

## عروض الكتب

علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، تعريب: سعيد علي (بيروت: دار الأمير، ١٩٩٢)

## فاطمة شريعتي أم فاطمة الزهراء؟

ليست فاطمة شريعتي هي فاطمة الزهراء بنت النبي p والتي نعرفها جميعاً، فاطمة شريعتي هي مزيج من فاطمة التاريخية وفاطمة المثال والنموذج الذي يجب أن تقتديه نساء المسلمين، هذا المزيج هو ما يجعل سيرة السيدة فاطمة رضي الله عنها في كتاب شريعتي "فاطمة هي فاطمة" تختلف عن سيرتها تلك التي كُتبت سواء من جانب كُتّاب مسلمين، كعائشة عبد الرحمن في كتابها "سيدات بيت النبوة"، أو حتى غربيين كالمستشرق لويس ماسينيون في كتابه الذي اقتبس فيه من شريعتي في أكثر من موضع.

يرسم كتاب "فاطمة هي فاطمة" شكلاً جديداً للسير، فسير النساء قُدمت في معظم الأحوال كرسد تاريخي لحياة الشخصية ومحمل الأحداث التي مرت بها دون أن يكون هناك بالضرورة صلة مباشرة بين هذه الأحداث وتلك الشخصية، بينما تأخذ سيرة شريعتي في حالة فاطمة أبعاداً جديدة لكل من المكان والزمان والشخص، سيرة فاطمة ليست مجرد تأريخ لميلادها وحياتها ومماتها، وإنما هي نسج لتفاعلات الشخصية بكل ظروفها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مع كل من الزمان وأحداثه، والمكان وأشخاصه. يقتبس شريعتي حياة فاطمة لترسم بدورها الخط العام لكيف "يجب" أن تكون فاطمة (المراد بها المرأة المسلمة على وجه العموم)؛ ولذا فإنه حينما ختم كتابه بتعريف القرءاء عن هي فاطمة لم يجد أفضل من القول بأن "فاطمة هي فاطمة"، واسمحو لي بهذا الاقتباس الطويل نسبياً:

"...أردت أن أقول: فاطمة هي بنت خديجة الكبرى. فما ألفتها فاطمة. ثم أردت أن أقول: فاطمة هي بنت محمد. فما وجلتها فاطمة. ثم أردت أن أقول فاطمة هي امرأة علي. فما رأيتها فاطمة. ثم أردت أن أقول: فاطمة هي أم الحسين. فما كانت فاطمة. ثم أردت أن أقول: فاطمة هي أم زينب. فما عرفتها فاطمة. فما استجمع لي الأمر في كل هذا. لا، كل هؤلاء هم هؤلاء، وما هؤلاء بفاطمة. إنما فاطمة هي فاطمة." (ص ١٥٣-١٥٤).

ففاطمة تُعرّف ذاتها بذاتها، فهي لا تستمد وجودها وتعريفها من نسبتها لغيرها من الأشخاص (بالرغم من أن هؤلاء الأشخاص هم المجال الحيوي الذي عملت له ومن خلاله فاطمة طوال حياتها)، ولكنها هي وحدها تقف حقيقة راسخة، هذه الحقيقة الراسخة قرأها شريعتي من خلال ثلاثة مستويات؛ المستوى الأول هو فاطمة كنموذج يستقرئ من خلاله الداء ويتم تحديد المسئول عن العلاج، المستوى الثاني هو فاطمة كفلوة لنساء المسلمين، والمستوى الثالث هو فاطمة من خلال عيون شريعتي التي رسمتها ورأها بطريقة تختلف عن كل من نظرة أهل السنة وحتى أيضاً باختلافات عن نظرة الشيعة.

على المستوى الأول، قدم شريعتي تحليله لسيرة فاطمة في ظرف تاريخي معين اقتضى منه أن يصف وضعاً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً معيناً يعايشه المجتمع الإيراني، هذا الوضع الإيراني حمل معه مظاهر لداء بعينه وصفه عدد من المثقفين الإيرانيين السابقين لشريعتي مثل جلال آل أحمد، وحددوا أبعاده في أنه

التغريب westoxication، أو ما أطلق عليه شريعتي في أحيان أخرى "الاستحمار"! الاستحمار هو الطريق الذي استطاع بواسطته الاستعمار الجديد إحكام سيطرته على مقاليد الأمور في العالم الثالث، فعن طريق الاستحمار استطاع الاستعمار خلق طبقات جديدة وتشويه طبقات قديمة، هذه الطبقات أصبحت تبني قيم الغرب دون وعي وتسعى لتطبيقها في داخل مجتمعاتها التي بالضرورة تلفظ هذه القيم وما ترتبط بها من سلوكيات ومؤسسات. فالوضع في دول العالم الثالث بصفة عامة وإيران بصفة خاصة أصبح يشبه كياناً مشوهاً انقطعت فيه الصلة بجذوره (الإسلام) ولم يستطع في الوقت ذاته أن يلحق بالغرب.

يلوم شريعتي الجميع على هذا الوضع المعيب المهين؛ السلطة السياسية، الشعب، قوى الاستعمار الغربي، ولكن يقف على رأس هؤلاء جميعاً العلماء (وفي بعض الأحيان يشير إليهم شريعتي على أنهم المثقفون)، يلوم شريعتي العلماء الذين انشغلوا بمسائل جانبية تفصيلية لا تهم أحداً وأهملوا واجبهما الأصلي؛ وهو تقديم وحماية الإسلام الحق: إسلام علي  $\pi$  وليس إسلام الدولة الصفوية أو التشيع الأسود. فالعلماء لديه هم المسئولون عن تلمس القدوة في بيت النبي  $p$  وبيت علي (وهنا تقف فاطمة في موضع القلب) وتقديم هذه القدوة لعامة المسلمين، لا تقديم الصورة الخاطئة للإسلام الذي يركز على الخنوع وطاعة الحاكم دون محاولة بذل أي مجهود في التغيير الثوري. شريعتي يرجو العلماء أن يستلهموا سيرة الحسن والحسين وآل البيت في مقاومة ظلم الحاكم والحفاظ على دعوة الإسلام نقية. وفاطمة وآل البيت هم النموذج الذي يجب أن يستلهمه العلماء في تحديد مناطق الاعوجاج في المجتمع الإيراني، وهم أيضاً النموذج الذي يجب أن يقلده المسلمون حتى يحققوا التقدم والتطور.

يتعلق **المستوى الثاني** بفاطمة كقدوة يجب أن تتخذها النساء. يعود شريعتي في هذا المستوى للحديث عن وضع المرأة في داخل المجتمع الإيراني الحديث، حيث إنه في هذا الوضع تتجسد معضلة الهوية التي واجهت المجتمع الإيراني بصفة عامة والمرأة الإيرانية بصفة خاصة، وتتحدد أبعاده في قوى الاستعمار من ناحية، والتي تحاول رسم مجتمع منفصل عن ذاته ومستكين ومستهلك. ومن ناحية أخرى تقاعس العلماء عن القيام بدورهم ونزعوا لتصوير الدين في صورة جامدة بعيدة كل البعد عن حقيقته، مما يدفع الأشخاص بعيداً عن الدين وفي أحضان المستغربين. لم تسلم المرأة الإيرانية من هذه الازدواجية، بل على العكس كانت هي الثغرة الأولى والأهم في هذا المخطط "فالمتعصبون المتحجرون للسنة يسوطون المرأة بسياسات التعصب والرجعية ويقبلونها عن الماء والطعام ويقسون عليها بجفوة وغلظة؛ كيما تسوقها هذه الحال إلى أن ترمي نفسها مضطرة مهووسة غير واعية في أحضان ذلك الذي على رأسه هذه القبة الطويلة، وفي ذقنه لحية العترة، وبين أثنائه ترحيب واحترام وتواضع وابتسام وملاطفة.." (ص ٤٩).

