وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعـــــــــــــة الدكتور يحي فارس بالمدية

كليـــــــــــــة الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

كشف نسقية الخطاب الديني وهيمنته في رواية "سقوط الإمام" للكاتبة المصرية "نوال السعداوي"

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

اختصاص نقد حديث ومعاصر

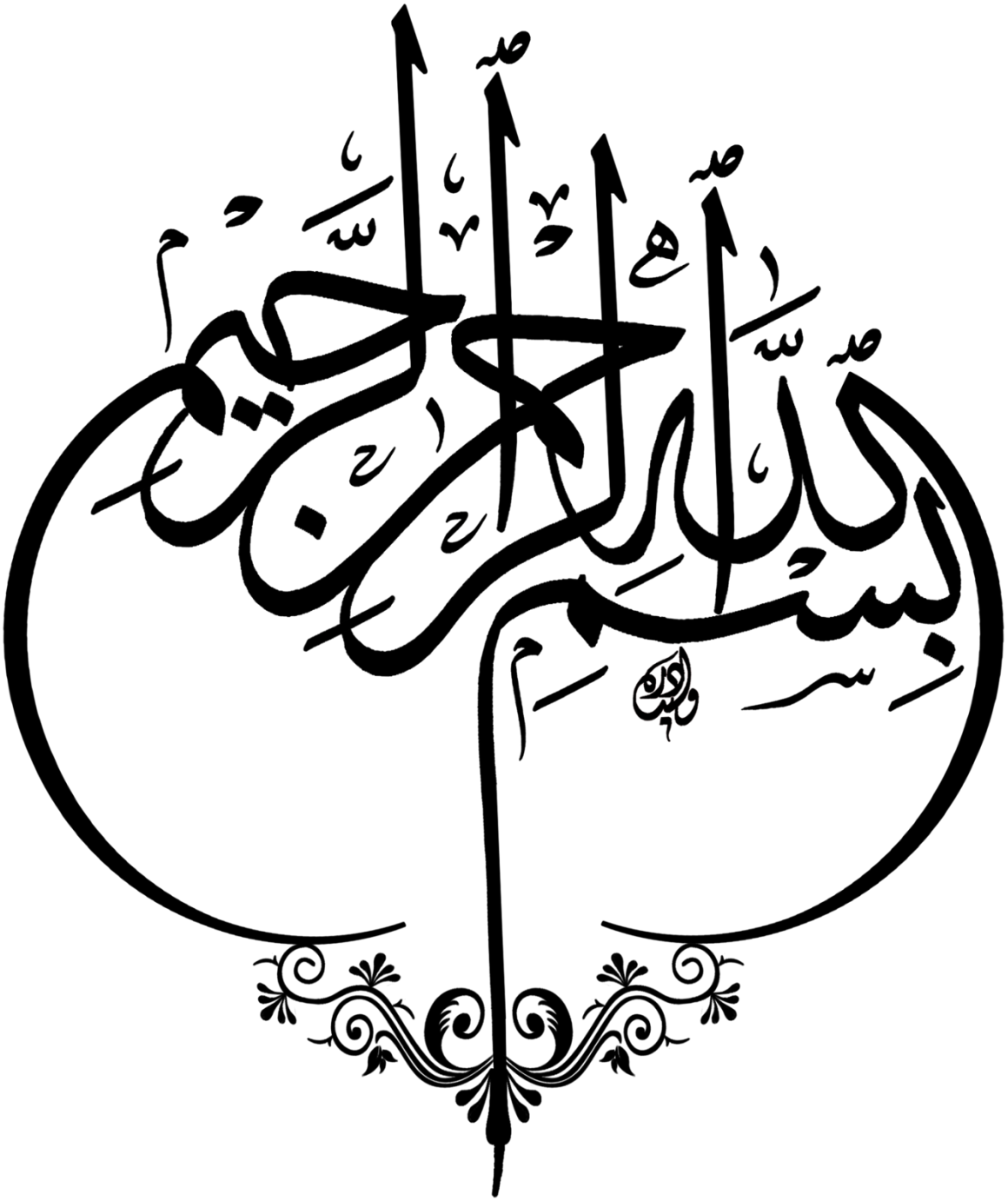
إعـــداد الطالبة

– عائشة العيداني.

إشراف الدكتور

– سليم حيولة.

السنة الجامعية : 2020/2019م


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و عرفان

وصل هذا البحث مرحلة النضوج بعد أن كان فكرة مجردة سابحة في فضاء عاقلتي فالحمد لله حتى يبلغ الحمد منتهاه على إلهامي سبيل التوفيق ، ولا يفوتني في هذا الصدد أن أتقدم بخالص شكري و تقديري للأستاذ : "**د.سليم حيولة**" الذي كان حريصا على التوجيه و التصويب ، ومخلصا لواجبه والذي أسال الله أن يجزيه عنا خير الجزاء.

والشكر موصول إلى الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة ، وكذا كل أساتذتي كل باسمه والذين رافقوني في مسيرتي الأكاديمية ومن أخذت عنهم خير المعرفة وخير التكوين.

الإهداء

إلى قتلى نصوص التوحش

وإلى من أنذر عمري لأنال بنظرة فخر من مهجهما

إلى **أمي** و **أبي** ، أدام الله عزي بكما

إلى إخوتي (**محمد و آدم**) و أختي (**خديجة**)

إلى كل من آمن بي ومن لم يفعل، فكلاهما دفعا بي قدما نحو إدراك غايتي

وإلى رفيقة الحلم و المسعى: **نور الهدى رابحي**

أهدي هذا العمل.

مقدّمة

مقدّمة

إن مقصدية المعطى الديني في تكوينه –المقدس– العام تتمثل في تنظيم حياة الإنسان وتأطير علاقاته على نحو يضمن حقوقه و يحدد واجباته ، وكذا الارتقاء بالنفس البشرية على الصعيد الواقعي –الحياتي الممارس– وعلى الصعيد الروحي المرتبط بالغيبيات إلا أن هذا المسعى الإرتقائي تعرض للإجهاض في العديد من المرات عبر أدلجة المعطى الديني وفق غايات هيمنية سلطوية ، وتُخْفَى هذه الأدلجة النسقية في جوف الخطابات الثيولوجية الصادرة عن المؤسسات الدينية، والتي تظهر الحديث بإسم الدين وتُضْمِرْ مسعاها في استعماله الأمر الذي يلحق الضرر بالمعطى المقدس عينه، ويتحول بذلك إلى مرتع للأنساق تكرس عبره الأبعاد البراغماتية الذرائعية .

ولعل أبرز المجالات التي يوظف الدين فيها نفعيا نجد المجال السياسي الذي يستعين به رواده لإنجاح مخططاتهم التوسعية وكسب المباركة الشعبية عبر الإستفادة من صلة الثقة التي تربط المكون الديني بالشعوب وكذا خاصية القداسة التي تصنع تميزه .

كما نجد أن المرأة هي الأخرى تقع ضحية الخطاب المؤدلج ثيولوجيا المنتصر للرجال والمعزز للممارسات الاستبدادية وخطابات الدونية والتبعية اللصيقة بالذات الأنثوية والتي تتخفى بلبوس ديني وتنسب بهتانا له .

هذا وقد عكست **نوال السعداوي** عبر مؤلفها الإبداعي المعنون ب: "**سقوط الإمام**" أشكال الاستبداد السياسي، وتمظهرات القهر الموجه على الذات الأنثوية والمتواري بحجاب عقدي، ما جعلها تتقاطع وتغطي مجال دراستي التي جاءت تحت عنوان :

"كشف نسقية الخطاب الإيديولوجي الديني و هيمنته في رواية "سقوط الإمام"

للكاتبة المصرية : نوال السعداوي "

وعن الأسباب التي دفعت بي لخوض غمار هذا الموضوع فهي

- محاولة الوقوف عند تمظهرات وآليات استخدام الدين واستغلاله والسعي لكشف الخروقات السياسية المعللة ثيولوجيا .
- التأكيد على صوت الرحمة والسلام والتعايش الذي ضاع في خضم التلقي العنيف والمؤدلج للنصوص الدينية .
- تبريء مرام الشريعة وطهرها من دنس الانتهاكات الممارسة باسمها .
- تقديم رؤية عن جدلية الدين والسياسة وأشكال تعالقهما .
- تعرية الخطابات ذات الاشتغال النسقي الديني المدعية الانتساب له ، ولا ولاء لها سوى للمصلحة الضيقة .
- تبيان صورة تحول الخطاب كماهية من بعد تواصلي معرفي إلى بعد سلطوي.
- تسليط الضوء على وضع المرأة عامة و العربية خاصة من تدن وإقصاء وعزل من دوائر المجتمع.
- شغفي بفكر نوال السعداوي وإيماني بنضالها الإنساني.

وعلى ضوء التعمق بالموضوع يطفو على السطح الكثير من الجدل والتساؤلات لأجد نفسي أمام مواضع إشكالية تلوح في أفق البحث لعل أبرزها

كيف يمكن للدين أن يكون تمظهر هميني ؟ وكيف يصبح مرتعا للأنساق والأدلجة وفق غايات فردية أو جماعية مغلقة ؟

وما هي الآليات المستعملة في التوظيف الذرائعي للمعطى الديني ؟

كيف تم تغريب المرأة عن حقيقتها ؟ ومحاصرتها بصور نمطية صنعتها الثقافة ورسخها التاريخ وزكتها الخطابات الدينية ؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات تم وضع خطة عمل، تأسست هيكلتها على مدخل و فصلين فضل نظري ، وفصل تطبيقي وخاتمة .

تطرقت في المدخل إلى الخطاب الديني وآلياته، و حاولت توضيح وإبراز الفرق بين الدين والخطاب الديني ذلك أن إدراك الفرق بينهما يزيل اللبس عن العديد من المسائل العالقة .

أما الفصل الأول –النظري– والذي جاء بعنوان الخطاب والإيديولوجيا الدينية فعرضت فيه شبكة مفاهيمية (الدين ، الخطاب ، الإيديولوجيا) وميادين اشتغال هذه المفاهيم وتعالقها ، كما عرجت على موضوع المرأة وصراعها مع القوالب النمطية التي وضعت فيها وسعيها لتقويضها.

أما الفصل الثاني –التطبيقي– الموسوم بالخطاب الايديولوجي الديني وأشكال هيمنته في رواية "سقوط الإمام" الذي تحدثت فيه عن الرواية و شخوصها ووضعت السعداوي في إطار اشتغالها النسوي ومن ثم تقصيت جملة الأنساق الأيديولوجية الدينية المتعلقة بالسياسة والمرأة عبر الرواية .

وخاتمة وضعت فيها زبدة ما خلصت إليه في رحلة البحث والاستنباط .

أما المنهج المتبع للإلمام بحيثيات الموضوع فاعتمدت المنهج التحليلي الوصفي ذلك أنني بصدد الوصف الظاهري للموضوع من جهة والنفاذ إلى عمقه بالتحليل والنقاش من جهة أخرى ، ذلك أن الاشتغال النسقي يكون مضمرا واعتماد المنهج التحليلي كان هو السبيل لأثقفه ، وإلى جانبه اعتمدت المنهج التاريخي ذلك أن جدلية السلطة الدينية والسلطة السياسية جدلية ضاربة في عمق التاريخ البشري واستدعاء السياق التاريخي كان حاجة ملحة.

أما عن الصعوبات التي واجهتني في هذه الدراسة

- حساسية الموضوع كونه يرتبط بالمقدسات والخشية من انزلاقات فكرية من شأنها إبعاد الموضوع عن غاياته .
- تفشي فيروس "Covid 19 المستجد" الذي أعاق سير البحث وحال دون وصولي إلى المكتبات ، ناهيك عن أثره البالغ في تردي الحالة النفسية والشتات الذهني.
- رمزية الرواية المكثفة وجرأتها وتداخل الشخصيات وتلاشي الخط الفاصل بين الأحداث.

وفي الأخير لا يفوتني أن أشكر الأستاذ المشرف: **د."سليم حيولة"** الذي كان نعم الموجه والمصوب والمؤطر ، وكذا اللجنة المناقشة الموقرة على تفانيها.

والله ولي التوفيق

مدخل
الخطاب الديني وآلياته

مدخل عن الخطاب الديني وآلياته .

1/ بين الدين والخطاب الديني وآليات عمله

يعنى الخطاب الديني بفهم النصوص الدينية وتأويلها ، ويصنع هذا الخطاب وضعا إشكاليا يتعالق مع الدين كمعطى مقدس ، ويتداخل معه لدرجة قد تضيع فيها التخوم الفاصلة بينهما وبإدراك الفرق بينهما يزول اللبس عن الكثير من المواضع الإشكالية التي طفت على سطح الميدان الفكري المعاصر، "وكان لابد التمييز والفصل بين "الدين" و"الفكر الديني"، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضا أن تختلف من بيئة – واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد– إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الإجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة"[1]. فالدين هو مكون مقدس سماوي، معصوم عن الخطأ، منزه عن التناقض والمفارقة بيد أن الخطاب الديني هو سعي نحو فهم وتحليل المكون الديني بانتهاج آلية التأويل والتفسير وليس الخطاب الديني بمنأى عن الخطأ ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه–الدين – قداسته وإطلاقه ويجعله واقعا في دائرة النقد والمقاربة والنقاش .

وأما عن أهم آليات هذا الخطاب، "وهي تلك الآليات الكاشفة عن المستوى الإيديولوجي لهذا الخطاب، وهو المستوى الذي يجمع بين الاعتدال والتطرف من جهة، وبين الفقهاء والوعاظ من جهة أخرى ،هذه الآليات يمكن لنا إجمالها فيما يلي

1–التوحيد بين الفكر و الدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع

---

[1] نصر حامد أبو زيد ، **نقد الخطاب الديني** ، سينا للنشر ، الطبعة الثانية، القاهرة ، مصر ،1994، ص197.

2-تفسير الظواهر كلها بردها جميعا إلى مبدأ أو علة أولى تستوي في الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية

3-الاعتماد على سلطة "السلف" أو "التراث" وذلك بعد تحويل النصوص التراثية – وهي نصوص ثانوية- إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل –في كثير من الأحوال- عن النصوص الأصلية

4-اليقين الذهني والحسم الفكري "القطعي" ويرفض أي خلاف فكري إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول"[1].

ويقع الخطاب الديني في شرك ثنائيات عديدة أهمها: القراءة التراثية للنصوص، والتجديد في فهمها وتلقيها ، "ويتفق الخطاب الديني على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الإجتهاد في الزمان و المكان ،لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة، ولذلك يقصرها على النصوص التشريعية، دون نصوص العقائد ،أو القصص، وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لقولة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ويعارض إلى حد التكفير الاجتهاد في مجال العقائد **أو** القصص الديني"[2]وعليه فإن الإجتهاد موجه لنصوص دون غيرها وذلك في إطار ما يعرف بالثابت في الدين "لكن ولكون الخطاب إلهيا- من حيث المصدر- لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي"[3]، وعليه وعلى اعتبار أن الخطاب الإلهي أداته اللغة هذه الأخيرة التي تحوي مساحة دلالية عميقة تستدعي فعل التأويل .

---

[1] نصر حامد أبو زيد ، **نقد الخطاب الديني** ، ص 67

[2] المرجع نفسه، ص 188

[3] نصر حامد أبو زيد ، **النص ، السلطة، الحقيقة** ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، الدار البيضاء ، المغرب ،1995،ص 9.

ناهيك عن ثنائية الثبات والتغير، "فالنصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها "تأنسنت" منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير ، فالنصوص ثابتة في "المنطوق" متحركة متغيرة في "المفهوم" وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضا بجدلية الإخفاء والكشف"[1]، فالنص المقدس ثابت من حيث اللغة متغير من حيث الدلالة والمفهوم، ولأن اللغة أهم عامل في تشكيل المعطى الديني هذا ما يجعل النص في حركة دلالية مستمرة وأفق قصدي لا ينغلق متجدد الحيوية دائما، "وإذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة ، أو تطور دلالات ألفاظها، للتعبير عن علاقات أكثر تطورا فمن الطبيعي، بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الإجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة ، والأكثر إنسانية و تقدما ، مع ثبات مضمون النص، إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على ردها إلى دلالتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهدار للنص والواقع معا، وتزييف لمقاصد الوحي الكلية"[2]، فاللغة كماهية قابلة للتطور وتستجيب لمتغيرات الواقع ولذلك كان فهم المعطى الديني وفق مقتضيات العصر أمرا بالغ الأهمية مع الاستفادة من القراءة التراثية لإثراء المعنى الذي يلوح في أفق النص .

---

[1] نصر حامد أبو زيد ، **نقد الخطاب الديني** ، ص199

[2] المرجع نفسه، ص 133.

2.أنواع الخطاب الديني-الإسلامي-

ويمكننا أن نميز ألوانا مختلفة من الخطاب الديني -الإسلامي-

1/ "خطاب الوسطية الإسلامية الذي تمثله في علم أصول الدين-علم الكلام- "الأشعرية" و"الماتريدية"، وفي الفكر الحديث والمعاصر مدرسة الإحياء والتجديد الإسلامي، وفي مؤسسات العلم الإسلامي الأزهر الشريف، والجامعات الإسلامية التي احتضنت وتحتضن كل تراث الأمة ، دون تعصب لمذهب أو فرقة.

وهذا الخطاب يتميز في "نظرية المعرفة" باعتماد كل من الوحي -كتاب الله المسطور- والكون و عالم الشهادة -سنن الله في الأنفس و الآفاق- كتاب الله المنظور، اعتماد هذين المصدرين والكتابين مصدرا للعلم و المعرفة ، والقراءة لهما وفيهما معا، والاعتماد في "سبيل المعرفة" وآلياتها وطرائقها على كل من "العقل" و"النقل" و"التجربة" و"الوجدان"[1]"، فهذا الخطاب يستفيد من كل المشارب المعرفية دون تحيز أو مغالاة .

2/ "الخطاب الصوفي الذي يركز أكثر على خطرات الوجدان وعلم القلوب والإلهامات والفيوضات التي تثمرها المجاهدات الروحية، وهو خطاب له أهله، العارفون بمقاماته وأحواله، ويحمل في داخله ألوان من التنوع والتعدد حسن درجات المقامات والأحوال ووفق درجات الالتزام بأحكام الشريعة ومنطقها"[2]، فالخطاب الصوفي هو خطاب عرفان ووجدان يتأسس على الفتوحات النورانية والفيوضات الإلهية والكشوفات في

---

(1) محمد عمارة، **الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي و التبديد الأمريكاني** ، مكتبة الشروق الدولية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، مصر، 2007، ص 14-15.

(2) المرجع نفسه ، ص 16

رحلة الاستغراق في مجاهدة النفس على ضوء ما يعرف في القاموس الصوفي بالفناء.

3/ "الخطاب النصوصي: الذي ينفر أصحابه من النظر العقلي فيقفون فقط عند حرفية ظواهر النصوص، دون إعمال للعقل في مقاصد هده النصوص، ويؤكد الإمام "أحمد بن حنبل" على انحيازه الكامل لهذا المنهاج النصوصي عندما يحدد أصول منهجه الذي نقلها الإمام السلفي ابن القيم (691–751ه) (1292–1350م) فقال أنها خمسة:

الأصل الأول النصوص

والأصل الثاني ما أفتت به الصحابة –وهي نصوص–

والأصل الثالث اذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم –وهي نصوص أيضا–

والأصل الرابع الأخذ بالمرسل والحديث وتقديمها على القياس وهي نصوص هي الاخرى

والأصل الخامس: القياس للضرورة"[1].

فالخطاب النصوصي خطاب انغلاقي على الظاهر الحرفي ولا يعتد بمنطق الإجتهاد بل ويؤثر الضعيف من الحديث عليه .

[1] محمد عمارة ، **الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي و التبديد الأمريكاني** ، ص 16–17.

الفصل الأول
الخطاب والإيديولوجيا الدينية

المبحث الأول: عن الدين و الخطاب و الإيديولوجيا

أولا: مفهوم الدين والمؤسسة الدينية.

ثانيا: الخطاب ودوره في فهم الإيدولوجيات.

ثالثا: مفهوم الإيديولوجيا وآليات إشتغالها.

المبحث الأول عن الدين والخطاب والإيديولوجيا

أولا تعريف الدين والمؤسسة الدينية

إنّ مسألة تطعيم الخطابات دينيا وأدلجتها عقائديا من المسائل التي تستدعي مقاربتها فكريا، وقد رعت هذه المسألة اهتمام الكثير من المفكرين والباحثين وجعلوها موضوعا لكتاباتهم النقدية والفلسفية لعمق تأثيرها على حركية المجتمعات والذهنيات وتشكيل الوعي العام إذ تتحول الخطابات المؤدلجة دينيا لقوة تأثيرية لا يستهان بها قادرة على إشعال فتيل الحروب أو إخمادها في اللحظة عينها، إلا أنّ هذه الخطابات تضمر أنساقا خفية تعزز قوتها وتتمظهر على شاكلة آليات منها: الاجتزاء أو عزل النصوص عن سياقها والأخذ بالظاهر من معانيها والاستفادة من المخاتلة اللغوية على اعتبار أن الدين يتركز في أساسه على اللغة، وكل هذه الآليات توظف لخدمة مصالح أفراد أو جماعات في الغالب ما تكون مآربهم هيمنية توسعية وسياسية.

وأول مسألة نتطرق لتعريفها هي مفهوم الدين على اعتبار أنه مفهوم جوهري.

أ. لغة

"الدّين بالكسر الجزاءُ وقد دِنته، بالكسر، دينًا، ويُكَسَرُ، والإسلام وقد دِنتُ به، بالكسر، والعادة أو العبادة، والمواضب من الأمطار، أو اللّيِّن منها، والطاعة، كالدِّينة، بالهاء فيهما، والذّل، والداء، والحساب، والقهر، والغلبة، والإستعلاء والسلطان، والملك، والحُكمُ، والسّيرة، والتّدبير والتّوحيد، واسم لجميع ما يتعبَّد الله عزوجل به والملّة والورع، والمعصية، والإكراه، ومن الأمطار ما يعاهد موضوعا فصار ذلك له عادة، والحال والقضاء.

والدّيان القهار، والقاضي، والحاكم والسائس والحابس والمجازي الذي لا يضيع عملا، بل يجزي بالخير والشّرُ، والمَدينُ: العبد وبهاء الأمة لأنّ العمل أذلّهما، وفي

الحديث: "كان النبي صلى الله عليه وسلم، على دِينِ قومه" أي على ما بقي فيهم من إرثِ إبراهيم"[1].

وعليه فإنَّ الدين كمعطى لغوي يشمل عدّة مفاهيم تصب في مجملها في مجال العقيدة والتوحيد والمقدس والعبادة والجزاء.

ب. اصطلاحا

يعرَّف الدين بأنه: "عبارة عن معتقدات وممارسات تنظم لسلوك الإنسان تجاه عالم المقدسات وتزوده برؤية شم.ولية للكون وموضوع الإنسان في هذا العالم"[2]، فالدين منظومة من المسلمات والمعتقدات تؤطر حياة البشر وعلاقاتهم، كما يحدد تموقع الإنسان في الوجود.

كما أنّ: "كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يممكن التعبير عنه إنه توق إلى اللانهائي"[3]، إذ يتضح من خلال هاذين التعريفين أنّ الدين يتخذ شقين من التمظهر، شق على مستوى الحياة الفعلية للإنسان من خلال سن منظومة من القيم تحكم علاقاته مع غيره ومركز تموقعه من الكون، وشق على المستوى الروحي وعلاقته بعالم الغيبيات والماورائيات، أين ينتفي منطق المادة

---

(1) **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية " الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث"، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، القاهرة، مصر، 2005، ص– ص 1207 – 1208.

