سلسلة الأنوار
Collection Lumières
ISSN (2716-7852) ر د م ك
المؤتمر الدولي حول: خطاب النسوية والثقافة العربية الإسلامية المعاصرة (مارس 2014)

الجسد الأنوثي بين القداسة الدناسة في الخطاب الديني
بحث في جينيالوجيا الخطاب الفقهي المالكي

سميرة زغبيب
كلية الآداب واللغات–جامعة قسنطينة1
samirazag@yahoo.fr

مقدمة

الجسد كيان انطولوجي، ومركب مفهومي عنقودي، لا يسمح لنا بأي حال من الأحوال أن نسأله عن ماهيته، وحدود طاقته المعرفية المتحولة إلا في حضرة التقاليد والممارسات البحثية (كتحقيق مفهوم الجسد في الطب مثلا) [1]، التي تساعد على رصد ممكنات المفاهيم، التي تشكلها الممارسات والتجارب الإنسانية، وتؤطّرها المسارات والمدارات الظرفية، التي نسمها، فيما بعد، سياقات ومراجع تاريخية تبصم على معرفة الجسد السوسيوثقافية.

وذلك لأن الإنسان يميل إلى قراءة محيطه، واختباره بجسده– ذاته، ما يجعل الإنسان في هذه الوضعية أداة تماثلية تنتج معنى التّجسيد، فيبدو كل شيء في الجسد، بكليته المفهومية الغامضة، متجسّدا في الكون تحقيقا لمبدأ الخلافة الإنسانية في الأرض، حتى سمّى الحكماء الأوّلون الإنسان من أجل ذلك عالما صغيرا [2] ولذلك يعد الكون امتدادا طبيعيا للجسد [3]. فيصبح الجسد رمزية عامة للعالم، ومصدر كل الرموز الإنسانية القائمة والمحتملة، بعد أن يتخطّى واقعه البيولوجي، ليصبح مقاس الأشياء كلها [4]، يترجم عالمه في لغة كثيفة ومركّبة، ينطق بها الإنسان حين يريد تحقيق مسائل وقضايا وجودية، أو يعبر عن موقفه منها،

[1]- الزاهي، فريد: "الجسد أفقا للبحث والمغايرة". إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي. أعمال المؤتمر الدولي المنعقد بتاريخ 15، 16 أفريل. 2012م. جامعة مستغانم. ط1. 2012م. ص65.
[2]- إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء. دار صادر. بيروت. ج2. ص457.
[3]- انظر: لوبروتون، دافيد: انثروبولوجيا الجسد والحداثة. تر محمد عرب صاصيلا. ط2. بيروت. 1997م. ص19-22.
[4]- بن حتيرة السحيري، صوفية: الجسد والمجتمع. دراسة انثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد. ط1. دار محمد علي للنشر. تونس. 2008م. ص 20.

حيث يكون جسده تقنية لغوية أولى للتصريح والتلميح. وما ذاك إلا لوعيه بوحدة الجوهر الذي يربط بين جسده، الحامل لوجوده ومصيره، وبين كونه المسيطر على مصيره [5].

مثلما هو الحال في لغة العرب التي منحها الجسد أغلب مجازاتها، فصارت مجموعة من التعابير ذات الأصل الشعائري، ومجموعة من الوضعيات، والصور الاجتماعية ذات الطابع المجازي للجسد. تعبيرات حرفية نستخدمها في الكتابة من غير أن ننتبه إلى مصادرها وجنيالوجيتها.. مما يعني أن اللغة تأخذ مصدرها في الجسد لتعيد بنائه وفق نسقها الدلالي واللساني والصوتي [6].

فكان الجسد بهذه القيمة "عتبة" الإنسان المفتوحة على عالمه (جسده- ذاته ومحيطه). ما دام هذا الجسد هو الأداة الأولى، والتقنية الأكثر طبيعية، الذي يتصل به مع عالمه، وينتج مستويات مختلفة من العلاقات، يستمد منها مبدأ وجوده [7]. ولذلك «كل مجتمع يرسم مفهوما خاصا به للجسد، ويكون معرفة مفردة بالجسد»[8]. جسد الجماعة الخاص والمخصوص الذي ينتمي إليها. فالمحيط الجماعي هو الذي يمنح جسده هويته، وواقعه الثقافي، وقيمته الاجتماعية. ومن هنا فإن «الجسد يستعمل كل الموروث الثقافي، والتراكم الحضاري لآلاف القرون، ليقدم لنا هوية انثروبولوجية تعرف لنا الإنسان ككائن وكموجود... متنوع يطرح لنا عديد الخيارات الهوياتية»[9]. ولذلك يتعين على الباحث أن يحفر في سرّ الجسد، وحقيقته في قيمته الجمعية، التي صنعها واقعه ومعناه الحضاري، في لحظة تاريخية، ما، تؤسّس لمفهوم الجسد المحلي بعبارة فوكو Foucault.

1-دناسة الجسد: الخطيئة:

لكن هذا الجسد تعرّض للقهر والقبر في المجتمعات الكلاسيكية، المحكومة بسلطة الفلسفات المثالية، التي كانت ترى أن موضوع الفاعل الإنساني، وموضوع هوية الإنسان العقل، وهو قيمة ثابتة ومنبع المعرفة. فهي لم تعترف بسلطة الجسد إلا فيما يخدم العقل، واللوغوس أي العقل الأكبر، الذي ينظم الكون ويحكمه. فالتصور الكلاسيكي الأخلاقي لا يعترف بحقيقة الجسد، ويكذّب رغباته. فهذا التصوّر يرى في وعي الإنسان في عقله دليل أصله الأعلى. فكان ينصح بطمر حواسه حتى لا يبقى إلا العقل الخالص

---

[5]- لوبروتون، دافيد: المرجع السابق. ص23.
[6]- الزاهي، فريد: "الجسد أفقا للبحث والمغايرة". إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي. ص64.
[7]- لوبروتون، دافيد: انثروبولوجيا الجسد والحداثة. ص20.
[8]- ابن ناصر، الحاجة: "المراقبة الجسدية في المجتمع الإسلامي". الحوار الثقافي. مجلة فصلية أكاديمية يصدرها مخبر حوار الحضارات بجامعة مستغانم. ع خريف، شتاء. 2013م. ص58.
[9]- غماري، طيبي: "الفروق بين الجسم و البدن والجسد من خلال التراث الصوفي. أحمد بن عجيبة نموذجا". إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي. أعمال المؤتمر الدولي المنعقد بتاريخ 15، 16 أفريل. 2012م. جامعة مستغانم. ط1. 2012م. ص60.

[10]. وهذا هو صنم الفلاسفة العقلانيين، آمنوا بقدرته على الاكتشاف، والوعي، والاستيعاب وجعلوه السلطة المطلقة. أما الجسد فإنه ليس سوى سجنا للنفس، يعطلها عن التحرّر.

وإذا كان جسد الإنسان قد أقصي وأدين بتهمة الشرّ. فإن الشق الأنثوي من هذا الجسد قد أدين بتهمة شريرة مضاعفة، فإن كان الذّكر، وهو بعقله، لابد من أن يحتقر جسده، فكيف بالأنثى التي نزع عنها عقلها. وفي هذا المستوى الاحتقاري للجسد "الآخر" تظهر مقابلة ثنائية أخرى بين الذكوري (المبدأ الفاعل الإيجابي) في: العقل، المعنى، المثال، الروح، الصورة. وبين الأنثوي (السلبي) في: المحسوس، اللفظ الحذو، المادة، الهيولي [11].

وبقي هذا الفكر النّاكر للجسد محافظا على وفائه للعقل في التصور الديني التوراتي/المسيحي الذي اخترقته التقاليد الأفلاطونية بقوة. فنجد الفكر الديني القروسطي «غلبت عليه مسحة روحية مفرطة كرست الموقف الأفلاطوني، بل وعمّقت الهوّة التي وضعها بين النفس والجسد، رغم أن المسيحية في الأصل هي دين التجسّد تجسّد الإله»[12]. فهي أيضا وضعت الجسد محل تهمة وإدانة لأنه يلحق النفس بشهواته فيفسدها ويدنسها، ولكن الإهانة تلحق الجسد الأنثوي قبل الجسد الذكوري. فالتوراة تجعل من الأنثى مخلوقا شريرا يخضع لسيطرة جسده. ولهذا كانت مصدر الخطيئة الأولى، فتخاطبها التوراة بمعاقبتها بـ" الشّر" المثبّت في حسدها وهو الشهوانية «وإلى زوجك يكون اشتياقك وهو يتسلط عليك» (سفر التكوين: 16/3).

