكون صحيحًا إذا تعلّق بأمر صحيح»[٤]. وقد ذكر (الإمام الخمينيّ) (ره)، الذي يُعَدّ من أتباع مدرسة (ملاّ صدرا) الفلسفيّة، في هذا الصدد:

«اعلَم أنّ الإيمان غير العلم بالله وسائر الصفات الكماليّة الثبوتيّة والجلاليّة والسلبيّة، والعلم بالملائكة والرسل والكتب ويوم القيامة؛ الإيمان عمل قلبيّ. عمل القلب هو التسليم والخضوع، وهو نوع من القبول والخضوع»[٥].

يرى (ملاّ صدرا) أنّ المعرفة الإيمانيّة هي أعمّ من العلم الحصوليّ والحضوريّ. وبناءً على ذلك، فإنّ الإيمان، وإن كان مرتبطًا بالقلب، فإنّه لا يقتصر على المعرفة الكشفيّة، بل إنّ معرفة الله بالدليل والبرهان؛ أيّ التصديق الذي يحصل عن طريق العقل النظريّ، يمكن أن يُعَدَّ إيمانًا قلبيًّا.[٦]

في هذا الفكر، ماهيّة الإيمان تخلو من العمل الصالح، ولكن ينبغي أن نعلم أنّ تحقّق الإيمان

---

١ - ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج٣، ص٨٨.
٢ - ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٢٥٢.
٣ - ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٢٥٢
٤ - عبد الله جوادي الآمليّ: تبيين براهين اثبات خدا [تعالى شأنه] [تبيين براهين إثبات الله [تعالى شأنه]، ص١١٧
٥ - روح الله الخمينيّ: شرح چهل حديث [شرح الأربعين حديثًا]، ص٣٥
٦ - ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٢٥٥

القلبيّ، من دون الأعمال الشرعيّة، غير ممكن[١].

من أهمّ المباحث والنظريّات الأساس لـ(ملّا صدرا) في باب مفهوم الإيمان هو أنّ الإيمان نوع من العلم والنور العقليّ. يقول في كتاب أسرار الآيات:

بعض آيات القرآن تدلّ على أنّ الإيمان نور عقليّ، وبه تخرج النفس البشريّة من القوّة والنقص وتصل إلى الفعليّة والكمال، وتتحرّر من عالم الأجسام والظلمات، وترتقي إلى عالم الأرواح والأنوار، وتصبح مستعدّة للقاء الحقّ -تعالى- ورؤيته. هذا النور، عند الحكماء السابقين، كان يُسمّى العقل بالفعل.[٢]

في رؤية (ملّا صدرا)، الإيمان هو مجرّد المعرفة القلبيّة، والعمل بالأحكام الشرعيّة هو أيضًا لتصفية القلب حتّى تتيسّر المعرفة. ويرفض في تفسيره هذا الرأي المشهور الذي يُقَسِّم الإيمان إلى ثلاثة أركان: المعرفة القلبيّة، والإقرار اللسانيّ، والعمل بالأعضاء، وفي المقابل، يعدّ الإيمان ذا ركن واحد فقط، وهو المعرفة.[٣]

في كتابه «كسر أصنام الجاهليّة»، ضمن انتقاده للصوفيّة ممّن يرون طلب العلم وتحصيله أمرًا خاطئًا، يذكر أنّ العارف الحقيقيّ هو من لديه علم برهانيّ بالحقائق.[٤]

يعتقد (ملّا صدرا) أنّ الرياضة والعبادة والإيمان دون بصيرة لا تؤدّي إلى الكمال فحسب، بل تسبّب أيضًا اضطرابًا في الحواس وفي الأرواح:

فمن اكتفى في سلوكه بالعمل والرياضة والاجتهاد دون بصيرة ومعرفة، فإنّ التزكية ستؤدّي إلى سوء العاقبة ووخامة العمل؛ لأنّ نفسه تحرّكها الخواطر الوهميّة، وتسيطر عليه الوساوس النفسيّة، ولأنّه لم يقدّم معرفةَ حقائق العلوم على رياضة النفس، فنتيجةً لذلك، سيُصاب القلب بالاضطراب والتشوّش، وتتبعه الخيالات الفاسدة والباطلة.[٥]

---

١ - ملّا صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٢٥٩

٢ - ملّا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ص٢٨

٣ - ملّا صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٢٥٢

٤ - ملّا صدرا: كسر أصنام الجاهليّة، ص٣٩

٥ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج٢، ص١٩١ و٢٥٩

في فكر (ملاّ صدرا)، مراتب العقل العمليّ هي في الواقع مراتب الإيمان نفسها. هذه المراتب تنحصر في أربع مراحل: ١- مرحلة تهذيب الظاهر، ويجري ذلك بواسطة أحكام الشريعة الإلهيّة والسنّة النبويّة؛ ٢- تهذيب الباطن وتطهير القلب من الأهواء والملكات الشريرة الظلمانيّة والوساوس الشيطانيّة؛ ٣- تنوير العقل بواسطة الصور العلميّة والمعارف الإيمانيّة؛ ٤- فناء النفس عن ذاتها وقطع النظر والتوجّه عن غير الله لشهود الربّ تعالى وعظمته.

هذه المرحلة الأخيرة هي نهاية السير نحو الله على صراط النفس الإنسانيّة. يعتقد (ملاّ صدرا) أنّه بعد هذه المراتب، ثمّة منازل ومراحل أخرى كثيرة لا تُدرَك إلا بالمشاهدة والحضور، ولذلك يمتنع عن ذكرها بسبب قصور البيان والتعبير.[١]

## ثانيًا: الإيمان من منظار (كيركغور)

في رؤية (كيركغور)، الإيمان من جنس الكشف والشهود، وتحقّقه أمر وهبيّ وخلاف لما هو متوقّع. وهو يعتقد أنّ كثيراً من المعتقدات تلقائيّة وغير إراديّة. بما أنّ الإنسان لا يعرف نفسه تمامًا، فهو لا يدرك رغباته أو أفعاله الإراديّة جميعها. في حالة الإيمان، من الممكن أن يقبل الإنسان بنحوٍ فوريّ وغير إراديّ لدرجة أنّه قد لا يكون واعيًا بالخيار الذي اتّخذه. هذا الوضع يحدث مرارًا وتكرارًا، تمامًا مثل أنواع الخيارات الأخرى جميعها التي يتّخذها الفرد دون أن يفكّر فيها. تعتمد هذه الخيارات إلى حدّ كبير على الخيارات التي تشكّلت في الماضي بما هي أنماط أو عادات. وبالمثل، فإنّ الخيارات التي يتّخذها الفرد بناءً على معتقداته هي نتيجة لتلك الأنماط الاعتقاديّة المعدّة مسبقًا. هذه الأنماط الاعتقاديّة، التي قد تؤدّي إلى معتقدات جديدة أو تشرف على معتقدات جديدة، تُسمّى «بنى المعقوليّة» (plausibility structures)، والفرد بطبيعة الحال لا يعي بالضرورة البنية الكليّة لمعقوليّته الخاصّة، على الرغم من أنّه يمكن أن يكون واعيًا بجزء منها، لا سيّما عندما يواجه بعض الادّعاءات الجديدة، فيمكنه أن يكتسب وعيًا ببعض معتقداته. يتشكّل إيمان غالبية الناس بناءً على مثل هذه البنية، ولهذا السبب تحديدًا يصعب عليهم أن

١ - ملاّ صدرا: مفاتيح الغيب، ص٨٦٤

يكونوا واعين به. ولكن على الرغم من أنّ الإنسان يمكن أن يؤمن بأشياء بطريقة غير إراديّة تمامًا تحت تأثير إيحاءات الأسرة والبيئة، لكن لا يزال لديه إمكانيّة أن تتحوّل الجوانب الأخرى من معتقداته إلى خيارات واعية من خلال التأمّل الذاتيّ، وأن يفهم بالضبط ما اعتقاده الحقيقيّ وما الذي أُلقي إليه في رَوعه من معتقدات جاهزة، بنحوٍ يظنّ الشخص أنّها معتقداته الخاصّة.[١]

من منظار (كيركغور)، الإيمان مضادّ للشكّ. الإيمان والشكّ ليسا نوعين من المعرفة يمكن أن يستمرّا جنبًا إلى جنب؛ لأنّه لا يتعلّق أيّ منهما بفعل المعرفة. إنّهما شغفان متضادّان. في الواقع، الإيمان هو شعور بالدخول إلى حيّز الوجود، والشكّ هو اعتراض على جميع النتائج التي تتجاوز الشعور والمعرفة المباشرة.[٢]

يعتقد (كيركغور) من جهة أنّ الإيمان موضوع لا يتّسم بالشدّة والضعف؛ فهو إمّا كلّ شيء أو لا شيء. بالطبع، هذا لا يعني أنّ شغف الإيمان لا يمكن أن يختلف نوعيًّا. دائمًا ما يكون ثمّة احتمال بأن يؤمن شخص بشيء بدافع الخوف، أو أن يكون لديه إيمان ضعيف ومتردّد بشيء، ويتناوب ذلك مع الشكّ وعدم اليقين. لكن الإيمان نفسه هو فعل؛ فعل يزيل حالة عدم اليقين. بقدر ما يكون الإيمان حاضرًا، بقدر ما يزول عدم اليقين. في الواقع، النطاق الذي يؤمن فيه الفرد بشيء هو النطاق نفسه الذي يصل فيه إلى اليقين.[٣]

وفقًا لـ (كيركغور)، الإيمان أمر مستحيل وغير ممكن، ولهذا السبب لا يمكن لأيّ إنسان أن يصل إلى ساحة الإيمان بجهوده الخاصّة فقط. في الحقيقة، الإيمان بمعناه الرفيع ليس نتاجَ فعل إراديّ. بالطبع، لا يقصد بذلك أنّ الإيمان لا يتضمّن قرارًا واختيارًا، بل يدّعي أنّ هذا الاختيار، بالمصادفة، ليس اختيارًا يمكن للفرد نفسه اتّخاذه. في الواقع، الإيمان هو حالة تجعل الاعتقاد ممكنًا، وهذه الحالة هي هديّة يمنحها الله للفرد المؤمن.[٤]

---

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 261265-

2 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 265

3 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 265

4 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 265

## ثالثًا: الإيمان والمعصية - الوعي

سبق أن ذكرنا أنّ الإيمان برؤية (كيركغور) منحةٌ إلهيّةٌ للإنسان. ولكن إذا كان الإيمان شيئًا لا يستطيع الفرد أن يحصل عليه بطريقته الخاصّة، وينبغي له فقط أن يتلقّاه من الله، فهل لا يزال بإمكان الفرد أن يفعل شيئًا ليناله؟ هنا يميل (كيركغور) إلى نظريّة الاختيار والقدر. وفقًا لهذه الرؤية، لا يستطيع الشخص أن يفعل شيئًا لخلاصه، وخلاصه يعتمد كُلِّيًّا على الله القدير؛ الله هو الذي يختار بعض البشر ليهبهم الحياة الأبديّة. هنا يواجه (كيركغور) مُعضلة، وهي أنّ رؤيته للقدر لا يمكن أن تتوافق مع قوله الآخر بأنّ الاختيار حقيقيٌّ وذو معنى. وبعبارة أخرى، كيف يمكنه أن يقول إنّ الإيمان هبةٌ إلهيّةٌ، وفي الوقت نفسه يترك مجالاً لإمكانيّة الاختيار الفرديّ الحرّ؟ ستُقدّم الإجابة عن هذا السؤال من خلال دراسة المعصية-الوعي. يعتقد (كيركغور) أنّ الفرد، بناءً على حالته الطبيعيّة، يظنّ بأنّه يمتلك الحقيقة مسبقًا، وبالتالي يعدّ التناقض بلا معنى. لذلك، إذا تمكّنّا من دفعه إلى موقف يمكنه فيه قبول التناقض، فسيكون قادرًا على فهم نسبيًّا بأنّه يفتقر إلى الحقيقة. ينبغي على الإنسان أن يدرك حالته بوصفها حالةً غير حقيقيّةٍ أساسًا. إذا أدرك حالته، فقد يعتقد أنّ الحقيقة شيء لا يتوافق مع تجربته، ولهذا السبب لا يستطيع فهمها. هذا الإدراك هو بالضبط إدراك لحدود العقل، وهذا الحدّ هو خلل العقل ووظيفته في آن واحد. لهذا السبب، ينبغي فهم الوعي-المعصية بوصفه شرطًا يجعل الإيمان ممكنًا للفرد، وهذا بالضبط ما يعتقده (كيركغور):

المعصية هي التعبير الحاسم عن الوجود الديني... إنّها ليست لحظة من بين لحظات أخرى؛ إنّها ليست شيئًا موجودًا في نظام الأشياء بطريقة أخرى، بل هي في حدّ ذاتها النظام الديني للأشياء والأمور.[1]

## رابعًا: معاني العقل برؤية (ملّا صدرا)

يذكر (ملّا صدرا) في شرحه على أصول الكافي، وتحت الرواية الثالثة من أحاديث «كتاب العقل والجهل»، ستّة معانٍ للعقل، وهي وفق الآتي:

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 265

١. العقل بمعنى جزء من النفس البشريّة مشترك بين جميع البشر، وهو ما يميّز الإنسان عن سائر الحيوانات. يستفيد البشر جميعهم، بتنوّعاتهم كلّها في الاستعداد والذكاء، من هذه القوّة. يُسمّى هذا النوع من العقل بالعقل النظريّ. هذا القسم من العقل يؤدّي إلى فهم المقدّمات البديهيّة، وبمساعدة هذه المقدّمات، يجد الإنسان أساسًا لديه قبول العلوم النظريّة.

٢. المعنى الثاني للعقل يتعلّق بالنفس البشريّة. بمعنى أنّ مراحل سير النفس وتكاملها تُسمّى عقلاً. وبعبارة أخرى، تمرّ النفس في مسارها التطوّريّ، باستخدام المدركات والمعارف البديهيّة للعقل الفطريّ، بمراحل تُسمّى كلُّ مرحلةٍ منها عقلاً. المراحل التي تمرّ بها النفس هي العقل الهيولانيّ، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. يُطلق على كلّ مرحلة من هذه المراحل اسم عقل، وتناقش هذه المراحل مجتمعة بوصفها عقلاً نظريًّا.

٣. الإطلاق الثالث للعقل هو جزء آخر من النفس البشريّة ينتج عن المراقبة والمحافظة على السلوك والأفعال. تُسمّى هذه القوّة في علم الأخلاق عقلاً.

٤. المعنى الرابع للعقل هو فهمه العُرفيّ. في هذا المعنى، يعدّ (ملاّ صدرا) العقل بمعنى الذكاء والفطنة، وقد فسّره أيضًا بسرعة الإدراك والاستنباط. ينطبق هذا المعنى للعقل على الأفراد الذين يميّزون بفطنة وسرعة الأفعال الحسنة والقبيحة في مجال الأخلاق، ويُقدِمون على الفعل الحسن.

٥. العقل في هذا المعنى يُحمَل على المشهورات والأمور المشتركة بين جميع الناس أو غالبيّتهم. بناءً على استقراء أقوال المتكلّمين، يبدو أنّ مرادهم من العقل هو هذا المعنى. وبعبارة أخرى، المراد من العقل في هذا التعريف هو ما يُعقَل من القضايا والعلوم البديهيّة المشتركة بين جميع البشر، والتي قبل الجميع بوجودها. يكمن الفرق بين هذا القسم والعقل النظريّ في أنّ العقل النظريّ هو القوّة المدركة للعلوم البديهيّة والضروريّة، أمّا العقل الكلاميّ فهو الذي يَعقِل القضايا والعلوم الضروريّة؛ مثل كون العدد اثنين هو ضِعف العدد واحد.

٦. المعنى الأخير للعقل هو أنّه كائن لا يعتمد على كائن آخر غير الله، وهو فعلٌ محضٌ. ينطبق هذا التعريف للعقل على كائنٍ خارجيٍّ وموضوعيٍّ، ويكمن الفرق بينه وبين الإطلاقات الأخرى للعقل في أنّ المراد من العقل في الإطلاقات الأخرى هو قوّةٌ وجزءٌ من النفس البشريّة، ولكن في هذا الإطلاق هو كائن مستقلٌّ لا يتعلّق بأيّ شيءٍ، سواء أكان موضوعًا أم مادّةً أم جسدًا.[١]

من الواضح أنّ المعنى الثاني هو المقصود في العلاقة بين العقل والإيمان، والمعاني الأخرى للعقل لا تنطبق في هذا النقاش. المعنيان الثالث والرابع غير مقصودين؛ لأنّ العقل في هذين المعنيين لا يؤدّي إلى اعتقاد أو فكر، ولا يبني اعتقادًا ليقارن بالإيمان. المعنى الأوّل ليس هو المقصود أيضًا؛ لأنّ العقل بهذا المعنى هو استعداد للفهم يظهر في الأمور البديهيّة والفطريّة، وفي العلاقة بين العقل والإيمان يمكن أن تكون البديهيّات والنظريّات موضوعًا للنقاش. المعنى الخامس ليس هو المقصود أيضًا؛ لأنّ المشهورات والآراء المحمودة في بعض الحالات هي عادات وتقاليد قوميّة تختلف باختلاف الأقوام. ربّما يمكن دراسة علاقة الإيمان بالعادات والتقاليد القوميّة، لكن موضوع هذا المقال ليس تناول هذا النوع من النقاش، الذي يتطلّب منهجَ بحثٍ آخر أيضًا؛ لأنّ أرضيّة هذا النقاش ينبغي أن تُهَيَّأَ وتُعَدَّ في علم الاجتماع وعلم الإنسان. المعنى السادس ليس هو المقصود أيضًا؛ لأنّ العقل بهذا المعنى هو موجودٌ جوهريٌّ ويُبحث عنه في علم الوجود. العقل في الإطلاق الثاني، بمعنى المُدرَكات العقليّة، سواء أكانت تصوّريّة أم تصديقيّة أم بديهيّة أم نظريّة، وهذا المعنى هو الذي يُستخدم في بحث علاقة العقل والإيمان.

## خامسًا: العقل من منظار (كيركغور)

وفق رؤية (كيركغور)، عندما يُستخدم العقل بوصفه اسمًا، فإنّه يشير إلى بُعد من أبعاد الأنشطة البشريّة. هذه الكائنات المفعمة بالوجود هي التي تفكّر، وتفكيرها هو انعكاس لتجاربها ومواقفها

١ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج١، ص٢٢٥-٢٢٧

الوجوديّة الدائمة.[١]

في الحقيقة، العقل من منظاره يعني فكر الإنسان المرتبط والمُنضمّ، وقد تشكّل العقل البشريّ من خلال التجارب والمواقف التي اكتسبها في علاقته بالوجود.[٢]

في فكر (كيركغور)، الحدّ الذي يسعى إليه العقل هو هدف العقل نفسه بمعنى ما. ولكن ما هو الأمر الذي يحدّد هدف العقل وحدوده؟ إجابة (كيركغور) هي: التناقض (paradox). الهدف النهائي للفكر، الذي يسعى إليه الفكر الشغوف أيضًا، هو التناقض/المفارقة نفسها؛ أيّ إنّ هذا المفهوم الذي يقول إنّ ثمّة شيئًا موجودًا لا يمكن أن يدخل في الفكر.[٣]

حينما يدّعي العقل - بنحو متسلّط - الكليّة، فإنّه حتمًا يواجه مفارقةً وتناقضًا، ويدرك أنّ هذا الأمر يُسقطه من كليّته، وبالطبع، هذا هو الحبّ التعيس الذي يُسمّى «الإساءة» (offense). والإساءة هي أنّ العقل، بإنكاره لقيوده، يعجز عن إنجاز عمله بطريقة أصيلة.[٤]

## سادسًا: استخدامان لـ (التناقض) عند (كيركغور)

يحاول (كيركغور) في كتابه: التعليق غير العلميّ النهائيّ توضيح مفهوم التناقض. ومن خلال هذا المفهوم، يميّز بين نوعين من التديّن. النوع الأوّل من التديّن هو تديّن (سقراط) الذي يسمّيه تديّن النوع «ألف». يقول عن هذا النوع من التديّن:

الحقيقة الأزليّة والجوهريّة هي حقيقة لها علاقة جوهريّة بفرد موجود؛ لأنّ تلك الحقيقة التي تنتمي أساسًا إلى الوجود متناقضة. لكن الحقيقة الأزليّة والجوهريّة، في حدّ ذاتها (in itself)، ليست متناقضة أبدًا؛ بل تصبح متناقضة بسبب علاقتها بفرد موجود.[٥]

النوع الثاني من التديّن هو المسيحيّة، التي يسمّيها (كيركغور) التديّن «ب». ويميّز بين هذين

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 185
2 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 186
3 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 224
4 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 235
5 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 183

النوعين من التديّن على النحو الآتي:

الذاتيّــة هي الحقيقة. من خلال العلاقــة القائمة بين الحقيقة الأزليّــة والفرد الموجود، يظهر التناقــض إلى الوجــود. الآن دعونــا نذهب أبعــد من ذلك، دعونــا نفترض أنّ الحقيقــة الأزليّة والجوهريّــة، في حدّ ذاتهــا، هي تناقض. كيف يظهــر التناقض إلى الوجــود؟ من خلال وضع الحقيقة الأزليّة والجوهريّة بجوار الوجــود. لذلك، عندما نضع مثل هذا الجوار ضمن الحقيقة نفسها، تصبح الحقيقة متناقضة.[١]

بناءً على البيان أعلاه، يمكن تمييز نوعين من التناقض: ١. نوع من التناقض ينشــأ من حقيقة أنّ الفرد الموجود يقيم علاقة مع الحقيقة الأزليّة والجوهريّة؛ ٢. في النوع الثاني من التديّن، ثمّة تناقض آخر: "الحقيقة الأزليّة والجوهريّة، في حدّ ذاتها، هي تناقض". هنا، من الضروري توضيح طبيعة هذين النوعين من التناقض. أوّلاً، نحاول توضيح التناقض في النوع الأوّل من التديّن.