وانطلاقاً من ذلك يرى شريعتي أن المرأة الإيرانية عليها مسؤولية كبيرة في مقاومة هذا المخطط، فليس عليها أن تتحول إلى مستهلك للبضائع الغربية والأمريكية فحسب، ولكن عليها أن تؤثر تأثيراً عميقاً في الأسرة وفي العلاقات الاجتماعية وفي جيل اليوم والغد وفي منحى المجتمع وفي الأخلاق والقيم والآداب والفنون (ص ٧٤).

كيف تستطيع المرأة من دون القدوة أن تفعل كل ما يطلبه منها شريعتي؟ شريعتي لا يترك نساءه تائهات وإنما يقدم لهم القدوة التي تستطيع أن ترسم معالم الطريق، إنها فاطمة القدوة؛ رابعة بنات النبي وأصغرهن، وهذا ينقلنا للمستوى الثالث والأخير.

هذا المستوى الأخير رسم من خلاله شريعتي صورة لفاطمة قد لا تتطابق في بعض أبعادها مع فاطمة كما يراها أهل السنة، بل وحتى الشيعة أنفسهم، ففاطمة التي يراها شريعتي هي شخصية أسطورية: "وارثة مفاخر آله، وارثة المجد الجديد الذي جاء به الوحي ولم تجئ به الأرض والدم والأصفر الرنان. هي مخلوقة الإيمان والجهاد والثورة والفكر والمروعة. هي نسيج الجمال، حيطانه قيم متعالية في الروح.." (ص ٨٣). فاطمة ليست مجرد إحدى بنات النبي  $p$  ولكنها أم أبيها، التي حملت على كتفها منذ طفولتها عبء الدفاع عن الدعوة وعن قيم الإسلام الحققة. استلهم شريعتي من حياة فاطمة سواء مع أبيها أو مع علي  $\tau$  قيمة للدفاع عن الحق ومقاومة الظلم والموت في سبيل ما يؤمن به الإنسان على أنه حق وعدل. لم يكن دفاع فاطمة المستميت بعد وفاة النبي  $p$  عن ميراثها منه دفاعاً دينياً عن المال أو الجاه، ولكنه دفاع عن حق أم أبيها في أن تترث والدها للحفاظ على حق آل البيت في القيادة والنبوة، فاطمة التي قضت شهورها القليلة التي عاشتها بعد وفاة النبي  $p$  في إظهار ما قامت به الحكومة الجديدة (حكومة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما) من اغتصاب حق علي  $\tau$  - على حد وصف شريعتي - في الخلافة وحقها في الميراث. هذه هي فاطمة كما يراها شريعتي لا تخاف ولا تهاب السلطة وتعلم حق المعرفة من هي ولمن هي، وهذا ما كان يغيه شريعتي من نساء المسلمين بصفة عامة ونساء شعبه الإيرانيات بصفة خاصة.

فاطمة شريعتي بما رسمته من قيم لمقاومة الظلم الذي وقع على آله في صدر الإسلام، وبما ستظل ترسمه من ضرورة التمسك بالحق والهوية الإسلامية الحقيقية في مواجهة هجوم الغرب وتقاعس علماء المسلمين هي ليست بالضرورة فاطمة الزهراء بنت النبي  $p$  (وإن كانت بالطبع تحمل من سماتها)، ولكنها بالتأكيد فاطمة أخرى، صورة في ذهن ووجدان شريعتي خاصة به، شريعتي الذي استطاع من خلال تقديم هذا النموذج رسم معالم جديدة للمرأة الإيرانية، التي سرعان ما قامت بالثورة ضد كل المشوهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية، في محاولة منها لإعادة بعث فاطمة التي ستظل وحسب كلمات شريعتي: "هي فاطمة!"

#### إعداد: أمل حمادة

فاطمة المرينسي، السلطانات المنسيات: نساء رئيسات دولة في الإسلام، ترجمة: عبد الهادي عباس، جميل معلي (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٩٨)

السلطانات المنسيات: المرأة والسلطة في الهندسة الاجتماعية "المرينسية"

بحثاً عن سيدات تولين السلطة، تحديداً موقع الرئاسة، في التاريخ الإسلامي، تتخذ فاطمة المرينسي في كتابها الشهير "السلطانات المنسيات" من الساحة السياسية الباكستانية منطلقاً ودافعاً، ذلك حين فازت السيدة بنازير بوتو للمرة الأولى في انتخابات رئاسة الوزراء، الأمر الذي أثار الأحزاب الأخرى للدفع بأنه لا يجوز لامرأة تولي قيادة الدولة الإسلامية وأن هذا يعتبر سابقة أولى في الإسلام. والمرينسي تشير إلى ما تراه مفارقة مبدئية في هذا الموقف، ألا

وهي رفض هذه الأحزاب لما أسفرت عنه الانتخابات رغم أنهم قبلوها بدايةً بصفتها قاعدة الديمقراطية البرلمانية المستمدة من الوثيقة العالمية لحقوق الإنسان، وهي تستنكر تجاهل هؤلاء لقاعدة الانتخابات والعودة إلى الماضي؛ إلى السنة الإسلامية، فهي عودة وجدت مبررها - كما ترى - في أن الفائز في الانتخابات امرأة، الأمر الذي اقتضى "العبور من فضاء سياسي إلى فضاء آخر" ص ١٣ والحقيقة، فإن فهم هذه "الفضاءات السياسية" التي تحدثت عنها الرئيسية في مطلع كتابها هو أمر بالغ الأهمية، لكنه في الواقع أمر متعذر الفهم دون الوقوف قبلاً على طبيعة المهمة التي أخذت الكاتبة على عاتقها الاضطلاع بها في هذا الكتاب، والتي تصفها بأنها نوع من التحري عبر الكتب والتاريخ، لكشف عملية "النصفية" (من الذاكرة الجماعية) التي تعرضت لها رئيسات دول على امتداد العالم والتاريخ الإسلامي. ولأنها تبحث في التاريخ الإسلامي والقواعد الشرعية للحكم التي أحاطت بعملية تولي السلطة على مدار التاريخ، تهتم الرئيسية بتبنيته القارئ إلى مدلول استخدامها لمفهوم الإسلام "في كل مرة أتكلم فيها عن الإسلام دون أي وصف... فإني أقصد الإسلام السياسي، الإسلام كممارسة للسلطة، وأعمال الرجال المدفوعين بالأهواء، وهو ما يختلف عن الإسلام - الرسالة، الرسالة الإلهية.. وعندما أتكلم عن هذا الأخير فإنني أعبر عنه بالإسلام كرسالة أو الإسلام الروحي" ص ١٨ إن تحديد المفاهيم من الأمور الأساسية للباحث الاجتماعي، وإن لم يفد كثيراً هنا حسبنا سنرى حالاً!!.