إننا نرى الفكرية الفلسفية الغربية، ثم الدينية المتسلسلة يستبد بها التصور الأيقوني الذي تتحرك مداراته دائما في مجال الثنائية التي تتجه فاعلاتها وعاملاتها توجها تقابليا تصارعيا، تقدّس شأن وجه من الثنائية– الثابت–، وتدنس الوجه "الأخر" –المتحول– ما يخلق مستويات فكرية على درجة عالية من الكثافة والتعقيد، مشحونة بالعداوة والضراوة: (النفس/ الجسد) والتي تأخذ تجليات اصطلاحية متنوعة: المعقول/ المحسوس، ، الغاية/ الوسيلة، الجوهر/ العرض، العلوي/ السفلي...

هذه الثنائية التقابلية والتصارعية: العقل/ الجسد قد تسرّبت إلى فلاسفة ومفكري الإسلام، خصوصا في العصر الوسيط، الذي تلاقى فيه الفكر الغربي والإسلامي بالتراث الأفلاطوني. رغم أن هذا الفكر تعرّض للتطويع في الإسلام الذي يعلن مبدأ الوحدوية شعارا للسلام. فالوحدة التي تدلّل على وحدانية الله، وقدرته

---

[10]- إبراهيم، الزهرة: الانثروبولوجيا والانثروبولوجيا الثقافية وجوه الجسد. ط1. النايا للدراسات والنشر والتوزيع. دمشق 2009م. ص29.

[11]- ابن سلامة، رجاء: بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث. دار المعرفة للنشر. تونس. ص63-64.

[12]- الشنوفي، علي: "الجسد حدث واقتدار ثم ماذا؟" إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي. أعمال المؤتمر الدولي المنعقد بتاريخ 15، 16 أفريل. 2012م. جامعة مستغانم. ط1. 2012م. ص72.

في الخلق تبثّ منها الزوجية في الآن ذاته، وليس يوجد هناك تقابل في الزوجية، بل يحكمها مبدأ التكامل في التحول. وإذن ينفي عن المعرفة المسائل الثنائية وما يستتبعها من مشاكل.

فإذا كانت المسيحية قد حنّطت الجسد، بعد أن صادرت حياته وقتلته قتلا مؤلما، [13]، فإن الإسلام يقابلها بمعرفة غزيرة عن الجسد في غريزيته وإنسانيته، بعد اعتراف صريح بالجسد–الإنسان في ذكر اسمه والجهر بقيمته، فالإسلام ردّ للجسد إنسانيته وكرامته، وأحل له حريته، وكل حقوقه المشروعة في قوانين تصون وتؤطر هذه الحقوق ما لم يتوافر في معتقدات بقية الشعوب.

وإن كانت المثالية الأفلاطونية، وسليلتها المسيحية قد حرّمت على الجسد صوته، ونصّبت عليه العقل طاغوتا مستبدا، فإن الإسلام أخضع بدوره الجسد لسلطان العقل، ولكن في عدل الوسطية. فيبرز العقل الإسلامي خدّاما ونظّما لقوى الجسد (وخصوصا اللاواعية) التي لا يستطيع أحد أن يتكهن بحدود طاقتها، وحجم قدرتها: «ربّنا ولا تكلّفنا ما لا طاقة لنا به» (بسبب أن الإنسان شرّفه الله بالخلافة وكلّفه).

فالعقل الإسلامي الوسطي وفق بين التّجسيد والتّجريد الوجهان المتكاملان والمتماهيان في المعرفة الإنسانية. خصوصا وأن عصور الإسلام القروسطية ازدهرت فيها علوم الطب والتشريح، التي فتحت آفاقا جديدة في اكتشاف أسرار الجسد، وهي الاكتشافات التي زادت من قيمته، فضلا عن أنها كانت ربما سببا أخر حمى بعض فلاسفة العرب والمسلمين –المتأثرين بالأفلاطونية– من الانزلاق الخطير إلى إعدام الجسد. ولكنّهم مع ذلك لم يسلموا من التأثر بثنائية الجوهر والعرض، بين النفس والجسد التي ظلت تؤطّر وتنظّر فكرهم، حتى أننا نجد بعضهم يصبح أسيرا لمقولة أفلاطون الشهيرة: الجسد "السجن" مثلما فعل ابن سينا.

ورغم أن نظرة الإسلام إلى الجسد صافية، إلا أن المنظومة الفقهية تتعامل مع الجسد بطريقة مضطربة وغير مفهومة أحيانا، «حتى صعب الحديث عن تصور فعلي للجسد، من حيث هو كيان له استقلاله الذاتي»[14]. حيث ورغم ردّ الاعتبار والكرامة إلى هذا الجسد، إلا أن الفقهاء (ونحرص على التذكير أنهم كلهم رجال) تعاملوا معه بصرامة تذكرنا أحيانا بالأفلاطونية، ولكن بمعطى أخر. فنحن نرى تعاملا مع الجسد بطريقة قوية في الذكر ولكن ضعيفة في القيمة والفكر، فيكاد الفقهاء، وهم يعيدون للجسد حقه في ذكره، يجتمعون فقط على رصد وظيفة الجسد الميكانيكية للعبادة في مجال كلاسيكي تجاوزه الإسلام.

ذلك أن الجسد لم يمثل لهم إلا «وسيلة لتحقيق النظام [العبادة] وتحقيق التوافق بين الفرد ومجتمعه، وفرض احترامه لدينه، وتعاليمه المقدسة، فما حركة الركوع، والوقوف، والسجود إلا تعبيرا عن عبادة الخالق.

---

[13]- انظر: فؤاد إسحاق الخوري: إيديولوجيا الجسد رموزية الطهارة والنجاسة. دار الساقي. ط1. 1997م.

[14]- الزاهي، فريد: الجسد والصورة والمقدس في الإسلام. ط2. أفريقيا للشرق. الدار البيضاء. 1999م. ص07

والحديث عن الجسد كونه فعل الجسد ما هو إلا مظهرا من مظاهر الخطاب الفقهي، يرتبط بقواعد دينية تهدف إلى معاينة وتوجيه الجسد، ومراقبته، والحرص على تهذيبه، وقولبته وفق المعايير الدينية» [15].

فكانت المراقبة الصارمة للجسد، أول نقطة نطلع بها لنؤكّد على توافق الفكر الفقهي مع نظام الوسيلة والغاية الوظيفي، الذي وجهته المثالية العقلانية، من خلال الحرص بشكل مكثّف على طهارة الجسد بشكل يطغى على التراث الفقهي والنازلي، في القرون الوسطى تحديدا، حتى وسمت الاجتهادات الفقهية بثقافة الاستبراء. لأن معظم الخطاب الفقهي والنازلي يركّز انتباهه على طقوس تطهّر الجسد بوصفه دائما مبعث الخطيئة والإثم والدّناسة.

وإذن تتشكّل في الفكر الفقهي مرة أخرى مسألة الثنائية التي أنكرها الإسلام، وأحل مبدأ الزوجية ونقصد ثنائية النفس/ الجسد، فيبقى الجسد في موضع الأداة والوسيلة، رغم أن الجسد يحمل "نفسه" الأمّارة بالسوء، ولكنها تبقى بمنأى عن التّهمة بوصف الجسد هو الموضوع، وليس الذات. «وقد بني على هذا الفارق الوجودي بين النفس، كجوهر روحاني خالد، وبين الجسد، كعرض فان، فارق أخلاقي استحال الجسد بموجبه مصدر الشرّ والجهل» [16]. إذن فهو موضوع في الهامش، ويعاني من التقصير في معاينته، حيث يكاد فقهاء العرب والمسلمين، يجمعون على قاعدة أبو حامد الغزالي بأن مقصود الشّرع من الخلق خمسة: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، وكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة. وقد صارت تعرف هذه الأصول الخمسة باسم الضّرورات الخمس [17]، وتصبح قاعدة من قواعد الفقه الإسلامي في المغرب بعد أن نشرها الشّاطبي في المغرب الإسلامي [18].

فإذا نظرنا في الدوال التي تدلل على الضرورات الخمس نتبيّن أن الجسد مقصى بجسده اللغوي، وهذه ثاني نقطة مهمة نؤكّد بها على وجود الإقصاء الأفلاطوني والمسيحي في الثقافة الإسلامية (وليس الإسلام). والواقع أن الجسد بأبعاده الكلية هو الدين، والنفس، والعقل، والنسل. أليس الجسد مقدّسا لأنه يحمل روحا إلهية؟ أليس الجسد هو الذي يسجد، فيكون الإنسان أقرب إلى الله في سجده ساجدا (بعد أن يكتب على أرضه اسم الله)؟ أليس الجسد يقوم بعبادة المقدس فهو إذن مقدس؟ أليس الجسد يحمل نفسه؟ فقد وقع الفقهاء في عقيدة إقصاء الجسد، بإملاء من الغزالي، وهو المتصوف الذي ينشد رفع الحجاب عن الغياب والاغتراب. وربما لهذا السبب نجد الصوفية تتحامل على الفقه وتنعته بعلم الظاهر

---

[15]- ابن ناصر، الحاجة: "المراقبة الجسدية في المجتمع الإسلامي". الحوار الثقافي. ص 60.