(2) فراس **السواح، دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)**، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الرابعة، دمشق، سوريا، 2002، ص 71.

(3) المرجع نفسه ، ص72، نقلا عن: Max mull, intraduction, to the science of religion p18 (quted, in e durkhein, of, ut, p39.

ج. المؤسسة الدينية

"يختلط مفهوم الدين بفكرتنا عن المؤسسة الدينية وموقفنا منها إلى درجة تبعث على التشويش، وتؤدي إلى نتائج مفجعة في بعض الأحيان ولعّل أوضح مثال على ما أقوله هنا، هو تلك الجملة التي وردت في كتاب للفيلسوف الاجتماعي كارل ماركس (1818–1883) والتي تقول بأنّ الدين أفيون الشعوب، فلقد تحولت هذه الجملة بعد أن انتزعت من سياقها إلى شعار رفعته أحزاب في موقع السلطة، وحاربت من خلاله كل أشكال الحياة الدينية، حتى ظنت أنها قادرة على اجتثاث الميل الديني من نفوس الناس طرا، والحقيقة أن ما قصده ذلك الفيلسوف ينصب في معظمه على المؤسسة الدينية لا على الدين، على تفسير المؤسسة الدينية للدين لا على تدين الناس، على تسييس الدين واستخدامه أداة ضغط وتسلط، سواء من قبل السلطة الزمنية، أم من قبل أية شريحة أو فئة تجعل من نفسها قيما على دين الناس ومرجعا أعلى لتفسيره والعمل بموجبه، وفي الحقيقة فإن المؤسسة الدينية هي بنية اجتماعية حديثة نسبيا في تاريخ الحضارة الإنسانية، فقد عاشت الجماعات البشرية وفقا لمعتقداتها ومارست طقوسها وقضت أساطيرها لعشرات الألوف من السنين دون مؤسسة دينية تشرف وتوجه وتجعل من نفسها السلطة المرجعية العليا"

ويتجلى من خلال هذا المفهوم عن المؤسسة الدينية[1]، الفرق بينهما وبين الدين كمعطى مقدس، فمتوقع المؤسسة الدينية تاريخيا في الحضارة الإنسانية يعد تموقعا حديثا على عكس الدين الذي يشكل التيمة الأبرز في تشكيل الفكر الإنساني منذ غابر السنين، ناهيك عن هالة القداسة التي تحيط بالمعطى الديني والتي يحاول صنّاع المؤسسات الدينية إلصاقها عنوة بخطاباتهم المؤدلجة دينيا، وتنصيب أنفسهم أوصياء على الدين وهم في الغالب أوصياء على مصالحهم .

---

[1] فارس السراح، **دين الإنسان**، ص 40.

ثانيا: الخطاب ودوره في فهم الإيديولوجيات

يعد مفهوم الخطاب من المفاهيم المحورية التي شّكلت المعترك الفكري والنقدي الحديث والمعاصر، ونأتي على تعريفه:

أ. لغة

الخطاب "الكلام، وفي التنزيل العزيز: "فقال أكفلنيها وعزّني في الخطاب"، والرسالة (مج)، وفصل الخطاب ما ينفصل به الأمر من الخطاب وفي التنزيل العزيز: "وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب" وفصل الخطاب أيضا: الحُكم بالبيّنة، أو اليمين، أو الفقه، في القضاء أو النطق بأمّا بعد، أو أن يفصل بين الحق والباطل، أو هو خطاب لا يكون فيه اختصار مخل، أولا إسهاب ممل، وتاء الخطاب: مثل التاء من "أنت" وكاف الخطاب مثل: الكاف من "لك" والخطاب المفتوح خطاب يوجه إلى بعض أولى الأمر علانية (محدثة)"[1].

يتضح من خلال التعريف اللغوي أن الخطاب يحتوي قيمة تواصلية بين مرسل ومرسل إليه، إلاّ أنه لا يستقر على معنى ثابت، بل يتعدد بتعدد الحقول المعرفية الموظف فيها.

ب. اصطلاحا

لقد عُني مفهوم الخطاب بالتحليل والنقاش من قبل الكثير من المفكرين لعّل أبرزهم ميشيل فوكو الذي يرى "أنّ كل خطاب يخفي داخله القدرة على أن يقول غير ما قاله، وأن يغلف أيضا عددا كثيرا من المعاني، وهذا ما يسمى بوفرة المدلول بالنسبة للدال الوحيد وعليه فإنّ الخطاب امتلاء وثراء لا حد لهما"[2]، إذ أنّ الخطاب يشكل من بنيين بنية

---

[1] معجم الوسيط، ص 243.

[2] ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، سنة 1987، ص 110.

ظاهرة وأخرى خفية، فالخطاب ذو طبيعة مخاتلة مراوغة يستفيد من الثراء الدلالي الذي يعتري اللغة إذ أنّ "الخطاب يشكل ساحة للفعل والصراع والرغبة، إنه فضاء للانتشار والتواتر والتوزع، مما يجعله مسرحا للاستثمار واستراتيجية تحدد المنطوق والمكتوب والمرئي"[1]، فالتيمة التي تميز الخطاب كبنية هي سعة دلالاته وعمق مساحته فهو قادر على استيعاب الكثير من القيم الدلالية والمعرفية، "فالخطاب ليس موقعا تقتحمه الذاتية الخالصة بل فضاء لمواقع وأنشطة متباينة للذوات"[2]، وعليه فإن الخطاب مدار واسع يشمل العديد من الذوات، فهو ليس صناعة ذاتية بحتة بل مجال غير محدود من الذوات.

"فالخطاب مجموع خصوصي لتعابير تتحدد بوظائفها الإجتماعية ومشروعها الإيديولوجي"[3] وعليه فإن الخطاب هو نسيج لتعابير تتعالق وفق وظيفة خادمة للمسعى الذي كان من أجله الخطاب.

"ويحدد "بنفنيست" الخطاب في استعاب اللغة عند الإنسان المتكلم، ويمتلك الخطاب الأدبي أبعاد شاعرية تميزها عن الخطابات المباشرة"[4]، فالخطاب الأدبي أو الإبداعي يرتكز على عوامل التخييل واللعب اللغة وإنفتاح أفقها الدلالي، على عكس الخطاب المباشر الذي غالبا ما يرتكز على لغة دقيقة ومضبوطة ذات بعد تواصلي بحت.

---

[1] ميشيل فوكو، **المعرفة والسلطة**، تر: عبد العزيز العيادي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، بيروت، لبنان،1994، ص 20.

[2] المرجع نفسه ، ص 20.

[3] سعيد علوش، **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 1985، ص 83.

[4] المرجع نفسه، ص 83.

ويمكننا أن نميز حدين من الخطاب

- "**الخطاب المباشر** خطاب يمتلك إحالات بسيطة على الشيء، ويعارض الخطاب المباشر الخطاب الضمني، وفي ضوء هذا التعارض، يمكن أن يتحدد تعريفه الأساسي"[1]، وعليه فإن الخطاب المباشر، يتأسس تعريفه على خلفية بؤرة الصراع المتولدة على إثر صدامه مع الخطاب الضمني.
- "**الخطاب الضمني** يعارض الخطاب المباشر، ويفسر على ضوء هذا التعارض الذي يفترض قدرة حدسية مرجعية، كما أنه توليد لمستويات التأويل إلى مالانهاية ، و يمتلك كل خطاب ضمني خلفية تحيل على الجماعة السوسيوثقافية المنتجة لخطابه"[2]، ومنه فإن الخطاب الضمني مدار خصب لنمو التأويلات الراجع لثراء الدلالات المنطوية داخله، كما ويحرك الخطاب خلفية مؤدلجة ثقافيا واجتماعيا تعكس الرؤية التي أُنتجَ على ضوئها الخطاب.

أما عن الإشتغال السلطوي للخطاب وعلاقته بالسياسة في مجمل ممارستها الخفية داخله، فقد تطرق إليه فوكو في قوله : " إن الخطاب شيء بين الأشياء، وهو لكل الأشياء موضوع صراع من أجل الحصول على السلطة، فهو ليس فقط إنعكاسا للصراعات السياسية بل هو المسرح الذي يتم فيه استثمار الرغبة، فهو ذاته مدار الرغبة والسلطة، إن حقيقته منطوق ما ليس في صمت معناه، أو في الكلام الأخرس الذي تستخرجه عملية التعليق، بل إن حقيقته قائمة في موقعه وفي إستراتيجية المتحدث به، بحيث أن السؤال

---

[1] سعيد علوش، **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**، ص 83

[2] المرجع نفسه ، ص – ص 83– 84.

المتعلق بما يقوله، بل بالذي قاله وبلماذا قاله من الذي يمتلك الخطاب ولأي هدف أو غاية يستعمله؟"[1].

فالخطاب ليس واصفا أو عاكسا للصراعات السياسية بل هو معقل إشتغالها فخاصية الإظهار والإضمار التي تعتري الخطاب وقدرته على إستيعاب التعددية الدلالية، جعلت منه أداة ووسيلة لبسط السلطة، فالخطاب في تكوينه يقول مالا يخفي ويخفي مالا يقوله، وعليه ولمعرفة الهدف الذي يسعى الخطاب لتحقيقه لابد من طرح سؤال لماذا قال الخطاب ما قاله إذ لا جدوى من معرفة ما قاله.

فالخطاب السياسي غالبا ما يختبىء خلف إنفتاحية اللغة والدلالات ليمرر عبرها ما يثبِّت سلطته دون أن يعلن عن نيته في هذا التثبيت.

كما أن "الخطابات الدينية والقضائية والعلاجية الطبية، وإلى حد ما السياسية أيضا لا تنفصل أبدا عن استعمال طقوس تحدد للذوات المتكلمة صفات خاصة وأدوارا ملائمة في نفس الوقت"[2]، فالخطابات غالبا ما تحمل نزعة إرغامية، وهذه النزعة لا تظهر علنا ومن خلالها تجري عملية تصنيف الذوات.

أما عن مفهوم الخطاب عند ادوارد سعيد فيتحدد عنده في بعده الإجرائي ، وذلك عبر حفره على مستوى منظومة الإستشراق، وقد أقر بأخذه عن الرؤية الفوكاوية للخطاب في قوله : " بصفة الاستشراق أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق و إعادة بنائه، والتسلط عليه، وقد انتفعت هنا بالفكرة التي طرحها ميشيل فوكو عن الخطاب على نحو ما عرضها في كتابه **علم آثار المعرفة** وفي كتابه الآخر **التأديب و العقاب**، في تحديدي لمعنى الاستشراق والحجة التي أطرحها تقول إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لونا من

---

[1] ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، تر: محمد سبيلا، دار التنوير، الطبعة الأولى ، بيروت، لبنان ، 2007، ص 49.

[2] المرجع نفسه، ص 21.

ألوان الخطاب فلن نتمكن مطلقا من تفهم المبحث البالغ الإنتظام الذي مكن الثقافة الأوربية من تدبير أمور الشرق –بل و ابتداعه– في مجالات السياسة وعلم الإجتماع وفي المجاالات العسكرية والإيديولوجية والعلمية والخيالية في الفترة التالية لعصر التنوير"[1]، فعلى ضوء مفهوم فوكو للخطاب حدد سعيد استراتيجية حفره و تحليله و عامله مع المعرفة الإستشراقية من حيث كونها خطاب، وعن علاقة السلطة بإنتاج الخطابات ، "فالتحول العظيم الذي تحولته المعرفة منذ نهاية القرن الثامن عشر وكان تحولا لا تفسير له إلى حد كبير، من تلاحم السلطة والمعرفة تلاحما استبداديا إلى تلاحم استراتيجي"[2] فالمعرفة لم تعد معطى موضوعي شفاف بل تعالقت مع السلطة و أصبحت أداة لها ، و ذا ما عكسه سعيد عن علاقة الخطاب استشراق والمؤسسة الكولونيالية ، واذا أتينا لتعريف الاستشراق فإننا قد "نسلم بأن ثمة تعريفا عاما للاستشراق بما هو ميدان لدراسة الشرق التعريف صحيح، ولكن في عموميته، ومشكلته قد تكون في الخلط بين الاستشراق وما قبل الاستشراق الذي بدأ قرونا قبل الأول، ذلك أن المعرفة الأوربية للشرق– والشرق العربي الإسلامي خاصة– نشأت وتطورت لما يزيد عن الألف عام في الحد الأقصى (إن نحن بدأنا التأريخ من القرن الثاني عشر الميلادي) ، قبل ميلاد الاستشراق الحديث بين **يوحنا الدمشقي**، الموظف في بلاد معاوية والمدشن للتأليف المسيحي عن الإسلام و(بين) "إنشاء مدرسة اللغات الشرقية الحية"، وإسناد إدارتها إلى مؤسس الاستشراق، والموظف في المشروع الكولونيالي الفرنسي، **سلفستر دوساسي**، غير أن هذا التاريخ المديد من المعرفة الأوروبية للإسلام ليست جزءا من تاريخ الاستشراق، وإنما يقع في مرحلة ما قبل تاريخه الذي يبدأ عمليا في البدايات الأولى للقرن التاسع عشر.

---

[1] ادوارد سعيد، **الاستشراق –المفاهيم الغربية للشرق–** تر : محمد عناني ، رؤية للنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، القاهرة، مصر ، 2006 ، ص،ص 45–46 .

[2] ادوارد سعيد ، **العالم و النص و الناقد (دراسة نقدية)** ، تر: عبد الكريم محفوظ ،اتحاد الكتاب العرب ، الطبعة الأولى دمشق ، سوريا ،2000، ص281.

وقد انصرف ادوارد سعيد عمليا لدراسة الاستشراق الحديث و نقده أي إلى عده ما يحمل صفة الاستشراق من كل المعرفة الأوربية للإسلام ، ويكفي اختياره موضوع بحثه (العلاقة بين المعرفة "الاستشراق" والسلطة "الدول الاستعمارية" ليشهد بأنه ما عنى بالاستشراق –رغم منزلقاته الصغيرة في التعريف– سوى تلك المعرفة الأوربية والغربية، للشرق –العربي الإسلامي تحديدا–) التي اقترنت –تاريخيا– بصعود المشروع الكولونيالي في أوربا وانطلاق غزوته للقارت الثلاث وخاصة آسيا"[1]، فالمعرفة الاستشراقية ليست معرفة موضوعية محظة –كما تبدو– بل هي معرفة واقعة تحت السلطة السياسية وخادمة لمساعيها و أهدافها ، وعليه فإن الاستشراق زحف كولونيالي مقنع يظهر بأنه بصدد تقديم المعرفة عن الشرق ودراسته و يخفي نيته في الاستحواذ عليه.

كما أن شرق الاستشراق ،أو الشرق عند المستشرقين ، ليس هو غريبا عن الغرب ففيه أقامت أوربا مستوطانتها الواسعة، وهو منبع حضاراتها ولغاتها وهو سمح لأوربا بتعريف نفسها، لذلك ظل الشرق جزء لا يتجزأ من تاريخ الغرب، وعليه يمثل الاستشراق هذا الجزء ثقافيا ويقدمه أو يعيد تقديمه للوعي الغربي، غير أن هذا التعريف للشرق، بوصفه جزءا من تاريخ الغرب، لا يعني أنهما صنوان أو متكافئان، وإنما تقوم العلاقة بينهما على أساس عدم التكافؤ في كل شيء، في المواريث الحضارية والمعرفة والقيم و التقدم، وهذه النظرة الغربية الدونية إلى الشرق يستبطنها الاستشراق من دون أن يفصح عنها، دائما بشكل فج، ولقد كانت فرضية الاستشراق في القرنين 19–20 هي –

---

[1] عبد الإله بلقزيز ، **نقد الثقافة الغربية في الاستشراق و المركزية الأوروبية** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 2017، ص 98–99 نقلا عن :

Noeman daniel ,islam and the wast : the making of image (edinbugh university press 1960 and hichem djait l'europe et l'islam (press seuil 1978)

كما يرى سعيد- أن الشرق لم يكن دون الغرب مكانة ، فهو في حاجة على الأقل إلى أن يدرس من قبل الغرب، وهكذا نتأدى مع سعيد إلى تعريف للاستشراق يتحدد هذا بوصفه علما غربيا يصنف أشياء الشرق، و يضعها في محكمة، في سجن، في سجل لتحليلها ودراستها، والحكم عليها

ويمكن هنا أن يقال بكل بساطة، إن شرق الغرب ليس جزءا من الغرب إلا بما مختلف عنه، مغاير، بحيث يقرأ الغرب نفسه في مرآة ذلك الاختلاف و المغايرة"[1]، وعليه فإن منظومة الاستشراق تقدم واقع الشرق كما تراه لا كما هو وبهذا يصبح الشرق صناعة تشكله المعرفة الاستشراقية وفق ما يعزز سلطة الغرب على الشرق، ويكرس الصورة الدونية للشرق على حساب الصورة المثالية للغرب، وبهذا تصبح تبعية الشرق للغرب ضرورة ، فما كان للأول أن يعرف نفسه لو لم يوجده الثاني ، فالشرقي -حسب خطاب الاستشراق- عاجز عن تأسيس المعرفة حول نفسه وبحاجة لمن يصنع معرفته عن نفسه، "فجوهر الاستشراق هو التمييز الذي لا يمحى بين التفوق الغربي والدونية الشرقية"[2]، و"يفصل ادوارد سعيد القول في علاقات الاستشراق، المباشرة وغير المباشرة بالسلطة السياسية والمعرفية و الثقافية، وبالشرق تفصيلا لا يخلو من تركيب واستنتاج لافتيين، مثلما يقف -بلغة التركيب والاستنتاج عينها- على أهم السمات المميزة للمشروع الكولونيالي -الاستشراقي- حيال الشرق كاشفا عن آلية الصناعة الاستشراقية للشرق ، من حيث هو مجموعة قيم لا ترتبط بواقعه الحالي كشرق، بل بمجموع ما كان بينه وبين أوربا من اتصال في الماضي، وذلك في أفق إعادة استدماجه في أوربا وإحكام ربطه بها

---

[1] عبد الإله بلقزيز ، **نقد الثقافة الغربية في الاستشراق و المركزية الأوروبية** ، ص104 نقلا عن : said. w . Edward، Orientalism (london penguin Books 2003) P 82

[2] جلال صادق العظم ، **ذهنية التحريم** ، المدى للثقافة و النشر ، الطبعة الثانية ، دمشق ، سوريا ، 2004 ص 15 نقلا عن : ادوارد سعيد ، **الاستشراق** ، ص42.

مجددا"[1].وعليه واستنادا على ما ذكر فإن الخطاب ليس بنية لغوية مستقلة بل هو بنية واقعة بالضرورة في شرك ثقافي و سلطوي وإيديولوجي معين، وهذا ما عكسه سعيد في تعامله مع الاستشراق كخطاب عاكس لاستراتيجية سلطوية، "فالخطاب كما حددته "أركيولوجيا المعرفة" ليس وعيا يسكن مشروعه في الشكل الخارجي للغة ، ليس الخطاب لغة تضاف لها ذات تتكلمها، بل هو ممارسة لها أشكالها الخصوصية من الترابط والتتابع"[2]، فهو ليس نسيج لغوي بحت ذو بعد تواصلي فحسب وإنما هو وسيلة سلطوية.

أما عن مفهوم الخطاب عند الجابري فهو يوازي مفهوم النص فمن وجهة نظره أننا "عندما نتحدث عن الفكر العربي أو أي فكر، ونحن نعني منتجات هذا الفكر ، فإننا نقصد أساسا مجموعة من النصوص ، والنص رسالة من الكاتب إلى القارىء، فهو خطاب، فالاتصال بين الكاتب و القارىء إنما يتم عبر النص، تماما مثلما أن الاتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام، أي عبر الإشارات الصوتية هو في آن واحد من إنتاج المتكلم والسامع، فكذلك الذي يحمله النص في آن واحد من إنتاج الكاتب أو القارىء، والكاتب يريد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين وهذا خطاب. والقارىء يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي يختارها (بفعل العادة أوبوعي وإرادة) وهذا تأويل للخطاب أو قراءة له، هناك إذن جانبان يكونان الخطاب: ما يقوله الكاتب وما يقرأه القارىء"[3]، وعليه فإن الخطاب عند

---

[1] عبد الإله بلقزيز ، **نقد الثقافة الغربية في الاستشراق و المركزية الأوروبية** ، ص 104، نقلا عن : orietalism p82، said، w ، Edward

[2] ميشيل فوكو ، **المعرفة و السلطة** ، ص20 ، نقلا عن: M.Foucault archeologie de savoir p220

[3] محمد عابد الجابري ، **الخطاب العربي المعاصر** –دراسة تحليلية نقدية– مركز الوحدة العربية ، الطبعة الخامسة ، بيروت ، لبنان 1994، ص 10.

الجابري يشكل منظومة تواصلية طرفاها المتكلم والسامع أو الكاتب والمتلقي ويوازي عملية إنتاج الخطاب فعل التلقي والتأويل.

كما أن "الخطاب باعتباره مقول الكاتب –أو أقاويله – بتعبير الفلاسفة العرب القدماء هو بناء من الأفكار (إذا تعلق الأمر بوجهة نظر يعبر عنها تعبيرا استدلاليا، وإلا فهو احاسيس ومشاعر، فن أو شعر) يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي اي بشكل مقدمات ونتائج، هنا كما هو الشأن في كل بناء (المنزل مثلا) لابد من استعمال مواد (مفاهيم) ولابد من إقامة علاقات معينة بين تلك المواد حتى يصبح بناء يشد بعضه بعضا"[1]، فالخطاب هو هيكلة استدلالية تكونها مفاهيم و تتعالق وفق رؤية معينة ، وقد صنف الجابري الخطابات إلى:

- "**الخطاب النهضوي** وهو الخطاب المبشر بالنهضة بالنهضة و"الثورة" و"الأصالة" والمعاصرة خطاب توفيقي متناقض محكوم ب "سلف"، وأن يكون الخطاب ، أي خطاب توفيقيا متناقضا، معناه أنه خطاب فاشل خطاب غير "مبني" لا يشكل "منزلا" لا "يأوي" أصحابه، ولا يمنحهم ما هم بحاجة إليه من الطمأنينة و الاستقرار ولا يجعل بالتالي تطالعاتهم منسجمة تقدم نفسها كممكن واقعي أو كواقع ممكن"[2] وعليه فإن الخطاب النهضوي خطاب واعد ذو بعد ثوري إصلاحي إلا أنه هنالك فجوة بينه وبين الواقع ما يجعله خطابا يبتعد عن الواقع ولا يلامس حاجاته، "وأن يكون الخطاب، أي خطاب محكوما ب"سلف" معناه أنه خطاب لا يرى الواقع كما هو ، الا يعبر عنه ولا يعرف به ، وبالتالي لا يرى المستقبل إلا من خلال "التمثال" الذي يقيمه في ذهنه ل"السلف" الذي يستكين إليه، بل يستسلم له فهو إذن خطاب وعي مستلب"[3]، فمرجعية

---

[1] محمد عابد الجابري ، **الخطاب العربي المعاصر** ، ص 10.

[2] المرجع نفسه، ص 59.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

الخطاب النهضوي التي تجنح نحو "السلف" تجعله يرى المستقبل بعين الماضي وهذا ما يعيق التقدم ذلك أن الواقع يختلف من زمن لآخر .