تبدأ الرئيسية رحلتها في مؤلفها ذي الأقسام الثلاثة، بالوقوف على ألقاب المرأة الحاكمة في التاريخ الإسلامي، فترصد من بينها ملكة وسلطانة وحررة وخاتون وشريفة..، مؤكدةً أن لقباً الخليفة والإمام لم يكن أيهما أبداً من الألقاب التي حملتها المرأة، وتقف طويلاً لدى مفهوم الخلافة شارحة تعريفاته وشروطه، والفرق بينه وبين مفهوم الملك، وتخلص إلى أن "الخلافة" هي مهمة ذات بعدين، زمني/ديني وأخروي، وهي ترتكن أساساً إلى الشرعية، بخلاف الملك الذي يرتكن إلى الهوى، فيظل حُكماً عارياً عن المسحة الإلهية التي تستظل بها الخلافة. ولهذا السبب بالذات، ترى الرئيسية أنه لم يكن يُسمح أو يُصور لامرأة أن تكون خليفة، فالملكة لا تستطيع الإدعاء سوى بالسلطة الأرضية. وحسب الرئيسية فالمرأة ليست وحدها التي لا تستطيع ادعاء لقب الخليفة، إذ أن الخلافة مشروطة ونخبوية. "إن فهم مهمة الخليفة فسنتفهم النظام السياسي الإسلامي كله، وكل الفلسفة التي تمتد فيه، وبخاصة لماذا كان ظهور النساء في السياسة مثيراً للتراع. إن ظهور النساء على المسرح السياسي الإسلامي ينبغي أن يكون في العادة خاضعاً لإشراف خليفة، ولو كان إشرافاً اسمياً،... إن ظهور النساء يثبت أن الأسفلين يحكمون، وأن المتمردين أو العصاة يقودون وأن شيئاً ما تعطل في النظام" ص ٢٧ بهذه العبارة المفتاحية يمكننا أن نقف مبدئياً على جزء من أهداف الرئيسية من وراء مؤلفها هذا، إنها تعتبر دراسة تاريخ الملكات الحاكمات، هو بمثابة كشف لشطر من المقاومات "التوترات الدينامية" التي يبادر بها المهمشون والأسفلين والعييد/الجواري أو "العامة" بالمعنى الواسع، لاختراق التاريخ الرسمي الذي هو تاريخ نخبوي أو "نظام أسياد" كما تقول.

في هذا الإطار يحتل مفهوم العامة مكانة جوهرية وتوقف الرئيسية لديه طويلاً باعتباره الوجه الآخر لمفهوم الخليفة الذي تعرضت له قبلاً، فتقول "لا يجوز خلط مفهوم العامة مع مفهوم الأمة، الكلمتان يقودان إلى جمهور المؤمنين، ولكنه في حين أن مفهوم الأمة إيجابي، فإن مفهوم العامة محقر ومتنقص، فالعامة جماهير جاهلة معارضة بطبيعتها، لأنها غير قادرة على التفكير أو التعقل وبصفتها هذه ينبغي استبعادها من السلطة" ص ٦٤. إذن فالعامة دون النخبة، والنخبة بدورها هي دوائر وأقسام، أعلاها النخبة الخليفة المحاطة بالشروط والحدود والحجاب. ومن جانب آخر فالمرأة هي جزء من هذا البناء، أو "الهندسة

الاجتماعية" كما تصر على أن تسميها. المرأة موقعها الحريم، وهو ساحة معزولة معنوياً ومكانيًا ومحاطة بالحجاب. المرأة جزء من العامة ودونها أيضاً لأنها داخل حمى الرجل. والحريم ربما يوجد في الأوساط النخبوية، لكنه يظل فضاءً داخلياً، بعيداً عن فضاء الرجال العام، ناهيك عن فضاء الخلافة السياسي البالغ النخبوية.

"العامة والنساء مستبعدات بالضرورة عن المسرح السياسي الخليفي.. وسوف نرى أن النساء لسن وحدهن ممن يجب أن يرتدي الحجاب، فالعامة أيضاً مفصولة عن الخليفة بحجاب، إن الانتخابات باقتراع عام تشكل خرقاً للحجب" ص ٦٤. وفي إطار هذه "الهندسة الاجتماعية" التي تضع حدوداً وأطرًا لكل الفئات والأجناس "إن الإسلام هو أحد الأديان النادرة التي أقامت فارق الجنسين في بنية هندسي اجتماعي" ص ١١٦، يصير انتقال المرأة من الفضاء الداخلي إلى الفضاء الخارجي هو أمر محل البناء والحدود الموضوعة المستقرة "المرأة تنتمي للمكان الداخلي، الحريم، المكان المحمي، ورئيس الدولة ينتمي إلى الفضاء الخارجي، المكان العام" ص ١١٤، إذ يتضمن هذا الانتقال أن تتخطى المرأة وتخرق أكثر من حد، و"الحدود" مفهوم جوهري لدى المرينسي التي ترى أن الإسلام هو دين "الحدود والتراتبية" ص ٥١.

في خضم هذه "الهندسة الاجتماعية" المستقرة، يمكن تسكين قضية بنازير بوتو التي استهلت بها المرينسي كتابها متحدثة عن الانتقال من فضاء سياسي لآخر. وكما وضح لنا من السطور السابقة، فالكاتبة لا تكنفي بقضية المرأة المعزولة في حريم بل تتجاوزها إلى ثنائية الخليفة/الحاكم مقابل العامة "إن مأساة الخلافة كانت ترجع دائماً إلى الهوة التي تفصل الخليفة عن العامة، هوة مملوغة بالنخبة والعسكر" (ص ٦٦)، ومن ثم، وفي الحالة الباكستانية، كانت الانتخابات، هي المحرك الذي سمح بالتوتر الدينامي في ثوابت الحدود الاجتماعية "التصويت العام الذي يدخل العامة إلى المسرح السياسي كمثل أساسي يفتح الممارسة السياسية الإسلامية على أفق جديد، إن الديمقراطية البرلمانية تكشف أفقاً يصبح فيه غير المسؤولين سابقاً؛ العامة والنساء، شركاء أساسيين في اللعبة" (ص ٦٦).

إننا هنا نصل إلى مقابلة مركزية تجريها المرينسي طوال الوقت؛ مقابلة بين الإسلام من جهة وبين "الديمقراطية البرلمانية" من جهة أخرى. "الذين يحاولون القول بأن الإسلام وديمقراطية الغرب (ولا يوجد هناك سوى هذا على ما أرى) هما متوافقان - أي أن غياب الامتيازات في النطاق السياسي بين الرجال والنساء لا يعكر الإسلام في شيء - يريدون في الواقع تجنب طرح المشكلة في أعماقها، وبخاصة الجدل حول الفرد؛ مكان الفردية في توجيه القرار، لكل واحد محيطه، ذلك هو مبدأ الهندسة التقليدية، كل الأفراد لهم الحق في كل المناطق، تلك هي رسالة الديمقراطية الحديثة، إنه نزاع كوني في طبيعته وفي مقياسه" (ص ١١٣-١١٤).