[16]-حرب، علي: "الجسد هو الأصل العورة والجنّة". إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي. أعمال المؤتمر الدولي المنعقد بتاريخ 15، 16 أفريل. 2012م. جامعة مستغانم. ط1. 2012م. ص19.

[17]-انظر: الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين. دار الفكر. بيروت. 2003م. ج2.

[18]-انظر: الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة. دار الكتب العلمية. 2003م.

بينما تبرز علمها بعلم الباطن. في حين أن الجسد هو شرط تحقق وتحقيق الدين. وهو الجسد الذي يجازى حسب تجربته وممارسته الدينية مع خالقه، وليس حسب الدين، فالدين معموم ولكن التجربة مخصوصة، ولهذا كانت الأعمال بالنيات.

تظهر المعاينة الفقهية الوظيفية للجسد الآثم، بشكل واضح وفاضح، وفق نظرات وخبرات ذات قيمة مادية نفعية، تفيد بها اجتهادات تنظيم آلية الجنس وضبطها وفق ثنائية: الأنثى: الوعاء السلبي (الفوضى) والذكر: الجنس الإيجابي (النظام) حتى يبدو لنا أن الإنسان العربي المسلم يعيش مشكلته في جسده، في واقعه الجنسي، بسبب أن مفهوم الجنس في الثقافة العربية الإسلامية ظل أسير صرامة النص الفقهي، حتى اشتهر الفقه الإسلامي والنوازل عند الباحثين والمفكرين بـ«ضرب من أخلاقيات المخارج»[19] أو فقه أدب المخارج. فنحن اليوم لا يمكن أن نكتب تاريخ الجسد في المجتمع العربي الإسلامي مثلا، لأن ما يمكن أن نكتبه على سبيل التمثيل هو تاريخ الجنس [20] إثباتا بالوثيقة الفقهية والنوازلية التي تركز حديثها عن الجسد، ومعاينته في خط جنسي، موجه أفقيا وكأن هذا الجسد لم تخلق فيه وظيفة إلا الجنس، وإثباتا أيضا مما يحفل به جانبا أخر من التراث العربي الإسلامي، ونقصد أدب الجنس والنكاح وهو أيضا كتابة تمارسها السلطة الفقهية (ليس صدفة)

إذ وضعت الفقهية العربية الإسلامية الإنسان في مقابل جسده مجددا، يراقبه ويضغط عليه، ولكنها مراقبة تقنية خارجية، لن تؤدي إلا إلى نتيجة عكسية ومفاجئة. لأن الفقهية حجرت على الحرية الممنوحة للجسد في الإسلام، بطريقة دبلوماسية، وأفقدت الجسد معناه الإنساني، في معطاه الجنساني، لما شدّدت صرامتها ومعاينتها للحياة الجنسية، التي استأثرت بالنسبة الأكبر من الاجتهادات الفقهية والنوازل، وتوجيه هذه الحياة الجنسية، توجيها موضوعيا، لما يخدم السلطة الدينية، وليس الدين، مقصية بذلك المعنى الحقيقي للجنس إقصاء مريرا، ليس قطعيا ومباشرا كما حدث مع المسيحية ولكنه لا يقل إهانة.

فالطهارة هي أيضا تقنية طقسية تعبر عن قداسة الجسد الإسلامية. لكن يبدو أنهم انحدروا بمفهوم الطهارة بما يوحي بدناسة الجسد، الجنسية، فهم بهذه المسألة يضمرون قداسة الجسد التي نادى بها الإسلام، ويظهرون دناسته التي أعلنتها الأفلاطونية ثم المسيحية، مع مفارقة أنهم بكثرة حديثهم عن دناسة الجسد، في جنسانيته، والتشديد على تطهيره، حتى يخلص النفس من إثمه(ا)، فإنهم يقعون في مستوى أخر

---

[21]- بوحديبة، عبد الوهاب: الجنسانية في الإسلام. ص63.

[23]- الزاهي، فريد: "الجسد أفقا للبحث والمغايرة". إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي. ص64.

حاولوا إخفائه، لكنه يظهر بصفة تدين المسلم بالجنسانية والشهوانية من خلال التركيز على طبيعة الجسد المادية النارية.

2–قداسة الجسد: الجنس:

لكن إذا أردنا أن نفحص أمر هذا الجسد العربي الإسلامي بالمغرب المالكي بين القداسة والدناسة، ونحفر في أمر الواقع التاريخي، والسياقات الثقافية التي كانت مسئولة عن تشكيل تصور هذا الجسد، نحسب أن النوازل والفقهية في ظاهرها تحتقر الجسد إلى درجة ما، أو لنقل هي تزعم وتدعي أنها تزدريه، وتدني من شأنه، وتريد أن تجعل منه جسدا متساميا، وهو في طبيعة "نفسه" ناريا/ نوريا، بل والطبيعة النارية للنفس، وهي ليست شيئا متواجها مع الجسد، تسبق في الخلق على الطبيعة النورانية «ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها». وهي تتكئ في إعلائها من شأن النفس "العلوية" وازدرائها للجسد "الأرضي" بالحجة الدينية، التي تطلع بها برهانا وبيانا، ولكنها في ضامرها، وباطنها اللاواعي، تخفي قداستها للجسد، وهي قداسة من قداسة الإنسان لجسده.

حيث إن أكثر النوازل في تركيزها على النّجاسة والدّناسة التي تلحق بالجسد من جهة، والتركيز في الحديث عن تطهير هذه الدناسة، نحسبها قداسة لطبيعة الجسد المادية، قداسة الجنس التي تأخذ في طابعها السطحي دناسة، وخوف، وترهيب، وحجب، بينما أن كل محجوب هو مرغوب ومطلوب، فحسب القاعدة الفرويدية، حيثما كان هناك منع وتحريم ورهبة توجد ثمة رغبة. هذا الحجب الذي مورس على جسد اللغة فيقولون في لهجة الجزائر إشارة إلى الجنس: "هاذاك الشيء". وذاك هو المقدس الذي يخافه الإنسان، فيرهبه ويحجبه، ولا يستطيع حتى أن يسمي المقدّسات بأسمائها، تماما مثلما يسمون الجنون –وقد كانت معبودات مغربية قديمة–[21] بـ:"هاذوك".

وبينما هو يرهب المقدسات، فإنه بطريقة ما يرغب في انتهاكها، لأن كل منع يتضمن دعوى مغرية للانتهاك، وقد حدث أول انتهاك للمنع "المقدس" الذي تحذّر به "ألاّ" الإلهية للإنسان وهو في الجنة، بحسب أن الإنسان تدفعه الرغبة التي تجعله ضعيفا أمام المنع، وهنا تكمن فضيلة بذل الجهد بالجهاد ضد الرغبة المقاومة للمنع " الحرام" الذي سيتصيّر حلالا لذيذا في جنة الآخرة، موعود بها الإنسان إن هو احترم قانون المنع الاختباري في الدنيا.

ويمكننا أن نترجم شهوة الرغبة في المنع بعبارة "الحرام بنين" الجزائرية، التي تختزل الصراحة الإنسانية في اشتهاء الدنيا والسعي إليها، وهي مثلها الصراحة التي تظهر عند الامريكي حين يقول:"التفاحة المسروقة

[24]- غانم، محمد الصغير: الملامح الباكرة للفكر الديني الوثني في شمال إفريقيا. دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع. عين مليلة. (الجزائر).

هي الألذ دائما"، ولا داعي لأن نقف على جملة الممنوعات والمحرمات الإلهية التي ينتهكها الإنسان انتهاكا "لذيذا" سواء بالفعل أو بالقول وأوّلها: الزنا، وهو الوضع الذي ينتقل بالجنس من القداسة إلى الدناسة. بل حتى زنا المحارم لا يسلم من الانتهاك اللذيذ والشديد بالكلام الفاحش، وأكثر شخص معرض لهذا الانتهاك وهتك العرض في الآن هو الأم، الشخص الأكثر احتراما في المجتمعات المغربية (ولا ننسى أنها مقدسة في الإسلام).