- "**الخطاب السياسي** الخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو الوجه الآخر للخطاب النهضوي العام، وبالتالي فهو يمارس السياسة ،لا كخطاب في الواقع القائم ، بل كخطاب يبحث عن "واقع آخر" فهو لا يواجه الواقع السياسي القائم بل ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقا من تحليله بل إنه يقفز عليه ليطرح كبديل عنه، إما الواقع الماضي العربي الإسلامي الممجد ، وإما الواقع الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي، يتعلق الأمر إذن بنفس القطبين اللذين يتمحور حولهما الخطاب النهضوي العربي العام: التراث والحداثة، وأيضا بنفس النموذجين اللذين يتجاذبان هذا الخطاب : النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوروبي هذان القطبان أو النموذجان اللذان سيبرزان الآن تحت لافتات تحمل أسماء أخرى، وهي تارة الدين والدولة، وتارة الإسلام والعروبة ، وتارة الجامعة الإسلامية والوحدة العربية وأخيرا وليس آخرا: حقوق الأغلبية وحقوق "الأقلية" وبمعنى آخر" الديمقراطية"[1] فالخطاب السياسي هو خطاب تمويهي لا يصف الواقع أو يسعى لإصلاحه بل يمارس استراتيجية الإلهاء والتغني بالمجيد من التراث لتغطية نقائص الواقع وحاجياته، وما يلفت النظر في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو ضحالة الخطاب السياسي فيه نقصد الخطاب الذي يطرح مشكلة الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما من منظور يعالج بالأساس مسالة السلطة، كما أن الخطاب السياسي في الفكر العربي، قديمه وحديثه كان ولايزال في الأعم الأغلب خطابا غير مباشر، غير صريح، وهكذا فعلاوة على اللجوء في الماضي خاصة إلى ممارسة السياسة على الصعيد النظري بواسطة "الرمز" كإجراء الكلام على لسان الحيوانات ، كما في كتاب "كليلة و دمنة"، أو من خلال الأمثال والحكم، كما في

[1] محمد عابد الجابري ،**الخطاب العربي المعاصر**، ص 65.

كتب "السياسة الملوكية" و"الآداب السلطانية" فإن "الكلام" في السياسة لم يكن يتناول قضاياه مباشرة بل كان يلجأ في الغالب إلى طرحها من خلال قضايا تنتمي إلى "سياسة" الماضي أو إلى ميدان آخر غير ذي طابع سياسي مباشر"[1]، فالخطاب السياسي لا يقدم الواقع كما هو بل ما يراه ولا يضمن مساحة للنقد، كما أنه يفتقر إلى الشفافية والمصداقية .

- "**الخطاب القومي** هو جزء من الخطاب النهضوي من جهة، ومحاولة لاحتواءه و"تجاوزه" من جهة أخرى، هو جزء منه لأنه ينتمي بصورة عامة إلى إشكالية "النهضة" وهو محاولة لاحتواءه و"تجاوزه" لأن النهضة التي يريدها هي "النهضة– الثورة" التي يجعلها مرادفة ل "الوحدة الاشتراكية" والخطاب القومي العربي المعاصر هو قبل ذلك و بعده خطاب "من أجل فلسطين"، فالتحرر العربي مرهون بتحرير الأرض السليبة"[2]، و"ما يميز الخطاب القومي إذن هو "التلازم الضروري" الذي يقيمه بين "الوحدة" و"الاشتراكية" من جهة و بينهما متلازمين وبين تحرير فلسطين من جهة أخرى ، ومن هنا كانت لغة الخطاب القومي لغة مضاعفة فهو عندما يتحدث عن الاشتراكية (أو التقدم بكيفية عامة) يطرح صراحة أو ضمنا قضية "الوحدة" وعندما يتحدث عن "الوحدة و الاشتراكية" يطرح صراحة أو ضمنا قضية فلسطين"[3] ومنه فإن الخطاب القومي يختص بالقضايا القومية ويستهدف العاطفة والوجدان ويسعى لاستفزازه و"لقد نجح الخطاب القومي فعلا في بث ونشر الشعور القومي بين صفوف الجماهير العربية مشرقا ومغربا، هذا صحيح ولكن صحيح كذلك أن الخطاب لم يتجاوز بعد المقولات العاطفية والوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير إلى المقولات العقلية الواقعية التي لها علاقة بالهياكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي

---

[1] محمد عابد الجابري ، **الخطاب العربي المعاصر، ص 66.**

[2] المرجع نفسه، ص 107.

[3] المرجع نفسه الصفحة نفسها.

والتنمية والسياسة الدولية"[1]، فالخطاب النهضوي بعيد عن اللغة العقلانية ما يجعله بعيدا عن معالجة المشاكل على مختلف الأصعدة . ويضل سجين لغة عاطفية حالمة.

- "**الخطاب الفلسفي** هو فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له ، وهو يؤكد على انتماءه إليه صراحة وإما ضمنا، إن هذا يعني أنه واقع هو الآخر تحت ضغط الإشكالية العامة لفكر "النهضة" إشكالية " الأصالة و المعاصرة" ولكنه إذ يتجه إلى التراث أو إلى الفكر الأوروبي لا يبحث عما "يجب أخذه" كما هو الشأن بالنسبة للخطاب النهضوي العام بل يكاد ينصرف بكل اهتماماته إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وصولا إلى "تأصيل" الفلسفة العربية الإسلامية من جهة وإلى محاولة إنشاء "فلسفة عربية" معاصرة من جهة أخرى ، ومن هنا كان هذا الخطاب خطابين خطاب من أجل فلسفة الماضي، وخطاب من أجل قراءة فلسفة المستقبل"[2]، عليه فإن الخطاب الفلسفي العربي يعنى بالاهتمام بتاريخ الفلسفة العربية والسعي نحو إرساء دعائم فلسفة عربية معاصرة.

---

[1] محمد عابد الجابري ، **الخطاب العربي المعاصر**، ص 145.

[2] المرجع نفسه، ص 107.

ثالثا مفهوم الإيدولوجيا وآليات اشغالها

يعتبر مصطلح الإيدولوجيا من المصطلحات التي صنعت وضعا إشكاليا بدءً بهلاميته وصولا إلى تنقله بين اللغات، وما ينتج عنه من تنوع دلالي ونعني بالمصطلح جملة المسلمات والمعتقدات والنسيج الفكري الذي يشكل العقل الجمعي أو الفردي.

و"تعتبر كلمة إيدولوجيا دخيلة على جميع اللغات الحية، تعني لغويا في أصلها الفرنسي على الأفكار، لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمنوها معنى آخر، ثم رجعت إلى الفرنسية فأصبحت دخيلة حق في لغتها الأصلية، ليس من الغريب في هذه الحالة أن يعجز الكتاب العرب عن ترجمتها بكيفية مرضية أن العبارات التي تقابلها منظومة فكرية عقيدة ذهنية .. الخ تشير فقط الى معنى واحد من معانيها اننا نجد في العلوم الاسلامية لفظة لعبت دورا محوريا كالدور الذي تلعبه اليوم كلمة ايديولوجيا وهي لفظة الدعوة في الاستعمال الباطني ، غير أنه من المستحيل احياؤها والاستعاضة بها عن كلمة ايديولوجيا التي انتشرت رغم عدم مطابقتها لأي وزن عربي"[1] اذ " نقول أن فلانا ينظر الى الأشياء نظرة أدلوجية نعني أنه يتخير الأشياء و يؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق، يتعارض الفكر الأدلوجي مع الفكر الموضوعي الذي يخضع للمحيط الخارجي فيتشبع بقوانينه أن عصرنا الذي يعيد العلوم الطبيعية يرى الفكر الأدلوجي بامتعاض كبير اذ يعتقد أن الارتباط بمعتقدات مسبقة غير مبنية على تجربة شخصية علامة من علامات المراهقة الفكرية"[2] وعليه فان الفكر المؤدلج ينحو منحى بعيد عن الموضوعية، اذ أن الطرح الموضوعي لا ينطلق من خلفية أو مسلمات أو معطيات مسبقة على عكس الطرح المؤدلج .

---

[1] عبد الله العروي، **مفهوم الإيدولوجيا**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثامنة، الدار البيضاء، المغرب، 2012، ص 9.

[2] المرجع نفسه، ص 10.

كما وقد عكس ألتوسير رؤيته عن الإيديولوجيا وعلاقتها بالعلم في قوله " إن الإيديولوجيا بوصفها نسقا من التمثلات تختلف عن العلم ووظيفتها العملية–المجتمعية pratico-social تفوق أهمية وظيفتها النظرية أو المعرفية"[1]، فالايديولوجيا عند ألتوسير ليست معرفة كونها تتأسس على الدغمائية والرؤية الذاتية و تبتعد عن الانفتاح الآفاقي الموضوعي كما أنها تدنو نحو الغموض على حساب الوضوح، أما عن علاقة الايديولوجيا بالمجتمع فيحددها ألتوسير في قوله " الايديولوجيا إذن، تتعلق بالعلاقة المعيشة vecu للبشر بعالمهم، علاقة لا تبدو "شعورية" إلا لتكون "لاشعورية " ولا تبدو "بسيطة" إلا لتكون مركبة، هي ليست مجرد علاقة " بسيطة" بل إنها علاقة العلاقات، علاقة من الدرجة الثانية" [2]، إذ ان تأثير الايديولوجيا في الحياة الاجتماعية ليس تأثيرا سطحيا هامشيا أو أداتيا instrunentale فقط، بل إنه يتخطى جميع الحواجز ليصل إلى الصميم ، إلى مركز الصدارة ذلك أن استخدام البشر المستمر للإديولوجيا بوصفها أداة ليس إلا لتجعلهم يقعون في حبالها دون دراية منهم"[3]، وعليه فإن الإيديولوجيا حسب ألتوسير تنتج الذوات من خلال تجهيز دور الفرد في المجتمع قبل حتى أن يولد، فالوجود حددته الإيديولوجيا مسبقا، ويظهر كل هذا على أنه خيارات شخصية.

وفي سياق متصل يعرف إيجلتون الإيدولوجيا بقوله: "الإيدولوجيا ليست مجرد إنعكاس بسيط لأفكار الطبقة الحاكمة، إنها على النقيض من ذلك ظاهرة معقدة دوما قد تدمج رؤيات للعالم متصارعة ومتناقضة، ولفهم الإيدولوجيا ينبغي أن نحلل العلاقت الدقيقة التي تربط الطبقات المختلفة في المجتمع، وهذا يعني أن نحدد بالضبط علاقة هذه

---

[1] عمر مهيبل، **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثالثة ، الجزائر العاصمة، الجزائر، ، 2010، ص 241، نقلا عن: ألتوسير، **من أجل ماركس**، ص 237.

[2] عمر مهيبل ، **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ص 251. نقلا عن: **البنوية فلسفة موت الإنسان** الذي ترجمه جورج طرابيشي عن الجزء المتعلق بالبنيوية في كتاب **آفاق الإنسان**، ص 241.

[3] المرجع نفسه ، ص 251.

الطبقات بصيغة الإنتاج"[1]. فالإيديولوجيا في تعريفها ذات بعد مركب تحمل كيفية تماشج وتصارع الرؤى و العلاقات بين الطبقات المجتمعية ، ولتحديد ماهية الإيديولوجيا وجب إخضاع هذه الرؤى والعلاقات للتحليل العميق و الدقيق.

[1] تيري إيجلتون، **النقد والإيدولوجية**، تر: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بدون طبعة عمان، الأردن ، 1992، ص 14.

نقلا عن: Marocism and literary, university of califonia press, 1996, p p 16-17.

المبحث الثاني: جدلية الدين و السياسة

أولا: علاقة الدين بالسياسة.

ثانيا: كشف هيمنة الإيديولوجيات فيما يتعلق بالسياسة.

المبحث الثاني جدلية الدين والسياسة.

أولا علاقة الدين بالسياسة.

شكلت العلاقة بين الدين والسياسة جدلا واسعا لم يُفصل فيه يقينا لحد اللحظة، فقد اتخذت هذه العلاقة تمظهرات شتى وصيغا متباينة بين الفصل والوصل والتمييز، هذا التباين مرده الاختلاف الموجود على مستوى الذهنيات الفكرية التي تحكم المجتمعات، وراجع كذلك لخصوصية الأمم وتمايز بعضها عن الآخر، وإذا قمنا بتقصي هذه العلاقة على مستوى المرجعية الإسلامية، فنجد أن العلاقة بينهما تتباين على قدر ما تتماهى، وفي هذا قال سعد الدين العثماني: "من المتفق عليه أن الرسول –صلى الله عليه وسلم – عندما يبلغ عن الله أو عندما يبين الدّين يتصرف وفق ما فهمه من الوحي مما لا يقر فيه على خطأ، وعندما يتصرف بوصفه "إماما" أو قائدا سياسيا إنما يتصرف بإجتهاده ورأيه الذي يمكن أن يصيب فيه أو يخطىء، وهذا الأمر الثاني يكاد يجمع عليه الأصوليون والفقهاء"[1]، وإستنادا على هذا القول نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يفصل بين الأمور الدينية والدنيوية كما نجده يفتح باب الاجتهاد في حل القضايا المتعلقة بالسياسة، وعليه فإن الإسلام لم يأتي بصيغى حكم محددة بعينها تأطر الممارسة السياسية بل تُركت الساحة السياسية للاجتهاد والشورى.

و"رغم أن التفرقة في الإسلام بين ما هو وحي وما هو نتاج بشري بديهي، وخصوصا فيما يتعلق بالممارسة السياسية، إلا أن الوعي بالتصرفات النبوية بالإمامة يوفر

---

[1] سعد الدين العثماني، **الدين والسياسة تمييز لا فصل**، دار الكلمة للنشر والتوزيع ، الطبعة السادسة ، دار البيضاء، المغرب ، 2015، ص 23.

أساسا منهجيا هاما وصلبا للعديد من القضايا المطروحة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر"[1].

وعليه ورغم أن الإسلام لم يصرح بنمط سياسي معين، إلا أن الممارسة الرشيدة للرسول صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بالسياسة تعد دعامة أساسية وواعية للتعامل مع قضايا المطروحة.

وتتخذ علاقة الدين بالسياسة أشكالا مختلفة ، فنجدها تتصل عبر ما يعرف ب :

1".الحكم الديني أو " الثيوقراطي " ويعني أن يدعي الإنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله و حق الإنفراد بمعرفة رأي السماء و تفسيره، و في ذلك فيما يتعلق بشؤون الدين وبأمور الدنيا سواء في ذلك أن يكون هذا الإدعاء من قبل فرد يتولى منصبا دينيا أو منصبا سياسيا و سيان أصدرت هذه الدعوى من فرد أو من مؤسسة فكرية أو سياسية"[2]، فالحكم الثيوقراطي هو الحكم بتوفيض إلهي و يستند على مقومات دينية في تسيير العملية السياسية، وقد عرفت الحضارات الإنسانية هذا النمط من الحكم، "ففي مصر القديمة كانت الذريعة التي تبرر تسخير الفرعون للأمة كي تبني له مقابر خلود، والذي يضمن لروحه النعيم بعد الممات، وكان المبرر لإنفراده بذلك تلك العلاقة المزعومة التي تربط بينه وبين سلطان السماء باعتباره ابن الإله

ومن ثم فسلطته الدينية وسلطانه السماوي تمنحه من الحقوق مالاحق لأحد سواء فيه"[3]، فهو مخول لفعل ما يشاء ومرد ذلك سلطته المعززة سماويا، كما كانت العلاقة بين كسرى وبين الإله " أهورا –مزدا" المبرر لانفراده بالأمر والنهي من دون الناس، فكلمته

---

[1] سعد الدين العثماني، **الدين والسياسة تمييز لا فصل**، ص 29.

[2] برهان زريق، **السلطة الدينية**، الناشر: موافقة وزارة الإعلام السورية على الطباعة، الطبعة الأولى، دمشق، سورية، 2016، ص 18

[3] المرجع نفسه، ص 05.

قانون السماء وتشريعها، ولقد أتاح هذا الأمر لكسرى أن يضفي القداسة والدوم على أوضاع جائزة وفاسدة ما كانت لتنال القداسة أو الدوام لو لم تغفلها هذه السلطة الدينية بذلك الرداء المزعوم، وحكم القيصر بالحق الإلهي والسلطة الدينية، وساد ذلك في أوروبا قبل المسيحية وبعد أن اعتنقت روما ديانة المسيح، فهو مقدس لأنه في الوثنية ابن السماء، ولأنه "في المسيحية" رئيس الكنيسة وحليف الكهانة التي زعمت لنفسها حق احتكار الفهم عن السماء والحديث باسمها، ولقد كان الثمن الذي دفعته الإنسانية في أوربا بسبب سيادة هذه النظرية في حياتها السياسية فادحا"[1]، فالسلطة الدينية في أوربا أنذاك شهدت مدا هيمنيا على كافة أصعدة الحياة، واحتكرت الكنيسة المعرفة بطرق متطرفة وعاقبت بشدة كل من يخالف تعاليمها.

2. "**العلمانية** لفظ العلمانية ترجمة خاطئة لكلمة (Secularism) في الإنجليزية أو secularite بالفرنسية، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ "العلم" ومشتقاته على الإطلاق، فالعلم في الإنجليزية والفرنسية معناه science والمذهب العلمي نطلق عليه كلمة scientism وبالنسبة إلى العلم هي scientific أو scientifique في الفرنسية.

ثم إن زيادة الألف و النون غير قياسية في اللغة العربية أي في الاسم المنسوب، وإنما جاءت سماعا ثم كثرت في كلام المتأخرين كقولهم: روحاني، جسماني، نوراني، والترجمة الصحيحة للكلمة هي " اللادينية" أو "الدنيوية" لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب بل بمعنى اخص هوما لاصلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد"[2]، فالعلمانية لا علاقة لها بالعلم من حيث الدلالة، وهي توجه يعزل الدين عن الممارسة السياسية .

---

[1] برهان زريق ، **السلطة الدينية، ص- ص 5- 6.**

[2] سفر بن عبد الرحمن الحوالي ، **العلمانية نشأتها و تطورها و آثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة** ، دار الهجرة ، بدون طبعة ، محافظة الخبر ، السعودية ، 2008، ص 21

"وقد تشكل مفهوم العلمانية في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا وانه استقر في صورة محدد في أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية ، أن تباشيره وملامحه النظرية الأولى برزت في بدايات الفلسفة السياسية الحديثة مع **مارسال دوبادو** و**ماكيافللي** و **هويز**، إلا أنه تحصل في فلسفة الأنوار على تشعبه المعرفي القاضي بضرورة التمييز في السياسة بين مجال الدين ومجال الدنيا، مجال الكنيسة ومجال المجتمع المدني.

وقد ارتكز المفهوم في سياق تطوره الفكري إلى قاعدة فلسفية كبيرة هي قاعدة المعتقد الليبرالي، هذه القاعدة التي تسلم بأولوية الإنسان الفرد في الوجود، كما تسلم بالقيمة المطلقة للحرية وتعتقد بالأهمية اللانهائية لقدرات العقل الإنساني"[1]، وعليه فإن العلمانية كمفهوم تشكل في أوروبا على إثر الصراع الكنسي والسياسي المدني حول السلطة.

أما في العالم العربي فقد "استعمل مفهوم العلمانية لأول مرة في دلالته الفلسفية الأنوراية ، في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن وتجللا ذلك في السجال الشهير الذي حصل بين فرح أنطوان ومحمد عبده على صفحات كل من مجلة لله الجامعة لله، وجريدة لله والمنار لله وذلك على هامش التفكير في موضوع (الإظهاد في المسيحية والإسلام) عند مراجعتنا لهذا الجدال الذي دار بين المصلحين المذكورين، استطعنا أن نقف على كثير من خصوصيات انتقال المنظومة الفكرية السياسية الحديثة إلى محيط الثقافة العربية المعاصرة"[2]، فالعلمانية في الوطن العربي مفهوم جديد نسبيا "ولقد استعمل فرح أنطون مفهوم العلمانية بدلالته الأنوارية وفي سياق تاريخي مغاير لسياق الصراع بين الكنسية الدولة كما حصل في المجتمع الأوربي ورغم أن تحليل سياق استعماله يعلمنا أن كتابات

---

(1) كمال عبد اللطيف ، **التفكير في العلمانية –إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي–** ، رؤية للنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، مصر ،2007، ص 53

(2) المرجع نفسه، ص– ص ، 54–55 .

فرح أنطون في هذه المسألة بالذات جاءت كرد فعل (الجامعة الإسلامية) الذي كانت ترفعه الحركة الإصلاحية السلفية في زمنه، وهو ما يعني أن المفهوم وظف للحد من هيمنة السياسة الدينية على السياسة المدنية فإن ظرفية انتقال المفهوم لا تماثل الظرفية التاريخية والنظرية التي تشكل في صلبها في تاريخ الفكر والمجتمع الأوربيين"[1]، ويمكننا أن نميز بين نوعين من العلمانية

- "**العلمانية الجزئية** هي رؤية جزئية للواقع (إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن الدولة عن عالم السياسة وربما الإقتصاد، وربما بعض الجوانب الأخرى من الحياة العامة، وهو ما يعبر عنه أحيانا بعبارة "فصل الدين عن الدولة"، ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا"[2]، فالعلمانية الجزئية ذات بعد وسطي لا ينفي على وجه الإطلاق المعطى الديني من الحياة اليومية لكنه يعزله عن الحياة السياسية .
- "**العلمانية الشاملة** رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي و نهائي) وتحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمصطلحات و الماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية ، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مكون أساسا من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوي أية أسرار" [3]، فالكون مدار مادي انغلاقي لا يعتد بأي تفسير ميتافيزيقي "والعلمانية

---

[1] كمال عبد اللطيف ، **التفكير في العلمانية –إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي** ، ص55

[2] عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر**، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، سوريا ،2000، ص –ص119-120.

[3] المرجع نفسه، ص120-121.

الشاملة، ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت أو هذه القيمة أو تلك الدولة أو عما يسمى "الحياة العامة" وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة المادية والحواس) عن العالم أي عن كل من الإنسان (في حياته العامة والخاصة) والطبيعة بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها"[1]، فهذا التوجه من العلمانية فيه غلو واستغراق في إقصاء المعطى الديني من الكون والممارسة الحياتية .

ثانيا: كشف هيمنة الإيدولوجيات الدينية فيما يتعلق بالسياسة.

يعد الخطاب المؤدلج دينيا من أبرز الخطابات التي تصنع قوة المتعرك السياسي، إذ يلجأ العديد من الساسة وصناع القرار للتحالف مع محترفي المتجارة بالدين لتبرير توسعهم الهيمني وضمان أحقيتهم في إمتلاك زمام الأمور، وبهذا يتحول المعطى الديني إلى مرتع للأنساق والإيديولوجيات، يحقق عبره مصالح أفراد تدعي ولائها للدين وتخفي ولائها لغاياتهم ومآربهم الهيمنية.

وتوظيف الدين في السياسة عبر تخندق بعض من رجال الدين مع رجال السياسة يتم عبر العديد من الاستراتيجيات والآليات أهمها التلاعب بالآيات القرآنية والأخذ بظاهرها واغتيال معانيها العميقة والتبرير لأفعال السلطان من خلال التمويه والإجتزاء والفهم الساذج المتعمد لمعطيات الدين وتسييس التفسيرات، ناهيك عن إستغلال هالة القداسة التي تحيط بالدين وتطعيم خطاباتهم بها، وتحميل النص المقدس ما لم يحمله وتأويله على هوى الحاكم تارة وهوى المصالح تارة أخرى، وكذا حملات التكفير وتحريم الإنتقاد واعتقال العقول بيد أن النص القرآني مليء بآيات داعية لإعمال العقل بل ويجعل منه عبادة، يضاف على هذا، التجاهل المتعمد لصريح الآيات التي تحرم سفك الدماء والظلم والتعدي على الحريات والدعوة لإقامة العدل وإستبدال ذلك بالاستناد على الضعيف

---

[1] عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر** ، ص-ص 121-122.