إن المرينسي ترى إذن أنه في مقابل الهندسة الاجتماعية الإسلامية التي تجعل لكل فرد محيط ومكانة ثابتة لا يتخطاها بحكم انتماءاته الاجتماعية (عامة-نخبة) أو الجنسية (ذكر-أنثى)، فإن ديمقراطية الغرب تحمل من الدينامية ما يجعل من حق كل الفرد الانتقال عبر جميع المواقع والفضاءات بحرية، والأمر هنا لا يقتصر على حدود التقابل والمغايرة، بل إنه نزاع، وليس نزاعاً عادياً، بل كونياً، نزاع بين دين/حضارة/ممارسة إسلامية شديدة، بل حادة النخبوية من جهة (فالهندسة هي ربما التعبير الأقل حدة عن فكرة النخبوية)، وبين نظام حكم غربي حرّ ومفتوح، هذه هي المعادلة ببساطة كما تضعها المرينسي. يمكننا أن نستنتج إذن أن المقابلة هنا بالضرورة إحلالية، فدعوة المرينسي لا تتترك أي مجال للنظر للخلف أو للماضي تقوياً أو إصلاحاً. فالانتخابات البرلمانية هي الطرف المطلوب في مقابل "البيعة" التي هي مجرد "عهد على الطاعة" و"امتياز للأعيان/أهل الاختيار". (ص ٦٣-٦٤)

وتعتبر المرنيسي الاستمرار في النظر للخلف مع تبني قواعد الديمقراطية الغربية هو نوع من خداع النفس أو "العمل على مسرح مزدوج" "إننا مجربون على أن .. نكون مواطنين أسيادًا هناك ومسلمين طائعين ومؤمنين هنا" (ص ٣٠٧). وهي تنتقد وترفض النظام الإسلامي للممارسة السياسية والحكم، كما جاء في تعريفها الأولي لمسلول كلمة "إسلام" التي استخدمتها، وفوق هذا وكما تبين أعلاه، فإنها تنتقد بالمثل وبنفس القوة - إن لم يكن أشد في الحقيقة - النظام الاجتماعي الذي ترى أن الإسلام أوجده، نظام الهندسة الاجتماعية المنطوي على فكرة الحدود والتراتبية الحادة التي أفرزت فكرة الأتباع والسلف (الأولون والآخرون)، كما أفرزت فكرة الحجاب كعني عام، يحجب السلطة العليا ذات المسحة الإلهية - الخليفة - عن الرعية وعن العامة، ويحجب المرأة كإحدى الكائنات المستضعفة داخل إطار الحريم محمية الرجل. ص ٢٩٦ وهي في النهاية تدعو إلى الديمقراطية الغربية كما لا بد (طالما أنه لا يوجد شيء دونها والإسلام بحسب ما ترى) قادر على تحريك وتحطيم الحدود المفروضة اجتماعيًا وسياسيًا، نافية أي نظر إلى الماضي، باعتبار الأخير ممكن لأخطار ومفاسد تستحق أن يغلق دونهما بلا رجعة.

الغريب أن المرنيسي تحدثت في مؤلفها عن تجربة المسجد في صدر الإسلام كفضاء مورس فيه العمل السياسي الجماعي من قبل جماعة المسلمين رجالا ونساء مباشرة فيما بينهم وبين الرسول، ومن بعده الخلفاء الراشدين، وتحدثت عن الانتقال الذي حدث فيما بعد من فضاء المسجد إلى الحجاب المضروب حول الخليفة. إلا أن المرور بهذه التجربة لم يشكل أي دافع لها في مراجعة دعوتها لنا بعدم النظر إلى الخلف، هل الأمر سيئ إلى هذه الدرجة؟ إن المرنيسي حينما تفسر استبعاد النساء عن أن يكن خليفات حتى رغم الاعتراف لمن يلقب الملكة في بعض الأحيان، تقول عبارة بالغة الدلالة، تقول: "وظيفته الخليفة هي حفظ الدين والسياسة على سياسة الدنيا، والمهمتان مترابطتان بالحكم. وبسبب هذا التشابك الكوني بين السماء والأرض، سوف يكون استبعاد النساء منطقيًا في دين موحد، دين يكون الإله فيه واحدًا ومذكراً في الوقت نفسه" ص ٦٠، إن الهندسة القاهرة التي تتحدث عنها المرنيسي، لا تقتصر إذن على الأرض، بل إنها هندسة كونية تتعلق بالسماء أيضاً، بالإله الواحد المهيمن على الأرض، إنها امتداد آخر للنخوية بين الإله الواحد والبشر، من هنا تتأتى خطورتها، وضرورة تركها.

تقول المرنيسي "تاريخ النساء في الإسلام، وعلى الأخص في الإسلام، محكوم عليه، كتاريخ الفلاحين أو الفقراء ألا يعبر عنه مطلقاً في الخطاب الرسمي" ويستوقفنا تأكيدها بعبارتها "على الأخص"، إن الانطلاق من قاعدة نسوية يدفع للقول بأن النساء كن دائماً من الفئات المعرضة للقهرة والتهميش، لكن المستغرب هنا أن الكاتبة تخصص الإسلام بهذه الصفة. إنها ترى أن الإسلام يختص بهذه الهندسة الاجتماعية/الكونية التي تجعل منه نطاقاً خطراً على حقوق الأفراد، إن هذا التشابك ربما يدفع للتساؤل عن صدقية استخدام المرنيسي لمفهوم الإسلام كما عبرت عنه في مطلع مؤلفها، إنها تستخدمه بالتأكيد للتعبير عما هو أكثر من ممارسة سياسية، وإن لم تصرح بذلك.

إن الكاتبة تتحدث عن الإسلام ككل؛ كشرعية وتاريخ وحضارة، وبصرف النظر عن هذا التعريف المضلل الذي ألقته به في الصفحات الأولى لمؤلفها، فإنها لم تتحرر أي محاولة لتعيين ما هو شرعي وما هو تاريخي، ما هو أصل وما هو ممارسة لأفراد، لم تحاول أن تتحدث عن التاريخ أو الفقه.. فقط تتحدث عن الإسلام دون تمييز، والتسبب في تناولها الأصل الشرعي بالتأسيس التاريخي، الأمر الذي نجده مثلاً عند تناولها لمفهوم البيعة؛ فهي تعرفه بشكل الممارسة التي آل إليها المفهوم في فترات بعينها وهو ما يختلف عن التأصيل النظري للمفهوم في الكتابات الشرعية.

وقضية المفاهيم الملتبسة لا تنتهي عند مفهوم الإسلام في هذا المؤلف، بل يمكننا ذكر أمثلة أخرى في هذا الإطار؛ مفهوم الخلافة مثلاً، فأول ما يثير القارئ هنا هو الطريقة التي تصف بها الكاتبة الخليفة؛ إنها تقول أن ألقاباً مثل سلطان وملك يمكن أن يحملها أيّاً كان لأنها "لا تقتضي مهمة إلهية" ص ٢٥ بخلاف لقب الخليفة، ومن ثم فإن مفهوم الخليفة الذي نتحدث عنه الكاتبة يقع في إطار فكرة "السلطة المقدسة للملوك" و"الملك ظل الإله في الأرض"؛ الفكرة التي برزت في أوروبا إبان بروز وتشكل الدول القومية. إن إطاراً معرفياً بعينه يتحكم في وعي الكاتبة، ويلقي بتأثيراته هنا وهناك. الأمر ذاته الذي نلمسه في تناولها لمفهوم مركزي آخر هو مفهوم العامة؛ لقد جمعت الكاتبة في عبارتها السابقة النساء مع الفلاحين والفقراء، فضلاً عن العبيد في موقع آخر، لتجعلهم من العامة، وتقول أنه بحسب المؤرخين كافة، فالعامة لا تستطيع التفكير، ويكمن موضع الالتباس هنا ببساطة في أن الترتيب الاجتماعي في الإسلام - وكما يشتهه جل العلماء على اختلافهم - يتأني بفضيلة "العلم"؛ العلم الذي رفع شأن الفقراء وجعل منهم علماء وفقهاء يُرتحل إليهم ويعلو شأنهم، العامة إذن ليسوا كما تقول المرينسي الفلاحين والفقراء، فمعيار التفرة هنا لم يكن الطبقة الذي ربما كان معياراً حاكماً في تجارب تاريخية أخرى تعمد الكاتبة إلى إسقاطها قسراً على الخبرة الإسلامية.

