kitabweb-2013.forumaroc.net

د.عبد الصمد الديالمي

المعرفة و الجنس

من الحداثة إلى التراث

سبو
babou

إهـــــــداء

الى روح المرحوم الطاهرة

محـــــمد عابد الجابري

نهدي هاته النسخة الالكترونية

Brahim El Harram et Zouhair Taghia

Sociologie S6 - Univ Ibn Tofail

2012-04-04

Kénitra

المعرفة والجنس
من الحداثة إلى التراث

المعرفـــة والجنـــس

من الحداثة إلى التراث

عبد الصمد الديالـمي

سيو
sabou

الكتـــــاب : المعرفة والجنس
من الحداثة إلى التراث
تـألـــيـف : عبد الصمد الديالمي
الطبعـــــة : الثانية 1431 هـ/2010م
الـــنـــاشـــر : اتصالات سبو
9 درب تعبودت – باب دكالة مراكش
الهاتف : 15 23 24 61 06
الفاكس : 12 82 37 24 05
الـغـــــلاف : ذ.ع. المجيد باحسو
المطـــبـــعـة : مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء
الإيـــــداع : القانوني رقم 2010/1228
ردمـــــــك : 9954-1-7219-X

صدر للمؤلف

باللغة العربية:

- "المرأة والجنس في المغرب"، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1985.

- "المعرفة والجنس"، الدار البيضاء، عيون المقالات، 1987.

- "القضية السوسيولوجية"، الدار البيضاء، إفريقيا-الشرق، 1989.

تحت الطبع :

- "المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب: المقاربة الجنسية".

باللغة الفرنسية :

- *Sexualité et discours au Maroc*, Casablanca, Afrique-Orient, 1988.

- *Féminisme soufi*, Casablanca, Afrique-Orient, 1991.

- *Logement, Sexualité et Islam*, Casablanca, Eddif, 1995.

- *Féminisme, islamisme et soufisme*, Paris, Publisud, 1997.

-*Les maladies sexuellement transmissibles, Construction sociale et Comportement thérapeutique*, Rabat, Ministère de la Santé / Université de Washington, 1997 (avec Lisa Manhart).

- *Jeunesse, Sida et Islam*, Casablanca, Eddif, 2000.

- *La gestion socioculturelle de la complication obstétricale au Maroc*, Rabat, Ministère de la santé/USAID, 2001.

مقدمة

هل يمكن العثور على خيط ناظم، على إشكالية عامة تجمع بين دراسات متباينة وهواجس مختلفة؟ هل يتحتم إنتاج منظور تنظيمي موحد بمجرد ما تحولت هذه الدراسات إلى مشروع كتاب؟

إذا كان من الضروري افتعال خطريه، لا أملك نفسي من استحضار فكرة الكتاب المفتوح.... فكرة الكتاب الذي ليس وحدة منغلقة تتحدد ببداية، وبنهاية... إن الهموم المؤسسة لهذا الكتاب توجد خارج حقل الكتاب... إنها سابقة عن فعل الكتابة، عن "أقدم" دراسة في هذا الكتاب، وأعني "رايخ بين فرويد وماركس" (التي حررتها في فبراير 1975)... وإنها هموم لن تنتهي مع تحليل نوازل الوزاني (في فبراير 1986).... تلك التواريخ ما هي إلا علامات على طريق، علامات توهم بتعبيد طريق، أو بتمكن من مكان نظري... إن تلك العلامات تدل على سيرة ذاتية بالأساس، على بحث. فنرجسية الأنا ليست دائما مباشرة وواضحة، ولا ساذجة. إن نرجسية أنا المثقف بحث عن سلطة (رمزية) وتحقيق لإغراء. لكن بطريقة ملتوية ومحجمة، بطريقة تستدعي استحضارا دائما للاشعور المعرفة. ومن ثمة، فإن كل كتابة تدور حول ذاتها في حلقة مغلقة، وتنطلق من فعل العقلنة، من زعم العقلنة (عقلنة الأشياء) نحو طلب العقلنة من الكلمات، من نفسها، من الكتابة...

يتعرض هذا الكتاب إلى ثلاث إشكاليات:

1- الإشكالية الإيديو-المعرفية في علم النفس.

إن أدلجة علم النفس صراع ضد المطلق، وضد الحقيقة، إنها تكريس لإدانة مجتمع الزيف. هل يجوز فعلا اختزال وظائف علم النفس في تهميش اللاإنتاجية؟ هل يوجد المشروع السيكولوجي -كرغبة معرفة- خارج حقول الحمق والعمل والمدرسة؟ هل يشكل مثل هذا التساؤل راسبا من رواسب الفلسفة المنهزمة أمام التقنوية السائدة، والمؤسسة لعلم النفس؟

كم هو شرس رد اعتبار الفلسفة لذاتها عند الإنصات إلى فوكو Foucault وإلى ألتوسير Althusser... كم يظهر علم النفس طفلا بريئا وساذجا أمام تحليل الخطاب الفلسفي... فهل يعني فعلا غياب الموضوع النظري في علم النفس أن علم النفس يظل في وضع ما دون معرفي؟ وفي تعارض إيديولوجي مع المادية التاريخية؟

2- إشكالية الجنس في الفرويدو-ماركسية (رايخ نموذجا).

إشكالية يذوب داخلها النظري أمام إغراء الثورة، بل وتوهم بأن الثورة الجذرية ممكنة ابتداء من الفرد. هل استطاع رايخ أن يتجاوز فعلا فرويد الذي اقتصر على تحليل الاقتصاد الجنسي الفردي؟ هل استطاع أن يتجاوز ماركس من خلال إنتاج سيكولوجيا مادية تتوسط العلاقة بين الإيديولوجي والاقتصادي؟ إن أهم مكتسب الرايخية يكمن في ربط الأمراض النفسية بالواقع الاجتماعي، وفي توضيح العلاقة بين القول السيكولوجي والصراع الطبقي.

3- إشكالية الجنس في التراث الفقهي (المغربي).

هل العقل حكر على العلوم الإنسانية؟ هل التراث ما هو سوى مجموعة من الوثائق المنفعلة أمام الجهاز المعرفي الغربي؟ ألا تحقق السوسيولوجيا ثوريتها عند إشراك خطاب الآخر

(اللاغرب)، عند الإنصات إلى الخطاب الداخلي، من أجل إنجاز لعبة معرفية أكثر شمولية؟ إن الهدف ليس هو إبراز التناقض بين رؤيا داخلية محبة للذات وأخرى خارجية وعدوانية.... إن الهدف هو أولا الإنصات إلى القول الفقهي كوثيقة سوسيولوجية شاهدة على مواقف إيديولوجية ومحيلة وعلى ظواهر اجتماعية أغفلتها الكتابة التاريخية الكلاسيكية. صحيح أن بناء التاريخ الاجتماعي من خلال النصوص الفقهية يوهم بأن العملية كلها مجرد استغلال لوثائق لم تبق لها الصلاحية في بناء الحاضر... إلا أن مساءلة تلك النصوص "الصفراء" تؤدي إلى مفاجئات، إلى اكتشاف البعض من العقلانية في أماكن قولية أصبحت غريبة حتى بالنسبة للفكر المغربي المعاصر نفسه. إن "غرابة" نكاح بنت الثمانية لا تقل عن "غرابة" ضرورة "التقاء الماءين، منها ومنه".

من رابخ إلى ابن عرضون، من الحداثة إلى التراث، مسيرة تدل على وحدة، وعلى استمرار نفس التساؤلات في أشكال اختلافيه تتأرجح بين المعرفة والرغبة، بين البحث والتدريس، بين الكتابة والمعاناة.

فاس، 2 مارس 1986

بمناسبة هذه الطبعة الثانية، ارتأيت ألا أدخل تعديلات مضامينية على هذا الكتاب رغم مرور عشرين سنة على صدور الطبعة الأولى، واقتصرت على إعادة هيكلة فصوله. فنصوصه تشكل مراحل شبابية من مساري المعرفي والنضالي المرتبط بموضوعي المرأة والجنس، وهما في الوقت ذاته مسألة علمية وقضية اجتماعية. وأعتقد أن الخدمة الأساسية التي قدمها هذا الكتاب تكمن في التنبيه إلى ضرورة عدم التفريط في التراث وعدم اعتباره عائقا في وجه الحداثة النسوية (féministe). وبشكل أدق، بيّن هذا العمل إمكانية العثور على نوى عقلانية في الفقه المغربي، ومن ثم إمكانية توظيفها من طرف الحركة النسوية في المطالبة بقانون أسرة مساواتي وغير تمييزي.

الرباط 20 ديسمبر 2007

البـاب الأول

إبستمولوجيا علوم الإنسان

يحلل هذا الجزء ثلاث إشكاليات هي: المحددات الإيديولوجية لعلم النفس، ألتوسير وإنتاج الموضوع النظري، فوكو والمادون الإبستمولوجي.

الفصل الأول:

المحددات الإيديولوجية لعلم النفس

"عندما يتقدم الفكر إلى نيل الثقافة العلمية، لا يكون أبدا شابا. إنه على العكس من ذلك مسن جدا، فعمره مطابق لعمر أفكاره المسبقة... إن الرأي يفكر بطريقة رديئة، إنه يعبر عن حاجياته تحت غطاء معرفي. فعند تحديده للأشياء انطلاقا من منفعتها، يمنع نفسه من معرفتها. لا يمكن بناء أي شيء بالاستناد إلى الرأي، يجب القضاء عليه أولا. إنه العائق الأول الذي يجب التغلب عليه"[1].

أصبح بديهيا، انطلاقا من باشلار Bachelard، الاعتراف بالدور الخطير الذي يلعبه "العائق الإبستمولوجي" في عملية المعرفة، خصوصا عند انتماء الفكر الباحث والموضوع المدروس إلى بنيتين حضاريتين لا يطبعهما الاختلاف فحسب، بل تندرج علاقتهما تحت مقولة التفاضل. تلك هي حالة العقل المغربي اليومي أمام علم النفس. فمما لاشك فيه أن العقل لا يزال يعاني مغامرة التحديث من جهة، وأن علم النفس تمظهر هام للحداثة الناضجة من جهة أخرى. وطبيعي أن يكون موقف العقل المغربي

---

[1]- G. Bachelard : *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1972, p.187.

قمنا شخصيا بترجمة كل الاستشهادات الواردة في هذا الكتاب، من الفرنسية إلى العربية.

من علم النفس موقف إعجاب وانبهار، إنه الموقف الأول للعقل التقليدي المتخلف أمام طغيان العلم والتقنية، وذلك على صعيدي الطبيعة (النموذج الفيزيائي) والإنسان (النموذج السيكولوجي) في الوقت نفسه. إن الانبهار بعلم النفس، الذي يعكس النزعة التقنوقراطية السائدة في المغرب (إلى جانب النزعة التقليدانية Traditionalisme)، يشكل، مثله مثل الرفض الأعمى، عائقا إبستمولوجيا بالدرجة الأولى. ويمكن إجمال ذلك الانبهار في النقط التالية:

- السيكولوجيا علم موضوعي ودقيق.

- السيكولوجيا تقنية ناجحة على صعيد الممارسة (علاج المرض النفسي والعقلي بالخصوص).

- عالم النفس إنسان متخلص من كل أنواع الصراع (النفسي، الطبقي، الحضاري)، قادر على الحياد ومؤهل لعدم التدخل في القيم (الفردية والاجتماعية).

إلى أي حد تتطابق هذه الأفكار وحقيقة علم النفس؟ هل يجب اعتبارها أفكار مسبقة مشوهة لواقع علم النفس؟ هل تتوفر، على العكس من ذلك، على بعض عناصر الحقيقة؟ يقول مارك بيليسوك في مقال له: "إن مقدرة العلوم الاجتماعية على تعديل سلوك الأفراد واتجاهاتهم ليست إلا جزءا متكاملا من أجزاء التكنولوجية الحديثة إذا ما اعتبرناها معرفة محايدة يمكن أن تستخدم في الخير أو في الشر على حد سواء... إننا لنخطئ خطأ مؤسفا في فهمنا لزملائنا، وفهمنا لأنفسنا أيضا إذا ما اعتقدنا أننا نبحث عن الحقيقة ابتغاء لوجه الخير فحسب..... إننا نحن الخبراء التكنولوجيون لسنا في الحقيقة سوى جزء- وجزء هام- من هذا البناء الاجتماعي المسؤول عن الفقر والبؤس".

تبين هذه الشهادة أنه لا مجال للتمييز بين جانب نظري محايد وموضوعي وبين جانب تطبيقي يغدو علم النفس في إطاره آلية من آليات الاستغلال والتدجين. ذلك أن ترويض الإنسان (القاصر، الكادح، اللاسوي) يشكل الغائية المحورية

والمحرك الأساسي للبحث السيكولوجي، بعد أن "نجحت" الفيزياء نسبيا في تدجين وامتلاك الطبيعية. وبديهي أن مفهوم الترويض يفترض مسبقا ثنائية ضرورية هي ثنائية المروّض (السيد) والمروّض (العبد)، بمعنى أن البحث السيكولوجي يندمج حتما في الصراع الطبقي، أو على الأقل، في الإشكالية الاجتماعية يوجه علم. في هذا الإطار، من الأفضل أن يحل مفهوم المصلحة (الاجتماعية الطبقية، الحضارية) مكان ثنائية الخير والشر، لأنه أكثر دقة، ولأنه يمكن من الوقوف على مكانة علم النفس في الصراع الاجتماعي. ويتأتى الوقوف على تلك المكانة من خلال الإجابة على الأسئلة التالية: ما هو التصور الذي يحمله علم النفس عن الإنسان؟ ما هي وظائف علم النفس في المجتمع؟

في مقالة بعنوان "ما هو علم النفس"، يقول كانكيليم Canguilhem: "إن طبيعة الإنسان هي أن يكون أداة، ومصيره أن يوضع في مكانه، في مهمته". إن هذا التعريف الجديد للإنسان يعكس رغبة علم النفس في التحرر من التجريد الفلسفي (المثالي والروحي) والارتباط بالواقع الاجتماعي العيني. إن علم النفس في بداياته، قطيعة ذات نزعة وضعية مع الإشكالية الفلسفية للنفس (تركيب النفس، وظائفها، خلودها)، وتركيز على الجانب الوظيفي في الإنسان. ومن ثمة، يصبح الإنسان مجرد أداة وقطعة في التجهيز داخل عملية الإنتاج الصناعي بوجه خاص، وداخل الإنتاج الاجتماعي على العموم. ذلك أنه يمكن الحديث عن المجتمع/ المعمل الذي لا يكتفي بإنتاج الخيرات المادية فحسب، وإنما يتجاوز ذلك من أجل إنتاج منتجي الخيرات أنفسهم. ويلعب علم النفس دورا مهما في كلتا العمليتين، كتقنية تضمن الإنتاجية القصوى، ماديا وبشريا (إقصاء أو إعادة تكييف العناصر اللامنتجة).

لاشك أن تبلور التصور الوظيفي للإنسان مرتبط بالثورة الصناعية في أوروبا القرن التاسع عشر. إن ثلاثية طايلور Taylor، الانتقاء، التعليم، التحفيز، تشكل بيان السيكولوجيا

اللافلسفية التي تتساءل عن كيفية تنظيم عقلاني ورياضي للعمل الاجتماعي. وبالفعل تساءل كالطون Galton سنة 1883 عن كيفية تحسين النوع البشري. وقد اقترح تعويض الانتقاء الطبيعي الأعمى (في نظره) بانتقاء اجتماعي يرتكز على الاختبارات السيكولوجية بالأساس. وبديهي أن غائية ذلك الانتقاء الجديد، الذكي والمعقول، تتمثل بالخصوص في اختيار العامل حسب قدرته على التكيف وحسب درجة إنتاجيته واندماجه في النظام المؤسساتي. لا مجال لإخضاع ضروريات العمل إلى ضروريات الإنسان، إن علم النفس الصناعي لا يستهدف الإنتاج الأقصى بأقل قدر ممكن من الطاقات فحسب، بل يسعى كذلك وبالخصوص إلى إقامة نوع من الاستقرار والتوازن بين العامل والعمل. وقد يتوصل إلى ذلك من خلال العملية التالية:

* الانتقاء المهني: وهو اختيار أفضل المرشحين صلاحية لعمل معين.

* التوجيه المهني: وهو اختيار أنسب عمل لفرد معين.

* التأهيل المهني: إعادة القدرة على العمل لفرد إثر حادثة أو مرض. إنه استغلال وتوظيف جديد لطاقة أصبحت مستهلكة فقط.

* تغيير التوجيه المهني: وهو تحويل الفرد من عمل لآخر عقب فشله أو سوء توجيهه.

وطبيعي أن "يؤدي" الانتقاء المهني إلى تبرير البطالة، لأنه لا يعزوها إلى منطق النظام الرأسمالي (الجيش الاحتياطي الصناعي) بقدر ما يردها إلى طبع الإنسان العاطل بنفسه. في هذا الصدد، يقول بيون (Billon): "إن العاطل إنسان فشل في مهنته.

إنه من أولئك الأشقياء الذين لا يوافقهم أي عمل...". ومن ثمة، يتحول العاطل إلى إنسان حقود، أي إلى غاضب متمرد قادر على خلق الفوضى وعلى توجيه التشويش. ومرة أخرى، تختزل

ظواهر النضال والمطالبة في ردود فعل سيكولوجية. من أجل ذلك، يحتم منطق علم النفس الصناعي إخضاع الفرد لمجموعة من الاختيارات لا تقيس قدراته وذكائه فحسب، بل تسعى إلى تقويم شخصيته ككل.

إن اهتمام السيكولوجيا بالقضايا الاجتماعية، كدليل على طابعها اللانظري الأصلي، يتجلى كذلك في عالم المدرسة. فمن البديهي أن ثنائية الناجح/الفاشل، المهيمنة على عالم الصناعة، تتواجد كذلك على صعيد التعليم. إلا أن السيكولوجيا المدرسية تعوض مفهوم الفشل (العام، الأخلاقي) بمفهوم أكثر ليونة في الظاهر، وهو مفهوم التأخر. ويؤدي تبلور هذا المفهوم/ السلّم إلى وضع تساؤلات مثل:

- هل المتأخر في الدراسة غير قادر على التعلم؟ أم غير راغب فيه؟ أم يتعلم بطريقة خاطئة؟

إن هذه التساؤلات هي التي حددت نشأة علم النفس المدرسي مع بيني (Binet) وذلك بتحديد محاوره الأساسية:

- محور القدرات: هل هي فطرية أم مكتسبة؟
- محور الدوافع: هل هي موجودة أم منعدمة؟
- محور المناهج: هل هي مطابقة للأهداف المنشودة؟

والواقع أن مفهوم التأخر أكثر خطرا من مفهوم الفشل. إن الإنسان الفاشل يظل عاديا وسويا، في حين يخضع الإنسان المتأخر إلى عملية إيديولوجية ومعرفية تقذف به خارج حدود السواء، نحو المرض، في اتجاه الحمق. فاستعمال مفهوم التأخر يحتم التطبيب العقلي (psychiatrisation)، الخفيف على الأقل، النفسي.

أما التطبيب النفس-عقلي العميق، فإنه الحقل الثالث والأخير الذي يبرهن على الطابع اللانظري واللامحايد لعلم النفس بصفة عامة. إلى أي حد يمكن اعتبار علم النفس المرضي مبحثا نظريا في معزل عن القيم الاجتماعية السائدة؟ أليست

المؤسسات الاجتماعية من أسرة وقضاء وشرطة هي التي تزود عالم السيكولوجيا بمرضاه؟ ومن ثمة، ألا يمكن الإقرار بوجود علاقة موضوعية بين الإيديولوجيا السائدة وعلم النفس المرضي؟ أليس مستشفى الأمراض العقلية "جهازا إيديولوجيا للدولة" لا يكتفي بممارسة العنف الرمزي؟

في سنة 1656، قرر الملك لويس الثالث عشر تأسيس المستشفى العام بباريس، وكان نزلاؤه يتشكلون من الفقراء والعاطلين والحمقى. إن الخلط بين تلك الفئات اللاإجتماعية المختلفة لا يبرره سوى مقياس واحد غير مميز: اللاعمل. فالأحمق، مثله مثل العاطل و الفقير، إنسان لا يعمل ولا ينتج. وبالتالي، كان الحجز(Internement) في المستشفى العام وسيلة لتجنب الفوضى والمظاهرات في فترة الأزمات الاقتصادية، وطريقة للحصول على يد عاملة مجانية من طرف الدولة.

لكن ماذا يعني في العمق حجز الأحمق مع المتسول والعاطل؟ كانت القرون الوسطى تدرك في الحمق ظاهرة مقدسة (أو شيطانية) ترمز إلى عالم آخر، غيبي، تتحكم فيه قوى ما ورائية. فعلا، استمرت "النهضة" في إدراك الأحمق بمثابة المغايرة والاختلاف، لكن خصوصية "النهضة" تتمثل في إعادة تأويل الغيرية وإدراكها كحالة غير منتجة. ويعني ذلك بتر الحمق من بعده ما فوق-الطبيعي اختزاله في عدم القدرة على الاندماج في إيديولوجيا العمل والإنتاج. ومن ثمة، أصبح الحمق يدرك من خلال تنديد أخلاقي بالتعطل والتكاسل، وذلك إلى حدود القرن التاسع عشر، أي إلى حدود إنشاء الملجأ (asile) الخاص بالمرض العقلي. ورغم ذلك، يجوز دائما أن نتساءل عن درجة استقلال الطب العقلي (وعلم النفس المرضي بوجه عام) عن التحديدات الاجتماعية والإيديولوجية للحمق؟

إن ارتباط علم النفس بالصناعة والمدرسة والملجأ ليس ارتباط بحث نظري بحقول تطبيقية اجتماعية. ذلك أن نشأة علم النفس نفسها تمت في أحضان الإشكالية الصناعية والمدرسية والمرضية بالضبط. ومن ثمة، يمكن النظر إلى علم

النفس على أنه مجموعة من التقنيات التي لا تخلو من فعالية والتي مازالت تبحث عن أساس نظري. والواقع أن غائية التدجين، الملازمة لعلم النفس، تحتم عليه عدم الوصول إلى النظرية. فالسؤال المؤسس لعلم النفس(كيفية تدجين الطفل، والعامل، والأحمق) هو في نهاية المطاف العائق الابستمولوجي الرئيسي في طريق الموضوعية.

فاس، السنة الجامعية77-1978

الفصل الثاني:
ألتوسير وإنتاج الموضوع النظري

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، برز الإنسان كموضوع للمعرفة العلمية والوضعية في المادية التاريخية وفي العلوم الإنسانية. فكلاهما ثورة وقطيعة مع التجريد الفلسفي المثالي. إلا أن العلوم الإنسانية تنظر إلى المادية التاريخية وكأنها منظومة فلسفية لا صلة لها بالعلم، في حين، لا يمنع الطابع التجريدي الملازم للعلوم الإنسانية من اتهامها بالتعبير عن مواقف بورجوازية ومثالية. ومن ثم تطرح التساؤلات التالية:

- هل يمكن اعتبار المادية التاريخية والعلوم الإنسانية حقولا معرفية متكاملة ضد الخطاب الفلسفي التقليدي؟

- هل يجب التركيز على التناقض المميز للعلاقة بين المادية التاريخية والعلوم الإنسانية؟ هل يعني ذلك التناقض الجوهري أن القطيعة الإبستمولوجية (مع التراث الفلسفي) لا يمكن أن تتواجد لا في المادية التاريخية ولا في العلوم الإنسانية على حد سواء؟ ومن ثمة، فإن التناقض يتحول إلى صراع، على الجبهة النظرية، وعلى الجبهة الإيديولوجية؟

- هل يتحتم في نهاية التحليل وضع كل من المادية التاريخية والعلوم الإنسانية خارج الحقل العلمي، واعتبار الأولى فلسفة تاريخ والثانية مجموعة من التقنيات الإمبريقية بالأساس؟

إن خطاب المادية التاريخية خطاب شمولي وكلي، بمعنى أن المنهجية المادية التاريخية تطبق على الظاهرة الإنسانية في كل أبعادها ومستوياتها بنفس الصورة. ومن ثم، يمكن الحديث عن نوع من ديكتاتورية منهجية تتجلى في النقط التالية:

- إخضاع كل الدراسات الإنسانية إلى هيمنة مفهوم (فكري - عيني) محوري: نمط الإنتاج.

- الجدل المادي يفسر تعاقب وترابط أنماط الإنتاج.

- الصراع الطبقي هو محرك التاريخ.

لكن تلك الديكتاتورية تشكل حدثا إيجابيا في نظر ألتوسير. إن ماركس، عند إنتاجه لمفهوم نمط الإنتاج، فتح قارة جديدة أمام المعرفة العلمية: قارة التاريخ. ومن ثم، يجوز لمؤرخ العلوم أن يقارن بين ماركس وطاليس (الفاتح لقارة الرياضيات) وكاليلي (الفاتح لقارة الفيزياء). إلا أن قارة التاريخ هي القارة الأم التي تحتضن كل العلوم الأخرى من رياضيات وفيزياء وسيكولوجيا، بمعنى أن الوقوف على القوانين التاريخية (انطلاقا من مفهوم نمط الإنتاج) هو الذي يمكن من تفسير جميع تلك العلوم. وبالتالي، يمكن القول أن قارات الرياضيات والفيزياء واللاشعور حقول معرفية تابعة لأولوية قارة التاريخ.

بالإضافة إلى ذلك، تشكل قارة التاريخ القارة المحرمة من طرف البورجوازية التي تبرر سيطرتها وسيادتها من خلال الدين أو الأخلاق أو القانون أو الفلسفة. بتعبير آخر، عند تعريتها للخلفية الطبقية والمضمون السياسي الملازم للمقدسات (البنية الفوقية)، تصبح قارة التاريخ موضوع تحريم وكبت، فهي نقد معرفي للخطاب البرجوازي وفي الوقت ذاته المعبر الموضوعي عن مصالح الطبقات المسحوقة. ومن ثم، تتحول قارة التاريخ، والمادية التاريخية كلها إلى أحد أطراف الصراع، إلى الطرف النظري فيه. وطبعا، يتم رفض المادية التاريخية، على الصعيد النظري، تحت شعار الحياد، بينما تعلن المادية التاريخية عن عدم حيادها وعن التزامها بالمسألة المجتمعية (السلاح

النظري للثورة)، وفي ذلك علمية وموضوعية من وجهة نظرها. أما بالنسبة للنظير البرجوازي، فإن الموضوعية تستلزم الحياد.

خلاصة القول، كان من الضروري الرد النظري على المادية التاريخية، عن طريق إنتاج علوم "محايدة" وتجريبية، تبتعد (مبدئيا) عن كل غائية اجتماعية، دون أن تكون غير صالحة للتطبيق. وسوف يتبين، من خلال الأبحاث الأولى في العلوم الإنسانية (السيكولوجيا والسوسيولوجيا على الخصوص)، أن الحياد المعلن عنه حياد مزيف لأن الأسئلة المؤسسة للعلوم الإنسانية ـ المكبوتة بالطبع ـ أسئلة عملية/ طبقية أكثر مما هي نظرية/ إنسانية. كان من المفروض على بورجوازية القرن التاسع عشر أن تحضر تقنيات من أجل الرفع من الإنتاج، ومن أجل التمكن من سلوك الفرد والجماعات على الخصوص. إن القرن التاسع عشر في أوروبا هو عصر احتدام الصراع بين البورجوازية والطبقة العاملة. ومن ثم، فإن الصراع بين المادية التاريخية والعلوم الإنسانية شكل أساسي من أشكال الصراع بين تلك الطبقتين. إن الصراع بين العلوم الإنسانية والمادية التاريخية لا يقف عند المستويين الإيديولوجي والسياسي، بل لهذين المستويين من الصراع انعكاسات على الصعيد المعرفي والمنهجي.

يمكن إجماع شروط المعرفة العلمية في ثلاثة، حسب ألتوسير: إنتاج موضوع نظري، إنتاج نسق من المفاهيم، القضاء على الذات.

يشكل الشرط الأول رفضا مباشرا للنزعة الإمبريقية. وفعلا، فإن المطالبة بإنتاج موضوع نظري تعني أن موضوع المعرفة ليس معطى في الواقع بطريقة مكتملة وجاهزة. بتعبير آخر، ليس من الممكن اختزال موضوع المعرفة (العلمية) في الموضوع الواقعي، وبالتالي ليست العملية المعرفية عبارة عن استخراج الماهية من الواقع. إنها على العكس من ذلك عملية إنتاج تتم على مستوى الفكر بالأساس. طبعا، يفعل العقل المعرفي في مادة أولى خام، لكن ذلك الفعل يستند على وسائل

إنتاج نظرية (مفاهيم، مناهج، نظريات) ويتم في إطار علاقات تاريخية معينة (التحديد الإيديولوجي) التي تؤسسها كموضوع معرفة[1]. وهكذا، ينبغي التمييز بين الموضوع الواقعي والموضوع النظري، بين الحركة الظاهرة والحركة الحقيقية، وبين الممارسة الإيديولوجية والممارسة العلمية.

أما الشرط الثاني، فيرجع إلى نسقية العلم، بمعنى أن هذا الأخير يتكون دائما من مجموعة من العناصر النظرية (المفاهيم) والمناهج التقنية، والكل مرتبط ارتباطا عضويا بنيويا. فلا يجوز أن يكون للمفهوم النظري القوي (العلمي) معاني متعددة، لأن وضوحه ودقته يأتيان من المكانة الدقيقة التي يحتلها داخل النسق. من شروط قيام نسقية العلم، انتظام كل المفاهيم حول الموضوع النظري القوي المؤسس: النظام الشمسي (في علم الفلك)، نظام التوازن (في علم الفزياء)، نمط الإنتاج (في المادية التاريخية)، اللاشعور (في التحليل النفسي). ومن ثم، تسمح النسقية بموضعة الموضوع الواقعي في شبكة من العلاقات، حتى يتسنى تفسيره الموضوعي، استنادا إلى قوانين تربطه ربطا تفاعليا بالظواهر المحيطة به.

بخصوص الشرط الثالث، القضاء على الذات، يمكن القول أن العلم لا يرتكز على مبدأ مؤسس، بمعنى أنه لا وجود لذات وراء النسق العلمي. فالفيزياء بلغت درجة العلمية عند طرحها جانبا كل القوى الخفية، وتخليها عن المحرك الأول الذي لا يتحرك. نفس الشيء يمكن ملاحظته على مستوى علم الاقتصاد. فالانتقال من مقولة الحاجة ومن ذات الكائن الاقتصادي *Homo economicus* إلى دراسة آليات الاستهلاك والإنتاج والتوزيع بشكل انتقالا من ممارسة إيديولوجية إلى ممارسة علمية.

---

[1]-L. Althusser : *Lire le capital*, Paris, Maspero, 1975, T1. p49. (Traduction personnelle).

استنادا على هذه المقاييس الثلاثة، يمكن القول، مع شيء من التبسيط، أن التعارض المعرفي بين المادية التاريخية وبين العلوم الإنسانية يرجع في النهاية التحليل إلى تقابل بين موقف عقلاني وبين موقف تجريبي إمبريقي.