من الآيات واللجوء إلى الإزدواجية، "فبالأمس القريب غنينا للإشتراكية بآيات قرآنية، ومع التحول إلى الإقتصاد المفتوح على السوق وجدنا أننا كنا خاطئين لأن الله فضل بعضنا على بعض في الرزق، والمدهش أن نجد بعض هؤلاء المحترفين هم هم بأشخاصهم في كلتا الحالتين، يستثمرون (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) من أجل دمار البلاد والعباد والإضرار البليغ بالمقدس ذاته"[1]، وعليه فإن سمة التلاعب بمقاصد الآيات وجعل المنفعة الضيقة، خلفية للتفسير من أبرز السمات التي شكلت النسق العام للخطاب المؤدلج دينيا، غير أن "الخطر الأكبر المتولد غالبا عن مخالطة الفقيه للسلطان وتلبسه برجل السياسة عامة يكمن في أن هذا التلبس وتلك المخالطة يجعلانه يتجرد عن مهمته الأساسية، كرجل علم مالك لقدرة النقد والتقويم والمراقبة حيث تتراجع لديه هذه القدرة لتترك المجال لنشاط التبرير والتماس المعاذير والأسباب، وإن النية في "التقويم والنقد" قد تحسن في أول الدخول على السلاطين ثم تتغير باكرامهم و انعدامهم أو بالطبع فيهم ولا يتماسك العالم بذلك عن مداهنتهم وترك الإنكار"[2]، وبهذا تتم عملية إسكات صوت النقد بلثام المال، وضف على هذا فإن "الصراع الدائم في عالمنا اليوم هو صراع إقتصادي في الأساس يتخفى تحت رداء ديني أو ثقافي، لهذا تظهر على سطع الصراعات الإثنية والعرقية والدينية تروج لها وسائل الإعلام والفكر العالمي والعربي التابع له ويقرأ الناس في الصحف كل يوم عن الحروب الدينية التي تبغي قتل المسلمين في البوسنة أو الشيشان أو فلسطين أو السودان أو الجزائر أو افغانستان أو غيرها، ويظن الناس في بلادنا أنها مجرد حروب ضد الإسلام ولا علاقة لها بالبترول وتجارة الأسلحة أو فتح الأسواق الجديدة أمام القوة العالمية وكسر الحواجز أما رأس المال الأجنبي أو البضائع الاجنبية والقضاء على

---

[1] سيد القمني، **السؤال الآخر**، مطابع روز اليوسف، الطبعة الأولى، القاهرة ، مصر،1998، ص 40.

[2] برهان زريق ، **السلطة الدينية** ، ص–ص ، 213–214 ، نقلا عن : ابن الجوزي ، **تلبيس إبليس** ص122، قارن أيضا تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ، **معيد النعم و مبيد النقم** ، بيروت ، دار الحداثة ، الطبعة الأولى ،1983، ص68.

الإنتاج المحلي تحت اسم حرية السوق أو العولمة، لا يدرك الناس العلاقة بين نمو القوى الرأسالمالية الاستعمارية الجديدة والتيارات الدينية السياسية اليمينية التي رأت أن سيف الله ينجح في قتل المعارضين من سيفي الحاكم، ويصبح الدين ورقة سياسية رابحة في المعارك الدائرة، ومن يعارض يتهم بالكفر أو الإلحاد وهي تهمة أخطر من الخيانة السياسية أو خيانة الوطن"[1]

وعليه فإن المنظومة الاقتصادية والسياسية تستغل الدين بغية التضليل والتمويه، وتدار الحروب على مستويات إقليمية ودولية ظاهرها إختلاف مذهبي وعرقي وعقائدي في حين أن لاغاية منها سوى إخصاب سوق الأسلحة وتنامي رؤوس الاموال وتصبح عملية تصفية صفوف المعارضة مبررة ثيولوجيا.

"وقد كانت الأديان ولا تزال جزءا من الصراع السياسي حول النفوذ والمال والتحكم في عقول وأجسام المحكومين من الفقراء والنساء، إن ورقة الدين من الأوراق السياسية الرابحة، يمكن إستخدامها بواسطة المقهورين والمقهورات للثورة ضد الظلم (باعتبار الله هو العدل) ويمكن استخدامها بواسطة الحكام للبطش بالثائرين من النساء والرجال باعتبار أن الملك أو الحاكم أو كهنة من رجال الدين هو الأعلم بالشريعة، ولقد اصطفاهم الله دون سائر البشر ليفسرو للناس كلام الله"[2]، وبهذا يتحول الخطاب الديني لتمظهر هيمني ويصير التشريع العقدي ضمان لكشروعية الغائية الفردية أو الجماعية المغلقة تتوارى خلف أوجه ومسميات وميكانيزمات شتى.

---

[1] نوال السعداوي، **قضايا المرأة والفكر والسياسة**، مؤسسة هنداوي سي آي سي، بدون طبعة، المملكة المتحدة، 2017، ص 99.

[2] نوال السعداوي، هبة رؤوف عزت، **المرأة والدين والأخلاق**، دار الفكر المعاصر ، الطبعة الأولى، دمشق، سوريا، 2000، ص 73.

كما أن التاريخ شاهد على العديد من الممارسات السياسية المطعمة دينيا إذ "نجد ابن تومرت يلجأ إلى تقديم نفسه كبطل يدافع عن وحدانية الله من أجل أن يسفه سلطة خصومه (المرابطين) ويبطلها مما أدى إلى تسمية حركتها بإسم الموحدين"[1]، وعليه فإن ابن تومرت جعل نفسه مدافعا عن وحدانية الله ليكسب نفسه هالة من القداسة تجعل كل من يعارضه وكأنه يعارض مشيئة الله، وفي هذا استغلال صارخ للمعطى الديني لأغراض توسعية لا غير.

وفي سياق متصل يرى محمد أركون بأنه "حيث يتم التلاعب بالدين يتحول إلى قوة سياسية مخيفة"[2] فتخفي الساسة خلف عباءة الدين يصنع لهم قوة هيمنية وتعبئة شعبية منقطعة النظير فبمجرد ما تعطى لأي ممارسة سياسية بعدا دينيا تصبح مستبعدة عن مستويات الجدل أو جعلها موضع شك أو تساؤل، "فهم يحمون أنفسهم بشبكة من المفاهيم تألف جهازهم المناعي كالتكفير والزندقة والهرطقة"[3]، إذ أن الدين يقوم على الطاعة "فحين يكون الله هو موزع الرزق (وليس نظام الحاكم) فهل يثور الفقراء أمام ضد أمر الله؟ الدين هو وسيلة الحكام وأعوانهم لضبط خرجات الروح والعقل والجسد من أجل ضبط النظام السياسي في الدولة والعائلة واستمرار الإستغلال الاقتصادي، والقهر والعبودية للنساء والفقراء"[4].

أما إذا إنتقلنا بالمسألة إلى مستويات لغوية، "فإن ثنائية اللغة والدين تطرح وضعا إشكاليا هذا الوضع مرده فضفاضية اللغة والتنوع الدلالي الذي يطبع خصوصياتها وإنفتاح

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر: هاشم صلاح ، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 1996، ص 172.

(2) كمال عبد اللطيف، **التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي**، ص 63.

(3) نوال السعداوي وعايدة الجوهري، **في حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 2015، ص 119.

(4) المرجع نفسه، ص 126.

أفقها المقصدي، إذ أن كثيرا من الخلافات المذهبية، الكلامية والفقهية، مرده إلى اللغة، أي ما تتوفر عليه اللغة العربية من فائض الألفاظ، وما يتوفر عليه اللفظ العربي من فائض المعنى، وما تتميز به التراكيب العربية من تنوع، أما الخلافات السياسية التي كانت تحركها أصلا دوافع اجتماعية اقتصادية أو طائفية فقد وجدت هي الأخرى في النص الديني العربي، بفضل مطاوعة اللغة العربية وانفتاحها ما تتخذ منه سندا أو غطاءً"[1].

[1] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة عشر، بيروت، لبنان، 2019، ص ص 75– 76.

المبحث الثالث: المرأة و خطاب الدونية

أولا: نبذة عن النسوية.

ثانيا: القضايا النسوية العربية.

ثالثا: كشف هيمنة الإيديولوجيات الدينية فيما يتعلق بالمرأة.

المبحث الثالث المرأة و خطاب الدونية.

أولا نبذة عن النسوية.

تعد الحركة النسوية من أهم الحركات التي صنعت المشهد الفكري إبان القرن التاسع عشر وقامت هذه الحركة لمناهضة الظلم الممارس ضد المرأة ودحض شتى التصورات اللصيقة بها والتي تقلل من قيمتها لا لشيء سوى لتمايزها الجنسي عن الرجل، إذ "تحاول هذه الحركة أن تدافع عن حقوق المرأة داخل حدود المجتمع وخارج الأطر البرجوازية الصراعية الطبيعية/ المادية الداروينية التي ترى المجتمع باعتباره ذرات متصارعة.

والمرأة من ثم في تصور هذه الحركة كائن اجتماعي يضطلع بوظيفة اجتماعية ودور اجتماعي، ولذا فهي حركة تهدف إلى تحقيق قدر من العدالة الحقيقية داخل المجتمع (لا تحقيق مساواة مستحيلة خارجه) بحيث تنال المرأة ما يطمح إليه أي الإنسان (رجلا كان أو إمرأة) من تحقيق لذاته إلى الحصول على مكافأة عادلة (مادية أو معنوية) لما يقدم من عمل وعادة ما تطالب حركات تحرير المرأة بأن تحصل المرأة على حقوقها كاملة سياسية كانت (حق المرأة في الإنتخاب والمشاركة في السلطة) أم اجتماعية (حق المرأة في الطلاق وفي حضانة الأطفال)، أم اقتصادية (مساواة المرأة في الأجورمع الرجل)"[1]، فعليه فإن مسعى هذه الحركة إقامة العدالة وتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة في شتى الممارسات الاجتماعية والسياسية، وتحطيم الصنم النمطي عن المرأة، وقد "ظن البعض أن مصطلح "فمينيزم" هذا مجرد تنويع على مصطلح " ويمنز ليبيراشن موفمنت " women's liberation mouvement" الذي يترجم عادة إلى "حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها" ولذا حل المصطلح الجديد تدريجيا محل المصطلح القديم وكأنهما

[1] عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الانثى**، نهضة مصر للطباعة والتوزيع، الطبعة الثانية، الجيزة مصر، 2010، ص 19.

مترادفان أو متقاربان في المعنى، وكان المصطلح الجديد لا يختلف عن القديم إلا في أنه أكثر شمولية أو أكثر راديكالية"[1]، وعلى الرغم من تعدد المصطلحات إلا أن الهدف واحد هو إحداث هزة راديكالية على مستوى الذهنيات التي همشت المرأة وجعلت منها كائنا يحتل موقعا هامشيا على مستوى الحياة الاجتماعية والفكرية السياسية والاقتصادية "وتبدأ النسوية الحديثة بكتاب ماري ولستونكروفت" دفاع عن حقوق المرأة 1892 وإن كان التجاهل الذي تعرض له هذا الكتاب في بادىء الأمر والحملة الشعواء التي تعرضت له كاتبته كثير ما يدخل في طي النسيان كما أن الإشكالية المحورية التي يطرحها الكتاب لا تذكر بقدر ما تذكر التفاصيل المثيرة لحياة ماري وأهميتها الشخصية كرمز للحركة النسوية"[2]، إذ لم تسلم هذه الحركة من محاولات لطمس كل الجهود النضالية المبذولة.

"ويعد عام 1970 هو العام التي تفجرت فيه الكتابات النظرية النسوية ففي الولايات المتحدة ظهر "**السياسات القائمة على التحيز للرجل**" لكيت ميليت و"**جدلية الجنس**" لشولاميث فايرستون كما حررت روبين مورجان كتاب "أختية النساء قوة" الذي يضم مجموعة من المقالات في هذا المجال، ونشرت هذه الكتب الثلاثة في الولايات المتحدة، بينما ظهر في بريطانيا كتاب "**المرأة المخصية**" لجيرمين جرير و"**مواقف أبوية** "لإيفا فيجز"، ولكن لكي نفهم هذه الموجة من الكتابات النظرية ينبغي أن نعود إلى الماضي قليلا وعلى وجه التحديد إلى كتاب "**الجنس الثاني**" لسيمون دي بوفوار 1949 إذ أن معالجة دي بوفوار لمفهوم المرأة كما تشكله الثقافة باعتباره "آخر" هي التي أرست دعائم معظم الأعمال النظرية التي ظهرت في السبعينات فكان مما كتبته: "أن المرأة لا تولد مرأة بل تصبح إمرأة" فليس ثمة قدر بيولوجي أو نفسي أو إقتصادي يقضي بتحديد شخصية المرأة

---

[1] عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الانثى** ، ص 14.

[2] سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، تر: أحمد الشامي المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، 2002، ص 39.

كأنثى في المجتمع ولكن الحضارة في مجملها هي التي تصنع هذا المخلوق الذي يقف في موقع متوسط بين الذكر والخصى ويوصف بأنه مؤنث"[1].

ثانيا القضايا النسوية العربية.

لقد شهد العالم العربي مدّا نضاليا نسويا مسعاه دفاع المرأة العربية والمطالبة بحقوقها ورفع القمع عنها، والتأكيد على دورها المحوري في صناعة قوة المشهد السياسي والإجتماعي، وكذا الوقوف عند جملة التجاوزات الممارسة على النساء العربيات من تهميش وظلم وعنف أسري وحرمان المرأة من التعليم الناتج عن الذهنية الذكورية التي تشكل النسيج العام للمجتمع العربي، وقد تختلف التجربة النضالية النسوية من بلد عربي لآخر، وهذا راجع للخصوصية المجتمعية التي بدورها تفرض نمطا نضاليا مختلفا، "وقد قامت الحركة النسائية العربية أساسا لتعيد نصف المجتمع من النساء إلى الحياة العامة السياسية والفكرية، والدين والأخلاق وهناك من يتصورون أن حركة تحرير المرأة العربية ليس لها تاريخ وأنها مستوردة من الغرب، كأنما نساء الغرب هن وحدهن القادرات على النضال ضد الظلم ونحن نساء العربيات لا نملك إلا الخضوع منذ السبعينيات من القرن العشرين شهدنا المحاولات المتعددة لضرب الحركة النسائية العربية بواسطة القوى السياسية المتصاعدة المتخفية تحت اسم الدين والأخلاق واحترام الأصوليات العرقية أو الإختلافات النوعية والجنسية.

تزايدت النعرات والمزايدات السياسية التي تزرع التناقض بين القضية النسائية والقضية الوطنية، تحاول أن تضربهما معا بالدعاء بالتدين أو الوطنية"[2]، إذ أن الحركة النسوية لم تسلم من محاولات لإجهاضها من خلال المغالطات حول أسس هذه الحركة وفصلها وتحييدها عن مسعاها الأصلي، لكن "وعلى الرغم من كل العقبات فإن النساء

---

[1] سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ص- ص 63-64.

[2] نوال السعداوي هبة رؤوف عزت، **المرأة والدين والأخلاق**، ص 70.

العربيات يكسرن الحواجز ويتقدمن على طريق التحرر السياسي والاقتصادي والديني والأخلاقي، خلال شتاء عام 2000 دخلت النساء في الكويت المعركة من أجل الحصول على حق الإنتخاب وفي الجزائر في الاعوام الماضية خرجت النساء في مظاهرات ضد الإرهاب السياسي الذي يتخفى تحت عباءة الدين، وفي المملكة العربية السعودية استطاعت بعض النساء الخروج في مظاهرة في بداية التسعينات من القرن العشرين من الحصول على حق قيادة السيارات، وفي السودان خرجت النساء مع الرجال إلى الشوارع يهتفن ضد نظام الحكم الديني"[1]، وعليه فإن الحركة النسوية توسعت لتشمل العديد من البلدان العربية وبالرغم من التباين على مستوى القضايا المطروحة، هذا التباين الذي مرّده اختلاف البيئات المجتمعية ، إلا أن نقطة التلاقي المحورية هي تخليص المرأة من براثين الذكورية، وإعادة تثبيت دورها الفاعل في حركية وتقدم المجتمع على كافة المجالات والأصعدة.

أما عن رواد النهضة النسوية العربية فنجد: نوال السعداوي التي خاضت من خلال مؤلفاتها بالتحليل والنقاش قضايا المرأة واستغرقت في عمق القهر الموجه للذات الأنثوية حافرة في أسبابه وأبعاده التاريخية والأنثروبولوجية والاجتماعية والفلسفية والاقتصادية، يضاف على مجهودات السعداوي الفكرية أعمال أمين قاسم الذي عني بقضية تحرير المرأة ورفع أغلال الاستبداد الممارس عليها وأصر على ضرورة المشاركة الاجتماعية لها كما وتعرض لمسألة عمل المرأة وأكد على أهميته في تحريرها من الرق الذكوري، وفي هذه المسألة يقول: "لو تبصر المسلمون لعلموا أن إعفاء المرأة من أول واجب عليها، وهو التأهيل لكسب ضرورات الحياة بنفسها، هو السبب في ضياع حقوقها، فالرجل لما كان مسؤول عن كل شيء استأثر بالحق في التمتع بكل حق، ولم يبقى للمرأة حظ في نظره إلا كما يكون لحيوان لطيف يوفي لصاحبه ما يكفيه من لوازم تفضلا منه على أن

---

[1] نوال السعداوي هبة رؤوف عزت، **المرأة والدين والأخلاق** ، ص 107.

يتسلى به"[1] وقد أشار أن الاختلاف البيولوجي بين الرجل والمرأة وأقرّ به، لكنه أردف إقراره بالتأكيد على أن هذا الاختلاف لا يعني الأفضلية للرجل وأن نشأة الفوارق بين الرجل والمرأة مردها ليس بيولوجي بحت بل إلى أنساق تاريخية واجتماعية كرست الأفضلية للرجل، فالفارق قد صنعته في الأساس الظروف الاجتماعية التي استمرت دهرا طويلا وفرضت على المرأة هذه المكانة المتدنية"[2].

أما نظيرة زين الدين "فقد ثارت في وجه المنظومة الفكرية الذكورية التي اختزلت الوجود الأنثوي في الجسد الباعث على الفتنة ما استوجب طمسه وإخفائه، وإلغاء فاعليته في المجتمع كما طالبت زين الدين بإعادة الاعتبار لطاقات المرأة والإقرار بذكائها وتفوقها الغرائزي بأي حال تلتزم المرأة بما لا يلتزم به الرجل فهو حر يجول في جميع الفضاءات، وما يعيب المرأة لا يعيبه، الأمر الذي يكشف عن وجود ازدواجية أخلاقية فضيلة للإناث والأخرى للذكور تجعل المجتمع يكيل الخير والشر بمكيالين، مجنسا الخطيئة وميالا إلى تأنيثها"[3].

---

[1] زينب الخضيري، قاسم أمين، **المرأة الجديدة**، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1987، ص- ص 21- 22.

[2] المرجع نفسه، ص 14.

[3] نوال السعداوي، عايدة الجوهري، **حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع**، ص 12.

ثالثا كشف هيمنة الإيدولوجيات الدينية فيما يتعلق بالمرأة.

لقد مورس في حق المرأة العديد من الانتهاكات والتجاوزات المبررة دينيا، كما وقد تم تكريس الصورة النمطية بأقلية المرأة عن الرجل من حيث هي أنثى و قد وقعت المرأة ضحية للعديد من خطابات الدينية التي تمارس عليها شتى أشكال الهيمنة والاستعباد من خلال التمويه الديني بحيث "لا ينتبه الخطاب الديني إلى أن النصوص التي تعد هي الأساس في قضايا المرأة نصوص تشير إلى المساواة في أمر الثواب الديني الآخروي وأن النصوص القليلة الشاذة التي تمثل الاستثناء هي النصوص التي تشير إلى عدم التساوي في شؤون الحياة الدنيا، وبدلا من أن يحاول فهم النصوص الاستثناء بوصفها نصوصا ذات دلالة تاريخية اجتماعية مباشرة، وأنها يجب أن يعاد تأويلها من ثم على ضوء نصوص التساوي في شؤون الحياة الدنيا بدلا من أن يلجأ الخطاب الديني إلى التبرير بدلا من التفسير والتأويل الذي يرده إلى مسألة الاختلاف البيولوجي"[1]، وعليه فإن الممارسات الهيمنية على المرأة لصالح الرجل المبررة دينيا تتخذ أساليب وآليات عدة أهمها تغييب نصوص دينية على حساب أخرى، وعزل البعض منها عن سياق تنزلها الأصلي تفسيرها وفق ما يخدم ويكرس سلطة الرجل على المرأة ، "في حين أن الإسلام حرر المرأة وبصفة أدق شرع في تحريرها حين خلصها من وضعها القديم ورسم لنا المسافة الباقية لاستكمال حريتها فهو من جهة يمكنها من حقوق جديدة ويقاوم فكرة الاحتقار الموروثة عن الجاهلية، كما يتبن ذلك من القرآن وحياة النبي، ومن جهة أخرى يحثنا على

[1] نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان، 2004، ص 90.

الرفق بها لأن التدرج في طريق التحرير لم يبلغ نهاية المأمول وقد أوصى النبي بالضعيفين المرأة والعبد"[1].

كما "يتم إخفاء "**النساء شقائق الرجال**" ويتم إعلان **ناقصات عقل ودين**، ويتحول تحريم اللقاء الجنسي خلال فترة الحيض إلى تحريم الحديث معها ومشاركتها الطعام عودا إلى محرمات التابو الأسطورية، ويتم استدعاء قصة خروج آدم من الجنة في صياغتها التوراتية، حيث تتوحد بالحية وبالشيطان ويتم إنتاج خطاب يعزف على نغمات التخلف التي تتجاوب معها سينما الشباك والإثارة والتجارة في عناوين وأفيشات مثل "الشيطان إمرأة" ، ومن النص القرآني يقف تراث التخلف عند "**كيدهن عظيم**" ليجعل من الكيد صفة ملازمة للمرأة من حيث هي أنثى[2]" وهذا يتم التلاعب بقصدية الآيات، وجعل المرأة كائنا لا يعدو كونه ناقصا وجد للغواية، ويعلل هذا ويستدل عليه بقصة حواء مع سيدنا آدم، هذه القصة التي تشكل الدعامة الأساسية التي كونت النسق العام لخطاب الهيمنة على المرأة، "إذ يتم إعادة تفسير ذلك المأثور لتبخيس المرأة وليس التفكير بوضعها المميز، فتصبح هي التي أوعزت لآدم بأكل الثمرة المحرمة في عالم الخلد ففقد الرجال بسببها الخلود، وبحيث تحول المرأة عن منح الحياة إلى سلب الحياة وفقدان الخلود، وعليها يجب أن يقع هذا الوزر إلى الأبد"[3]، وعليه فإن المرأة ملزمة بتحمل وزر الخطيئة وإظهار الطاعة، والبقاء تحت وصاية السلطة الذكورية، لكن "وإذا كانت حواء في الخطاب السائد تعاقب فإن عقابها جزء من عقاب كوني وقع عليها بسبب أنها كانت مدخل الشيطان "إبليس" ‘لآدم أغواها الشيطان فأغوت آدم فأكل من الشجرة المحرمة ورغم أن القرآن يضعهما معا على قدم المساواة في إقتراف الخطيئة، "**فأزلهما الشيطان**" فإن الخطاب السائد يمتح من الصيغة

---

[1] جعفر ماجد، **الطاهر حداد**، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الثانية، قرطاج تونس، 1985، ص 15.

[2] نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)**، ص 37

[3] سيد القمني، **السؤال الآخر**، ص 178.