وهكذا تنكشف تحت الحجب "دناسة النفس" في "قداسة الجنس"، لأن الجنس في النفس. ألم يلهم الله النفس فجورها قبل تقواها؟ ولهذا كان الجهاد على النفس أرفع مراتب الجهاد. ثم إننا نجد الحجب مفضوحا في الجسد اللغوي الشعبي علنا، وذلك لأنه يحمل جنيالوجيا هذه القداسة: أفلا نقول للجنس: "نفس"؟ فيقال: ناضت نفسي تعبيرا عن الإثارة الجنسية، أو ماتت نفسي تعبيرا عن العجز الجنسي؟ ألسنا نسمي الأعضاء التناسلية أيضا بالروح: فنقول لكاشف عورته: استر روحك؟ فتؤكد هذه اللغة أنّ الفرج هو مصدر قداسة الجسد الإنسان، لأنه أول ما خلق الله في أدم. فالله لم يحسن سوى خلق الأجساد، بأعضائها، وثقوبها، وفتحاتها التي هي مصدر اللذة بقدر ما هي أبواب المعرفة. بهذا المعنى يقول الحديث القدسي: أول ما خلقت هو الفرج فبه أثيب وبه أعاقب [22] .فأوّل ما خلقه الله العتبة، عتبة الجسد، فالعتبة هي الفتحة، الفتحة إلى معرفة الجسد–الذات ومعرفة الوجود، وإذن معرفة الله. فالفرج ليس إلا دائرة المعرفة. فكان اللباس– الزواج لحماية وصيانة قداسة الجسد من الاختراق والدناسة، وكانت هناك شروطا أقرّها الإسلام للتعامل مع هذا المقدس، وليس لأن الجسد دناسة يجب حجبه ورهبه وتغييبه.

وكأنما بالفكر الإنساني لم يقدّر له، بحكم سنّة البشر في تلاقحهم المعرفي، وبحكم التسلسلية والتواترية التاريخية لهذه المعرفة، التي مهما انتشرت وتوزعت على المكان والزمان فإنها تبقى تحتفظ بجذورها قوية، أن ينعتق من مجال الثنائية المتواجهة. فالفكر الفقهي قلب (في باطنه ومضمره ودون أن يعي) طرفي صراع الثنائية، من قداسة النفس (الظاهرة) إلى قداسة الجنس (الضامرة). فيبقى دائما ينغلق على ثيمة الإقصاء سواء في ظاهر الفكر، أو ضامره، رغم وسطية الإسلام. وبما أن «للحجب فضائحه»[23]. فإنه لم يكن صعبا على بعض المستشرقين فضح هذا المنطق الجنسي، الذي تحاول العقلية الفقهية حجبه، ولكن المدوّنة النوازلية، في مغرب العصر الوسيط، تفضحه بكثرة حديثها عن الجنس، في كلماته المفاتيح وأبرزها كلمة الطهارة. ونلاحظ أن أول باب في النوازل المغربية هو باب الطهارة.

---

[22]- حرب، علي: "الجسد هو الأصل العورة والجنّة". إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي. ص22.
[25]- حرب، علي: "الجسد هو الأصل العورة والجنّة". إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي. ص21.

فكان من أمر هؤلاء أن فضحوا أمر الممارسة العربية الإسلامية، ولكنهم أساءوا الفهم للإسلام، أو إنهم وجدوا فرصتهم وحجتهم في هجمتهم على الإسلام، وواقع الحال يقول إن الدين ليس الممارسة الدينية، مثلما فعل بوسكي (Bousquet) الذي يتهم العرب المسلمين ببطشهم الجنسي الشهواني، واندفاعهم في طلب المتعة، وعدم قابليتهم للسيطرة على أنفسهم، فيستعصى عليهم الاحتكام إلى المبادئ، والتقيد بالأخلاق. ويرجع بوسكي ذلك إلى الفقه الإسلامي [24].

فلما كان الإنسان مقدسا بصفته خليفة الله في أرضه، فإن قداسة الجسد من قداسة الإنسان، لأن الجسد لم يكن إلا الإنسان، فما تحريم الرهبانية والتبتل التي تقصي الجسد، وتجعل الإنسان يعيش خارج جسده، أو بالأحرى يعيش ميّتا، إلا تقديسا لقداسة الجسد الإنسان في شقيه: الذكر/ الأنثى.

وإلى ذلك فإننا نجد –في الثنائية– الجسد الأنثوي هو الغاوي، ومصدر الشّر الأوّل ، حيث بقي الفقيه محافظا على الإدانة الإقصائية للأنثى، التي طبعت المخيال المغاربي. فكانت تلقى حظّها البائس وقدرها اليائس من الدّناسة. فلما كان الجسد الأنثوي يرتكب الخطايا، أكثر من الجسد الذكوري، يرى أبو حامد الغزالي أن دور المرأة جنسي سلبي، لذا يجب إشباع شهوة المرأة حتى لا يضطرب النظام (الذكوري) وتصنع فيه الفوضى [25]. ويكفي فقط أن نقارن بين ما يقول الغزالي، وبين ما تنادي ثنائية الفلسفة اليونانية التفاضلية، وهي ثنائية الصورة والمادة. فقد عدّ أرسطو الذكر مانحا للصورة، أي صورة النسل من خلال منيّه، وعدّ الأنثى موفرة للمادة من خلال دم حيضها، بحيث أن الذكر يقوم بدوره الإيجابي النشيط، وتقوم الأنثى بدور الوعاء السلبي، وانتهى من هذا الاستدلال إلى الذكر بفضل قدرته الخاصّة، والأنثى بفضل عجزها الخاص [26] لنلاحظ حجم التأثير ونقيّمه.

فالقداسة الجنسية التي تأخذ في طابعها الظاهر دناسة، وهي في حقيقة أمرها قداسة مشروعة، بدليل قوله تعالى: «زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب» (آل عمران 14). فمتاع المرء في شقيقه (بتاء التأنيث) المرأ(ة). وما سمي الجماع جماعا إلا لأنه يجمع بين الشقيقين في الجسد– الإنسان (الذكر– الأنثى). فالقداسة موصوف بها الجنس، سواء قيمة أو فعلا، لكون الجسد أصلا مقدسا، بدليل تأكيد رسول الله فعل الزنا على المؤمن، ونفي إخراجه من دائرة الإيمان، على عكس الكذب رغم أن كلا

---

[26]- بن حتيرة السحيري، صوفية: الجسد والمجتمع. دراسة انثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد. ص202.

[19]-انظر: إحياء علوم الدين.

[20]- ابن سلامة، رجاء: بنيان الفحولة. ص141.

الفعلين مصدرهما فتحتين. وما يحدث أن فعل الجنس "المقدس" خارج ضابط القانون، والتشريعات الإلهية المنظمة يصبح نجاسة إلى حين أن تنتفي هذه الحال والوضعية الظرفية بالتطهّر (للنّجاسة)، والاستغفار (للدناسة). وذلك لأن الجنس طاقة مخلوقة في الجسد، ولهذا كان الحدّ مثبّتا للتصرف في هذه الطاقة وبرمجتها وفق قيمتها وغايتها. فأين الدناسة من القداسة؟ ثم كيف يستطيع المسلم حجب قداسته وهي بالدليل القرآني ظاهرة ؟

وقداسة الجنس أيضا تظهر بشكل مجنون في قيمة العرض الذي يسمى استثناءا الشّرف، «وإلا كيف نفسر أن ذلك الجزء من جسد المرأة، غشاء البكارة، تراق من أجله الدماء، أو تشتعل الحرب بين الأهل»[27]. حتى أن الإنسان العربي المسلم يحلف بشرفه ويقسم به. فالشّر في الشّر(ف) الذي يأخذ في الثقافة العربية الإسلامية مفهوما حصريا على الجسد الأنثوي، على الرغم أن قيمة الشرف، مجال يمتد إلى كل الأفعال السيئة، التي لا يسلم منها الإنسان باليد أو باللسان. ولكن هناك قيمة العرض التي يصون بها الإسلام الجسد من الاختراق حرصا على قداسته، ولذلك كان «من مات دون عرضه فهو شهيد» (رواه الترمذي). فكيف يقبل العربي المسلم أن يذود عن عرضه، من الاعتداء الخارجي، ولكن يعتدي عليه هو نفسه، وهو الاعتداء الأخطر (حاميها حراميها)، حين يلصق التهمة بـ"الحرمة" عن سبق إصرار، فينظر إليها بكونها أقوى شهوة من الرجل وباحثة عنها، أو كما يقول صاحب كتاب الروض العاطر، الشهير في مغرب القرون الوسطى، "دين المرأة في فرجها"، ولذلك هي محور الفوضى لأنها «تشكل اضطرابا جنسيا»[28].