إن العلوم الإنسانية لا تنتج الموضوع النظري، في رأي المدافعين عنها، لما للظاهرة الإنسانية من خصوبة وغنى. "إن موضوع البحث مجموعة من العناصر المتفرقة التي يصعب تحديدها من حيث أنها تحيل مبدئيا على موضوع واقعي غني لدرجة لا تسمح بحصره في مفهوم: إنه مجرد "استخراج" جزئي ومتحيز يقع في صلب موضوع واقعي، كلي ولا متناهي، الذي هو الحياة. وبكلمات أخرى، ليس موضوع البحث هو ما نتحدث عنه، وإنما ذلك الموضوع الذي نتطلع إلى الحديث عنه"[1]. من خلال هذه العبارات المحكمة، يلخص س. كارسز(Karsz) تبرير الموقف الإمبريقي السائد في العلوم الإنسانية. لكنه يرى في هذا النوع من الدفاع انزلاقا نحو النموذج السيكولوجي، بل وتعميما خطيرا وتعسفيا لذلك النموذج على كل الظواهر الإنسانية. فالتعقد والغنى الملازمان للظاهرة الإنسانية يحتمان إدراك هذه الأخيرة على منوال الظاهرة السيكولوجية، أو على الأصح انطلاقا من موقف فلسفي/رومانسي من الظاهرة النفسية. ومن ثم، يوظف النموذج السيكولوجي من أجل تغطية الهوة الموجودة بين "موضوع واقعي غير قابل للفهم وموضوع نظري غير موجود. فالتطبيق الكثيف للمفاهيم السيكولوجية والتحليلية على المؤسسات، وعلى الأجهزة الإيديولوجية والسياسية، على علاقات الإنتاج... تطبيق يسعى إلى استرجاع غنى العالم الواقعي. والحقيقة أن ذلك التطبيق يسمح بعدم مساءلة فقر النظرية"[2].

---

[1]- S. Karsz : *Théorie et pratique: Louis Althusser*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 290 (traduction Dialmy).
[2]- Ibid. p. 290

علاوة على غياب الموضوع النظري، تتميز العلوم الإنسانية بانعدام وجود النسقية. فما يميزها هو التعدد في الحقل نفسه: التعدد في النظريات (دليل على عدم علميتها)، في المناهج (دليل على البحث على أنجح تقنية). فلم يتفق علماء النفس إلى حد الآن على تحديد هوية الظاهرة النفسية، ولا على المناهج التي ينبغي إتباعها في مجال الدراسات السيكولوجية. وبالطبع، يتم تعويض هذا النقص النظري والنسقي عن طريق الارتماء في أحضان المناهج المختبرية والرياضية. إلا أن ألتوسير[1] يرى أن التداخل بين العلوم الإنسانية والمناهج الرياضية التجريبية ليس حتمية علمية من جهة، وليس شرطا كافيا لضمان العلمية من جهة ثانية. فالعلاقة بين علوم الإنسان والرياضيات ليست علاقة تأسيس وإنما علاقة تطبيق (اختياري) فقط. خلافا لذلك، لا يمكن تصور فيزياء علمية دون رياضيات، بمعنى أن هذه الأخيرة عنصر مؤسس وضروري لقيام فيزياء علمية. ومن ثم، وبما أن الالتقاء بين العلوم الإنسانية والمنهاج الرياضي ـ التجريبي ليس التقاء حتميا ينبثق عن مستلزمات الظاهرة الإنسانية، يجب اعتباره نتيجة تدخل فلسفي في علوم الإنسان. إن هذه الأخيرة لا تتوفر مثلها مثل الفلسفة على موضوع، بالمعنى الذي يتوفر به العلم على موضوع ما. وبالتالي، تتجلى تلك الاستمرارية العميقة بين العلوم الإنسانية، وبين نوع معين من الفلسفة (المثالية، أو الإمبريقية، أو البرجماتية)، الشيء الذي يعوق العلوم الإنسانية من الحصول على الاستقلال، أي من تحقيق القطيعة الإبستمولوجية الحقة.

إن غياب الموضوع النظري وانعدام النسقية في العلوم الإنسانية يؤديان إلى استمرار حضور الذات فيها، بمعنى أن تأويل الظواهر الإنسانية لا يتم انطلاقا من نسق نظري (مصدر القوانين العلمية)، وإنما يرجع إلى ذات الباحث نفسه بطريقة شعورية أو لا شعورية. فمقاربة الظاهرة الاجتماعية كثيرا ما تتم

---

[1]- L. Althusser : *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Vrin, 1972.

من المنظور الطبقي أو الإثني لعالم الاجتماع، كما أن تحليل الظاهرة السيكولوجية يقوم به فرد (عالم النفس) لا يملك نسقا من المفاهيم والقوانين التي تقيه من الإسقاط. يتبين من هنا أن تعرية آلية الإسقاط، كعائق إبستمولوجي، تحتم التمييز بين سيكولوجية الشعور والسلوك من جهة، وبين سيكولوجية اللاشعور (التحليل النفسي) من جهة ثانية. ألا يمكن القول أن ما يميز التحليل النفسي عن السيكولوجيا بصفة عامة هو بالضبط وجود فاصل بين الذات المتمركزة حول الذات (Sujet égocentrique) وبين الذات الإبستيمية (Sujet épistémique)[1].

إن عدم تحقيق الشروط الثلاثة للعلمية (الموضوع النظري، النسقية، القضاء على الذات) يسجن العلوم الإنسانية في اللحظة الإبريقية، في حين أن إنتاج العلم يفترض النظرية كلحظة مؤسسة ضرورية. فالعلم يقوم ضدا على العفوية التجريبية وعلى نزعة وضعية منفعية positivisme (pragmatique).

---

(1)- J. Piaget : *Epistémologie et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1967, p. 49.

الفصل الثالث:
فوكو والمادون الإبستمولوجي

لماذا لا تملك العلوم الإنسانية موضوعا؟ لماذا لا تنتج موضوعا نظريا؟ مثل هذه التساؤلات تحتم موضعة العلوم الإنسانية في الحقل الإبستمولوجي الحديث حتى يتسنى لنا تحديد علاقاتها بالعلوم الأخرى.

يرى فوكو[1] أنه من الضروري تصور الحقل الإبستمولوجي في شكل ثالوث يتكون من الأبعاد التالية:

1) بعد العلوم الرياضية والفيزيائية،

2) بعد البيولوجيا وعلم الاقتصاد وفقه اللغة،

3) بعد التأمل الفلسفي. وبالتالي، يجدر بنا التساؤل عن مكانة العلم الإنسانية في هذا الثالوث. أين يجب وضعها وهي تنطلق من مشروع ترييض وتجريب الظاهرة الإنسانية؟ ما هي درجة استقلالها وأصالتها وهي تعتمد على نماذج ومفاهيم مستعارة من علوم البيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة؟ كيف يجب النظر إلى استهلاكها اللاشعوري لنوع معين من الخطاب الفلسفي؟

---

[1]- M. Foucault : *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, Voir chapitre 10.

يقول فوكو[1]: "ليست العلوم الإنسانية تحليلا للإنسان من حيث طبيعته، وإنما تحليلا يمتد مما هو الإنسان في وضعيته (كائن يحيى، يعمل وينطق) إلى ما يسمح لنفس ذلك الكائن أن يعرف (أو يحاول أن يعرف) ما هي الحياة، وما هو جوهر العمل وقوانينه، وما هي الطريقة التي يمكن أن يتكلم بها"؟ من هنا، يتبين أن موضوع العلوم الإنسانية، في نظر فوكو، هو ذلك الإنسان الذي يتصور الحياة ويحيى في الوقت نفسه، ذلك الإنسان الذي يعمل ويتمثل العمل في آن واحد، ذلك الإنسان الذي ينطق ويتصور اللغة. تعني هذه الازدواجية أن العلوم الإنسانية ليست بالعلوم الوضعية التي تقتصر على تحليل الواقع، فهي بالإضافة إلى ذلك تحضر نفسها في دراسة مجال التصور (التجريد الفلسفي). بتعبير آخر، يمكن القول أن العلوم الإنسانية إعادة، على مستوى التصور، للخطاب البيولوجي والاقتصادي والفقه - لغوي (philologique). ومن ثم، نراها تتحول إلى ضرب من علوم تكرارية تتوخى الوصول إلى وضعية ما فوق إبستمولوجية. إن الاستمرارية (التشابه) بين العلوم الإنسانية وبين البعد الثاني من الحقل الإبستمولوجي (كما حدده فوكو) هي ما يضمن الاختلاف بينهما إلى حد كبير. فالبيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة، رغم كونها علوما تدرس ظواهر إنسانية، فإنها لا تشكل علوما إنسانية بالمعنى الدقيق. وإذا كان مثل هذا الطرح لا يخلق إشكالا كبيرا بصدد العلم البيولوجي (عدم إمكانية اختزال الحي في الإنساني)، فإنه يبدو غريبا لما لظاهرتي العمل واللغة من خصوصية إنسانية. حقا، تشكل ظواهر الإنتاج والتوزيع والاستهلاك ظواهر إنسانية محضة، إلا أن علم الاقتصاد ليس من العلوم الإنسانية رغم ذلك نظرا لكونه لا يهتم بتصور الإنسان بقدر ما يركز على تحليل آليات موضوعية مستقلة عن إدارة وعن وعي الأفراد. صحيح أن دراسة الآليات الموضوعية مثل تراكم الرأسمال أو العلاقة بين الأجور وسعر التكلفة تصاحبها تصورات معينة (البحث عن الفائدة، الإنتاجية

---

[1]- Ibid. p. 364, (Traduction personnelle).

القصوى، استغلال الطاقة)، لكن تلك التصورات ليست مؤسسة للأليات الاقتصادية الموضوعية، إنها عكس ذلك تابعة وخاضعة لها. خلافا للاقتصاد السياسي (علم الاقتصاد)، يشكل علم الاجتماع أحد العلوم الإنسانية الرئيسية لأنه يهتم بدراسة ذلك الكائن الاجتماعي الذي يكوّن تصورا حول الحاجيات وحول المجتمع الكفيل بتلبية تلك الحاجيات.

نفس الشيء يمكن قوله بصدد فقه اللغة. إن معرفة التحولات الصوتية وقرابة اللغات وقانون التغيرات الدلالية لا تنضوي في مبحث العلوم الإنسانية بالمعنى الدقيق. ذلك أنه لا يمكن الحديث عن علم إنساني في مجال اللغة، حسب فوكو، إلا عند إرادة تحديد طريقة تصور الفرد أو الجماعة للكلمات، وكيفية استعمال تلك الكلمات، شكلا ومضمونا، من أجل التعبير أو الإخفاء.

وفي كلمة واحدة، يمكن رصد ذلك التقابل بين مستويي الواقع والتصور في الجدول التالي.

مستوى الواقع		مستوى التصور	
الموضوع	المعرفة	الموضوع	المعرفة
الحياة	البيولوجيا	تصور الحياة	علم النفس
العمل	الاقتصاد	تصور العمل	علم الاجتماع
اللغة	فقه اللغة	تصور اللغة	اللسانيات

ما معنى ذلك التكرار؟ هل يدل اجترار مواضيع الحياة والعمل واللغة من طرف العلوم الإنسانية على أن هذه الأخيرة تحتل مكانة ما فوق إبستولوجية؟ في الواقع، يؤدي ذلك الاجترار إلى السقوط في مرتبة ما دون إبستمولوجية، بمعنى أن العلوم الإنسانية تظل سجينة منظور قيمي اجتماعي. فإذا كان الإنسان يظهر في الحقل البيولوجي انطلاقا من مفهوم الوظيفة، فإن

ذلك يؤدي في علم النفس (الوظيفي في أصله وعمقه) إلى إبراز مفهوم المعيار، وبالتالي إلى الدفاع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن معايير معينة. وينتهي الأمر، بالنسبة لعلم النفس، إلى التأسس على ذلك التمييز المشوه بين السوي والشاذ. وإذا كان الإنسان يتحدد، في حقل الاقتصاد، بوصفه كائنا له حاجات، في وضعية صراع مع الآخر، يؤدي ذلك التحديد إلى إبراز مفهوم القاعدة (الاجتماعية)، باعتبارها أساس قيام لا علم الاجتماع فحسب، بل المجتمع برمته. نفس الشيء يلاحظ في حقل اللغة: يتحدد الإنسان كسيرورة ذات معنى، وما تخلق السيرورة التاريخية للبشرية بشكل نظاما من الرموز والعلامات الدالة.

من هنا يتبين أن تكرار العلوم الإنسانية لعلوم وضعية يقوم على ثلاثة نماذج ثنائية هي: الوظيفة / المعيار، الحاجة / القاعدة، المعنى / النسق. وتتواجد هذه النماذج في كل العلوم الإنسانية بدون استثناء، إلا أن النموذج الأول يسيطر على السيكولوجيا، في حين يهيمن الثاني على السوسيولوجيا، أما الثالث، فيتبلور في اللسانيات بالخصوص.

ويمكن رصد تواجد تلك النماذج في تاريخ العلوم الإنسانية بحيث:

1) أن العلوم الإنسانية انطلقت من النموذج البيولوجي، فالحياة النفسية والمؤسسات الاجتماعية والنظام الرمزي بصفة عامة أدركت في البداية انطلاقا من مفهوم الوظيفة. إنها مثل الكائنات الحية، مجموعة من الوظائف القابلة للسير العادي أو الشاذ.

2) مرت العلوم الإنسانية من النموذج الاقتصادي، حيث أدرك الإنسان في كل أبعاده ومستوياته انطلاقا من مفاهيم الحاجة والصراع والقاعدة.

3) انتهت العلوم الإنسانية إلى النموذج اللغوي حيث برزت أهمية مفاهيم المعنى والنسق والتأويل.

إلى جانب هذا "الارتقاء الإبستمولوجي"، يمكن القول أن العلوم الإنسانية انتقلت تدريجيا من إشكالية واقعية إلى إشكالية بنيوية. ذلك أن حضور الموقف الواقعي يتم تلمسه من خلال سيادة (وأصلية) مفاهيم الوظيفية والحاجة والمعنى. فأولوية الوظيفة تؤدي حتما إلى تهميش جانب من الواقع (أشكال الشذوذ) لحساب جوانب أخرى(العادية والسوية)، في حين يسقط مفهوم الحاجة في صراع لا حل له، صراع بين الفرد والمجتمع، بين الفرد والدولة. أما أولوية المعنى، فإنها تفضي إلى التمييز بين ما له دلالة وبين ما ليست له دلالة.

ومن ثم يشكل الانتقال إلى الموقف الشكلاني (البنيوي في العمق) محاولة تجاوز للشمولية وللمطلق. إن الانتقال إلى أولوية المعيار والقاعدة والنسق يحتم إدراك كل ظاهرة إنسانية انطلاقا من إطارها المرجعي الخاص بها، أي انطلاقا من معايير نسبية تضفي على تلك الظاهرة نوعا من التماسك، وضربا من العقلانية يصعب الحديث بعدهما عن الشذوذ أو عن العقلية البدائية، أو عن الغير الدال... فالظاهرة سواء كانت فردية أو جماعية، تاريخية أو سيكولوجية، تتموضع في نسق معين يضفي عليها المعقولية لأنها تتحدد داخل حقل ذلك النسق. وما كل نسق سوى مجموعة من القواعد والمعايير.

إن الانتقال إلى أولوية المعيار والقاعدة والنسق انتقال لا يخلو من خطورة على العلوم الإنسانية نفسها. إنه انتقال من الشمولية إلى الخاص، ومن المطلق إلى النسبي. إنه نهاية المركزية الأوروبية (Européocentrisme) حيث يتبلور مفهوم التاريخية (Historicité) الذي يفضي إلى الحديث عن عقلانيات متعددة، إذا ما تم إدراك كل نمط ثقافي من داخل نسقيته الخاصة، ومنطقه الخاص. مفهوم التاريخية تفجير للوهم الشمولي والعلماني المؤسس للعلوم الإنسانية في الأصل، حيث يوجب محايثة الواقع في تعدده الحضاري، وحيث يوجب الاحترام والإنصات إلى ذلك التعدد. ولا شك في أن هذا الوعي "المتأخر" الذي يقضي على شمولية العلوم الإنسانية "الكلاسيكية" (قبل

الثورة البنيوية) يدين بالكثير إلى عطاء الإثنولوجيا (أي الوقوف على التعدد والاختلاف) وإلى مكتسبات التحليل النفسي (إبراز اللاشعور والمكبوت)، وإلى بروز مفهوم البنية في مجال اللغة مع صوصور (Saussure).

خلاصة القول، يمكن الحديث عن ثلاثة مفاهيم لا تشكل إهناء لحقل العلوم الإنسانية فحسب، وإنما شرطا لانطلاقة جديدة في اتجاه جديد. إنها مفاهيم الاختلاف (الإثنولوجيا) واللاشعور(التحليل النفسي) والبنية (نظرية اللغة). حقا، أدت تلك المفاهيم إلى تصحيح الحيف الإيديولوجي والنظري المؤسس للعلوم الإنسانية في الأصل، لكنها وفي الوقت ذاته، ظلت على مقولة الطبيعة البشرية باعتبارها من رواسب النزعة المثالية. إلا أن التناقض الذي تقع فيه علوم الإنسان يقضي عليها كمشروع علمي. فكيف يمكن أن تقوم كعلوم بصدد كائن تعمل هي بنفسها على القضاء عليه، معرفيا؟

محاضرة جامعية، فاس 1977-1978

الباب الثاني

رايخ بين فرويد وماركس

ينقسم هذا الباب إلى فصلين، يعنى الأول بتوسيع رايخ لنظرية اللبيدو عند فرويد، ويعالج الثاني إشكالية الوظيفة الاجتماعية للقمع الجنسي.

الفصل الرابع:
توسيع نظرية اللبيدو

إن الوقوف على أسس ومبادئ النظرية الاجتماعية عند رايخ يتطلب إلماما ضروريا بدراساته التحليلية. ذلك أن المستويات الثلاثة التي يتأرجح بينها الفكر الريشي، السيكولوجي، الاجتماعي، والبيولوجي، مرتبطة ارتباطا عضويا صميميا فيما بينها. فمواقف رايخ الإيديولوجية والسياسية تنبثق بطريقة حتمية ومنطقية من التطورات التي أدخلها على النظرية التحليلية الفرويدية. يتحتم علينا إذن، قبل اقتحام الميدان الإيديولوجي (علاقة الجنس بالمجتمع، الوظيفية الاجتماعية للقمع الجنسي، الثورة الجنسية..) أن نستعرض الإضافات التحليلية التي استطاع رايخ بواسطتها أن يظهر الطابع الثوري للتحليل النفسي، وأن يتجاوز ذلك التحفظ العلموي (البورجوازي) الذي كان يختفي وراءه فرويد.

يكمن إغناء رايخ للتحليل النفسي في نظريتي الذروة الجنسية (الأورجاسم) والبنية الطبعية structure caractérielle. وإذا كان رايخ قد اعتبر نظريته امتدادا طبيعيا لنظرية اللبيدو، فإن أتباع فرويد الآخرين، وفرويد نفسه، رفضوا إدراج عمله ضمن الدراسات التحليلية الأرثوذوكسية. ويرجع هذا الرفض إلى أسباب إيديولوجية أكثر مما هي تحليلية، ففي الفترة التي قدم أثناءها رايخ نظرية الأورجاسم (1923-1927)، كان التحليل

النفسي قد تغلب على كل المقاومات المناوئة له وبدأ يقبل في الأوساط العلمية. والواقع أن التحليل النفسي أدى ثمن هذا القبول: التنازل عن أولوية العامل الجنسي في تفسير الأمراض النفسية لحساب التجارب السيكولوجية الطفلية. وكان رايخ هو الوحيد الذي تشبث بالعامل الجنسي ظنا منه بأنه الاكتشاف الثوري الأصيل الذي يميز التحليل النفسي عن باقي السيكولوجيات.

نظرية الأورجاسم

كانت نظرية الأورجاسم بالفعل احتجاجا على إهمال أولوية العامل الجنسي في ظهور العُصاب، وركزت على المؤشر القضيبي على حساب المؤشرات ما قبل-القضيبية. ويظهر هذا جيدا في قول رايخ: "إن العصاب لا ينتج عن اضطراب جنسي بالمعنى الفرويدي الواسع فحسب، بل عن اضطراب قضيبي محدد، عن العجز الأورجاستيكي[1].

وعلى عكس المحللين الآخرين، جعل رايخ من الاضطراب القضيبي السبب الرئيسي في ظهور العصاب، في حين كان فرويد وبعض أتباعه يعتبرون فقدان التوازن الجنسي نتيجة لفقدان التوازن النفسي. ويرجع رايخ موقفه هذا إلى طبيعة الليبيدو القضيبية من جهة، وإلى مفهوم الركود الليبيدي stase libidinale من جهة أخرى. ففيما يتعلق بالعامل الأول، يستغل رايخ الفرصة لإدخال تدقيقات هامة على نظريات فرويد في الكبت والإعلاء، sublimation، من حيث أنه يؤكد أن الليبيدو القضيبية غير قابلة للإعلاء، وأنها لا تكبت بدون مقابل. إن كبت الليبيدو القضيبية يتسبب في إحياء الصراعات الطفلية المكبوتة وفي ظهور أمراض عصابية يختبئ المرء وراءها من هجوم

---

[1]- W. Reich : *La fonction de l'orgasme*, Paris, Editions de l'Arche, 1952, p. 91. (traduction personnelle).

المكبوت، أو كما يقول فرويد، من "عودة المكبوت". أما فيما يتعلق بالركود اللبيدي، وهو العامل الثاني، فإنه يتمثل على حد تعبير كاتيي Cattier في "الفرق بين مقدار الطاقة الجنسية المختزنة في الجسم قبل الأورجاسم، والمقدار الذي حُرر أثناء الأورجاسم"[1].

إن هذا التصور يقدم الأورجاسم على أنه عملية إفراغ للطاقة الجنسية التي، إذا طال اختزانها، تكون سببا في توتر مستمر. ويرى رايخ أن وظيفة الأورجاسم الأساسية هي الإفراغ الكلي للطاقة التي يحويها الجسم وذلك لضمان الصحة النفسية للفرد. أما في الحالات التي لا يقوم فيها الأورجاسم بوظيفته، فإنه يحصل تراكم متزايد للطاقة الجنسية ويقع ما يسميه رايخ بالركود، أي الجمود، اللبيدي، وسرعان ما تتحول الطاقة الجنسية غير المحررة إلى قلق يتحول بدوره إلى إعاقة باطنية inhibition تزكي الركود اللبيدي، حيث يمتنع الفرد عن الجنس ويتجنب كل إثارة جنسية لأنها تسبب القلق. وهكذا يظل الفرد سجين هذه الحلقة المفرغة ما دام عاجزا عن الأورجاسم. يتبين إذن أن الأورجاسم كاف، كطريقة علاجية، لإخراج المريض من إعاقاته الباطنية، الشيء الذي دفع فرويد ليقول في رسالة له: "عندنا هنا الدكتور رايخ (..) الذي يقدس الآن في الأورجاسم القضيبي السم المضاد لكل عصاب"[2]. ومما تجدر الإشارة إليه، قبل الانتقال إلى التساؤل عن مصادر الركود اللبيدي، أن هذا الأخير لا يمد العصاب إلا بالطاقة التي يحتاج إليها. أما مضمون العصاب، فمأخوذ من الماضي الطفلي: "يكمن الصراع النفسي الأساسي في العلاقة الجنسية بين الطفل والآباء، وهي علاقة موجودة في كل عصاب. وتشكل التجارب التاريخية المعاشة مضمون العصاب. ومن ثمة، فإن كل الاستيهامات fantasmes العصابية لها جذورها في الارتباط

---

(1)- M.Cattier : *Ce que Reich a vraiment dit*, Marabout Université, A972, p. 34.

(2)- « Lettre de Freud à Lou Andréas Salomé », in *Reich parte le Freud*, Paris, Payot. 1972.

الجنسي الطفلي بالآباء، لكن لا يمكن للصراع بين الطفل والآباء أن يحدث خللا دائما في التوازن النفسي إذا لم يكن مشبعا باستمرار بالركود الحالي الذي خلفه هذا الصراع نفسه في البداية. إن الركود الجنسي إذن هو العامل المسبب الذي يمد العصاب بطاقته وليس بمضمونه[1].

انطلاقا من تحديد دور الركود الليبيدي في العصاب، يتبين أن التقسيم الذي وضعه فرويد بين العصاب الحالي névrose actuelle والعصاب الدائم تقسيم أكاديمي لا يطابق الواقع، فالعصاب الحالي ما هو إلا استحضار (تحيين) لصراع قديم (طفلي)، أي دائم. ولا يمكن تصور هذا التحيين إلا لأن هناك طاقة محينة، وهي الركود الجنسي. ولا يعتبر رايخ أن ربطه بين العصاب الحالي والعصاب الدائم خروج عن التحليل النفسي الفرويدي، بل يصرح بأن هذا الربط مأخوذ عن فكرة لفرويد تنازل عنها هذا الأخير تدريجيا لعدم تعميقه لها. وفعلا، نجد في كتاب فرويد، "مدخل إلى التحليل النفسي"، ما يؤيد موقف رايخ: "توجد بين أعراض العصابات الحالية وأعراض العصابات الدائمة علاقة هامة تساهم بقدر كبير في معرفة تكوين الأعراض في هذه الأخيرة: إن العصاب الحالي يشكل غالبا النواة والمرحلة التمهيدية للعرض السيكو-العصابي"[2].

يمكن الآن أن نتساءل عن مصدر هذا الركود الليبيدي بعد أن حددنا وظيفتيه الأساسيتين: خلق الإعاقة الباطنية وإحياء المكبوتات الطفلية. إن الركود الليبيدي ينم عن عدم قدرة العصابي على تحرير وإفراغ طاقته الليبيدية بشكل كامل؛ إنه ناتج عن العجز الأورجاستيكي impuissance orgastique. وهكذا يقيم رايخ علاقة حتمية وآلية بين العصاب والعجز الجنسي. ففي نظره، يجدر القول بأن كل عصابي عاجز، بل إن كل عاجز

---

[1]- W. Reich : *La fonction de l'orgasme*, op. cit. p. 93.
[2]- S. Freud : Introduction à la psychanalyse, Paris, Payot 1952.

جنسي عصابي. "إن الاضطراب القضيبي ليس، كما كان يفترض فيه من قبل، عرضا من بين أعراض أخرى، بل هو عرض العصاب الأساس"[1].

رفض هذا الربط بين الاضطراب الجنسي وبين الاضطراب النفسي من طرف أغلبية أعضاء "الجمعية العالمية للتحليل النفسي" للأسباب الإيديولوجية المذكورة. وعلاوة على هذا الموقف المتحفظ، بل المحافظ، استطاع بعض المحللين أن يظهروا لرايخ أن بعض العصابيين يمارسون نشاطهم الجنسي بطريقة عادية. ومن ثم، فإن الخلل الجنسي لا يصاحب حتما الخلل العصابي، وبالأحرى لا يمكن أن يكون علة له. فبجانب المقاومات الإيديولوجية الضمنية، اصطدمت نظرية الأورجاسم بملاحظات سريرية cliniques شككت في ثبوت العلاقة بين الجنس والعصاب وفي العلية الجنسية للعصاب. إن السلوك الجنسي عند بعض العصابيين يبقى عاديا، ويتوفر العصابي على قوة الانتصاب puissance d'érection وعلى قوة القذف، أي على ما يحدد القوة الجنسية من منظور التحليل النفسي.

لم يدفع هذا النقد رايخ إلى التخلي عن نظريته الرابطة بين الجنس والعصاب، بل تبين له أن التصور الكلاسيكي للقوة الجنسية تصور ضيق وقاصر، ولا يستطيع التمييز بين السلوك الجنسي العادي (السوي) والسلوك الجنسي الشاذ (المضطرب). صحيح أن قوة الانتصاب وقوة القذف شرطان ضروريان لكل نشاط جنسي، لكنهما لا يدلان لوحدهما عن الطابع السوي للنشاط الجنسي. فعند تحليله للاستيهامات التي تمتزج بمصاحب العملية الجنسية عند العصابيين، اكتشف رايخ أن العملية الجنسية تكتسي معاني مرضية (سادية أو مازوخية) تعوق الاستسلام إلى اللذة والشعور بالتكامل مع

---

[1]-W. Reich : La fonction de l'orgasme, op. cit. p 91.

الآخر. علاوة على هذا، لا يظهر في السلوك الجنسي عند العصابي، أي أثر لتصرف لا إرادي ولاحتجاب الوعي والشعور بالأنا لفائدة الإحساسات اللذية الصرفة. وفعلا، عوض أن يشعر العصابي بارتياح بعد الأورجاسم، يبقى التوتر على حاله إذ تكون الطاقة المحررة أقل بكثير من الطاقة المختزنة نظرا لعدم قدرة العصابي على التعاطي الذاتي الكلي أثناء الاورجاسم.

في مقابل السلوكات الجنسية المضطربة وانطلاقا منها، يقدم رايخ تعاريف متعددة ومتكاملة للقوة الأورجاستيكية la puissance orgastique منها "أن القوة الأورجاستيكية هي القدرة على الإفراغ الكلي للإثارة الجنسية المحتواة عن طريق انقباضات لا إرادية لذيذة [...]، والقدرة على الاستسلام إلى تيار الطاقة البيولوجية بدون أي امتناع"[1].

وقد أغنى رايخ التحليل النفسي بتقديمه وصفا دقيقا للعملية الجنسية السوية، بل المثالية، إذ يمكن اعتبار وصفه نموذجا مثاليا للفعل الجنسي (الجماع، الوطء). وتتجلى في وصفه كل العناصر المكونة للقوة الأورجاستيكية كالإفراغ الكلي، والسلوك اللاإرادي، وابتهاج الوعي... وفي هذا الصدد، يميز رايخ بين مرحلتين في كل عملية جنسية: مرحلة التحكم في الإثارة، ثم مرحلة الانقباضات العضلية اللاإرادية.

في المرحلة الأولى، يكون الانتصاب لذيذا تصاحب تصاعده رغبة في الإيلاج. ويقابل ذلك عند المرأة إثارة بظرية clitoridienne قوية، ونزول سائل يبلل شفتي الفرج ويسهل تحقيق رغبة المرأة في ابتلاع القضيب. وفعلا، يرتفع الإحساس باللذة عند الإيلاج، وعند الرغبة في الوصول إلى أعماق الفرج. تكون الإثارة أثناء هذه المرحلة مركزة على المنطقة الحوضية pelvienne في حين تتسم المناطق الأخرى بهيجان أقل. ويلاحظ رايخ أن سلوك الرجل يكون رقيقا (دون أن يعني ذلك أنه أنثوي)،

---

[1]- Ibid. p. 85.