التناقض الأوّل الموجود في تديّن النوع "ألف" يشمل مفاهيم الحقيقة (truth) وعدم اليقين الموضوعيّ (objective uncertainty). يقول (كيركغور) في هذا الصدد:

عندما يبحث فرد بنحو موضوعيّ في مســألة الخلود، ويقبل فرد آخر باللا يقين بشــغف غير متنــاهٍ، فأين تكمن الحقيقة الكبرى؟ ومن لديه يقين أكبر؟ الشــخص الذي بدأ تخمينًا غير متناهٍ (never-ending approximation)؛ لأنّ اليقين بالخلود يكمن، بالضبط، في ذاتيّة الفرد. الفرد الآخر سرمديّ[٢] ويسعى لصالح سرمديّته من خلال أمر غير يقينيّ.[٣]

بناءً على النصّ آنف الذكر ندرك أنّ ثمّة فئتين من الناس؛ أفراد يبحثون عن اليقين الموضوعيّ أو البرهــان على خلود الروح، وبالتالي، يقعون بالضرورة في تخمين غير ينتهي. الفئة الثانية هي أولئــك الذين لديهم يقــين؛ لأنّهم قبلوا عدم اليقــين بحماس غير متناهٍ، ولهذا الســبب «اليقين بالخلود يكمن بالضبط في فرديّة الفرد.» يتابع (كيركغور) قائلاً:

---

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 183

٢ - يبــدو أنّ المفردة هي الأبديّ لتوافق الســياق الســابق، لكــن في الترجمة عن اللغــة الأجنبيّة لعلّه استخدم مصطلح السرمديّ.

3 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 180

دعونا نلاحظ (سـقراط). في عصرنا، انشـغل الجميع ببعض البراهـين القليلة. بعضهم لديه براهين متعدّدة، وبعضهم الآخر أقلّ. لكن (سـقراط)! يضع السؤال بنحو موضوعيّ بطريقة تثير الشكوك. إذا كان ثمّة خلود، فإنّه ينبغي أن يُعدّ مشكّكًا (doubter) مقارنةً بأحد مفكّري عصرنا، ممّـن لديه ثلاثة براهين (على خلـود النفس). أبدًا. فهـو يخاطر بحياته كلّها بنـاءً على هذه الـ «إذا». لديه الشجاعة لمواجهة الموت، وبهذا الشغف والحب اللا متناهيَين، وضع خطّة لحياته ينبغـي قبولها. لكن الأفراد الذين يُقدّمون هذه البراهين الثلاثة لا يحدّدون حياتهم وفقًا لها على الإطلاق... القليل من عدم اليقين الذي كان لدى (سـقراط) سـاعده؛ لأنّه شـارك هو نفسه في شغف الإيمان. البراهين الثلاثة التي يمتلكها الآخرون لا تفيدهم؛ لأنّ أعينهم مغلقة على الروح والشـغف، وستظلّ مغلقة. لذا، فإنّ الجهل السـقراطيّ (socratic ignorance)، الذي يتمسّك به (سـقراط) بشغفه الداخلي الكامل، كان تفسيراً لهذا المبدأ بأنّ الحقيقة ينبغي أن تكون مشوبة بالتناقض ما دامت موجودةً.[1]

في العبارة أعلاه، تشـاهد مفاهيم مثـل عدم اليقين والحقيقة. عدم اليقـين هو «إذا» الخاصّة بـ(سقراط). في الواقع، لا يعرف (سقراط) ما إذا كانت روحه خالدة أم لا. هذه ليست مسألة يمكن إثباتها بالبرهان، بل هي أمر محتمل. ولهذا السـبب، يعبرّ (سقراط) عنها بكلمة «إذا». من ناحية أخـرى، الحقيقة تعني اليقين. في الواقع، لا يمكن إثبات هـذه الحقيقة بالبرهان. بعبارة أخرى، أيّ محاولة لتقديم حجج للمفاهيم الدينيّة هي حركة نحو تدميرها والتشـكيك فيها، وينبغي أن يكون ثمّة حالة من عدم اليقين الموضوعي تجاه مثل هذه المفاهيم.

النقطة الثانية التي يمكن اسـتنتاجها من العبارة السابقة هي أنّ ثمّة علاقة بين مفهوم التناقض ومفاهيـم عدم اليقين الموضوعـي والحقيقة. كما يقول (كيركغور): الجهل السـقراطي، الذي يتمسّك به (سقراط) بشـغفه الداخلي الكامل، كان تفسيراً لهذا المبدأ بأنّ الحقيقة هي أمر أزليّ مرتبـط بالفرد الموجود، وبالتـالي، ينبغي أن تكون هذه الحقيقة متناقضة ما دام موجوداً. تشـير هذه العبارة بالضبط إلى العلاقة بين مفهوم التناقض وعدم اليقين الموضوعي. يعتقد (كيركغور)

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 180

بخصوص عـدم اليقين الموضوعي أنّ الحقيقة هي عدم يقـين موضوعيّ، وبالتالي، هي أعلى حقيقة وجوديّة يمكن الوصول إليها.

ثمّـة عبارة أخـرى توضّح العلاقة بـين مفهوم التناقـض ومفاهيم عدم اليقـين الموضوعي، والحقيقة هي وفق الآتي:

عندما تكـون الذاتيّة، أي الاسـتبطانيّة (inwardness)، هي الحقيقة، تشـكّل آنذاك الحقيقة تناقضًا بنحو موضوعيّ... السمة المتناقضة للحقيقة هي عدم يقينها الموضوعيّ.[١]

لذلك، في مثال (سـقراط)، التناقض هو أنّه بينما (سقراط) متأكّد بنحو ذاتيّ (subjectively) من أنّه خالد، لكنّه، بنحو موضوعيّ (objective)، غير متأكّد من أنّه خالد. وبعبارة أخرى، يقين (سـقراط) الذاتي أو حقيقته هو عدم يقينه الموضوعيّ. التناقض هو أنّه في الوقت نفسـه متأكّد وغـير متأكّد، بيقين ذاتيّ وعدم يقين موضوعـيّ. الحقيقة عند (كيركغور) لا تختلف عن تعديل الـذات وتصحيحها نحـو الله. الحقيقة شيء واحـد، وهو أن يصبح المرء مثل المسـيح، لكن طرق الوصـول إلى الحقيقة متعدّدة؛ لأنّ الحقيقة هي الذاتيّـة[٢]. صحيح أنّ طرق الوصول إلى الحقيقة متعدّدة، لكن الحقيقة ليسـت سـوى شيء واحد. العيش في المرحلة الإيمانيّة. بعبارة أخرى، تعريف الحقيقة بالذاتيّة هو تعريف الإيمان نفسـه[٣]. إذن، الحقيقة أمر ذاتيّ وهي عبارة عن الوجود بشـدّته وبأرفع حالاته، وبالطبع عندما ترتبط بكائنٍ لا يمكن الشـعور به إلّا في هذه الحالة من الاشتداد.[٤]

ولكن كيف يكون التناقض في التديّن من النوع «ب»؟ أفضل أعمال (كيركغور) في هذا الصدد هي قصّة إبراهيم عليه السلام وإسـحاق عليه السلام في كتاب الخوف والرعدة. بالطبع، لا يمكن ملاحظة في أيّ مـن أعماله أنّه يسـمّي تديّن إبراهيـم عليه السلام بتديّن «ب». ولكن بالنظـر إلى قصّة إبراهيم عليه السلام وابنه إسـحاق عليه السلام، يمكننا أن نـدرك أنّ تديّـن إبراهيم عليه السلام يختلف عن تديّن (سـقراط). على

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 180

٢ - مهتاب مستعان: كى بركه گور متفكر عارف پيشه، ص٧٤، ٧٦

٣ - فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه، ج٧، ص٣٣٦

٤ - جون وال: بحث در ما بعد الطبيعه، ص٦٠٦

سبيل المثال، مفهوم المحال (absurd) يقع ضمن نطاق التديّن «ب». وكذلك، الإيمان، بمعناه السامي، ينتمي إلى التديّن «ب»[١]. لذلك، بالنظر إلى مفهومي «الإيمان» و«المحال»، نستنتج أنّ سمة تديّن إبراهيم عليه السلام هي «الإيمان المتناقض». وما يبدو مؤكّدًا لـ(كيركغور) هو اعتقاده بأنّ حياته في أواخر عمره كانت حياة إيمانيّة؛ لأنّه غضّ الطرف عن حبّه لـ(ريجين) ليقف أمام الله.[٢]

إنّ الإيمان المتناقض في تديّن إبراهيم عليه السلام هو أنّ إبراهيم عليه السلام يريد إطاعة أمر الله من جهة؛ أي أن يضحّي بإسحاق عليه السلام، ولكن من جهة أخرى، ثمّة وعد من الله لإبراهيم عليه السلام بأنّ نسل الأنبياء الإلهيّين سيستمر من أبناء إسحاق عليه السلام. وبعبارة أخرى، إذا كان نسل إسحاق عليه السلام سيستمر، فينبغي أن يبقى إسحاق عليه السلام على قيد الحياة ليتزوّج ويستمر أبناؤه في المسار الذي اختطّه إبراهيم عليه السلام. لذلك، تحدث مفارقة واضحة لإبراهيم عليه السلام. المفارقة هي أنّ إسحاق عليه السلام ينبغي أن يبقى على قيد الحياة ويُضحّى به في الوقت نفسه. في تفسير مفهوم التناقض، ينبغي القول إنّ (كيركغور) يصرّ على أنّ التناقض لا يمكن فهمه.[٣]

يروي (كيركغور) القصّة على النحو الآتي: استيقظ إبراهيم عليه السلام مبكّرًا في الصباح، وفقًا للكتاب المقدّس، ليبدأ رحلته مع إسحاق عليه السلام نحو أرض موريا. عندما وصلا إلى جبل موريا، قطع إبراهيم عليه السلام بعض الخشب وأشعل نارًا. أعدّ مكان الذبيحة وربط إسحاق عليه السلام. لقد فعل هذا كلّه في ضوء إيمانه ولم يتزعزع أبدًا. يعتقد (كيركغور) أنّه لو شكّ إبراهيم عليه السلام في هذا الفعل، لربمّا بقي في الذاكرة وتذكّره الناس، ولكن لم يُذكر عنه بوصفه أبًا للإيمان[٤]؛ فالسمة المهمّة للإيمان في قصّة إبراهيم عليه السلام هي عدم الشكّ وعدم السماح بالتردّد والتزلزل في نفسه. ما لم يشكّ فيه إبراهيم عليه السلام هو أنّ الله لن يقتل إسحاق عليه السلام.[٥]

وفق رؤية (كيركغور)، الإيمان ينفي الشكّ. ينبغي أن يكون الإيمان حاسمًا. في الواقع، الإيمان

---

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 83- 84، 87- 88

٢ - مهتاب مستعان: كى بركه گور متفكر عارف پيشه، ص١١٢-١١٣

3 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript، ص196-197

٤ - سورين كيركغور: ترس و لرز [الخوف والرعدة]، ص٤٦.

٥ - سورين كيركغور: ترس و لرز [الخوف والرعدة]، ص٤٦.

هــو نوع من اتّخاذ القرار. ومن ناحية أخرى، قرار الإيمان هو قرار التغاضي عن احتمال الخطأ. يؤكّد (كيركغور) أنّ على المؤمن أن يكون على دراية عميقة بخطر الخطأ. يقول:

إذا أردتُ أن أحافظَ على إيماني، فينبغي لي أن أكون مصمّمًا باستمرار على التمسّك بعدم يقيني الموضوعــيّ، كما لو كنت معلّقًا فوق البحر، فوق بحر بلا قاع، ومع ذلك أحافظ على إيماني[١] طوال الوقت الذي كان فيه إبراهيم عليه السلام يسير نحو جبل موريا، وكان يريد بكلّ وجوده تنفيذ الأمر الإلهيّ، لم يكن لديه أيّ شكّ في أنّ إسحاق عليه السلام سيبقى على قيد الحياة. كان متأكّدًا من أنّه لن يفقد إسحاق عليه السلام. هذه العبارة الأخيرة تتعلّق مباشرة بإيمان إبراهيم عليه السلام. يعتقد (كيركغور) أنّ ما آمن به إبراهيم عليه السلام لم يكن أنَّه سيُمنَح إسحاق آخر في الآخرة، بل كان إيمان إبراهيم عليه السلام يتعلّق بهذه الحياة الدنيا. كان إيمانه هو أنَّ ابنه، الابن نفسه الذي كان يرافقه في رحلته إلى جبل موريا، سيبقى على قيد الحياة[٢]. في إيمان إبراهيم عليه السلام، حتّى عندما أخرج السكين لذبح إسحاق عليه السلام، لم يتســلّل إليه أيّ شــكّ أو تردّد. فضلاً عن ذلك، حتّى لو أنزل إبراهيم عليه السلام الســكّين ووضعها على حلق إسحاق عليه السلام، لكان عليه أن يؤمن، وكان عليه ألّا يشكّ في أنَّه لن يفقد إسحاق عليه السلام.[٣]

يعتقد (كيركغور) أنَّ إبراهيم عليه السلام في هذه القصة كان لديه قلق من الوعي (anxiety)، لكنّه لم يكن لديه شكّ. في الواقع، من المستحيل على أيّ شخص أن يروي قصّة إبراهيم عليه السلام ويحذف منهــا القلق من الوعي؛ لأنّ القلق من الوعي جزء جوهــريّ من إيمانه. يقول (كيركغور) في هذا الصدد:

ما لم يُحذف من قصّة إبراهيم عليه السلام هو القلق من الوعي.[٤]

على الرغم من أنَّ إبراهيم عليه السلام كان في خوف واعٍ طوال هذا الاختبار الإلهيّ، لكنَّه تصرّف بحزم وعزم، ولم يشــكّ أبدًا في أنَّ إسحاق عليه السلام سيبقى على قيد الحياة. من الواضح تمامًا أنَّ الخوف الواعي، في رؤية (كيركغور)، ليس هو الشكّ، بل هو جزء من الإيمان من نوع التديّن «ب». الشكّ

١ - سورين كيركغور: ترس و لرز [لخوف والرعدة]، ص٦٥.
٢ - سورين كيركغور: ترس و لرز [لخوف والرعدة]، ص٤٥.
٣ - سورين كيركغور: ترس و لرز [لخوف والرعدة]، ص٤٦.
٤ - سورين كيركغور: ترس و لرز [لخوف والرعدة]، ص٥٢.

ناقض للإيمان ومزيلٌ له. في الحقيقة، في الشكّ، ثمّة وجه من أوجه اليأس، واليأس يعني فقدان الإيمان. كان على إبراهيم عليه السلام في هذه القصّة أن يختبر الخوف والقلق، وليس الشكّ والتردّد.

## سابعًا: علاقة العقل والإيمان لدى (ملّا صدرا)

من منظار (ملّا صدرا)، الدين والعقل كلاهما طريقان لمعرفة الحقّ وصفاته وأفعاله[١]، كما يؤكّد أنَّ القضايا الفلسفيّة لا تتعارض مع أحكام الشريعة والقضايا الدينيّة.[٢]

يصرّح (صدر المتألّهين) في باب التوافق بين العقل والإيمان بأنَّ الحكمة الحقيقيّة والفلسفة الواقعيّة هي الفلسفة التي تكون في خدمة الوحي. وهو لا يعدّ الفلاسفة الذين لديهم كلام يخالف كلام الدين فلاسفة، ويعتقد بأنَّ الفيلسوف الذي لا يكون دينه دين الأنبياء، فإنَّه لم ينل نصيبًا من الحكمة.[٣]

يقول (ملّا صدرا) عن الاستناد إلى الوحي وحجيّة قول المعصوم عليه السلام القطعيّة في المعارف على هذا النحو: كلّ ما هو ليس مستحيلاً وممتنعًا، يمكن إثباته بالكتاب الإلهيّ والسنّة النبويّة، الصادرَين قطعًا عن متكلّم معصوم ومنزّه عن المغالطة والكذب، تمامًا كبرهان عقليّ رياضيّ.[٤]

إذن، الوحي الإلهيّ، إذا كان قطعيًّا من حيث السند ونصًّا من حيث الدلالة، فإنّه يقع في الحدّ الأوسط بين البراهين العقليّة.[٥]

من آراء (صدر المتألّهين) يتّضح أنَّه إذا استوفى العقل جميع شروطه، فإنّه يصل إلى النتائج نفسها التي توصّلت إليها الأحكام الشرعيّة والتي بيّنها الشارع.

يذكر (ملّا صدرا) في شرح الحديث الثالث والثلاثين من باب «العقل والجهل» في أصول

---

١ - ملّا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٧، ص٣٢٧.
٢ - ملّا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٨، ص٣٠٣.
٣ - ملّا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٥، ص٢٥.
٤ - ملّا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٩، ص٣٢٧.
٥ - عبد الله جوادي الآمليّ: رحيق مختوم: شرح حكمت متعاليه [الرحيق المختوم: شرح الحكمة المتعالية]، ج١، ص١٩.

الكافي، الذي يقول: «لا فاصلة بين الإيمان والكفر إلّا قلّة العقل»، ما يأتي:

الإيمان هو نور العقل، والكفر ليس إلّا ظلمة وجهلاً. كلّما اكتمل عقل الإنسان، كان إيمانه حقيقيًّا.[١]

إذا اعترض أحدهم بأنّ المقصود بالعقل في الرواية المذكورة قد يكون العقل العمليّ لا العقل النظريّ، فالجواب هو: ١- لا يوجد في الإنسان أكثر من عقل واحد، يُسمّى عقلاً نظريًّا من حيث إدراكه للوجود المطلق، ويُسمّى عقلاً عمليًّا من حيث إدراكه للوجودات المتعلّقة بإرادة الإنسان وعمله. ٢- بافتراض التراجع عن القول السابق، فإنّ العقل العمليّ فرع عن العقل النظريّ؛ أي إنّ العقل العمليّ لا يمكنه العمل دون الإفادة والاستمداد من العقل النظريّ. وبعبارة أخرى، العقل العمليّ الذي يشمل البعد العمليّ والقيميّ والخُلُقيّ للإنسان لا يعمل دون العقل النظريّ الذي هو البعد المعرفيّ والإدراكيّ للإنسان.

بهذا البيان، يعتقد (ملّا صدرا) أنّ الإيمان من ثمرات العقل النظريّ. المعرفة والعقل النظريّ ليسا الإيمان نفسه، ولكنّهما لازمان للإيمان الحقيقيّ.

كما يعتقد أنّ الوصول إلى الكمال العقليّ والمعرفة النقيّة هو لازم للاتصال بالعالم العلويّ. وقد عبّر عن هذه الحقيقة في شرح أصول الكافي على النحو الآتي:

فإذا كانت العلوم التي اكتسبها في الدنيا من أصول الدين علومًا حقيقيّة حصلت عن طريق البرهان واليقين، فإنّه يتصل بملائكة العالم العلويّ ويشرب خمر المقرّبين من كأس اللباب، ويتأمّل الجمال والجلال الإلهيَّين بعين العقل وحقيقة العرفان.[٢]

يعدّ (صدر المتألّهين) العلوم والبصيرة العاملين الأصيلين للزهد القلبيّ، وهما أمران مستقرّان، كما يعتقد بأنّ من يكتسب معرفة عميقة بطبيعة الدنيا يدرك تفاهتها وحقارتها، وهذا هو السبب الأهمّ للزهد في الدنيا والشوق إلى عالم المعنى.[٣]

كما يقول في تفسير سورة الحمد، عند آية ﴿**صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ**

١ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج١، ص٥٩٠.
٢ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج٣، ص٢٦٤.
٣ - ملّا صدرا: مبدأ ومعاد [المبدأ والمعاد]، ص٥١٣.