فهي كما يستشف من الخطاب الفقهي العربي الإسلامي قديمه وحديثه وعاء سلبي، أما الرجل فإنه قضيب إيجابي، تكريسا للمركزية القضيبية العقلية التي تهيكل الذات في السياق العربي الإسلامي [29]. فلماذا لا نقول عن أحدهم إذا زنا، بأنه أفقد نفسه عرضه، وكذلك شرفه، لأنه لم يحترم جسده، بعد أن غدر به وارتكب في حقه الحرام، والجسد حرمة؟ ثم لماذا لا نقول عن ذلك المتزوج، الذي خان زوجته بالزنا بأنه فقد عرضه، ثم شرفه، ولم يكن له أن يفعل بعد أن امتلك جسده صفة الإحصان، ومن ثم فعليه الحجة مضاعفة لأنه أفقد هو الأخر جسده عرضه ولكن في الجسد (الواحد في الاثنين) هذه المرة؟

لقد ورد، في النوازل المغربية الوسيطية، تحريم النظر إلى عورة المرأة، فالبرزلي (1478م) –وهو من فقهاء الدولة الحفصية– التي كانت تهيمن على جزء مهم من شرق المغرب الأوسط عصرئذ، وكانت

---

[27]- حرب، علي: "الجسد هو الأصل العورة والجنّة". إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي.ص22.
[28]- المرنيسي، فاطمة: الجنس كهندسة اجتماعية. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1996م.ص16.
[29]- ابن سلامة، رجاء: بنيان الفحولة. ص40.

قسنطينة تعد العاصمة الثانية لها بعد الحضرة تونس- يؤكد أنه «قيل لا يحل للمرأة أن تنظر من المرأة شيئا كالرجل، لأنها عورة» [30]. ولكن عندما يتعلق الأمر بالعذرية، فإن بعضهم- ومنهم البرزلي نفسه- أباح الكشف عن هذه العورة، وأجاز نظر النساء في أمر العذرية "المقدّسة" إثباتا لشهادة البكارة، وذلك حين يدعى الزوج على امرأته عيبا في الفرج. وربما تصيّر هذا الفحص أمرا لازما عند بعض الفقهاء، لكثرة ما ورد في النوازل من مسائل مرفوعة إليها عن ادعاء بعض الأزواج بعدم عذرية عرائسهم[31].

ويمكن أن نستنتج من ذلك أن عادة فحص عذرية الأبكار –التي تستمر إلى اليوم- كانت شائعة في العصر الوسيط، وقد أرغمت بعض الفقهاء على تدعيمها، وتأطيرها، بعد أن عدّ فقدان العذرية "عيب" تردّ به العروس. رغم أن هؤلاء الفقهاء أنفسهم في النوازل الوسيطية اختلفوا بين موجب للفحص، وبين رافض لكشف الحرائر، مثلما فعل الونشريسي (1509م) الذي لم يعرض عن التحريم الفقهي في كشف العورة، وأكد أنه لا يجوز النظر إلى المرأة التي اختلف فيها بكر أم ثيب[32]. وكذلك بعض فقهاء الأندلس، الذين أفتوا بعدم كشف الحرائر، ولو ادعى الزوج عيبا في الفرج [33]. لكن البرزلي يرفض بشدة تجاوز أمر هذا "العيب"، ويرد على دعوة القابسي، الذي أراد أن يخفّف من حدة انتشار هذه الظاهرة المهينة، منكرا رأيه «عمن تزوج صبية على أنها عذراء فوجدها ثيبا، أجاب [ويقصد القابسي]: هذا شيء لا يمنع الزوج الوطء، وشيء يدخل على المرأة وهي لا تشعر، إما في الصغر لقفزة ولعب، وإما في البكر من تكرر الحيض فتأكله حيضة، ويزول الحجاب، وليس بعيب على كل حال»[34]. فيرد عليه البرزلي «هذا مخالف لما تقدّم لابن رشد وغيره، وأن العذراء إذا اشترط فيها أن فقدها عيب ترد به على كل حال»[35].

ويتفق الونشريسي مع البرزلي في إثبات هذا العيب، وردّ العروس به حين ادعى زوج على زوجته، بأنه لم يجدها عذراء، ويحتكم إلى شهادة النساء بعد الكشف عنه –رغم أنه يمنع الكشف على الحرائر – «فإن قلن أن القطع الذي بها جديد لم يقبل قول الزوج، وإن قلن قديم ينظر إلى من زوجها فترد عليه، لأنه عيب»[36]. فنجده ينساق في هذا النسق والعرف الثقافي الذي يتسلّط عل الواقع ويديره.

---

[30]- البرزلي، أبو القاسم: فتاوى البرزلي. ج1. ص213.
[31]- انظر مثلا: الونشريسي، أحمد بن محمد: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب. تح جماعي. بيروت. 1981م. ج3. ص313.
[32]- الونشريسي: المعيار المعرب. ج3. ص313.
[33]-البرزلي: فتاوى. ج2. ص283.
[34]-البرزلي: فتاوى. ج6. ص320.
[35]-البرزلي: فتاوى. ج6. ص320.
[36]-الونشريسي: المعيار المعرب.ج3. ص166- 256- 257.

ولكن لماذا هذه الإهانة في الإدانة العِرضية للأنثى وحدها التي تبقى تطبع العقلية الجزائرية في وقتنا، لما تنال الشائعات "كلام الناس" من عرضها (حسب خبرتي بمحيطي يندر أن يتكلم الناس عن عرض الذكر في شخصه) حتى نكاد نعتقد أن الأنثى تحمل كنزها المقدس، ولكنها لا تملكه والمجتمع لن يغفر لها ولن يرحمها إن هي تصرّفت في الكنز "الأمانة" دون إذنه ورضاه، لأنها بكل بساطة سلبت مُلك الذكر "الملك" (مثلما ينعته مالك شبل) المتسلط، فهي في المملكة الذكورية "بنت ناس" إذا ما استجابت أو "بنت حرام" إذا ما تمرّدت. هذا هو الإقصاء ومنع الانتماء في صوره اللاإنسانية البشعة.

فلما كان عرض الرجل من عرض المرأة، فإن عرض المرأة أيضا من عرض الرجل، وإلا ما معنى أن يعاين العرض بهذه القيمة المبتذلة، في فقه ونوازل من المفروض أنها تحفظ كرامة الإنسان، ويطلب من المرأة وحدها حمل مسؤولية صون عرضها، وعرض الرجل دون الرجل، الذي ليس له عرض إلا في المرأة، وإذا ما أساءت إليه تعاقب بالقانون العرفي "محو العار بالنار". ألا يعاقب الرجل المنتهك لعرض امرأته وهو عرضه إلا لكونه رجلا؟ أين مبدأ العدالة والمساواة الذي أقره الإسلام بين المرأة والرجل تحقيقا لوحدة الخلق في الإنسان التي تبث منها الزوجية، بدءا بأوّل خلق "الفرج" وهو الاسم الذي تحمله الأنثى كما الذكر، غير أن احتقار الأنوثة ونفيها يظهر في إنكار الذكر – الذي يحمل اسم رجل بعد الختان- حمل اسم الفرج (وهذه ملاحظة رجاء بن سلامة) لما وجد أنّ الأنثى تتشارك معه في خمل العضو باسمه، وعوّضه بالقضيب، وهي استعاضة لسانية رمزية تحيل إلى عصا تسّلط السلطة الذكورية؟ أم إن العرض فقط في الأنثى لكونها عورة وحرمة، وجب أن تحجب وعن الرجل تغيّب لأنها من جسدها الغاوي متاع الرجل "الممتع" لا تؤتمن؟

ونتيجة لهذا الحكم الذي رضيت به المرأة، طوعا وكرها، من أجل الخضوع لسيطرة الهيمنة الذكورية وضمان المحافظة عليها، بما أن الحكم حسب هوبز Hobbes هو الحمل على الاعتقاد، اعتنقت المرأة في حد ذاتها عقيدة القداسة المدنَّسة (نقصد المرأة الجزائرية بكل تأكيد). فهي تقدس ظاهر جسدها ليس لأنه جسدها الذي يخصها وتملكه، ولكنه جسدها الموضوعي الموضوع في خدمة الرجل، والموجّه للاستملاك والاستهلاك الخاص (الرجل)، والعام (المجتمع)، من خلال العمل على إرضاء نظرة المجتمع لهذا الجسد، وكأن قيمته لا تعدو على أن تكون مجرد شيئ ممتع. فالجسد «ذلك التركيب الذي يدركه الآخر كموضوع، بينما تدركه الأنا كذات وموضوع في آن»[37]. يصبح جسد المرأة الجزائرية في مغرب العصر

[37]- غماري، طيبي: "الفروق بين الجسم و البدن والجسد من خلال التراث الصوفي. أحمد بن عجيبة نموذجا". إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي. ص61.