الأمر نفسه يوضح مسألة أغفلتها الكاتبة التي تحدثت عن غياب النساء عن الخطاب الرسمي في الإسلام نتيجة لعملية "تطهير" عمدية واسعة بحسب ما ترى. ما أغفلته الكاتبة أن النساء كن حاضرات في التاريخ الإسلامي بشكل مشهود، نراه في كتب التراجم والطبقات وكتب الرحلات والبلدان وغيرها، لقد حفظت الكتب تاريخ النساء العلمات والشاعرات والمتصوفات كما حفظت تاريخ القلة من النساء الرئيسات اللاتي ذكرن المرينسي.

الأمر الأكثر إثارة للتعجب هو المقابلة التي تضع فيها الإسلام مقابل الديمقراطية الغربية كما تسميها، والسؤال، هل يمكن بالفعل المقارنة بين هذين الطرفين، من البديهيات أن كل مقارنة تستلزم أرضية/معياراً للمقارنة كي تصح، فكيف نقارن هنا بين دين وحضارة من ناحية وبين نظام حكم بعينه من ناحية أخرى. إن الكاتبة حتى لو كانت التزمت بتعريفها المبدئي للإسلام (كممارسة سياسية) لكان ينبغي عليها أن تحسم أموراً مثل أية ممارسة، أي شكل منها، في أي حقبة تاريخية، في أي ظروف، مدى ارتباطها بالأصول الشرعية، هل من الممكن وضع الممارسة السياسية لأربعة عشر قرناً في إمبراطورية مترامية الحدود في سلة واحدة، أما كان من المهم البدء بتحديد معالم هذه الممارسة وآلياتها أو ثوابتها التي تربيها الكاتبة؟!

إنه غريب أمر ذلك الخلط المفاهيمي وهذه الانتقائية التي تتبعها كاتبة آلت على نفسها مهمة إحداث كشف تاريخي ما وإنصاف فئات مهمشة عمداً، تم تأصيل تهميشها في الشرع وفي الممارسة التاريخية بحسب ما تذهب إليه. اللهم إلا إذا كانت هذه السقطات المنهاجية متعمدة لخدمة هدف بعينه، يتلخص هذا الهدف في إثبات مدى سوء الماضي ووجوب لفظه؛ والماضي حسب الكاتبة هو كل ما يتعلق بهذا الدين؛ الإسلام؛ شرعاً وحضارة.

إن المرينسي تقوم في القسمين الآخرين من كتابها باستعراض تراجم السيدات اللاتي استطعن اختراق الحدود والانتقال من فضاء إلى آخر بحسب تعبيراتها "كانت عائشة أول امرأة تخرق الحدود بانتهاكها الحد القائم بين منطقة النساء ومنطقة الرجال، وإصرارها على القتال في حين أن عمل الحرب هو امتياز للرجال" ص ١١٧، وقد حددت الكاتبة معيارين للسيادة على أساسهما ستتقصى السيدات الرئيسات، وهما الخطبة وسك النقود، أي تكون العملة قد سكت باسمها وحُطبت

باسمها في خطبة الجمعة. وتعرضت هنا لتراجم خمس عشرة سيدة حكمن في مصر والهند واليمن وحزر المالديف وأندونيسيا.

وفيما يعتبر هذا الجزء تعبيراً عن مقاومة المهتمين للأسياذ وخطابهم الرسمي الحاكم، فإن الكاتبة لم تلتفت إلى أن هذه المقاومة التي رصدتها جاءت بمفهوم السلطة السائد نفسه، بالناورات والأساليب ذاتها، إن القاعدة النسوية كانت تحتم عليها ربما الانطلاق من مفاهيم مغايرة للسلطة، وربما حتمت عليها تأسيس رؤى بديلة لفعالية المرأة ومقاومتها في التاريخ، والتي أخذت بالتأكيد صوراً شتى كان الأجدد بالكاتبة "الملتزمة" أن تلتفت إليها.

إعداد: هند مصطفى

### زينب فواز العاملي، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٢هـ)

يتناول هذا العرض كتاب "الدر المنثور في طبقات ربات الخدور" للكاتبة زينب فواز العاملي السورية الأصل المصرية المقام (١٨٦٠-١٩١٤م). ويعتبر هذا الكتاب ثاني نموذج لكتاب تراجم تكبته امرأة عن النساء في أواخر القرن التاسع عشر، تحديداً عام ١٨٩٣م. وسبقته محاولة قامت بها مهاجرة شامية أخرى إلى مصر وهي مرتيم نحاس (١٨٥٦-١٨٨٨)، هو كتاب "معرض الحسنة في تراجم مشاهير النساء" والذي شرعت في كتابته ١٨٧٣ وطبع بأمر الأميرة حشم أفت ثالث زوجة للخديوي إسماعيل وقد أوردت زينب فواز في كتابها ترجمة هذه السيدة (ص ٥١٥-٥١٦).

كانت زينب تقليدية الاقتراب والمصادر، نسوية التوجه، عمدت في مقدمة موسوعتها للتراجم - شأن شأن السلف - إلى سوق مصادرها وسرد منهجها في الترجمة وذلك لتوخي الدقة. وقد قامت بتصنيف تراجم النساء المسلمات وغير المسلمات الشهيرات القديمات والمعاصرات لها طبقاً لترتيب أبجدي، وذكرت مصادرها تفصيلاً وقسمتها لفتين:

أمهات كتب التاريخ والأدب العربي القديمة والحديثة، مثل تاريخ الكامل للمبرد، وتاريخ الكامل لابن الأثير، وتاريخ الوفيات والأعيان لابن خلكان، وكتاب العبر لابن خلدون، وكتاب السيرة النبوية للسيد أحمد زيني دحلان، وكتاب الأغاني للأصفهاني.. الخ، إلى حوار خطط مصر التوفيقية لعلي باشا مبارك.

ما جمعت من المجالات العلمية والجرائد الدورية الصادرة في عصرها، وما التقطته من مقولات لبنات هذا العصر.

إن الدافع وراء هذا الجهد كما قالت زينب فواز في بداية الكتاب هو الحمية والغيرة على بنات نوعها حيث أنها ارتأت أن هناك كثيرات من النساء الفضائل قد سقطن سهواً أو عمداً ولم يتم ذكرهن ضمن المتقدمين والسالفين من العلماء والفلاسفة والشعراء المشهورين مع أنهم - على حد قولها - نبع منهن جملة سيدات هن مؤلفات حاكين بما أعظم العلماء وعارضن فحول الشعراء. إذن زينب فواز تسعى من خلال هذا الجهد إلى خدمة بنات نوعها ونستطيع تفسير ذلك عندما نتذكر أن هذه السيدة الشامية كانت من أوائل الرائدات النسويات اللاتي عملن في أواخر القرن التاسع عشر - إلى حوار أخواتها من السوريات واللبنانيات مثل هند وسارة نوفل - على تحريك نهضة نسائية وبالأخص من خلال الصحافة وإصدار المجالات النسائية.



كما أنها قد سبقت قاسم أمين بسبع سنوات في الدعوة إلى تحرير وتعليم المرأة فهي ارتأت أن الدين لم يمنع الفتاة من التعليم بل جعله فريضة عليها بالإضافة إلى أنها تمتلك الكفاية العقلية للقيام بذلك ومن ثم فليس من العدل أن تحرم من حقها في التعليم. [انظر: حلمي النمنم، الرائدة المجهولة: زينب فواز (القاهرة: دار النهر للنشر والتوزيع، ١٩٩٨) ص ٧٢]

تحاول زينب فواز من خلال كتابها تقديم مسح موسوعي حول إسهامات ومواقف ٤٥٣ امرأة مسلمة وغير مسلمة في مختلف جوانب الحياة العامة؛ الاجتماعية والسياسية.. الخ والخاصة أيضاً، أي أنها ذكرت مواقف لهـن ظهرت من خلال أدوارهن الطبيعية كزوجات وأمهات وأخوات وبنات، بالإضافة إلى أدوارهن في الحياة العامة ابتداءً من الملكة والأميرة، مروراً بالشاعرة والأديبة وانتهاءً بالجزارية، كما ذكرت مواقف كثيرة لنساء شاركن في الحروب. وذلك لإبراز الشق الإيجابي - أغلب الوقت - في شخصياتهن، وقد تم ذلك أحياناً بطريقة مباشرة (أي بذكر الصفات الحميدة بعينها) وذلك ما اعتمدت عليه في الأغلب الأعم من موسوعتها، وأحياناً بطريقة غير مباشرة (وذلك بالاكْتفاء بذكر الموقف أو الحدث وحده) مثلما فعلت في الحديث عن السيدة بمبة ابنة عبد الله البكري.