﴿عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧] ، ضمن تعداده للنعم الإلهيّة العظيمة، إنّ عدم معرفة الله سيؤدّي إلى موت القلب الأبديّ في الآخرة.[١]

## ثامنًا: سبب اختلاف القضايا العقليّة والعرفانيّة في بعض الحالات

في الختام، السؤال الرئيس الذي يمكن طرحه عن العلاقة بين العقل والإيمان في رؤية (ملّا صدرا) هو: لماذا يحكم العقل، في بعض الحالات، بخلاف القضايا العرفانيّة؟ يجيب آية الله (جوادي الآمليّ)، أحد حكماء العالم الإسلاميّ الأحياء من أتباع الحكمة المتعالية المشهورين، عن هذا السؤال تحت العنوان العام «ظهور العدالة الكبرى في الحكمة المتعالية»:

كما أنّ ملكة العدل في العقل العمليّ تقتضي أن يكون هو أمير الشهوة والغضب ومرشد التوليّ والتبرّي، لا أسيرَهما؛ فإنّ ملكة العدل في العقل النظريّ تقتضي أن يكون هو أمير الخيال والوهم وحاكم السمع والبصر ومرشد الحسّ، لا أسيرَهما. من كان حسيًّا في المسائل العلميّة، أو يفكّر أحيانًا بأصالة الحسّ وأحيانًا بأصالة العقل، لن يصل قطّ إلى ملكة العدل في التعقّل؛ لأنّ العاقل، مع الحفاظ على شؤون المدارك الأخرى، يعدّلها ويطلب من كلّ منها وظيفة خاصّة. فمثلاً، لتكوين القياس والاستقراء وما شابه ذلك، يستمدّ من الحالات الجزئيّة التي هي نتاج الحسّ والخيال والوهم، لكنّه لا يتدخّل فيها في الاستنتاج الذي هو أصل كليّ. العقل المشوب بالخيال والوهم، ولأنّه لا يدرك الكليّ بنحو صحيح، فإنّه سيُحرَم حتمًا من فيض البرهان الذي يدور فقط حول المحاور الكلّيّة؛ وأسر العقل النظريّ تحت الخيال والوهم في الأفكار العلميّة يشبه أسر العقل العمليّ تحت الشهوة والغضب في الإرادات العمليّة. ذلك أنّ العقل النظريّ الحرّ لا يخلط المسائل الاعتباريّة بالحقيقيّة، ولا يفكّر في الأمور غير المهمّة، ولا يتأمّل في شيء غير مبرهن.[٢]

---

١ - ملّا صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص١٢٦.

٢ - عبد الله جوادي الآمليّ: رحيق مختوم: شرح حكمت متعاليه [الرحيق المختوم: شرح الحكمة المتعالية]، ج١، ص٢٣.

## تاسعًا: عدم كفاية العقل والحاجة إلى الوحي

(ملاّ صدرا)، على الرغم من دفاعه عن حُرمة العقل والفلسفة، فإنّه لا يعدّ هذا المصدر المعرفيّ كافيًا لهداية البشر ووصولهم إلى الكمال النهائيّ ومعرفة حقائق العالم. فضلاً عن أنّه في مجال العرفان، يرى أنّ عددًا من الحقائق العرفانيّة خارجة عن متناول العقل، وأنّ السبيل الوحيد لمعرفتها هو الكشف والشهود، فإنّه في مجال الوحي أيضًا يعتقد بأنّ عددًا من الحقائق الوحيانيّة خارجة عن حدود متناول العقل، ويرى أنّ السبيل لمعرفتها هو الوحي والنبوّة. بعض أسرار الدين ومجالات الشريعة بلغت حدًّا يفوق نطاق العقل والفكر، والطريق الوحيد لمعرفتها هو الولاية والنبوّة، ونسبة محدوديّة العقل ونور الفكر إلى نطاق الولاية ونورها كنسبة نور الحسّ إلى نور الفكر. لذلك، في ذلك النطاق، لا يمكن للعقل والفكر أن يفعلا كثيراً.[١]

من منظار (ملاّ صدرا)، معرفة بعض الحقائق المتعلّقة بمعرفة الله، ومعرفة الدليل، ومعرفة الذات، ولا سيّما المسائل المتعلّقة بعلم الاجتماع، مستحيلة إلاّ من خلال التعليم الإلهيّ والهداية السماويّة، وهو يكتب في رسالة الأصول الثلاثة:[٢]

العقل النظريّ عاجز عن إدراك أوليّات الأمور الأخرويّة، ومن هذا القبيل معرفة يوم القيامة الذي هو بقدر خمسين سنة من الدنيا، وسرّ الحشر ورجوع الخلائق جميعها إلى ربّ العالمين، وحشر الأرواح والأجساد... وما حكاه الأنبياء عليهم السلام كلّه من هذا القبيل هو من العلوم والمكاشفات التي يعجز العقل النظريّ عن إدراكها، ولا يمكن إدراكها إلاّ بنور متابعة وحي السيّد العربيّ وأهل بيت النبوّة وولايته. وليس لأهل الحكمة والكلام نصيب كبير من ذلك.[٣]

## عاشرًا: تأويل النصوص الدينيّة

بينما كان (ملاّ صدرا) يستخدم تأويل بعض القضايا الدينيّة لتطبيقها على المسلّمات

١ - ملاّ صدرا: شرح أصول الكافي، ص٤٧٩.
٢ - ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج٧، ص١٠.
٣ - ملاّ صدرا: رساله سه اصل [رسالة الأصول الثلاثة]، ص٥٨.

والقطعيّات الفلسـفيّة، فإنّـه لم يرَ أنّ العقل هو الميدان الوحيـد والمحرّك للحقائق والمعارف. فهو يقسّم الناس في فهم الآيات والروايات المتشابهة إلى ثلاث مجموعات:

١. المجموعة الأولى تحمل الآيات والروايات المتشابهة على مفاهيمها ومعانيها الأوليّة، دون أن تقع في نقص أو نقض، ودون أن تقع في فخّ التشـبيه أو التجسيم. هؤلاء هم الراسخون في العلم والعلماء الحقيقيّون.

٢. المجموعـة الثانية هي التـي فسّرت الآيات والروايات المتشـابهة بما يتناسـب مع قوانينها وقواعدها العقليّة المفضّلة، وفي الواقع، تجعل هذه المجموعة الدين خاضعًا لأفكارها الفلسـفيّة. يُسمّى أصحاب هذه المجموعة بالعلماء العقلانيّين والفلاسفة الظاهريّين؛ أولئك الذين لم يدركوا عمق الحقائق العلميّة والفلسفيّة ولم يبذلوا جَهْدًا في فهم أسرار العلوم النظريّة. هذه المجموعة هي في الواقع تشـتمل على الفلاسفة المحضين الذين حذّر (ملاّ صدرا) مرارًا وتكرارًا الآخرين من اتّباعهم، ولجأ إلى الله من شرّهم.

٣. المجموعة الثالثة هي التي أخذت الآيات المتشابهة حرفيًّا بظاهرها اللغويّ وأصيبت بالتشبيه والتجسـيم. هذه الفئة، التي يسمّيها (ملاّ صدرا) فرقة الحنابلة والمجسّمة، انحرفت عن طريق الصواب بتعطيل العقل وعدم استخدامه في فهم النصوص الدينيّة وفي معتقداتها.

يقول (ملاّ صدرا) بعد هذا التقسيم إنّ الفئتين الثانية والثالثة؛ أي أهل التأويل وأرباب التشبيه، قد انحرفتا عن جادّة الحقّ، وهما كلتاهما تنظران إلى الحقائق بعين واحدة فقط:

أصحاب التجسـيم بالعين اليـسرى وأرباب التأويل بالعين اليمنى، أمّا الراسـخون في العلم فهم الذين ينظرون بعينين سـليمتين مبصرتين للحقّ؛ أي إنّهم، مع الحفاظ على حُرمة النصوص الدينيّة، يستفيدون أيضًا من العقل والفكر البشريّ.[١]

١ - ملاّ صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٢، ص٣٤٣.

## حادي عشر: دور العقل في المعرفة

يمتلك العقل في مدرسة (ملّا صدرا) الفكريّة القدرة على المعرفة. ويعتقد (ملّا صدرا) أنّ العقلَ، كما أنّه قادر على إدراك المعتقدات الصحيحة، يمكنه أيضًا أن يتقبّل المعتقدات الباطلة. نسبة العقل إلى كِلْتَي هاتين الإدراكتين متساوية. وبعبارة أخرى، حصول المعتقدات الصحيحة للنفس البشريّة أمر حادث، واتّصال النفس بها يحتاج إلى مرجّح. ومن البديهيّ أنّ العقل نفسه لا يمكن أن يكون سببًا لهذا الترجيح[١]. ويعرّف (صدر المتألّهين) هذا الفاعل بأنّه الله، ويعتقد أنّ المعرفة الصحيحة هي هداية تأتي من الله للإنسان.[٢]

وفقًا لـ(ملّا صدرا)، إذا استفاد الإنسان في تفكيره واستخدامه لعقله من عوامل مثل صدق النيّة وصفاء القلب والابتعاد عن الرذائل والأمراض والعيوب، فعندئذٍ ينال الهداية الإلهيّة.[٣]

## ثاني عشر: إيمان (كيركغور)

في مسألة العلاقة بين العقل والإيمان، كان (كيركغور) دائمًا إلى جانب الإيمان، وعدَّ هذين الأمرين من جنسين مختلفين تمامًا عن بعضهما الآخر. ولهذا السبب، يُعدّ (كيركغور) أحد الإيمانيّين (المؤمنين) في مجال فلسفة الدين. يقدّم (كيركغور) في مقالته «الحقيقة هي الأنفسيّة [الذاتيّة]» رواية قصوى للإيمان، والتي بموجبها الإيمان ليس فقط متفوّقًا على العقل، بل هو حتّى مخالف له. الإيمان هو أسمى فضيلة يمكن للإنسان أن يحقّقها، وهو الشرط الضروريّ لتحقيق الكمال الإنسانيّ، بأعمق معانيه. فهو يعتقد أنّ من يحاول بناء إيمانه الدينيّ على أساس العقل أو الأدلّة والوثائق الموضوعيّة، فهو في الأساس على خطأ. وهو يرى أنّه حتّى لو كان لدينا برهان قاطع على الإيمان بالله أو المسيحيّة، لما كنّا نرغب فيه أو نحتاجه؛ لأنّ مثل هذا اليقين الموضوعيّ يُخرِج الإيمان من كونه مسارًا وسلوكًا دينيًّا ويختزله إلى مجموعة من اليقينيّات الرياضيّة المملّة، وهذا أمر خطير جدًّا. باختصار، نورد أدلّة (كيركغور) في هذا الصدد أدناه:

---

١ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج١، ص٢٥٤.
٢ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج١، ص٢٥٤.
٣ - ملّا صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج٢، ص٧٩.

### ١. دليل التقريب والتخمين

هل من الممكن بناء السعادة الأبديّة على المعرفة التاريخيّة؟ يعتقد (كيركغور) أنّه لا يمكن بناء السعادة الأبديّة على استدلال موضوعيّ (أُفُقيّ) على الوقائع التاريخيّة؛ لأنّه لا يوجد شيء أوضح من أنّ أقصى يقين يمكن الحصول عليه في الأمور التاريخيّة لن يتجاوز حالة من التقريب والتخمين، وحينما يُنظر إلى التقريب والتخمين بكونهما أساسًا للسعادة الأبديّة، يكونان غير كافيين وغير وافيين تمامًا، وعدم تناسب هذين الأمرين يجعل الحصول على النتيجة مستحيلاً.[١]

بناءً على ذلك، فإنّ التقريب والتخمين، بطبيعتهما، غير متناسبين مع التعلّق الشغوف اللاّ محدود؛ لأنّ في التقريب والتخمين ثمّة احتمالٌ للخطأ، واحتمال الخطأ، حتّى لو كان ضئيلاً جدًّا، في أمر يتعلّق به الفرد بنحو شغوف غير محدود، لا يزال احتمالاً وغير متناسب بطبيعته.

### ٢. دليل التأجيل

وفقًا لدليل التقريب والتخمين، فإنّ مشكلة الاستدلال الموضوعيّ (الأُفُقيّ) التاريخيّ تكمن في أنّه لا يمكن أن يمنحنا يقينًا كاملاً. لكن هذا ليس الاعتراض الوحيد لـ(كيركغور) على هذا النوع من الاستدلال. فهو يطرح مشكلة أخرى، وهي أنّ الأبحاث الأُفُقيّة (الموضوعيّة) لا تنتهي أبدًا بنحو كامل. وبمعنى آخر، الفرد الذي يسعى لبناء إيمانه على هذه الأبحاث يؤجّل التزامه الدينيّ إلى الأبد.[٢]

### ٣. دليل الشغف

إذا أردنا تقديم هذا الدليل على هيئة قياسٍ، فسيكون على النحو الآتي:

المقدّمة الأولى: سمة التديّن الأهمّ والأثمن هي الشغف اللاّ محدود.

---

١ - سورين كيركغور: انفسى بودن حقيقت است [ذاتيّة الحقيقة]، ص٦٥.

٢ - روبرت مري هيو آدامز: ادله كركگور بر ضد استدلال آفاقى دين [أدلّة كيركغور ضد الاستدلال الآفاقيّ للدين]، ص٨٩.

المقدّمة الثانية: الشغف اللاّ محدود يقتضي عدم الاحتماليّة الأُفُقيّة (الموضوعيّة).
النتيجة: ما هو أهمّ وأثمن في التديّن من أيّ سمة أخرى، يقتضي عدم الاحتماليّة الآفاقيّة.[١]

## ثالث عشر: العناصر العقلانيّة في المسيحيّة

في الحقيقة، لا ينكر (كيركغور) المحتوى العقلانيّ للمسيحيّة، لكنّه يسعى بدقّة إلى توضيح هذا المحتوى، ذي الطبيعة الجدليّة.

هــذا المحتــوى الجدليّ هــو «التناقــض المطلــق» (absolute paradox)؛ أيّ شيء خاصّ بالمسيحيّة. لا ينبغي فهم هذا المحتوى بوصفه عملاً فكريًّا فحسب، بل ينبغي فهمه بوصفه علاقةً وجوديّةً تربط نفســها بالمشــاعر بوصفها دافعًا لتحقيق نتائج جديدة. وبعبارة أخرى، المسيحيّة بالتأكيد لها محتوى عقلانيّ، لكن معنى هذا المحتوى هو أنّه يوفّر إمكانيّة شغفٍ جديدٍ؛ شغفٌ يعبّرُ عن نفسه في حالة وجوديّة جديدة.[٢]

وفق رأيه، في البداية، ينبغي على الشــخص أن يؤمن، ثمّ ينبغــي أن يتصرّف بناءً على إيمانه. كــما يتّضح من هذا القول، من منظار (كيركغــور)، الإيمان والعمل متميّزان أحدهما عن الآخر. لا يفهم (كيركغور) الإيمان المســيحيّ فقط في علاقته بالعمل، بل يعتقد أنّ الإيمان المســيحيّ «يعبّر» عن نفســه فقط في العمل. لهذا السبب، يحاول التفكير في طبيعة هذا الإيمان بطريقة لا ترفض الإيمان بوصفه عملاً عقلانيًّا بحتًا فحسب، بل تنكر حتّى إمكانيّته.[٣]

في الحقيقة، هذا المحتوى المسيحيّ هو الذي يحمي طبيعة الإيمان من المحاولات النظريّة جميعها. المســيحيّة متجذّرة في التناقض المطلق، وهذا التناقــض المطلق لا ينتمي إلى الفكر النظريّ، بل يرتبط بالوجود نفسه. التناقض هو علامة ينبغي استخدامها في الحياة العمليّة.

كلمة أخرى يســتخدمها (كيركغور) مرادفــة للتناقض المطلق [المفارقــة المطلقة] هي كلمة

---

١ - روبرت مري هيو آدامز: ادله كركگور بر ضد اســتدلال آفاقى دين [أدلّة كيركغور ضد الاســتدلال الآفاقيّ للدين]، ص٩٤-٩٥.

2 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 209

3 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 210

«المستحيل». ما المستحيل؟ المستحيل يعني أنّ الله، بالضبط، قد وُجد بوصفه إنسانًا ودخل عالم الناسوت؛ أيّ أنّ الحقيقة الأزليّة قد وُجدت في الزمان. إذن، في الواقع، المستحيل والمفارقة ينطلقان من هذا الادّعاء المسيحيّ بأنّ المسيح هو تجسيدٌ لله.[١]

## رابع عشر: المرحلة الإيمانيّة: أعلى مرحلة في الكينونة الإنسانيّة (الوجود الإنسانيّ)

المرحلة الإيمانيّة هي المرتبة الأعلى والأسمى في حياة الكينونة. وفق رأي (كيركغور)، في المرحلة الإيمانيّة فقط يُدرك الفرد ماهيّة ذاته. في هذه المرحلة فقط يختار الفرد نفسه بأعمق معنى. يصل الإنسان إلى أسمى درجة ممكنة من الفرديّة فقط من خلال العلاقة المطلقة مع الله. الدخول إلى المرحلة الإيمانيّة يعني العثور على الذات الحقيقيّة. الوجود بمعناه الحقيقيّ هو أن يختار كلّ شخص ذاته الحقيقيّة، وهذا لن يحدث إلّا في المرحلة الإيمانيّة. (كيركغور)، على عكس (هايدغر-Heidegger)، الذي لا يقدّم صورة دقيقة للحياة المثاليّة، يعتقد أنّ الحياة المثاليّة هي الحياة الإيمانيّة. ويرى أنّ الفرد في المسيحيّة والحياة الإيمانيّة يهتمّ بخلاصه الأبديّ. في الواقع، شرط الوصول إلى الكمال هو أن يضع الإنسان نفسه أمام الله. كلّما شعر الإنسان بوجوده أمام الله أكثر، كلّما زاد وجوده وكينونته:[٢]

كلّما شعرت بوجودي أمام الله أكثر، كلّما كنت [وُجدت] أكثر.[٣]

بناءً على هذا المنظار، يمكن فهم أنّ الوجود الأكثر قيمة هو الوجود الدينيّ، وأعلاه هو الوجود الشبيه بالمسيح[٤]. وبعبارة أخرى، الكمال هو أن تصبح مسيحيًّا. يتمتّع الإنسان بالوجود عندما

---

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 210

٢ - عبد الله نصري: خدا و انسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، ص٢٥٢-٢٥٣.

٣ - عبد الله نصري: سيماى انسان كامل از ديدگاه مكاتب [صورة الإنسان الكامل في رؤية المدارس]، ص٣٣٧.

٤ - جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ص٢٠.

يضع نفسه أمام الله[١].

في فكر (كيركغور)، في مرحلة الحياة الإيمانيّة فقط يصل الفرد إلى الأبديّة، وفي الوقت نفسه يحافظ على زمانيّته وواقعه بوصفه وجودًا فرديًّا[٢]. في الواقع، المرحلة الإيمانيّة هي غاية أصيلة. وفق رؤيته ينبغي أن يكون أقصى جهد للإنسان هو أن يضع نفسه تحت تصرّف الله. وبعبارة أخرى، سموّ الإنسان مشروط بالمُضيّ قُدُمًا نحو الله[٣]. الإيمان بالله والعيش في الحياة الإيمانيّة فقط هو ما يمكن أن يتغلّب على عدم معنى الوجود البشريّ[٤]. إحدى سمات الحياة الإيمانيّة هي المعاناة (anguish). والمعاناة علامة على يقظة الروح. إذن، الإنسان يكون متيقّظًا بالمعنى الحقيقي في المرحلة الإيمانيّة فقط.[٥]

يعتقد (كيركغور) أنّ أسمى مراتب تحقيق الفرد لذاته هو الارتباط بالله[٦]. في هذا النظام الفكريّ، يتكوّن الوجود من المتناهي واللا متناهي. عندما يُنظر إليه في تناهيه، يكون منفصلاً عن الله وغريبًا عنه، وعندما يُنظر إليه في لا تناهيه، لا يكون الإنسان متّصفًا بالصفات الإلهيّة، بل يُشكّل حركة نحو الله، ولكن عندما يلتحق الإنسان بالله ويؤكّد هذه العلاقة بالإيمان، يصبح ما هو عليه في الحقيقة؛ أي الفرد في محضر الله[٧]. كون الإنسان في محضر الله يعني الشعور بالذنب، أي الشعور بذاتٍ مختلفة عن الله[٨]، الوجود في أسمى حدوده هو الفرد الذي يجد

---

١ - عبد الله نصري: سيماى انسان كامل از ديدگاه مكاتب [صورة الإنسان الكامل في رؤية المدارس]، ص٣٣٧؛ جو مك كواري: فلسفه وجودى [الفلسفة الوجودية]، ص٢٢١.

٢ - روجر سكروتن: تاريخ مختصر فلسفه جديد [موجز تاريخ الفلسفة الحديثة]، ص٣٣٢.

٣ - عبد الله نصري: خدا و انسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، ص٣٩٥.

٤ - برويز بابائي: مكتب‌هاى فلسفى از دوران باستان تا امروز [المدارس الفلسفية منذ العصر القديم وحتى اليوم]، ص٦٥٧.

٥ - عبد الله نصري: سيماى انسان كامل از ديدگاه مكاتب [صورة الإنسان الكامل في رؤية المدارس]، ص٣٤١-٣٤٢.

٦ - فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه [تاريخ الفلسفة من فيخته وحتى نيتشه]، ص٣٣١، ٣٤١.

٧ - فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه [تاريخ الفلسفة من فيخته وحتى نيتشه]، ص٣٣٤.

٨ - جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ص١٢.

نفسه في محضر الله؛ أي الإنسان الذي لديه رؤية إيمانيّة[١]. وبعبارة أخرى، القفزة الإيمانيّة تعني الخلاص، وهذا يعني أنّ (كيركغور) ينظر إلى الوجود من منظار دينيّ.[٢]

في هذا النظام الفكريّ، الشيء الوحيد الذي يستحق اسم الوجود هو الإيمان[٣]. هدف الإنسان هو أن يصبح شبيهًا بالمسيح[٤].