ولا يختلف سلوك المرأة ومشاركتها عن سلوك الرجل. ومن النقط الهامة أن الكلام والضحك أثناء الجماع ينمان عن اضطراب في ملكة الاستسلام والتي هي بعد هام في القوة الأورجاستيكية. وفي اللحظة التي يعجز فيها الشريكان عن إيقاف الاحتكاكات، تبدأ المرحلة الثانية، وتأخذ العملية طابعا آليا غير متحكم فيها. ويؤدي التصاعد السريع في الإثارة والهيجان إلى أول ارتجاف قضيبي قاذف يسبب لذة كبيرة تكاد تفقد الوعي (ابتهاج الشعور) لأنها تشمل الجسم كله. ويتلو الأورجاسم ارتياح نفسي وجسمي يتمثل في رغبة في النوم. ومن علامات القوة الأورجاستيكية ذلك الامتنان والحنان الذي يبديه الفرد لشريكه. ومن ثم، فإن اللامبالاة أو الكراهية أو الاشمئزاز إزاء الشريك بعد الجماع من علامات الاضطراب الجنسي.

ما هي النزعات الإيديولوجية الموجودة ضمنيا في نظرية الأورجاسم؟ إلى أي حد تعكس نظرية الاورجاسم الخلفيات الإيديولوجية للتحليل النفسي؟ هل توجد في هذه النظرية أبعاد إيديولوجية جديدة تجعل من رايخ مفكرا تجاوز التناقضات الفرويدية؟

النزعة البدائية

انطلاقا من تحديده الجديد للقوة الأورجاستيكية، تمكن رايخ من التركيز على العلاقة المتينة بين العجز الجنسي والعصاب: "لا يملك أي فرد عصابي القوة الأورجاستيكية"[1]. إن العلاقة ذات أهمية كبيرة في نظر رايخ لأنها تساعد على إدانة الحضارة القمعية المضادة للجنس. فبما أن الاضطراب الجنسي ينتج عن التنظيم الاجتماعي للجنس، وبما أن العصاب ينتج عن الاضطراب الجنسي، يمكن القول بأن المجتمع يصنع العصاب

---

[1]-W. Reich: *La fonction de l'orgasme*, op. cit. p. 85.

ويتسبب في ظهوره. ولا يقف رايخ عند هذا الحد إذ لا يخص بالعجز الجنسي الإنسان العصابي فقط، بل حتى الإنسان السوي. ففي نظره، لا يعرف الإنسان المتحضر المعوق بسبب درعه الطبعي cuirasse caractérielle إلا تحريرا جزئيا للإثارة الجنسية، وهو تحرير يشبه الأورجاسم"[1]. ومن ثمة، فإن إدانة رايخ للحضارة والمجتمع ستأخذ طابعا شموليا: إن الإنسان المتحضر، عصابيا كان أم سويا، عاجز عن بلوغ الأورجاسم الحقيقي. وهو ما قاله فرويد بصيغة أخرى حين أقام تناقضا بين السعادة والحضارة. كان رايخ يعتقد فعلا أن الممارسة الجنسية عند البدائيين أرقى درجة من الممارسة الجنسية عند الإنسان المتحضر، لأن الجنسانية البدائية تخضع لتنظيم طبيعي على خلاف الثانية التي تقوم على تنظيم أخلاقي[2]. من خلال تفضيل الجنسانية البدائية الطبيعية، يغدو النموذج الجنسي وراء الإنسان المتحضر، وتغدو الحضارة (والتقدم) ابتعادا وخيانة مستمرة للنموذج الجنسي، وتبقى إمكانية الاقتراب من السعادة (الإشباع الليبيدي الكلي) علاقة بنفي التحديدات الأخلاقية والحضارية لصالح حرية الغرائز الجنسية.

النزعة البيولوجية

يشكل النقد الإيديولوجي الذي قام به سيف Sève[3] تجاه التحليل النفسي نموذجا من الصرامة والمتانة. كان قصده الأساسي إبراز النزعة البيولوجية المسيطرة على التحليل النفسي، ومن ثم إظهار الطابع المحافظ الذي يسوده. إن اختزال الظواهر الاجتماعية في ظواهر سيكولوجية

---

[1]- Ibid. p 90.
[2]- W. Reich : *L irruption de la morale sexuelle*, Paris, Payot, 1972.
[3]-C.B. Clément et P. Bruno, Lucien Sève : *Pour une critique marxiste de la psychanalyse*, Paris, Editions sociales, 1973, p. 74.

psychologisation يـــؤدي حتمـــا إلى اختـــزال الظـــواهر السيكولوجية إلى في ظواهر بيولوجية biologisation. كل ذلك يقود حسب سيف إلى الإقرار بوجود طبيعة بشرية ثابتة: "إن اعتبار المجتمع ظاهرة سيكولوجية، أي تجاهل أسسه المادية الخاصة، يؤدي حتما بكل مفكر إلى البحث عن بديل لهذه المادية التاريخية - الاجتماعية في اعتبار الأحداث الإنسانية برمتها أحداثا بيولوجية أساسا"[1]. فالطاقة البيولوجية عند رايخ هي اللبيدو عند فرويد، وبالتالي، نجد في التحليل النفسي عند الاثنين حضور نزعة بيولوجية قوية. ما هي جوانب القرابة بين اللبيدو الفرويدية والطاقة البيولوجية الرايخية؟ يورد فرويد فعلا في كتاباته وتصريحاته أفكارا توحي بمادية اللبيدو المتحولة إلى قلق، اللبيدو المفيدة... وقد حرص فرويد دائما على اعتبار هذا التقديم تقديما مجازيا، إذ كان يعتقد أن اللبيدو طاقة نفسية لا وجود مادي لها. على العكس من ذلك، نعثر عند رايخ على تصور بيولوجي صريح: اللبيدو مادة قابلة للملاحظة والقياس، ويمكن تسجيل تحركاتها في الجسم بواسطة مفرق potentiomètre. فالقوة الأورجاستيكية من طبيعة بيولوجية، إنها "القدرة على الاستسلام إلى التيار البيولوجي"[2]، والأورجاسم بدوره فعل بيولوجي، فهو شحنة بيوكهربائية، توتر آلي، تفريغ بيوكهربائي، ارتخاء آلي.

من خلال تكميمه اللبيدو، لم يفعل رايخ سوى أن حيّن نزعة ملازمة للتحليل النفسي تكمن في تطلعه إلى الانضمام إلى العلوم الطبيعية (البيولوجية). لكن الاستمرارية بين فرويد ورايخ لم تقد رايخ إلى استبدال المادية التاريخية بالمادية البيولوجية، بحيث نجده متشبثا بالبعد الاجتماعي والتاريخي بل جاعلا منه النقطة الحاسمة. وإذا كان اهتمام رايخ بالعامل الإيديولوجي لا

---

[1]- Ibid. p. 219.
[2]-W. Reich : *La fonction de l'orgasme*, op. cit. p. 85.

يظهر في نظرية الأورجاسم، فإنه يتجلى بوضوح في نظرية البنية الطبعية.

نظرية البنية الطبعية

من الممكن اعتبار نظرية الأورجاسم بحثا في العجز الأورجاستيكي من حيث أنها بحث في أسباب الاضطرابات الجنسية وفي جوانبها السيكولوجية والفيزيولوجية. وقد يخيل للكثير بأن المفاهيم التحليلية التي ترتكز عليها هذه النظرية مفاهيم قائمة بذاتها، ترد العجز الجنسي إلى ظاهرة سيكولوجية أو فيزيولوجية محضة. والواقع أن مفهومي الركود الليبيدي والامتناع الباطني مفهومان عاجزان عن تفسير العجز الأورجاستيكي، فما هما في الواقع سوى بعدين من ظاهرة العجز الأوركاستيكي. لذا لا بد من اعتبار الركود الليبيدي والامتناع الباطني مفاهيم وصفية تدور في حلقة سيكولوجية وتحتاج حتما إلى عوامل غير سيكولوجية (اجتماعية) لكي لا تبقى مبهمة. إن الامتناع الباطني الذي يميز الإنسان العاجز يدل على تبطن القيم المضادة للجنس في نفسيته. إن المنع الاجتماعي الأولي inhibition sociale primitive الذي يحدث في المرحلة الأوديبية يعيق إفراغ الطاقة الليبيدية ويتسبب في ظهور الركود الليبيدي العام وفي الفائض الليبيدي. وقد رأينا في نظرية الأورجاسم أن الفائض يتحول إلى قلق ثم إلى امتناع عن ممارسة الجنس، الشيء الذي يركز الركود. إنه حلقة دائرية حسب بوان Buin[1].

يتبين إذن أن العجز الأورجاستيكي ظاهرة سيكولوجية تتجلى في سلوك فيزيولوجي مضطرب وتنتج عن ظروف اجتماعية معينة. وبتعبير أدق، إن الخوف الذي يستشعره المريض، الناتج عن العقائد الدينية والموانع الأخلاقية

---

[1]-Y. Buin: *L'oeuvre européenne de Reich*, Paris, Editions Universitaires, 1972, p. 34.

والاجتماعية المستبطنة، يجعل من القوة الأورجاستيكية أمرا مستحيلا. ويؤكد رايخ أن الحواجز الباطنية تعكس الظروف القمعية العامة، مثل التربية مضادة للجنس والزواج الأحادي والأخلاق المزدوجة التي تتميز باحتقار موضوع الحب الشبقي وبتقديس موضوع الحب العذري.

إن ربط العجز الاورجاستيكي بالظروف الاجتماعية سمح لرايخ بالانتقال من الميدان التحليلي البحت إلى نقد اجتماعي صريح لمؤسسات البورجوازية، وهو النقد الذي حاول فرويد تجنبه. وقد طرح هذا الانتقال من علم النفس إلى علم الاجتماع مشاكل عويصة في نظر بعض النقاد، لأنه يقوم على خلط بين الكبت والقمع. وفعلا، اعتقد رايخ أن الكبت (الداخلي) استبطان للقمع الاجتماعي (الخارجي)، في حين ذهب فرويد ومولدورف[1] وبرونو[2] إلى أن الكبت ضرورة سيكولوجية (بيولوجية) لا علاقة لها بالظروف الاجتماعية السائدة.

يستعمل المجتمع الأبيسي الطبقي وسائل متنوعة للوصول إلى غرضه النهائي، وهو فرض نفسه على الأفراد كنظام طبيعي. لذا، نجد بجانب الوسائل القهرية المادية عملية واسعة النطاق تستهدف إخضاع الأفراد إيديولوجيا من خلال تهيئة البنى السكولوجية الطيعة والخاضعة التي تجد توازنها داخل النظام الأبيسي نفسه. "كل نظام اجتماعي يخلق الطباع التي يحتاج إليها ليحافظ على كيانه... إن البنية الاجتماعية والاقتصادية تؤثر في تكوين الطبع، ليس مباشرة، وإنما عن طريق سيرورة مركبة: تهيئ البنية الاجتماعية والاقتصادية، الأسرية بالخصوص، التي لا تفترض أشكالا معينة من الحياة

---

[1]- Bernard Muldworf: « Humanisme scientifique et problèmes de la sexualité », *La Pensée*, n° 155 1971.

[2]- C. B: Clément... : *Pour une critique marxiste de la psychanalyse*, op. cit.

الجنسية فحسب، وإنما تتسبب في ظهورها وذلك من خلال تأثيرها على الحياة الغريزية عند الأطفال والمراهقين...."[1].

عن طريق التوجيه الاجتماعي للغرائز، تتكون لدى الإنسان بنية طبعية يعكس موقفها تجاه الغرائز موقف القيم والأخلاق. فالطبع يخرج المرء من حقل السلوك العفوي الطبيعي ليفرض عليه سلوكا نموذجيا يكون في الغالب معاكسا للغرائز، الجنسية بالخصوص. ويظهر ذلك جليا إذا درسنا التغيير الذي يظهر على وظيفة الطبع. إن تكوين الطبع يستهدف في البداية حماية الطفل من الأخطار الخارجية. وفعلا نلاحظ أن تأثير الآباء يدفع الطفل إلى استبدال نشاطه العفوي ونقته الطبيعية في الأشياء بامتناع باطني عن التفتح وبحذر متزايد من الأشياء والكائنات المحيطة به. ونظرا لأن المكتسبات الحضارية تقوم فيما بعد بهذا الدور (ضمان الاستمرار والأمان)، فإن وظيفة الطبع تتغير إذ يغدو الطبع أداة مراقبة ذاتية واحتماء من الغرائز الجنسية الاجتماعية. ويصبح الطبع آنذاك آلة إخضاع وتكييف فيعوض غالبا الكبت في وظيفته، في التصدي إلى هجمات المكبوتات اللاشعورية، أي الغرائز الجنسية أو العدوانية.

إن البنية الطبعية سرعان ما تنقلب في نظر رايخ إلى درع طبعي cuirasse caractérielle يقف أمام كل مظاهر الحياة حين يدفع الأنا إلى الانغلاق والانطواء. ويجعل هذا الدرع من الأنا شخصية خاضعة وطيعة، شخصية تعوزها روح النقد وتهيمن عليها روح المحافظة والاستمرار والاستقرار. وفعلا، يرمز الطبع إلى تبطن السلطة وتقبلها، ومن ثم يغدو نقيض الحياة والعفوية. ويخلص رايخ إلى أن "تكوُّن الطبع تشويه للحياة بسبب السلطة"، وما الطبع في نهاية التحليل سوى "احتماء من تدفقات الأورجاسمي". بناء عليه، تتحول البنية الطبعية المضادة

---

[1]- W. Reich: *L'analyse caractérielle*, Paris, Payot, 1973, p. 18.

للجنس إلى مفهوم نقدي ضد النظام الأبيسي الطبقي. إنها مفهوم يظهر مدى مسؤولية الأبيسية في انتشار الأمراض العصابية والمواقف الإيديولوجية المحافظة. وهو المفهوم الدليل على تداخل السيكولوجي بالاجتماعي، وعلى تشابك الفيزيولوجي بالسيكولوجي.

من خلال نقدية مفهوم البنية الطبعية، يتبين أن الممارسة النورية الحقيقية ليست تحليلية سيكولوجية وإنما اجتماعية تاريخية. فالطريقة العلاجية التحليلية تبقى دون فعالية لأنها فردية ولأنها لا تمس الهياكل المادية المولدة للاضطرابات. ومن ثم، يشكل مفهوم البنية الطبعية التقاء بين التحليل النفسي والماركسية، وذلك من خلال ربطه بين العجز الأورجاستيكي وبين القمع الجنسي. علاوة على ذلك، يطعم مفهوم البنية الطبعية (الرايخي) نظرية الاستلاب (الماركسية) بعناصر تمكنها من تفسير التفاوت أو عدم الاندماج والتناسق بين الوضعية الطبقية والوعي الطبقي. فالبنية الطبعية هي مجموعة العوامل اللاعقلية (اللاشعورية) التي تقف كعائق أمام التطابق التام بين الوعي والوجود. إن هذا العامل اللاعقلي، الذي لم يدخل في الحسبان الماركسي (حسب رايخ)، يبين لماذا لم تع الجماهير الكادحة في ألمانيا سنة 1933 عن مصالحها الطبقية ولم تبحث عنها، ولماذا شعرت بجاذبية قوية نحو هتلر والحركة النازية. ومن ثم يظهر أن تحوّل المادي إلى إيديولوجي في رأس الأفراد لا يتم بطريقة منطقية وعقلية، وإنما تتوسطه عناصر عاطفية لاشعورية تؤدي إلى ظهور تناقض بين الوجود والوعي، وإلى صراع بين ما هو عقلي وما هو لا عقلي، وإلى تأرجح بين رغبة في الثورة ورغبة في الاستسلام (عند العامل مثلا). إن التوسطات اللاعقلية بين المادي والإيديولوجي هي التي تجعل من التحليل النفسي جزءا ضروريا وطبيعيا في صلب النظرية المادية التاريخية. "فالاقتصاد الاجتماعي يفسر كليا حادثا اجتماعيا عندما تكون لهذا الحادث أسباب عقلانية ونفعية، أي حين يعمل على إشباع حاجة وحين يعكس ويمدد مباشرة وضعية طبقية. ويصبح الاقتصاد الاجتماعي دون مفعول عند حصول تناقض بين

الفكر أو الممارسة مع الوضعية الطبقية، وحين يكون أحدهما لا عقلانيا[1].

التحليل الطبعي وعلم الطباع

علاوة على الربط بين ماركس وفرويد، ساهمت نظرية البنية الطبعية في توسيع التقنية العلاجية التحليلية وفي إغنائها، كما أنها أدت إلى تأسيس علم طباع caractérologie يميز أساسا بين طبع عصابي caractère névrotique وطبع قضيبي caractère génital، وذلك انطلاقا من معيار جديد، الاقتصاد الليبيدي.

إن الطريقة العلاجية التحليلية كما رسمها فرويد في البداية طريقة تأويلية بالأساس. فهي تتناول بالدراسة حصيلة الأحلام وفلتات اللسان والتداعي الحر، مستهدفة من خلال ذلك إشعار المريض بأن لكلامه معنى باطنيا لاشعوريا، وآملة معالجته عند وقوفه واطلاعه على المعنى الخفي لكلامه. هنا يظل الوعي بالمضامين الطفلية المكبوتة شرطا كافيا للقضاء على الأعراض العصابية. وقد تبين تدريجيا أن هذا الطريقة التأويلية لا يمكن أن تعطي نتائج إيجابية إلا إذا تغلب المحلل على مقاومات المريض التي تمنعه من تقبل التأويل.

إن الإقدام على التأويل دون تحرير المريض من معاناته يجعل من تذكر الصدمات النفسية الطفلية عملية "مخية" cérebrale لا تحرك في المريض أي إحساس، عملية عقلية باردة. ومن الملاحظ أن عدم التأثير التأويل على المريض يفقد التأويل ملكته العلاجية، إذ يقبل المريض تأويلات المحلل أو يرفضها حسب الوضعية التحويلية situation transférentielle. إن

---

[1]- W. Reich: *Psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1971, p.42.

المقاومة التي يبديها المريض (لاشعوريا) أثناء العلاج التحليلي تتجلى في سلوكه العام، في علاقته بالمحلل، في كلامه وسكوته، في شخصيته كلها، بكل مميزاتها الطبعية. والواقع أن السمات الطبعية تساعد المريض لاشعوريا على ضبط غرائزه الجامحة وعلى التوصل إلى توازن، ولو أنه توازن عصابي، حيث يحمي المريض من دوافعه الشاذة. في هذا الصدد، يرى فرويد في كتابه "ثلاثة مقالات في نظرية الجنس" أن "العصاب هو النسخة السلبية المضادة للشذوذ". من ثم، يظهر أن مقاومة المريض صمود أمام محاولة المحلل لهدم "التوازن العصابي" l'équilibre névrotique. إن التحليل يشكل بالفعل خطرا على ذلك الحل التوفيقي بين رغبات ليبيدية "شاذة" ونواهي أخلاقية قمعية، لأنه ينوي تحرير هذه الرغبات ودفع المريض إلى تحملها. إن التحليل كشف عن الرغبة، إنه إزاحة لكل الأحجبة العصابية التي يلتجأ إليها المريض، إنه جهاد ضد المقاومات الطبعية الكابتة. من هنا، يرى رايخ أن العمل التحليلي الأساسي هو تحليل المقاومات الطبعية قصد إخراج المريض من دفاعاته العصابية. لذا يجب على المحلل ألا يواجه مباشرة الرغبة المنبثقة عن الهو، بل عليه أن يحطم تدريجيا "أدرع الأنا" cuirasses du moi. وقد يصل إلى ذلك إذا ساعد المريض على الوعي بآلياته الدفاعية وعلى تجاوزها. إن الإطاحة بالجهاز الدفاعي تدفع بالمريض إلى اكتشاف عالمه الغريزي الزاخر لأول مرة، الشيء الذي يقوده إلى الحيرة والخوف. إنها في الغالب تجربة أليمة لأنها أول مواجهة صريحة بين الأنا ورغباته. فيلتجأ المريض إلى خطة دفاعية أخرى تميز هذه المرحلة، تكمن في استشعار غرائز عدوانية (= كراهية) تجاه المحلل. ويرى رايخ أن الوصول إلى هذا التحويل السلبي (المؤقت) يضمن الانتصار النهائي. إن الإقرار بأولوية تحليل المقاومات لا يشكل في حد ذاته هرطقة رايخية لأن في ذلك الإقرار رجوع إلى فرويد: "إن مصارعة كل المقاومات هي مهمة العلاج التحليلي الأساسية، في حين تغدو مهمة التأويلات

باهتة إلى جانبها"[1].

يظهر إذن أن التركيز والإلحاح على التحليل الطبعي إخلاص لفرويد من جهة، وإغناء للتقنية العلاجية من جهة أخرى. ينتج عن ذلك أن تأويل المضمون ليس كاف لوحده للقضاء على الأعراض العصابية. وإذا اعتبرنا أن العصاب في نظر رايخ عجز أورجاستيكي بالأساس، نستخلص أن تجاوز هذا العجز لا يتم عن التأويل "الدماغي"، وإنما يتطلب بالخصوص حل الدرع الطبعي والقضاء على الأرضية الطبعية المرضية. ويجمل رايخ هذه الفكرة في السيرورة التالية:

1- تحرير الدرع الطبعي،

2- هدم الدرع، أي القضاء النهائي على التوازن العصابي،

3- بروز العناصر المكبوتة بعنف، مع إحياء جديد للهستريا الطفلية،

4- البحث في المادة المحررة بدون مقاومة، تحرير اللبيدو من تركيزاتها ما قبل القضيبية،

5- ظهور قلق الأورجاسم والتوصل إلى القوة الأورجاسيكية شرط تمهيدي لإقامة اقتصاد جنسي عادي[2].

من هنا، يتضح أن التحليل الطبعي يقصد القضاء على الاضطرابات الجنسية العصابية، وذلك بتحرير الطبع من كل الامتناعات اللاشعورية التي تقف في وجه الدوافع الجنسية. إن مهمة تحليل الطبع هي بالأساس إيجاد طبع لا يكبت الميولات الغريزية الجنسية، بل يسهر على العكس من ذلك على تلبيتها دون أي شعور بالذنب.

انطلاقا من هذه الغاية، يتبين أن التحليل الطبعي يؤدي حتما إلى علم طباع مقياسه الجنس في التمييز بين مختلف أنواع

---

[1]- S. Freud: *Ma vie et la psychanalyse*, Gallimard, 1962, p. 49.
[2]- W. Reich: *L'analyse caractérielle*, op. cit. p 251.

الطبع. ويتأرجح علم الطباع الرايشي بين قطبين، بين قطب الطبع العصابي وقطب الطبع القضيبي. تكمن الميزة الأساسية للطبع القضيبي في تجاوزه المرحلة الأوديبية ومحو كل آثار العقدة الأوديبية من رغبة في امتلاك الأم وقتل الأب. ومن ثم لا يبقى الاهتمام الجنسي موجها نحو الوالدين، بل يتحرر من هذه المواضيع المحرمة ليرتبط بمواضيع أخرى لا تسبب له شعورا بالذنب. وفي هذا التحرر من عقدة أوديب تجاوز واحتفاظ بالجنس ما قبل القضيبي. ذلك أن "الميولات ما قبل القضيبية، كالشرجية analité والفمية oralité والتلصصية voyeurisme لا تكبت، وإنما يرسخ جزء منها في تساميات ثقافية sublimations culturelles، ويلبي الجزء الآخر في المداعبات التمهيدية، وعلى كل حال، فإنها تظل خاضعة للقضيبية"[1].

في المقابل، نجد أن الطبع العصابي يتميز بالعجز الأورجاستيكي في المقام الأولى. فالمواضيع الجنسية المحرمة (الطفلية) تستمر في الهيمنة على النشاط الجنسي، وتسدل عليه طابع التحريم الذي يبرز في الشعور بالذنب. ومن ثم، يعجز الأنا العصابي على تحرير مناسب للطاقة الليبيدية المختزنة في الجسم. وهكذا "يعوق التركيز الطفلي fixation infantile الوظيفة الأورجاستيكية، الشيء الذي يسبب الركود الليبيدي، فتعمل الليبيدو المتراكمة على تقوية التركيزات ما قبل القضيبية، وهكذا دواليك"[2]. خلاصة الفكرة أن الأنا العصابي لا يتوصل إلى الأولوية القضيبية primat de la génitalité إذ تبقى الميولات ما قبل القضيبية مستقلة وقائمة بذاتها. وأثناء العملية الجنسية، تعجز الشخصية العصابية المدرّعة عن الاستسلام وعن فقدن الذات في التجربة الأورجاسمية. أما الأنا القضيبي، فينحل في وظيفة إدراكية نظرا لانهماك الشخصية كلها في المتعة.

---

[1]- Ibid. p. 163.
[2]- Ibid. p. 164.

إن التعارض بين الطبع القضيبي والطبع العصابي لا يدل على صراع واقعي ملموس داخل المجتمع. فلا وجود لطبع قضيبي محض أو طبع عصابي محض. كل ما هنالك، أن شخصية الإنسان المتحضر، الذي يعيش داخل المجتمع الأبيسي الطبقي، خليط من عوامل قضيبية وعصابية في آن واحد. ومن ثم، يشكل الطبع القضيبي، في المنظور الرايخي، المثل الأعلى الذي يجب أن نعمل على تحقيقه، الشيء الذي يتطلب قضاء جذريا على الكبت والقمع. وهنا نقف من جديد على اختلاف بين رايخ وفرويد. يرى فرويد أن رفض الكبت بصفة عامة أمر غير معقول. فهو يميز بين الكبت المؤدي إلى الأعراض العصابية والكبت المؤدي إلى السمات الطبعية. فإذا كان الكبت الأول يقتضي الرفض، فإن الثاني يلعب دورا حيويا داخل المجتمع لأنه يقوم بتهذيب الغرائز وإخضاعها للقيم السائدة. أما رايخ، فيرى أن السمات الطبعية نفسها أعراض مرضية بالنسبة للطبع القضيبي الذي يجهل الكبت، وبالنسبة لاقتصاد ليبيدي يخضع إلى القوانين البيولوجية وليس إلى خلفيات إيديولوجية. وبالتالي، عندما ينادي فرويد بالتخفيف من الكبت فقط (النزعة الإصلاحية)، يعمل رايخ على القضاء عليه كلية. وإذا كان مفهوم الطبع القضيبي مفهوما خياليا طوباويا في المنطق الفرويدي، فإنه في نظر رايخ يتأسس على دراسة التاريخ البشري (من منظور ماركسي). إن مفهوم الطبع القضيبي ليس مجرد مقولة سيكولوجية أو تحليلية فحسب، إن له أبعاد اجتماعية نقدية محددة. "إن الطبع القضيبي هو الذي يقدر على نقد وتغيير هياكلنا الاجتماعية، نظرا لأن بنيته تتنافى بعمق وحضارتنا ذات النزعة الأخلاقية المضادة للجنس"[1].

من الممكن أن نلخص نظريتي الأورجاسم والبنية الطبيعية في الأفكار التالية:

---

[1]- W. Reich: *L'analyse caractérielle*, op. cit. p. 167.

1- إن الصحة النفسية رهينة بالقدرة على معرفة الأورجاسم وتجربته.

2- إن المرض النفسي نتيجة لامتناع يتعلق بالقدرة الأورجاستيكية.

3- إن الامتناع يتولد عن بنية نفسية دفاعية، هي الدرع الطبعي.

4- يتطور الدرع الطبعي عند الفرد كنتيجة لمفعول قوة اجتماعية مضادة للجنس.

5- إن القوة المضادة للجنس تولد نمطا أسريا معينا، هو "الأسرة السلطوية".

6- توجد الأسرة السلطوية في المجتمعات الأبيسية، وتشكل وسيلة لتهيئ فرد خاضع وعاجز عن التمرد (الكبش السياسي).

إن الهدف من استعراض هذه النقط هو إظهار مدى أصالة رايخ بالنسبة لفرويد، ومدى تحرره من الإيديولوجية الإصلاحية التي تميز بها هذا الأخير. وخلافا لما اعتقده بعض المحللين، فإن الإضافات الرايخية لم تنتج عن نوايا إيديولوجية وعن انتقاد رايخ للحزب الشيوعي (النمساوي ثم الألماني)، وإنما صدرت عن ممارسته التحليلية بالأساس، تلك الممارسة التي أظهرت له أن الفاصل الذي وضعه فرويد بين العلم والسياسة، وبين التحليل والممارسة الثورية، فاصل اصطناعي يبرر التأملية المجردة. أظهر رايخ في نظرية الأورجاسم، وفي نظرية البنية الطبعية بالخصوص، أن الوقوف عند الحدود الفرويدية تهرب من تحليل مادي تاريخي للواقع الاجتماعي. لذا لم يتوقف رايخ عند الجدل التحليلي التقليدي. وعند تجاوزه للتحفظ الفرويدي وإقدامه على تجريب مفاهيمه التحليلية في الحقل الاجتماعي التاريخي، اكتشف ماركس وانجلز. إن هذا الانتقال من التحليل إلى التاريخ كان نتيجة لتسييس مفهوم الكبت. فما هي الحدود التي يجوز فيها هذا التسييس؟ هل المادية التاريخية تثبت الاكتشافات التحليلية الرايخية؟ هل القمع الجنسي مرتبط فعلا بضرورات اقتصادية معينة؟

الفصل الخامس
الوظيفة الاجتماعية للقمع الجنسي

تقوم النظرية الفرويدية على تمييز أساسي بين كبت أصلي refoulement originel ما قبل أوديبي وكبت ثانوي refoulement secondaire (أوديبي). تتخلص وظيفة الكبت الأصلي الملازم لطبيعة الطفل في حمايته من معاناة الغرائز المقلقة والعدوانية والمؤلمة، بينما يحتم الكبت الثانوي على الطفل الانتقال من النرجسية ومن فوضوية ولا اجتماعية عالمه الغرائزي إلى العالم الاجتماعي والأخلاقي (ظهور الأنا الأعلى في المرحلة الأوديبية). ومن ثمة يميز فرويد بين "لا شعور أولي صاخب بالغرائز الخطيرة بالنسبة للأنا ولا شعور لا اجتماعي يظهر مع المنع الأبوي الأول (طابو المحارم). ومهما يكن من أمر، فإن الكبت في نظر فرويد من مقومات اللاشعور إذ هو الذي يعطي للجهاز السيكولوجي شكله النهائي.

انطلاقا من هذا المنظور، يرفض فرويد اعتبار الكبت مرآة سيكولوجية للقمع الاجتماعي للجنس. "إن فرويد، كما يقول لبلانش Laplanche قطعي في هذه النقطة. فعدم إشباع الحاجة أو حتى قمعها قاصران لوحدهما على تفسير الكبت. وفعلا، وراء القمع باسم الواقع (...)، يجب اللجوء إلى عامل بنيوي يفسر لماذا يتحيّن القمع في شكل الكبت في الجهاز السيكولوجي"[1]. وبتعبير آخر يتساءل فرويد عن العلاقة المادية

---

(1)- Laplanche : « Notes sur Marcuse et la psychanalyse », La NEF, n° 36. janvier/mars 1969.