التوراتية التي تسربت في كتب التفسير الإسلامية و استقرت جزءا من المخيلة الشعبية"[1] فالنص القرآني كان واضحا في جعل الوزر يقع على كليهما و لم يخص حواء باقتراف الخطيئة إلا أن الخطابات السائدة مصرة على إلصاق الوزر بحواء لجعل المرأة رهينة الهامش ، ولتسهيل عملية إخضاعها والسيطرة عليها وقمعها وإقصائها من رقعة صناعة القرارات واعتلاء المناصب والمشاركة في تعزيز حركية المجتمعات بيد أن "مشاركة النساء في صنع القرارات العليا ليس بدعة من الغرب، وليست حربا بين الرجل والمرأة و لكنها ضمن الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية و العدالة الإجتماعية والسياسية ، وجوهر الإسلام أيضا ، لقد شاركت السيدة خديجة زوج الرسول في صنع القرارات العليا الأولى للدعوة الإسلامية، بل إنها أول من آمن بنبوة محمد، فكيف تصبح المرأة عندنا (بعد خمسة عشر قرنا من حياة السيدة خديجة) خارج دوائر صنع القرار، بل خارج الهيئات الدينية جميعا"[2]، فالتاريخ الإسلامي شاهد على مجهودات المرأة في نشر الرسالة المحمدية وكذا خوضها في المدار السياسي وحتى الحربي، ناهيك عن حضورها مجالس العلم ومناقشة النبي في مسائل دينية وعقائدية بترحيب منه، إلا أن" البيئات التي عشنا فيها قديما تواضعت على كتمان أسماء النساء ، فلا يجوز أن يذكر اسم الأم ولا اسم الزوجة فذلك عيب لا يقع فيه أهل الإيمان ، لعل الاسم عورة ، هل الدين باعث على هذا الشعور ؟ كلا ففي أول البعثة الشريفة صاح النبي الكريم على الصفا مناديا صفية بنت عبد المطلب ، فاطمة بنت محمد يدعوهما إلى معرفة الله و الإيمان به وحده و لم يكن ذكر أسماء النساء عيبا ولا موضع لغط ، إن التدين الفاسد قد يبعد عن الفطرة مثل أو أبعد ما تفعله الجاهليات الكريهة"[3]، فقد اختزل مفهوم المرأة في العورة وضلت حبيسة خطابات مشبعة

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)**، ص 48.

[2] نوال السعداوي، **قضايا المرأة والفكر والسياسة**، ص- ص 138- 139.

[3] محمد الغزالي ، محمد سيد طنطاوي ، أحمد عمر هاشم ، **المرأة في الإسلام** ، أخبار اليوم الإسلامية ، بدون طبعة،القاهرة ، مصر ،1991،ص40

دينيا تتغذى على الاجتزاء والفهم الخاطئ و الهمجي للتراث وتفسيره وفق ما يكرس الذهنية الذكورية .

الفصل الثاني: الخطاب الإيديولوجي الديني وأشكال هيمنته في رواية سقوط الإمام.

المبحث الأول: التوظيف النسقي في الرواية.

المبحث الثاني: المرأة والخطاب الديني.

االمبحث الأول: التوظيف النسقي في الرواية

أولا: عن الرواية وشخصياتها.

ثانيا: تفكيك نسق توئمة الدين بالسياسة.

المبحث الأول التوظيف النسقي في الرواية

أولا عن الرواية وشخصياتها

صدرت الرواية سنة 1987م عن دار المستقبل العربي وأعادت دار الساقي نشرها، تقول الكاتبة أنها كتبت الفصل الأول منها في السجن عام 1981م، وجاء اعتقالها إثر حملة سبتمبر الشهيرة أو بما عرف بخريف الغضب خلال فترة حكم السادات، وتقع الرواية في 158 صفحة في بناء سردي جريء مثخن برمزية مكثفة، وقد أفصحت في مقدمتها عن مصدر الإلهام الذي شحذ مخيالها، وأثراه بعد سنوات من تفلت الأحداث منها، فقد كان لقائها بالسجينات ومعرفة قصصهن المحرك الفعلي لصياغة نسيجها الروائي، ناهيك عن شخصية الرئيس المصري السابق أنور السادات التي استلهمت منها الدعامة النسقية التي بنت فضاء الرواية السردي.

وقد اختارت "**سقوط الإمام**" كعنوان لنصها الإبداعي الذي أضمرت في جوفه دلالات مركزة وإيحاءات رمزية عميقة، وعلى اعتبار أنّ العنوان أول عتبة من عتبات النص بل ويرقى كونه نصا موازيا وعنصرا يُختزل فيه الطرح الروائي، فعلى ضوئه نستشف الكثير من المعاني التي صنعت معمارية المعطى الإبداعي، فالإمام في العنوان جاء معادلا موضوعيا **للسادات** الذي كان يسمي نفسه بالرئيس المؤمن والذي كان يمارس السياسة وفق أدلجة دينية، أمّا السقوط هنا فهو انعكاس لحادثة اغتيال السادات خلال عرض عسكري أقيم بمدينة نصر بالقاهرة في 6 أكتوبر 1981م، إثر خلفية الانتصار خلال حرب أكتوبر 1973م، ولعلّ هذا ما يفسّر التكرار اللافت لمشهد السقوط ضمن المتن الروائي، فقد كان بمثابة تيمة له لكن وعلى الرغم من التأثير البالغ لشخصية **السادات** في دفع **السعداوي** لتحرير الرواية، إلاّ أنّ الرواية في مقصدها العام لا تقتصر على شخص **السادات** فحسب وإنما تشمل كل زعيم سياسي ورجل سلطة يمتطي الدين لمآرب سياسية واستبدادية، ويظهر عبر العنوان تنبؤها بنهاية ومآل – كل من انتهج هذا السبيل – وهو

السقوط. أما عن الشخصيات التي صنعت درامية وحركية الأحداث فنجد شخصية "**الإمام**" كشخصية مركزية مثيرة للجدل ومجسدة لمفارقات عديدة، وقد كانت بمثابة الإسقاط لذوبان السلطة الدينية في السلطة السياسية، يخرق التابوهات في الخفاء ويظهر الورع والتقى في العلن لينال التزكية السياسية والمباركة الجماهيرية لضمان التعبئة الشعبية وقد وقفت الكاتبة عند محطات حياة الإمام بدءا من طفولته التي اعتراها الفقر والعوز وصولا إلى نقطة التحول في حياته واستحواذه على مقاليد الحكم والسلطة مخلفا وراءه زوجته التي تقاسمت معه ضنك الأيام وعندما تقف رغد الحياة تركها لأنها ما عادت تليق بحياته الراقية الجديدة التي انتهت باغتياله يوم العيد، وقد أظهرت الكاتبة عبره جملة المراوغات السياسية المؤدلجة دينيا لإشباع الجشع التوسعي والسلطوي وكشفت من خلاله الازدواجية التي تعتري شخصيته والمجتمع المنتمي إليه.

أما عن الشخصية الموازية للإمام والتي تضاهيه في التمركز نجد شخصية "**بنت الله**"، البنت غير الشرعية للإمام التي كانت ضحية ليلة صاخبة قضاها الإمام مع صديقه **الكاتب الكبير** في دار البغاء أو "بيت السعادة" كما جاء في الرواية.

"**بنت الله**" بدءا من اسمها الصادم والتي قالت عنه الكاتبة أنها وجدت صعوبة في تغييره لأنه كان لصيقا بجوهر الشخصية، ويحمل الاسم دلالة دينية ذات بعد تناصي مع "**المسيح ابن مريم**" حيث جاء على لسان الروائية أنّ بنت الله سألتها عبر الرواية عن ماذا لو كانت مريم العذراء ولدت بنتا وليس ذكرا أما كانت بذلك أم المسيحة وواحدة من الأنبياء، في سؤال يحمل جرعة مفرطة من الجرأة التي عهدناها عن الكتابات السعداوية.

وبالرجوع لحياة "**بنت الله**" التي رأت النور في بيت السعادة ولم تعرف من الكون سوى أمها التي كانت شاهدة على يوم رجمها بالحجارة جزاء خطيئتها التي تشاركت فيها مع الإمام ودفعت ثمنها لوحدها. لتكبر بنت الله وحيدة حاملة سرها، والكثير من المسائلة حول وجودها اللاشرعي وصراعها مع أبيها **الإمام** ورفض إظهار الولاء له لينتهي بها

الأمر مقتولة بتهمة قتلها للإمام فهي حسب من اتهمها تملك الدافع لذلك، وتضمر له الحقد مذ خُلقت، إلا أنّ السبب الجوهري لقتلها هو التخلص من عقلها الذي يزعج الكثيرين ويهدد وجودهم، وقد رافق وجودها في الرواية تكرار مشهد القتل عبر الإصابة من الخلف لحظة هروبها من قبضة جلاديها.

أما عن شخصية "**جواهر**" والدة "**بنت الله**" تلك التي تقتات مما تجنيه مقابل بيعها لجسدها، والتي كانت بطلة ليلة من ليالي الرواية المحورية التي قضتها مع الإمام والتي انقضت بحمل غير شرعي لينتهي بها الأمر مرجومة صبيحة عيد الأضحى، هذا وقد كانت شخصية **جواهر** محطة فارقة في حياة الإمام، فعلى الرغم من تسليمه جسدها إلاّ أنّ عقلها ضلّ بعيد المنال، وهذا ما لم يعهده الإمام في تجاربه النسائية.

أمّا عن التواجد الرجالي في الرواية، فنجد شخصية "**الكاتب الكبير**" الذي كان رفيق طفولة الإمام وزميله في المدرسة، إلى أن أصبح كاتبا كبيرا بأمر الإمام يكتب وفق ما يمليه له ويثبت سلطته، فقد منحه صفحة كاملة في جريدة الصباح، إلا أنّ صداقة الإمام والكاتب الكبير تبطن عداوة مردها من الصغر، فالكاتب الكبير كان يفوق الإمام كفاءة، إلى جانب مهاراته في سلب ألباب الفتيات وحتى فتاة أحلام الإمام، هذا ما أوقد نيران الحقد بينهما.

وإلى جانب شخصية الكاتب الكبير نجد شخصية "**المعارض الشرعي**" هذا الأخير الذي يلعب دور المعارضة في مسرحية الديمقراطية، فالمُعارض يُعارض كل أمر إلاّ أمر الإمام، ووجوده لا يعدو كونه شكليا ذو بعد تمويهي فحسب، أما شخصية "**البودي جارد**" فهي شخصية لعبت دور الإمام من خلال التنكر بوجه الإمام وحفظ طرائق مشيته وتحركاته وايمائاته، فالإمام وإن غاب فهو حاضر من خلال البودي جارد إلاّ أنّ هذا المنصب لا يناله أي رجل فهو منصب رفيع يتّسم بالمجازفة يتأسس على الولاء الخالص للإمام، مع الانتفاء التام للتردد فالبودي جارد جاهز لتلقي الرصاصة بدلا عن الإمام وأي

لحظة تردد قد يعقبها خسارة حياة الإمام ومظهره مبتعدا عن ذاته الأصلية، ناذرا وجوده التام للإمام.

أمّا عن الأحداث فتتنامى وتتصاعد وتيرتها وفق تشابك الشخصيات في جو أقرب للكابوسي تضيع فيه التخوم الفاصلة بين الواقع والحلم، وينتفي فيه الحد بين الشخصيات، إذ نجدها تتداخل، فحضور **بنت الله** في الرواية ذو بعد مزدوج يجمع بينها وبين أمها جواهر، كما تظهر أمهات **الإمام والكاتب الكبير والبودي جارد** وفق حيثيات درامية متشابهة، ويتقاطعن كونهن ضحيّات للاستبداد الذكوري، هذا وقد أتت أحداث الرواية على شكل مطاردة قام بها أعوان الأمن ضد **بنت الله** البنت غير الشرعية للإمام، والمُتّهمة بقتله.

وعبر هذه المطاردة يلوح في أُفق الرواية مغامرات **الإمام** ومراوغاته السياسية مع أعوانه من المعارضة الشرعية وكاتبه الكبير ورئيس الأمن، كاشفة من خلاله الفساد الذي يعتري النظام السياسي والمجتمع، وأشكال تطعيم الممارسة السياسية بالأنساق الثيولوجية ناهيك عن التمظهرات القمعية ضد الذات الأنثوية من خلال قصة بنت الإمام أو بنت الله مثل ما جاء في الرواية، وأمها المومس وتشابكها مع الإمام ورجاله، لتنهي الكاتبة حياة الإمام عبر اغتياله في عيد النصر وهو على منصة الاحتفال.

ثانيا: تفكيك نسق توئمة الدين بالسياسة

I. مفهوم النسق

"يجري استخدام كلمة (**النسق**) كثيرا في الخطاب العام و الخاص و تشيع في الكتابات إلى درجة قد تشوه دلالتها، و تبدأ بسيطة كأن تعني ما كان على نظام واحد ،

كما في تعريف المعجم الوسيط ، و قد تأتي مرادفة لمعنى (البنية – Strucutre) أو معنى (النظام –System)"[1].

و قد عرف **فوكو النسق** بقوله: " بكلمة نسق فإننا نعني مجموعة من العلاقات التي تحافظ على توازنها و تتحول بشكل مستقل عن الأشياء التي تجعلها تترابط بعضها مع بعض" [2]، و"يتحدد النسق عبر وظيفته و ليس عبر وجوده المجرد، والوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدد ومقيد وهذا يكون حينما يتعارض نسقان أو نظامان من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر مضمر، ويكون المضمر ناقصا وناسخا للظاهر، ويكون ذلك في نص واحد أو في حكم النص الواحد ، ويشترط في النص أن يكون جماليا وأن يكون جماهيريا، ولسنا نقصد بالجمالي حسب الشرط النقدي المؤسساتي، وإنما الجمالي هو ما اعتبرته الرعية الثقافية جميلا"[3]، وعليه فإن ماهية النسق تكون مضمرة وتتحدد وفق اشتغالها الخفي داخل الخطاب أو النص، وبهذا يصبح وجود نسق ما في نص يجعل منه نصان، نص ظاهر وآخر يبطن رؤية نسقية خادمة لأغراض إيديولوجية وجد من أجلها النص، كما و"يعمل النسق على بلورة منطق التفكير الأدبي في النص، ويحدد الأبعاد والخلفيات التي تعتمدها الرؤية"[4]، فالنسق هو بمثابة الحاضن لمختلف أشكال الرؤى والتوجهات الإيديولوجية والقناعات والمسلمات والترسبات العقدية والثقافية، يوظفها صانع الخطاب في جوفه بوعي أو بغير وعي منه، وبعملية تقصي النسق وتعريته من حجابه

---

[1] عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، 2005، ص 76. نقلا عن: طه عبد الرحمان، **اللسان والميزان**، ص – ص 21–199، ومحمد مفتاح، **المفاهيم و المعالم** , ص–ص 66–133

[2] عمر مهيبل، **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ص 104. نقلا عن: Entretien avec michel foucault, p 14.

[3] عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، ص 77.

[4] سعيد علوش، **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**، ص 211.

الجمالي وتفكيكه نخلص إلى الغرض الإيديولوجي الذي بني عليه الخطاب وتأسس من أجله في إطار ما يعرف "بـ**الميتاخطاب**".

II. تقصي مواطن الأدلجة الثيولوجية للممارسة السياسية عبر الرواية

إنّ تسييس المؤسسة الدينية وجعلها تنطوي ضمن أجهزة الدولة، ممارسة من شأنها تغريب الدين عن مقصديته الإرتقائية بالطبيعة البشرية، وتجعل منه قوة سياسية الغرض منها بسط الهيمنة، إذ أنّ هيكلة الدولة قائمة على أجهزة منها القمعية التي تتخذ من القوة والعنف آلية مباشرة للإخضاع (الشرطة، الجيش..) وأجهزة إيديولوجية تمارس الإخضاع الفكري غير المباشر، وتتمثل هذه الأجهزة في المدارس ووسائل الإعلام ودور العبادة، وهذا ما تناوله **ألتوسير** بالشرح والتفسير في نصه الشهير "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية" ، والذي أظهر من خلاله آليات اشتغال الإيديولوجيا ضمن تقسيم اجتماعي يحدد لكل فرد دوره، وأمّا عن عمل المؤسسة الدينية داخل جهاز الدولة الإيديولوجي، فقد استشهد **ألتوسير** بالإيديولوجية المسيحية ودور الكنيسة في تذويب الأفراد في قالب أسماء الذات الكبرى "فهيكلة الإيديولوجية إذن واحد، فهي تنادي على الأفراد كذوات باسم ذات فريدة ومطلقة، وهذه الذات كالمرآة فهي مكوّن من مكونات الإيديولوجيا وتضمن عملها، هذا يعني أنّ كل الإيديولوجيا مركزية الهيكل، وأنّ الذات المطلقة تحتل موقع المركز فيها، وهي تنادي عدد لا نهائي من الأفراد ليصطفوا حولها كذوات ليصبحوا خاضعين كذوات للذات المركزية مع منحهم الذات التي هي كالمرآة يتأمل فيها كل منهم صورته في

الحاضر والمستقبل"[1] وعليه فإنّ المؤسسة الدينية تتضافر مع السلطة السياسية لتشكيل قوالب إيديولوجية تصنع فكر الفرد وتحدد دوره في المجتمع وتجعله يتصرف وكأنّ دوره واقع ضمن إطار اختياراته بيد أنّ دوره صنع له قبل أن يولد.

هذا الإشتغال النسقي المؤدلج دينيا المضمر داخل العملية السياسية جُسّد في السياق الروائي من خلال شخصية **الإمام** التي كانت الإسقاط الرمزي لنسق توئمة الدين بالسياسة، من خلال ظهوره بوجه رجل السياسة الذي يسعى لتعزيز سلطته عبر مزجها بالمعطى الديني تحت مسمى تطبيق الشريعة، وقد سعت الكاتبة أن تكشف الازدواجية التي تطبع ممارسته السياسية التي ظاهرها الولاء للعقيدة وباطنها استخدام الدين واستغلاله كورقة رابحة لتطويع الشعوب وتوسيع السلطة والهيمنة، فنجده يبيح لنفسه ممارسة كل المحرمات من شرب للخمور وتردد على دور البغاء ليظهر في العلن حاملا بيده سبحته ويخطب في الجموع ويردد على مسامع الحضور آيات الحمد والثناء على الله في تجلي صارخ للنفاق الممنهج سياسيا والمؤدلج عقائديا.

ويظهر هذا النفاق في مشهد تصويري لليلة اغتصاب **جواهر**، وتركها وحيدة تحمل وزر إثمها المشترك، << **اختفى في الظلمة يتمتم بآيات الحمد لله، أنفاسه تفوح بالخمر وعرق امرأة فقيرة، ارتفع نباح مرزوق في الليل، لم يسمعه أحد كانت صواريخ العيد تدوي في الآذان، والإمام يخطب في مكبرات الصوت يبدأ باسم الله وينتهي بالصلاة على**

---

[1] لوي ألتوسير، **الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية**، ج2، تر: عمرو خيري نقلا عن الترجمة الإنجليزية لبين بريوستر، المصدر: "لينسين والفلسفة ومقالات أخرى"، 197.

27-05-/2020، ساعة، 19:10، الموقع الإلكتروني:

ww.qira2at.com/2018/11/19/althusser-isa-2.

النبي>>[1] في ازدواجية واضحة عبر لسان يلهج بذكر الله وقلب يراقص الشيطان، كما ونجده يلجأ لتقديم نفسه حاكما على العامة من الناس مستغلا بذلك جهلهم، وجاعلا نفسه خليفة الله على الأرض، والمتحكم في تكوين المعرفة العقدية عن الله وفق ما يخدم مصالحه، مستفيدا من هالة القداسة التي تعتري نطاق الشريعة، ولأنّه خليفة الله والحاكم باسمه فهو خارج مدارات النقاش أو المعارضة، وقد تمّت مبايعة **الإمام** مدى الحياة والسبب راجع حسب قومه في قولهم << **بايعناه مدى الحياة سيدنا الإمام رأى الله وعرف كلمته، قلت وأين رأى الإمام؟ قالوا زاره الله في المنام** >>[2]، وهنا تسلّط الكاتبة الضوء على التبريرات الميتافيزيقية غير الخاضعة لنواميس العقل والمنطق كنوع من التلاعب بغية التسلّط.

هذا التسلّط الذي تتأسس دعامته على آليات أهمها أداة الترهيب ذلك أنّ سايكولوجية الفرد الخائف تجنح نحو الانهزام والتبعية وهذا ما أظهره السياق الروائي: << **وتبدأ حصة الدين، يقرأ بصوت بطيء غليظ يد تمسك العصا واليد الثانية تمسك كتاب الله** >>[3]، في إشارة من الكاتبة لاعتماد منطق التخويف والتسلط الفكري كآلية لفهم النصوص القرآنية وتأويلها، كما أنّ المنطق الترهيب يضع ذواتا خاضعة مستسلمة، فالذات الخائفة ذاتٌ مهزومة يسهل إخضاعها والتحكم فيها على عكس الذات الواثقة المقوضة لكل أشكال الهيمنة.

وقد عكس معلم الدين وجها من أوجه التلقي العنيف للنصوص المقدسة في حديثه عن قصة إبراهيم وابنه إسماعيل: << **في اليوم زار الله الأب وأمره أن يذبح ابنه، أمسك**

---

[1] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، دار الساقي، الطبعة الثالثة ، بيروت، لبنان، 2010، ص.ص. 19، 20.

[2] المصدر نفسه، ص17.

[3] المصدر نفسه، ص 27.

الأب عنق الابن ووضع السكين >>[1] ليسترسل معلّلا: << **الأب لا يسأل الله لماذا والابن لا يسأل الأب لماذا، طاعة الله واجبة وطاعة الأب أو الزوج من طاعة الله** >>[2]، مثل هذا الإخراج المتعمد للنص من مقصديته وحكمته الرحيمة واستعمال قصة الذبيح المفدى "اسماعيل" كأداة للترهيب والإخضاع، في أخذ واضح للقصة بظاهرها والإغفال المتعمد للعبرة التي انطوت فيها، والرحمة التي تغشاها، وعليه "فإذا لم تكن نصوص الله وكلامه تُسمع بالرحمة فقد تمّ العبث بالفطرة، فعلى إثر السماع بالنفس الرحماني تتجلى صور الاتساع والتعدد والتنوّع وإذا كان نفث الشيطان هو المتحكم في السماع فستتجلى صور الضيق والقبض والعنف"[3].

وفي سياق ذي صلة نجد **الإمام** يتحدث عن حزب المعارضة وبما أسماه بحزب الشيطان، في إشارة واضحة أنّ كل من يخالف توجّه الإمام فكأنما خالف أوامر الله وسلك مسلك الشيطان، وهذا ما يوضّحه السياق الروائي التالي: << **فأصبح رئيس المعارضة الشرعية، قلت له عارض كل القرارات إلاّ قراراتي فأنا الحاكم الوحيد فوق الأرض والرئيس الأعلى لحزب الله، وأنت لك قصر في ميدان الحرية ومعونة شهرية وجريدة يومية ومقعد في مجلس الشورى والبرلمان** >>[4]، وهنا تظهر أنّ المعارضة الشرعية ما هي سوى ولاء مقنع، وديمقراطية زائفة، إذ يحظى المعارض بالغنائم كي يُبدي إخلاصه للإمام ولا تعدو معارضته كونها معارضة شكلية فقط، وتصبح بهذا الديمقراطية تُباع وتُشترى في سوق المصالح كما أنّ وجود حزب الشيطان حاجة ضرورية لوجود

---

[1] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**،ص 28.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] علي أحمد الديري، **لماذا نكفر، ابن عربي من عنف الأسماء إلى نفس الرحمان**، تقديم ومراجعة عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى ،بغداد، العراق، ط1، 2019، ص.ص.197، 198.

[4] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص 37.