الوسيط تدركه كموضوع، حيث إنها لا تعي ذاتها في جسدها. إنه الجسد المغترب الذي أنتجته السلطة الفقهية الذكورية بالتحالف مع المخيالية الشعبية.

فنجد المرأة المغربية الأوسطية، في العصر الوسيط، تعتني بجسدها وتصونه، وفقا للمذهب المتعي السائد عصرئذ، الذي رافقه الاعتقاد بأن السمنة عند المرأة من ضمانات تحقيق الشهوة. وهو اعتقاد عربي قديم يكسب المرأة الجمال المرغوب، ولهذا صفة الجمال تعني الشحم المذاب. فيقال للمرأة السمينة الجمول[38] ففي الرّوض العاطر للنفزاوي (1411م)، الذي يقدم نزهة الرجل في روضة النساء الجنسية، يعرض مواصفات المرأة ذات الجمال المثالي: فتكون «ذات ردفين يجتمعان في عجيزة ضخمة ترتج إذا مشت، وتجذبها من ثقلها إذا نهضت، وذات فخذين لعظمتهما عجزت عن القيام أو كادت»[39].

ولذلك تحرص النساء المغربيات في العصر الوسيط على اكتساب هذه الصفة الجمالية، ما دفع بالبرزلي إلى طلب استشارة ابن عرفة (1400م) عما إذا كانت عمليات التسمين جائزة شرعا أم لا، وقد جاوبه «ما يؤدي إلى الضرر بالجسم، والترغيم عليه فلا يجوز، وما زاد على الشبع مما يؤدي إلى هذا فالصواب جوازه، لأنه من كمال المتعة وهي جائزة»[40]. ونظرا لأن ظاهرة التسمين أصبحت مقلقة، ودليل ذلك في اعتراف ابن عرفة على الترغيم عليها، فإن الونشريسي يذكر أنه بلغ حال سمنهن حدا جعلهن غير قادرات على الوقوف للصلاة، وعاجزات عن غسل نجاستهن [41]، بل وبلغ الأمر ببعض النساء إفطار رمضان خشية فقدان شيء من الوزن، وهو ما أفادت به بعض نوازله، كما أن «بعض البنات الأبكار يفطرهن أهلهن خيفة على تغيير أجسامهن على الحسن والسمنة» [42].

ولكن مقابل هذا الاعتناء الخارجي بالجسد، نجد المرأة لا تقرأ جسدها، ولا تتعرف على أعضائها التناسلية تحديدا (ليس باكتشافها خارج الزواج). ولكن بالاتصال بهذا الجسد، والتحاور معه بكشف أسراره ومشاكله، من الخلال الحديث عنه مع أعضاء من الأسرة، لكن الأنثى (التي ما إن تبدأ تضاريس الأنوثة تتشكل فيها حتى يصبح اسمها امرأة) تصطدم بتابو الكبت المسمى "عيب، خماج". أما الرجل (الأب مثلا) فلا سبيل إلى الظهور أمامه بنتوءات جسدها، فكيف بالحديث عن أمر الجسد الخاص؟

فهذا الحياء والكلام الحرام، الموروث عندنا لا شعوريا، والذي يمنع الأنثى من عرض مشكلاتها الجنسية على الأسرة، ما أنتج عندنا انعدام التربية الجنسية اليوم، نجده فعلا مباحا على الذّكر باسم الرجولية وبمنطق

---

[38]- ابن منظور، محمد أبو الفضل: لسان العرب. دار صادر. بيروت. 2000م. ج3. ص202.
[39]- النفزاوي، محمد بن عمر: الروض العاطر في نزهة الخاطر. تح جمال جمعة. لندن. 1993. ص47.
[40]- البرزلي: فتاوى. ج1. ص210.
[41]- الونشريسي: المعيار. ج2. ص487- 488.
[42]- الونشريسي: المعيار. ج2. ص487- 488.

" لا حياء في الدين" نراه يسأل باحثا عن الأجوبة، التي تمكنه من تحقيق أكثر قدر من المتعة، وهو ما يظهر بوضوح في نوازل المغرب الوسيط، إذ نرى المشكلات والاستفسارات الجنسية سائلها العنصر الذكوري ومجيبها العنصر الذكوري. ففقه النساء عصرئذ معدوم، وصوت النساء مكتوم، لأن متعة الجسد في الحياة تخص الذكر، والأنثى ما هي إلا متاعها الثمين الذي يحجر عليه في حجب أمين.

3-الجسد الأنثوي: المحجوب المرغوب:

لما كان العرض ملك للرجل في امرأته، رأى أنه من الضرورة حجب عرضه، لأنه يعتقد أنه بهكذا تقنية يحمي حرمته وعورته. فالحرمة تحتوي معنى الحرام في كل شيء حتى في النظر (سواء من الأنثى أو إلى الأنثى)، لدرجة أن «رجلا قال لزوجته: إن رأتك عين فأنت طالق»[43]، وآخر سئل هل يحل للنساء النظر للرجال الأجانب من غير حاجة أم لا، وإذا كانت في البيت طاقة تنظر منها إليهم، فهل يجب على الزوج سد تلك الطاقة؟ أم يكفيه أن ينهى عن النظر؟ فأجاب البرزلي بأنه لا يجوز للمرأة النظر إلى من يشتهى ويخشى الافتتان به، وإذا نهى الزوج عن ذلك ولم تنته، لزمه سد الطاق لوجوب إزالة المنكر باليد والفعل [44]. وإذن كان الحجب يأخذ مستويات متطرفة وخطيرة تفعّل فعل الإقصاء الكلي للجسد الأنثوي من المجال العام في مستوى المكان كما الزمان درءا للمفاسد، فهذا الونشريسي يقول لأهل الأندلس والمغرب «باعدوا بين أنفاس الرجال وأنفاس النساء حتى ولو كان عظم هذه بالمشرق وعظم هذا بالمغرب لحن هذا إلى هذا حتى يلتقيان »[45]. ولذلك اشترط بعض فقهاء المغرب خروج النساء من مجالهن الخاص إلى المجال العام «أن يكنّ بالليل غير متزينات ولا متطيبات ولا مزاحمات للرجال، ولا شابة مخشية الفتنة »[46]. وإذا كان هؤلاء قد منعوا المرأة من الخروج بالحيلة، فغن هناك من تشدد في المنع كالمشدالي الذي ذكر الونشريسي أنه توعّد وتهدّد كل رجل تخرج زوجته «انه لا تجوز إمامته، ولا تقبل شهادته، ولا يحل أن تعطى له الزكاة غن هو احتاج إليها »[47].

وهكذا تظهر لنا قداسة الجسد المادية في قبر الأنثى في الدار حتى شاع المثل الجزائري: "الدار قبر الحياة"، وهذا هو الوأد الذي تترجمه المرأة الجزائرية ببلاغتها العفوية: "مدفونة وأنا حيّة"، ولما نخصّص هذه القداسة، فإننا نجدها (حسب الفقه والنوازل المغربية) قداسة تتعلق بالفعل الجنسي، أي بالجسد الأنثوي

---

[43]- البرزلي: فتاوى. ج2. ص139.
[44]- البرزلي: فتاوى. ج1. ص200.
[45]- الونشريسي: المعيار. ج11.ص194.
[46]- الونشريسي: المعيار. ج2.ص499.
[47]- الونشريسي: المعيار. ج11.ص199.

أكثر من الجسد الذكوري، لما كانت الأنثى تتهم بالشهوانية والسلبية الجنسية والاضطراب. فوجب حجبها، فالرجل يقدس جنسه في المرأة أكثر مما تقدس المرأة جنسها في الرجل. ذلك أن الرجل يبحث عن الصورة الجنسية ويستقبلها بحواسه: الشم، النظر، السمع، اللمس.. وهو في هذا أقدر جنسيا، وأقوى وأسبق من المرأة. ولهذا كان العقاب يلحق الزانية قبل الزاني رغم التساوي في مقداره (وهذا دليل إلهي يبرّ الأنثى من تهمة الشهوانية السلبية)، لأن المرأة هي التي تتحمّل مسؤولية عرض صورتها في شكلها الفاتن للرجل، فتفتن حواسه القوية جدا، وتشوش عليها. فالجمال فتنة، والفتنة قوة أشد من القتل، ولذلك كان الحجاب "الإلهي" حجبا معقولا لقوة الفتنة في جسدها الضعيف/القوي. أليست قوة المرأة في ضعفها؟ ضعفها الجسدي الفاتن الذي يسيطر على الرجل، لما نجده يخبر الجنس بحواسه القوية.