(إذا أقررنا مسبقا بوجود علاقة إيديولوجية) بين الكبت والقمع. كيف يمكن للقمع الاجتماعي أن ينقلب إلى ظاهرة سيكولوجية، أي إلى كبت؟ إن فرويد برفضه تفسير الكبت بالقمع، يبقى منطقيا مع نفسه لأنه بذلك يرفض تفسير السيكولوجي بالاجتماعي، بل ويقلب العلاقة حين يعتبر الكبت ضرورة بيولوجية تشكل قاعدة مادية للقمع (الاجتماعي). من خلال هذا القلب، يتجاهل فرويد الأسس المادية التاريخية والاقتصادية للقمع، فيرجع هذا الأخير إلى كبت طبيعي ملازم للكائن البشري. وفي هذا كله تبرير للكبت وتقبل للقمع على أنهما من المعطيات البيولوجية الثابتة التي تعلو التاريخ وصراعاته.

في نفس الاتجاه، يرى مولدوورف بدوره أن سيكولوجية الإنسان تتكون بواسطة قمع لما هو بيولوجي، أي عبر تنظيم جديد لغرائز "صغير الإنسان" Le petit de l'homme. إن هذا التنظيم الجديد للغرائز يشكل قفزة نوعية من البيولوجي إلى السيكولوجي، ومن الحيواني إلى البشري، وهو ناتج عما يميز الإنسان (عن الحيوان) بالأساس، وهو الكبت بالضبط. في هذا الصدد، يميز مولدوورف بدوره بين "كبت عميق" وكبت اجتماعي تاريخي. إن الإنسان لا يصبح إنسانا إلا إذا مارس طبيعته الكابتة، أي إلا إذا طبق مبدأي الإشباع اللامباشر والتلبية المؤجلة. فعلى عكس الحيوان الذي يلبي كل حاجياته مباشرة، مدفوعا في ذلك بغريزته، يخضع الكائن البشري بطبيعته إلى تعلم الإشباع المؤجل (بفضل الرغبة...) إن الرغبة تملأ الفراغ بين الحاجة وإشباعها المؤجل. إنها إشباع خيالي"[1]. وبالتالي يغدو الكبت مخرج الإنسان من الحقل الحيواني ومساعده على تشكيل مجتمع، إنه من المقومات الطبيعية البشرية الأساسية.

إن هذا الفصل بين الحيوان والإنسان القائم على وجود "قمع عميق" ملازم "للبنيات السيكولوجية عند الإنسان"، مبدأ

---

[1]- B. Muldworf, op. cit. p 14.

رفضه موسكوفيتشي Moscovisci[1] الذي يرى أن الفرق بين الحيوان والإنسان فرق بالدرجة، وأن الإنسان منبثق عن الحيوان، وبالأخص، أن التنظيم الاجتماعي سبق ظهور الإنسان. بناء عليه، لا يجوز لمولدوورف أن يقيم علاقة حتمية وآلية بين الكبت والاجتماعية socialité من جهة، وبين الاجتماعية والإنسان من جهة أخرى. إن الإقرار بمثل هذه العلاقة قائم على اعتراف ضمني بوجود طبيعة بشرية ثابتة، أي على مبدأ ميتافيزيقي مثالي ينافي التصور المادي لتاريخي للطبيعة البشرية. ونحن هنا إذا تطرقنا إلى نظرية ماركس عن الإنسان، فلأن مولدوورف، باعتباره أحد مثقفي الحزب الشيوعي الفرنسي، لا يعي تناقض أفكاره مع المادية التاريخية. إن "البنيات السيكولوجية" التي يتحدث عنها مولدوورف، قاصدا بها القمع العميق والإشباع المؤجل، تظهر وكأنها متأصلة في طبيعة بيولوجية قارة تجهل المعطيات الاجتماعية والتاريخية جهلا تاما.

إن مشكل الكبت والقمع لا يمكن في الواقع أن يجد حله على المستوى النظري، فالإقرار بالكبت كضرورة بيولوجية يعطي أساسا "ماديا" لممارسة قمع اجتماعي على الدوافع. ومن ثم، يقود هذا الطرح إلى رفض كل مناداة بالحرية وكل تنديد بالقمع. من أجل ذلك يرى رايخ أنه من الأصح اعتبار القمع الاجتماعي سببا في ظهور بنيات سيكولوجية كابتة تتقبل القمع كأمر طبيعي لا مفر منه. وقد أظهر برونو Bruno[2] خطورة موقف رايخ هذا حين قال: "يكمن الخلط الرايخي في إدراج عملية الكبت، التي تعمل على المستوى السيكولوجي، في إطار القمع الإيديولوجي والسياسي. وبما أن الكبت يتعلق بالجنس وبالمواضع الجنسية في نظر فرويد، يصبح من السهل التنديد بقمع سياسي وإيديولوجي للجنس، بل وأسهل من ذلك، اعتبار الجنس الوسيلة الوحيدة لتثوير العالم، مع احتقار الطرق

---

(1)- S. Moscovisci: *La société contre nature*, Paris, Gonthier, 1974.
(2)-C. B. Clément... : *Pour une critique marxiste de la psyschanalyse*, op. cit. p. 104.

التحريرية الأخرى، الاقتصادية والسياسية". صحيح أن رايخ كل جهده لإظهار القمع الإيديولوجي الذي يعاني للجنس منه، وهو قمع يتم بطرق متعددة على رأسها الكبت. لكن هذا الطرح لم يدفع أبدا رايخ إلى القول بأسبقية الثورة الجنسية على الثورة الاقتصادية والسياسية. على العكس من ذلك، أقر أن الحرية الجنسية الحقيقية لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل نظام يجهل الملكية الخاصة.

في نظر رايخ، من الصعب أن نتصور الكبت على أنه عملية بيولوجية دفاعية تحمي الأنا من بعض الغرائز الصادة لمبدأ اللذة، إذ لا وجود لتلك الغرائز. "إن الجنس باعتباره نشاطا حرا دون خطر هو التيار البيولوجي الذي ينخرط فيه الجسد أثناء عملية اللذة. فلا تكون إذن للكبت "الحامي" من الغرائز والدوافع أية ضرورة بيولوجية. على العكس من ذلك، يكون الكبت مصدرا للاضطرابات النفسية psychogène[1]. فعكس فرويد الذي اعتبر المازوخية الأولية masochisme primaire غريزة بيولوجية، يرى رايخ أن إرادة التعذيب الذاتي ليست نزوة طبيعية (نظرا لتناقضها الظاهري مع مبدأ اللذة)، وإنما تشكيلة ثانوية formation secondaire ورد فعل مرضي ناتج عن عدم القدرة على الوصول إلى الأورجاسم.

أما الأساس الثاني، الغير التحليلي، في رفض المازوخية الأولية، فهو أهم في نظر رايخ. إنه الأساس الإثنولوجي الذي استقاه رايخ من أبحاث موركان، باشوفين، وخصوصا مالينوفسكي. كل تلك الأبحاث زودت رايخ من بأدلة تاريخية هامة ضد نظرية الكبت الأصلي. فقد أثبت هؤلاء الباحثون أن المجتمعات البدائية تنظم الحياة الجنسية وفقا لمقتضيات طبيعية بحتة، وأن الاعتبارات الاقتصادية أو الأخلاقية لا تتدخل إلا عند الزواج وتأسيس الأسرة. إن المجتمع التروبرياندي trobriandais مثلا يسمح لبعض الأطفال والمراهقين بمزاولة

---

[1]- Ibid. p. 36.

نشاط جنسي حر يختلف حسب المراحل العمرية. أما الأطفال الآخرين ، فعليهم قمع رغباتهم الجنسية إلى الضغط الاجتماعي الذي يمارس عليهم والذي يهيئهم إلى زواج أحادي وإلى حياة زوجية فكرة تعود بنفع مالي على عشيرة الزوج أو على سيد القبيلة. يتبين من هذا المثال أن القمع الجنسي مرتبط باعتبارات اقتصادية، لأنه يدعم ظهور نظام اقتصادي جديد تهيمن عليه الملكية الفردية. ومن ثم، يستنتج رايخ أن مصدر الكبت الجنسي اقتصادي وليس بيولوجيا. إن وظيفة الكبت تكمن في وضع الأسس لحضارة أبيسة سلطوية ولعبودية اقتصادية، كما نرى ذلك جليا في اليابان والصين والهند حسب رايخ. ففي البداية، كانت الحياة الجنسية البشرية تخضع إلى قوانين طبيعية، "ثم خلفت الأبيسية السلطوية جنسانية شاذة تميز إنسان اليوم لأنها وظفت طاقة الجنس الطبيعي المكبوت، وذلك منذ ما يتراوح بين أربعة وستة آلاف سنة"[1].

تكمن أهم خلاصة مما سبق في الربط بين المجتمع الأبيسي وبين والقمع الجنسي والبنية المضادة للجنس. والجدير بالملاحظة أن رايخ، وإن انطلق من النظرية التحليلية، لم يتوقف عند حدودها للتوصل إلى هذه النتيجة، بل تجاوزها للبحث عن الأدلة المادية التاريخية التي تبرهن على وجود مجتمعات لا تعرف القمع الجنسي وتعيش حسب "الاقتصاد الجنسي" (ويعني به رايخ الإشباع الكامل للجنسانية القضيبية). ومن الضرورة بمكان، قبل الإقدام على وصف المجتمعات الغير الأبيسية (غير القمعية)، الكشف عن المسبقة الفلسفية والأنتروبولوجية الهامة التي انطلق منها رايخ، والتي تكمن في اعتقاده بأن التاريخ البشري يخضع إلى منطق تطوري، بحيث أن المجتمعات البدائية تشكل طفولة المجتمعات المتحضرة، وتشهد على وضعية الإنسان في بداياته.

---

[1]- W. Reich: *La fonction de l'orgasme*, op. cit. p. 184.

إن إيمان رايخ بإمكانية حياة حرة على كل الأصعدة يرجع بادي ذي بدء إلى الإيمان العلمي بفكرة الشيوعية البدائية. وما زكى هذا الإيمان، عدة بحوث إثنولوجية أثبتت أن الأسرة والدولة والملكية الفردية ليست مؤسسات بيولوجية، بل اجتماعية وثقافية لم تظهر مع ظهور الإنسان. فانطلاقا من التحليل الماركسي للشيوعية البدائية ومن دراسات مانلوفسكي Manilowski للمجتمع الطروبرياندي (Trobriandais)، استطاع رايخ أن يربط بين الأشكال الاقتصادية والأشكال الجنسية والأشكال الإيديولوجية من جهة، وأن يكوّن نظرته الخاصة عن تكون وتطور المجتمع البدائي من جهة ثانية.

في نظر الأنتربولوجيين، يرتبط المجتمع الشيوعي البدائي (المجتمع البشري الأول) بالعصر الحجري القديم حيث كان اقتصاد الضرورة مهيمنا. أما في العصر الحجري الجديد، فقد استبدل اقتصاد الضرورة باقتصاد التبادل. ولا يجب فهم هذا الاستبدال كعملية مباغتة أو كتتويج لقرار اتخذ، لأنه في الواقع يعكس تطورا جذريا شاملا هاما. كان الإنسان الأول يعيش من القطف والصيد، وكان مضطرا، لضعفه أمام القوى الطبيعية، أن يعيش وسط جماعة يعمل فيها ويحتمي داخلها. وسميت هذه الجماعة "القطيع البدائي" horde primitive. ومن الملاحظ أن هذا القطيع كان يتميز بالمساواة بين الأفراد، وبانعدام الملكية الفردية، وبانعدام تقييد الجنسانية. إن القانون الطبيعي يجهل مفهوم القرابة، ومن ثم لا يمكن تصور تحريم العلاقات الجنسية بين الأقارب.

بعد القطيع، عرفت الإنسان النظام العشائري الذي ميزه "للزواج الجماعي". داخل هذا النظام، لم يكن من الممكن تحديد نسب الطفلة من جهة الأب لأن المرأة كانت زوجة لعدة رجال في الوقت ذاته. من أجل ذلك، كان النسب يتحدد من جهة الأم، أي في خط عشيرتها. وقد سمى هذا النظام نظاما أموسيا تميز بسلطان عشيرة الأم.

في ظل الأموسية، ظهرت الزراعة كامتداد للقطف، وتربية الدواجن كبديل للصيد. ونظرا لأن الزراعة كانت تتطلب جهدا عضليا تعجز المرأة عن بذله، حصل تفوق الرجل على المرأة وتم تقسيم العمل على أساس جنسي بحيث اختصت المرأة بتربية الأطفال والعمل المنزلي فيما اختص الرجل بكل عمل خارج المنزل. ومما أدى إليه تطور الزراعة وتربية الدواجن، تقسيم المجتمع إلى قبائل تختص بعضها بالزراعة والأخرى بتربية الدواجن. نظرا لذلك، لم تعد القبائل تكتفي بإنتاج خيرات استهلاكية تسد الحاجيات فقط، وإنما سهرت على إنتاج فائض من أجل التبادل، الشيء الذي أظهر قيمة التراكم. ومن البديهي أن نقول أن الفائض يستلزم عملا أكثر وقوة عمل أكبر، وحصل ذلك بفضل تحويل أسرى الحرب إلى عبيد، وبفضل تحويل الجسم إلى أداة عمل بالأساس وتقليص مناطق اللذة من خلال ربطها وإخضاعها لغائية الإنجاب. وشكل ظهور الاسترقاق نقطة الانطلاق في تفكك النظام الشيوعي البدائي. ذلك أن الملكية الفردية ظهرت، ولم تعد مقتصرة على المواشي والعبيد، بل امتدت إلى وسائل العيش من أرض وأدوات إنتاج. من جراء ذلك، كان من الطبيعي أن يحصل تفاوت بين الناس أساسه الملكية الخاصة.

من جملة الباحثين الذين استلهمهم رايخ، نجد مالينوفسكي[1] الذي يقدم لرايخ جملة من المعطيات المزكية "لفكرة الشيوعية البدائية" وللربط بين الأشكال الاقتصادية والأشكال الجنسية.

يرى رايخ، بالاعتماد على مالينوفسكي، أن الحياة الجنسية عند سكان ميلانيزيا الشمالية الغربية، أي جزر الطروبرياند Trobriand، ليست محددة أو محدودة بمعايير وقيم أخلاقية. إنها تخضع لمبدأ التسوية الذاتية auto-régulation عن طريق

---

[1]- B. Malinowski: *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot, 1927.

الإشباع المباشر. فالأطفال يتعاطون الألعاب الجنسية بكامل الحرية وبدون شعور الذنب. وهذا ناتج عن الموقف الإيجابي للمجتمع من الجنس، حيث يهيئ الراشدون حفلات وأماكن خاصة بالمراهقين تساعدهم تلبية على رغباتهم الجنسية. إن هذه الحرية الجنسية تجعل من الإنسان الطروبرياندي كائنا يملك كامل القوة الأورجاستيكية (بالمعنى الرايخي)، كما أنها تهيئ جوا اجتماعيا سويا يخلو من كل الاضطرابات النفسية، من العصاب ومن الشذوذ. "لم استطع، يقول مالنوفسكي، العثور عند الطروبرياندين على هيستيري واحد، بل حتى على إنسان أعصابه منهوكة (neurasthénique)"[1].

والجدير بالإشارة أن الحرية الجنسية في المجتمع الطروبرياندي تقتصر على الأطفال والمراهقين، أي على العناصر البشرية التي لم تحتل بعد موقعا في الحقل الإنتاجي. وهذا ما يؤيد التمييز الذي وضعه باستيد (Bastide) بين جنس ليبيدي حر وجنس اجتماعي مقيد. في هذا الصدد، يقول باستيد: للمتمسكنا في الماضي بوجود جنسين عند البدائيين: جنس ليبيدي، وهو جنس الأطفال قبل الزواج والذي لا يخضع إلا لمبدأ اللذة، والجنس الاجتماعي الذي هو موضوع مراقبة مستمرة..."[2]. إن التمييز بين جنس حر وجنس مقيد هو ما يحول، في نظر باستيد، دون الربط بين الحرية الجنسية والأموسية. أكثر من ذلك، ذهب باستيد إلى الإقرار أن المجتمعات البدائية مجتمعات مضادة للجنس لأنها لا تجعل من الجنس هدفا في حد ذاته، وإنما تخضعه إلى حتميات اجتماعية مثل الإنجاب والتبادل والبغاء. في هذه المجتمعات، "تحتفظ العملية الجنسية بميزتها كحاجة، وبوظيفتها الطبيعية، أي ضمان

---

(1)- B. Malinowski : *La sexualité et sa répression*, Paris, Payot, 1930, p. 80.

(2)- Roger Bastide: « La sexualité chez les primitifs » dans *Sexualité humaine*, L'Harmattan, 1969, p 69.

استمرار الجماعة"[1]. استنادا لطرح باستيد هذا، يمكن القول بأن الحرية الجنسية لم توجد قط في أية مجموعة بشرية تعرف حدا أدنى من التنظيم.

في جزر الطروبرياند، أشار مالنوفسكي إلى وجود تناقض هام بين التنظيم النسبوي-الأموسي الذي ينص على الحرية الجنسية ما قبل الزوجية، وبين مؤسستي الزواج والمهر اللتين تخضعان العلاقات الجنسية إلى اعتبارات تبادلية اقتصادية. والجدير بالاهتمام أن هذه التناقضات لم ينظر إليها من نفس الزاوية من طرف مالنوفسكي ورايخ. في هذا الصدد، اكتفى مالينوفسكي بوصف العلاقات الداخلية بين أجزاء النظام الطربرياندي انطلاقا من وظائفها. أما رايخ، فرأى أن ذلك التناقض علامة واضحة على التطور الطارئ على المجتمع المذكور. ففي نظره، يؤشر تزامن الأموسية والزواج على تحول، على بداية انقراض التنظيم الأموسي وبروز معالم النظام الأبيسي.

تعتبر الأعراف الطروبرياندية أن الأم وحدها مسؤولة عن إنجاب الأطفال، وأن الأب لا يلعب أي دور في ذلك. ومن ثم، يتبين أن علاقة الأب بالأطفال علاقة اجتماعية بحتة لا تتأسس على رابطة دموية بيولوجية. في هذا الإطار، طبيعي أن ينتمي الطفل إلى عشيرة أمه، وطبيعي أيضا أن يخضع قانون الإرث وطابو المحارم إلى التنظيم النسبومي matrilinéaire. وهنا، يقوم الخال بما يقوم به الأب في المجتمعات الأبيسية من إعالة الأسرة وممارسة السلطة. كما أن الخال، وهذه ميزة أساسية في المجتمع الطربرياندي، يدفع مهرا سنويا إلى زوج أخته. ويرى رايخ أن هذا المهر هو الذي يشكل العامل الأساسي في الانتقال من الأموسية إلى الأبيسية لأنه يكرس استغلال الزوج لأخ زوجته (ويجعل من تراكم الثروات في يد الأسياد شيئا ممكنا). إن المهر يدل على الدور الأساسي الذي يلعبه الزواج في تغيير المجتمع. في نظر

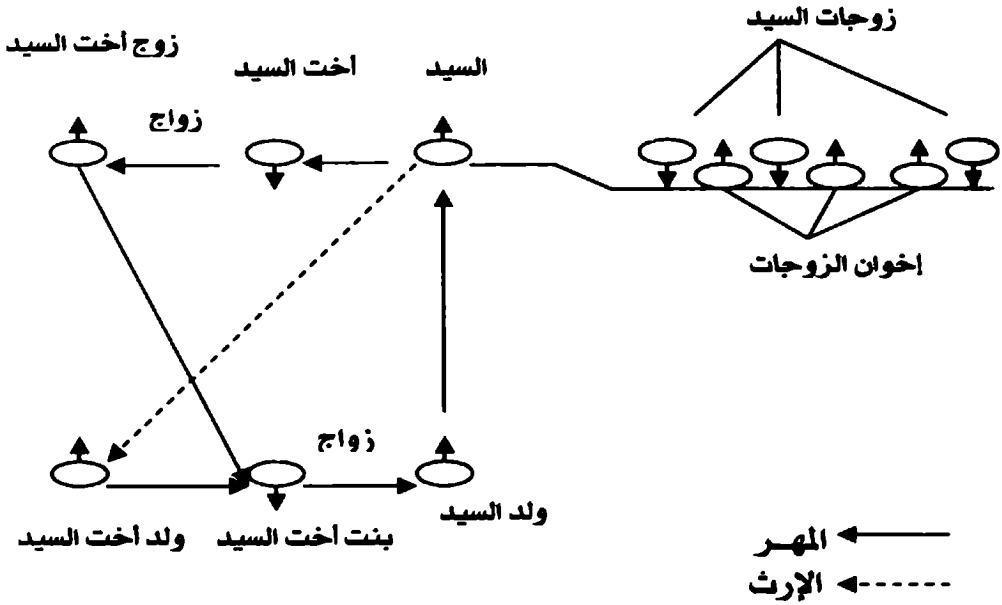
---

[1]- Ibid. p 61.

مالنوفسكي، ترجع الرغبة في الزواج إلى عوامل عدة منها الرغبة في الاندماج داخل المجتمع، ورغبة المرأة في الحصول على أطفال شرعيين. أما رايخ، فيعتبر أنه لا أحد من هذه الأسباب الأخلاقية يفسر مؤسسة الزواج والميل إلى التزوج، فهي على العكس من ذلك مصالح نفسية ومواقف أخلاقية منبثقة عن مؤسسة الزواج نفسها، وعن تبطن تلك المؤسسة في بنية الأفراد الطبعية[1]. ويعتقد رايش أن مالنوفسكي قلب النظام السببي في هذه المسألة، إذ لم ينتبه إلى أن الميل إلى الاستقرار والشرعية أشياء ناتجة بالضبط عن مؤسسة الزواج وعن التربية الأسرية. صحيح أنه ذكر العامل الاقتصادي كعامل محدد في الزواج، لكنه لم يوله الأهمية الكافية. لذا يقول رايخ: "على عكس مالنوفسكي، سوف لن نضع مصلحة الرجل الاقتصادية في لائحة الأسباب المؤدية إلى عقد الزواج، بل سنجعل منها المحدد الحاسم...."[2]. ويتبين ذلك حينما يلاحظ الباحث أن الرجل الطروبرياندي لا يقف عند ميولاته العاطفية للإقدام على الزواج وفي اختيار الزوجة، بل يهمل عواطفه لصالح اعتبارات اقتصادية. فمثلا، يبتعد الرجل عن المرأة التي لها عدة أخوات وأخ واحد، ويبحث عكس ذلك عن المرأة التي لها عدة إخوان كثيرون وأخت واحدة. في هذا الاختيار ربح للزوج لأن أخ الزوجة هو الذي يدفع المهر السنوي. بفضل هذا الاختيار، تنتقل الثروة إلى عشيرة الزوج. وللتركيز على أهمية العامل الاقتصادي في الزواج الطروبرياندي، نجد أن الشرعية تتحدد انطلاقا من اعتبارات اقتصادية محضة. فزواج بنت السيد بابن أخت السيد زواج غير شرعي لأنه لا يسمح للسيد بتكديس الثروة، في حين نجد زواج ابن السيد ببنت الأخت يتمتع بكامل الشرعية، والتصميم التالي يظهر أن الشرعية مرتبطة بالمصلحة الاقتصادية بطريقة واضحة:

---

[1]- W. Reich: *L'irruption de la morale sexuelle*, op.cit. p. 77.
[2]- Ibid. p. 77.



ملاحظة: يبين هذا التصميم كيف يسترجع السيد المهر الذي يدفعه لرجل أخته وكيف يتمكن من جمع الأموال وذلك عن طريق الزواج الشرعي بين ابنه وبنت أخته.

إن المهر لوحده غير كاف لتحويل الأوضاع في المجتمع الأموسي، لولا الوضعية التي يحتلها السيد، ولولا الفوارق بين مختلف العشائر. إن قدرة السيد على التزوج من عدة نساء، بالإضافة إلى قدرته على تزويج ابنه من بنت أخته التي ليس لها الحق في الرفض، زيادة على المهر المرتفع الذي يدفع إلى ابنه، كل هذه العوامل تظهر لماذا يلعب المهر دورا هاما في تغيير المجتمع الطروبرياندي. إن التراتب الاجتماعي سابق على المهر، ولا يمكن رده إلى فاعلية هذا العامل. وفي هذا الصدد، وقع رايخ في تناقض حين يؤكد في اللحظة ذاتها أن الفوارق الاجتماعية سابقة على المهر وأن المهر هو العامل الحاسم في انقراض المجتمع

الأموسي الغير التراتبي. إن الخروج من هذا التناقض يحتم على رايخ الاعتراف بأن الأموسية لا تعني انعدام التراتب في المجتمع الأموسية.

إن رايخ وقع في خطأ فادح حين ربط بين الأموسية والحرية، وبين الأبيسية والقمع. فتصويره للانتقال من الأولى إلى الثانية لا يأخذ بعين الاعتبار الواقع الأموسي كما هو، لكن كما رآه رايخ أو كما أراده أن يكون. إن استبدال الأموسية بالأبيسية يكمن في رأى رايخ:

- في انتقال السلطة من المرأة إلى الرجل،
- في الانتقال من حياة جنسية حرة إلى القيد الزوجي،
- الانتقال من قبول الجنس إلى رفضه (فرض الزهد ما قبل الزوجي)
- انقسام المجتمع إلى فئات مستغِلة وإلى فئات مستغَلة.

ردا على هذا التصور الغير الموضوعي، يكفي التذكير بأن المجتمع الأموسي:

- لا يعني أن السلطة بيد المرأة،
- يعطي الحرية إلى الجنس ما قبل الزوجي فقط، ويفرض في بعض الحالات الامتناع الجنسي قبل الزواج،
- لا يسمح للأزواج بإظهار علاقتهم الجنسية،
- يجعل من الممارسة الجنسية إلى عملية إنجابية وليس عملية متعوية محضة،
- يتميز بوجود فئات (عشائر) متفاوتة.

يتضح مما سبق أن رايخ قرأ مالينوفسكي بشكل يمكنه من تزكية نظرياته التحليلية. لكن تبين أن الربط بين المجتمع الأبيسيمن جهة وبين والقمع الجنسي والبنية المضادة للجنس من جهة ثانية ربط لا أساس له من الواجهة التاريخية، لسبب بسيط هو أن القمع الجنسي سبق التنظيم الأبيسي. ولعل رايخ عند تحدثه عن المجتمع الأموسي الحر، كان يقصد به

"المجتمع" البدائي الأول. وإن كان هذا القصد (الغير القابل للمراقبة) هو عذر رايخ الوحيد، يبقى أن مفهوم الإنسان يتضمن حتما مفهوم الاجتماعية والتنظيم واللا إباحية[1]. وهو ما بينه ليفي- سطروس Lévi-Strauss حين جعل من طابو المحارم شرط الانتقال من الحيوانية إلى البشرية. كل ذلك يؤدي إلى إنكار وجود فترة تاريخية فوضوية سادت فيها حرية جنسية مطلقة.

إن هذه الانتقادات لا تطيح بقيمة العمل الرايخي في هذا الميدان. فإذا كان تصوره للتاريخ البدائي قابل للنقاش، شأنه في ذلك شأن كل تصور، فإن ربطه بين الأخلاق الجنسية والقاعدة الاقتصادية يظل موقفا علميا رائدا. فكما تبين لنا من قبل، لا يربط رايخ الزواج باعتبارات أخلاقية كما فعل مالنوفسكي، بل يرجعه إلى أسبابه الحقيقية، الاقتصادية، مبينا فيما بعد أن "الميولات الأخلاقية" ما هي إلا "انعكاس الاقتصادي في نفسية الفرد". وقد توصل رايخ لذلك بفضل تبنيه موقفا ماديا تاريخيا تجاه الأسرة والملكية الخاصة وبفضل رفضه الصريح أن تكون تلك المؤسسات تعبيرا عن ميولات بيولوجية. أما المسبقة التطورية التي انطلق منها رايخ، فإنها سمحت له بدراسة الأسرة والظواهر المتعلقة بها كظواهر اجتماعية تاريخية تتحدد أشكالها باختلاف الظروف الاقتصادية. هذا هو الدرس الذي يجب، في نظرنا أن نستخرجه من تأويلات رايخ، "متعامين" قصدا عن أخطاءه التأويلية لأنها لم تستطع في أية لحظة إخراجه من البرنامج المعرفي الذي رسمه. ونعني به التحليل المادي التاريخي لظاهرة الجنس، والذي يستهدف تغيير الوضع الجنسي انطلاقا من تغيير الظروف الاقتصادية.

---

[1]- S. Mascovisci : *La société contre nature*, op. cit. p. 89.

البـــاب الثالـــث

المرأة والجنس في التراث الفقهي المغربي

كيف يمكن الوقوف على وضعية المرأة المغربية في المرحلة ما قبل الاستعمارية؟ كيف يمكن استحضار الإشكالية المغربية حول المرأة في المغرب التقليدي؟ أسئلة تريد التخلص من الوساطة الاستشراقية والإثنولوجية لتعود إلى أشكال خطاب "المغرب الداخلي"، من أجل الإنصات إليها... لكن، ومن خلال هذا التطلع الذي يريد لنفسه أن يكون إلا معرفيا، لا بد من الوعي بالتحديد الغربي لهذه الأسئلة. أولا، على مستوى الإيديولوجي: إن التساؤل عن وضعية المرأة في المغرب التقليدي يتم - شئنا ذلك أو أبينا، عن وعي أو عن غير وعي - انطلاقا من نماذج الحداثة الجنسية السائدة. ثانيا، على مستوى المعرفي: بناء موضوع المرأة التقليدية يوجب إعادة ترتيب لعناصر كل خطاب تقليدي (فقهي، صوفي، خرافي...). وإعادة الترتيب هذه تفضي إلى إدراك مختلف، إلى إنتاج إشكالية حيث لا يوجد سوى إشكال. كيف يمكن النظر إلى تعدد الزوجات، إلى التسري، إلى نكاح القاصرة (مثلا)، دون تحقيرها باسم الحداثة، ودون تبني منطق التطور نحو الأفضل؟ وهل يمكن إدراك هذه الظواهر دون الإشادة بها، انطلاقا من منطق الخطاب الذي ينتجها كمجرد قضايا معرفية؟ هل يمكن بناء موضوع "المرأة التقليدية" بالاستناد إلى تلك الظواهر دون الوقوع في الجدال النسوي féministe المعاصر؟

ما نريد إثباته، هو أن المغرب التقليدي أنتج المرأة كموضوع علم فقهي دون أن يتحول ذلك الموضوع إلى عامل يؤزم التراتب الجنسي التفاضلي باسم المقدس. فبناء المرأة كموضوع علم خارج إطار الفقه عملية دخلية[1] على اهتمامات

---

[1]- جاك بيرك: "كنا ندرك الإفريقي الشمالي من خلال مقارنته بنا في حين أنه كان يجب إدراكه من خلال مشاكله الخاصة وتعقده الداخلي. وفي كلمة واحدة، يجب فهمه كما يفهم نفسه، أي يجب أن نأخذ بعين الاعتبار تأويلاته الخاصة". انظر هذا في مقالته:
« Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord », *Studia Islamica*, n°1, 1953. p 144.