حزب الإمام إذ بغيابه أو بعدمه لا يعود هناك جدوى أو قيمة لوجود الإمام الحاكم، يقول في هذا الصدد:**<< نسيت أنّ هناك حزبا آخر هو حزب الشيطان، ولولا أمري ما كان له وجود أو شرعية، قلت لنفسي إذ لم يكن هناك شيطان بين الناس فلن يكون هناك خوف، وإذا لم يكن هناك خوف فلن يبقى حاكم ولا إمام فوق العرش، وهو يلعب في مجلس الشورى دور المعارضة، يقول لا أمام الناس وفي أذني يقول نعم >>**[1] وهنا يتّضح أنّ المعارض مجرّد دور تمثيلي يقوم به لتضليل العامة وادّعاء إقامة العدل والشورى، كما يُؤكّد على ضرورة وجود الخوف كفاعل أساسي لدوام السلطة، فالسلطة تقوم على الإخضاع، والإخضاع يكون عبر الترهيب.

كما وقد أكّد **المُعارض الشرعي** على ضرورة غلق نوافذ الجدل في قوله: **<<لا يقبل كلام الله الجدل أو المعارضة الشرعية أو غير الشرعية، فالقيامة تشمل الكون كلّه السماوات والأرض والاستثناء الوحيد بأمر الله هو خليفة الله في الأرض أي الإمام في عالمنا البشري >>**[2] وهذا مسعى واضح وصريح لتكبيل العقل وتقييده، "وإعاقة عمله من أجل الوصول إلى الحق والعدالة والحرية والصدق والحب فحين يمنعون الناس من استخدام تفكيرهم النقدي في أمور حياتهم يضمحّل ذكائهم وتفقر عقولهم، فعدم استخدام العقل أو التفكير النقدي في أمر من الأمور يُعطّل التفكير النقدي في الأمور الأخرى"[3]، فالجدال يقترب من حصونهم التي شيّدوها من جهل الكثيرين، ولأنّ التفكير يحرّك المياه الراكدة في الوعي الجمعي للأفراد، ما يشكّل خطرا على وجودهم السياسي ومؤسساتهم الفكرية التي تشتغل خدمة لمصالحها وتتخفى بحجاب عقدي، فالتفكير يحفّز الوعي بتلاعباتهم ومراوغاتهم السياسية المؤدلجة ثيولوجيا، فالمسائلة والمجادلة تُنتج الوعي

---

[1] نوال السعداوي، سقوط الإمام، ص 39.

[2] المصدر نفسه، ص 61.

[3] نوال السعداوي وعايدة الجوهري، **حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع**، ص 47.

وبالوعي يستيقظ التمرّد الذي هو بدوره وقود الثورات، و هذا ما أدركه الساسة وصنّاع القرار فلجأوا إلى تغييب الفكر، وممارسة الوصاية على العقول لضمان التبعية المطلقة دونما تشكيك، وعليه فإنّ الدعوة إلى تعطيل العقل هو تجريد لقيمة الإنسان وجوهره الحق.

فإعجاز الله في الإنسان كان عبر منحه عاقلة يدرك بها الوجود ويسائله عبرها، كما أنّ القرآن قد احتوى في الكثير من المواضع آيات تدعو للتدبّر والتأمّل وإعمال العقل، تظهر هذه الدعوة في قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ ٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١﴾[1] وقال أيضا: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ١٨ وَإِلَى ٱلۡجِبَالِ كَيۡفَ نُصِبَتۡ ١٩ وَإِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ ٢٠﴾[2] فبعد هذه الدعوات الصريحة لاستحضار العقل كيف يُنسب التكبيل بهتانا إلى الله، ناهيك أنّ القرآن في بُعده اللغوي يتضمّن فراغات تأويلية إملائها يستدعي إعمالا للعقل، وفي هذا تأكيد على دور العقل في فهم مقصدية الآيات.

أمّا عن معيار الولاء للإمام فتحدّده المصلحة ويظهر هذا في حوار دار بين **الكاتب الكبير** وعشيقته السابقة: **<< سألَتْه أنت في حزب الله أم في حزب الشيطان؟ قال أنا في الحزبين. قالت: هل يمكن للرجل أن يجمع بين عضوية حزبين مختلفين في وقت واحد؟ قال: لا يوجد في الشريعة نص يحظر جمع الرجل بين عضوية حزبين في وقت واحد قالت: ولماذا تدخل حزب الله وحزب الشيطان معا؟ قال: أؤمن بوجود الله وأؤمن بوجود الشيطان، وأخافهما الاثنين، وقلت آمنُ شرّهما وأدخل حزبيهما >>**[3]، فالولاء عنده مبدأ

---

[1] سورة الذاريات: الآية: 20-21.

[2] سورة الغاشية: الآية: 17-20.

[3] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص 78.

لا يعرف الثبات وولائه لمن قضى حاجته، وتبريره لمراوغته جاءت على شاكلة دينية لأنّ "العبرة عنده لم تعد فهم "الدين" بل استخدامه."[1]

كما أشارت الكاتبة إلى التهرّب من المسؤولية والفساد الاقتصادي في عمليّة تسيير المال العام وتغطية هذا العجز بغطاء ثيولوجي، ويظهر هذا في كلام الفيلسوف أو الخبير المؤمن كما سمّاه الإمام، << **ولكلّ سؤال جواب ولكلّ مشكلة حل والحل الناجع الوحيد هو العودة إلى حظيرة الدين والايمان بالله والرسول، قالوا والإشعاع النّووي ما علاجه؟ قلت الصلاة وصوم رمضان قالوا ومشكلة الغلاء والجوع؟ قلت قطع يد السارق وتحجيب النساء** >>[2] فالخبير إذن عوض أن يُلقي اللوم على ضعف خطط التسيير وانعدام ميكانيزمات جادّة واستراتيجيات تدفع بالإنتاج نحو الوفرة نجده يعطي حلاّ لمشكلة الغلاء والجوع بقطع يد السارق وتحجيب النساء، وعوض تشريح المشكلة في بعدها الحقيقي من تهاون في أداء المسؤوليات ونهب لأموال العامة وتقصير في أداء الواجبات وتسيير الموارد خدمة للبلاد والعباد. و لهذا كان تخندق رجل العلم مع السياسة مصدر خطر "وقد أعرب عبد الله بن المبارك –181ه– عن خطورة هذا التلاقي غير المتكافئ بين السلطان أو الملك المتغلب وهو السياسي الزائف بالفقيه الذي يصير هو الآخر زائفا حينما يجعل من علمه وفتاواه أداة طيعة، سهلة التوظيف لصالح ذلك السياسي، وقد أثر عن ابن مبارك قوله:

وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **التفكير في زمن التكفير**، دار مدبولي للنشر، الطبعة الثانية ، القاهرة ،مصر 1995، ص 22.

[2] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص 96.

الأمر الذي يجعله ينصح غيره بالقول: فاستغن بالله عن الملوك كلما استغنى الملوك بدنياهم عن الدين"[1].

كما تسلّط الرواية الضوء على مَواطن استغلال **الإمام** لمنصبه السياسي المُعزّز دينيا << **فالإمام يستحقّ زينة الحياة الدنيا وله من الجواري ما يشاء وفي الآخرة له سبع وسبعون حورية وليس لأحد أن يتساوى معه في الحقوق، وفيما عدا الإمام فنحن جميعا أمام القانون سواء، ومن حدّث في أمرنا ما ليس فيه فهو بدعة وتلبيس إبليس >>**[2]، << **فالخزانة عامرة بإذن الله>>**[3] هكذا قال حارسها، فالإمام له مطلق الحق في استخدامها، لكن ليس في مصلحة البلد بل له مطلق الصلاحيّة في الاقتصاص منها لشراء أجمل الجاريات وقضاء أصخب الليالي في دور الخمر والبغاء، في تمظهر احترافي لاستخدام التديّن لإبعاد الشبهة، والتفلّت والتهرّب من المحاسبة.

وتستمرّ الكاتبة في ممارسة الفضح الإيديولوجي لتصل إلى نسق التكسب بالدين والمتاجرة به، ويظهر هذا عبر ما يرويه الكاتب الكبير عن أبيه في قوله: <<**كان أبي شيخ طريقة يكتب للنساء الأحجبة في الغرفة المظلمة. مهنة فرضها عليه أبوه ليحقق في عالم الدين مالم يحقّقه في مزرعة الأرانب والفراخ يعلّق في رقاب النسوة كلام الله داخل حجاب تتدلّى منه خرزة زرقاء >>**[4] فالمتاجرة بكلام الله أضحت مهنة من لا مهنة له، فيستغلّ محترفها ثقة العامة بالمعطى المقدّس ليحقق عبر هذه الثقة أرباحا ومكاسب، وينال رغد الدنيا بالدين وقد سلك القاضي مسلكا مشابها لمسلك أب الكاتب الكبير، فقد ادّعى أنّ يده مباركة وأخذ يتاجر في عجز الناس ومرضهم وتقطّع السبل بهم، والمنادي – في غمرة الجموع التي تنتظر دورها لتدفع في الصندوق المعلّق في الظلمة قبل الولوج

---

[1] برهان زريق ، **السلطة الدينية** ، ص201، نقلا عن : علال الفاسي ، نضالية الإمام مالك ومذهبية ص21–22، ولا معنى لمقصود ابن مبارك بالملوك سوى "الخلفاء" أنفسهم.

[2] نوال السعداوي، **سقوط الإمام** ، ص 105.

[3] المصدر نفسه، ص 104.

[4] المصدر نفسه، ص 117.

للقاضي- ، يقول: << **ادفعوا يا عبيد الله، ومن يدفع اليوم يقبض غدا في الجنّة إن شاء الله، ويقبض في الدنيا أيضا من بنك الايمان تحت رعاية الإمام، والله هو مالك الملك وهو الغني الذي يرث الأغنياء** >>[1] وقد جاءت الآية الكريمة في مقصدها العام فاضحة لمن يستخدم علمه وتفقّهه لأكل أموال الناس بالباطل في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۗ ﴿٣٤﴾ ﴾[2] ، وقد وضّحت الآية في مجمل مقصديتها تلبس بعض من رجال الدين والعلم لباس الالتزام والتديّن لغاية نفعيّة تتلخّص في نهب الأموال واكتنازها والمتاجرة في جهل الناس.

[1] نوال السعداوي ،**سقوط الإمام** ، ص 128.

[2] سورة التوبة: الآية 34.

المبحث الثاني: المرأة و الخطاب الديني

المطلب الأول: نوال السعداوي والنسوية

المطلب الثاني: صراع المرأة ونسقية الخطاب الديني

المبحث الثاني المرأة والخطاب الديني.

أولا نوال السعداوي والنسوية.

I. ترجمة لنوال السعداوي

"روائية وكاتبة مصرية معروفة عالميا وطبيبة اشتغلت بالجراحة والطب النفسي، مدافعة عن الحرية والعدالة والكرامة وحقوق المرأة بشكل خاص، وُلدت في مصر وتخرّجت في كلية الطب جامعة القاهرة وعملت طبيبة امتياز بالقصر العيني عام 1955م، تعرض كتبها للمصادرة في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، دخلت السجن عام 1981م في فترة السادات، تعرّضت للنفي سنوات نتيجة لآرائها ومؤلفاتها، وتمّ رفع قضايا حسبة ضدّها وهددت بالموت، مُنحت شهادات فخرية متعددة من جامعات العالم، وفازت بكثير من جوائز عالمية أدبية وعلمية واجتماعية، منها جائزة الشمال – الجنوب من مجلس أوروبا عام 2003 وجائزة إنانا الدولية في بلجيكا عام 2005م.

صدر لها أكثر من أربعين كتابا، وترجمت أعمالها إلى أكثر من خمس وثلاثين لغة ورُشّحت لجائزة نوبل للآداب عام 2012م"[1].

II: التوجّه النسوي في فكر نوال السعداوي

شكلت كتابات **نوال السعداوي** ركيزة محورية ومُلهمة للنضال النسوي العربي، فقد عُرفت بطرحها الجريء الذي صدم في الكثير من الأحيان وعي المجتمع العربي كونها اقتحمت بما يُعرف بالمناطق المحرّمة وحظائر المسكوت عنه، وخاضت معترك الثالوث المحرم (الجنس، الدين، السياسة)، وراحت تفكّك المنظومة الفكرية التي تصنع العقل مفارقاته وتناقضاته، وتعري ازدواجيته من خلال مقاربة النسق العام الذي يصنع وعيه.

---

[1] نوال السعداوي وعايدة الجوهري، **حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع**، ص 196.

وقد استندت **السعداوي** في رحلة حفرها المعرفي، على مسالك بحثيّة عديدة أهمّها: علوم الطب، النفس، الاقتصاد وتاريخ الأديان والفلسفة وقد شغلت المرأة حيزا جوهريا في كتابات **نوال**، ووقفت عند الممارسات الفكرية العنيفة الموجّهة ضدّ الذات الأنثوية، "وتوغّلت إلى أعماق المشكلة إلى خفايا وأسرار التمييز ضد المرأة وإلى جذور " الحرب " العتيقة بين الجنسين فسرت أغوار الذاكرة البشرية والعربية وقبضت على معيش النساء ورجال الحيّ، وأخضعته لمجهر الحقيقة العلمية والطبية التشريحية والنفسية والسياسية، والحقيقة الأخلاقية القائمة على مفاهيم الحق والعدل والمساواة.

ذهبت **نوال السعداوي** إلى ما وراء استراتيجيات قمع المرأة وعزلها إلى اللامسمّى، إلى ما يشرع تلك الاستراتيجيات ويسوغها، ولأنه محرم ومقدس، يخرج من دائرة النقاش والنقد والجدل"[1] كما سعت لتفويض سلطة النظام الأبوي الذي يكرس فوقية الرجل ويثبّت هيمنته، ونجم عن هذا التكريس مجتمع ذكوري لا وجود وظيفي للأنثى فيه.

هذا وقد ألّفت **السعداوي** العديد من الكتب تنقسم بين العلمي والفني الأدبي، فالكتابة كانت هي السلاح الذي خاضت به حروبها الفكرية وجسّدت تمردها عبرها، فبالكتابة تحولت المرأة من ذات مُعبِّر عنها إلى ذات مُعبِّرة، "إذ أنّ غياب الأنوثة التام عن التاريخ يرجع كونها غابت عن اللغة وعن كتابة الثقافة[2]، كما أنّ "الذات الأنثوية وحدها القادرة على التعبير عن جوهرها فلا يمكن للذكر أن يكون لسان حال صادق عن انشغالات المرأة ولا هو قادر على وصف لواعجها، فالهوية الأنثوية تنضح بتجربة تُخلّف الوعي الأنثوي بالتميّز عن الآخر الذكر، لتقاوم براديغم التعالي والاستقلال (من القلة) التي يشعر بها

---

[1] نوال السعداوي وعايدة الجوهري، **حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع**، ص.ص 14،15.

[2] عبد الله محمد الغذّامي، **المرأة واللغة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ، بيروت، لبنان، 2006، ص11.

الرجل اتجاه التجربة الحياتية الأنثوية، فموقف الرجل المتجاهل للكينونة الأنثوية أضحى إيديولوجيا غالبة مهيمنة يعضدها التاريخ كمورث سلوكي وعقدي تليد"[1].

وأمّا عن أولى مؤلفات **السعداوي** التي أثرت بها المكتبة النسوية "نجد "**مذكرات طفلة اسمها سعاد**" 1944م، "**تعلمت الحب**" 1975م، "**مذكرات طبيبة**" 1969م، إضافة لكتاب "**المرأة والجنس**" 1969م الذي أثارت به حفيظة القارئ العربي كونه يتناول بالشرح والمناقشة قضايا الجنس الذي يعتبر من تابوهات المجتمع، تلاه "**الأنثى هي الأصل**" 1971م، "**الرجل والجنس**" 1973م، "**الوجه العاري للمرأة العربية**" 1974م، "**المرأة والصراع النفسي**" 1975م، تلت هذه الأبحاث سلسلة ممن الروايات والمسرحيات وكتب المذكرات والرحلات"[2].

وعبر هذه المؤلفات قامت **السعداوي** "بعملية فضح إيديولوجي لشتى الممارسات القمعية ضدّ الكينونة الأنثوية وعالجت قضايا أبرزها الجسد الأنثوي والذكري وتشابكهما من منظور علمي اجتماعي"[3] وخاضت في موضوع العذرية وجدلية مفهوم الشرف وتأرجحه بين البيولوجي والأخلاقي، ووقفت عند فضاعة عمليات ختان البنات وناهضته لما فيه من تشويه نفسي وجسدي موجع للذات الأنثوية وازدواجية العقلية الذكورية التي تحكم النظام الأبوي ومضاعفة إثم الأنثى على حساب الرجل بيد أنّ الخطيئة مشتركة بين الجنسين ناهيك عن زواج القاصرات، وحرمان المرأة من التعليم والعمل، كما كشفت جرائم التحامل الذكوري على الإناث من استغلال واضطهاد وطمس للهوية الأنثوية وإقصائها من المدار السوسيولوجي.

---

[1] بلقاسم عيساني، **الجمالية والعلائق، التلقي، التأويل، التناص، النقد الثقافي، الفكر المركب –(تهافت المنهج ونسبية المقاربات)**، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى ،بيروت، لبنان، 2019، ص 306.

[2] نوال السعداوي وعايدة الجوهري، **حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع**، ص 14.

[3] المرجع نفسه، ص 16.

نضال **السعداوي** النسوي لم يقتصر على الوصف الظاهري للقضايا وإنما استغرقت في دواخل الذوات أنثوية كانت أم ذكورية واستثمرت في تأسيسها العلمي وخبرتها الطبية في كشف المغالطات النظرية والعلمية والتي راحت ضحيتها الكينونة الأنثوية لعلّ أبرزها النظرية الفرودية التي علل بها شعور النقص الذي يعتري الأنثى كونها فاقدة للعضو الذكري ، كما كشفت أيضا عن التشوهات النفسية الناجمة عن هذه العنصرية ضدّ النساء من كبت واكتئاب وهستيريا وعصاب، وما يفاقم تأزم الوضع هو انعدام المرافقة النفسية للنساء، "فهذا أمر لا تفطن إليه الأغلبية الساحقة من الأسر إلا في حالة واحدة وهي حالة جنون المرأة الواضح، الذي يعطل المرأة عن عملها في البيت أو الحقل أو في المصنع أو في المكتب وتصبح بلا فائدة أو تصبح مصدرا للمشاكل، حينئذ يدرك الجميع أنها مريضة ولابدّ من إدخالها المستشفى العقلي أو النفسي بغرض العلاج أو بغرض التخلّص من وجودها"[1]

كما وقد أشارت **السعداوي** على دور الأسرة في ترسيخ هذه العنصرية الممارَسة على الإناث، فالأسرة كبنية مشكلة وفق رؤية ذكورية تميّز الذكر عن الأنثى وتعزّز سلطته عليها.

كما نجدها قد تقصت وضع المرأة في بعده التاريخي بدءا من النظام الأمومي وصولا إلى افتكاك الرجل مقاليد السيطرة والتحول من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي "فمعظم علماء التاريخ والأنثروبولوجيا في العالم يجمعون على أنه في المجتمعات الإنسانية البدائية كانت للأنثى قيمة إنسانية و اجتماعية و فلسفية أكثر من الذكر، وأن الإله القديم كان أنثى، وأنه قبل أن نشوء الأسرة الأبوية كان المجتمع البدائي أمويا، وكانت الأم

[1] نوال السعداوي، **المرأة والصراع النفسي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية ،بيروت، لبنان، 1982، ص07.

هي الأصل وهي العصب وهي التي ينسب إليها أطفالها"[1] فالأنثى كانت الدعامة المحورية في تشكيل المجتمع البدائي، وكانت هي مانحة الحياة، كما "تدل أسطورة "إزيس" بوضوح على أن المرأة القديمة كانت هي الخالقة والفاعلة، أما الرجل فقد كان المفعول به، او الذي ينتج عن فعل المرأة وحركتها السريعة، إن كلمة "إزيس" لغويا تعني العقل و المعرفة و الحركة السريعة، أما "أوزوريس" فلا يعني إلا التقي أو الشيء المقدس فقد خلقت إزيس أوزوريس وهو لم يكن إلا أحد نتاجها، لأنها أنتجت أيضا هوريس ابنها الذي أوجدته أو ولدته، بل إن إزيس هي التي منحت الحركة والمعرفة ل "أوزوريس" الإله الأكبر الذي قال الرجال عنه: إنه هو الذي ولد "إزيس" أو "أثينا" من رأسه" [2] فالمرأة قديما كانت هي مصدر المعرفة، وتحتل المركز وما دونها تابع لها ولحركيتها، و"رغم وضوح دور المرأة القديمة أو الآلهة القديمة من حيث المعرفة والعقل والخلق إلا أن هذه الأساطير فسرت تفسيرا عكسيا، وأصبح الرجل هو الله وهو الخالق، وهو الذي ولد المرأة، وليست هي التي ولدته واستولى الرجل الذكر على العرش والقوة والأصالة، وألصق بالمرأة تهمة الضعف والسلبية والتبعية"[3] وعليه فقد تم التلاعب بالحقائق التاريخية وتزييفها وفق ما يكرس سلطة الرجل وتبعية المرأة، "ويسوقنا التاريخ بعد هذا العهد المجيد للمرأة إلى الظروف الإجتماعية والاقتصادية والفلسفية التي قلبت علاقة الرجل والمرأة رأسا على عقب وبعد أن كانت المرأة إلهة الإخصاب والخير والوفرة والخضرة والحياة أصبحت حليف الشيطان ورمزه الوحيد المجسد على الأرض، وبعد أن كانت ملكة داخل البيت

---

[1] نوال السعداوي، **الأنثى هي الأصل**، مؤسسة هنداوي سي آي سي للنشر ، بدون طبعة ، هاي ستريت وندسور ، المملكة المتحدة ، 2017، ص- ص، 25- 26.

[2] نوال السعداوي ، **الوجه العاري للمرأة العربية** ، مؤسسة هنداوي سي آي سي للنشر ، بدون طبعة ، هاي ستريت وندسور ، المملكة المتحدة ، 2017، ص 202

[3] المرجع نفسه ، ص 23.

وخارجه أصبحت خادمة خارج البيت وجارية داخله" [1] وعليه فقد تدخلت عوامل كثيرة قلبت موازين القوى نحو الرجال بعدما كانت للمرأة، وقد كان للمد الديني بالغ الأثر في هذا القلب، وبالأخص الدين اليهودي "فباستعراض أفكاره نجد أن أساس هذا الدين يقوم على سيادة جنس الذكور على جنس النساء، وأن عقل الرجل جزء من الذات الإلهية أما المرأة فهي من سلالة الحيوانات والشياطين .

وهذا هو السبب في أن الرجل اليهودي يقول في كل صباح حين يصلي أحمدك يا رب لأنك لم تخلقني "امرأة" بينما تصلي المرأة اليهودية كل صباح وتقول : أحمدك يا رب لأنك خلقتني وفق مشيئتك وإرادتك"[2] وعلى ضوء هذه المعطيات الفكرية تصاعد المد الذكوري و استولى على معقل السلطة ولمركز وأضحت بذلك المرأة تابعة له .

لكن وعلى الرغم من المد الذكوري العنيف نجد أن السعداوي تصدت له وأكدت أن الأنثى هي الأصل ومنها كان البدء وعللت رؤيتها ببحوث علمية جديدة عن "الأجنة – Embryolgy– أثبتت خطأ الفكرة التي قالت أن الجنين يكون في أول تكوينه مزدوج الجنس وقد وجد أن الجنين في كل الحيوانات الثديية يكون في أول مراحله أنثى ، وكذلك في حالة الإنسان ، فإن الجنين ينشأ في الأصل أنثى، ويستمر أنثى حتى الأسبوع السادس حين يبدأ الهرمون الجنيني الذكري فعله حتى الشهر الثالث من حياة الجنين إن أعضاء الأنثى تتكون وحدها في الجنين منذ البداية دون حاجة إلى فعل الهرمونات المؤنثة ، وقد وجد أنه لو استأصل المبيضان من الجنين الأنثى قبل الأسبوع السادس من عمرها فإن هذا الجنين يضل أنثى وينمو أنثى مكتملة الصفات"[3] ومنه فقد عضدت السعداوي رؤيتها "فالجنين وفقا للدراسة في تكوينه الأول يكون أنثى لحين عمل الهرمون الذكوري ، و من

---

[1] نوال السعداوي ، **الأنثى هي الأصل** ، ص 29.