وكانت زينب فواز تعرض ذلك إما من خلال عدد من الصفحات كان أقصاها ٥٨ صفحة وذلك عندما تناولت ترجمة السيدة فاطمة عليّة هاتم، وإما من خلال سطور معدودات أقلها سطران كتبتهما عن السيدة زينب ابنة عثمان بن محمد لؤلؤ الدمشقية.

لم تلتزم زينب فواز في موسوعتها بفترة زمنية معينة فقد تناولت شخصيات يرجع تاريخها إلى الماضي السحيق مثل بلقيس ملكة سبأ، وأخريات معاصرات مثل مريم نخاس وعائشة التيمورية وفاطمة عليّة هاتم. كما أنها أيضاً لم تلتزم بمكان معين فقد شملت موسوعتها نساء غريبات وشرقيات في كل المجتمعات على حد سواء.

وكانت أهم الصفات التي عمدت زينب فواز إلى إبرازها هي العقل، الفصاحة، البلاغة، النبوغ في الشعر والأدب، الشجاعة، الإقدام، الحماسة، الحكمة، الذكاء، العظمة والكبرياء... الخ، بالإضافة إلى ذلك فقد اهتمت بجانب آخر من الصفات وهي الصفات الشكلية، وعلى رأسها الجمال والحسن والحاذية وغيرها.

تميز أسلوب الكتابة بالدقة والوضوح ذلك لأنها اعتمدت على كتابة عبارات موجزة، مباشرة، وفي نفس الوقت غاية في الرصانة والبلاغة.

والواقع، فإن كتاب الدر المشور يعتبر من أهم المصادر التي تُبرز وضع المرأة في التاريخ الإسلامي (بالنسبة للنساء المسلمات) وخاصةً أن زينب فواز حاولت عدم إغفال أية شخصية كُتبت معلوماً عنها أو قلت.

لقد كان لزينب فواز الفضل في ذكر الرائدات الجليلات في كل مجالات الحياة حيث عمدت إلى تفصي أدق المعلومات عنهن في جهد كبير يحسب لها وذكر سائر ما ورد عن كل شخصية قابلتها في مراجعتها مهما قلت المعلومات عنها. وهو ما إن دل على شيء فإنما يدل على دقتها المتناهية وتفانيها في إزالة التعيم المتعمد الغير متعمد الذي أحاط بدور المرأة المسلمة وغير المسلمة في مختلف المجتمعات على مر التاريخ، وذلك بذكر أكبر عدد ممكن من النساء الفضليات الشهيرات في عصرهن، وأهمهن زوجات الأنبياء وسيدات النبوة من زوجات النبي p وبناته وكبار الصحابيات والتابعيات وروايات الحديث الأوائل.

من أبرز هؤلاء النساء سكينه ابنة الحسين بن علي بن أبي طالب حفيدة الرسول p، "سيدة نساء عصرها ومن أجمل النساء وأظرفهن وأحسنهن أخلاقاً". كانت سكينه عفيفة تجالس الأجلة من قريش وتجمع إليها الشعراء، حيث كانت

أحسن الناس شعراً توفيت بمكة ١٢٦هـ (أو ١١٧ هـ بالمدينة). وعائشة بنت محمد بن عبد الهادي بن عبد المجيد، والتي وصفتها بأنها كانت سيدة المحدثين بدمشق حيث انفردت في آخر عمرها بعلم الحديث وكانت سهلة في تعليم العلوم، لينة الجانب للتعليم، توفيت ٨١٦هـ. كما ذكرت زينب فواز ست الملك بنت العزيز بالله نزار وقالت عنها أنها كانت من أحسن نساء زمانها جمالاً وأوفرهن عقلاً وأثبتهن جناناً وأعلاهن رأياً وأشدهن حزمًا. كما اتصفت بالعدل بين الرعية وإنصاف المظلومين حتى أحبها جميع الأهالي وتمنوا أن مدتها في تدبير الدولة تدوم، وقد توفيت سنة ٤١٥هـ وحزن عليها جميع أهل مصر.

ومن عصرها ذكرت السيدة فاطمة عليّة هانم (ولدت ١٢٧٩هـ) في واحدة من أطول ترجمات الكتاب، وفاطمة هي ابنة العلامة المؤرخ الشهير جودت باشا الذي شغل منصب ناظر العدلية العثمانية. وكانت كاتبة وأديبة ومترجمة تجيد العربية والتركية والفارسية، وتكعب للصحف باسم مستعار، كما كان منزلها قبلة للزوار الأجناب الذين وجدوا لديها تصحيحاً للصور المختزنة لديهم عن الإسلام وخصوصاً المرأة المسلمة. كما ذكرت من عصرها أيضاً عائشة التيمورية التي وصفتها بأنها "أديبة فاضلة، حكيمة عاقلة بارعة باهرة، شاعرة ناثرة، تحلت بجلي لغات العرب قبل تزلعها باللغات التركية وفاقت على أقرانها سن الرشد وصارت نادرة زمانها بين أهل الإنشاء والإنشاد".

إن كتاب الدر المثور في طبقات ربات الخدور موسوعة نادرة تحسب لصالح زينب فواز كسيدة استشعرت بعمق هويتها الأثوية وعبرت ذلك بجهد ضخم ضمنته دفتي كتابها الكبير.

وربما يؤخذ على زينب فواز أمر وحيد، ذلك أنها عمدت في بداية موسوعتها على ذكر أنها لحقتها الغيرة والحمية النوعية على تأليف سفر يسفر عن محيا فضائل ذوات الفضائل (ص ٥-٦) في وقت ضمت فيه تراجمها مترجمات كن بطالات أحداث لا غير، وكانت موافقهن في هذه الأحداث إن لم تدل على الجانب السلبي في شخصياتهن، فإنها على الأقل لا تدل على أي شيء إيجابي أو سلبي. وقد ظهر ذلك من خلال شخصيتين، الأولى هي أرسينوي ابنة بطليموس الأول ملك مصر، والثانية هي امستريس زوجة دارا ملك فارس.

إعداد: ياسمين زين العابدين

تقي الدين أحمد بن تيمية، أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها)، جمع وتقديم: محمد مال الله (د.م): مكتبة ابن تيمية، (١٩٨٩)

لم تكن لنفرد عدداً عن سير النساء المسلمات دون أن يكون لأم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنها مكاناً بين دفتيه. لقد اهتم الكثيرون بتدوين سيرة السيدة عائشة بنت أبي بكر أم المؤمنين رضي الله عنها، والتي امتدت لما يقرب من السبعين عاماً (ت ٥٨هـ) حافلة بالأحداث الجلية لترك أثرها على تشكيل تاريخ المسلمين حتى اليوم، إضافة لتضمين سيرتها الطويلة في المصنفات التي أنتجت عن أمهات المؤمنين وعن آل بيت النبي  $p$ ، أفرد لها البعض مؤلفات تخصها دون غيرها من زوجات النبي  $p$ ، وكانت السيرة التي كتبها ابن تيمية من قلائل السير التي اهتمت على وجه الخصوص بالبعد السياسي في حياة السيدة عائشة رضي الله عنها.