المغرب التقليدي، إنها عملية تقع خارج التصورات التقليدية عن العلم. إن نقد الفقه باعتباره "علما" تابعا لإيديولوجيا المقدس في حلتها الإسلامية، يجعل من بناء موضوع المرأة مسطرة إيديولوجية ومعرفية تعكس اهتمامات الوقت الحاضر. اهتمامات تتحول إلى اتهام، أو عكس ذلك إلى دفاع عن الخصوصية وإلى قول بمشروعية الاختلاف، إلى قول وحشي من خلال نفيه الوحشية عن الذات.

...لنتخل إذن عن الوهم الوضعي... ولنتجاوز رغبة بناء موضوع العلم كرغبة الآخر... ولنحاول الإنصات إلى الفقه، إلى الفقه كوثيقة سوسيولوجية (شبه) وحيدة في مجتمع تنعدم فيه أشكال الخطاب الوضعي، إلى الفقه كممارسة نظرية تجمع بين المقدس والمدنس، بين الشريعة والتاريخ.

إن رد الاعتبار للذات أو التنديد بالتراث أمور إيديولوجية واردة. إن الأهم هو استعمال تلك النصوص في كتابة تاريخ اجتماعي من الداخل، ربما يؤكد الإدانة الإثنولوجية والاستشراقية. وليكن. إن الأهم من خلال تلك الكتابة، هو النقد الذاتي، دون أن يكون ذلك النقد إما اعترافا بالقابلية للاستعمار وإما تمجيدا غير مشروط للنسق السيميائي التقليدي العام. ما نريد، هو استعراض مشاكل المرأة الاجتماعية كما عرضها وعالجها الفقه المغربي. والمقصود من ذلك هو التعريف بالتراث، وبالمجتمع التقليدي، حتى نقضي على الأوهام السلفية أو الفولكلورية الساذجة، وحتى نمهد الطريق إلى قراءة حذرة للتراث تمكننا من التعامل الانتقائي معه.

هل يؤدي تحليل مغرب القرن التاسع عشر (مثلا) انطلاقا من الثالوث "المخزن/الزاوية/القبيلة" إلى ربط الثقافة الفقهية بالمخزن (وبالتالي بالمدينة)؟ هل تعني هذه المقاربة أن الاعتماد على الفقه في بناء موضوع المرأة التقليدية لن ينتج عنه سوى خطاب خاص بالمرأة الحضرية؟ ألا تتحقق قيمة القول الفقهي كوثيقة سوسيولوجية إلا في المدينة، باعتبارها "مكان الإيمان،

ومكان الشرع"[1]. صحيح أن تشخيص وضع المرأة التقليدية لا يمر من الفقه وحده، بل يتطلب أيضا استغلال القول الطرقي (الصوفي) والتراث الشفوي. ذلك أمر لا مناص منه في طريق بناء رؤية متكاملة حول المرأة التقليدية، في المدينة وفي البادية. لكن ذلك لا يعني أن القول الفقهي ممارسة نظرية ومعيارية خاصة بالمدينة. فكثيرا ما يسأل الفقيه عن أحوال البادية من أجل التمييز بين الحلال والحرام. "ففي أجوبة عبد القادر الفاسي أنه سئل بما نصه: أهل البوادي يجعلون نسلهم في فراش واحد ويعتذرون عن فعلهم بقلة ذات اليد وخشية دخول السارق أو زوال النائبة عنهم، فهل تعتبر أعذارهم وندعهم وما هم فيه بناء على ارتكاب أخف محذورين إذا تقابلا...."[2]. من المحتمل جدا أن السؤال لم يطرح من طرف سكان بادية، لكنه رغم ذلك يكشف عن ممارسة جمع الزوجات في فراش واحد من جهة، ويعكس المهمة التربوية المنتظرة من الفقيه، ومن المدينة على العموم، تجاه البادية من جهة ثانية. وبالمثل، فإنه من العسير حصر الدرس الفقهي في شرائح معينة من المجتمع. في هذا الصدد يقول هادي إدريس: "في المجتمع الإسلامي الوسيط، المقدس للغاية، وبعيدا أن تكون النزعة الشرعية وقفا على رجال الفقه، فإنها تسري أيضا على الطبقات السفلى. ففي ككل مراتب السلم الاجتماعي، وتحت تأثير ورع موسوس وتحت الضغط الاجتماعي، يكون الإنسان الإسلامي متلهفا على تعلم التمييز بين الحلال والحرام. ومن ثم، يصعب جدا في حالات كثيرة، فصل الفقه المجرد عن الواقع الاجتماعي"[3].

---

[1]- J. Berque: Médinas, villes neuves, bidonvilles"ō in *Maghreb, histoire et sociétés*, SNED, Alger, 1974 p. 127.

[2]- المهدي الوزاني: "النوازل"، فاس، طبعة حجرية، الجزء 2، ص. 6.

[3]- Roger Hady : « Le mariage musulman en Occident musulman », *Studia Islamica*, n° 32, 1970, pp. 157-58.

من هنا، يمكن استخلاص وجود شبه إجماع حول حق الفقيه في احتكار القدرة على التمييز بين الحلال والحرام. إجماع ربما تخرقه الثقافة الصوفية ـ الطرقية لتضع الحقيقة فوق الشريعة، والكرامة (البركة) فوق تكنولوجيا الفقه وفوق معياريته. في ترجمته لعلي الصنهاجي، وهو من علامتية القرن العاشر الهجري، يكتب محمد المهدي الفاسي: "وكانت خديمته وضجيعته السيدة آمنة بنت أحمد بن القاضي لا تفارقها آنية الزيت، إذا أتاها وجدها عندها ليريقها على نفسه"[1]. ومعلوم أن السيدة آمنة هذه كانت في عصمة "ابن عمها الطالب الخير المبارك أبو زكريا يحيى بن قاسم شقيق والدها، ووالدها هو الفقيه القاضي الأعدل أبو العباس أحمد..."[2]. ومن ثمة فإن العلاقة بين علي الصنهاجي الطرقي المتصوف والسيدة آمنة المحصنة علاقة زنى محض بالنسبة للفقه. وفعلا "كان أهلها ينقمون عليها خدمته، وسجنوها في غرفة مقيدة بحديد..."[3]. لكن يضيف المترجم الفقيه عبد الرحمان الفاسي قائلا: "... وما شعروا حتى وقف في وسط الدار يناديها فلما أجابت قال: اهبطي فسقط القيد وهبطت والغرفة مسدودة فسلموا لها من يومئذ"[4]. لكن، رغم تجاوز القول الطرقي (الباطني) للمنظومة الفقهية العقلانية، تزعم كل ممارسة صوفية / طرقية أنها سنية وشرعية بمفهوم أوسع وأعمق.

---

[1]- محمد المهدي الفاسي: "ممتع الأسماع"، مخطوط، الخزانة العامة، رقم 2297 ك، و196.

[2]- عبد الرحمان الفاسي: "ابتهاج القلوب"، مخطوط، الخزانة الملكية، رقم 2627، ص 48.

[3]- نفس المصدر، ص 48.

[4]- نفس المصدر، ص. 49.

وعلى كل، فالمهم بالنسبة لتحليلنا - هو تأسيس كل ممارسة اجتماعية - عملية كانت أو نظرية، سلطوية أو هامشية، قروية أو حضرية - على موقف في الفقه ومن الفقه. فكل ممارسة توضع حتما تحت مجهر القول الفقهي. ومن ثم فإن هيمنة ذلك القول تمس الأحكام السلطانية، كما تنظر في أمور الجذب و"البركة" والكرامات[1]. لا شيء ينفلت من هيمنة القول الفقهي في الفترة التي نحن بصددها. ذلك أن "مضمون" العلم المدرس في المدارس وفي جامع القرويين تقلص إلى درجة أنه أصبح - في القرن التاسع عشر- لا يعني سوى الفقه والعلوم المساعدة له"[2]. ويستطرد عبد الله العروي قائلا: "ويحتل الفقه مركز الصدارة في الايدولوجيا العامة للبلاد. فالأسلوب الفقهي هيمن على كل شيء، على المراسلات، على الشعر، على الأمثال، على الأغاني الشعبية"[3]. وفعلا، فإن أضخم عمل يسود القرن التاسع عشر هو عمل الفقيه المهدي الوزاني، "المعيار الجديد"، الذي جمع فيه فتاوى المتأخرين من الفقهاء. ويشهد بيرك أن "للمغربي عقل فقهي، وأن الفقه أصبح في المغرب، منذ زمن بعيد، فنا متينا، وعميقا ودقيقا. إنه في الحقيقة الفن الوحيد الذي عبر

---

[1]-كتب أحمد الونشريسي: "سئل الشيخ أبو إسحاق الشاطبي عن حال طائفة ينتمون إلى التصوف والفقر... ينتقلون بعد ذلك إلى الغناء والطرب بالأكف والشطح... فأجاب: وعلى الجملة فواجب على من كان قادرا على تغيير ذلك المنكر الفاحش القيام بتغيره...". انظر كتابه "المعيار المعرب..."، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، الجزء 11، صص 39-41-42. ويتحدث بيرك عن "قابلية الفقه إلى التحول إلى حكَم ضد كل السلط، سلطة السبحة أو سلطة السيف كذلك". انظر ذلك في مقالته:
« En lisant les nawazil de Mazuna », *Studio Islmica*, n° 32, 1970, pp.31-39.

[2]- A. Laroui : *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Paris, Maspero, 1977, p. 98.

[3]- Ibid. p. 220.

العرق (المغربي) من خلاله عن نفسه بصدق»[1]. من أجل كل هذه الاعتبارات، اخترنا نصوص فقيهين، أحمد بن عرضون والمهدي الوزاني قصد تشخيص وضع المرأة في مغرب القرنين السادس عشر والتاسع عشر.

(1)- J. Berque : *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, Rabat, Editions La Porte, 1944. p. 113.

الفصل السادس:
المرأة والجنس عند أحمد بن عرضون[1]

"من مواليد بلاد غمارة، بمدشر أدلدال، شغل أحمد بن عرضون منصب قاضي شفشاون لمدة طويلة في أواسط القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي). توفي يوم 10 رجب 992 هجرية "الموافق ل18 يوليوز 1584"[2] بعد أن ترك عدة كتب من بينها: "اللائق في الوثائق" وخصوصا "مقنع المحتاج في آداب الأزواج" الذي قام ابن عرضون نفسه بتلخيصه في "آداب الأزواج ورياضة الولدان". والغالب أن بن عرضون انتهى من تأليف "المقنع.." سنة 973هـ/1565.

ويرى سعيد أعراب أن كتاب "المقنع..." "يعالج قضايا الزوجية من الناحية الفقهية والطبية والاجتماعية. وقد تناول فيه الكلام على فوائد النكاح، وعد منها جملة. واعتمد في هذا الباب على إحياء الغزالي ومدخل ابن الحاج وكتب ابن سينا في الطب والحكمة... واستقى كثيرا من منظومة أستاذه أبي ربيع سليمان الملولي الزجلي، المعروفة بالسليمانية في الآداب والسلوك،

---

[1]- انتهيت من كتابة هذا الفصل بفاس، في 14 صفر 1406، الموافق ل29 أكتوبر 1985.

[2]-عمر بن عبد الكريم الجيدي :"ابن عرضون وآثاره"، دار الحديث الحسنية، الرباط، 1985.

وللشيخ الهبطي تخميس عليها... ولخص جل ما في الهبطي وشرح بن خجو على بيوع بن جماعة"[1].

من هذه الشهادة، يتبين أن دين بن عرضون مزدوج، تجاه فقهاء المغرب وعلمائه وتجاه فقهاء المشرق وعلمائه. لكن هذا التمييز بين المشرق والغرب "الإسلامي" ليس دالا في خطاب ابن عرضون لأن دار الإسلام تجمع بينهما. إن الحدود الفكرية لم تكن تخضع آنذاك إلى اعتبارات جغرافية أو سياسية، قطرية وطنية، بقدر ما كانت ترتكز على التقابل بين علماء المسلمين وعلماء "الجهل والضلالة". ورغم هذا التأثر بعلماء الإسلام، المغاربة منهم والمشارقة، نجد لابن عرضون "آراء شذ فيها وخالف فقهاء عصره، منها أنه يرى أن المرأة في البادية يجب أن تقاسم الزوج فيما ينتج بينهما من زرع وضرع... وقد وقفت له على فتوى - لعلها بخط يده - تذكر أن للمرأة النصف في مال الزوج، إذا وقع طلاق أو وفاة بشروط شرطها وحدود حددها، وهي خلاف ما جرى به العمل في قبائل غمارة ..."[2]. هل من الضروري القول بأن هذه الفتوى تجانب التعليمات القرآنية الصريحة وأنها لا تجد كذلك سندا في السنة والحديث؟ ومن ثم، تفرض بعض التساؤلات نفسها على كل باحث: كيف بنى ابن عرضون قياسه حتى يعطي للمرأة الحق في نصف مال الزوج، في حالتي الطلاق والوفاة؟ هل ترتكز هذه الفتوى على اعتبارات عرفية وتاريخية خاصة، تعطي للسوسيولوجيا مكانة بارزة في إنتاج الفتوى، وبالتالي يتحول إصدار الفتوى إلى عمل مشترك بين الفقيه وعالم الاجتماع؟ وعلى كل، لا بد من الاعتراف بوجود عالم اجتماع كامن في شخصية الفقيه هنا؟ هل تجوز الفتوى بغير المشهور؟ وهل تعني الفتوى بالضعيف أو

---

[1] سعيد أعراب :"أبو العباس أحمد بن عرضون"، الرباط، مجلة الميثاق، فبراير 1984، عدد 49.

[2] نفسه: مارس 1984، الجزء الثاني، عدد 50.

بتقنين العرف بدعة؟ أو خروجا عن المذهب؟ أو خروجا عن الإسلام؟ وفي هذه الحالة من له الحق في احتكار الحقيقة الإسلامية؟ كيف كان موقف الفقهاء المعاصرين لابن عرضون من فتواه هذه؟ هل كانت مناسبة لتكفيره أو "لتبديعه"؟ بل وهل كان لابن عرضون نفسه إحساس بالخروج عن المذهب؟ هل يجوز استعمال مفهوم "القطيعة" هنا؟ هل هو مفهوم ملائم من أجا استيعاب وفهم الفتوى العرضونية؟ هل يتواجد الدفاع على حقوق المرأة، الظاهر في هذه الفتوى، في الموقف العرضوني العام من المرأة؟ كيف يجب أن تنتظم العلاقات "النموذجية" بين الرجل والمرأة بالنسبة للفقيه السني أحمد بن عرضون؟ وما الذي دفع بن عرضون إلى تأليف "مقنع المحتاج في آداب الأزواج"؟

يبين لنا تاريخ تأليف "المقنع..." سنة 973هـ/1565م، أن ابن عرضون اهتم بتنظيم العلاقات بين الأزواج في فترة انحطاط وانحلال. ذلك أن ضعف وتمزق السلطة المركزية "بين الوطاسيين والسعديين" إلى حدود 1554م"، علاوة على احتلال المدن الشاطئية من طرف البرتغال وعلى الحروب القبلية، وهي ظواهر متداخلة ومتشابكة، كل ذالك، أدى إلى تقلص نفوذ المخزن والشرع، وإلى الشعور بقرب الساعة (السنة 1000 هجرية عنت آخر الزمان)، وبالتالي إلى اندثار كل الضوابط الأخلاقية والدينية[1]. في هذا الجو السلبي العام، تلاشت غيرة الرجال على النسل، ووقع الاختلاط بين الجنسين في الأماكن العامة، وشهدت الأعراس مناكر متعددة. من الممكن القول بأن "قرب الساعة" دفع بالمجتمع المغربي آنذاك إلى سباق ضد

---

[1]-انظر في هذا الصدد محمد حجي: "الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين"، الرباط، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977. وانظر أيضا مقالة أحمد بوشارب : "أزمة ضمير المغربي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر"، غير منشور، والذي تفضل الأستاذ بإطلاعي عليه، مع الشكر.

الموت، تمثل في الانكباب على الشهوات[1]. ومن ثم إلى سباق نحو المرأة، نحو الجسد الموشوم المثير للرغبة، نحو الجسد الراقص والمتغني بنغمات "الزفان". وقد بلغ ذلك السباق نحو المرأة، منجم اللذة، إلى درجة التهريب والتخليق، الشيء الذي أدى إلى إجماع فقهاء العصر على الإفتاء بالضعيف، أي "بقول ابن ميسر" في المذهب "المالكي، وهو "تأبيد تحريم الهاربة على الهارب والمخلق"[2]. أمام هذا التردي، يمكن التمييز بين ثلاثة ردود أفعال:

1- رد فعل "المجاذيب"، وقد اشتهر منهم في هذا السياق عبد الرحمان المجذوب بفضل رباعياته التي تعبر عن سخطه عن المجتمع المغربي في القرن العاشر الهجري، والتي تميزت بكراهية تجاه شديدة المرأة باعتبارها مسؤولة عن تردي الأخلاق والدين، "في اعتقاد المجذوب[3].

---

[1]-الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين.

[2]-عيسى بن علي الحسني العملي: "كتاب النوازل"، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1403هـ/1983م.

[3]- عبد الصمد الديالمي: "المرأة والجنس في المغرب"، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1985. بصدد رباعيات المجذوب، وبصدد الثقافة الشفوية بصفة عامة، يجب الاعتراف بفضل المستشرقين وعلماء الفولكلور والإتنولوجيا في جمعها وتدوينها بل وفي بعض الحالات في التعريف بأهمية بعض الأعمال العربية الكلاسيكية التي أهملها العرب المسلمون أنفسهم. من الأمثلة الدالة على ذلك، كان لابد من انتظار ترجمة مقدمة بن خلدون من طرف de Slane أو "الروض العاطر في نزهة الخاطر" من طرف القبطان R لكي يكتشف العرب بعض أعمالهم ويلمسوا دورهم في وضع علم الاجتماع وفي علم الجنس.

2ـ رد فعل العكاكزة الذين قالوا بشيوع المرأة :"المرأة كالسجادة، صل وأعطي لأخيك يصلي"، بل لم يقفوا عند هذا الحد وخرقوا طابو المحارم فكانوا يجيزون إتيان الأم والأخت[1].

3ـ رد فعل الفقيه الواعظ الزاجر من أمنال بن خجو وعبد الله الهبطي "صاحب الألفية". في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الموجه إلى العامة والخاصة معا، لم يكتف الهبطي بكتابة الألفية بأسلوب شبه عامي شعبي ودارج، وإنما قام "بالتحرك داخل المنطقة رفقة طلبته قصد الوعظ والإرشاد"[2] ومحاربة البدع المستحدثة، حسب تعبير أحمد بوشارب.

في إطار الرد فعل الفقهي، تبنى أحمد بن عرضون الاستدلال التالي :

ـ تسجيل مجانبة العلاقات بين الرجال والنساء للسنة ووقوع مناكر وبدع،

ـ احتياج كل من الرجل والمرأة إلى العلم، إلى التذكير بأوامر الله ورسوله للابتعاد عن الضلال،

ـ ضرورة كتابة ما يقنع ذالك المحتاج (إلى العلم الشرعي) حتى يرجع المحتاج إلى النهج القويم في معرفة مقاصد وفوائد الزواج، وفي الإحاطة بالخطوات التي يجب اتباعها، من اختيار الزوجة الصالحة إلى تربية الأولاد، مرورا بتنظيم المعاشرة الزوجية الشرعية.

من هنا يتبين أن لمقنع بن عرضون قيمة ظرفية من جهة، فهو يعبر عن تيه المسلم في القرن العاشر الهجري، وقيمة

---

[1]– انظر في هذا الصدد محمد حجي، مرجع مذكور، ثم بالخصوص "رسالة اليوسي في الطائفة العكازية "، وهو من جملة النصوص التي حققتها فاطمة خليل القبلي في "رسائل اليوسي"، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1981.

[2]– أحمد بوشارب، مقال مذكور.

نموذجية من جهة ثانية لأنه من الكتب النادرة التي اختصت بتحليل العلاقات بين الرجل والمرأة على كافة المستويات. ينطلق "المقنع" من اعتقاد ابن عرضون بأن مغرب القرن العاشر في حاجة إلى العودة إلى السلف الصالح حتى تخف حدة العقاب الإلهي، المتجلي في الحروب والمجاعات والأوبئة. وطبعا، يتموقع ابن عرضون في إطار موقف الفقيه الزاجر ويبتعد عن السخرية المجذوبية. لكنه وفي الوقت ذاته لا يقف عند مهمة الوعظ والإرشاد، وهي مهمته الأساسية في نهاية التحليل، بل يحقق تلك المهمة بتوظيف معرفة موسوعية، وبفضل معمار يتجسد فيه العقل الإسلامي تجسدا رائعا.

1- وضع الزوجة في النكاح

يحترم ابن عرضون في ملخصه "آداب النكاح..." التصميم الذي نهجه في "المقنع..."، بمعنى أن الكتابين معا ينقسمان إلى ثلاثة أقسام: قسم في الأمور التي ينظر فيها قبل النكاح، وقسم في آداب العشرة، وقسم في رياضة الولدان، بالإضافة إلى مقدمة تعنى بفوائد النكاح وآفاته وحكمه. من هنا يتبين أن الكتاب كله يعالج وضع الزوجة في مؤسسة النكاح، لكن بعض الفصول تختص في ذلك أكثر من غيرها منها المقدمة، والتعرض لفوائد النكاح في الباب الأول من القسم الأول، ثم عند النظر "فيما يعتبر في الزوجة" في الباب الثالث والباب الرابع من القسم الثاني عند استعراض ما على الزوجين من حقوق وواجبات وآداب.

كثيرة هي فوائد النكاح في نظر ابن عرضون. "ففض الطرف وتحصين الفرج والولد" من الفوائد المشتركة بين الزوجين، والتي تتحقق في إطار النكاح. أما الفائدة "الفائدة الرابعة، فترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والملاعبة، والنظر راحة القلب... وفي الاستئناس بالنساء ما يزيل الكروب ويريح القلب قاله أبو حامد"، والمقصود به الغزالي. بديهي أن النفس

المتحدث عنها هنا هي نفس الزوج، نفس الرجل، التي يجب أن تتقوى على العبادة بفضل المجالسة وملاعبة النسل. أكثر من ذلك، لا يمكن للرجل أن يتعبد إلا إذا تحققت الفائدة الخامسة، وهي "تفريغ القلب عن تدبير المنزل والتكلف بشغل الطبخ والكنس والفرش وتنظيف الأواني وتهيئة أسباب المعيشة"، وهي المهام المنوطة بالزوجة. صحيح أن ابن عرضون يتحدث بصفته فقيها، لكنه يتحدث كذالك بصفته رجلا، بمعنى أنه في إدراكه لفوائد النكاح يدركها بوصفه رجلا وفقيها. "الفائدة السادسة مجاهدة النفس ورياضتها بالرعاية والولاية والقيام بحقوق الأهل والصبر على أخلاقهن واحتمال الأذى منهن والسعي في إصلاحهن وإرشادهن إلى طريق الدين. قال حكى أن ابن أبي زيد أنعم الله عليه بجميع النعم لأنه كان يؤذى من طرف الزوجة فصبر على ذلك لعلمه أن ذلك تكفير لذنوبه".

لا شك أن المنظور الذكوري المؤسس لخطاب ابن عرضون يتمظهر بصورة رائعة عند طرح السؤال التالي: ماذا يعتبر في الزوجة قبل النكاح؟ ويجيب ابن عرضون من خلال تعداد الخصال الحميدة والصالحة التي ينبغي على الرجل أن يبحث عنها في المرأة، ومن ثم يمكن اعتبار ذلك التعداد نصيحة للرجل في الدفاع عن مصلحة الزوج. ولا نجد أثرا لنفس النصيحة موجهة إلى المرأة حتى تتمكن من التمييز بين الزوج الصالح والزوج الطالح. هل يعني ذلك الغياب أن الرجل صالح بطبعه، أي لمجرد وصفه رجلا؟ وأن الصلاح يتلخص في القدرة على البذل، نكاحا ونفقة؟ يكتب بن عرضون "فيما يعتبر في الزوجة": "ويعتبر فيها أمران: الأول ما يعتبر فيها لأجل الحل والثاني ما يعتبر فيها من الخصال. فالأول هو أن تكون خالية من موانع النكاح التي تقتضي تحريمها (...) ويدخل في ذلك من نشأت بين أظهر المسلمين وهي تقول لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ وتفعل جملة من شعائر الدين غير أنها لا تعرف ما انطوت عليه من التوحيد ولا تدري ما الله رسوله، فلا خلاف أنها من جملة الكفار اللئام (...) وكان بعض العلماء المقتدى بهم يأمر شهود عقد

النكاح باختبار عقيدة امرأة عند إرادة العقد عليها لغلبة الفساد على عقائدهن فكانوا يفعلون ذلك(...)."الأمر الثاني ما يعتبر في الخصال الطيبة العيش ليدوم العقد وتتوفر مقاصده وهي ثمانية". إنها حسب الترتيب العرضوني : 1) الدين، 2) حسن الخلق، 3) خفة المهر، 4) الولادة، 5) البكارة، 6) النسب، 7) ألا تكون من القرابة القريبة، 8) الجمال. من الممكن تقسيم هذه الخصال إلى أربع مجموعات : مجموعة الخصال الطبيعية البيولوجية التي لا دخل لإرادة المرأة فيها وهي الولادة (والمقصود بها الخصوبة) والجمال، مجموعة الخصال الاجتماعية التي لا دخل لإرادة المرأة فيها والتي ترجع إلى الأسرة ونظام القرابة وهي خفة المهر والنسب وألا تكون من القرابة القريبة، مجموعة الخصال التربوية والنفسية وهي خصال تابعة للمحيط الاجتماعي في حيز كبير وهي الدين وحسن الخلق، مجموعة الخصال الشرعية وتتلخص في البكارة.

الخصال الطبيعية:

الولادة: "قال الغزالي فإن عرفت بالعقم فليتمنع من تزويجها". في هذه الحالة يجب التساؤل عن مسؤولية المرأة العقيمة عن عقمها. أليس لها الحق في الزواج؟ وفي المتعة الجنسية؟ لماذا تحتقر مع العلم أن تلك إرادة الله؟

الجمال: "وهو من الخصال الحميدة الأكيدة، وهو عند الغزالي الثالثة، حسن الوجه، فذلك مطلوب إذ به يحصل التحصن، والطبع لا يكتفي بالدميمة غالبا، كيف والغالب أن حسن الخلق والخلق لا يفترقان وما نقلناه من الحث على الدين وأن المرأة لا تنكح لجمالها ليس زاجرا عن رعاية الجمال بل هو زجر عن النكاح لأجل الجمال المحض مع فساد الدين". والواقع أن التشدد يلازم بن عرضون إذ يعتبر الجمال لوحده سببا كافيا، وإن لم يكن الأفضل، في نكاح المرأة. قال ﷺ: "تنكح المرأة لأربع، لمالها

ولحسنها ولحيائها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك".
وتجدر الإشارة هنا إلى ابن عرضون لم يورد "المال" من بين الخصال التي ذكرها في المرأة، رغم أن النبي ﷺ ذكره في الحديث السابق. ومهما تكن علاقة بن عرضون بالحديث، فإن ما يهمنا الآن هو تسجيل ما يلي: لا قيمة للمرأة خارج النكاح إذ به تحقق دينها وذاتها، لا قيمة للمرأة العقيم والقبيحة في المعايير العرضونية للنكاح، وتحقيرها بسبب معطيات ربانية (العقم والقبح من خلق الله)، اعتبار المرأة "وتثمينها" من خلال تشييئها، رحم ولود ووجه حسن.

الخصال الاجتماعية:

- النسب: "قال الغزالي وهي أن تكون حسيبة من أهل الدين والصلاح فإنها تسري في بناتها وبنيها... ولذلك قال عليه السلام إياكم وخضراء الدمن فقيل وما خضراء الدمن فقال المرأة الحسناء في المنبت السوء...".

- "ألا تكون من القرابة القريبة فإن ذالك يقلل الشهوة. قال ﷺ: "لا تنكحوا القرابة القريبة فإن الولد يخرج ضاويا". وقال أيضا "اغتربوا لا تضروا".

الخصال النفسية والتربوية:

- الدين "وهو الأصل وبه ينبغي الاعتناء فإن كانت ضعيفة الدين في صيانة فرجها ونفسها أزرت بزوجها وسودت بين الناس وجهه وبالغيرة قلبه..."

- حسن الخلق: "وهو أصل مهم في طلب الفراغ والاستعانة على الدين... والصبر على لسان المرأة مما يمتحن به الأولياء ...قال بعضهم ينبغي أن تكون المرأة تحت الرجل بأربع، بالسن والطول والمال والنسب، وإلا استحقرته... قال بعض

العرب: "لا تنكحوا من النساء ستا: لا أنانة ولا منانة ولا حنانة، ولا تنكحوا حاقة ولا براقة ولا شراقة".

وقد قيل: "إذا كانت المرأة حسناء خيرة جيدة الأخلاق سوداء الحدقة والشعر كبيرة العينين بيضاء اللون محبة لزوجها قاصرة الطرف عليه فهي على صورة الحور العين فإن الله تعالى وصف نساء الجنة بهذه الأوصاف...". وقال عليه السلام: "خير نسائكم التي إذا نظر إلى وجهها سرته، إذا أمرها أطاعته، وإذا غاب عنها حفظته في نفسها وماله...".

الخصال الشرعية

ونلخصها في البكارة، أي في تفضيل البكر على الثيب، خصوصا بالنظر إلى جهلها بالأمور الجنسية ولعدم تعلقها بزوج سابق.

أما الباب الثالث من "المقنع"، ففي النظر فيما على الزوج من سائر الآداب والحقوق.