وحيث تسيطر القوة لا مكان للعقل، ولهذا يعترف "شاهد من أهلها" وهو الغزالي، بان الرجل يفقد ثلثا عقله عند إثارته، ولهذا السبب أمر الله المرأة بحجب قوة فتنتها في جسدها حفظا لهذه الإثارة، وحفظا لقيمتها في وظيفتها وغايتها (أي حفظا لقيمة الجنس) لأن الرجل برؤيته لسفور النساء سيفقده الإثارة وهي عزيزة المطلب (مثلما يحدث اليوم في الغرب، وظهور دعوات بالتقليل من هذا السفور)، فالإثارة تعني الرجولية، والرجولية تحيل إلى الفحولة، بينما تثيره المرأة المحجبة التي سيزيدها الحجاب زينة أقوى وأفتن، لأن كل محجوب مرغوب، فأجمل ما تكون المرأة عند الرجل حين تستعصى عليه (مثل عالمي). ولكن الحجب الذي نتكلم عنه هو الحجب الإلهي : "يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض، لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه" (رواه أبو داود) الذي يقف عتبة بين الإفراط (الحجب) والتفريط (الفضح).

فالإسلام يمنع الحجب في درجاته المتطرفة لأنه يؤدي إلى الرغبة المنتهِكة، فمعلوم أنه كلما ازداد المنع ازدادت معه الرغبة، وحين نقول التطرف فإننا نعني العنف، والعنف لا يولد إلا العنف، ولكنه يُظهر الحجب الوسطي في ثنائية المنع والرغبة، وهو الشر الذي يولد الرغبة المتمنَّعة، التي تبرز في رؤية وجه المرأة الجميل دون باقي جسدها المشتهى، وهي رغبة مشروعة في رؤية الجمال، وجمال المرأة يختزل الكون، فالله وهو جميل يحب الجمال، فلم يحرم عبده من رؤية قدرة خلقه وجماله، قد حجب جسد المرأة الفتنة حماية للمرأة من فتنتها، وأظهر الوجه الجميل من هذه الفتنة آية لعباده، وكرامة للمرأة المخلوق الجميل الذي ينشد الكمال في الجمال والمفاخرة به أمام الرجال، ودرءا لها في الآن ذاته، واختبارا للرجل والمرأة سواء في مجاهدة الفتنة، وإلا كيف يستقيم أمر الجهاد ؟

ولهذا السبب أيضا كان الحجاب "الإلهي" للمرأة بمثابة الحماية لها من قداسة الفتنة المادية، التي تنحرف عن قداسة المرأة القيمية الروحية كما نادى بها الإسلام. ولهذا لا يوجد حرجا على المرأة التي خمدت فيها قوة الأنوثة أن لا تضع الحجاب، وإنما حجابها الاستعفاف لأنها لا تشكل بجسدها الخامل مؤثرا على الرجال. وإذن فنحن نؤكد، حسب قناعتنا المنطقية، بأن الحجاب الإلهي قداسة، لأنه يحمي قداسة المرأة– الإنسان. ولكن الحجاب الثقافي، الذي يعزلها ويقصيها من خلافتها الإنسانية «ويجعلها كتلة جسد لا تكاد ترى ولا تكاد تعرف وترى»[48] باسم الشهوانية، فذلك ما لم يأمر به الإسلام، الذي يخاطب الفطرة بالعقل، ولكن أين هو عقل الرجل الذي يحكم وينظّم؟ ثم إن كانت المرأة هي الشهوانية أكثر من الرجل، والرجل هو مطلوب المرأة، فلماذا الرجل الذي «يجهل حقيقته بقدر ما يجهل حقيقة المرأة، يجيز لنفسه أن يكشف أجزاء بدنه، فيما يريد للمرأة أن تحتجب وحدها، كي لا تستثير الرجال، وتحملهم على التحرش بها، وكأنّ الرجل يعيش حالة طوارئ جنسية عندما يرى المرأة. فأين هو التعقل، وأين هي فضيلة السيطرة على النفس؟ »[49] . ولماذا لا يحجب الرجل عينيه عن المرأة ويطلب منها أن تحتجب عن عينيه؟

أليس في تقنية الحجب هذه دليل وحجّة على أن الرجل هو الشهواني أكثر من المرأة. بدليل أنه لا يحتجب عنها لعلمه أن المرأة لا تستثار بمجرد رؤيتها للرجل، ولمفاتن الرجل، وإلا لما اختبر الله الذكر بأربع نساء ولكن الفقهاء وقفوا عند كلمة "أحلّ لكم"، ولم يقفوا عند شرط المنع "ألاّ" "فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة" بل وتجاهلوا "لن" التحدي والمستحيل. فالنص القرآني واضح، وهو يفضح قداسة الإنسان لجسده الأقرب إلى الأرض – الدنيا أكثر من السماء– الآخرة، مبتعدا في الممارسة عن القداسة كما بثها الله في كلامه الحق: "ولن تعدلوا". ولذلك أنزل الله الحجاب على المرأة، للتحكم في انحراف هذه القداسة إلى قداسة مادية تأمر بها النفس الفجور.

الحجاب المتطرف (ونقصد الحجاب المادي بكل أنواعه) الذي يحاول به الذكر أن يحجب الأنثى عن المحيط، ستكون له نتيجة مضادة، لأنه لن يستطيع أن يحجب المحيط عن الأنثى، فالأنثى في قناعها متحرّرة من الرقيب العيني، ويمكنها وهي متخفية أن تفعل ما تشاء، وان تمارس رغبتها تحت الحجب، فيكون قناع الوجه قناعا تتحرر به الأنثى، وفي هذه الحال يتحول المنع إلى تحقيق الرغبة (في الخفاء)، أليست الأنثى عورة شهوانية؟ إذن فالحجاب البشري فرصتها المواتية، ولكن مهلا، جاء الحجاب الإلهي لستر عورة المرأة، والإعلان عن صاحبة هذه العورة حفظا للنظام، فإذا كان الحجاب البشري قناع يخفي، فإنه يتحول إلى قناع يفضح وتنقلب به ثنائية: الفضح /الإخفاء

---

[48]- ابن سلامة، رجاء: بنيان الفحولة. ص127.

[49]- حرب، علي: "الجسد هو الأصل العورة والجنّة". إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي.ص21.

الفضح: (الجسد)- (لا عورة) / الإخفاء: (الوجه)-(عورة).
ولهذا كان الحجاب الإلهي الذي يقف في عتبة (وسط) ثنائية: الإخفاء /الفضح
الإخفاء: (الجسد)-(عورة) / الفضح: (الوجه)- (لاعورة).

الرجل -كما يقول علي حرب- « يدعي المحافظة على المرأة، وصونها فيما يخشى من المرأة، ولا يثق بها بقدر ما يتعامل معها في لا وعيه، أو وعيه كغانية، أو سلعة أو جارية، أي مجرد أداة للاستمتاع والاستملاك. وهكذا فإن الرجل يقدم نفسه بما لا يقدر عليه، ونقيض ما يدعيه، فهو بهذا يظلم المرأة بقدر ما يجهل كينونتها، ولا يراعي حقوقها مما يعني أن دعوى وصايته عليها لا مصداقية لها. وهذه فضيحة بكل المقاييس » [50] فضيحة تؤكد سيطرة الجنس/ المرأة على الرجل، وتؤكد الخوف والسيطرة من هذه السيطرة. فالرجل يخاف شقيقه المرأة، فيلجأ إلى الهجوم كأحسن وسيلة للدفاع، ومجابهة خوفه للسيطرة على هذه السيطرة، بإلصاق التهمة ومن ثم الحجب والرغبة في كشف هذا الحجب بكثرة حديثه عن الجنس في الخطاب الفقهي والنازلي، والكتابة الشبقية. والإنسان لا يكثر الحديث عن أمر إلا إذا كان يرغب فيه أو يشتهيه.