[2] المرجع نفسه، ص31.

[3] المرجع نفسه ، ص53.

هذا الاكتشاف العلمي الجديد وجد علماء الأجنة و البيولوجيا أن الهرمونات الذكرية أقل شمولية في نشاطها من الهرمونات المؤنثة غير المحدودة في نشاطها الجنيني"[1].

وإلى جانب حفرها البيولوجي نجدها قد ناقشت أفكار رائد مدرسة التحليل النفسي "**فرويد**" وكشفت عبر دراسته النسق الذكوري الذي يحركه، "فالمرأة حسبه معمية بالعاطفة ما يجعلها أقل وعيا من الرجل، فالأنا العليا Seper Ego عند المرأة لا تكون أبدا مستقلة عن جذورها العاطفية كما في الرجل الذي تكون فيه الأنا العليا أكثر موضوعية (ليست ذاتية) وأقل دماثة و تهذيبا، وأن الصفات الشخصية التي وصفت بها المرأة في مختلف العصور ذلك أن المرأة أقل تعقلا من الرجل وأقل قدرة على الحكم الصحيح على الأمور، وأقل إدراكا لضرورية الحياة الهامة، وأن المرأة تغلبها عاطفتها سواء كانت حبا أو كرها وكل هذه الصفات يوافق عليها فرويد ويفسرها بالأنا العليا عند المرأة تتشكل وتتطور منذ طفولتها عن طريق ذلك الطريق الدائري الملتوي الذي تسير فيه شخصيتها نحو الأنوثة الكاملة بعد أن تجتاز المرحلة القضيبية وعقدة حسد الذكر وعقدة الإخصاء وعقدة أوديب وعقدة اليأس من الحصول على طفل، ثم الاستسلام النهائي للرجل في ظل عقدة الماسوشية والألم والمهانة، لتصبح بذلك الأنثى الكاملة الأنوثة والتي تعتبر وضعها الأدنى ونقصها جزءا لا يتجزأ من طبيعتها الأنثوية"[2].

وفي هذا التوصيف العاطفي الماسوشي القاصر تم سجن المرأة وبات هذا القصور يقدم كمكون طبيعي لكيانها.

وبهذا التوصيف القاصر تم إقصاء الذات الأنثوية من مجال الإبداع على اختلاف مجالاته، ورأت السعداوي أنه قد تم اختزال الكيان الأنثوي في عملية الولادة، وأن "قدرة

---

[1] نوال السعداوي ، **الأنثى هي الأصل**، ص 53

[2] المرجع نفسه، ص 69.

المرأة على الخلق تمتصها بيولوجيا وظيفتها كأنثى تحمل وتلد واستطاع هؤلاء بطريقة ملتوية معقدة أن يقولوا أن المرأة تخلق الأطفال بولادتهم، ولذا فهي لا تشعر بحاجة إلى الخلق في مجال آخر كمجال الفن أو الأدب أو العلم، وحيث إن الرجل لا يلد الأطفال فإنه يستطيع أن يخلق في المجالات الأخرى وبهذا أغلقوا حالات الخلق الثقافية والفكرية أمام المرأة ولم يتركوا لها إلا الوظيفة البيولوجية، وهي ولادة الأطفال كسائر الحيوانات"[1]، فقد تم خداع المرأة وحصر وظيفتها في الإنجاب، "ومن أجل أن تنصرف المرأة تماما عن المجالات الفكرية والخلق الفني أوهموها أن الولادة نوع من الخلق الفكري وليس البيولوجي وأوهمومها أن الولادة سعادة لها تفوق سعادة الرجل الفكرية والفنية"[2] وتعلل السعداوي تخلف النساء عن الركب الإبداعي "كونهن فقدن اهتمامهن بالنواحي الفكرية في المجتمع والحياة، ولم يشعرن بأي نقص، لأنهن تصورن أن عقم المرأة ليس إلا عجزها عن ولادة الأطفال"[3] فالمرأة لا ترى نفسها عاجزة سوى على عدم قدرتها على التكاثر.

كما وقد سعت السعداوي لكشف النسق المكون للصورة النمطية عن المرأة وقالب الأنوثة والرقة والوداعة المزيف الذي وضعت فيه وكيف سلب من المرأة حقها في الغضب "الذي بدوره وسيلة ومعادل للثورة وإظهار الرفض، فالثورة ليست إلا هذا الغضب بصورة جماعية يشترك فيها أغلبية المظلومين أو المقهورين، لكن النساء عجزوا عن الغضب ليس لأن النساء بطبيعتهن البيولوجية لا يغضبن لكن السبب هو أن الرجل حين قهر المرأة لم يسلب منها النسب والشرف فحسب، ولكنه سلب منها الغضب أيضا، وجعل الغضب من نصيب الرجال والغضب صفة الذكورة أما الأنوثة فمعناها أن تضل المرأة باسمة مهما حدث لها، إن المرأة التي لا تبتسم دائما يشك في أنوثتها و رقتها، أما

---

(1) نوال السعداوي ، **الأنثى هي الأصل** ، ص 120.

(2) المرجع نفسه ، ص 121.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المرأة التي تكشر أو تقطب جبينها فهي ليست امرأة، إن التكشيرة أو التقطيبة يجب أن لا تظهر على وجه الأنثى وتتعلم البنت الصغيرة ان تبتسم، وأن يشرق وجهها بالإبتسام دائما، فهذا يزيد من جمالها الأنثوي وأما عن التكشيرة فهي تعطي وجه الرجل ذكورة ورجولة وهكذا تعلمت المرأة كيف تخفي غضبها"[1]، وهذا الكبت هو ما يجعل المرأة تتأذى نفسيا وقد يتطور هذا الأذى ليضر حتى سلامتها العقلية .

كما تناولت في كتابها "**المرأة و الجنس**" مفهوم العذرية والغشاء المرتبط بها تناولا علميا وطبيا وضحت فيه أنواع الأغشية ودحضت علاقته بعذرية المرأة وقد عضدت موقفها من خلال سرد العديد من القصص والحوادث التي رافقتها في مسيرتها كطبيبة وكمية الذعر الذي يرافق حياة الإناث في سبيل المحافظة على غشاء هش قابل للفض بطرق عديدة كممارسة الرياضة، أو القفز أو الوقوع وكم من فتاة فقدت حياتها بسبب الجهل وانعدام الثقافة الطبية والتوعوية، وعليه فإن المذنب الحقيقي حسب رأي السعداوي هو المجتمع الذي جعل مقياس الشرف ودليله غشاءا رقيقا معرضا لكل ما يمكن أن يتعرض له غشاء رقيق في الجسم من إصابات وارتخاء ورضوض"[2] فالمرأة العربية "لا تملك جسدها، بمعنى ما نفسها وهي تعيش في هاجس حمايته وصيانته من أجل الآخرين ، وتستبطن وتستدخل مفاهيم مشوشة عن الطهارة والشرف والفضيلة، كما أن الوعي بالذات هو أيضا وعي بالجنس الآخر الذي يشارك المرأة الحياة على الأرض"[3].

وتمضي السعداوي في طرحها كاشفة ازدواجية المعايير التي تحكم المنظومة الأخلاقية المجتمعية ، وخصوصا فيما يتعلق بالشرف "فهل من الممكن أن يكون الشرف

---

[1] نوال السعداوي ، **الأنثى هي الأصل**، ص110.

[2] نوال السعداوي ، **المرأة و الجنس**، دار مطابع المستقبل، الطبعة الرابعة، الاسكندرية، مصر، 1190، ص 31.

[3] نوال السعداوي ، عايدة الجوهري ، **حول حول الانوثة و الذكورة و الدين و الإبداع** ، ص 117

صفة تشريحية يولد بها الإنسان أو لا يولد ؟ وإذا كان غشاء البكارة دليل شرف البنت فما هو الدليل على شرف الرجل ؟

ويقول بعض الناس أن شرف الرجل في غير حاجة إلى دليل ، فهل معنى ذلك أن كل الرجال في حكم المجتمع شرفاء ؟ ويرد البعض قائلين أن شرف الرجل يختلف عن شرف المرأة "الرجل لا يعيبه إلا جيبه" مثل هذه الأمثلة الشائعة في مجتمعنا، ومعنى ذلك أن الرجل شريف طالما هو يعمل ويكسب مالا بصرف النظر عن علاقاته الجنسية بالنساء، بل إن الرجل في مجتمعنا يفخر بتعدد علاقاته مع النساء ويعتبر ذلك نوعا من الانتصار و الفوز.

ومن هنا ندرك أن للمجتمع مقياسين للحكم على الشرف وأنه فرض العفة على النساء وحدهن ونتج عن ذلك تلك الظاهرة الاجتماعية الغريبة وهي أن المرأة تتحاشى الرجل لتحافظ على شرفها، لكن الرجل يطارد المرأة لأنه يريدها ولأن مطاردتها والاتصال بها لا يعيبه في شيء ويظل الرجل يطارد الفتاة مستخدما في ذلك شتى الحيل مرة الحب الجارف، ووعود بالزواج، ومرة التفاني الإخلاص إلى الأبد ..إلخ، وحينما تثق به الفتاة وتصدقه يقول عنها المجتمع أنها سقطت وإذا غدر بها الرجل ولم يتزوجها يحكم عليها المجتمع بعدم الشرف ويقضي عليها وعلى مستقبلها ومستقبل طفلها، أما الرجل فينطلق سعيدا ناجحا يكرر تجاربه تحت سمع المجتمع وبصره"[1].

فالمرأة تمضي حياتها قلقة على سلامة شرفها، بينما الرجل يمارس حريته غير آبه بالمحاسبة، لأن المجتمع بمنظومته الأخلاقية الذكورية يؤنث الخطيئة.

---

[1] نوال السعداوي ، **المرأة و الجنس** ، ص 36.

ثانيا صراع المرأة ونسقيّة الخطاب الديني

لطالما بقيت المرأة رهينة تصورات قاصرة عنها، هذه التصورات الراسخة في البناء الاجتماعي والثقافي للأمم جعلت من المرأة كائنا ضعيفا وقاصرا ومكمن هذا الضعف هو تباينها الجنسي عن الرجل، وعبر هذا التباين تعززت السلطة الذكورية على الذات الأنثوية واستبيح لها ممارسة شتى أنواع القهر وطمس للكيان النسوي وتغيبه عن الحركة المجتمعية ونفيها نحو التهميش والإقصاء.

هذا الاختلاف والتباين صَنع من المرأة كائنا دون الرجل وفي مستويات أقل منه وبدا هذا القصور على أنه حتمية طبيعية في حين أنّ هذا التمايز البيولوجي لا يمنح بالضرورة الأفضلية للرجل ولا القصور للمرأة، وعليه فإن هذا التصوّر عن المرأة ليس له علاقة بجوهرها أو طبيعتها وهذا عكسته **سيمون دي بوفوار** في قولها: << **إنّ المرأة ليس لها جوهر أو طبيعة أبدية، بل تاريخ والمجتمع الذي تعيش فيه يُرسم لها، في كل حقبة التجويف من أجل قالب تتقيّد به** [1]>>. وعليه فإنّ طبيعة المرأة الحقة ضاعت في خضمّ هذه القولبة والنمطيّة التي صنعتها الثقافة ورسخها التاريخ وباركتها بعض التأويلات الثيولوجية وزكتها الخطابات الدينية، وقُدّمت كحقيقة لصيقة بكيان المرأة.

وقد جسّدت الكاتبة مظاهر القهر الذكوري الممارس على الذات الأنثوية في مواضع عدّة من الرواية، وحاولت أن تفكّك النسق العام الذي وقر في جوف البناء الفكري والثقافي للمجتمع، وتقف عند الممارسات القمعيّة المبررة ثيولوجيا.

وقد ظهر هذا العنف المؤدلج دينيا في مشهد كانت بنت الله شاهدة تصفه قائلة: **<< الأسماء هنا تختلف والزمن يختلف، لكن المكان واحد والشمس واحدة، وسنابل القمح واحدة، والجاموسة سوداء البشرة لها أربع أرجل أراها تهبط إلى النهر، تسبح في الماء**

---

[1] عبد الله محمد الغذامي، **المرأة واللغة**، ص46، نقلا عن جارودي في سبيل ارتقاء المرأة ص57.

وظهرها يلمع تحت أشعة الشمس، تغمض عينيها في راحة واستمتاع، تخرج من النهر تتمشى في استرخاء، تقف عند حقل البرسيم وتأكل، تمضغ على مهل وتهزّ ذيلها، ترهف أذنيها لصرير الساقية وترمق المرأة المربوطة بالحبل وعيناها معصوبتان، تدور مع الساقية ومن خلفها رجل من يده عصاه من الخيرزان، يلسعها على ردفيها كلما توقفت أفلتت من الشهقة كالدهشة، المرأة تدور في الساقية والجاموسة تتنزّه؟ قالوا القانون هنا العرض والطلب، ثمن الجاموسة في السوق أغلى من ثمن المرأة، يملك الرجل أربع نساء وليس له إلاّ جاموسة واحدة >>[1]. وفي هذا المشهد تصوير يخلو من أدنى بعد إنساني ويعكس التطرّف الذكوري في احتقار المرأة وتجريدها من انسانيتها، وجعلها في مرتبة أقل من الحيوان، لتندهش بنت الله من تلك المفارقة في وضعية يضيع فيها الفرق الفاصل بين الانسان والحيوان، وتختلط فيه الأدوار، فالجاموسة ترعى وتمضغ على مهل مستمتعة بأشعة الشمس وصرير الساقية في حين أنّ المرأة مربوطة بالحبل وتعمل عمل الجاموسة لتصبح بذلك الجاموسة أغلى من المرأة، فالأولى بحسب مالكها ذات قيمة نفعية بيد أنّ الثانية سهل بيعها وشراؤها، ليسترسل في تبريره بحجة التعدد فله أربع نساء ولا يملك سوى جاموسة واحدة، في حين أنّ التعدّد لم يبح استعمال النساء كسلع بل جاء مقننا بشرط أساسي وهو العدل، وهذا ما تبرزه الآية الكريمة في قوله تعالى:﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً ٣﴾[2] وعليه فإنّ العدل كقيمة أخلاقية تجمع مكارم الأخلاق والمعاملات السامية، لذا كان الشرط المحوري في آية التعدّد إلاّ أنّ الكثيرين هم من يغفلوا عن عمد أو بدونه هذا الشق الجوهري للآية ويلهثون خلف جشعهم الجنسي باسم التعدد، كما أنّ المعاشرة بالمعروف كانت الدعامة الأساسية للميثاق الغليظ، وهذا ما جاء صراحة عن الله في محكم تنزيله في قوله:قَالَ تَعَالَىٰ:﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ ١٩﴾[3]. ومنه فإنّ "وضعية المرأة المسلمة في

---

(1) نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص16.

(2) سورة النساء: الآية: 03.

(3) سورة النساء: الآية: 19.

المجتمعات من تخلف وتدن، لم يكن من جراء تعاليم الدين الإسلامي بل كان من جراء سوء فهم وتفسير الدين أو التراكمات الناجمة عن تلك التأويلات البعيدة." [1]

ناهيك عن التوصيف الشيطاني للذات الأنثوية وجعلها لا تعدو كونها أداة للغواية والصّد عن سواء السبيل، وفي هذا قالت زوجة الإمام الجديدة خلال محادثة جمعتها معه، << **الرجل بريء وإن رَفَع راية العصيان، والمرأة هي الحيّة والشيطان وإن تلفعت بالحجاب ودخلت حزب الرحمن** >>[2]، فالرجل يلبس دائما لبوس البراءة أمام كيد الأنثى وغوايتها، فمن منطلق العقلية الذكورية، الرجل بريء وإن ارتكب الآثام لأنّ وزرها يقع على الأنثى التي زينتها له، وعبر هذا التحامل على الكيان الأنثوي يتم استحضار قصة حواء التي اقترنت باقتراف الخطيئة وتواتر الوزر على بنات جنسها، وعلى إثرها باتت الغواية والخيانة نسقا أزليا يشكّل المكون الثقافي والاجتماعي في تصويره للطبيعة الأنثوية، ناهيك عن التوظيف الأسطوري لهذا النسق. هذا التوظيف ظهر في الرواية على لسان شهريار في قوله: << **النساء خائنات بالطبيعة مثل أمّهن حواء** >>[3] فالمرأة بناءا على الوعي الذكوري المزكى ثقافيا والمرسّخ تاريخيا تمارس الخيانة بالجبلّة التي ورثتها عن حواء، وهنا أصبحت الخيانة حسبه حتمية طبيعية لصيقة بالأنثى من حيث هي أنثى.

مثل هذا التلقي العنصري لحادثة آدم وحواء والترسيخ الأسطوري عبر تطعيم القصص بها، جعل المرأة سجينة إثم لم ترتكبه، لتصبح المرأة هي مصور الشر في الكون، بيد أنّ الخير والشر جبلة إنسانية غير مخصوصة بجنس دون غيره.

---

[1] رقية طه جابر العلواني، **أثر العرف في فهم النصوص- قضايا المرأة أنموذجا-**، دار الفكر، الطبعة الأولى ، دمشق، سوريا، 2003، ص161.

[2] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص 41.

[3] المصدر نفسه، ص 59.

وفي سياق مماثل جمع **بنت الله** بالجدة هذه الأخيرة التي كان يجتمع حولها الأطفال كل ليلة لتروي لهم الحكايات عن أرواح الجان وجنيات البحر ذوات القوى الخارقة، أمّا عن حكاية الليلة التي تخاطب بها **بنت الله** فكانت عن شهرزاد والملك شهريار الذي خانته زوجته مع العبد الأسود ليقتلها ويقسم أن يقتل عذراء كل ليلة انتقاما له من الوجود الأنثوي، لتقاطعها **بنت الله** في دهشة: **<< لكن الملك كان يخون الملكة مع جارية سوداء، وقالت: وماله يا بت؟ خيانة الرجل مشروعة بأمر الله لكن خيانة المرأة من الشيطان >>**[1]، وبهذا تكون قد أظهرت إجابة الجدة ازدواجية المنظومة الأخلاقية التي تبيح للرجل ما تحرمه على الأنثى، وعليه تصبح المنظومة الأخلاقية يحركها نسق ذكوري خالص وفي هذا تنصل واضح للرجل من مسؤوليته الأخلاقية، كما وبهذا يصبح معيار الجزاء والعقاب لا يعتدّ بجنس الخطيئة وإنما بجنس مرتكبها وإذا ضاعت المساواة في تصنيف الحقوق والواجبات انهار صرح المنظومة الأخلاقية، فعبر هذه التزكية الذكورية يختل أهم عنصر في بناء مجتمع سوي وهو العدل.

أمّا عن النسق الموازي لكلام الجدة فيظهر في كون القهر الموجه على الذات الأنثوية صادر عن ذات أنثوية أيضا، هذا ما يعني أنّ العقلية الذكورية المستبدة ليست حكرا على الرجال بل حتى المرأة تمارس هذه العقلية على نظيراتها بوعي أو بدونه، فالمرأة الذكورية قد تم تغييب وعيها وتذويبه في قوالب ذكورية جعلتها تستجيب طواعية لسلطة الرجل و تسلم بأفضليته كقناعة غير قابلة للدحض، بل وتحتقر طبيعتها الأنثوية دون وعي منها، هذه الهيمنة الذكورية التي تحتكم لمبررات سوسيولوجية وبيولوجية وثيولوجية، جعلت من المرأة رهينة تصورات مركزيتها الجسد، هذا التصور الأحادي أسقط عن المرأة أحد مكونات الذات البشرية وهو "العقل"، وبهذا اتجه الوجود الأنثوي نحو التسليع، واختزال كيانها في الجسد، واستغرق الرجل في نحتها ورسمها وفق ما يشتهي ومهمة المرأة هي محاكاة هذه التصورات لإرضائه، ومن بين هذه التوصيفات نجد

---

[1] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص 59.

التوصيف التراثي الذي استدعاه **الإمام** في رحلة بحثه عن جارية تصنع له بهجة أيامه ولياليه في قوله: << **أريدها رشيقة القد قاعدة النهد كحيل الطرف، رأسها صغير وردفها ثقيل ريقها زهر بستان أتقنت صناعة الحب لم يمسسها رجل وبياضها أربعة وجهها وفرقها وثغرها وبياض عينيها وسواد أربع: أهدابها وحاجبها، وعيناها وشعرها، وحمرة أربعة لسانها وخدها وشفتاها مع لعس واشراب بياضها بحمرة، وغلظ أربعة: ساقها ومعصمها وعجيزتها، وسعة أربعة: جبهتها وجبينها وعيناها وصدرها وضيق أربعة: فمها ومنخرها ومنفذ أذنيها والمنفذ الآخر وهو المقصود الأعظم من المرأة** >>[1] وعبر هذا التوصيف انعكاس لنسق تسليع المرأة وتشييئها، واستخدامها كأداة للاستمتاع وإشباع الرغبات، "إذ راح الرجل يرسم المرأة وينقشها في صور خيالية تواترت عليها الأزمنة حتى ترسخت وكأنها هي الشيء الطبيعي، وفي هذه الصور جرى تضخيم الجانب الحسي في المرأة إلى أن تحولت إلى مجرد جسد شبقي ليس له من وظيفة سوى إثارة الرجل وإغرائه" [2]، وتم عزل العقل وإقصائه من دائرة الأنوثة، من خلال التلاعب بوعي المرأة وجعلها تصدق أنّ كيانها قرين بتلك المعايير الجمالية التي صنعوها لها، هذه المعايير التي نفت العقل وجعلته يشوه الطبيعة الأنثوية، و"قد ورث بعض رجال العصر الحديث عن رجال العصور السابقة كراهيتهم الشديدة لذكاء المرأة ، إنهم يفضلون المرأة الغبية التي تعتقد أن سيادة الرجل وخضوع المرأة إنما هي أشياء طبيعية لمجرد أنه ذكر أو أنثى ، وهناك كثير من الرجال يعتقدون أن عقل المرأة يشوه أنوثتها، وأن ذكاءها يفسد طبيعتها ذلك أن في أعماقهم تلك الفكرة القديمة منذ العصور الوسطى بأن عقل الرجل إنما هو جزء من عقل الإله ، وأن الإله اختص جنس الذكور وحدهم بذلك العقل والحكمة ، أما المرأة فهي بطبيعتها أقرب إلى الجنون منها إلى العقل" (2) ، وفي هذا الصدد جاء وصف الفيلسوف لزوجته المفكرة في قوله **<< ردفها نحيل ضامر ورأسها كبير وعقلها ساخن والرحم بارد تلد الكتاب وراء الكتاب ولا تؤمن إلاّ بأطفال الأنابيب،**

---

[1] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص.ص.104.103.

[2] عبد الله محمد الغذامي، **المرأة واللغة**، ص29.