في المرحلة الخُلُقيّة، يسعى الإنسان دائمًا لتحقيق «الأمر العامّ»؛ بينما في هذه المرحلة، يسعى الإنسان، بمساعدة الإيمان، إلى تجاوز الأمر العامّ. هذه المرحلة هي مرتبة أعلى، ولكن لا ينبغي الافتراض أنّ هذه المرحلة تعني مرتبة غير خُلُقيّة، بل صفتها أنّها «ما وراء الأخلاق»؛ بمعنى شيء أبعد من الأخلاق. ولكن ينبغي أن نعرف كيف ينتقل الوجود من المرحلة الخُلُقيّة إلى الحياة الإيمانيّة. يعتقد (كيركغور) أنّ القضيّة هي المرحلة الخُلُقيّة، التي يُطبّق فيها الاختيار والعمل بالقانون العامّ والشامل. والنقيض للقضيّة، وهي نقيض المرحلة الخُلُقيّة، هو الخطيئة الرئيسة[٥]. ولكن كيف يحصل أن يصل الإنسان إلى الخطيئة الرئيسة ويتلمّسها؟ يحصل ذلك عن طريق الفكاهة أو الدعابة (humour). دور الفكاهة هو جعل الرجل الخُلُقيّ قلقًا وضميره مضطربًا. في الواقع، من خلال الفكاهة، يصبح الإنسان واعيًا بخطيئته، مع شكلها اليائس، ويجري التمهيد لطريق الانتقال إلى مرحلة الحياة الإيمانيّة. في الواقع، الإنسان الخُلُقيّ غافل عن الخطيئة. إنّه يدرك ضعفه، لكنّه يعتقد أنّه يستطيع التغلّب على هذا الضعف بالإرادة؛ بينما ليس الأمر كذلك، بل ينبغي على الإنسان أن يدخل مرحلة الحياة الإيمانيّة بقفزة[٦]. ولكن كيف يمكن تجاوز هذا

---

١ - جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ص٣٨.

٢ - جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ص٣٤٠-٣٤١؛ عبد الله نصري: خدا و انسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، ص٣٩٦ و٤٢٦.

٣ - عبد الله نصري: خدا و انسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، ص٥٤٨.

٤ - عبد الله نصري: خدا و انسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، ص٥٢٨.

٥ - عبد الله نصري: سيماى انسان كامل از ديدگاه مكاتب [صورة الإنسان الكامل في رؤية المدارس]، ص٣٣٩؛ فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه [تاريخ الفلسفة من فيخته وحتى نيتشه]، ص٣٣٣؛ جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ص١٧.

٦ - فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه [تاريخ الفلسفة من فيخته وحتى نيتشه]، ص٣٣٣.

«الوعـي بالخطيئة»؟ يعتقد (كيركغور) أنّـه بالعمل الإيمانيّ والارتباط باللـه يمكن تجاوز هذا التناقض فقط. سـؤال آخر هو ما إذا كانت المرحلة الإيمانيّة تتفوّق على المراحل السابقة أم لا؟ نعم. في الأساس، جوهر فكر (كيركغور) أنّ الوجود الأصيل هو من يضع نفسه في محضر الله، وهذا لا يحدث إلّا في الحياة الإيمانيّة، وهي الحياة المسيحيّة. يقول (كيركغور):[١]

لفهم الاختلاف الرئيس بين المرحلة الإيمانيّة والخُلُقيّة وما يُشار إليه بتوقّف الأخلاق، يقارن (كيركغور) وضع إبراهيم ﷺ بـ(أجاممنون) (بطل المأسـاة)، الذي رأى نفسـه ملزمًا بالتضحية بابنته لإخماد غضب الآلهة.[٢]

بالنسـبة إلى (أجاممنون)، كان الخير العـامّ هو المطروح. لقد اتّبع فقط أمـرًا غيبيًّا، فأوصى بالتضحيـة بـ(إيفيجينيا). ما فعله كان مفهومًـا للجميع، وهذا القبول العـامّ خفّف من معاناته، وجعلـه بطلاً أيضًا. على الرغـم من أنّ قتل (إيفيجينيا) كان جريمـة، لكنّه جرى بدافع الضرورة الخُلُقيّـة؛ لأنّ ما أقرّ هذا الفعل كان القانون والفضيلة الخُلُقيّة نفسـها. أمّا بالنسـبة إلى إبراهيم ﷺ، فقد كان الوضع مختلفًا، وكان الفعل والأخلاق مجرّدَ نوعين من العلاقة السلبيّة، ولم يكونا إيجابيَّين، وكان ذلك خروجًا عن الخير والشرّ الخُلُقيَّين لا أكثر. كان بإمكان (أجاممنون)، بطل المأسـاة، التحدّث عن معاناته مع الآخرين. أمّا إبراهيم ﷺ، فارس الإيمان، فقد كان محكومًا بالصمـت؛ لأنّه في تلك اللحظة بالذات، وبلا إرادة، نال نعمة الإيمان، وقفز قفزةً غير عاديّة من عالم الأخلاق المكتسبة والاختياريّة إلى ما وراء هذا العالم، وفي خضمّ هذه القفزة وقف وحيدًا في مواجهة الجمهور والعامّة. إنسان وحيد في علاقة مطلقة مع المطلق. لا أحد يستطيع فهم مثل هذا الإنسان. في هذه الحالة، ليس لديه ما يقوله للآخرين. عليه أن يسلك طريق المفارقة الصعب بمفرده. ولهذا السبب يعيد إبراهيم ﷺ خَدَمَه قبل الوصول إلى جبل موريا، ولهذا السبب أيضًا لا يتحدّث إلى (سارا) ولا حتّى إلى إسحاق ﷺ.[٣]

---

١ - فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه [تاريخ الفلسفة من فيخته وحتى نيتشه]، ص٣٣٣.
٢ - مهتاب مستعان: كى بركه گور؛ متفكر عارف پيشه [كيركغور، مفكر وعارف]، ص١١٠
٣ - مهتاب مستعان: كى بركه گور؛ متفكر عارف پيشه [كيركغور، مفكر وعارف]، ص١١١.

## خامس عشر: الإيمان والقفزة (leap) لدى (كيركغور)

مصطلح «القفزة» هو أحد المفاهيم الرئيسة في نظام (كيركغور) الفلسفيّ، وله علاقة وثيقة جدًّا بموضوع تدفّق الوجود البشريّ. يرى (كيركغور) بوضوح أنّ مفهوم القفزة هو وجه من وجوه الانتقال النوعيّ في قلب حياة الإنسان. يصف هذا المفهوم طريقة الانتقال بين طرق الحياة البشريّة المختلفة تمامًا. بالطبع، عندما يُلاحظ مصطلح القفزة في فلسفة (كيركغور)، غالبًا ما يتبادر إلى الذهن مصطلح قفزة الإيمان (leap of faith)، بينما يبدو أنّ (كيركغور) لم يستخدم أبدًا العبارة الدنماركيّة التي تعادلها الإنجليزيّة «قفزة الإيمان». وبعبارة أخرى، ليس ثمّة عبارة في اللغة الدنماركيّة تعني أنّ القفزة تحدث بسبب الإيمان. ومع ذلك، فقد استخدم بوضوح وتكرار مفهوم الانتقال (transition)، وهو أمر نوعيّ. الغرض من طرح هذه المسألة هو لفت الانتباه إلى أنّ مفهوم القفزة لا يعني مجرّد قفزة إيمانيّة. وبعبارة أخرى، ثمّة علاقة عامّة وخاصّة مطلقة بين مفهوم القفزة ومفهوم القفزة الإيمانيّة. من ناحية أخرى، ينبغي أن نعلم أنّ الفهم الشائع لمصطلح القفزة عادةً ما يأتي من تلك الأعمال لـ(كيركغور) التي كُتبت تحت اسم مستعار (يوهان كليماكوس- John Climacus)، على الرغم من أنّ هذا المصطلح قد بُحِثَ أيضًا في أعماله الأخرى.[1]

في كتاب شذرات فلسفيّة، يحاول (كيركغور) في البداية إثبات وجود الله من خلال البراهين القياسيّة، والاستقرائيّة، والغائيّة، أو الوجوديّة. لكنّه في النهاية يتوصّل إلى أنّ مثل هذه البراهين غير فعّالة في إثبات وجود الله. ويضيف لاحقًا: طالما أنّ ثمّة اعتقادًا بضرورة إقامة برهان لإثبات وجود الله، فإنّ وجود الله لا يصبح واضحًا وجليًّا، ولكن كلّما توقّفنا عن إقامة الحجج في هذه العمليّة، سيظهر لنا وجود الله. في هذه الحالة، عندما يصبح وجود الله واضحًا للفرد، يكون الفرد قد قام بالفعل بالقفزة. تحدث هذه القفزة في لحظة قصيرة جدًّا. يعتقد (كيركغور) أنّ لحظة القفزة هذه، على الرغم من قصرها، تعدّ لحظة حيويّة وحاسمة للفرد. بعبارة أخرى، من منظار (كيركغور)، الوجود نفسه يظهر بمساعدة القفزة. من ناحية أخرى، ينبغي أن نعلم أنّ مفهوم القفزة في فلسفة (كيركغور) هو نوع من ردّ فعل على نظام (هيغل) ومنهجه. يعتقد (كيركغور) أنّ (هيغل) لم يكن

1 - Jamie Ferreira: The Cambridge Companion to Kierkegaard, P 207- 208.

محقًّا في تفسير فئة الانتقال، ولهذا السبب، يصرّ على أنّ مفهوم القفزة هو اعتراض مهمّ ضدّ المنهج الهيغـليّ. إذا افترضنا أنّ نظـام (كيركغور) هو ردّ فعل قويّ على نظام (هيغـل)، ومن ناحية أخرى، إذا اعترفنا بأنّ فلسـفة (هيغل) هي أيضًا اعتراض على فلسـفة (كانط-Kant). لذلك، لن يكون من المستغرب أن نشعر بتشابه كبير بين (كيركغور) و(كانط). يعترف (كيركغور) و(كانط) كلاهما بحدود العقل النظريّ؛ أيّ إنّ كلا الفيلسـوفَين يعتقدان أنّه ينبغي التمييز بين مجال الإيمان ومجال المعرفة النظريّة. كلا المفكّرين يعتقدان أنّ الإيمان الدينيّ لا ينبع من مجال الموضوعيّة (objectivity).[١]

يقصـد (كيركغور) بالقفزة، القفـزة النوعيّة (qualitative leap)، ويسـتخدم هذا المصطلح، بدقّـة، ضدّ مفهوم الانتقال الكمّي، الذي له مكانـة خاصّة في النظام الهيغليّ. من ناحية أخرى، ينبغي أن نعلم أنّ القفزة هي من مفاهيم اتّخاذ القرار والإرادة. في هذا الصدد، ينبغي أن نعلم أنّ جودة القفزة في نظام (كيركغـور) مرتبطة بمفهوم الحريّة[٢]. النقطة الأخرى هي: ما معنى القفزة إلى الإيمـان المسـيحيّ؟ يعتقد (كيركغور) أنّه على الرغم من أنّ القفـزة هي تغيير من الإمكانيّة إلى الفعليّة [من القوّة إلى الفعل]، ينبغي أن نعلم أنّ القفزة إلى مقولات الإيمان المسيحيّ تشبه التغيير من العدم إلى الوجود. وفق رأي (كيركغور)، يؤكّد الدين المسيحيّ أنّ الموضوع الرئيس في هذا الدين هو الانتقـال النوعيّ؛ أيّ الانتقال الكلّيّ في الزمان. وبعبارة أخرى، مثال الانتقال النوعيّ هو التغيير من العدم إلى مجال الوجود، مثل الولادة.[٣]

## خاتمة

يمتلك (كيركغور) و(ملّا صدرا) دون شـكّ رأيين متناقضين تمامًـا في ما يتعلّق بالعلاقة بين العقـل والإيمان. على الرغم من أنّه يمكن العثور على أوجه تشـابه بـين هذين المفكّرين، لكن ينبغي الاعتراف بأنّ لهذين المفكّرين اختلافات جوهريّة وعميقة جدًّا مع بعضهما بعضًا، والتي

1 - Jamie Ferreira: The Cambridge Companion to Kierkegaard, P 211212-

2 - Jamie Ferreira: The Cambridge Companion to Kierkegaard, P 216

3 - Jamie Ferreira: The Cambridge Companion to Kierkegaard, P 216

تنبع من طريقة نظر هذين المفكّرَين إلى الدين وتعاليمه.

(كيركغور) مفكّر نشأ في الثقافة المسيحيّة، ولهذا السبب، تتأثّر فلسفته بالكامل بالتعاليم المسيحيّة. ولكن ما هو الدين المسيحيّ وفق رأيه؟ إنّه دين تعاليمه الأساس غير عقلانيّة تمامًا؛ مفاهيم مثل الله، والمسيح، والتجسّد، والخطيئة، والفداء، كلّها مفاهيم مناهضة للعقل. ولهذا السبب يصل (كيركغور) إلى استنتاج مفاده أنّه ليس ثمّة علاقة أو توافق بين المسيحيّة والحكمة والمعرفة. كيف يمكن أن يكون هذا ممكنًا، بينما كلّما تعمّق المرء فيه ونظر إليه بعمق أكبر، لا يرى إلا التناقض والتعارض. ولهذا السبب، فإنّه، مثل أيّ مفكّر مسيحيّ آخر، يعدّ العقل عاجزًا عن فهم التعاليم الدينيّة. في هذا الفكر، العقل ليس فقط لا يفسّر القضايا الدينيّة، بل هو حجاب لها ويجعل الدين يفقد هويّته الأصيلة. وفقًا لهذا المنظار، فإنّ الأفراد الذين يصرّون على أنّهم يستطيعون الوصول إلى الحقائق الدينيّة من خلال التفكير الفلسفيّ وأدوات العقل هم أشخاص وهميّون ومغفّلون. في الواقع، بمجرّد أن يحاول الفرد فهم الدين في إطار الاستدلال، ينبغي أن يعلم أنّه فشل في فهمه الصحيح. وفق رأي (كيركغور)، الهدف الأصيل للإيمان هو السير الوجوديّ نحو الكمال الإنسانيّ وليس شرحه وتفصيله المفهوميّ. ولهذا السبب يصل إلى استنتاج مفاده أنّ أحد العوامل الأهمّ التي أدّت إلى سلب مصداقيّة المسيحيّة هو المنطق والميتافيزيقا، أو بعبارة أخرى، الفهم العقلانيّ للتعاليم المسيحيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّه يرفض أصالة العقل في تفسير الدين ويعارض أيّ نوع من الفلسفة الدينيّة. لطالما كان أحد التحدّيات الأهمّ التي تواجه المسيحيّة هو إثبات صحّة هذا الدين لجمهوره بالبرهان القاطع. أمّا لفهم المسيحيّة بنحو صحيح، فينبغي على المرء أن يضع نفسه، مباشرةً، أمام المسيح، وهذا سيتحقّق من خلال الإيمان. ما هو الإيمان؟ الإيمان هو اعتقاد قلبيّ، وأبو الإيمان ورمزه هو إبراهيم عليه السلام. ولكن ما هي العلاقة بين إبراهيم عليه السلام والإيمان؟ الإجابة هي أنّه كان يعتقد أنّ كلّ مستحيل ممكن لله. لذا فإنّ السمة المهمّة للإيمان هي المستحيل والتناقض. ولكن هذا المستحيل أو التناقض أمر جدليّ؛ أي، كما يتّضح من معنى كلمة جدليّ، فإنّه يتضمّن حركة مزدوجة. إبراهيم عليه السلام من جهة مأمور بالتضحية بابنه، ومن جهة أخرى متأكّد من أنّ الله سيعيد إليه ابنه؛ لأنّ الله وعده بأنّ نسل الأنبياء عليهم السلام سيستمرّ من خلال ابنه هذا. هذا يعني التناقض. في

مواجهة هذا التناقض، يقع فهم الإنسان في طريق مسدود لا يمكن الخروج منه إلا بالخروج من دائرة العقل والمنطق والدخول إلى عالم المستحيل.

أمّا الإيمان وفق رأي (ملّا صدرا)، فليس مقولةً مناهضةً للعقل، بل الإيمان أعمّ من المعرفة القلبيّة والمعرفة الشهوديّة. في هذا الفكر، الإيمان له مراحل مختلفة. إحدى مراتب الإيمان هي المعرفة العرفانيّة أو التصديق الشهوديّ. للإيمان مرتبة أخرى أيضًا، وهي معرفة الله عن طريق القياس البرهانيّ. في الواقع، الإيمان عند (ملّا صدرا)، على الرغم من أنّه يتعلّق بالقلب، لكنّ الإيمان القلبيّ لا يقتصر على المعرفة الكشفيّة. وفق رأي (ملّا صدرا)، فقط معرفة الله بالدليل والبرهان؛ أيّ التصديق الذي ينتج عن طريق العقل النظريّ، يمكن عدّه إيمانًا قلبيًّا. (ملّا صدرا) مفكّر يسعى إلى إقامة توافق وتصالح بين العقل والشرع، أو بعبارة أخرى بين العرفان والبرهان. وهو يعتقد في هذا الصدد أنّه لا ينبغي الظنّ بأنّ أقوال العرفاء خالية من البرهان، بل إنّ كلمات العرفاء تتوافق مع المعطيات البرهانيّة. لذلك، يعتقد (ملّا صدرا) أنّ الإيمان والعقل كلاهما طريقان نحو معرفة الحقّ وصفاته وأفعاله. في الواقع، يؤكّد أنّ القضايا الفلسفيّة ليست متضاربة أو متعارضة مع أحكام الشريعة والقضايا الدينيّة. بناءً على هذه الفكرة، يؤثّر العقل أو نقص العقل في تقوية الإيمان أو إضعافه. بل إنّه لم يكتفِ بذلك، ويرى أنّه ليس ثمّة مسافة بين الإيمان والكفر إلا قلّة العقل؛ أيّ أنّ الإيمان نور عقليّ، والكفر ليس إلا ظلمةً وجهلاً. وكلّما اكتمل عقل الإنسان، كان إيمانه حقيقيًّا.

ولكن مع ذلك، يمكن التعبير عن التشابه الأهمّ بين المفكّرين الاثنين على النحو الآتي: يُقرّ كلا المفكّرين بأنّ العقل ليس مصدرًا معرفيًّا كاملاً لإدراك حقائق العالم. وبعبارة أخرى، لا يرى كلا الفيلسوفين أنَّ العقل كافٍ لهداية البشر والوصول إلى كمالهم النهائيّ. في الواقع، ثمّة حقائق خارجة عن متناول العقل في مجال الدين، وطريق الوصول إلى تلك الحقائق هو الإيمان أو الكشف والشهود. لذلك، فإنّ رؤية العقل مستقلاً في معرفة القضايا الدينيّة ستؤدّي إلى نتائج غير مرغوبة. بعبارة أخرى، لكلٍّ من العقل والإيمان وظائف منفصلة لا يمكن لأحدهما أن يحلّ محلّ الآخر.

## قائمة المراجع والمصادر


- روجر سكروتن: تاريخ مختصر فلسفة جديد [موجز تاريخ الفلسفة الحديثة]، ترجمه بالفارسيّة: إسماعيل سعادتي خمسه، طهران، حكمت، ٢٠٠٣م.
- روبرت مري هيو آدامز: أدلّة كيركغور ضدّ الاستدلال الآفاقيّ (الموضوعيّ) للدين [أدلّة كيركغور ضدّ الاستدلال الآفاقيّ (الموضوعيّ) للدين]، ترجمه بالفارسيّة: مصطفى ملكيان، مجلّة نقد ونظر [مجلّة النقد والرأي]، السَّنة الأولى، العددان ٣ و٤، ١٩٩٥م.
- برويز بابائي: مكتب هاى فلسفى از دوران باستان تا امروز [المدارس الفلسفيّة منذ العصر القديم وحتّى اليوم]، طهران، دار نگاه للنشر، ٢٠٠٧م.
- جوادي الآمليّ: تبيين براهين إثبات الله (تعالى شأنه) [تبيين براهين إثبات الله (تعالى شأنه)]، نظمه ونقّحه حميد بارسانيا، قم، دار إسراء، ١٩٩٩م.
- جوادي الآمليّ: رحيق مختوم: شرح حكمت متعاليه (صدر الدين الشيرازيّ) [الرحيق المختوم: شرح الحكمة المتعالية]، نظمه وحقّقه بارسانيا، قم، دار إسراء للنشر، ١٩٩٦م.
- الإمام الخمينيّ: شرح چهل حديث [شرح الأربعين حديثًا]، طهران، مؤسّسة تنظيم مؤلّفات الإمام الخمينيّ (قده) ونشرها، ١٩٩٥م.
- فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيتشه [تاريخ الفلسفة من فيشته وحتّى نيتشه]، ترجمه بالفارسيّة: داريوش آشوري، طهران، الدار العلميّة والثقافيّة للنشر، ١٩٩٦م.
- كيركغور: انفسى بودن حقيقت است [ذاتيّة الحقيقة]، ترجمه بالفارسيّة: مصطفى ملكيان، مجلّة نقد ونظر [مجلّة النقد والرأي]، السَّنة الأولى، العددان ٣ و٤، ١٩٩٥م.
- كيركغور: ترس ولرز [الخوف والرعدة]، ترجمه بالفارسيّة: عبد الكريم رشيديان، طهران، دار ني للنشر، ٢٠٠٨.
- مهتاب مستعان: كى بركه گور متفكّر عارف‌پيشه [كيبركه غور مفكّر وعارف]، طهران، دار الولاية للنشر، ١٩٩٥.