حارب ابن تيمية الفرق الشيعية التي عاصرها، وناضل لأجل الحد من نفوذها الهدام بلسانه وبسيفه أيضاً [انظر في ذلك: محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره وآراؤه الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت) ص ١٣٨-١٤٨]، ويأتي

هذا الكتاب كجزء من حربه ضد أحد فرقهم وهي الرافضة، خصصه للدفاع عن شخصيات صحابة رسول الله  $\rho$  الذين انبرى الشيعة في ذمهم وتكفيرهم أحياناً، وعلى رأسهم أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها. وتعد شخصية السيدة عائشة مثار جدل هائل بين الفريقين؛ وذلك لأنها انخرطت في حرب مع علي بن أبي طالب؛ وهي واقعة الجمل مطالبةً فيها بأخذ ثأر عثمان بن عفان الخليفة الراشدي الثالث بعد قتله.

ربما يكون العنوان الأمثل لهذه السيرة هو "عائشة بين الشيعة والسنة"، إذ أنها خرجت في صورة جدال أو مناظرة عقيدية وسياسية بين الرافضي الشيعي من ناحية، وابن تيمية السني الحنبلي من ناحية أخرى (فقد لا يكون الرافضي هنا شخصاً بعينه حيث لم يُذكر له اسم ولكنه يشير للرافضة في مجملهم). ويرغم أن المناظرة تدور حول شخصية السيدة عائشة أم المؤمنين بالأساس، إلا أن الطرفين كليهما تطرقا لشخصيات أخرى من الصحابة، على رأسهم أبيها أبي بكر الصديق، وعثمان ابن عفان وعلي ابن أبي طالب وأبنائه رضي الله عنهم أجمعين.

يُفند ابن تيمية في المناظرة ثلاث مقولات رئيسية للرافضي، تتعلق بالشبهات التي يثيرها الشيعة حول أم المؤمنين عائشة. حيث يثير ابن تيمية الجدل حول هذه الأقوال ويورد حجج المخالفين من أهل السنة في نقده، ويستدل على صحة حججه وخطأ أقوال الرافضي مستنداً إلى ثلاثة أشياء: ما يورده من تأويل للآيات القرآنية تخالف ما يقدمه الشيعة من تأويل، والأحاديث النبوية الشريفة الصحيحة في اعتقاد أهل السنة ونقد (جرح وتعديل) ما يورده الشيعة من أحاديث موضوعية، وكذلك الأثر الوارد عن كبار الصحابة والتابعين حول مسارات الأحداث وتأويلها.

**المقولة الأولى** قال فيها الرافضي: "وأعظموها (أي أهل السنة) أمر عائشة على باقي نسوانه، مع أنه عليه السلام كان يكثر من ذكر خديجة بنت خويلد، وقالت له عائشة: إنك تكثر من ذكرها وقد أبدلك الله خيراً منها. فقال "والله ما بدلت بها ما هو خير منها..". تثير هذه المقولة الجدل حول فضل السيدة عائشة في مقابل فضل السيدة خديجة رضي الله عنهما. ويرد ابن تيمية على ذلك بأن أهل السنة ليسوا مجتمعين على أن عائشة أفضل نسائه، بل ذهب إلى ذلك الكثير من أهل السنة واحتجوا بما في الصحيحين من قوله  $\rho$  "فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام"، ومما روي عن عمرو بن العاص عنه قال: "قلت: يا رسول الله أي الناس أحب إليك؟ قال: عائشة. قلت: من الرجال، قال: أبوها. قلت: ثم من؟ قال عمر، وسمي رجالاً".

يرى ابن تيمية أن كلتا السيدتين لها فضلها، لأن السيدة خديجة نعت النبي  $\rho$  أول الإسلام نفعاً لم يرق غيرها فيه مقامها. ولكنه في نفس الوقت يجعل للسيدة عائشة الأفضلية لأنها صحبت الرسول  $\rho$  في آخر النبوة وكمال الدين، فحصل لها من العلم والإيمان ما جعلها أفضل لهذه الزيادة، فالأمة انتفعت بها أكثر من خديجة رضي الله عنها التي كان خيرها مقصوراً على نفس النبي  $\rho$  ولم تبلغ عنه شيئاً، ولم تنتفع بها الأمة كما انتفعت بعائشة. وانتقل بعد ذلك لمعيار آخر لأفضلية السيدة عائشة قائم على حب النبي  $\rho$  لها وتفضيلها على سائر زوجاته وموته بين نحرها وحجرها، ويستدل على ذلك بما جاء في الصحيحين من الأحاديث النبوية الشريفة.

**المقولة الثانية** قال فيها الرافضي: "وأذاعت سر الرسول  $\rho$ ، وقال لها النبي  $\rho$  إنك تقاتلين علياً وأنت ظالمة له، ثم إنهما خالفت أمر الله في قوله تعالى "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ" (الأحزاب: ٣٣) وخرجت في ملأ الناس لتقاتل علياً على غير ذنب، لأن المسلمين أجمعوا على قتل عثمان، وكانت هي في كل وقت تأمر بقتله، وتقول: اقتلوا نعتلاً، قتل الله نعتلاً، ولما بلغها قتله فرحت بذلك، ثم سألت: من تولى الخلافة فقالوا: علي. فخرجت لقتاله على دم عثمان، فأبي ذنب كان

لعلي على ذلك؟ وكيف استجاز طلحة والزبير وغيرهما مطاوعتها على ذلك؟ وبأي وجه يلقون رسول الله ﷺ مع أن الواحد منا لو تحدث مع امرأة غيره وأخرجها من المنزل أو سافر بها كان أشد الناس عداوة له، وكيف أطاعها على ذلك عشرات ألوف من المسلمين، ساعدوها على حرب أمير المؤمنين، ولم ينصر أحد منهم بنت رسول الله ﷺ لما طلبت حقها من أبي بكر، ولا شخص واحد كلمه بكلمة واحدة". فتد ابن تيمية هذه المقولة جملة جملة فلم يترك منها شيئاً، حتى أخذت إجابته على هذه المقولة ثلثي الكتاب تقريباً؛ فعن إذاعة السيدة عائشة، لسر الرسول قال ابن تيمية أن زوجات النبي وصحابته ليسوا مترهين عن الخطأ ولكنهم يتوبون عن ذلك، ولا نزاع أنهم من أهل الجنة، وعائشة زوجته في الجنة. وحتى علي بن أبي طالب نفسه كانت له مواقف أغضب فيها النبي ولكنه تاب عنها وتظل له علو درجته، فأصحاب الذنوب تابوا ورفع الله درجاتهم بالتوبة.

وأوضح ابن تيمية أن الحديث الذي رواه الرافضي "تقاتلين علياً وأنت ظالمة" ليس له إسناد معروف، فهو حديث موضوع من المكنوبات أشبه منه بالحديث الصحيح. وأكد أن عائشة لم تخرج لقتال بل خرجت لقصده الإصلاح بين المسلمين وظنت أن في خروجها مصلحة لهم، ثم تبين لها فيما بعد أن ترك الخروج كان أولى، فكانت إذا ذكرت خروجها تبيكي حتى تبل حمارها. هؤلاء الصحابة خرجوا قاصدين الاتفاق على المصلحة ولكن وقع الاقتتال بغير اختيارهم.