قلت لها أعظم امرأة ليست من كتبت أعظم كتاب وإنما من ولدت أعظم رجل >>[1]، فالمرأة المفكرة تظهر دائما بمظهر الشاذة التي حادت عن الطبيعة الأنثوية، فالتفكير مخصوص بالرجال وأي محاولة من النساء لاختراق دهاليزه يعتبر خرقا لجبلَّة المرأة من منظور ذكوري، وبهذا النسق تم خداع المرأة وجعلها تتخلى عن عقلها وتختزل وجودها عبر جسدها، وفي هذا تغريب عن طبيعتها الحقة، "ونتيجة لهذا التاريخ الراسخ تقلّصت المرأة وأصبحت مجرد (جسد) وتم استثمار هذا الجسد ثقافيا وجرى دفع المرأة لأن ترى نفسها على أنها جسد مثير، وصارت تسعى إلى إبراز هذا المعنى فيها وهان على الثقافة الذكورية أن تفك العقل وتعز له عن الجسد لتجعل العقل للرجل وحده والجسد الخالص للأنثى، وجاءت الثقافة المعاصرة لتعزز هذا التقسيم الغاشم من خلال تسليع الأنوثة وتسويقها كبضاعة تُغري المستهلك المذكر وتدفعه إلى البذل والاستجابة كما يتطابق مع كوامن فحولته المتربصة"[2]، ناهيك عن صفة القصور والنقصان التي باتت نسقا لصيقا بالمرأة، وتيمة راسخة في الخطاب الديني الموجّه لها وهذا ما أظهره **الإمام** في حديثه عن **بنت الله:** << **إذا ظلت صامتة فهي تفكر أكثر مما تضي به الشريعة فالمرأة خُلقت من ضلع أعوج ناقصة عقل ودين** >>[3] "هذا الجزم بالنقصان بدده النص القرآني فهو يحمل في ذاته الرد على أنّ مسألة النقص والنسيان في عقل المرأة ليست من باب ما فطرت عليه وجبلت عليه طبيعتها، حيث يقول تعالى:

﴿أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ ﴿٢٨٢﴾﴾ البقرة: ٢٨٢،فلو كان الضلال أي النسيان ملازما لكل النساء، لما جاء النص بقول إحداهما، ولكان لا معنى لوجود امرأتين أو عشر لأنّ النسيان طبيعة غالبة عليهنّ بالفطرة".[4] هذا التغييب من دوائر الفكر جعل الذات الأنثوية غائبة عن دوائر صنع القرار والمشاركة في المدار السياسي، فوجودها مطموس ولا تعدو كونها تابع ولا يحق لها أن تبدي رأيها، وهذا الإقصاء كان بإجماع

---

[1] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص 90.

[2] عبد الله محمد الغذامي، **المرأة واللغة**، ص.ص،35،34.

[3] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص112.

[4] رقية طه جابر العلواني، **أثر العرف في فهم النصوص، قضايا المرأة أنموذجا** ص 202.

ذكوري ترسخ في وعي المجتمعات وعبرت عنه الكاتبة في مشهد صنعه بعض من الجموع في ليلة العيد، في اللحظة التي كانت << **أجسامهم مسنودة فوق عظمة الكوع تضع حفرة في الأرض، يزحف إليها طابورا من النمل على شكل خط طويل منتظم تتقدمه الملكة، ترى الكوع الأسمر بلون الأرض، تدرك أنه ليس الأرض ويمكن أن يتحرك فجأة ويهبط فوق رأسها يهشمها، تُغيّر الملكة اتجاهها وتلف حول الكوع وتسلك الطريق الآخر بعيدا عن الحفرة، ويلتوي الخط المنتظم وراءها ليصبح دائرة منتظمة ثم يعود خطّا طويلا منتظما، النّنّي الأسود في عيونهم تحت الضوء ثابت فوق جيش النمل المنتظم يضربون كفا بكف يمصمصون شفاههم، جيش من الذكور يتبع الأنثى !؟ حكم الله عليهم بالعبودية والزحف فوق بطونهم إلى الأبد، يقبّلون بطن أياديهم وظهرها يشكرون الله، طابورهم لا ينتظم وإن جاء الحارس بالعصى ورئيسهم ذكر وليس أنثى** >>[1] بيد أنّ التاريخ الاسلامي شاهد على مشاركة النساء في صنع المشهد السياسي فقد شاركت – النبي صلى الله عليه وسلّم– في الغزوات، "**فأم عمارة** حملت السلاح ودافعت عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم بعد أن انهزم المسلمون وكان عمر بن الخطاب يقول يوم أحد: ما التفت يمينا ولا شمالا إلاّ وأنا أرى **أم عمارة** تقاتل"[2] كما قامت على المرضى، "فعن **حفصة بنت سيرين** عن امرأة من الأنصار أن زوج أختها غزا مع النبي اثنتي عشر غزوة فكانت أختها معه في ست غزوات قالت فكنا نقوم على المرضى"[3]، كما كان الحضور النسوي محوريا في الهجرات وفي مبايعات النبي وجاء في السياق القرآني ما يثبت هذا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ

---

[1] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص 74.

[2] عبد الحليم أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، ج2، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة السادسة ، الكويت، 2002، ص53، نقلا عن **الطبقات الكبرى**، ج8، ص415.

[3] المرجع نفسه، ص 53، نقلا عن البخاري، **كتاب الجهاد**، باب: رد النساء القتلى والجرحى: ج6، ص 420.

وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُنَّ ٱللَّهَۚ ﴿١٢﴾[1] بل كان للمرأة دور في العملية السياسية والإدلاء بصوتها، فالمبايعة ضمنت للمرأة الحق في التعبير السياسي، ناهيك عن "اهتمام المرأة آنذاك بالمستقبل السياسي لدولة الخلافة فعن **قيس بن أبي حازم** قال: دخل **أبو بكر** على امرأة، فقالت: ما بقاؤنا على هذا الأمر الصالح الذي جاء الله به بعد الجاهلية؟، قال: بقاؤكم عليه ما استقامت بكم أئمتكم، قالت: وما الأئمة؟ قال: أما كان لقومك رؤوس وأشراف يأمرونهم فيطيعونهم، قالت: بلى، قال: فهم أولئك على الناس"[(2)]، فنجد المرأة هنا تستفهم **أبي بكر** وتخوض معه نقاشا سياسيا دون أن يرفض ذلك أو ينتقص من قيمتها.

وفي سياق متصل، نجد أنّ هذا التغييب الممنهج للأنثى عن دوائر التفكير والسعي الدائم لإسكات عقلها وعزله يضمر في جوفه خوفا يأبى الإعلان عن نفسه، فمحاولة استخدام المرأة لعقلها يزعج الرجل ويقلق مركزيته ويجعلها تظهر بمثابة الند له بعد أن كانت تابعا، وهذا ما أظهره قول **الكاتب الكبير** في حديثه عن زوجته الشرعية الأخيرة: **<< ولم تعد زوجتي الشرعية الأخيرة تقرأ ما أكتب، ترفض قانون الطاعة والشريعة وتجادلني في المقدسات، تضع رأسها برأسي وعقلها بعقلي، وهذه بدعة لم أعرفها مع أو زوجاتي القديمات الشرعيات وغير الشرعيات المستديمات منهن والمؤقتات لم يكن صوت الواحدة منهن يعلو على صوتي، وإذا ضحكت تضع يدها على فمها وتستغفر الله وإذا ضربتها حسب الشريعة للتأديب لا تعرف الشكوى >>**[(3)]، فزوجته الشرعية الأخيرة أبدت عن تمرد لم يعهده عن زوجاته المطيعات الخاضعات، فهي تحرك المياه الراكدة في عقلها وتخوض في الجدالات، وتأبى إعلان الطاعة ولا تقبل لعب دور التابعة له، فهي لم تعد تقرأ ما يكتب لأنها ما عادت تفكر بعقله بل بعقلها ، ويسترسل في وصفها قائلا

[(1)] سورة الممتحنة: الآية 12.

[(2)]عبد الحليم أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة** ، ص56، نقلا عن: البخاري: **كتاب المناقب**، باب أيام الجاهلية، ج8، ص148.

[(3)] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص115.

<< **وتضحك بصوت عال أعلى من صوتي وتلقي برأسها إلى الوراء بحركة لم أصل إليها بعد، وتقهقه بكل رئتيها طاردة الهواء من صدرها وبطنها، ويرن صوتها في أذني أكثر انطلاقا من صوتي حين أقهقه** >>[1]، فدلالة الضحك بصوت عال دلالة ترمز على الثقة العالية، والثقة تعني انعدام الخوف، و بانعدامه ينعدم الخضوع والطاعة وهذا ما بثّ الفزع في قلب كاتب الإمام الكبير، هذا التصوير المشوه لعلاقة الرجل بالمرأة القائمة على مبدأ التبعية والاستعباد عِوض قيامها على مبدأ التكامل الوظيفي بين كلا الجنسين.

ناهيك عن أنّ استخدام المرأة لعقلها يجعلها تشكل المعرفة عن نفسها بنفسها بمعزل عن القولبة النمطية التي صنعها الرجل لها، وبمجرد أن تعي المرأة حقيقة المعايير الزائفة التي سُجنت فيها ستسعى لتقويضها، وتفكيك مركزية الرجل وإعلان تمردها عليها واستقلالها عنه، فبحضور العقل يغيب الانقياد وهذا ما كان يخشاه **الإمام**، وعبّر عن هذه الخشية من خلال رغبته في سحق عقل بنت الله التي كانت تتحداه بفكرها وتجادله وترفض إظهار الطاعة، وهذا ما جعله يقول: **<< شبعت من شهوات الدنيا ولم تبق إلاّ شهوة واحدة وهي أن أفتح رأس هذه المرأة وأسحق عقلها لتصبح امرأة مثل كل النساء المثاليات: جسد غير مرئي لا يحتوي إلاّ الرحم** >>[2]، فكونها تحفل بعقلها جعلها تحيد عن الفطرة الأنثوية وفق رؤيته، ويبدو أن **بنت الله** قد ورثت المشاغبة الفكرية عن أمها **جواهر** التي هزمت **الإمام** وعجز عن امتلاكها، وعلى الرغم من اغتصابه لجسدها إلاّ أنه لم ينل بعذرية عقلها، هذا ما أشعل نيران الغضب والغيرة من خلال قوله عنها **<< أنت امرأة لا تشعر بجسدها مع إحساسها الدائم بعقلها، ويتثاءب كأنما يداهمه النوم فجأة، ثم يفتح عينين مليئتين بالغيرة، يغار من عقلها أكثر من أي شيء آخر >>**[3]، ولأنّ التفكير

---

[1] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص.ص، 155، 116.

[2] المصدر نفسه، ص 113.

[3] المصدر نفسه، ص 153.

حده التكفير في شريعة **الإمام**، فقد كان اقتلاع الرأس عن الجسد جزاء استعمال **بنت الله** لعقلها وهذا ما عبّر عنه المشهد الأخير من الرواية: << **قالوا: ليست ساحرة ولا مجنونة وإنما عاقلة وكلامها عين العقل، وأصبح عقلها أخطر من جنونها، فحكموا عليها بالموت بطريقة أسرع من الرجم، وعدم إعطائها أي فرصة أخرى للكلام وعدم نشر المحاكمة في الصحف وإغلاق الملف ودفنه في بطن الأرض إلى الأبد** >>[1]. فالعقل هو مصدر الخطر لأنه يقترب من الحقيقة ويقوض الطاعة العمياء، ولهذا طمست قصة **بنت الله** ودفعت ثمن خطيئة لم تقترفها وحرمت من محاكمة عادلة وحق الدفاع عن نفسها إلاّ أنّ عملية قتلها كان انتصار لها لأنّ الدافع منه كان خوفهم منها ومن عقلها.

[1] نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، ص 158.

خاتمة

خاتمة:

يشكل الخطاب المؤدلج دينيا علامة فارقة في صناعة الوعي الجمعي وكذا المعترك الفكري، كونه يكتسب قوته من قوة تأثير المعطى الديني، إلا أنه وفي العديد من الأحيان يستثمر منتجوه في موضوعه –الدين– لأجل إدراك وبلوغ أهداف بعيدة عن مسعاه الأصلي وحاولت من خلال هذه الدراسة الوقوف عند أهم الميكانيزمات التي ينتهجها هذا الخطاب في سبيل التحصيل النفعي، وكذا تقصي أنساقه في رواية "**سقوط الإمام**" لنوال السعداوي، وعبر ذلك خلصت إلى العديد من الإستنباطات و النتائج وصنفتها كالآتي :

- يتجلى الفرق بين الدين والخطاب الديني في كون الثاني لا يأخد من موضوعه قداسته ، فالدين معطى مقدس منزه عن الجدل والخطأ بيد أن الخطاب الديني هو جملة المساعي البشرية لفهم وتفسير النصوص المقدسة وهو ليس معصوما عن النقاش .
- لم يعد الخطاب مجرد نسيج لغوي ذو غاية تواصلية بل أضحى أداة السلطة في إنتاج المعرفة، وذلك عبر خاصية الإظهار والإبطان التي تعتري الخطاب.
- الإيديولوجيا لا تقدم معرفة كونها تتأسس على الدغمائية والذاتية، وهي حسب ألتوسير المحددة لدور الأفراد والذوات في المجتمع، والدور المحدد إيديولوجيا يسبق الوجود.
- علاقة الدين بالسياسة تتخذ أشكالا متعددة، بين الفصل والوصل والتمييز، فالفصل يكون فيما يعرف بالعلمانية، وأما عن الوصل فيندرج ضمن إطار ما سمي بالحكم الديني أو الثيوقراطي.
- التوظيف النفعي للمعطى الديني يتأسس وفق آليات أهمها: تسييس التفسيرات والتأويلات للنصوص الدينية، ناهيك عن التفسير الحرفي لها والأخذ بظاهرها والاستثمار في خاصية اللعب الدلالي التي تميز اللغة من حيث تكوينها للتلاعب

بقصدية الآيات ، ناهيك عن آلية الإجتزاء، وغلق مجال النقاش والجدل وتكبيل العقول والاستفادة من ميزة التنزيه والعصمة والقداسة التي تميز المعطى الديني. كما أن الفتوى هي معقل الإيديولوجيا في الخطاب الديني.

- المعرفة المقدمة عن المرأة لا تعكس حقيقتها بل هي صورة صنعتها الثقافة وكرسها التاريخ وقدمت على أساس أنها صورة المرأة الحقة وبدت الفروقات التي تمنح الأفضلية للرجل على أنها حتمية ومطلقة.
- التلقي العنصري لقصة آدم وحواء من العوامل الرئيسة التي صنعت نسقية خطاب الدونية الموجه نحو المرأة.
- كان للدين اليهودي الأثر البالغ في التحول من النظام الأمومي إلى النظام الأبو، ناهيك عن إدراك الرجل لدوره في عملية الإخصاب ما جعله يستحوذ على السلطة لتتحول بذلك المرأة من مانحة للحياة إلى سالبة لها وتابعة.

- عكست السعداوي في معمارها الروائي أشكال التعالق بين السلطة الدينية والسياسية وسعت لإظهار جملة التلاعبات التي تحاك على ضوء هذا التعالق، وكانت شخصية "الإمام" هي الشخصية التي مثلت نسق –توئمة الدين بالسياسة– ناهيك عن الاستبداد السياسي المبرر ثيولوجيا، أما عن الحضور النسوي في الرواية فجاء على بعدين، بعد القهر الممارس على الذات الأنثوية والذي عبرت عنه أمهات "الإمام" و"الكاتب الكبير" و" البودي جارد"، والسعي لتقويض هذا القهر من خلال شخصية "بنت الله" وأمها "جواهر".

مصادر البحث ومراجعه

مصادر البحث ومراجعه

1.المصادر

القرآن الكريم.

نوال السعداوي، **سقوط الإمام**، دار الساقي، الطبعة الثالثة ، بيروت، لبنان، 2010.

2. المعاجم

1.سعيد علوش، **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 1985.

2.المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية " الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث"، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، القاهرة، مصر، 2005.

3. المراجع

أ.المراجع العربية

1.برهان زريق ، **السلطة الدينية** ، الناشر : موافقة وزارة الإعلام السورية على الطباعة ، الطبعة الأولى ، دمشق ، سورية ، 2016.

2.بلقاسم عيساني، **الجمالية والعلائق، التلقي، التأويل، التناص، النقد الثقافي، الفكر المركب –(تهافت المنهج ونسبية المقاربات)**، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى ،بيروت، لبنان، 2019.

3.جعفر ماجد، **الطاهر حداد**، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الثانية، قرطاج تونس، 1985.

4.جلال صادق العظم ، **ذهنية التحريم**، المدى للثقافة و النشر، الطبعة الثانية، دمشق، سوريا، 2004.

5.رقية طه جابر العلواني، **أثر العرف في فهم النصوص- قضايا المرأة أنموذجا-**، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، سوريا، 2003.

6.زينب الخضيري، قاسم أمين، **المرأة الجديدة**، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1987.

7.سعد الدين العثماني، **الدين والسياسة تمييز لا فصل**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة السادسة ، دار البيضاء، المغرب ، 2015.

8.سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **العلمانية نشأتها و تطورها و آثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة** ، دار الهجرة، بدون طبعة ، محافظة الخبر، السعودية ، 2008.

9.سيد القمني، **السؤال الآخر**، مطابع روز اليوسف، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر،1998.

10.عبد الإله بلقزيز ، **نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية**، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى، بيروت ، لبنان ، 2017.

11.عبد الحليم أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، ج2، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة السادسة ، الكويت، 2002.

12.عبد الله العروي، **مفهوم الإيدولوجيا**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثامنة، الدار البيضاء، المغرب، 2012.

13.عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، 2005.

14.عبد الله محمد الغذّامي، **المرأة واللغة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ، بيروت، لبنان، 2006.

15.عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر** ، دار الفكر ، الطبعة الأولى ، دمشق ، سوريا ،2000.

16.عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الانثى**، نهضة مصر للطباعة والتوزيع، الطبعة الثانية، الجيزة مصر، 2010.

17.علي أحمد الديري، **لماذا نكفر، ابن عربي من عنف الأسماء إلى نفس الرحمان**، تقديم ومراجعة عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى ،بغداد، العراق، ط1، 2019.

18.عمر مهيبل، **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثالثة ، الجزائر العاصمة، الجزائر، ، 2010.

19.فراس **السواح، دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)**، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الرابعة، دمشق، سوريا، 2002.

20.كمال عبد اللطيف ، **التفكير في العلمانية –إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي** ، رؤية للنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، مصر ،2007.

21.محمد الغزالي، محمد سيد طنطاوي، أحمد عمر هاشم، **المرأة في الإسلام**، أخبار اليوم الإسلامية، بدون طبعة، القاهرة ، مصر ،1991.

22.محمد عابد الجابري ، **الخطاب العربي المعاصر** –دراسة تحليلية نقدية– مركز الوحدة العربية ، الطبعة الخامسة ، بيروت ، لبنان 1994.

23.محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة عشر، بيروت، لبنان، 2019.

24.محمد عمارة، **الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي و التبديد الأمريكاني** ، مكتبة الشروق الدولية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، مصر، 2007.

25.نصر حامد أبو زيد ، **النص ، السلطة، الحقيقة** ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، الدار البيضاء ، المغرب ،1995.

26.نصر حامد أبو زيد ، **نقد الخطاب الديني** ، سينا للنشر ، الطبعة الثانية، القاهرة ، مصر ،1994.

27.نصر حامد أبو زيد، **التفكير في زمن التكفير**، دار مدبولي للنشر، الطبعة الثانية ، القاهرة ،مصر 1995.

28.نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان، 2004.

29.نوال السعداوي ، **الأنثى هي الأصل** ، مؤسسة هنداوي سي آي سي للنشر ، بدون طبعة ، هاي ستريت وندسور ، المملكة المتحدة ، 2017.

30.نوال السعداوي ، **المرأة و الجنس**، دار مطابع المستقبل، الطبعة الرابعة، الاسكندرية، مصر ، 1190.

31.نوال السعداوي ، **الوجه العاري للمرأة العربية** ، مؤسسة هنداوي سي آي سي للنشر ، بدون طبعة ، هاي ستريت وندسور ، المملكة المتحدة ، 2017.

32.نوال السعداوي وعايدة الجوهري، **في حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 2015.

33.نوال السعداوي، **قضايا المرأة والفكر والسياسة**، مؤسسة هنداوي سي آي سي، بدون طبعة، المملكة المتحدة، 2017.

34.نوال السعداوي، هبة رؤوف عزت، **المرأة والدين والأخلاق**، دار الفكر المعاصر ، الطبعة الأولى، دمشق، سوريا، 2000.

35.نوال السعداوي، **المرأة والصراع النفسي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية ،بيروت، لبنان، 1982.

ب.المراجع المترجمة

1.ادوارد سعيد ، **العالم و النص و الناقد (دراسة نقدية)** ، تر: عبد الكريم محفوظ ،اتحاد الكتاب العرب ، الطبعة الأولى دمشق ، سوريا ،2000.

2.ادوارد سعيد، **الاستشراق –المفاهيم الغربية للشرق**– تر : محمد عناني ، رؤية للنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، القاهرة، مصر ، 2006.

3.تيري إيجلتون، **النقد والإيدولوجية**، تر: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بدون طبعة عمان، الأردن ، 1992.

4.سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، تر: أحمد الشامي المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، 2002.

5.محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر: هاشم صلاح ، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 1996.

6.ميشيل فوكو، **المعرفة والسلطة**، تر: عبد العزيز العيادي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، بيروت، لبنان،1994.

7.ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، سنة 1987.

8.ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، تر: محمد سبيلا، دار التنوير، الطبعة الأولى ، بيروت، لبنان ، 2007.

موقع الكتروني

لوي ألتوسير، **الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية**، ج2، تر: عمرو خيري نقلا عن الترجمة الإنجليزية لبين بريوستر، المصدر: "لينسين والفلسفة ومقالات أخرى"، 197.

27-05-/2020، ساعة، 19:10، الموقع الإلكتروني:

www.qira2at.com/2018/11/19/althusser-isa-2.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

العنـــوان	الصفحة
بسملة	
إهداء	
شكر و عرفان	
مقدمة	**أ-د**
مدخل: عن الخطاب الديني و آلياته	
1الدين والخطاب الديني وآلياته.	**12-10**
2.أنواع الخطاب الديني-الإسلامي-	**14-13**
الفصل الأول: الخطاب و الايديولوجيا الدينية	
المبحث الأول: عن الدين و الخطاب و الإيديولوجيا	**34-17**
أولا: مفهوم الدين والمؤسسة الدينية.	**17**
أ.لغة.	**17**
ب.اصطلاحا.	**18**
ج.المؤسسة الدينية.	**19**
ثانيا: الخطاب ودوره في فهم الإيدولوجيات.	**31-20**
ثالثا: مفهوم الإيديولوجيا وآليات إشتغالها.	**34-32**
المبحث الثاني: جدلية الدين و السياسة	**45-36**
أولا: علاقة الدين بالسياسة.	**36**
1.الحكم الديني.	**37**
2.العلمانية.	**38**
ثانيا: كشف هيمنة الإيديولوجيات فيما يتعلق بالسياسة.	**45-41**
المبحث الثالث: المرأة و خطاب الدونية	**55-47**
أولا: نبذة عن النسوية.	**47**

فهرس الموضوعات

ثانيا: القضايا النسوية العربية.	**49**
ثالثا: كشف هيمنة الإيديولوجيات الدينية فيما يتعلق بالمرأة.	**52**
الفصل الثاني: الخطاب الإيديولوجي الديني وأشكال هيمنته في رواية سقوط الإمام	
المبحث الأول: التوظيف النسقي في الرواية	**71-58**
أولا: عن الرواية وشخصياتها.	**61-58**
ثانيا: تفكيك نسق توئمة الدين بالسياسة.	**71-61**
المبحث الثاني: المرأة و الخطاب الديني	**92-73**
أولا: نوال السعداوي والنسوية.	**82-73**
ثانيا: صراع المرأة ونسقية الخطاب الديني.	**92-83**
خاتمة .	**95-94**
مصادر البحث ومراجعه	**102-97**
الفهرس.	**105-104**