- جو مک کواري: فلسفه وجوديّة [الفلسفة الوجوديّة]، ترجمه بالفارسيّة: محمّد سعيد حنائي كاشاني، طهران، هرمس، ١٩٩٨.
- ملاّ صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١.
- ملاّ صدرا: أسرار الآيات، طهران، جمعيّة حكمة ملاّ صدرا وفلسفته، ٢٠١١.
- ملاّ صدرا: كسر أصنام الجاهليّة، طهران، مطبعة جامعة طهران، ١٩٦١.
- ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، قم، بيدار، ١٩٨٢.
- ملاّ صدرا: شرح أصول الكافي، طهران، مؤسّسة الدراسات والأبحاث الثقافيّة، ١٩٩١.
- ملاّ صدرا: مفاتيح الغيب، ترجمه بالفارسيّة: محمّد خواجوي، طهران، مولى، ١٩٩٢.
- ملاّ صدرا: شواهد الربوبيّة، طهران، المطبوعات الدينيّة لملاّ صدرا، ٢٠٠٣.
- ملاّ صدرا: رساله سه اصل [رسالة الأصول الثلاثة]، طهران، جامعة المنقول والمعقول، ١٩٦١.
- ملاّ صدرا: مبدأ ومعاد [المبدأ والمعاد]، ترجمه بالفارسيّة: أحمد حسين أردكاني، طهران، النشر الجامعيّ، ٢٠١٣.
- عبد الله نصري: سيماى انسان كامل از ديدگاه مكاتب [صورة الإنسان الكامل في رؤية المدارس]، طهران، جامعة العلاّمة الطباطبائي، ١٩٩٧.
- عبد الله نصري: خدا وانسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ٢٠١٤.
- جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ترجمه بالفارسيّة باقر برهام، طهران: مكتبة طهوري، ١٩٧٨.
- - جون وال: بحث در ما بعد الطبيعه [بحث في ماوراء الطبيعة]، ترجمه بالفارسيّة: يحيى مهدوي وزملاؤه، طهران، خوارزمي، ٢٠٠١.
- - Jamie Ferreira: The Cambridge Companion to Kierkegaard، Alastair Hannay, Gordon D. Marino (eds.)، Cambridge University Press, 1998.
- - Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript، by Humanities Press International, Inc., 1983.

قراءة في كتاب

# جَمَالُ المَرأةِ وَجَلَالُهَا

**قراءة**: **ميرفت إبراهيم**[١]


## ملخّص

تتناول هذه المراجعة كتاب «جمال المرأة وجلالها» لـ(الشيخ عبد الله جوادي آملي)، الذي يُعدّ من أبرز الدراسات المعاصرة في مقاربة قضيّة المرأة ضمن إطار فلسفيّ وعرفانيّ وقرآنيّ متكامل. ينطلق المؤلّف من فرضيّة أساس مفادها أنَّ حقيقة الإنسان تتمثّل في الروح المجرّدة عن الذكورة والأنوثة، وأنَّ مراتب الكمال الإنسانيّ والقرب الإلهيّ جميعها تتعلّق بهذه الحقيقة الروحيّة لا بالخصائص الجسديّة؛ ومن خلال توظيف متداخل لمصادر المعرفة الثلاثة: القرآن والعرفان والبرهان العقليّ، يسعى الكتاب إلى إعادة بناء صورة المرأة في الفكر الإسلاميّ بعيدًا عن القراءات التي تجعل التمايز البيولوجيّ أساسًا للتفاضل المعنويّ.

تعرض المراجعة البنية العامّة للكتاب وأطروحاته الرئيسة، بدءًا من تأسيسه لمفهومي الجمال والجلال بوصفهما تجلّيين للأسماء الإلهيّة، مرورًا بمعالجة مكانة المرأة في القرآن وموقعها في مسار التكامل الإنسانيّ والخلافة الإلهيّة، ووصولاً إلى الاستدلالات العرفانيّة والفلسفيّة التي يعتمدها المؤلّف لنفي أيّ أثر للذكورة والأنوثة في حقيقة الإنسان وكماله.


**الكلمات المفتاحية**: المرأة، الأنوثة، القوامة، المساواة.

١ - باحثة في مجال الأديان المقارنة، ومدرّسة في جامعة المعارف وجامعة المصطفى العالميّة.


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-007

Reading a Book

# Beauty, Majesty of Woman

Mervat Ibrahim [1]

## Abstract

This review examines the book "Beauty, Majesty of Woman" by Sheikh Abdullah Jawadi Amoli, considered one of the most prominent contemporary studies approaching the issue of women within a comprehensive philosophical, mystical, and Qur'anic framework. The author begins with the fundamental premise that the essence of humanity lies in the spirit, transcending masculinity and femininity, and that all levels of human perfection and divine closeness are related to this spiritual reality, not to physical characteristics. Through the interwoven application of three sources of knowledge, the Qur'an, mysticism, and rational proof, the book seeks to reconstruct the image of woman in Islamic thought, moving beyond interpretations that base moral distinctions on biological differences. It presents the general structure of the book and its main arguments, starting with its establishment of the concepts of beauty and majesty as manifestations of the divine names, passing through addressing the status of women in the Qur'an and their position in the path of human integration and divine succession, and reaching the mystical and philosophical arguments that the author adopts to deny any effect of masculinity and femininity on the reality of man and his perfection.

Keywords:

Woman, Femininity, Guardianship, Equality.

1 - A researcher in comparative religions, a teacher at Al-Maaref University and Al-Mustafa International University.

**بطاقة الكتاب**

**عنوان الكتاب:** جمال المرأة وجلالها.
**مؤلف الكتاب:** الشيخ جوادي آملي.
**دار النشر:** دار الهادي - لبنان/بيروت.
**رقم الطبعة: طبعة أولى/عام ١٩٩٤م.**
**عدد الصفحات:** ٤٠٥ صفحة مع الفهارس ولائحة المصادر والمراجع.

## مقدّمة

تندرج قضايا المرأة ومكانتها في الإسلام ضمن أكثر الموضوعات إثارةً للجدل في الفكر الدينيّ المعاصر، نظرًا لما يرتبط بها من إشكالات تفسيريّة وفقهيّة وفلسفيّة تتّصل بطبيعة العلاقة بين المرأة والرجل ومعيار التفاضل بينهما وحدود أدوارهما في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة، وفي هذا السياق يأتي كتاب «جمال المرأة وجلالها» لـ(الشيخ جوادي آملي) بوصفه محاولةً فكريّةً متكاملةً لإعادة قراءة هذه القضيّة من منظار قرآنيّ وعرفانيّ وفلسفيّ، يتجاوز الاقتصار على الأحكام الفقهيّة الجزئيّة إلى البحث في الأسس المعرفيّة التي يقوم عليها التصوّر الإسلاميّ للإنسان.

والكتاب في أصله خلاصة سلسلة من المحاضرات والدروس التي ألقاها المؤلّف في جامعة

الزهراء بمدينة قم سنة ١٩٨٩م، أمام مجموعة من طالبات العلوم الدينيّة في المراحل المتقدّمة، ثم أُعيد تنظيمها وتنقيحها لتصدر في صورة عمل متكامل، كما جرت الاستفادة في صياغة بعض مباحثه من حوارات علميّة ونقاشات أكاديميّة تناولت قضايا المرأة، ومن أسئلة وإشكالات طُرحت في مراكز متخصّصة بدراسات المرأة، الأمر الذي منح الكتاب بُعدًا حواريًّا وجعله موجّهًا للإجابة عن جملة من التساؤلات الفكريّة والاعتراضات المعاصرة المتعلّقة بمكانة المرأة في الإسلام.

ولا تنبع أهميّة هذا الكتاب من معالجته لموضوع المرأة فحسب، بل من المنهج الذي يعتمده في مقاربة هذه القضيّة؛ إذ يسعى المؤلّف إلى بناء رؤية متكاملة تنطلق من القرآن الكريم وتستعين بالبرهان العقليّ والكشف العرفانيّ لفهم حقيقة الإنسان وموقع الذكورة والأنوثة في مسار الكمال الإنسانيّ. ومن هنا لا يطرح الكتاب المرأة بوصفها موضوعًا اجتماعيًّا أو فقهيًّا فحسب، بل باعتبارها جزءًا من مشروع أوسع يتناول حقيقة الإنسان، والخلافة الإلهيّة، والولاية، ومعيار التفاضل الروحيّ، والعلاقة بين الجمال والجلال في النظام الوجوديّ.

وقد أتى الكتاب في مقدّمة وثلاثة أقسام رئيسة وقسم ختاميّ لعرض حلّ الشبهات والروايات المعارضة على النحو الآتي:

## مقدّمة الكتاب

يبدأ المؤلّف مقدّمته بتحديد معنى الجمال والجلال بوصفهما اسمين إلهيّين يشتركان مع سائر الأسماء الحسنى في الدلالة على الذات الإلهيّة الواحدة، مع تمايزهما من حيث جهة الظهور والتجلّي. ومن هذا المنطلق يبني تصوّرًا خاصًّا للعلاقة بين الرجل والمرأة، فالجمال عنده مستبطن بالجلال، والجلال مستبطن بالجمال، والمرأة مظهر للجمال الإلهيّ الذي يستبطن الجلال، في حين أنَّ الرجل مظهر للجلال الذي يستبطن الجمال، ولا يريد المؤلّف من هذا التوصيف تأسيس تفاضل بين الجنسين، بل يريد توزيعًا رمزيًّا للأدوار في إطار الرؤية الكونيّة للأسماء الإلهيّة. ومن هنا تصبح الرحمة والرأفة والعاطفة أقرب إلى مظهريّة المرأة، بينما يرتبط الجلال بالقوّة والعقلانيّة في مظهريّة الرجل، مع تأكيده المستمرّ أنَّ كلا البُعدين موجودان في

الطرفين معًا وإن اختلفت جهة الظهور.[١]

تشكّل هذه المقدّمة المدخل النظريّ لفهم بقيّة الكتاب؛ إذ يظلّ مفهوم «الاسم الإلهيّ» حاضرًا في المباحث اللاحقة جميعها، فالمرأة ليست موضوعًا اجتماعيًّا مستقلًّا، بل مظهرًا وجوديًّا لتجلٍّ إلهيّ مخصوص.

## تمهيد

قبل الانتقال إلى عرض صورة المرأة في الرؤية القرآنيّة، يخصّص الكتاب هذا القسم بوصفه قسمًا تمهيديًّا، وهو في حقيقته تأسيس منهجيّ للبحث أكثر منه معالجة مباشرة لموضوع المرأة؛ ففي هذا القسم يحدّد المؤلّف طبيعة الموضوع من كونه المرأة مقابل الرجل[٢]، لا المرأة مقابل الزوج، ويوضّح منهجه في التفسير الموضوعيّ للقرآن، مبيّنًا تمايزه عن التفسير الترتيبيّ[٣]، كما يحدّد مصادر المعرفة المعتمدة في هذا البحث، وهي القرآن والبرهان والعرفان. وينطلق من فرضيّة أساس مفادها أنَّ هذه المصادر الثلاثة لا تتعارض في ما بينها، بل يشكّل كلٌّ منها طريقًا إلى الحقيقة الواحدة، بحيث يكون البرهان العقليّ والعرفان الشهوديّ خادمين للمعرفة القرآنيّة ومفسِّرَين لها لا بديلين عنها[٤]. كما يعرض الكيفيّة التي يعلّم بها القرآن معارفه عبر مستويات الحسّ والعقل والشهود، الأمر الذي يجعل دراسة المرأة جزءًا من رؤية قرآنيّة شاملة للإنسان والوجود.[٥]

وتكمن أهميّة هذا التمهيد في أنّه يرسم الإطار المعرفيّ الذي ستُبنى عليه النتائج اللاحقة جميعها، فلا تعود قضايا المرأة مسائل فقهيّة أو اجتماعيّة منفصلة، بل تصبح جزءًا من مشروع متكامل يستند إلى تضافر الوحي والعقل والكشف العرفانيّ.

---

١ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص ١٨.
٢ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٤٩.
٣ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٣٧-٤١.
٤ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٥١.
٥ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٤٣.

## القسم الأوّل: المرأة في نظر القرآن

يقدّم المؤلّف في هذا القسم أطروحته المركزيّة التي يمكن اعتبارها العمود الفقريّ للكتاب كلّه، ومفادها أنَّ القرآن لا ينظر إلى الإنسان من زاوية الذكورة والأنوثة، وإنّما من زاوية الإنسانيّة، فالروح هي حقيقة الإنسان، والبدن أداة من أدواتها[١]، والذكورة والأنوثة من شؤون البدن لا من شؤون الروح، ومن ثَمَّ فإنّ القيم والمعارف والفضائل والرذائل جميعها تتعلّق بالروح لا بالجسد، الأمر الذي يجعل موضوع الكمال الإنسانيّ خارج دائرة التمايز الجنسيّ.[٢]

ولإثبات هذه الأطروحة يستند المؤلّف إلى تحليل واسع للخطاب القرآني، فيميّز بين اللغة الحواريّة للقرآن وبين المعاني التي يقصدها؛ فاستعمال صيغ التذكير لا يدلّ عنده على اختصاص الخطاب بالرجال، بل يرجع إلى طبيعة اللغة العربيّة وأساليب التخاطب فيها[٣]. ومن هنا يفسرّ الآيات التي تتحدّث عن الإيمان والعمل الصالح والتقوى والعلم والهداية بوصفها موجّهة إلى الإنسان بما هو إنسان، لا إلى الرجل دون المرأة، كما يرى أنّ التصريح بالذكر والأنثى في بعض المواضع القرآنيّة جاء أساسًا لتصحيح التصوّرات الجاهليّة التي كانت تحصر الكمالات والفضائل بالرجال.[٤]

ومن أهمّ ما يلفت النظر في هذا القسم أنّ المؤلّف لا يكتفي بإثبات المساواة الخُلُقيّة بين الرجل والمرأة، بل يحاول تجاوز مفهوم المساواة نفسه إلى مستوى أعمق؛ إذ يعتبر أنَّ السؤال عن المساواة يفترض ابتداءً وجود موضوعين مختلفين في جوهرهما، بينما يرى أنّ موضوع الكمال الروحي واحد من الأصل؛ لأنّ الروح لا تتّصف بالتذكير ولا بالتأنيث.

ويعزّز المؤلّف موقفه من خلال استعراض عدد كبير من النماذج النسائيّة القرآنيّة، وعلى رأسها مريم عليها السلام و(آسية) وامرأة إبراهيم عليه السلام، ليؤكّد أنَّ القرآن قدّم المرأة باعتبارها نموذجًا إنسانيًّا عامًّا للاقتداء، لا نموذجًا نسويًّا خاصًّا، فالأسوة في القرآن ليست أسوة للنساء وحدهنّ، بل للإنسانيّة

١ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٦٠.
٢ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٦٢-٦٤.
٣ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص ٧٢-٧٦.
٤ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص ٨١.

جمعاء، وتُعدّ هذه الفكرة من أكثر الأفكار قوّة في الكتاب؛ لأنّها تستند إلى بنية الخطاب القرآني نفسه، وتفتح المجال لإعادة قراءة كثير من التصوّرات الموروثة عن العلاقة بين المرأة والكمال الروحي.

## القسم الثاني: المرأة في العرفان

يمثّل هذا القسم الامتداد الطبيعي للمقدّمات القرآنيّة السابقة، فإذا كان القرآن قد أثبت أنّ حقيقة الإنسان هي الروح، فإنّ العرفان يتولّى بيان المراتب الوجوديّة التي تسلكها هذه الروح في مسيرها نحو الكمال، ولذلك يجعل المؤلّف مفهوم الخلافة الإلهيّة محور هذا القسم.

يرى الكاتب أنّ الخلافة ليست منصبًا شخصيًّا يختصّ بآدم الفرد، بل مقامًا وجوديًّا يتعلّق بالإنسانيّة الكاملة[١]، ولأنّ الإنسانيّة منزّهة عن الذكورة والأنوثة، فإنّ بلوغ مقام الخلافة الإلهيّة لا يختصّ بالرجال دون النساء. ويعترف المؤلّف بأنّ التاريخ حفظ أسماء رجال أكثر ممّن بلغوا هذه المقامات، لكنّه يفسّر ذلك بعوامل اجتماعيّة وثقافيّة لا بعوامل ذاتيّة ترتبط بقابليّة المرأة.[٢]

ويظهر في هذا القسم تأثّر المؤلّف الواضح بالتراث العرفاني، خصوصًا عند حديثه عن الإنسان الكامل والأسفار الأربعة والولاية الإلهيّة ومظهريّة الأسماء الحسنى. فالولاية عنده هي الحقيقة الباطنيّة للنبوّة، وهي مفتوحة أمام المرأة والرجل على السواء، حتى وإن كانت النبوّة التشريعيّة مختصّة بالرجال، ومن خلال هذا التمييز بين الولاية والنبوّة يحاول المؤلّف معالجة واحدة من أهمّ الإشكالات التي أُثيرت في تاريخ الفكر الإسلامي عن عدم وجود نساء أنبياء مشرّعات.[٣]

ويحتلّ موضوع «طريق القلب» موقعًا مركزيًّا في هذا القسم، فالمؤلّف يواجه الاعتراض القائل إنّ بعض الدراسات تنسب إلى المرأة ضعفًا في القدرة العقليّة أو الفكريّة، فيردّ بأنّ المعرفة الإلهيّة لا تنحصر في طريق العقل النظريّ، بل تقوم أيضًا على طريق القلب، والمحبّة، والذكر، والموعظة، وإذا افترضنا جدلاً وجود تفاوت في بعض القدرات الذهنيّة، فإنّ ذلك لا يقتضي أيَّ تفاوتٍ في

١ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص١٥٩.
٢ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص١٦٥.
٣ -جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص ٢٣١.

إمكان الوصول إلى الكمال الروحيّ؛ لأنّ القلب يمثّل طريقًا موازيًا للعقل وربما أكثر مركزيّة منه في طريق الكمال الإنسانيّ والطرق الإلهيّة، ويبيّن الكاتب في هذا السياق أنّ العلم، سواء أكان نظريًّا أم عمليًّا، ليس غاية في ذاته، بل هو مقدّمة للعمل، بينما يرتبط العمل بالقلب لا بالعقل، ومن ثَمّ فإنّ كمال الإنسان لا يتحقّق بكمال قوّة النظر وحدها، بل بالتحليق بجناحي العقل والقلب معًا[١]، حيث يلتقي الإدراك النظريّ بالفعل الروحيّ في بناء الإنسان الكامل، كما يرفض المؤلّف الاستدلال بالفوارق البدنيّة لإثبات تفوّق أحد الجنسين على الآخر، مؤكّدًا أنّ معيار الوصول إلى الكمالات ليس صلابة البدن وقوّته، بل سلامته وقدرته على خدمة المسير الروحيّ.[٢]

وفي إطار تعميقه لمركزيّة القلب في التجربة العرفانيّة، يعيد المؤلّف الاعتبار للعاطفة بوصفها طاقة معرفيّة وروحيّة وليست مجرّد انفعال نفسيّ، فالمحبّة والرأفة واللين ليست علامات ضعف، بل قد تكون طريقًا أقربَ إلى الله من طريق القوّة والصلابة. ومن هنا، تصبح الخصائص التي صُوّرت تاريخيًّا باعتبارها علامات نقص نسويّة عناصر إيجابيّة في مسار التكامل الروحيّ.

ويبلغ هذا التصوّر ذروته عندما يستحضر رؤية (محيي الدين بن عربي) في مظهريّة المرأة للأسماء الإلهيّة؛ حيث يرى أنّ المرأة أكمل من الرجل من جهة مخصوصة؛ لأنّ الرجل مظهر للقَبول والانفعال الإلهيّ، في حين تجمع المرأة بين مظهريّة القَبول والانفعال من جهة، ومظهريّة الفعل والتأثير من جهة أخرى، بما يجعلها أكثر شمولاً في تجلّي بعض الأسماء الإلهيّة، ويختتم المؤلّف هذا القسم باستعراض نماذج نسويّة بلغت مقامات عرفانيّة رفيعة، وفي مقدّمتهنّ (رابعة العدويّة) و(رابعة الشاميّة) و(رابعة بنت إسماعيل)، بوصفهنّ شواهدَ تاريخيّةً على قدرة المرأة على بلوغ أعلى مراتب السلوك الروحيّ والولاية العرفانيّة.[٣]

## القسم الثالث: المرأة في البرهان

يسعى المؤلّف في هذا القسم إلى تقديم الأساس الفلسفيّ والعقليّ للأطروحات السابقة،

١ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص ١٩٥.
٢ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص١٩٩.
٣ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص ٢٣٢-٢٣٣.

وينطلق المؤلّف هنا من المفاهيم الميتافيزيقيّة للحكمة الإسلاميّة، ولا سيّما التمييز بين الذات والعرض، وبين الصورة والمادّة، وبين المقوِّمات والمصنِّفات.