وعن قول الرافضي أن عائشة خالفت أمر ربها ولم تقرّ في منزلها، يقول ابن تيمية أن الأمر بالاستقراء في البيوت لا ينافي الخروج لمصلحة مأمور بها كما لو خرجت للحج والعمرة أو للسفر مع زوجها، وهي خرجت في مصلحة تخص المسلمين. وإن كانت عائشة قد أخطأت لأنها لم تقرّ في منزلها، وأخطأت الاجتهاد في تأويل الآية، فقد عفا الله عن المؤمنين إذ نسوا أو أخطأوا، والاجتهاد المخطئ مغفور خطؤه.

وكذب ابن تيمية تكذيباً تاماً أن عائشة كانت تدعو لقتل عثمان وأنها فرحت لما قُتل، فالمنقول الثابت عنها يبين أنها أنكرت قتله ودمت من قتله، ودعت على أخيها محمد وغيره لمشاركتهم في ذلك وطلبت الانتقام له. ولكنها ندمت بعد ذلك على مطالبتها للانتقام من قتله كما ندمت على مسيرها إلى الجمل، وشددت على أن الكلام في الناس لا بد وأن يكون بعلم وعدل لا بجهل وظلم كحال أهل البدع.

يخرج ابن تيمية من هذا الجدال بأنه لا يدعي لأحد من الصحابة أجمعين العصمة من كل ذنب، متضمناً في ذلك عائشة وعلي وعثمان وطلحة والزبير، ولكنه يدعي أنهم من أولياء الله المتقين وعباده الصالحين وأنهم سادات أهل الجنة، فالذنوب جائزة على من أفضل منهم من الصديقين ولكن الذنوب يرفعها الاستغفار والحسنات الماحية والمصائب المكفرة وغير ذلك، وهؤلاء الصحابة أحق من غيرهم ممن بعدهم بمغفرة الذنوب لما لهم من الابتلاء والعمل الصالح. أي أنه لا يقف بذلك في فريق عائشة دون علي أو العكس.

وفيما يتعلق بخروج طلحة والزبير مع السيدة عائشة، يرى ابن تيمية أن الرافضة يثارهم هذه القضية فإهم يرمون أم المؤمنين بالفاحشة التي برأها الله منها، لم يكن خروج هذين الصحابين معها من مظان الفاحشة، بل هي أبعده الناس عن الفواحش. فإن طلحة والزبير كانا معظمين لعائشة مؤتمرين بأمرها وجعلها بمنزلة الملكة التي يُؤتمر بأمرها قُطاع، كانت في خروجها الملكة العظيمة المبعجلة التي لا يأتي إليها أحد إلا ياذنها ولا يهتك سترها أحد ولا ينظر في

حدرها. ولم يكن يحملها في المعسكر سوى محارمها مثل عبد الله بن الزبير بن أختها ولم تسافر سوى مع ذي محرم منها.

**المقولة الثالثة** قال فيها الرافضي: "وسموها (أي السنة) أم المؤمنين ولم يسموا غيرها بذلك، ولم يسموا أباها محمد بن أبي بكر خال المؤمنين.. وسموا معاوية بن أبي سفيان خال المؤمنين لأن أخته أم حبيبة بنت أبي سفيان إحدى زوجات النبي .."

والنصف الأول من المقولة اعتبره ابن تيمية بهتان واضح ظاهر لكل أحد، ويتعجب من ذلك فلا يدري هل يعتمد الرافضي الكذب أم عميت بصيرته، حيث أنه من المعلوم أن كل واحدة من أزواج النبي p يقال لها أم المؤمنين، وهو أمر معلوم للأمة علماً عاماً، وقد أجمع المسلمون على تحريم تزوجهن بغير النبي p بعد وفاته؛ هن أمهات للمؤمنين في الحرمه والتحریم ولكن لسن أمهات المؤمنين في الحرمه، فلا يجوز لغير أقاربهن الخلوه بمن ولا السفر بمن، ولهذا أمرن بالحجاب.

ويتخذ ابن تيمية من ذلك مناسبة لسرد بعض الأقوال الأخرى للمغالين من الشيعة والتي يظهر فيها الكذب والبهتان، مثل قول النصيرية وغيرهم أن الحسن والحسين ما كانا أولاد علي بل أولاد سلمان الفارسي، ومنهم من يقول أن علياً لم يمت، ومن يقول أن رقية وأم كلثوم زوجتا عثمان ليستا بنتي النبي p.

أما النصف الثاني الذي يعترض فيه الرافضي على عدم إطلاق أهل السنة لقب خال المؤمنين على محمد بن أبي بكر أخي السيدة عائشة - وهو من رجال الفتنة الذين قاموا على قتل عثمان ومن شيعة علي وكان معه في حروبه، يرد ابن تيمية على ذلك بأن أخوات أمهات المؤمنين يقال لأحدهم خال المؤمنين، ويدخل في ذلك محمد بن أبي بكر، ولا يختص بذلك فقط معاوية بن أبي سفيان، فلم يعتمد السنة إجحاف حق محمد بن أبي بكر. ويتنقذ ابن تيمية مغالاة الشيعة في مدح رجال الفتنة ومن قاتل مع علي حتى وإن لم يكن أهلاً للأفضلية بمعايير الإيمان ونفع الأمة، حتى أنهم فضلوا محمداً على أبيه أبي بكر الصديق.

ويؤكد أيضاً في معرض ذلك أن أهل السنة يعظمون الفرد بالتقوى وليس لمجرد النسب، وذلك طبقاً لقوله تعالى "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" (الحجرات: ١٣)، فلا يفضل أهل السنة الرجل إلا بنفسه وهو أصل معروف لديهم. ويرسي ابن تيمية في آخر الكتاب مبدأ مهماً من مبادئ أهل السنة حول أخلاقيات الاجتهاد في القول في حق الناس، سواء كانوا آحاد الناس أو الصحابة منهم، وذلك في معرض أخذه على الشيعة مسارعتهم في قدح وذم شخصيات الصحابة ولعنة البعض منهم. يرى ابن تيمية أنه حتى وإن كانت هذه الشخصيات مذنبية في مواقف ما، فإن باب الإحسان إلى الناس والعتو عنهم مقدم على باب الإساءة والانتقام، وهو مبدأ يقره الحديث النبوي الشريف "ادرأوا الحدود بالشبهات"، فإن الإمام إن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة، واجتهاد القول فيما هو من فضائل الشخص ومناقبه خير من الاجتهاد في بغضه وخطئه، وخطأ المجتهد في الإحسان للشخص بالدعاء والثناء عليه والذب عنه خير من خطئه في الإساءة إليه باللعن والذم والطعن. ويرى أن هذا الجهد في الذم أولى به أن يُصرف لمن يستحق ذلك فعلياً من الكفار والمنافقين كاليهود والمشركين وغيرهم، فمن ذم المؤمنين بذنوبهم يعمل بذلك لصالح الكفار والمنافقين حيث يصرف جهوده عنهم، وهو بذلك من أعظم الناس جهلاً وظلماً.

وبذلك يدافع ابن تيمية من خلال هذه المناظرة عن شخصية السيدة عائشة أم المؤمنين وحبية رسول الله  $p$  في مواجهة الشيعة المغالين في ذمها، ويبرئها من تهمة إثارة الفتنة بين المسلمين، ويوضح أغراضها الإصلاحية من الخروج في مواجهة علي، ويحفظ لها فضلها ومكانتها كأُم للمؤمنين وكسيدة حملت أمانة العلم عن النبي  $p$  ونفعت به الأمة لما يقرب من نصف قرن بعد وفاته.

إعداد: ز.أ

\* \* \* \*