"ذكر الإمام أبو حامد أن الزوج عليه مراعاة الاعتدال والأدب في اثنا عشر أمرا: الوليمة والمعاشرة والدعابة والسياسة والغيرة والتعليم والنفقة والقسم والتأديب بالنشوز والوقاع والولادة والمفارقة بالطلاق وقد تقدم الكلام على الوليمة والوقاع وبقيت لنا عشرة أمور الأول المعاشرة بحسن الخلق معهن واحتمال الأذى منهن ترحما عليهن لقصور عقلهن (...) وقال ﷺ من صبر على سوء خلق امرأته أعطاه الله من الأجر مثل ما أعطى أيوب على بلائه ومن صبرت على خلق زوجها أعطاها الله من الأجر مثل آسية امرأة فرعون واعلم أنه ليس حسن الخلق معها على ما وصى رسول الله كف الأذى عنها بل احتمال الأذى منها والحلم عند طيشها وغضبها اقتداء به صلى الله عليه وسلم فقد كان أزواجه يراجعنه الكلام وتهجره الواحدة منهن يوما إلى الليل. - الثاني الدعابة وهو أن يزيد على احتمال

الأذى بالمداعبة والمزح والملاعبة فهي التي تطيب قلوب النساء وقد كان النبي مزح معهن وينزل إلى درجات عقولهن في الأعمال والأخلاق (...) وفي الخبر أنه أفكه الناس مع نسائه وقال رسول الله ﷺ أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا وألطفهم بأهله. وقال ﷺ: "خياركم خيركم لنسائه وأنا خيركم لنسائي". وقال عمر: "ينبغي للرجل أن يكون في أهله مثل الصبي، فإذا التمس ما عنده وجد رجلا (...) الثالث السياسة وهي ألا يبسط في الدعابة وحسن الخلق والمدافعة باتباع هواها إلى حد يفسد خلقها ويسقط بالكلية هيبته بل يراعي الاعتدال فيه فلا يدع الهيبة والانقباض مهما رأى منكرا تغير ولا يفتح باب المساعدة على المنكرات البتة (...). قال الحسن والله ما أصبح رجل يطيع امرأته فيما تهوى إلا أكبه الله في النار. وقال عمر: "خالفوا النساء فإن في مخالفتهن البركة"، وقال "شاوروهن وخالفوهن"، وقال ﷺ "تعس عبد الزوجة" وإنما قال ذلك لأنه أطاعها في هواها فهو عبدها وقد تعس فإن الله ملكه أمرها فملكها هو نفسه فقد عكس الأمر وقلب القضية وأطاع الشيطان (...) وقد سمى الله تعالى الرجال قوامين، فقال الرجال قوامون على النساء وسمي الزوج سيدا وألفيا سيدها لدا الباب فإذا انقلب السيد مسودا فقد بدل نعمة الله كفرا (...). قال الشافعي: "ثلاثة إن أكرمتهم أهانوك وإن أهنتهم أكرموك، المرأة والخادم والنبطي (...) وعلى الجملة فالقول قامت السماوات والأرض كل ما جاوز حده انعكس على ضده، فينبغي أن يسلك سبيل الاقتصاد في المخالفة والموافقة ويتبع الحق في جميع ذلك ليسلم من شرهن فإن كيدهن عظيم وشرهن فاشي والغالب عليهن قلة الأدب وسوء الخلق وركاكة العقل ولا يعتدل ذلك منهن إلا بنوع لطف ممزوج بسياسة (...) الرابع الاعتدال في الغيرة قال رحمه الله الغزالي وهو ألا يتغافل عن مبادئ الأمور التي يخشى عواقبها ولا يبالغ في إساءة الظن والتعنت وتجسس البواطن، فقد نهى رسول الله ﷺ عن تتبع عورات النساء (...) ثم قال الغزالي والطريق المغني عن الغيرة أن لا يدخل عليها الرجال ولا تخرج في الأسواق. قال ﷺ لابنته فاطمة

أي شيء خير للمرأة قالت ألا يراها رجلا ولا ترى رجلا فاستحسن قولها (...) وقال عمر أغمضوا النساء يلزمن الحجاب إنما قال ذلك لأنهن لا يرغبن في الخروج في الهيئة الرثة ثم قال ولا ينبغي ألا تخرج إلا لمهم فإن الخروج للبطالات والأمور التي ليست لها مهمة تقدح في المرأة وربما تفضي إلى الفساد وإذا خرجت ينبغي أن تغض بصرها عن الرجال. وقد بالغ السيد بن الحاج رحمه الله تعالى في إنكار خروج النساء غاية. ابن الفاكهاني: "لا تخرج المرأة إلا بشروط خمسة الأول أن يكون خروجها طرفي النهار ما لم تضطر إلى الخروج في غيرها ضرورة فادحة، الثاني أن تلبس أدنى ثيابها، الثالث أن تمشي في حافة الطريق دون وسطه حتى تبعد عن الرجال، الرابع ألا يكون عليها ريح الطيب، الخامس ألا يظهر منها ما يحرم على الرجال النظر إليه غير الوجه والكفين ما لم يكن النظر إلى وجهها يؤدي إلى الفتنة فيجب عليها ستره (...) من المعيار: "وقد عمت البلوى بخروج النساء بلديات الزينة والأطراف عند أهل البادية إلا القليل منهم كواحد في قبيلة ويخرجهن على تلك الحالة للفلوات والرعاية والاحتطاب والحصاد وغير ذلك مع الرعاة والخماسة والحاكة وغيرهم فقد خرقوا الإجماع الذي حكاه القباب رحمه الله، وأخدموا الحرائر كالإماء وقد قيل من يخدم حرة كالأمة فالفقر يأتيه على أي حال (...) وليتهم اقتصروا على تخديمهن بالستر فيكون بعض الشر أهون من بعض ولا ضرورة تلحقهن في ستر أطرافهن لو وفقهن الله تعالى(...) لكن العوائد الفاسدة التي وجدوا عليها أسلافهم غلبتهم فأهلكتهم. الخامس التعليم الغزالي وهو أن يعلم المرأة من علم الحيض وأحكامه (...) وأحكام الصلاة (...) قال فإن كان الرجل قائما بتعليمها فليس لها الخروج لسؤال العلماء، إن قصر علم الرجل ناب عليها في السؤال (...) فإن لم يكن ذلك فلها الخروج للسؤال لمن يعلمها ذالك وتعصي الرجل إن منعها ومهما تعلمت ما بقي من الفرائض عليها فليس لها أن تخرج إلى مجلس ذكر ولا إلى تعليم فضل إلا برضاه (...) السادس النفقة قال

عبد الحق البخاري عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ أفضل الصدقة ما ترك غني واليد العليا خير من اليد السفلى وأبدأ بمن تعول تقول المرأة إما أن تطعمني وإما أن تطلقني ويقول العبد أطعمني واستعملني ويقول الابن لمن تدعني (...) السابع القسم قال الشيخ أبو الحسن الصغير القسم واجب والدليل عليه القرآن والسنة والإجماع (...) وقال "تعالى "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم" قيل نزلت في الحب والجماع (...) الثامن النشوز، الغزالي : الرجال قوامون على النساء فله أن يؤدبها ويحملها على الطاعة قهرا ولكن ينبغي أن يندرج في تأديبها وهو أن يقدم أولا الوعظ والتحذير والتخويف فإن لم ينفع ولاها ظهره في المضجع وانفرد عنها في الفراش وهجرها وهو في البيت من ليلة إلى ثلاث ليال فإن لم ينفع ضربها ضربا غير مبرح بحيث يؤلمها ولا يكسر لها عظما ولا يدمي لها جسدا ولا يضرب لها وجها فذلك منهي عنه (...) "انتهى كلام ابن عرضون.

ما هي الخلاصات الأساسية التي يمكن استخراجها من هذا الباب؟

- إن حسن الخلق عند الرجل ليس هو كف الأذى عنها بقدر ما هو تحمل الأذى منها،

- المرأة كالطفل فالملاعبة تطيب قلوب النساء لأن فيها نزول عند درجة عقولهن،

- ضرورة مخالفة المرأة، ضرورة إخضاعها، ضرورة إهانتها،

- الغالب على النساء قلة الأدب وسوء الخلق وركاكة العقل،

- ضرورة الحجاب عند الخروج وأفضلية القعود في البيت ويكون الخروج الاضطراري في أرث حالة ممكنة،

- الحصول على العلم الزائد على الفرائض لا يجوز إلا برضا الزوج، فيكفي أن تتعلم المرأة أحكام الصلاة والحيض،

ـ تقول المرأة إما أن تطعمني أو تطلقني، وتبدو المرأة هنا وكأنها عاجزة عن الكسب. أم عليها أن تظل تابعة للرجل في أسباب المعيشة؟

ـ حق الزوجة في الزوج محدود. في هذا الصدد، يرى محمد المهدي الوزاني، صاحب "المعيار الجديد"، أن القسم مستحيل وغير واجب. فكتب قائلا : "قال الإمام ابن رشد، مذهب الإمام مالك وأصحابه أن الرجل إذا قام لكل واحدة من نسائه بما يجب لها بقدر حاله فله أن يوسع على من يشاء منهن بما شاء ولا يجب عليه التسوية فيما زاد على ما يجب لهن إذ لا يجب القسم إلا في المبيت والله تعالي أعلم"[1]. وقد دقق الشيخ بنسودة التاودي هذا الجواب حيث قال: "يسوي بينهن في المبيت فلا يدخل على ضرتها في يومها... وأما الوطء فلا يلزم تسويتها فيه فمن تحركت نفسه إليها أتاها ومن لا فلا يلزمه فيها شيء..."[2]. وسئل الوزاني نفسه: "هل الأفضل تعدد الزوجات أو الاقتصار على الواحدة وهل كثرة النكاح مما يمتدح به شرعا وعادة لدلالته على كمال الرجولية أم لا"؟ فأجبت (أي الوزاني)... إن تعدد الزوجات أفضل من الواحدة حسبما دل على ذلك الكتاب والقياس والسنة... فقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم أي النوع الطيب ثم فسره بمثنى وثلاث ورباع... ففيه تفضيل المتعدد على الواحدة لأن الواحدة لم تذكر في النوع الطيب... وأيضا قوله تعالى فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة يعيد ترجيح التعدد لأن الاكتفاء بالواحدة إنما جعل مع خوف عدم العدل فلا تكتفوا بالواحدة بل انكحوا ما طاب لكم مثنى وثلاث ورباع...[3].

ـ جواز تأديب المرأة بالوعظ والهجر والضرب.

---

(1)- محمد المهدي الوزاني: "المعيار الجديد"، مخطوط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس .الجزء الثاني ص. 101.

(2)- نفس المرجع، ص. 100.

(3)- نفس المرجع، ص. 10-11.

وفي الباب الرابع من القسم الثاني، المتعلق بما على الزوجة من حقوق الزوج، يركز ابن عرضون على الطاعة بالخصوص. "قال رسول الله ﷺ: "إن من حق الزوج على الزوجة إذا أرادها على نفسها وهي على ظهر بعير ألا تمنعه نفسها ومن حقها ألا تعطي شيئا من بيته إلا بإذنه فإذا فعلت ذلك كان الوزر عليها والأجر له ومن حقها ألا تصوم تطوعا إلا بإذنه فإن فعلت جاعت وعطشت ولم يقبل منها ومن حقها ألا تخرج من بيته إلا بإذنه فإن فعلت لعنتها الملائكة حتى ترجع إلى بيتها أو تتوب. وقال ﷺ "لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت الزوجة أن تسجد لزوجها من عظيم حقه عليها". وأورد ابن حبيب حديثا وهو إنما النساء لعب، فليزين أحدكن نفسه بما شاء فإن ذلك أدعى للشهوة وأملأ لعينه وأدوم للألفة بينهما والمودة وأظهر لمحاسن المرأة عند الرجل بعد تمام خلقها وحسنها فالتحلي والتزيين والاكتحال والاستياك والاختطاب مطلوب لأن ذلك يدعو الزوج إلى الوقاع ويورث المودة في القلوب فبالطاعة والتزيين يكون التحبب إلى الزوج". ويختتم ابن عرضون هذا الباب بجملة من الأحاديث المخوفة لأنه "ينبغي وعظ النساء وتخويفهن بالله وسرد الأحاديث والأخبار التي فيها الوعد والوعيد وقد جلب منها جملة وافرة الغزالي".

2 ـ جنس واقتصاد :

إن تقديم النصوص السابقة يفرض على الباحث الناقد، المؤمن والموضوعي في الوقت نفسه، أن يقر بميلها إلى الدفاع عن مصالح الرجل وذلك على مستويات عدة، منها:

ـ مستوى إدراك فوائد النكاح من زاوية الرجل وبالنسبة للزوج، من ترويح القلب وتفريغه من مشاغل الكنس والطبخ إلى نيل تكفير الذنوب للصبر على أذى الأهل،

- مستوى تقديم عالم النساء في صورة سوق يتجول الرجل داخلها للبحث عن الزوجة الصالحة المتحلية بخصال معينة.

- مستوى تقديم صور سلبية عن المرأة مثل : "إن كيدهن عظيم"، "عقل المرأة في مستوى عقل الطفل"، ضرورة إهانة المرأة والسيطرة عليها، عدم قدرة المرأة على الكسب، فنفقتها دائما على عاتق الرجل (زوج أو ولي).

- مستوى عقلنة ظواهر الحجاب، وتأديب المرأة وضرورة طاعتها للزوج ، وتحبب الزوجة للزوج لنيل رضاه ومودته عن طريق التزيين والوقاع.

لكن تعميق مسألة الوقاع بين الزوجين يرفع إلى حد ما تهمة تشييء المرأة من طرف الفقه. ذلك أن هدف الوقاع الشرعي (النكاح) لا يرتد فقط إلى تكثير سواد الأمة وإلى "قضاء الشهوة من اللذة" عند الزوج فقط. فشهوة المرأة لا تهمش وتعتبر رغبة مشروعة تستوجب الإشباع. ففي حديثه عن "ليلة الدخول"، يكتب ابن عرضون ما يلي[1]:

"وينبغي للزوج أن يتنظف ويلبس أحسن الثياب ويتطيب لأن ما يحب الإنسان من أهله تحبه منه (...) ويتجنب ما يفعله بعض البربر من جعل السوار والحناء في يده والخرص في أذنيه، فإن ذلك من زينة النساء ولعن رسول الله ﷺ المتشبهة من النساء بالرجال والمتشبهة من الرجال بالنساء. قال جدنا للأم سيدي أبو القاسم بن خجو رضي الله عنه في شرحه الأرجوزة المحتوية على مسائل بن جماعة من البدع المحرمة تزين الرجال بزينة النساء والتزين بزيهن كصبغهم الحناء في أيديهم وأرجلهم وصبغهم أظفار أصابعهم وكجعلهم الأخراص من الذهب والفضة في آذانهم وكجعلهم الأسورة في أيدي العروس منهم وكاكتحالهم

---

[1] انظر القسم الثاني، الباب الثاني في آداب الدخول وما يتعلق بآداب الجماع.

للزينة من غير ضرورة وكما يذكر من الفجور والقبح والفسق المبين من تزين الرجال بأنواع زينة النساء استعدادا للوطء في الأمصار ومحلات الموحدين من غير نكر من الأمراء القضاة ولا المفتين (...). ولا سبيل إذا للتزيين بما يخالف الشريعة ويوقع في المناكر الشنيعة والأحوال الفظيعة بل ينبغي للعروس أن يطهر باطنه ويزينه بالتوبة من جميع الذنوب والآفات والعيوب فيدخل طاهرا نظيفا حسا ومعنى (...) وليجتنب تلك البدع المذمومة (...) ومن ذلك وقوف النساء ينتظرون الدخول ويضربن عليه الباب إن طال ويعايرونه فهذا تشويش وكرب ومن ذلك دخول النساء عليها بعد الدخول لينظروا دمها السائل ويولولن على ذلك ويشطحن بالسراويل في الأزقة وغيرها فيجب على الزوج أو من يقوم مقامه من أوليائه في بعض ذلك أن يمنع من هذا كله (...). ولا بأس أن تكون بمقربة من بيت العروس امرأة تناول العروس ما يحتاج إليه من الأمور الضروريات (...) وأما ما جرت به عوائد البربر من إدخال بعض أصحاب العروس المسمون بالوزراء على العروس لينالوها ما يحتاجان إليه من طعام وغيره وليفسخوا معه بعض ظفائر العروس عند إرادة حلها لذلك فيشتركون مع الزوج في الاستمتاع بالعين واليدين فهذا من أعظم المصائب يخرج عليها الدموع والدماء من العين (...) ومن البدع المحرمة أن يدفع العريس لعروسه شيئا من الدراهم لكي يحل سراويلها (...)

(...) قال بعض الأخيار فإذا دخلت بيتك فاستعمل السنة في الدخول بالتسمية وتقديم الرجل اليمنى والسلام على من بالبيت فإذا استويت في بيتك فصل ركعتين بما تيسر قلت وإن كانت هي على طهارة فينبغي أن تصلي خلفك (...) فإذا فرغت فقم واجلس بإزاء أهلك بعد السلام أيضا وامتثل السنة بأن تجعل يدك على ناصيتها وليقل اللهم أسألك خيرها وخير ما جبلتها عليه ونعوذ بك من شرها وشر ما جبلتها عليه من فعل هذا أتاه الله خيرها وجنبه شرها كما قال عليه السلام (...) فإذا فرغت من هذا تباسطها بالكلام الحسن بما يقتضي الفرح بها

والمحبة لها وتؤنسها بما أمكن (...) ثم إذا بدأتها بالسلام وقابلتها بالطيب من الكلام وعاملتها بالبرور والإكرام تآنست وانشرحت وزال عنها بعض الرعب وارتفعت الوحشة وطارت الدهشة فإذا رأيت ذلك فامض لشأنك ولما أحل الله لك(...)

(...) ثم تستعمل السنة أيضا في الملاعبة والتقبيل لما روى عن نبينا ﷺ أنه قال لا يقع أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة وليكن بينهما رسول قيل وما الرسول قال القبلة والكلام وقال عليه السلام ثلاثة من العجز... الثالث أن يقارب الرجل جاريته فيصيبها قبل أن يحادثها ويؤانسها ويضاجعها ويقضي حاجته منها قبل أن تقضي حاجتها فينبغي لك أيها الرجل أن تخرج عن الوصف البهيمي وعن العجز إلى الوصف الآدمي والعقلاء منهم فإذا كنت كذلك فلتأخذها برفق وضمها إليك وعانقها واغمز بيديك ثديها وأكثر من تقبيلها في فمها وخديها وغيرها إلا في العينين فإن العلماء قالوا إن ذلك موجب للفراق فإذا فعلت هذه الملاعبة ورأيتها انبسطت وانتشطت وتطلب الملازمة فامض لشأنك فإذا قربت من الإنزال فقل في نفسك من غير تحرك لسانك الحمد لله الذي خلق من الماء بشرا الآية وقد ذكر هذا الغزالي وسيدي أحمد زروق في النصيحة، زاد سيدي أحمد زروق وعدم الملاعبة توجب كون الولد جاهلا غبيا ثم قال الرفق بالمرأة حتى يلتقي ماؤها وماء الرجل يوجب المحبة لها منه. ومن أراد ذلك فلا يدنو منها حتى يعلو نفسها وتفار عيناها وتطلب التزامه ومقدمة ذلك أن يكثر ملاعبتها وغمز ثديها وحك ذكره بين شفريتها إلى أن قال ومتى اختلط ريقه بريق الزوجة أكد ذلك المحبة وهو كالتنفس في وجهها نعم وتقبيل العينين موجب للمرقة إلى أن قال ولا يجامعها وهي في ثوبها. ابن الحاج والسنة الفراش والتجرد من الثياب. وقال سيدي عمر بن عبد الوهاب بعد كلام له في هذا المعنى ثم يدخل معها في لحاف واحد ويلاعبها ويفعل ما تقدم من السنة والتسمية ولا يأتيها حتى يجد من نفسه قوة وعزما ونشاطا ليسرع بدخولها في أول مرة وذلك أبلغ في المحبة والألفة وله بذلك عليها يد عالية ولا يستعجل قلقا

فربما يسيل ماؤه ويفشل فيتعذر عليه الدخول أول مرة فيدخله الوسواس والهم فيزداد بذلك ضعفا وحيرة وربما يطول به الأمر لأن الهم نصف الهرم وربما يتوهم أنه معقود عنها وليس به غير الهم والفشل فتكون لها يد وصولة وصاحب السنة والأدب لا يخيب ولا ينكب هـ ابن الحاج وأنت مخير بين أن يكون ذلك أول الليل أو آخره لكن أول الليل أولى لأن وقت الغسل يبقى زمانه متسعا بخلاف آخره فربما يضيق الوقت وتفوته صلاة الصبح في الجماعة أو إخراجها عن وقتها المختار، ووجه آخر أو يبقى إلى آخر الليل يكون عقبه نوم فتتغير رائحة الفم فيؤدي إلى المنافرة والمراد الألفة والمحبة...

وفي حديثه عن آداب الجماع، يضيف ابن عرضون قائلا: "الغزالي ثم إذا قضى وطره فليمهل على أهله حتى تقضي هي مهمتها فإن إنزالها ربما يتأخر فيهيج شهوتها ثم القعود عنها إيذاء لها والاختلاف في طبع الإنزال يوجب التباغض مهما كان الزوج سابقا إلى الإنزال والتوافق في وقت الإنزال ألذ عندها (...)

"ونبه أيضا على هذا بن الحاج وحذر من إتيانها على غفلة مخافة أن يقضي حاجته فتبقى هي مشوشة البال قال فينبغي أن يراعي حق زوجته في الجماع وأن يأتيها ليصون دينها ويكون قضاء حاجته تبعا لغرضها...

وبالغ في التحذير من هذا سيدي أبو حفص عمر بن عبد الوهاب قال وأصل كل عداوة في الغالب بين الزوج والزوجة عدم الموافقة عند الجماع، فإذا قضى حاجته قبلها فقد أفسد عليها عقلها ودينها وربما كرهته وتشوفت لغيره وإن وجدت السبيل إلى الفاحشة فعلتها والنساء ناقصات عقل ودين إلى آخر ما ذكر. قال صاحب الإيضاح (...) ومتى اجتمع الماءان منه ومنها في الوقت واحد كان ذلك هو الغاية في حصول اللذة والمودة على قدر ذلك، ثم إن لم تحصل الموافقة والمقاربة في الإنزال كان بينهما بون بعيد فما أقرب تباعدهما وما أسرع الفرقة بينهما هـ ابن الحاج ويتعين الاحتراز من استحضار صورة محرمة عند الجماع وسواء الزوج والزوجة وهذا نوع من الزنا فليحذر الزوج من ذلك (...)

وقال أحدهم واحذر أن تترك شيئا من الأدب عند الجماع أي وقت إرادته أو تغفل فيه عن النيات الصالحات بأن تنوي القيام بحقها وإدخال السرور عليها وقضيان حاجتها وحفظها ودوام مودتها ومحبتها وحفظ نفسك وإعطائها حقها والتسبب في برئها من أدائها هـ ابن الحاج وينبغي للرجل إذا رأى من أهله إمارة ذلك أن يرضيها ويقوم بحقها وإمارة ذلك أن تتزين لأنها لا تطلب ذلك في الغالب لغلبة الحياء.

الغزالي : وينبغي أن يأتيها في كل أربع ليال مرة فهو أعدل. قال وينبغي أن يزيد أو ينقص بحسب حاجتها إلى التحصين، فإن تحصينها واجب عليه. وفي النصيحة، ولا يكثر عليها حتى تمل ولا يقلل حتى تتضرر وحقها في كل جمعة مرتان...

انطلاقا من هذه الفقرات المختارة من "آداب النكاح ومعاشرة الأزواج ورياضة الولدان"، حاولنا أولا وأساسا احترام الروح التي تهيمن على الخطاب العرضوني حول الجنسانية، في معناه الدقيق والضيق كوقاع. ومما لا شك فيه أن الوقاع، رغم خصوصيته وتميزه في سيرورة شاملة يتموضع داخل تلك السيرورة فيدعن إلى أبعادها المؤسسة له كفعل إنساني وهذه الأبعاد الثلاثة هي البعد الاجتماعي، البعد الشرعي والبعد النفسي.

سبق أن أشرنا إلى وجود عالم اجتماع راقد في الفقيه، بمعنى أن إخضاع الواقع الاجتماعي إلى النموذج السني من طرف الفقيه لا يتأتى إلا بمعرفة وتسجيل ذلك الواقع. فملاحظة البدع أو معالجة النوازل تبين أن الفعل الفقهي فعل سوسيولوجي يستهدف تغيير الواقع بعد التعرف عليه. في هذا الإطار، يتموقع الخطاب بن عرضون ضد البدع البربرية المنافية للشرع[1]، ويبين

---

[1]- إن أطروحة التعارض بين البرابرة والشرع توجد في الكتابة المغربية أيضا، فهي ليست أسطورة خلقها الاستعمار من لا شيء. انظر في هذا الصدد التمييز بين العرب والبرابرة في "تهييج الأسود" لأبي معلي (16/10) مخطوط.

النهج القويم الذي ينبغي إتباعه. وهو خطاب يؤسس وفي الوقت نفسه الوقاع كممارسة مقدسة تتأطر بدورها في العلاقة مع الله. وهذا هو سر النوافل والأذكار وقراءة بعض الآيات القرآنية قبل الوقاع وأثناءه. لا وجود لتناقض بين العبادة والوقاع بحيث أن الوقاع أول الليل يترك مجالا "للمعاودة" ويترك متسعا للاغتسال حتى لا تفوت صلاة الصبح مع الجماعة. من جهة أخرى، يجنب الوقاع أول الليل حدوث تغير سلبي في رائحة الفم مما قد يؤدي إلى التنافر، في حين أن المقصود هو المحبة والألفة، ومن ثم يجب الإشارة إلى أهمية البعد النفسي في تحقيق إرادي ولذي لضرورتي الرغبة والعبادة. لا تناقض بين الرغبة والعبادة، ولا تناقض بين الوقاع والإحصان. على العكس من ذلك، يجعل المنطق العرضوني من تحقيق الرغبة الجنسية شرطا أساسيا للإحصان، ومن الإحصان الإطار الكفيل والمسؤول عن تحقيق الرغبة. طبعا، يمكن القول إن إرضاء المرأة (جنسيا) -كمطلب شرعي- وسيلة لاستعبادها وتملكها، وأن ذلك الإشباع ليس اعترافا بحق المرأة وكينونة المرأة بقدر ما هو "حيلة شرعية" لضمان أهداف متعددة منها، صفاء النسب، إرضاء نرجسية الذكر (الفحولة)[1]، وتمكين الاستلاب الديني من نفسية المرأة في عالم ذكوري النزعة.

وما دام النقاش حول تاريخية (أو طبيعية) الذكورية غير محسوم لحد الآن[2]، فإن إمكانية الاتهام ستظل قائمة، رغم إيجابية المبدأ العرضوني في حد ذاته. فعلا، لا أحد يشك في القيمة الإنسانية للأورجاسم المشترك، لكن تموضعه في علاقة تراتبية يجعله موضوع تشكك. وعلى كل، فإن وجود مثل هذا

---

[1]- عبد الصمد الديالمي : "المرأة والجنس في المغرب"، مرجع مذكور، ص، 99-101.

[2]- باعتباره نقاشا لا يقف عند المستوي النظري الصرف، بل هو في الحقيقة امتداد نظري لمشاكل اجتماعية وتعبير عن مصالح وقوى متناحرة.

المبدأ في التراث الإسلامي يبين، كيفما كان الأمر، أنه لابد من التعامل مع ذلك التراث في عملية بناء الحداثة الإسلامية، وأن رفضه الشامل موقف ينم عن الجهل به كما أن قبوله الكلي يبين عدم التبصر وينطلق من الشوفينية الضيقة ومن تصور متحجر ومتزمت حول الإسلام.

إن النواة العقلانية الإيجابية، الموجود صراحة في فكر ابن عرضون، المحاطة بطبقات قشرية لا عقلانية (مثلا: "وأكثر من تقبيلها في فمها وخديها وغيرها إلا في العينين فإن العلماء قالوا أن ذلك موجب للفراق)، تكمن في ضرورة مراعاة حق المرأة في المتعة الجنسية، وفي إنتاج نظرية سيكولوجية صرفة عن العجز الجنسي تدحض ما يسمى ب "العقد" (أو "الثقاف" في الدارجة المغربية). إن نظرية "المعقود" من القشرات اللاعقلانية كذلك، خلافا لاختزال لتفسير ظاهرة العجز انطلاقا من القلق الاستعجال والتوهم والإيحاء، أي في إطار سيكولوجيا عقلانية، وضعية وإنسانية في آن واحد.

إن التركيب بين الأبعاد الاجتماعية والشرعية والنفسية أدى عند بن عرضون إلى تبلور نواة عقلانية مغلفة باللاعقل (من منظور خارجي ونقدي). والسؤال المطروح هنا هو: هل يشكل ذلك اللاعقل لا متغيرا ثابتا في تأسيس الرؤيا الدينية؟ هل نقص المرأة عقلا ودينا راجع إلى ظروف تاريخية معينة يمكن تجاوزها؟ أم أن ذلك النقص مؤسس لكينونة المرأة؟ هل التراتب التفاضلي رجل/امرأة من المعطيات التي لا يمكن للإسلام أن يوجد بدونها؟

بالإضافة إلى الأورجاسم المشترك كنواة عقلانية في خطاب ابن عرضون، نجد كذلك فتواه التي سبقت الإشارة إليها. وهنا، يجب التمييز بين فتوى أحمد بن عرضون التي تمنح المرأة

نصف مال الزوج عند الوفاة أوالطلاق[1]، وفتوى أخيه محمد ابن عرضون. عن هذه الأخيرة، كتب المهدي الوزاني ما يلي: "وسئل محمد بن الحسن بن عرضون عمن تخدم من نساء البوادي خدمة الرجال من الحصاد والدراس وغير ذلك، فهل لهن الحق في الزرع بعد وفاة الزوج لأجل خدمتهن أو ليس لهن إلا الميراث؟ فأجاب الذي أجاب به الشيخ القروي مفتي الحضرة الإدريسية شيخ الإمام ابن غازي أن الزرع يقسم على رؤوس من نتج من خدمهم. زاد عليه مفتي البلاد الغمارية جدنا سيدي أبو القاسم بن خجو على قدر خدمتهم وبحسبها من اتفاقهم أو تفاوتهم. وزدت أنا "عبد بعد مراعاة الأرض لواحد حُسِب له ذلك والله تعالى أعلم"[2].

فعلا، كانت خدمة النساء في البوادي فرصة لبعض الفقهاء مثل محمد بن عرضون لإبراز موقف عقلاني مطابق للواقع الجبلي، خلافا لما ذهب البعض الآخر مثل أحمد البعل الذي قال: "لم أزل استثقل القسمة على الرؤوس في هذا المعنى الذي ذكرت إذ هي خارجة عن الأصول إذ الأصل في ذلك أن الغلة تابعة لأصولها فمن له شيء في الأصل أخذ غلته بحسبه من القلة والكثرة إلا ما استثناه الشرع (...) وكان القياس أن من ليس له شيء في الأصل لا يأخذ إلا أجرته على حسب خدمته. لكن جرى العمل في جبالنا هذه من فقهائنا المتقدمين بقسمة ذلك على الرؤوس ممن له قدرة على الخدمة ومن لا خدمة له لا شيء له. وسئل سيدي يحيى السراج عن نساء البادية التي يحصدن

---

[1]- لم نقف على نص هذه الفتوى في "نوازل العلمي" أو في "حاشية الرهوني على الزرقاني"أو في المعيار الجديد". إن الشهادة الوحيدة على وجودها تبقى شهادة سعيد أعراب الذي أكد لنا في مراسلة خاصة أنه عاين نص تلك الفتوى عند عائلة جبلية (منطقة شفشاون) منذ أزيد من أربعين سنة وأنه لا يذكر اسم تلك العائلة. خلافا لذلك، ذكرت فتوى محمد ابن عرضون في كتب فقهية متعددة.