ويؤكّد أنَّ الذكورة والأنوثة ليستا من المقوّمات الجوهريّة للإنسان، بل من العوارض التابعة للمادّة، أمّا حقيقة الإنسان فهي النفس الناطقة التي لا تتحدّد بالانتماء الجنسيّ، ومن ثَمّ فإنّ الكمالات الإنسانيّة جميعها تتعلّق بما هو جوهريّ في الإنسان لا بما هو عرضيّ فيه.[١]

ويتعمّق المؤلّف في هذا السياق من خلال الاستناد إلى نظريّة «جسمانيّة الحدوث وروحانيّة البقاء» عند (الملا صدرا)، فالروح وإن نشأت في سياق الحركة الجوهريّة للمادّة، لكنّها تبلغ مرتبة من التجرّد تتجاوز فيها جميع الخصائص الماديّة، ومنها الذكورة والأنوثة، وهكذا تصبح الفروق الجنسيّة مرتبطة بمرحلة من مراحل الوجود الإنسانيّ، لا بحقيقته النهائيّة.[٢]

ومن أهم النقاط التي يناقشها المؤلّف في هذا القسم مسألة العقل، فهو يميّز بين العقل بوصفه قدرةً معرفيّةً نظريّةً وبين العقل بوصفه ملكةً خُلُقيّةً وروحيّةً «يُعبد به الرحمن وتُكتسب به الجنان». ويعتبر أنّ التفوّق المحتمل في بعض أشكال الذكاء النظريّ لا يدلّ على أيّ تفوّق في معيار القرب الإلهيّ؛ لأنّ المعيار الحقيقيّ هو التقوى والعقل العمليّ. ومن هنا، يرفض الاستدلال بالفروق المعرفيّة أو البيولوجيّة لإثبات أفضليّة أحد الجنسين على الآخر، مؤكّدًا أنّ قيمة الإنسان لا تُقاس بمقدار ما يمتلكه من قدرات ذهنيّة أو مهارات تدبيريّة، بل بمقدار ما يحقّقه من تهذيب للنفس وتزكية للروح.[٣]

وفي ضوء هذا الفهم، يشدّد المؤلّف على الحضور الفاعل للمرأة في مجالات الفكر والسياسة والاجتماع، مستندًا إلى نماذج قرآنيّة وتاريخيّة متعدّدة تكشف عن النبوغ الفكريّ والوعي الاجتماعيّ والقدرة على التأثير في المجال العام، فيستحضر شخصيّات نسويّة برزت في الميادين الدينيّة والسياسيّة والأدبيّة، ليؤكّد أنّ المشاركة في الشأن العام والقيام بالأدوار الاجتماعيّة ليست حكرًا على الرجال، وأنّ ما يملكه الإنسان من قابليّات عقليّة وروحيّة هو الذي يحدّد موقعه

١ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٢٤٨.
٢ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص ٢٥١.
٣ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٢٦٣-٢٦٤.

ودوره، لا مجرّد انتمائه إلى أحد الجنسين. حلّ الشبهات والروايات المعارضة

بعد أن انتهى الكتاب من بناء أطروحته المركزيّة القائلة إنّ حقيقة الإنسان هي الروح المتجرّدة عن الذكورة والأنوثة، انتقل في القسم الأخير إلى مواجهة مجموعة من الإشكالات التي طالما استُعملت في التراث الإسلاميّ المعاصر لإثبات تفوّق الرجل أو نقص المرأة، وتتمثّل أهميّة هذا القسم في أنّه لا ينطلق من الدفاع المباشر عن المرأة، بل يحاول إعادة تفسير تلك النصوص في ضوء الأسس المعرفيّة التي سبق أن أسّسها في الأقسام السابقة.

يناقش المؤلّف أوّلاً مسألة شهادة المرأة ونسيانها وما يرتبط بها من آية ﴿**...وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...**﴾ [البقرة: ٢٨٢]، رافضًا تفسيرها على أنّها دليل على نقص ذاتيّ في عقل المرأة. فبحسب منهجه العامّ، يفسّر هذه الأحكام ضمن إطار الوظائف الاجتماعيّة والتنظيميّة المرتبطة بظروف المجتمع لا باعتبارها حكمًا على القيمة الوجوديّة أو الكمال الروحيّ للمرأة.[١]

كما يعالج الروايات التي ورد فيها ذمّ النساء أو التحذير من حبّ المرأة، ويرى أنّها لا تتناول حقيقة المرأة بما هي إنسان، بل تتناول حالات تربويّة أو خُلُقيّة خاصّة، أو تحذّر من التعلّق الشهوانيّ الذي يحجب الإنسان عن الله. ومن هنا، يميّز بين المرأة بوصفها مظهرًا من مظاهر الجمال الإلهيّ وبين التعلّق المَرَضيّ بالشهوة بوصفه عائقًا في طريق السلوك الروحيّ، وبهذا يسعى إلى رفع التعارض بين النصوص التي تمدح المرأة والنصوص التي تبدو في ظاهرها منتقصة منها.[٢]

ومن الإشكالات التي يعالجها الكاتب في القسم ما يعبرّ عنه بـ«سرّ الفرق بين المرأة والرَّجل»، حيث يرفض تفسير الفوارق بينهما على أساس التَّفاضل الوجودي أو المعنوي، وينطلق في ذلك من مبدأ قرآني عام يقوم على أنَّ نظام الخلق قائم على التَّفاوت والتَّنَوُّع بين الموجودات من أجل

١ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٣٢٤.
٢ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٣٢٥.

تحقيق الانسجام والتَّكامل المتبادل، لا من أجل إثبات تفوُّق طرف على آخر، فالاختلاف في القابليّات والاستعدادات، كما الاختلاف في الميول والوظائف، لا يمثّل معيارًا للفضيلة أو القرب من الله، بل يندرج ضمن منطق «التَّسخير المتبادل» الذي يقوم عليه انتظام الحياة الإنسانيّة. ومن هذا المنظار يرى المؤلّف أنَّ ما يملكه الرَّجل أو المرأة من مزايا خاصّة لا يدلّ بذاته على كمال روحيّ أو منزلة معنويّة أعلى؛ لأنَّ معيار الفضيلة الحقيقيّ هو الإخلاص والتَّقوى والقرب من الله.[١]

وفي السِّياق نفسه يتناول مسألة قوامة الرَّجل، معتبراً أنَّها مرتبطة بمسؤوليّات تنفيذيّة وإداريّة داخل البناء الاجتماعي، لا بمقام روحيّ أو إنسانيّ أعلى، فالفرق بين الرَّجل والمرأة عنده يقع في دائرة الوظائف العمليّة المرتبطة بإدارة المجتمع والأسرة، لا في دائرة الكرامة الإنسانيّة أو إمكان الوصول إلى الكمال. ولهذا يكرّر المؤلّف مرارًا أنَّ ما يترتّب عليه تفاوت بين الجنسين في الفقه لا يعود كلّه إلى معيار التَّفاضل الحقيقيّ بين البشر.[٢]

ومن القضايا التي يناقشها أيضًا مسألة القضاء، والمرجعيّة، والولاية العامّة، والجهاد، والهجرة، والحجاب، والإرث، والدّية، وفي هذه الموضوعات جميعها يعتمد المنهج نفسه، من التَّركيز على كون بعض الأمور تتعلّق بالبدن وبُعدها اقتصاديّ بحت كما في الدّية من جهة، ومن جهة أخرى يعتمد التَّمييز بين «الأعمال التَّنفيذيّة» وبين «المقامات المعنويّة»، فالأولى تخضع لتقسيم الوظائف ومتطلّبات النِّظام الاجتماعي، بينما الثَّانية ترتبط بحقيقة الإنسان وروحه، وهي المجال الذي لا وجود فيه لأيّ امتياز ذكوريّ. ولذلك يؤكّد أنَّ الإسلام لم يشترط الذُّكورة في أيّ كمال معنويّ، وأنَّ أبواب القرب الإلهيّ جميعها مفتوحة أمام المرأة كما هي مفتوحة أمام الرَّجل. ويستثمر المؤلّف في هذا السِّياق شخصيّة السَّيِّدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) بوصفها النَّموذج الأعلى للمرأة في الإسلام، فهو لا يكتفي بعرضها مثالاً خُلُقيًّا أو روحيًّا، بل يجعلها شاهدًا على إمكان بلوغ المرأة أعلى مراتب العصمة والولاية والحُجِّيّة الدِّينيّة. ومن هنا، يذهب إلى اعتبار

١ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص ٣٤١-٣٤٣.
٢ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص٣٤٣.

أقوالها وأفعالها جزءًا من السُّـنّة الإسـلاميّة المحتجّ بها، الأمر الذي يمنح المـرأة موقعًا معرفيًّا ودينيًّا متقدّمًا.

وتبلغ هذه المعالجة ذروتها في نقده للقراءات الغربيّة والحداثيّة لمسـألة المرأة في الإسلام، فالمؤلّف يرى أنَّ كثيراً من الانتقادات الموجّهة إلى الإسلام تنطلق من رؤية ماديّة للإنسان تحصر قيمته في الأبعاد الجسديّة والاجتماعيّة، بينما ينطلق الإسلام - بحسب تفسيره - من رؤية وجوديّة وروحيّـة تجعل معيار التَّفاضـل الحقيقيّ هو التَّقوى والكمال الإنسـانيّ، ومن ثَمَّ فإنَّ كثيراً من الإشكالات المثارة عن المرأة تنتج، في نظره، عن سوء فهم للأسس الفلسفيّة والمعرفيّة التي يقوم عليها التَّصوّر الإسلاميّ للإنسان.[1]

١ - جوادي آملي: جمال المرأة وجلالها، ص ٣٥٢.

Reading a Book

# Beauty, Majesty of Woman

Mervat Ibrahim [1]

## Abstract

This review examines the book "Beauty, Majesty of Woman" by Sheikh Abdullah Jawadi Amoli, considered one of the most prominent contemporary studies approaching the issue of women within a comprehensive philosophical, mystical, and Qur'anic framework. The author begins with the fundamental premise that the essence of humanity lies in the spirit, transcending masculinity and femininity, and that all levels of human perfection and divine closeness are related to this spiritual reality, not to physical characteristics. Through the interwoven application of three sources of knowledge, the Qur'an, mysticism, and rational proof, the book seeks to reconstruct the image of woman in Islamic thought, moving beyond interpretations that base moral distinctions on biological differences. It presents the general structure of the book and its main arguments, starting with its establishment of the concepts of beauty and majesty as manifestations of the divine names, passing through addressing the status of women in the Qur'an and their position in the path of human integration and divine succession, and reaching the mystical and philosophical arguments that the author adopts to deny any effect of masculinity and femininity on the reality of man and his perfection.

Keywords:

Woman, Femininity, Guardianship, Equality.

1 - A researcher in comparative religions, a teacher at Al-Maaref University and Al-Mustafa International University.


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-007

Studies and Research

# Relationship between Reason, Faith in Mulla Sadra, Kierkegaard's Views[1]

Dr. Mohammad Firas al-Halbawi[3] Dr. Mehdi Khademi[2]

## Abstract

Clarifying the relationship between faith and reason has always been the primary goal of both Kierkegaard and Mulla Sadra. For Kierkegaard, the most important characteristic of faith is its inherent opposition to or contradiction of reason. In this view, one cannot arrive at faith through rational thought and historical evidence alone. For Kierkegaard, the life of faith is fundamentally life lived within the framework of Christianity, and it is this Christian faith that preserves life in the face of all theoretical conflicts. Mulla Sadra, on the other hand, believed that faith, although a matter of the heart, is not limited to mystical revelation. Rather, knowledge of Allah, Almighty, through evidence and proof, that is, belief derived from theoretical reason, can also be considered faith of the heart. In other words, his efforts were based on establishing a foundation of reconciliation and harmony between reason and faith, or between mysticism and proof.

## Keywords:

Faith, Reason, Absolute Contradiction, Danger, Passion.

1 - Journal of Philosophy of Religion, Iranian Association of Philosophy of Religion, First Year, First Issue, spring and summer 2012, pp. 51 -77.

1 - PhD in Philosophy from Allameh Tabataba)i University, member of the academic staff of Nida) al-Nur University.

1 - PhD in Persian Language and Literature, University of Tehran, Lecturer at Damascus University, Sworn Translator.

# Femininity as Spiritual Value:

## Reflections on Philosophy of Complementarity between Male, Female

Al-Ameera Nimat Al-Ameer Ali Harfoush[1]


## Abstract:

The author of this article seeks to reconsider the concept of femininity beyond the two prevailing orientations: the first, the biological orientation that reduces femininity to the body, and the second, the social orientation that makes it a product of culture and discourse. She begins with the premise that reducing femininity to these two orientations leads to the loss of its ethical and spiritual dimensions, which contradicts the understanding of its profound presence in human experience and its connection to beauty, love, nurturing, tranquility, and the balance of human existence.

Therefore, through a Qur'anic and philosophical-gnostic approach to the vision based on the integration of male and female, the article demonstrates that femininity is a spiritual and aesthetic value. She concludes that it is a dimension of human perfection, fulfilling humanity's and the universe's need for beauty, mercy, love, compassion, and kindness, especially in an era where modern and postmodern humanity is experiencing a crisis that can be understood as an imbalance in the scales of majesty and beauty, leading to a crisis of lost meaning and identity. She concludes that restoring femininity as a spiritual value can rebuild the image of a balanced human being, one in whom strength is united with compassion, reason with love, individuality with dignity, and difference with complementarity.



## Keywords:

Female, Femininity, Beauty and Majesty, Spiritual Value, Ibn Arabi, Sadr al-Muta'allihin.


1 - PhD student, Department of Philosophy of Ethics, Faculty of Knowledge and Theology, Qom State University - Iran.


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-005

# Woman in Islamic Philosophy of Religion:
## Dignity, Not Sameness

Assist Prof. Mazen Raslan Abu Diya[1]


## Abstract

This study aimed to address the topic of women from the perspective of Islamic philosophical thought, clarifying the true status of women in Islam. It began with a historical overview of the status of women in ancient civilizations. It then examined the reality of women in the contemporary West and the calls for women's liberation that arose in the nineteenth century.

The study then addressed the issue of women from the perspective of Islamic philosophy, beginning with the influence of Western feminist movements on thinkers in the Arab and Islamic worlds, and the impact of Western feminism on many of them. This study worked to demonstrate the status of women in Islam and their equality with men, based on the Quranic principle of justice, distinguishing between the principles of justice and equality. It then highlighted the value of women as a manifestation of divine beauty and majesty.

In conclusion, the study addressed objections raised by opponents of Islam regarding women, such as male guardianship and the issue of inheritance.


Keywords:

Homosexuality, Gender, Justice, Equality, Similarity, Guardianship, Beauty, Majesty.

1 - Assist Professor at the Lebanese University, Faculty of Arts, Department of Philosophy.

# Femininity in Market's Age:
## Review of the Transformation of Contemporary Feminism between Consumerism, Philosophy of Religion

Prof. Mohammad El-Mahifid[2] Nassima Saadi[1]

## Abstract

This research offers an in-depth philosophical study of the transformations of femininity and the contemporary feminist movement under the dominance of modern capitalist market societies and today's prevailing consumer culture. The authors meticulously examine the historical development of feminist intellectual discourse through its three waves. The waves are beginning with the demands for equality and political and educational rights during the Enlightenment, then moving towards a critique of male dominance and the deconstruction of gender roles, culminating in contemporary postmodern thought that focuses on the concepts of difference and pluralism and rejects fixed and rigid identities.

The research analyzes the manifestations of contemporary fluid life, demonstrating how the market economy has successfully co-opted the liberating feminist discourse and transformed the essence of femininity into a marketing commodity and a fleeting advertising product, governed by the systems of fashion, digital advertising, and narcissism. It also delves into the linguistic and cultural roots that have historically perpetuated the subordination and inferiority of women. The research concludes by emphasizing the necessity of confronting the contemporary crisis of commodification by invoking the tenets of the philosophy of religion and reviving the logic of responsibility and moral duty towards the absolute and the universe, in order to restore the essential spiritual and ethical dimensions of lived human existence.

Keywords:

Femininity, Market, Consumption, Culture, Equality, Freedom, Morality.

1 - PhD student, Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn Tofail University, Kenitra - Morocco.

2 - Professor of Higher Education, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-003

# Body's Theology:
## The Western Feminist Conception of Body, Identity

Dr. Lisa Saeed Abu Zaid[1]


## Abstract

This study examines the historical background that made the body a central focus in Western feminist thought, revealing the exclusion and marginalization of the body and its embodiment in religious and philosophical thought. This marginalization, in some instances, led to the emergence of a radical feminist revolution that made the body a defining element of identity. The study is primarily based on an analysis of "feminist phenomenology of the body" as a profound philosophical approach that restores the female body to its rightful place as a "lived experience." Drawing on philosophers such as Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty, the study ultimately affirms the general principle of the uniqueness of the female body. It concludes by proposing a conciliatory vision that seeks to transcend the apparent dichotomy between the religious perspective, which views the body as an instrument of worship and refinement, and the philosophical perspective, which treats it as a fundamental medium for engaging with and understanding the world.



Keywords:

Body's Theology, Feminist Philosophy, Feminist Phenomenology, Female Body, Identity, Exclusion, Gender Difference, Islamic Mysticism.


1 - A writer and translator, holding a PhD from the Philosophy Department, Faculty of Arts, Cairo University.

# Female between Freedom, Self:
## Critique of Western Feminist Philosophy from the Perspective of Philosophy of Religion

Prof. Ali Mohammad Alian Abdel-Razek Al-Khatib[1]


## Abstract

The research aims to critique the intellectual foundations of Western feminist philosophy through an analytical and comparative presentation of the perspectives of Simone de Beauvoir and Judith Butler, focusing on the concepts of freedom, self, body, and identity. Given the centrality of these concepts in shaping the feminist view of humanity, the researcher compares them with the philosophy of religion's conception of humanity as a spiritual and moral being, thus highlighting the points of convergence and divergence between the two frameworks. Therefore, the researcher employs a comparative, critical, analytical approach to examine these concepts and reveal their theoretical structure, within an analysis that balances the conceptual framework with its philosophical context. The researcher concluded that Western feminism reformulated the concepts of freedom and identity through the conception of existential freedom and the social performance of gender, but this theoretical construction, despite its liberating tendencies, may, in some of its manifestations, involve reducing the human being to a single dimension, which opens the way for re-examining the concept of the human being and the limits of its philosophical definition.



Keywords:

Woman, Freedom, Self, Gender, Western Feminism, Philosophy of Religion, Identity.


1 - Professor and Head of the Philosophy Department, Faculty of Arts, Minya University.


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-001

- Assist Prof. (Mazen Raslan Abu Diya) (Lebanon), his paper's title is: "Woman in Islamic Philosophy of Religion: Dignity, Not Sameness".
- The researcher (Al-Ameera Nimat Al-Ameer Ali Harfoush) (Lebanon), with her paper: "Femininity as Spiritual Value: Reflections on Philosophy of Complementarity between Male, Female."

In the "Studies and Research" section, (Dr. Mohammad Firas al-Halbawi) (Syria) translated the following paper from Persian: "Relationship between Reason, Faith in Mulla Sadra, Kierkegaard's Views", by (Dr. Mehdi Khademi) (Iran).

As for "Reviewing a Book", we have selected the book "Beauty, Majesty of Woman", presented by the writer (Mervat Ibrahim) (Lebanon).

We present this issue hoping it meets with the approval of our readers, and we earnestly hope they will share their valuable feedback with us.

Praise be to Allah, first and last.

beings their respective places and meanings. This foundational perspective opens a wide avenue for research converging on a single project: reconstructing the question of femininity upon solid philosophical ground and offering the Arab reader a vision that combines critical depth with foundational originality. Through this synthesis, we contribute to liberating consciousness from the captivity of imported concepts and to establishing an authentic perspective, rooted in its own civilizational origins, for addressing the deepest questions facing contemporary humanity.

We advocate here for a foundational approach that moves beyond merely observing a Western crisis from afar; instead, it seeks to interrogate a consciousness torn between the influences of both systems. Through this inquiry, we aim to construct a philosophical vision of femininity grounded in the metaphysics of existence and dignity, paving the way for a recovery of meaning in an era where the theology of freedom has come to dominate the image of the human being.

Building upon this intellectual horizon, this issue of «Eitiqad» magazine sets out to open a dialogue regarding these philosophical dilemmas. A group of distinguished scholars has addressed various facets of the question of the « Theology of Femininity: between Freedom, Dignity", within the research papers and the articles of this issue. They are:

- The researcher (Prof. Ali Mohammad Alian Abdel-Razek Al-Khatib) (Egypt), his paper is titled: "Female Between Freedom, Self": A Critique of Western Feminist Philosophy from the Perspective of Philosophy of Religion".
- (Dr. Lisa Saeed Abu Zaid) (Egypt), with her paper: "Body's Theology: The Western Feminist Conception of Body, Identity".
- From Morocco, (Dr. Mohammad El-Mahifid) and the researcher (Nassima Saadi), with their paper: "Femininity in Market's Age: Review of the Transformation of Contemporary Feminism between Consumerism, Philosophy of Religion".

foundational principle, a matter that precedes the details of specific rulings, for the principle from which a vision springs determines its ultimate trajectory and defines its horizons. It is within this foundational distinction that the essence of the contrast drawn in this issue, between the theology of freedom and the metaphysics of dignity, resides. This synthesis opens a new horizon for reconstructing the question of womanhood upon a foundation of meaning.

A vision that unites freedom and dignity into a single reality offers woman an image befitting her existential truth: that of a self honored in its origin, free in its journey toward perfection, and bearing a body that is at once a sign, a bearer of meaning, and a vessel of mystery. Through this image, womanhood reclaims its rightful place within the metaphysics of existence, ascending from the logic of the marketplace to the horizon of perfection.