وتكمن المفارقة في الخطاب الذكوري النكاحي (وأشهر من يمثله في المغرب النفزاوي) أن أسحر الوصفات وأغربها (في حالات) التي تضمن تعزيز الفحولة الجنسية فوق العادة، موجهة للذكر، وفي جهة مقابلة تدان الأنثى بالشهوانية الشبقية، ولكن لا يصح أن تُسمى "فحلة" إلا إذا كانت ماهرة في إدارة أشغال وشؤون الدار، فالفحولة فخر للرجال ونصر، فكيف يطلب الذكر العاقل شهوته ونشوته من أنثى تمتلكها بطاقة استيعاب هائلة؟ وإذا كان مجيب يقول إن الذكر مهووس بصيانة طاقته الجنسية وتوليدها، لأنه لا يستطيع أن يجاري الأنثى في نهمها للذكر، فكيف به إذن أن يقدر على إرضاء أربع إناث حرائر وأخريات جواري وسرائر إلا إذا كان يملك سرّه؟ على أن السؤال الجدير بالإرسال حقا (من باب الوقوف على المفارقات) كيف يمكن أن تجتمع صفة السلبية مع الشبقية في الأنثى؟ والشبقية الأنثوية هي أمنية كل ذكر في أنثاه، حتى يبلغ بها متعته الفردوسية؟

ونعود إلى الخطاب الحق، لنبحث فيه عن حقيقة خطاب الشهوانية التي يتملص منها الذكر، ويريد أن يجعلها فقط في الأنثى، فالله خلق الرجل ووهبه قوته الجسدية التي تتزاوج بقوّة أنثاه الجمالية، وهو إذن بهذه القوة يستطيع أن يضع حدا لسلطة قوة جمال الأنثى وفتنتها، حينما يقترن بأربع أصناف قوى من الجمال الفاتن، ولكن بشرط إلهي أن يضمن إنفاق قوته، وقوامته التي تستهلكها طاقة الفتنة بالعدل، ولكن لن

[50]- حرب، علي: "الجسد هو الأصل العورة والجنّة". إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي.ص21.

يستطيع بحكم مقادير الفتنة النسبية والمتفاوتة، وبحكم أن الجنس طاقة لا يستطيع أن يتحملها ذكر بهذه التصريف الذي سيستنزفها ويبددها لا محالة، ومنه كان الأمر الإلهي بالاكتفاء بواحدة منعا للمظالم، وحفظا لهذه الطاقة التي ستضمن (بواحدة) تحقيق الاكتفاء بالانتشاء للذكر وزوجه في حال الاعتدال (على مدى عمري ما) بالنظر إلى أن الأنثى تخمد جنسيا قبل الذكر، لكونه أقوى جسديا، وهذا دليل آخر يدينه، وإذن، فهو بهذه القوة يزيد درجة على الأنثى، وهي درجة القوة الجسدية التي تلزم الذكر بتقويمها (القوامة) على الضعف الأنثوي عاطفيا، لما يحتاجه هذا المخلوق الجميل من حماية أبوية وآمان، يضطلع بها الرب (الزوج) بعد الرب (الأب)، فضلا عن أن الذكر أيضا يحتاج من الأنثى الرعاية الامومية والحنان، ودرجة القوامة الذكورية هي ذاتها درجة في الخلق، ولكنها تثبت أيضا وحدة الخلق، فالله خلق الإنسان (آدم) في شقيه: ذكر/ أنثى ، ولكنه أخرج من الخلق الذكر قبل زوجه، التي ستخرج هي الأخرى بعد حين (إننا نتكلم عن الزمن الإلهي) من أعلى ضلعه الأعوج، فإن حاول الذكر أن يقيمه (الإقامة وليس القوامة) بقوته التي يفرط بها كسره لضعفه، وإن تركه وفرّط فيه لا يزال أعوجا، وإذن مطلوب من الرجل أن يقف في وسط متلازمة الإفراط والتفريط، حتى تنعم المرأة بالقوامة العادلة التي قررها الله وحتى تحقق الاستقامة. غير أنها انحرفت باسم الإسلام إلى استقواء على كيان المرأة، واستعداء، بينما جسدها يخضع للاستبداد والاستعباد. هذا المنطق الذي أثّث عقلية الإنسان المغربي والعربي عموما، لدرجة أن الجسد العربي أصبح شهيرا في العالم بأنه جسد مطبوع برغبة إيروسية لجسد المرأة المقدس.

4– قداسة الجنس: بحث في الجنيالوجيا:

وهكذا يفضح قناع الحجب قناع الخطاب، وينكشف المعنى المقدس بتعرية مؤسسة المعنى الذكورية، وفضح القوى أو إرادة القوة، التي تفرض المعنى في الواقع، وترسخه في النفوس، وتطبعه على الأجساد مثل وشم أو وسم [51]. معنى مبررا بالحجة الدينية، مع أن تأويل القرآن كان خاضعا للسياق الثقافي، والنسق الإيديولوجي الذي يعكس الهيمنة الذكورية القوية بنظامها المؤسس قبل ظهور الإسلام، والذي خضعت له المرأة. خصوصا وأن قوة النظام الذكوري تكمن في كونه في غنى عن التبرير [52]. لأن حجة الأقوى هي الأفضل، حسب منطق بعض العالم– وهو يسيطر بمؤسسته، والمؤسسة كما يشرحها دور كهايم وموس، وبورديو إنما هي تخييل اجتماعي، ومنتجة في الآن نفسه للتخييلات الاجتماعية المختلفة [53].

---

[51]-بن سلامة، رجاء: بنيان الفحولة. ص13.

[52] -Bourdieu, Pierre : La domination masculine. Paris. 1988. P15.

[53] – بن سلامة، رجاء: بنيان الفحولة. ص13.

وإذا جئنا ننظر في مصادر إنتاج ثنائية: العلوي/ السفلي في الجسد- الإنسان، ثم في شقي هذا الجسد: الذكر/ الأنثى التي تسلّطت بها المؤسسة العقلية الذكورية النخبوية، في الفقه المغربي ، نجدها لم تكن بدورها بمنأى عن سيطرة المؤسسة المخيالية الشعبية القديمة المؤثثة للعقلية المغربية. فالفقيه ابن بيئته قبل كل شيء، ولهذا فإن الفقهاء يقدمون دعامة دينية لسلطة الرجل الفوقية على المرأة، البعيدة عن القوامة الإسلامية، وهي مخيّلة ذات جذور وثنية قديمة سيطرت أيضا على الفلسفة اليونانية المثالية ثم على اليهودية والمسيحية، ذات علاقة قوية بالتصارعية بين النظامين الأمومي (الزراعي) الشيوعي ومتعدد الأرباب، والنظام الأبوي (الرعوي) التوحيدي، إذ كانت المرأة في الزمن الغابر مقدسة ، ويظهر أن قداسة الأرض من قداسة المرأة، لأن الإنسان يتمثل العالم بجسده، فكانت الأرض =الأم حين لاحظ العلاقة التماثلية بين المرأة والأرض، ثم أراد النظام الأبوي أن يحكم سيطرته بعقيدة الغزو والتملّك، التي أكدتها الثقافة الرعوية، خصوصا العربية، فكانت الأنثى تمتلك كما يمتلك الفحل (الكبش) إناث قطيعه، ومن هنا كان عقد الزواج في المالكية اسمه عقد امتلاك.

فالمرأة تخضع للرجل باللقب مثلما تخضع الأرض التي غزاها الرعوي وتسيّد عليها بالنسب: سيدي (لنتذكر أيضا أن العبد ينادي سيّده بـ:سيدي، مثلما تنادي المرأة (الأب) في مناطق جزائرية بـ: بابا سيدي). ولا حاجة لنا للتذكير بان الممارسة الفقهية بالمغرب المالكي هي من صميم الثقافة العربية الرعوية بامتياز، وهي ثقافة تؤكد التوحيدية والسلطوية (الذكر/الأب/السيّد) في مقابل التعددية (الآلهة) والشيوعية في النظام الأمومي، «فقد قامت الأديان التوحيدية على أنقاض وثنية، كان للآلهة المؤنثة فيها دور أساسي يحول دون التوحيد» [54]. ولكن مع ذلك لم يستطع السيّد الرعوي التخلص من الرواسب والمكوّنات العميقة لوثنية تقديس المرأة-الأرض، فبثي العربي متمسكا بـ«الجسد السمين —الذي- يجسّد الرجولة الوثنية »[55] . وهو مطلب جمالي ينادي به المزارع المغربي أيضا.

إنّ التصارعية بين النظامين الأموي والأبوي تجسّد التصارعية بين الجسد الأرضي، والعقل السماوي، فالإنسان انتقل من قداسة طبيعته المادية(الأرض) في النظام الأمومي إلى قداسة الروح السماوية في النظام الأبوي، وبوجه آخر يمكننا القول إن الإنسان قد انتقل أيضا من قداسة المرأة إلى قداسة الرجل (ظاهرا) ولكنه بقي يضمر لا شعوريا قداسة المرأة، وذلك لأن الإنسان يقدس جسده- إنسانه بصفته خليفة الله في أرضه، وما الإنسان سوى رجل وامرأة.

---

[54]-نفسه.