[2]-المهدي الوزاني: "المعيار الجديد"، الجزء 7، ص ، 380.

ويدرسن ونحو ذلك هل لهن حظ في الزرع فأجاب بأنه لا شيء لهن"[1].

أمام هذا الخلاف بين الموقف العرضوني وموقف البعل، ينصب المهدي الوزاني نفسه حكما (ثلاثة قرون بعد النازلة) فيقول: "وقد استشكل شيخنا سيدي أحمد البعل هذه الفتوى لجريها على غير أصول المذهب اقتداء بفتوى شيخه سيدي يحيى للسراج. ولكن لا يقدم الإشكال في هذه النازلة اقتداء بمن مضى فقد وقع للإمام ابن عتاب وابن رشد وابن سهل وابن زرب وابن العربي ونظرائهم اختيارات وتصحيحات لبعض الروايات والأقوال عدلوا فيها عن المشهور وجرى باختيارهم عمل الحكام. والفتيا لما اقتضته المصلحة وجرى به العرف، والأحكام تجري مع العرف والعادة[2]. يتبين من هنا أن المهدي الوزاني انتصر للموقف العرضوني، وبالتالي إلى القول الضعيف، خلافا لموقف عبد القادر الفاسي الذي يقول: "ولا تحل الفتوى في دين الله إلا بالمشهور"[3]. وقد شعر المهدي الوزاني بضرورة تفسير الفتوى العرضونية حتى لا يخال الإنسان أنها خارجة أو مناقضة لصريح نص الشريعة القرآنية: للهقلت (الوزاني) وكأنه (أي عبد القادر الفاسي) رضي الله عنه فهم أن الزرع المتخلف عن الهالك يقسم بأجمعه على كل من كان يباشر خدمته من غير أن يترك للهالك شيء منه وليس كذلك بل معناه أن الذين يخدمون الزرع يأخذون جزءا منه على قدر خدمتهم وما بقي يكون مورثا عن الهالك لورثته نظير إخراج الزكاة منه أولا إذا مات بعد طيبه ثم يقسم ما بقي بعد إخراجها على ورثته وبهذا لا يكون مخالفا للقسمة التي فرضها الله ورسوله"[4].

---

[1]- المهدي الوزاني: "المعيار الجديد"، ص. 380.

[2]- نفس المرجع، ص. 381.

[3]- نفس المرجع، ص. 382.

[4] المهدي الوزاني "المعيار الجديد"، ص 382.

تلخيصا لهذا التدقيق، نورد تعليق أحمد الرهوني على هذه النازلة: "الزوج يكون له الأموال من أصول ومواشي وتكون له زوجة تتولى العمل في ذلك ثم يموت الزوج فتريد أن تأخذ جزءا من ماله مدعية الشركة بعملها ثم تأخذ سهمها من ربع أو ثمن مما بقي، قال أبو زيد الفاسي ما نصه:

خدمة النساء في البوادي للزرع بالدراس والحصاد
قال ابن عرضون لهن قسمة على التساوي بحسب الخدمة
لكن أهل فاس فيها خالفوا قالو لهم في ذاك عرف يعرف[1]

غالب الظن أن بن عرضون المذكور هنا هو محمد ابن عرضون. وفتواه مطابقة للعرف الجبلي: "وأما خدمة النساء في البوادي فالعمل جار بشركتهن ولا التفات لمن اعترضه، وقد رددنا ذلك الاعتراض بما يشفي ويكفي في النوازل الجديدة. وقد قال لي من أدركت من قضاة مسلارة أن بما قاله بن عرضون لا زال مقررا عندهم إلى الآن"[2]. وبالتالي يرجح القول بالعرف في حالات مثل هذه فيصبح من العمل.

أما فتوى أحمد ابن عرضون، فإنها لا تستند إلى عرف من أجل تبريره أو استيعابه من طرف العمل الفقهي. فالفتوى على ما يبدو تتعلق بكل أعمال الزوجة ولا تقتصر على الحصاد والدراس، وعلى الغلة بمعناها العام، كما أن حق المرأة يخرج في حالة الطلاق أيضا، باعتباره ذلك الحق "حق الشقا". إنها فتوى شاذة في رأي عبد القادر الفاسي، "إذ لا تحل الفتوى في دين الله لا تحل إلا بالمشهور وما يخال أنه حق. ومن الفساد الاستناد في الحكم والفتوى إلى أغراض الناس وإتباع أهوائهم من غير دليل شرعي فإنه حل لعرى الشريعة ومناقض لحكمها وتسليط للناس

---

[1]- "حاشية الرهوني على الزرقاني"، القاهرة، طبعة بولاق، الجزء الرابع، ص 16.
[2]- المهدي الوزاني: "أجوبة "، مخطوط بالخزانة العامة بتطوان، رقم 654.

على مألوفاتهم وأهوائهم. وقد قال أبو إسحاق الشاطبي إن مقصود الشريعة إخراج المكلف عن دائرة هواه حتى يكون عبدا لله"[1].

إن الشذوذ (عند الفقهاء) لا يرجع إلى عدم مطابقة الفتوى للعرف السائد وإنما إلى درجة إجماع الفقهاء: فالفتوى الشاذة هي القول الذي تبنته الأقلية من الفقهاء، في حين أن الإفتاء بالمشهور ليس هو مسايرة العرف السائد وإنما الانضمام وتعزيز قول جمهور الفقهاء بصدد قضية ما. وهكذا يتضح أن الإفتاء بالمشهور إرادة تقليد بالأساس، على حساب أغراض الناس. إن فتوى أحمد ابن عرضون شاذة لا من حيث كونها غير مستوعبة للعرف (القبلي الجبلي)، وإنما لأنها لم تسر في درب التقليد الفقهي. ولكن، والفقهاء أنفسهم يعترفون بذلك، لا يشكل الخروج عن التقليد الفقهي السائد خروجا عن الشريعة حتما. ومن ثم، يبقى موقف بن عرضون قولا داخل المذهب، وداخل الشريعة، كل ما هنالك أنه انطلق في رأينا- من زاوية مخالفة من أجل بناء فتواه، بمعنى أن شذوذ فتواه ناتج عن اختلاف قياسه. يقول بن عرضون: "وقد عمت البلوى بخروج النساء بادیات الزينة والأطراف عند أهل البادية... للفلوات والرعاية والاحتطاب والحصاد وغير ذلك مع الرعاة والخماسة والحاكة وغيرهم فقد خرقوا الإجماع الذي حكاه القباب رحمه الله وأخدموا الحرائر كالإماء. وقد قيل من يخدم حرة كالأمة، فالفقر يأتيه على أي حال"[2]. من هذا القول، يتضح أن عمل الحرة كان عرفا جار في غمارة، وأن الفقهاء أجمعوا على تحريم تخديم الحرة كالأمة. فمن أجل احترام العرف والإبقاء عليه، ومن أجل التمييز بين عمل الحرة وعمل الأمة، قال ابن عرضون بتلك القسمة للنساء في البوادي. من هذا المنطلق، نعتقد أن فتوى بن عرضون يجب أن تقرأ قراءة جديدة استنادا

---

[1]- المهدي الوزاني: "المعيار الجديد"، مرجع مذكور، ص. 382.

[2]- أحمد بن عرضون: "آداب النكاح..."، مرجع مذكور.

على اقتراح هذا القياس الجديد حتى يعاد النظر في شذوذها. ومهما يكن الأمر، ولو احتفظت الفتوى بطابعها الشاذ (بالنسبة لفقهاء القرن العاشر الميلادي، وهنا يتضح أن استمرار شذوذها في العصور اللاحقة إرادة تقليد وحفاظ)، فإنها رمز على إمكانية العقل (بمعناه الحديث) داخل اللاعقل نفسه. ومن ثم، فإن الفقه لا يحتاج بالضرورة إلى نقد خارجي أو إلى تفجير كلي، بمعنى أن كتابة تاريخ الشاذ في الفقه عملية بإمكانها أن تبرز إلى الوجود العقلانية الفقهية المكبوتة. الإمكانية الأخرى، في طريق هذه العقلانية هي الإمكانية القرآنية : 1/عدم اللجوء إلى المشهور والشاذ في الفقه باعتبار الفقه قانونا موضوعا ناتجا عن اجتهاد محدد بالتاريخ، 2/الرجوع مباشرة إلى القرآن (دون الوساطة الفقهية) من أجل التأويل والإفتاء. وفي هذه الحالة، يفقد الفقه امتيازاته التقليدية، فلا تبقى الحقيقة الإسلامية حكرا على العقل الفقهي، أو قصرا على "نخبة النخبة"، ونعني بهم المتصوفة. إن الإمكانية القرآنية تحول الحقيقة الإسلامية إلى حقيقة ديمقراطية (لكل مسلم الحق في إبداء الرأي واقتراح التفسير) وتاريخية لا تؤمن بالنماذج المستوردة من الماضي. ويتحول الإجماع من إجماع لفقهاء (المشهور) إلى إجماع الشعب (الثوري)، فتتحقق ماهية القرآن الآن وهنا، في قدرته على احتواء عقلانية العصر الحاضر.

في حالة اختيار النهج الإصلاحي، أي في إطار إعادة كتابة تاريخ الفقه (أو التأريخ للشذوذ الفقهي)، يتوجب التمييز بين ما هو أسطوري وما هو تاريخي (بخصوص السنة والحديث)، ثم الانتهاء من التشكيك في القيمة العلمية لكل ما يكتب عن الإسلام باللغات الإفرنجية، وفي الأخير التخلي عن امتياز الفقيه، أي عن احتكاره للفصل بين الحرام والحلال. كيف يجب أن يكون الإفتاء المعاصر؟ بالطبع، يندرج هذا السؤال تحت الإمكانية الإصلاحية التي تحتفظ للفقه بالوساطة الإبستيمية بين القرآن وبين المؤمن. في هذا الإطار، نعتقد أنه يجب تفجير ثنائية المشهور / الشاذ وتعويضها بالتقابل عقلاني/غير عقلاني في طريق البحث عن الأجوبة الملائمة في دهاليز الفقه. ليس معنى هذا الكلام أن كل مشهور لا

عقلاني بالضرورة، وأن كل شاذ عقلاني حتما. إن واجب المفتي هو البحث عن العقلاني في المشهور وفي الشاذ، وفي نفس الوقت هو الانتهاء من الإيمان بالمعادلة بين المشهور والعقلاني، وبين الشاذ واللاعقلاني. لا يتأتى ذلك إلا بمراعاة الأعراف الحداثية، وباحترام منطق الواقع وإكراهات الحاضر والمستقبل. إن العقلاني يكمن في المشهور وفي الشاذ من الفقه. فخطاب ابن عرضون حول آداب الجماع الزوجية دليل على حضور العقلاني في المشهور، في حين أن فتواه القائلة بالنصف مؤشر على حضور العقلاني في الشاذ. إن المشكل إذن ليس هو استحالة العثور على العقلاني في الفقهي، وإنما هو يكمن في غياب إرادة العثور عليه. والواقع أن العثور على العقلاني في الفقه لم يبق اليوم من قبيل العمل الاختياري، بل أصبح ضرورة وحتمية مفروضة على الفقيه من أجل الاحتفاظ للإسلام بمكانة في تدبير حقلي الجنس والمرأة، ومن أجل أن يظل الفقيه مشاركا في السلطة الرمزية. والواقع أن عقلنة الفقه يمكن أن تتم دون الفقهاء في نهاية المطاف، دون "فقهاء الظلام" بالخصوص، وذلك باسم الفقه نفسه. ألم يكن بعض الفقهاء المتنورين يأمرون بإحراق فتاويهم عند اقترابهم من الموت؟ ألا يعلنون بذلك عن ضرورة رفع وساطة الفقيه ووصايته؟ أليس في هذا الموقف الفقهي النقي إفتاء بالإمكانية القرآنية؟ أي بانعدام تفسير بشري يتحول إلى نموذج فوق التاريخ.

الفصل السابع

-آداب الدخول وما يتعلق بآداب الجماع-

من كتاب: "آداب النكاح ومعاشرة الأزواج ورياضة الولدان"[1] للقاضي أحمد بن عرضون الزجلي[2]

"اعلم أن الدخول يجوز في جميع الليالي والأيام وجميع الشهور والأعوام والعادة التي تواطأ عليها من ترك الدخول في شهر المحرم لا أصل له في الشرع المعظم. قال النووي والقرطبي في شرحيهما لمسلم حين تكلما على عائشة رضي الله عنها تزوجني رسول الله ﷺ في شوال فأي نسك رسول الله ﷺ أحظى عنده مني الحديث إنما اقتصرت عائشة رضي الله عنهما بهذا الكلام رداً لما كانت تعتقده الجاهلية ويتخيله اليوم من التطير والتشاؤم من كراهة الجهال عندما اليوم عقد النكاح في شهر المحرم بل ينبغي أن يتيمن بالعقود والدخول فيه تمسكا بما عظم الله ورسوله من حرمته وردعا وزجرا للجهال عن جهالتهم هـ من مناسك ابن معلي فخرج من هذا أن الأشهر كلها سواء وأما الأيام فقال الغزالي يكره الجماع في ثلاث ليال من الشهر الأول والآخر

---

[1]- النسخة من تصحيح محمد بن الطاهر بناني، في 25 ربيع الأول عام 1319 هجرية تحت رقم 5226، خزانة القرويين، فاس

[2]- المتوفى 10 رجب 992 الموافق 18 يوليوز 1584.

والنصف يقال إن الشياطين يحضرون للجماع في هذه الليالي ويقال أن الشياطين يجامعون فيها وروى كراهة ذلك عن علي ومعاوية وأبي هريرة رضي الله عنهم قال ومن العلماء من استحب الجماع يوم الجمعة تحقيقا لأحد التأويلين في قول رسول الله ﷺ رحم الله من غسل واغتسل هـ وينبغي للزوج أن يتنظف ويلبس أحسن الثياب ويتطيب لأن ما يحب الإنسان من أهله تحبه منه. قال بعض الأخيار فتنوي بذلك إظهار نعم الله تعالى وزوال الوحشة بتنظيفك وإدخال السرور بحسن هيئتك فتكون بذلك مأجورا وعملك مشكورا هـ ويتجنب ما يفعله بعض البربر من جعل السوار والحناء في يديه والخرص في أذنيه فإن ذلك من زينة النساء ولعن رسول الله ﷺ المتشبهة من النساء بالرجال والمتشبه من الرجال بالنساء. قال جدنا سيدي أبو القاسم بن خجو رضي الله عنه في شرحه الأرجوزة المحتوية على مسائل ابن جماعة من البدع المحرفة تزين الرجال بزينة النساء والتزيي بزيهن كصبغهم الحناء في أيديهم وأرجلهم وصبغهم أظفار أصابعهم وكجعلهم الأخراص من الذهب والفضة في آذانهم وكجعلهم الأسورة في أيدي العروس منهم وكاكتحالهم للزينة من غير ضرورة وكما يذكر من الفجور والقبح والفسق المبين من تزيين الرجال بأنواع زينة النساء استعدادا للواط في الأمصار ومحلات الموحدين من غير نكر من الأمراء ولا القضاة ولا المفتين، فما هذا إلا مسخ في القلوب والعقول وعمى في العيون وصم في الآذان وبكم في الألسنة لتهلونهم بأمر ذي الجلال والجمال علام الغيوب، نسوا الله فأنساهم القيام بالواجب الذي فيه نفع أنفسهم فإنا لله وإنا إليه راجعون هـ وقال سيدنا وبركتنا سيدي عمر بن عبد الوهاب الحسني رحمه الله بعد كلام له في هذا المعنى وكذلك من أكبر البدع المحرمة اجتماع النساء على صبغ الحناء في أيدي العروس حتى يلوثن يديه بأيديهن وذلك من سخافة العقول ومن الخروج عن الدين والسنة. لا يجوز أن يصبغ الحناء في يديه ولو لنفسه بنفسه إذ هي من زينة النساء هـ ولا سبيل إذا للتزيين بما يخالف الشريعة ويوقع ويقع في المناكر

الشنيعة والأحوال الفظيعة بل ينبغي للعروس أن يطهر باطنه ويزينه بالتوبة من جميع الذنوب والآفات والعيوب فيدخل طاهرا نظيفا حسا ومعنى لعمل الله تعالى أن يكمل له أمر دينه بالدخول على زوجه حسبما ورد من تزوج فقد استكمل نصف دينه فليتق الله في النصف الثاني وكان من تزوج استكمل نصف دينه لما ورد في الحديث الآخر وقال الله شر اثنين أولج الجنة ما بين لحييه وما بين رجليه فكله في المقدمات ولتجتنب تلك البدع المذمومة فمن ذلك ما جرت به عوائد بعض أن يتعمد وضع قدمه على قدم عروسه عند دخولها عليه أو تضع هي قدمها على قدمه ويعتقدون أن من جاء قدمه أعلى فهو الغالب وله المزية على الآخر ومن ذلك وقوف النساء على الباب ينتظرن الدخول ويضربن على الباب إن طال ويعايرونه فكل هذا تشويش وكرب ومن ذلك دخول النساء عليها بعد الدخول ليرون دمها السائل ويولولن على ذلك ويشطحن بالسراويل في الأزقة وغيرها فيجب على الزوج أو من يقوم مقامه من أوليائه في بعض ذلك أن يمنع من هذا كله ولا يمنعه الحياء في الحق فإن الحياء في الحق مذموم ولا بأس أن تكون بمقربة من بيت العروس امرأة تناول العروس ما يحتاج إليه من الأمور الضروريات لا أنها تؤذيهم وتنتقم منهم بالضرب عل البيت بل تجلس حتى يحتاج إليها في مناولة ما يطلب منها نبه على ذلك صاحب تحفة العروس وذكر أن فاطمة رضي الله عنها لما زفت إلى علي ابن أبي طالب رضي الله عنه كانت على مقربة من باب بيتهما امرأة تناولهما ما يحتاجان إليه وأما ما جرت به عوائد البربر من إدخال بعض أصحاب العروس المسمون بالوزراء على العروس لينالوهما ما يحتاجان إليه من طعام وغيره وليفسخوا معه بعض ظفائر العروس عند إرادة حلها لذلك فيشتركون مع الزوج في الاستمتاع بالعين واليدين فهذا من أعظم المصائب يخرج عليها الدموع والدماء من العين. وقد نبه سيدنا وبركتنا سيدي عبد الله الهبطي رحمه الله تعالى في ألفيته على قضية هؤلاء الوزراء وبذل في ذلك الجهود وكذلك جدنا للأم سيدي أبو القاسم بن خجو رحمه الله قال في شرح أرجوزة مسائل ابن جماعة ومن البدع

المحرمة إدخال الفسقة من الشبان على العروس ليفسخوا شعرها ولزومها والديوث مع الفساق الطغيان هـ وقد حذر من جملة هذه البدع أيضا السيد البركة سيدي عمر ابن عبد الوهاب الحسني رحمه الله وقد أشار سيدي عبد الوارف في قصيدته المتقدمة إلى شيء من هذا المعنى فقد أبذلوا مجهودهم هؤلاء السادات رضي الله عنهم في نصح المسلمين والإسلام جزاهم الله خيرا وأعظم لهم بذلك مثوبة وأجرا. ومن البدع المحرمة أن يدفع العروس لعروسه شيئا من الدراهم لكي يحل سراويلها. قال ابن الحاج في مدخله وقد وقع في مدينة فاس أن الرجل إذا دخل على زوجته يعطي فضة قبل حل السراويل فبلغ ذلك العلماء فقالوا شبيه بالزنا فمنعوه هـ وقد حذر من ذلك سيدي أحمد زروق في النصيحة له وينبغي إذا جنب هذه المحدثات أن يتمثل بالسنة عند دخوله. قال بعض الأخيار فإذا دخلت بيتك فاستعمل السنة في الدخول بالتسمية وتقديم الرجل اليمنى والسلام على من بالبيت فإذا استويت في بيتك فصل ركعتين بما تيسر قلت وإن كانت على طهارة فينبغي أن تصلي خلفك. فقد روى ذلك جماعة من السلف فاقرأ الفاتحة ثلاثا وقل هو الله أحد ثلاثا وصل على النبي ﷺ ثلاث مرات أو أكثر ثم تدعو وترغب إلى الله في حسن العشرة والألفة الحسنة ودوام المحبة يعني يقول اللهم بارك لي في أهلي وبارك لأهلي في اللهم ارزقهم مني وارزقني منهم ارزقني الفهم ومودتهم وارزقهم ألفي ومودتي وتحبب بعضنا إلى بعض هـ وتختم بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فإذا فرغت فقم واجلس بإزاء أهلك بعد السلام أيضا وامتثل السنة بأن تجعل يدك على ناصيتها كما جاء عن نبينا صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا اشترى أحدكم جارية أو دابة فيجعل يده على ناصيتها وليقل اللهم أسألك خيرها وخير ما جبلتها عليه ونعوذ بك من شرها وشر ما جبلتها عليه من فعل هذا أتاه الله خيرها وجنبه شرها كما قال عليه السلام وإن أردت بعض ما أفادني بعض إخواني الصالحين بعد قولك ما تقدم ويدك على ناصيتها قراءة يس والضحى وألم نشرح مرة وإنا أنزلناه ثلاث مرات فهو حسن وله بركة. قلت وزاد

سيدي أحمد زروق وإذا جاء نصر الله فإذا فرغت من هذا تباسطها بالكلام الحسن بما يقتضي الفرح بها والمحبة لها وتؤنسها بما أمكن وإن كان طعام تلقمها منه في فمها ثلاث لقم فقد وردت السنة بذلك وإن كان مما فيه حلاوة فهو أحسن لأن هذا كله يزيل دهشتها ويؤنس وحشتها لأن لكل داخل دهشة ولكل غريب وحشة إذا كان الرجل على قوته وشجاعته ووفر عقله تصيبه في تلك الليلة الدهشة والوهن والضعف وهو في منزله وبين أهله فما بالك لبنت خرجت من بيت أهلها ومن الدار التي تربت فيها إلى منزل لم تعرفه وقرين لم تألفه ولا تعرف ما يصدر لها منه فلا تسأل عن حالها ولا كيف هو يرعب قلبها. قلت ولذلك ذكر صاحب تحفة العروس إن القاضي شريح لما دخل على زوجته سألته عن أخلاقه وأحواله وجملة شؤونه قالت لأني غريبة لا أعرف ما يسرك ولا يرضيك فبين لي في هذه الليلة جميع شؤونك قال فبقي معها مدة من عشرين سنة لم تغيره قط ولا غيرها سوى واحد وجد عقربا في البيت فلم يسعه الوقت لقتلها لضيق وقت الصلاة فوضع عليها آنية وخرج يصلي فلما رجع وجد امرأته رفعت فلدغتها في أصبعها وصار يخرج منه سم العقرب فهذا غاية التغير الذي وقع بينهما وذكر شبه هذه الحكاية عن بنت سعيد بن سعيد بن المسيب التي زوجها لتلميذه ثم إذا بدأتها بالسلام وقابلتها بالطيب من الكلام بالبرور والإكرام تأنست وانشرحت وزال عنها بعض الرعب وارتفعت الوحشة وطارت الدهشة فإذا رأيت ذلك فاعض لشأنك ولما أحل الله لك فأول ما تبادر به حمد الله تعالى وشكره ورؤية نعمه عليك وفضله إذ هي امرأة مكسية محلية ثم ساقها إليك وأنعم بها عليك من غير شقاء منك ولا تعب ولا تسبب في ذلك ولا طلب إلا بواسطة والديك الذين ربط الله على قلوبهم الرأفة والرحمة عليك فاشهد نعمه وراع فضله فكم من واحد يفعل ذلك في الحرام أو لم يصل إليه إلا بمال حرام والآخر إلا بعد شق الأنفس وذهاب دينه ودنياه وآخر لم يجد إليه سبيلا وهو يتقطع عليه حسرة وندامة فأحمد الله تعالى الذي عافاك من هذا كله واشكره على نعمه ثم بعد شهود هذا ورؤيته بعين قلبك تمتثل السنة عند إتيانك

لأهلك فلتقل ما جاء في الحديث الصحيح لو أن أحدكم أتى أهله فقال اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا فإن رزق ولد لم يضره الشيطان ولم يسلط عليه. قال الغزالي وليقل بسم الله العظيم اللهم اجعلها ذرية طيبة إن كنت قدرت أن يخرج من صلبي ذرية ولتقرأ قل هو الله أحد والمعوذتين وكان بعض المحدثين يكبر حتى يسمع أهل الدار صوته ثم تستعمل السنة أيضا في الملاعبة والتقبيل لما روى عن نبينا ﷺ أنه قال لا يقع أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة وليكن بينهما رسول قيل وما الرسول قال القبلة والكلام وقال عليه السلام ثلاثة من العجز أن يلق الرجل ما يحب رفقته فيفارقه قبل أن يعرف اسمه وأن يكرمه أخوه فيرد كرامته والثالث أن يقارب الرجل جاريته فيصيبها قبل أن يحادثها ويؤانسها ويضاجعها ويقضي حاجته منها قبل أن تقضي حاجتها فينبغي لك أيها الرجل أن تخرج عن الوصف البهيمي وعن العجز إلى الوصف الآدمي والعقلاء منهم فإذا كنت كذلك فلتأخذها برفق وضمها إليك وعانقها واغمز بيديك ثديها وأكثر من تقبيلها في فمها وخديها وغيرهما إلا العينين فإن العلماء قالوا إن ذلك موجب للفراق فإذا فعلت هذه الملاعبة ورأيتها انبسطت وانتشطت وتطلب الملازمة فامض لشأنك فإذا قربت من الإنزال فقل في نفسك من غير تحرك لسانك الحمد لله الذي خلق من الماء بشرا الآية وقد ذكر هذا الغزالي وسيدي أحمد زروق في النصيحة زاد سيدي أحمد زروق وعدم الملاعبة توجب كون الولد جاهلا غبيا ثم قال والرفق بالمرأة حتى يلتقي ماؤها وماء الرجل يوجب المحبة لها منه ومن أراد ذلك فلا يدنو منها حتى يعلو نفسها وتغار عيناها وتطلب التزامه ومقدمة ذلك أن يكثر ملاعبتها وغمز ثديها وحك ذكره بين شفرتيها إلى أن قال ومتى التقى ريقه بريق الزوجة أكد ذلك المحبة وهو كالتنفس في وجهها نعم وتقبيل العينين موجب للفرقة إلى أن قال ولا يجامعها وهي في ثوبها هـ ابن الحاج والسنة الفراش والتجرد من الثياب. وقال سيدي عمر بن عبد الوهاب بعد كلام له في هذا المعنى ثم يدخل معها في لحاف واحد ويلاعبها ويفعل ما تقدم من السنة والتسمية ولا يأتيها حتى يجد من

نفسه قوة وعزما ونشاطا ليسرع بدخولها أول مرة وذلك أبلغ في المحبة والألفة وله بذلك عليها يد عالية ولا يستعجل قلقا فربما يسيل ماؤه ويفشل فيتعذر عليه الدخول أول مرة فيدخله الوسواس والهم فيزداد بذلك ضعفا وحيرة وربما يطول به الأمر لأن الهم نصف الهرم وربما يتوهم أنه معقود عنها وليس به غير الهم والفشل فتكون لها عليه يد وصولة، وصاحب السنة والأدب لا يخيب ولا ينتكب هـ ابن الحاج وأنت مخير بين أن يكون ذلك أول الليل أو آخره لكن أول الليل أولى لأن وقت الغسل يبقى زمانه متسعا بخلاف آخر الليل فربما يضيق الوقت وتفوته صلاة الصبح في الجماعة أو إخراجها عن وقتها المختار ووجه آخر أو يبقى إلى آخر الليل يكون عقبه نوم فتتغير رائحة الفم فيؤدي إلى المنافرة والمراد الألفة والمحبة قلت إن جاء الحال إلى المعاودة آخر الليل فليستنج وليأمرها بذلك وأما الغزالي فعنده الجماع أول الليل مكروه ليلا ينام على غير طهارة ابن الحاج فإذا قضيت إربك فأنت مخير بين الغسل لتنام على أكمل الحالات أو تتوضأ لتنام على إحدى الطهارتين ثم قال فإن بدا له أن يعود إلى الاجتماع بأهله فإن كان بعد إحدى الطهارتين فليفعل كما تقدم من الآداب وإن كان قبل ذلك فليستنج لأن النبي ﷺ فعل ذلك وإنما فعل ذلك ﷺ عند إرادة عوده الجماع لأن غسل الذكر يقوي العضو وينشطه هـ وفي الإيضاح لا ينبغي أن يغسل ذكره بالماء البارد عقب الجماع حتى يبرد وتمضي عليه ساعة فلا يعود إلى الوطء ثانيا حتى يغسل ذكره بالماء وكذلك المرأة أيضا هـ ابن الحاج وينبغي ألا يجامعها وهما مكشوفان لأن النبي ﷺ نهى عن ذلك وعابه وقال فيه كما يفعل العريان وكان الصديق رضي الله عنه يغطي رأسه إذ ذاك حياء من الله ثم قال إن كان في برية أو على سطح فلا يجامع مستقبل القبلة ولا مستدبرها فإن كان في بيت فيختلف في الجواز والكراهة والمشهود الجواز انتهى ويجوز النظر إلى الفرج قال في الشامل وحل به يعني بالنكاح وبملك مبيح نظر فرج من كل. وفي مختصر خليل مثله وقال سيدي أحمد زروق في النصيحة يكره لأحد الزوجين أن ينظر إلى

فرج صاحبه خشية أن يرى ما يكره فتقع بسببه المنافرة والمراد الألفة والسر في الستر وذكر في نظر الرجل إلى عورته من غير ضرورة قولين بالتحريم والكراهة حكاهما ابن القطان وقيل إن ذلك يورث الزنا وقد جرب فصح وذكر ابن الخطيب في تفسيره إن النظر إلى الفرج يورث الطمس وهو العمى ابن الحاج وينبغي أن يجتنب ما يفعله بعض الناس وقد سئل مالك عنه فأنكره وعابه وهو التخير والكلام السقط قال ابن رشد إنما أنكر ذلك لأنه لم يكن مع عمل من مضى هـ الغزالي ثم إذا قضى وطره فليمهل على أهله حتى تقضي هي همتها قيل فإن إنزالها ربما يتأخر فيهيج شهوتها ثم القعود عنها إيذاء لها والاختلاف في طبع الإنزال يوجب التباغض مهما كان الزوج سابقا إلى الإنزال. والتوافق في وقت الإنزال ألذ عندها ليشتغل الرجل بنفسه عنها فإنها ربما تستحيي هـ ونبه أيضا على هذا ابن الحاج وحذر من إتيانها على غفلة مخافة أن يقضي حاجته فتبقى هي مشوشة البال قال وينبغي أن يراعي حق زوجته في الجماع وأن يأتيها ليصون دينها ويكون قضاء حاجته تابعا لغرضها. وبالغ في التحذير من هذا سيدي أبو حفص عمر بن عبد الوهاب قال وأصل كل عداوة في الغالب بين الزوج والزوجة عدم الموافقة في الجماع فإذا قضى حاجته قبلها فقد أفسد عليها عقلها ودينها وربما كرهته وتشوقت لغيره وإن وجدت السبيل إلى الفاحشة فعلتها والنساء ناقصات عقل ودين إلى آخر ما ذكر قال صاحب الإيضاح واعلم أن النساء في طبع الإنزال على ثلاثة السريعة والبطيئة والمتوسطة فأما الطويلة والقصيرة فإنهما يسرعان الإنزال والقصيرة واللحمية الفرج فيبطئان الإنزال والتي بينهما على التوسط وعلامة إنزال المرأة أن يموت طرفها كأن بها وسنا ويعرض لها عند الإنزال أن يبلج وجهها ويرشح وربما اقشعر جلدها وعرق جبينها وترخي مفاصلها وتستحيي أن تنظر إلى الرجل وتأخذها رعدة وبعلو نفسها وتعرض بوجهها وتمكن الرجل من نفسها وتلهو به من شدة الشهوة، كل هذا علامة إنزالها وبضدها تكون بطيئة الإنزال فاعلم ذلك ومتى اجتمع الماءان منه ومنها في وقت واحد فإن ذلك هو الغاية في حصول اللذة والمودة والتعطف وتأكيد