This issue of «Eitiqad» magazine opens the file on femininity as a foundational philosophical issue; it examines its Western manifestations in light of their metaphysical origins and contrasts them with the perspective established by Transcendent Wisdom. The conclusion drawn from this inquiry is that the image of woman in any civilization is the fruit of its metaphysics regarding existence, the soul, and value, and that reconstructing the question of femininity begins with re-examining these fundamental principles.

The comparison between the two systems reveals that the question of femininity is, at its core, a question about the human being. One's stance toward woman and the body reveals one's stance toward the soul, existence, and value; a vision that grounds femininity in the principle of dignity simultaneously grounds the entire human being in the principle of comprehensive divine honoring. Through this principle, Transcendent Wisdom reformulates the relationship between freedom and dignity, rendering them two facets of a single truth, and opens a horizon for contemporary Islamic thought to approach the questions of modernity from a foundational standpoint that transcends mere reception. Within this horizon, the issue of women finds its profound resolution through the recovery of the metaphysics of existence, a metaphysics that assigns to all

true freedom. According to this understanding, woman is free to the extent that she realizes her existential perfections, ascending through her inward journey toward the ultimate purpose embedded in the very origin of her creation. The freedom here emerges from dignity and ultimately returns to it, becoming a movement toward the perfection for which the soul has been endowed.

## Seventh: Integration of Freedom, Dignity within Unified Horizon

In the Islamic worldview, freedom and dignity converge like a root and its fruit. Dignity provides freedom with its metaphysical foundation and ultimate purpose, while freedom realizes dignity along the soul's ascending path toward perfection. Through this integration, the tension between freedom and dignity is resolved, revealing them as two facets of a single reality within the metaphysics of existence.

This integration unveils a conception of freedom that transcends mere absolute independence. In the realm of wisdom, true freedom is the soul's liberation from the captivity of lower forces and its ascent to the station of perfection for which it was innately created. The soul attains freedom when it realizes its true existential nature and ascends through the ranks of proximity to its First Principle; thus, freedom becomes the very essence of pure servitude, a state through which the human being is liberated from every bond save for the connection to the Creator. Within this framework, a woman is free in proportion to her ascent up the ladder of perfection; she possesses inherent dignity by virtue of her very existence, and she bears a body that bears witness to her spiritual essence.

This integration illuminates the fundamental distinction between the two systems. The Western system established freedom as an absolute principle, ultimately reducing the body to the status of a commodity; conversely, the Islamic system established dignity as a foundation, elevating freedom to the realm of perfection. The distinction between these two paths lies in the

becomes a state in which mercy, affection, and tranquility come together, and a horizon in which the perfections of two souls are realized through a shared path of spiritual growth. From this union emerges the family as a space for preserving meaning, nurturing the self, and extending life within a framework of human dignity. Through this complementarity, femininity occupies its place within an integrated existential order that preserves the perfection and meaning proper to each level of existence.

The femininity reaches the highest expression of its meaning in motherhood. Motherhood is a manifestation of existential fertility through which woman participates in the act of creation by the permission of her Creator, carrying life from one stage to another along an ascending path toward perfection. In this context, the female body acquires a heightened dignity, as it becomes the locus of one of the greatest signs of creation and the cradle of human life in its earliest beginnings. In this sense, femininity is connected to the deepest mysteries of existence and the highest levels of creation.

The chastity and modesty, within this perspective, preserve the dignity and meaning of the body. In the Islamic worldview, modesty is an existential state that protects the mystery of the body and preserves its symbolic aura, keeping it within the realm of sign and meaning rather than reducing it to an object of display and consumption. The chastity becomes a positive stance that safeguards the dignity of the body, affirms its connection to its sacred origin, and transforms modesty into an act of preserving meaning in the face of the logic of appearance. The chastity arises from the soul's awareness of its existential reality and thus becomes an expression of inner freedom that preserves the self within the realm of dignity and establishes one's relationship with the body on the basis of meaning and reflection.

The freedom, in this context, carries a meaning appropriate to human dignity. For the sages, freedom means liberation toward perfection, an ascent through the levels of existence, and the soul's movement from its lower states toward its higher ones along the path of servitude to Allah, which is itself the essence of

subsequent differentiations. The Truth, Exalted is He, declares: {And We have certainly honored the children of Adam} [Al-Isra, verse: 70]. Through this all-encompassing honor, femininity derives its value from the essence of honored humanity and assumes its rightful place on the existential ladder ascending toward perfection.

In the light of transcendent wisdom, femininity reveals itself as a mode of the soul's essential journey toward perfection. The feminine soul is an existential reality that unites body and spirit in a singular path of ascent; its physical form embodies a significance linked to the soul's connection with its higher realms. Within this perspective, the female body stands as a wondrous sign of creation and a manifestation of Divine Wisdom, bearing the secret of life and testifying to the magnificence of the Creator's artistry in its most sublime expression. Describing the marvel of creation across its formative stages, the Truth Allah, Almighty, says: {So blessed is Allah, the best of creators} [Al-Mu'minun, verse: 14].

The feminine identity, in the tradition of wisdom and spiritual knowledge, signifies a manifestation of divine beauty. The beauty is one of the attributes of the Divine, and it is manifested at different levels of creation. Femininity is among the most beautiful forms through which this beauty becomes manifest. From this perspective, woman becomes a sign pointing to the beauty of her Creator and a mirror reflecting the effects of His Divine Names. Thus, the perception of her rises from the level of sensory experience to the level of reflection and meaning. Through this elevation, the body is freed from confinement within its physical appearance and becomes a gateway to meaning and a passage toward contemplating the manifestations of wisdom in existence.

Within this perspective, femininity and masculinity complement one another as two modes of human existence. Each represents a distinct level that possesses particular forms of perfection, which complete those of the other, while both meet within the unity of the encompassing human reality. Marriage, according to this understanding, is founded upon this existential complementarity. It

in the subsequent realm of being; bodily resurrection entails the human being's return with their body in a manner befitting that eternal state. By virtue of this principle, the body rises to a station transcending the confines of earthly life, becoming the bearer of an enduring dignity. These principles complete the conception of the human being as a creature ascending in existence, possessing a dignity that spans from the initial realm of creation to the Hereafter.

These metaphysical principles converge with the concept of the "fitra" (innate human nature) established by Divine Revelation. The Fitra is a divine imprint upon which humanity was created, a steadfast foundation embodying the soul's inherent capacity for perfection and for the knowledge of its Creator. Substantial movement proceeds toward this primordial origin, bringing the soul to the realization of its innate perfections; thus, the human journey toward perfection becomes the actualization of the potentiality deposited within one's primordial nature. In this conception, femininity embodies a distinct innate nature, or the "fitra", manifesting specific existential perfections associated with mercy, tenderness, fertility, and beauty. These perfections become manifestations of the Divine Names within the realm of femininity, allowing one's perspective to ascend from the level of sensory description to the level of the existential meaning to which they point.

Through this framework, the transcendent wisdom offers a human metaphysics that grounds dignity in the very core of existence and frames freedom as an upward movement toward the perfection inherent in one's origin. It is upon this solid foundation that the Islamic vision of femininity rests, according it a status befitting its true existential reality.

## Sixth: Femininity within the Horizon of Honor

In the Islamic worldview, femininity blossoms from the inherent dignity implanted in the human being. Divine honoring encompasses all the children of Adam by virtue of their very creation, establishing dignity as an existential reality that precedes the distinctions of male and female, and indeed, all

> materially yet endures spiritually; it emerges within the realm of the body and subsequently ascends through stages of immateriality until it reaches its highest stations. Through this principle, the soul and body are united in a single trajectory of ascent, whereby the body becomes a level of the soul and a manifestation of its ascending essence.

From the authenticity of existence emerges a conception of value that anchors it firmly within the existential reality of the being. In this school of thought, value corresponds to the breadth and intensity of existence, rising in tandem with the being's ascent through the ranks of perfection. Consequently, the human being possesses a value embedded in the very essence of their existence, prior to their actions or achievements, and rooted in their specific station on the ladder of being. In this framework, dignity becomes an objective existential reality, inseparable from the human being just as existence is inseparable from the existent, giving rise to moral and axiological concepts much as a branch springs from its root. By linking existence and value in this manner, Transcendent Wisdom establishes dignity upon a robust metaphysical foundation that safeguards it against fluctuation and change.

The unity of the soul, maintained amidst the multiplicity of its levels, gives rise to a conception of the body that renders it a bearer of meaning at the very core of its constitution. In this school of thought, the body represents a lower stratum of the unitary soul, connected to it much like a shadow is to its source or a manifestation to its underlying reality. The soul permeates the body just as meaning permeates form; thus, the body becomes an articulation of the soul's reality and an expression of its station on the ladder of existence. Through this connection, the body regains its dignity as the manifestation of an ascending spiritual reality and as the bearer of the trace of the Divine Breath from the moment of creation.

The transcendental Wisdom extends this affirmation of bodily dignity into the realm of the Hereafter. The soul, having originated within the bodily realm and ascended through the ranks of existence, maintains its bond with the body

foundation of femininity. For the will that sought liberation from every transcendent foundation found itself captive to the market and the equations of consumption. Within this horizon, the need becomes apparent for another foundation, one that establishes femininity upon a ground of meaning. This is what transcendent wisdom offers through its metaphysics of the human being.

## Fifth: Transcendent Wisdom, Metaphysics of the Human Being

The Islamic perspective on femininity rests upon a solid metaphysical foundation established by the school of Transcendent Theosophy. This school is built upon major principles that reconstructed the conceptualization of existence, the soul, and the body, offering a vision of the human being that combines the stability of the fundamental origin with the openness of the developmental path:

1. The first principle of this school is the authenticity of existence. For Sadr al-Muta'allihin, existence is the concrete, realized reality, whereas essences are conceptual constructs derived by the intellect from the various ranks and degrees of existence. Built upon this principle is the concept of the gradation of existence, the idea that existence is a single reality possessing ranks that vary in intensity and weakness, ascending continuously from the lowest to the highest levels. Through this conception, the entirety of existence becomes a continuous ladder of perfection, with every existent entity occupying a specific place on this ladder determined by the breadth and intensity of its existence.
2. The second principle is substantial movement. According to Sadr al-Muta'allihin, substance is in a state of constant renewal and continuous flux toward perfection; the entire universe is engaged in an existential journey of ascent, moving from potentiality to actuality. This movement yields a conception of the soul that unites the body and the spirit into a single, evolving reality. The human soul originates

relationship with the body has been transformed into a continuous consumption of temporary gratification, while the self remains trapped in an endless cycle between desire and satisfaction, a cycle that reproduces its own emptiness. Within this cycle, the loneliness of freedom becomes evident when it lacks the meaning in which the heart finds rest.

3. The third outcome: The decline of the sacred dimension of the body. Within systems that carry meaning, the body is a sign of divine indication and a place of mystery. In the liberated Western experience, however, it has become material available for manipulation and reshaping according to desire. The symbolic aura of the body has disappeared, and its presence has become merely physical, subject to calculations of utility and pleasure. With the decline of the sacred dimension of the body, the dignity that was once invested in it has also diminished. Freedom alone has remained to govern its destiny, in the absence of the foundation that grants it value.

These three outcomes converge within a single cycle enclosed by the logic of the market. The body, which transformed into a commodity whose image is managed within the economy of desire; and the desire that severed from its original meaning to become a driving force for consumption; and the sacred, receding to make way for utilitarian calculations: all these converge in a single moment, the surrender of femininity to the machinery of the image, a mechanism that does not merely represent the body but actively reshapes consciousness through it. The image of woman within this economy becomes a tool employed in producing desire and directing behavior. Thus, the claimed freedom transforms into a deeper submission to the logic of domination from which modernity originally sought liberation.

These outcomes converge on one fundamental truth: when freedom is built upon itself without metaphysical dignity, it leads the body to the status of a commodity. This outcome emerges from the very core of the Western

transformation. Freedom here signifies liberation from all pre-existing images and predetermined purposes, opening the way for a self-directed, ever-renewing construction of identity.

This theology rests upon a profound paradox embedded in its very structure: the will, having established itself as an absolute principle, found itself suspended in a void of meaning. The more freedom was exalted within this theology, the more it was deprived of the dignity that grants it meaning and anchors its purpose. In this paradox lies the key to understanding the ultimate fate of the "liberated body" within the Western experience.

## Fourth: Outcomes of the Liberated Body

The freedom reveals its true nature through its consequences. When it becomes detached from the ground of metaphysical dignity, it leads the body along paths that reveal its inner limits. Examining the contemporary Western experience, one finds that the liberated body has arrived at three interconnected outcomes. These outcomes all point to a crisis rooted in the very foundations of the concept, preceding the details of its practical expressions:

1. The first outcome: The transformation of the body into a commodity in the market of images. The freedom that turned the body into an open project ultimately surrendered it to the logic of the market and the equations of profit. Thus, the body became a form of capital to be displayed and consumed, and an image circulated within the spaces of advertising and spectacle. In this market, femininity acquired a value measured by the extent of its presence within the sphere of desire and consumption. As a result, woman moved from being a subject who carries meaning to becoming an object presented for observation.
2. The second outcome: The separation of pleasure from meaning. The body that has been liberated from its existential purpose has become a center of pleasure sought for its own sake, detached from the symbolic horizon that gives it fullness and significance. The

"will to power" as the basis of value. For him, the human being became the legislator of values, the creator of standards, and the bearer of the burden of creation following the withdrawal of the Absolute from the horizon of meaning. From this proclamation, subsequent thought derived its conception of the self as a foundational authority that fashions its own essence within a space open to infinite possibility.

The meaning of "theology" in this context becomes evident through the sacred status freedom has attained. In this position, freedom acquired an immunity akin to that of the sacred, to the point where questioning it became tantamount to transgressing an immutable principle. Through this elevation, freedom transformed from merely one value among many into a foundational principle that takes precedence over all others, shifting from a means to an ultimate end sought for its own sake. At the heart of this transformation lies the essence of the "theology of freedom": the relocation of the throne from Absolute Being to the human will, and the installation of the self in the very place once occupied by the Sacred in earlier systems.

In this theology, freedom came to be defined as the will's absolute independence from any pre-existing datum. The self became its own legislator, determining its own essence within a space devoid of any predetermined forms or inherited teleology.

The sanctification of independence reached its zenith in Enlightenment philosophy. Immanuel Kant (1724 - 1804) established autonomy as the foundation of moral dignity, positing that the free will legislates its own moral law. For Kant, dignity became the fruit of rational independence and the yardstick for moral action; thus, freedom was established as the source from which value itself emanates.

This theological principle had a direct impact on the conception of womanhood. In this context, woman has become a free will that defines its own essence, independent of any innate or teleological givens; her body has become a canvas upon which this will exercises its power of shaping and

This process contains a deep paradox at its core. The self that sought freedom from any fixed natural origin found itself constructed by the very forces it claimed to control. Culture constructed it in Beauvoir's account, power produced it in Foucault's analysis, and language performed it in Butler's theory. The more deeply the project of self-construction was pursued, the more deeply the self became absorbed into the network of relations and discourses that shaped it from outside. Within this perspective, femininity became a shifting position contested by different forces and permanently open to reconstruction, without settling on a stable truth. In this outcome, the philosophy of self-construction reveals its internal limit: freedom based entirely on becoming can leave the individual in a permanent search for an identity whose form changes from one moment to another.

In this process, the body became the primary material from which the will creates the self. It became the field of absolute freedom in determining identity and a site of continuous choice through which the human being regains the power to create the self. With this transformation, the body completed its transition into a field of experimentation and construction, opening the way for a theology of freedom that places human will in the position of the founding principle.

## Third: Freedom's Theology, Will as Foundational Principle

The Western manifestations of femininity reveal a hidden theological origin governing them from the depths. In modern Western consciousness, freedom has ascended to a status akin to the sacred, with the human will occupying the position once held by Absolute Being in earlier systems. This elevation is what may be termed a "theology of freedom," wherein freedom has become a supreme value against which all other values are measured and from which all meanings are derived.

Friedrich Nietzsche (1844 - 1900) paved the way for this theology by proclaiming the eclipse of transcendent foundations and advocating for the

then postmodernism. By the end of this development, the body had become a space in which absolute freedom could be exercised in the making of the self.

This transformation was prepared by the growing importance of the body and desire in the understanding of the human being. Sigmund Freud (1856–1939) made sexual desire a hidden driving force of the psyche and a source of human actions. The body therefore became the site of the unconscious and the stage on which its conflicts were played out. Jacques Lacan (1901–1981) continued in this direction by understanding desire as a symbolic structure formed within language and absence. As a result, the body moved to the center of discussions about the self, while femininity became a field shaped by competing interpretations of desire, language, and power. Simone de Beauvoir (1908–1986) established an important foundation for this transformation by presenting femininity as a cultural process acquired through education, history, and social conventions. For her, woman is the product of a social formation that is constructed rather than simply given. Femininity was therefore opened to the possibilities of construction and choice after having been understood as something rooted in nature. From this starting point, later theories gained the confidence to separate the meaning of femininity from any prior condition that exists independently of human action.

Michel Foucault (1926–1984) then presented the body as a site where networks of power, discipline, and discourse operate. For Foucault, the body reflects relations of power that penetrate it, produce it, and continually redefine its boundaries. A fixed concept of nature consequently gave way to the changing processes of history, practices, and knowledge. On this basis, Judith Butler developed her theory of gender performativity. She understood sexual identity as something performed and repeated until it becomes established as a seemingly fixed essence. The gender, in her view, is therefore a continuous performance produced through language and action. The body thus reached the highest point of its transformation into an open project, constantly available for interpretation and reconstruction.

meaning. Once the body was reduced to the status of a machine, women, whose image had been closely associated with the body, were likewise placed within this same category. As a result, in modern metaphysics, woman came to be understood as matter that is managed and controlled from outside itself. This division produced an image of the modern self based on the centrality of the thinking mind. The knowing subject became the source of certainty and meaning, in contrast to a world of extended objects that remained subject to its observation and control. Within this cultural framework, masculinity came to represent the active mind and the knowing subject, while femininity was placed within the categories of nature, the body, and the passive object. This division established a hierarchy of values that placed reason above the body and the active above the passive, assigning femininity to a lower position. Out of this classification, a discourse of liberation later emerged, calling for women to occupy the position of the active subject. However, this discourse remained tied to the metaphysical framework that linked value to reason, will, and control.

Through this dual foundation, represented by Bacon's science of control and Descartes' dualism of substance, the ground was prepared for the emergence of the concept of "femininity" in Western consciousness. Femininity came to be understood as a nature to be disciplined and a body to be managed. This opened the way for a long historical process in which women were gradually transformed from beings with existential meaning into objects that could be shaped according to the will of the active subject. This metaphysical foundation provides a key to understanding later transformations in Western thought concerning women and the body.

## Secondly: From the Body (as Machine) to the Body (as Project)

Western thought gradually moved from viewing the body as a machine governed by the laws of nature to viewing it as an open project subject to the will of its owner. This shift was developed through existentialist philosophy and

## First: Emergence of "Femininity" as Concept in Western Consciousness

Understanding Western representations of femininity begins with recognizing the foundational moment in which the modern conception of nature and the body emerged. Philosophical modernity developed as a project aimed at controlling the world and was grounded in a view of knowledge as a means of power, domination, and exploitation. Francis Bacon famously declared that "knowledge is power" and shaped modern science around the idea of questioning nature and forcibly uncovering its secrets. Within this foundational discourse, nature was represented as feminine: something to be questioned, controlled, and disciplined. From the beginning, therefore, femininity became associated with the position of matter that is subject to shaping, manipulation, and control.

This scientific transformation was preceded by a transformation in the way nature itself was understood. In the ancient view, nature was understood as an ordered and created system that possessed purpose and meaning and was filled with mysteries and symbolic significance. In modernity, however, nature was transformed into silent matter governed by the laws of movement and quantity, emptied of inherent purpose and meaning, and made available for measurement and exploitation. As the sacred gradually withdrew from the world, the universe came to be understood as a vast machine governed from outside itself. Within this new framework, femininity, through its association with nature and the body, was placed in the position of matter that is managed and controlled. It consequently came to be understood as an object subjected to the authority of the knowing and controlling subject.

René Descartes then reinforced the separation between two fundamentally different substances: the rational mind, which was regarded as the basis of authentic existence, and the extended body, which functioned like a machine. Within this dualistic framework, the body became a silent extension governed by the laws of mechanics and sharply separated from its symbolic and existential

dignity is regarded as a foundational principle, by contrast, the human being is understood as dignified by virtue of creation itself, possessing an inherent value that precedes every action and every achievement. From these two foundations emerge two different conceptions of femininity: one arising from a will that creates itself within a world stripped of predetermined meaning, and another unfolding from a dignity embedded in the human self from the very beginning of its existence.

A sound examination of this issue requires an approach that understands manifestations in light of their underlying foundations. Attitudes toward women and the body are not isolated phenomena; they are products of deep metaphysical roots. Focusing only on their outward manifestations therefore leaves the analysis at the surface level. Our approach here is consequently to return to first principles.

We trace the conception of femininity in Western thought back to its sources in philosophical modernity, and set against it the Islamic perspective as it emerges from its foundations in transcendent wisdom. Through this foundational approach, the dialogue between the two systems becomes a dialogue between two metaphysical frameworks and between two different sets of first principles, rather than merely a comparison of isolated rulings and surface-level positions.

In this time, the question of femininity carries a cultural and civilizational significance that extends beyond intellectual debate into the broader struggle over consciousness and meaning. The image of woman has become a point of confrontation between two different visions of the human being and existence, as well as a field in which the struggle over meaning is waged through culture, media, and symbols. Western ideas about femininity and the body are increasingly transmitted into Arab and Islamic consciousness through a powerful flow of images and discourses. In the process, they gradually reshape underlying perceptions from within, often in ways that remain unnoticed by many of those who encounter them.

Editorial

# Femininity between the Theology of Freedom, Metaphysics of Dignity

**Editor –in– chief**

**Dr. Mohammad Mahmoud Mortada**

All civilizations reveal their metaphysical outlook in the way they understand and position women. The place they assign to femininity within the hierarchy of existence, and the status they give the body within the realm of meaning, openly disclose their understanding of the human being, the universe, and value, often more clearly than any explicit statement could. In this sense, woman becomes a clear mirror reflecting the depth of a civilization's vision of existence and revealing the fundamental principles that shape its understanding of the self, the body, and value. It is from this premise that we proceed, taking the question of femininity as an entry point for examining two major systems that compete to shape the consciousness of contemporary humanity: a Western system that has elevated freedom to a quasi-theological status, and an Islamic system that places human dignity at the foundation of human existence as a whole.

The "theology of femininity" expresses a deep tension at the heart of modern culture. Freedom and dignity are two terms that recur throughout contemporary discussions of women, yet each rests on a fundamentally different metaphysical foundation. When freedom is treated as an absolute principle, the human being is understood as the creator of the self, capable of constructing its own identity and defining its essence without reference to any pre-existing model. When


https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-EDI-EN

XL ..... Al-Ameera Nimat Al-Ameer Ali Harfoush

■ **Femininity as Spiritual Value**

Studies and research

XLI ..... Dr. Mehdi Khademi

■ **Relationship between Reason, Faith in Mulla Sadra, Kierkegaard's Views**

Reading in a book

XLII ..... Mervat Ibrahim

■ **Beauty, Majesty of Woman**

# index

## Editorial

XVIII ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

**Femininity between the Theology of Freedom, Metaphysics of Dignity**

## Focus

XXXVI ..... Prof. Ali Mohammad Alian Abdel-Razek Al-Khatib

**Female between Freedom, Self**

XXXVII ..... Dr. Lisa Saeed Abu Zaid

**Body's Theology**

XXXVIII ..... Nassima Saadi
Prof. Mohammad El-Mahifid

**Femininity in Market's Age**

XXXIX ..... Assist Prof. Mazen Raslan Abu Diya

**Woman in Islamic Philosophy of Religion**

At Upcoming issue

**Issues in Religion's Philosophy in the Martyr Sayyid Ali Khamenei's Thought (Ridwan Allah alayh)**

## Magazine Message:

**The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:**

- **Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.**
- **Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.**
- **Criticizing of contemporary Arab thought according to the "Westerners" who represent an extension of Western thought and its suspicions.**

# Eitiqad Magazine Copyright Pledge

**I, the undersigned: .....**

**The author of the research titled: .....**

**.....**

**I pledge to transfer the copyright and distribution rights to (Eitiqad) Magazine and Baratha Center for Studies and Research.**

**Signature:**

**Date:**

# Intellectual Property Pledge

**I, the undersigned: .....**

**The author of the research titled: .....**

**.....**

**I pledge that the research I have completed has not been published or submitted for publishing to another magazine, whether in Lebanon, Iraq, or any other country, and I wish to publish it in Eitiqad magazine.**

**Signature:**

**Date:**

However, these tools must not be used to generate the research's core scientific content, write its sections or subsections, or produce its analyses, arguments, and results in a manner that allows the tool to replace the researcher in the author ship process. The author bears full responsibility for all information, text, quotations, references, and citations included in the research and is committed to verifying them against their original sources. References or citations suggested by AI tools may not be used without directly verifying their accuracy.

- The magazine reserves the right to request clarification regarding the nature of the use of such tools when necessary and to take appropriate editorial action if it is determined that their use exceeded the scope of assistance to include the generation of scientific material or author ship on the researcher's behalf.

### Author Declaration

- The author must include the following declaration in a footnote linked to the research title: "I declare that the use of artificial intelligence tools in the preparation of this research, if any, was limited to supporting tasks and did not extend to the generation of its scientific content, analyses, or results. I assume full scholarly and ethical responsibility for all material contained herein, including the accuracy of information, quotations, references, and citations."

## Declaration on the Researcher's Use Limits of Artificial Intelligence

I, the undersigned: .....

Author of the research entitled: .....

.....

I hereby declare that the use of artificial intelligence tools in the preparation of this research, if any, was limited to supporting tasks and did not extend to the generation of its scientific content, analyses, or results I bear full academic and ethical responsibility for all the content herein, including the accuracy of the information, quotations, references, and citations.

Signature: .....

Date: ..... .....

Scholar and the Learner, Hadith 3).

- The author enclose proper names in parentheses; for non-Arab names, provide both the Arabic and English forms within a single set of parentheses upon their first mention in the research (e.g., [Mohammad Husayn Tabataba'i], [Henry Corbin]...); provide a brief biographical note in the footnote upon the first mention of the name (where necessary).
- The author reviews and verifies the detailed bibliographic information for sources and references cited in both the footnotes and the bibliography.

## Organization, Structure

- The author must include the following information on the first page of the paper: the main title and subtitle; the author's name accompanied by a footnote detailing their academic credentials (nationality, academic degree or qualification, and institutional affiliation); an abstract of 150 words; and 5 to 10 keywords, depending on the paper's content.
- Sections and themes should be organized using a sequential format (e.g., First, Second, Third, etc.), ensuring a logical, methodological progression and avoiding unsubstantiated conclusions.
- The styles feature in Microsoft Word must be used for formatting headings and section titles.

## Editing

- 1. The paper must be typed using Microsoft Word, adhering to the following specifications:
    - For Arabic text, use the "Simplified Arabic" font, size 14 for the main body and size 12 for footnotes.
    - For English text, use the "Times New Roman" font, size 14 for the main body and size 12 for footnotes.
    - Numerals must be written using the Eastern Arabic numeral system. (1 - 2 - 3 - 4...).

## Using Artificial Intelligence Tools

- The magazine permits authors to use artificial intelligence (AI) tools for tasks that support the research process, such as proofreading, refining phrasing, preliminary translation, and organizing material and ideas.

## Referencing Guidelines:

- The Center employs a citation system using abbreviated footnotes accompanied by a complete bibliography for all books and research papers
- All footnotes are abbreviated from the very first citation; the initial citation is not provided in full form before being abbreviated in subsequent instances.
- The footnote includes author's name, book title, volume number (if applicable), and page number.
- (Example: Muhammad Husayn Tabataba'i: 'Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an', Vol. 2, p. 145.)
- Details regarding the editor, translator, publisher, place of publication, edition number, or year of publication are not included in the footnote.
- Phrases such as "ibid" (the same source) or similar expressions are not used; instead, the citation is rewritten as it appeared previously, with adjustments made to the volume or page number if they have changed.
- Full bibliographic details for references and sources are listed in a separate section at the end of the book. (Example: Mohammad Husayn Tabataba'i: 'Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an', Dar al-Ta'aruf, 2nd ed., Beirut, 1998.)
- f. For verbatim quotations, the text is enclosed in quotation marks ("..."), followed by the abbreviated footnote for citation.
- When paraphrasing (conveying the meaning), the same citation format is used, preceded by the word "See".
- The author cites sources in the page footnote. Sources are inserted automatically using the "Insert Footnote" feature in Microsoft Word, ensuring the text direction is set to right-to-left for Arabic writing, and left-to-right for footnotes in languages other than Arabic or Persian.
- Write Quranic verses with full diacritics and standard Quranic brackets; cite the verses from the Holy Quran and place them in the main text immediately following the citation, for example: {cooperate in righteousness and piety} [Al-Ma'idah, verse: 2].
- Hadiths are cited in the footnotes, including the book title, chapter, and Hadith number; for example: (Mohammad ibn Ya'qub al-Kulayni: Al-Kafi, Vol. 1, p. 34, Book of Intellect and Ignorance, Chapter on the Reward of the

## Writing, Conducting Phase:

- The author and the managing editor coordinate regarding the timeframe for completing the article.
- The author must promptly notify the managing editor if he/she is unable to write the article for any reason.
- The managing editor periodically contacts the author to check on the progress of the article.

## Evaluation, Modification Phase:

- The research paper is subject to screening using the "Plagiarism Check X" software to ensure that the plagiarism rate does not exceed the established limit (25%). The article, whether in text or content, in whole or in part, must not have been previously published or submitted for publication elsewhere. The plagiarism rate must not exceed 25% of the total word count of the main text.
- The research paper is subject to review by the Editorial Board regarding methodology, content, and formatting.
- The Managing Editor forwards the Editorial Board's comments to the author.
- The author is required to incorporate the necessary modifications based on the comments provided.
- The author must complete the required modifications within a period not exceeding one week.

## Methodological, Content Controls:

- The author must adhere to the Center's general intellectual direction, as well as its academic controls and policies published on the official website.
- The article must demonstrate originality and innovation, linguistic accuracy, and high-quality writing.
- The author should use clear, accessible language, avoiding overly convoluted phrasing or unnecessarily complex terminology, without compromising academic rigor; the article should be written in a clear, scholarly manner with a smooth, straightforward style free from complexity or ambiguity.
- 4. The author must rely on high-quality scholarly sources and reliable research references.

by the researcher.

- The evaluator determines the reasons for rejection, if he decides that the research is not suitable for publishing.
- The evaluation process is conducted confidentially.
- If the first evaluator wants to discuss the research with the second evaluator, he must inform the editor-in-chief.
- The scientific evaluator's comments on the research are sent to the editor-in-chief to be sent to the researcher if any, so that the author can take them into consideration for approval of publishing, without the evaluator and the researcher knowing each other.
- The evaluators' comments and recommendations are relied upon in the decision to approve the publishing of the research or not.

## Eitiqad Magazine Authors Guide

- The research must be new in its presentation, and no one has previously addressed the subject, using the same mechanism and reached the same results. It must be characterized by depth, analysis and criticism.
- The research must be free of linguistic and typographical mistakes, and punctuation marks must be taken into account when writing.

### Title Selection, Planning Phase:

- The author selects a title from the list of topics specified for the issue.
- The author submits a general outline of the research within 15 days of the date the title is agreed upon.
- In the preliminary outline, the author takes into account the general themes defined in the magazine's editorial policy.
- The Managing Editor determines the required word count, aiming for approximately 5,000 words (±1,000), based on the scope of the topic and in accordance with academic and methodological requirements, as well as the magazine's editorial policy objectives.

# Eitiqad Magazine Evaluators' Guide

- The scientific evaluator' main task is to read the research submitted for publishing, which is within his scientific specialization, with great care, and evaluate it according to a scientific and academic vision and perspective that is not subject to any personal opinions, then put his constructive and honest observations regarding the research sent to him.
- Before starting the evaluation process, the evaluator ensures whether the research sent to him is within his scientific specialization or not. If the research is within his scientific specialization, he should estimate that he has enough time to complete the evaluation process; since the evaluation process should not exceed fifteen days.
- After the evaluator agrees to fulfill the evaluation process, and completes it within the specified period, he is committed to fulfill it according to the following determinants:

    A. Determine the extent of scientific integrity of the research.

    B. Determine the extent of conformity between the title and the content of the research.

    C. Determine the extent of clarity of the research abstract.

    D. Determine the extent of the research introduction clarification to the research idea.

    E. Determine the extent to which the introduction of the research clarifies its idea.

    F. Determine the extent of suitability and coherence of the subtitles.

    G. Determine the extent of the scientific level of the research.

    H. Determine the extent of the linguistic and literary level.

    I. Determine the extent of the value of the sources and the accuracy of relying on them.

    J. Determine the extent of the research importance and authenticity, in terms of mechanism and results.

    K. Determine the extent of the research size.

    L. Determine the extent of the research suitability for publishing.

    M. Determine, accurately, the paragraphs that need to be modified

- Furthermore, authorship may not be attributed to an artificial intelligence tool, nor may such a tool be listed among the authors, as it lacks the legal or ethical capacity to bear the responsibilities associated with scientific publication.

## E. Disclosure of Use

- If the use of artificial intelligence goes beyond proofreading or minor stylistic improvements, the author must disclose the nature of such use and the specific tool employed, while identifying the sections where it was utilized in accordance with the magazine's controls. Such disclosure does not imply acceptance of all forms of use; the research remains subject to the magazine's standards regarding originality and intellectual independence.

## F. The Magazine's Right to Verify

- The magazine reserves the right to request clarifications from the author regarding the research methodology or the use of artificial intelligence tools therein, as well as to request whatever is necessary to verify the originality of the scholarly material or the accuracy of sources and references, should there be substantive grounds for doing so. It does not rely solely on the results of AI-generated text detection tools as conclusive evidence; rather, it treats these indicators as part of the editorial and scientific verification process, evaluating them based on the totality of available evidence.

## I. Acknowledgment of Responsibility

- Submitting a research to the magazine constitutes an acknowledgment by the author that any use of artificial intelligence tools, if applicable, has adhered to the limits permitted by this policy, and that the core scientific and intellectual content is the product of their own work and effort.

- The author bears sole and full responsibility for any violation resulting from the use of these tools, whether discovered during the review and editing stages or after publication. The magazine reserves the right to take appropriate action in accordance with its editorial policies and publication ethics, including rejecting the research, requesting revisions, or retracting it after publication, should a significant violation be established.

required that the idea, argument, analysis, formulation of the problem, derivation of conclusions, and critical stance remain the author's own work.

## B. Unacceptable Use

- The magazine does not accept research papers, in which the scientific content, whether in whole or in substantial part, has been generated using artificial intelligence tools, even if the author has subsequently made linguistic or stylistic revisions. This applies to the use of such tools for drafting sections, constructing analyses and arguments, drawing conclusions, or formulating the scholarly discussions that constitute the core of the researcher's contribution. It is also prohibited to use artificial intelligence to generate text that implies it is the product of the researcher's own intellectual effort or critical analysis, when the intellectual content was actually produced by those tools.

## C. Sources, References, and Citations

- Artificial intelligence tools are not considered reliable scholarly sources for substantiating or documenting information. Researchers are responsible for consulting the original sources and independently verifying the accuracy of the information, texts, quotations, references, and page numbers cited in their research. The use of references or citations generated by such tools without directly verifying the existence of the source, the accuracy of its bibliographic information, and the correspondence of the citation to the material quoted is also prohibited. Fabricated or unverifiable citations constitute a breach of the principles of academic integrity, regardless of whether they result from the use of artificial intelligence tools or any other means.

## D. Author's Responsibility

- The author bears full scholarly and ethical responsibility for all parts of their research; the use of artificial intelligence tools does not, under any circumstances, absolve the author of this responsibility. This responsibility encompasses ensuring the accuracy of information, the correctness of citations and references, the originality of ideas and analyses, and the protection of intellectual property rights, as well as ensuring the research is free from plagiarism, fabrication, or falsification.

# Eitiqad Magazine Publishing Ethics

- The magazine's administration is committed to protecting the authors' intellectual property rights.
- The magazine's administration adheres to the principle of non-discrimination based on race or gender, basing the evaluation and analysis of ideas and topics on the standards of scientific thought and rigorous research methodologies.
- The magazine's administration maintains strict confidentiality throughout the peer-review process; the identities of reviewers are not disclosed to authors, nor are the identities of authors disclosed to reviewers, access to such information is restricted to the Editor-in-Chief and the editorial board.
- The magazine is committed to respecting the intellectual property rights associated with translated research.
- Research submissions must adhere to standards of academic integrity and the ethics of scientific research.
- Research must not have been previously published in a magazine or book, nor derived from an academic thesis; furthermore, it must not be currently pending publication or simultaneously submitted to another entity.

## Using Artificial Intelligence Tools

- The magazine regards artificial intelligence tools as aids for researchers within limited scopes, provided they do not compromise the originality of the research or replace the scholarly and intellectual effort undertaken by the author. Accordingly, the magazine adopts the following standards:

## A. Acceptable Use Limits:

- Authors are permitted to use artificial intelligence tools for supporting tasks that do not constitute the core of the scholarly contribution, such as proofreading, refining phrasing, suggesting linguistic alternatives, organizing or reordering ideas, and initial translation (provided the output is reviewed and verified for accuracy), as well as suggesting keywords or preliminary research avenues. In all these cases, it is

# « Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy » Magazine Publishing Terms



- Published research and studies do not necessarily express the opinion of the magazine.
- When the research is accepted, the author undertakes to transfer the ownership copyrights of the research to the magazine, and not to publish it in any other magazine, except after obtaining written approval from the magazine's management. The magazine has the right to publish the research in a collective book; and if the researcher wants to publish his research in any paper, or electronic publishing medium, he must obtain prior written approval from the magazine's management.
- The magazine is committed to inform the author of the approval to publish the research without modification, or according to specific modifications based on the comments of the evaluators, or apologizing for not publishing within a period not exceeding (30) days, except in the case of early writing (asking the author to write a sample to know his method), but the author is informed of that.
- If the research is rejected, the magazine has the right to inform the author of the reasons for rejection, or not to inform him of that.
- The arrangement of research (articles) within the magazine is subject to technical purposes, and has nothing to do with the status and fame of the author (researcher).
- The magazine management pays a financial reward for each research published in the magazine, and informs him - in advance- of its value, or how the calculation is done.
- Correspondence should be sent to the Editor-in-Chief: Dr. Ammar Abd al-Razzaq al-Sagheer at the following addresses:
- Phone number: 009613821638 Email: eitiqad.magazine@gmail.com
  Web: http://eitiqad.barathacenter.com

## Scientific Body:

- Dr. Mohamed Kabeer: (Philosophy of Religion - University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed - Algeria).
- Asst. Dr. Wissam Hassan Falih Tawij. (Contemporary Arab Islamic Philosophical Thought - University of Kufa - Iraq).
- Dr. Khalil Hassan Al-Zarkani: (Islamic History and Civilization – Iraq).
- Dr. Mohammad Hadi Humayun: (Culture and Communication - Imam Al-Sadiq University (AS) – Iran).
- Dr. Qassem Pourhassan: (Participant - Islamic Philosophy - Imam Al-Sadiq University (AS) - Iran).
- Dr. Mohammad Rajab: (Participant - Theology and philosophy of religion - Matrouh University - Faculty of Education – Egypt).
- Dr. Hassan Amoura: (Science of speech - University of the Levant - Syria).
- Dr. Raed Jabbar Kazim. (Contemporary Arab Thought - Al-Mustansiriya University - Iraq).
- Sheikh Dr. Ali Jaber: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad hijazzi: (Islamic Studies - Islamic University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).

## Editorial Board:

- Dr. Ibrahim Nasrallah: (Philosophy of Values - Damascus University - Syria).
- Sheikh Dr. Arkan Al-Khazali: (Islamic Philosophy – Iraq).
- Dr. Ali Ahmed Al-Dairi: (Discourse Analysis of Philosophical, Sufi and Theological Texts - Bahrain).
- Sheikh Dr. Ali Mantash: (Arabic language and Literature – Islamic University - Lebanon).

General Supervisor:
**Sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer**

Editor in chief:
**Dr. Mohamad Mortada**

Managing Editor:
**Prof. Charif Eddine Bendouba**

Managing Director:
**Sheikh Samer Ajami**

Technical Director:
**Mr. Khaled Mimari**

Proofreading:
**Dr. Mahmoud Al-Hasan**

Translators:
**Mrs. Lina al-Saqer**
(English)

**Dr. Mohamad Firas Al-helbawi**
(Persian)

Eitiqad
For Kalām Studies & Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly Peer-Reviewed magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

The journal adopts an Open Access policy, making all its content freely available online immediately upon publication, without financial or legal restrictions. All materials are published under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted reading, downloading, use, redistribution, and republication, provided that proper attribution is given to the original source.

# Theology of Femininity: between Freedom, Dignity

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-ISSUE

**Volume (3), Issue (12), summer 2026 AD - 1448 AH**

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy

**issued by:**

**A quarterly Peer-Reviewed journal concerned withstudies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion**

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

**Baratha Center for Studies and Research**
**Beirut- Baghdad**

ISSN: :3005-9577 :3006-9513

OPEN ACCESS CC BY 4.0

# Eitiqad

For Kalām Studies & Religion s Philosophy

Baratha Center for Studies and Research Beirut-Baghdad

A peer-reviewed quarterly journal devoted to kalam, philosophy of religion

Vol. (3) - Issue (12): summer 2026 AD - 1448 AH

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-ISSUE

## Theology of Femininity: between Freedom, Dignity

- **Editorial:** » Femininity between the Theology of Freedom, Metaphysics of Dignity
- **Focus:**
  - » Female between Freedom, Self
  - » Body's Theology
  - » Femininity in Market's Age
  - » Woman in Islamic Philosophy of Religion
  - » Femininity as Spiritual Value
- **Studies and research:**
  - » Relationship between Reason, Faith in Mulla Sadra, Kierkegaard's Views
- **Reading in a book:** » Beauty, Majesty of Woman