المحبة وإن اختلطا اختلاطا قريبا كانت اللذة والمودة على قدر ذلك ثم إن لم تحصل الموافقة والمقاربة في الإنزال بأن كان بينهما بون بعيد فما أقرب تباعدهما وما أسرع الفرقة بينهما ابن الحاج ويتعين الاحتراز من استحضار صورة محرمة عند الجماع وسواء الزوج أو الزوجة وهذا نوع من الزنى فليحذر الزوج من ذلك وبالغ في التحذير من هذا أيضا سيدي عبد الوهاب الحسني رحمه الله تعالى وقال إن ذلك يكون فسادا عظيما في الأولاد وهو أصل كل علة وفساد فيهم مع مخالفة السنة ابن الحاج فإن كانت الحاجة إلى أهله فالسنة الماضية في ذلك إن ذلك على الكراهة لأن الأصل إباحة الوطء وكره هذا لأن الحياء من الدين وقد نص في النوادر على أن مالكا كره ذلك والكراهة للتنزيه وقال في النوادر عن ابن الماجشون لا ينبغي ذلك ولو للكراهة كما قال مالك فيتعين حمل كلام المتيطي ومن وافقه في عبارته كاللخمي وغيره على غير ظاهرها ليوافق قول الإمام مالك وإلا كان ذلك وهما من المتيطي وغيره لأن قول مالك يعارض بقول قاله المتيطي واللخمي ونظائرهما وأما إن كان عليه في إخراجهم مشقة لكونه ليس له إلا مسكن واحد مثلا فإنه يجعل حائلا بينه وبينهم ويتخافض من الصوت في ذلك والله أعلم هـ ونحو هذا لابن يونس فإنه قال ويكره أن يطأ امرأته وأمته ومعه من يسمع حسه وكان الشيخ خليل اقتصر على ما عند اللخمي والمتيطي ونبه برهام على ذلك وابن برجال رحم الله الجميع ومن المحظورات إتيان الحائض والنفساء والوطء في الدبر ابن الحاج ويمنع الوطء في الفرج اتفاقا ما لم تطهر وتغتسل على المشهور وقيل أن تتيمم بشرطه وقال ابن بكير يكره قبل الاغتسال وما فوق الإزار جائز لا ما تحته على المشهور هـ الغزالي وينبغي أن تتزر المرأة بإزار إلى فوق الركبة في حالة الحيض فهذا من الأدب وله أن يواكل الحائض ويخالطها بالمضاجعة وغيرها وليس عليه اجتنابها وله أن يستمني بيديها ولا يأتيها في غير المأتى إذ حرم غشيان الحائض لأجل الأذى والأذى في غير المأتى دائما فهو أشد تحريما من إتيان الحائض وقوله تعالى ﴿ فأتوا حرثكم أنى شئتم ﴾

أي وقت شئتم هـ وقد جلب ابن الحاج جملة وافرة من الأحاديث الواردة في تحريم دبر الزوجة وكذلك الشيخ خليل في التوضيح وغيرهما ممن يطول ذكره فلا حاجة لجلب ذلك إذ الحق واضح فلنقتصر على نص الشامل في ذلك قال فيه وحل به ويملك مبيح نظر فرج من كل واستمتاع إلا بالدبر وأنكرت نسبة الإباحة لمالك وقد سئل عنه واستعظمه وقلا نسائكم حرث لكم وقال لا حرث إلا في موضع الزرع وكذب من نسب له ثلاثا هـ محل الحاجة ومن المحذورات العزل عن غير إذن قال في الشامل ولا يعزل عن حرة لم تأذن ولا عن زوجته الأمة إلا بإذن سيدها وقيل مع إذنها بخلاف أمته وعن مالك كراهة العزل مطلقا ولها أن تأخذ مالا ليعزل عنها وترجع متى شاءت هـ وقال سيدي عمر بن عبد الوهاب الحسني رحمه الله تعالى وينبغي لمن دخل بزوجته البكر ألا يعزل عنها كما يفعل الجهال وليسرح ماءه إلى رحمها لعل الله تعالى يجعل له من ذلك الماء ذرية طيبة ينفعه الله بها ولعل ذلك يكون آخر عهده بالنسل في الإصابة إذ لا يأمن أحد من الموت هـ ومن المحذورات استعمال ما يبرد الرحم بحيث لا يقبل الولادة أو يستخرج ما في داخل الرحم من المني وقد نص على ذلك ابن العربي وعز الدين ابن عبد السلام وكذلك الغزالي في الإحياء وللفقيه المحصل سيدي أحمد الونشريسي جواب حسن في المسألة مضمنه ما ذكرناه تركنا جلبه اختصارا فقف عليه إن شئت ابن الحاج وينبغي أن ينوي عند الجماع رجاء أن لا يكون أحد في البيت غير زوجته أو جاريته إذ أن ذلك عورة والعورة يتعين سترها وقال ابن برجان في بعض أجوبته لا يجوز أن يطأها ومعها أحد في البيت حتى الطفل الصغير إذا كان يميز ولا يطأها مع أمنه من الخادم باستغراقها في النوم أصلا وأهل البوادي كأهل المدن فمن أراد أن يطأ زوجته لا يكون معه في البيت احد هـ ونحو هذا التوضيح وفي شامل بهرام وقال الإمام أبو عبد الله ابن الحضار في بعض أجوبته يكون له ولد يكثر به الإسلام ويكون من العلماء الصالحين قال عمر ابن الخطاب رضي الله عنه إني لأتزوج النساء ومالي إليهن حاجة ومالي إليهن شهوة قيل ولم ذلك يا أمير المؤمنين قال رجاء أن يخرج من ظهري من يكاثر به محمد عليه السلام الأمم يوم

القيامة وقال بعضهم واحذر أن تترك شيئا من الأدب عند الجماع أي وقت إرادته أو تغفل فيه عن النيات الصالحات بأن تنوي القيام بحقها وإدخال السرور عليها وقضيان حاجتها وحفظها ودوام مودتها ومحبتها وحفظ نفسك وإعطائها حقها والتسبب في برئها من دائها هـ ابن الحاج وينبغي للرجل إذا رأى من أهله إمارة ذلك أن يرضيها ويقوم بحقها وإمارة ذلك أن تتزين لأنها لا تطلب ذلك في الغالب لغلبة الحياء الغزالي وينبغي أن يأتيها في كل أربع ليالي مرة فهو أعدل قال وينبغي أن يزيد أو ينقص بحسب حاجتها إلى التحصين فإن تحصينها واجب عليه وفي النصيحة ولا يكثر عليها حتى تمل ولا يقل حتى تتضرر وحقها في كل جمعة مرتان وأما الهيئة التي يطلب عليها فقال الرازي أحسنها استلقاء المرأة على الفراش الرطب وعلو الرجل عليها وأن يكون وركها عاليا ورأسها منكوسا إلى أسفل فإن ذلك ألذ لمن أراد ذلك وفي الإيضاح والشكل الذي تستلذه المرأة عند الجماع هو أن تستلقي المرأة على ظهرها ويلقي الرجل بنفسه عليها ويكون رأسها منكوسا إلى أسفل كثيرا لتصوب ويرفع وركيها بالمخاد ويحك رأس الكمرة على سطح الفرج يدغدغه ثم يستعمل بعد ذلك ما يريد فإذا أحس بالإنزال فليدخل يده تحت وركيها ويشيلها شيلا عنيفا فإن الرجل والمرأة يجدان في ذلك لذة عظيمة لا توصف هـ الرازي إن صعود المرأة على الرجل ربما أكسب فتورا في المثانة والإحليل وانتفاخا وحبس المني عند الجماع يورث الأدرة وفساد المزاج في المستعدة لذلك والجماع دون قيام يضر بالورك ويحيل خروج المني ويورث وجع الكلى والبطن والإربية هـ وفي النصيحة والإتيان على شق يورث وجع الخاصرة قلت وقد صرح به غير واحد من الأطباء قال في الإيضاح الشكل الذي يكون الرجل والمرأة فيه قائمين ضار بالخاصرة يورث في إحليله ضعفا ومرضا ويعسر معه خروج المني والشكل الذي يكون من قعود يحدث وجع الكلى والمثانة والبطن والقضيب والإربية وحبس المني عند نزوله ويحدث معه تحرق في الشاردة وقروح في الكلى والمثانة ويفسد مزاج البدن وذكر في صعود المرأة على الرجل نحو ما تقدم للرازي ثم قال وجميع هذه الأشكال لا تحمل به المرأة.

الفصل الثامن
المرأة والجنس في نوازل المهدي الوزاني

ما الذي يمكن استخلاصه من "معيار" أو "نوازل" الوزاني حول المرأة المغربية التقليدية؟ إلى أي حد تحيل النوازل على مشاكل تاريخية واجتماعية فعلية مدققة، خصوصا وأن القول الفقهي قول نقلي وتواتري بالأساس؟ كيف يجب التعامل مع فقه النوازل؟ ماذا يمكن أن يفيد في كتابة التاريخ الاجتماعي خصوصا وأنه "لا وجود للدقة. بصدد النقطة الواحدة، يحدث دائما صراع بين مذهبين، ولا وجود لتكنولوجيا، فقط تضمنيات من عصور مختلفة تتجمع في كتلة غامضة"[1].

في الواقع، تشكل النوازل مادة خام تحتاج إلى عمل يحولها من حالة القول الفقهي المعياري إلى حالة الوثيقة السوسيولوجية والتاريخية. ويمكن إجمال هذه المهمة في النقط التالية:

- التمييز بين النازلة الفعلية وبين النازلة المدرسية النظرية مجردة،
- تحديد نسبة تكرار النازلة كمؤشر على أهميتها،
- تحديد تاريخية النازلة (زمانها ومكانها).

---

[1]- J. Berque : *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, op. cit. p.113.

إن القيام بهذه الأفعال المؤسسة للوثيقة يحول النازلة من قضية فقهية إلى ظاهرة اجتماعية، أي من قضية تشهد على إرادة ملائمة الشرع، على رغبة فوق التاريخ نحو المطلق، إلى مؤشر على ظاهرة اجتماعية تاريخية عينية. لذا يمكن القول مع عمّار أنه "لا شيء يعكس أحسن (من فقه النوازل) حالة العادات، والتصور القانوني الملازم للمؤسسات العمومية والخاصة، والميل إلى التطور التدريجي عند الأمم الإسلامية"[1].

إن هذه العمليات الثلاث ضرورية عند مواجهة كل نازلة. وفعلا، فإن الكثير من النوازل قضايا اجتماعية مرتبطة بعصر إسلامي معين، لكنها تتحول إلى قضايا نظرية على كل فقيه لاحق أن يبدي فيها رأيه. "إنها، يقول سعد غراب[2]، أسئلة تقع في الكثير من الأحيان في مجالس الدرس فتصبح نوعا من الرياضة الفكرية" مثلها مثل القضايا الافتراضية البحتة. والواقع أن الطابع المجرد للسؤال، وإن كان يحيل إلى قضية متواترة أو إلى قضية افتراضية، لا يخلو من أهمية سوسيولوجية بالنظر إلى عاملين: طبيعة الخيال الذي ينتج السؤال والذي يعكس مستوى اجتماعيا معينا، ثم درجة تقليدية رد الفقيه (بين المشهور والشاذ). ومن ثم، إن كانت النازلة الفعلية تشكل شهادة مباشرة حول واقع تاريخي معين، فإن الرد على مسألة نظرية يرمز إلى تداخل الخيال والرمز والواقع في إبستيميا خاصة. من الأمثلة على ذلك أن مالك بن أنس سئل من طرف "رجل عراقي عن رجل وطأ دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة، فأفقست البيضة عنده عن فرخ أيأكله؟ فقال له مالك: سل عما يكون ودع ما لا يكون. وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه. فقال له "لم لا تجيبني؟"

---

[1]- E. Amar : « Le Mi'ar d'el Wancharissi », *Archives Marocaines*. Vol XII, 1908, p. 11.

[2]- سعد أعراب: "كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية. مثال نوازل البرزلي"، حوليات الجامعية التونسية، العدد 16، 1978، ص. 72.

فقال: لو سألت عما تنتفع به لأجبتك"[1]. إن حضور الخيال في السؤال الفقهي (أو عدم حضوره) مؤشر هام على واقع السائل وعلى جواب المفتي في آن واحد. تكرار سؤال افتراضي معين في تجميع نوازل ما أو تكرار نازلة فعلية من الأمور التي لا يمكن أن يتغافل عنها الباحث الاجتماعي. إن تكرار النازلة يفضي حتما إلى تشخيص عقدة اجتماعية هامة، إنه علامة على أهميتها. لكن الطريق الرئيسي لتحديد أهمية النازلة هو تحديدها الزمكاني. فقليلا ما ترد الفتوى (خصوصا في نوازل الوزاني) بالشكل التالي: وسئل الشيخ الرهوني بكتاب من سيدنا أمير المؤمنين أبي الربيع مولانا محمد أمير المؤمنين رحمهم الله نص الحمد لله وحده الفقيه السيد محمد الرهوني سلام عليك ورحمة الله وبركاته وبعد فلتعلم أن مسالة كثرت في هذا الوقت وأعيت الحكام والولاة وأردت قطعها إن شاء الله تعالى وهي أن كل من تزوج بابنة تسع سنين فما فوق ودخل بها بعقد تام ثم أرادت هي أو وليها فراقه محتجين بقول المختصر "إلا يتيمة خيف فسادها وبلغت عشرا" فلا تسمع لها ولا للقائم عنها دعوى... في تاسع عشر المحرم الحرام فاتح عام واحد وعشرين ومائتين وألف، فأجاب"[2]. إن مثل هذه الصيغة مثالية بالنسبة للباحث الاجتماعي، لكنها نادرة. نادرة كذلك الصيغة التالية: "سئل بعض المتأخرين عن أخذ الزوجة من زوجها عوضا في إذنها له بالغزل هل يجوز..."[3]. والواقع أن نوازل الوزاني التي نريد تحليل وتقديم بعض النماذج منها لا تأتي غالبا لا في الصيغة الأولى ولا في الصيغة الثانية. إنها تتأرجح بين التحديد الدقيق (ذكر التاريخ) وبين المجهولية المطلقة (عدم ذكر اسم المفتي). فنوازله المعروضة في "المعيار" أو في "النوازل" إما تكون موجهة إليه

---

[1]- "المدارك"، الجزء الأول، صص150-151، عن سعد أعراب، المرجع السابق، ص69.

[2]- المهدي الوزاني: "النوازل الصغرى" مرجع مذكور، ص. 13.

[3]- نفس المرجع، ص. 135.

فيقول "سئلت ... فأجبت" أو تكون موجهة لفقيه يذكر اسمه. ومن ثم فإن الأسئلة التي يمكن طرحها هي التالية: من هم الفقهاء الذين استند عليهم الوزاني من أجل الإفتاء؟ من هم الفقهاء الذين جمع لهم الوزاني فتاوى وأجوبة؟ هل هم جميعا من المالكية؟ هل هم من المغرب؟ هل هم من المتأخرين؟ وقبل كل شيء، من هو الوزاني نفسه؟

إنه "محمد بن محمد بن حضر بن قاسم العمراني الوزاني الفاسي، أبو عيسى: مفتي فاس وفقيهها في عصره. من المالكية. أصله من قبيلة مصمودة من جبال غمارة... مولده بوزان ووفاته بفاس"[1]. ويقول في حقه محمد بن محمد بن مخلوف: "أخذ عن أعلام منهم محمد حنون ومحمد كنون بناني وعمر وأحمد المهدي أبناء سوده والحاج صالح المعطي والقادري وماء العينين وغالبهم أجازه... وفد على تونس سنة 1323هـ... كان مفتيا مقصودا في المهمات وتوفي عن سن عال في المحرم 1342"[2]. من مؤلفاته "المعيار الجديد" ويعرف ب"النوازل الجديدة الكبرى"، في أحد عشر جزء. وقد طبع على الحجر سنة 1328هـ/1909م بفاس. له كذلك "المنح السامية من النوازل الفقهية" المسمى ب"النوازل الصغرى"، وهو في أربعة أجزاء (مطبوعة على الحجر كذلك). ورغم غزارة عطاءه لا يعتبره علماء عصره من شيوخ مدرسة فاس، بالمقارنة مع أحمد بن الخياط (المتوفى سنة 1343 هـ) مثلا، الذي ينتمي إلى نفس الجيل (الطبقة). ويرى بيرك أن المعيار الجديد "لا يتوفر، ومن بعيد، على نفس الغنى بالمقارنة مع معيار الونشريسي الذي سبقه بأربعة قرون... ذلك أنه يوجد بين المعيارين، انحطاط مدرسة فاس بأكملها"[3].

---

[1] خير الدين الزركلي: "الأعلام"، دار العلم للملايين، بيروت، 1980، المجلد السابع، ص. 114.

[2]- محمد بن محمد بن مخلوف: "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية"، دار الكتاب العربي، بيروت، 1949، ص. 435.

[3]- J. Berque : *Les Nawazil Al Muzaraa du Miyar d'Alwazani*, Rabat, Moncto. 1940, p. 18.

ما هي مواضيع "المعيار الجديد"؟ إنها مواضيع الفقه الكلاسيكية بصفة عامة، فتبدأ بنوازل الطهارة (العبادات) لتنتهي بنوازل "زمن المسغبة وزيارة الأولياء". وهذه لمحة عامة من مواضيع "المعيار الجديد" في كل جزء:

الجزء الأول	نوازل الطهارة، نوازل المياه
الجزء الثاني	نوازل الجنائز
الجزء الثالث	نوازل الجهاد، نوازل النكاح
الجزء الرابع	نوازل الطلاق (الخلع، العدة، الاستبراء، الرضاع، الحضانة)
الجزء الخامس	نوازل البيوع
الجزء السادس	نوازل السلم، نوازل السلف
الجزء السابع	نوازل الغضب والتعدي، القسمة
الجزء الثامن	نوازل القراض، المغارسة، المساقاة
الجزء التاسع	نوازل الصدقة والهبة، الشهادة
الجزء العاشر	نوازل الدماء
الجزء الحادي عشر	زمن المسغبة - زيارة الأولياء.

تبدأ نوازل النكاح في الجزء الثالث من الصفحة 138، وتليها نوازل العيوب والخيار والضرر (ص248)، ثم نوازل الصداق (ص300)، ثم ينتهي بنوازل الوليمة (ص325 إلى 371).

في إطار هذه العناوين، ترد نوازل حول قضايا اجتماعية مثل: نكاح القاصرة (صص 145- 217)، الجمع بين الزوجات (218)، فصل الجنسين (صص 222 - 223 - 325 - 331 -334)، ضرب الزوجة (صص 263 - 267 - 268 - 271 - 277)، إباحة الزوجة للضيوف (198)، الزنا (154 - 185 - 186)، حق الجبر (177)، الأمة (185)، الهروب بالمرأة (178)، مسائل جنسية مثل النظر إلى العورة والاعتراض (159 – 160 - 219 - 236 - 250 - 252 - 253 - 256 - 258 - 259 - 261 - 279 - 313).

أما "المنح السامية من النوازل الفقهية" المعروف بنوازل الوزاني الصغرى فأجزاءه تتضمن المواضيع التالية:

الجزء الأول	:	نوازل الطهارة
الجزء الثاني	:	نوازل النكاح
الجزء الثالث	:	نوازل البيوع
الجزء الرابع	:	الإجارة، الكراء، الوصية، الميراث.

وفهرسة الجزء الثاني على شكل التالي:

نوازل النكاح	:	ص 1
نوازل الصداق	:	ص 140
نوازل الوليمة	:	184
نوازل الطلاق والأيمان	:	ص 210
نوازل المفقودة	:	
والرضاع	:	ص 334
نوازل النفقة	:	ص 341
نوازل الحضانة		368

إن بناء المرأة كموضوع سوسيولوجي انطلاقا من الفقه نفسه عملية تتم من خلال إعادة ترتيب وتصنيف النوازل حسب بعدها ودلالتها الاجتماعية. ما يهم الفقيه من هذه النوازل هو تصحيح السلوكات لتصبح مطابقة لتعاليم الشريعة. أما عالم الاجتماع، فإنه يرى في النوازل، خصوصا إذا تكررت، مؤشرات هامة على وضعية المرأة، وعلى السلوك الجنسي في المغرب التقليدي بشكل عام. لا يهم عالم الاجتماع أن يكون "جمع الضرتين في دار واحدة" فعلا حراما أو حلالا، ما يهمه أن يلاحظ الظاهرة ويسجلها ويتأكد من صحتها وتكراريتها. نفس الشيء

بالنسبة لجعل "أهل البوادي نساءهم في فراش واحد" معتذرين في ذلك "بقلة اليد". من العمليات السوسيولوجية الأخرى، تجميع النوازل المتعلقة بنفس الظاهرة في باب خاص رغم تشتتها وتفرقها بين بواب مختلفة. إن إعادة الترتيب تعني فرز نوازل الأمة والسرية مثلا وتجميعها في فضاء خاص حتى يتسنى بناء موضوع التسري كموضوع علمي. مثال آخر: "من دخل ببكر فوجدها غير عذراء" مشكلة يصنفها الفقيه في نوازل الصداق، فصداق الثيب أقل من صداق العذراء. إن هذا التصنيف الفقهي لا يبرز "العذرية" virginité كمشكل شامل يتجاوز تحديد قدر الصداق ليطرح نفسه كظاهرة اجتماعية تؤشر على وجود جنسانية قبل زوجية. ما من شك إذن في أن هاجس تشخيص الظواهر الاجتماعية وبنائها هو الذي قادنا إلى فرز المواضيع -الظواهر التالية: تعدد الزوجات، الأمة والسرية، الشركة بين الزوجين، الزنا، نكاح القاصرة أو اليتيمة، الجمع بين الزوجة والأمة، الاعتراض (والمقصود به عدم انتصاب الذكر عند الجماع)، السفر بالزوجة من حاضرة إلى البادية، الافتضاض، العزل، الهروب بالمرأة (أو ما سمي بالتخليق)، العذرية.

إن عدد الصفحات المخصصة لكل موضوع يعطي فكرة تقريبية عن أهمية النازلة الظاهرة بصفة إجمالية. لكن من الضروري الاقتصار على عينة من النوازل نظرا لاعتبارات متعددة أهمها سرد نفس النازلة مرتين أو أكثر في أماكن مختلفة من نفس الكتاب. ومن ثم، فإن العينة التي وقع اختيارنا عليها لا تدعي التمثيلية في معناها الإحصائي وإنما تنشد احترام خطاب الوزاني فيما يخص وضع المرأة التقليدية. إن عينة النوازل التي اخترنا دراستها تحيل على قضايا وعلى فقهاء، وهي عينة يمكن إجمالها في الجدول التالي.

عينة النوازل والفقهاء

المفتي وتاريخ وفاته	المهدي الوزاني 343هـ	عبد الرحمان الحايك 1227	محمد الرهوني 1230	محمد الورزازي 1214	محمد السجلماسي 1214	التاودي بن سودة 1207	محمد العباسي 1152	محمد بن عبد السلام الناصري الدرعي ق 12هـ	بعض المتأخرين	ابن هلال ابن خجو ابن العقدة التالي
تعدد الزوجات 6	2	3		1						
التسري 7	1		1	2		1		1		1
نكاح القاصرة 7	1		1	2			1			1
الزنا 2		1		1						
الاغتصاب 2 الافتضاض	1			1						
العزل 3									3	
جنس 7	2				2					3
مجموع 33	7	4	2	7	2	1	1	1	3	5

من جهة أخرى، كل الفقهاء الذين أفتوا في هذه النوازل من فقهاء المغرب المتأخرين:

ق 13–14 هجري	المهدي الوزاني	(وزان . فاس)
ق 12 – 13	عبد الرحمان الحايك	(تطوان)
....	محمد الرهوني	(وزان)
.....	محمد الورزازي	(تطوان)
	التكودي بن سودة	(فاس)
ق 11 - 12	محمد العباسي	(جنوب المغرب)
.....	عبد السلام الدرعي	(درعة)
ق 10	عبد الرحمان الثالي	(فاس)
.....	أبو قاسم بن خجو	(غمارة)
ق 9 – 10	موسى بن العفرة	(غزاوة / فاس)
.....	ابراهيم بن هلال	(سجلماسة)

هل يمكن، انطلاقا من مغربية المفتين المجمع لهم، ومن عصرهم المتأخر، بناء خطاب علمي حول المرأة المغربية التقليدية؟ أي انطلاقا من ظواهر التعدد والتسري ونكاح القاصرة ؟ إلى أي حد يجوز بناء موضوع الاجتماعية - المضادة anti-socialité أو الهامشية التقليدية بالاستناد إلى ظواهر الزنا والاغتصاب؟ هل يمكن اعتبار قضايا العزل والنظر إلى الفرج ومعاودة الفعل الجنسي والاعتراض والوطء في الدبر مؤشرات دالة على السلوك الجنسي المغربي التقليدي؟

داخل عينتنا، يمثل المهدي الوزاني نفسه الفقيه الذي عاصر نهاية المغرب التقليدي، أي ذلك المغرب الذي تقوقع حول ذاته عند الإحساس بالخطر الاستعماري. ومن ثم، فإن نوازله عبارة عن سوسيوغرافيا مباشرة حول الموقف التقليداني traditionaliste الذي طبع موقف الفقيه المغربي نحو معيار ماضوي "يعوض" عن التأخر أمام تفوق الغرب. يتبين ذلك من "أدلة" الوزاني، أي من هوية الفقهاء الذين اعتمدهم في بناء

فتاويه. فانطلاقا من سبع فتاوى، اتضح أن الوزاني اعتمد في حدود كبيرة على فقهاء مغاربة من جهة، وعلى المتأخرين منهم من جهة ثانية. وهو ما نشاهده في الجدول التالي:

إحالات ونقول الوزاني
(عينة من سبع فتاوى)

المنطقة / العصر	المشرق	افريقيا (تونس)	الأندلس	المغرب الأقصى والأوسط	المجموع
من القرن الأول إلى القرن الرابع هـ	3		3		6 12.5
من القرن 5 إلى ق 9	7	5	3	8	23 47.9
من القرن 10 إلى ق 13	5			14	19 39.5
المجموع	15 31.2	5 10.4	6 12.5	22 45.8	48 100

واضح أن إحالات الوزاني مغربية وأندلسية بنسبة 58.3%، وتحيل بنسبة 87 في المائة على الفترة الممتدة من القرن الخامس الهجري إلى القرن الثالث عشر الهجري. وليس الوزاني ممن يمارسون الاجتهاد، بما فيه الاجتهاد المقيد داخل حدود المذهب. فهو من زمرة الفقهاء الذين يتشبثون بالتقليد، وبتقليد المتأخرين على وجه الخصوص، ومن هنا، يمكن الإقرار أن الوزاني يعكس مستوى تبعية الفقيه المغربي في نهاية القرن التاسع عشر.

1- نوازل التعدد:

الفتوى الأولى: جعل الوزاني الزوجة الواحدة في منزلة الأمة، وسمى المتعدد طيبا، وذلك في نوازله (الصغرى). قال:

"سئلت هل الأفضل تعدد الزوجات أو الاقتصار على الواحدة وهل كثرة النكاح مما يمتدح به شرعا وعادة لدلالته على كمال الرجولية أم لا، فأجبت الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وأزواجه وذرياته أجمعين أن تعدد الزوجات أفضل من الواحدة حسبما دل على ذلك الكتاب والقياس والسنة بل حكى القاضي أبو الفضل عياض في الشفاء الاتفاق على ذلك ويأتي نصه بحول الله أما الكتاب فقوله تعالى ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ الآية. فقوله تعالى فانكحوا ما طاب أي في النوع الطيب ثم فسره بمثنى وثلاث ورباع أي اثنين وثلاث وأربعا إذ قوله مثنى بدل من ما أو حال منها وأيا كان ففيه تفضيل المتعدد على الواحدة لأن الواحد لم تذكر في النوع الطيب فتكون من غير الطيب فيفهم من الآية ترجيح المتعدد على الواحدة قطعا والمعنى فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد اثنين أو ثلاثا أو أربعا فإن خفتم أن لا تعدلوا بين هذه الأعداد ولو في أقلها كما خفتم ترك العدل فيما فوقها أو كما خفتموه في حق اليتامى فاكتفوا بواحدة أو بالمملوكة قرأ بنصب واحدة أي فالتزموا واختاروا واحدة ودروا الجمع رأسا فإن الأمر كله يدور مع العدل فأين ما وجدتم العدل فعليكم به وقرأ فواحدة بالرفع أي فكفت واحدة أو فالمقنع واحدة أو ما ملكت أيمانكم به جمع يمين ونسب الملك لليمين بالخصوص مع أن الملك للذات كلها لأن بها يكون التصرف وأيضا قوله تعالى ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾ يعيد ترجيح التعدد لأن الاكتفاء بالواحدة إنما جعل مع خوف عدم العدل بمفهوم الآية إن لم تخافوا عدم العدل بل تحققتم من أنفسكم العدل فلا تكتفوا بالواحدة بل انكحوا ما طاب لكن مثنى وثلاث ورباع فالحاصل أن من خاف عدم العدل فليكتف بواحدة ومن لا يخاف ذلك فلا

يكتفي بها بل يطلب بالزيادة عليها ندبا فانكحوا تأمله وأيضا فإن قوله تعالى ﴿فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾ يعيد أفضلية التعدد لأنه جعل الواحدة بمنزلة الأمة وسمي المتعدد طيبا وذلك يعيد ما قلناه. قال الأمام الفخر الرازي[1] ما نصه: خير في هذه الآية بين التزوج بالواحدة والتسري والتخيير بين الشيئين مشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة كما إذا قال الطبيب كل التفاح أو الرمان فإن ذلك يشعر بكون كل واحد منهما قائما مكان الآخر في تمام الغرض وكما أن الآية دلت على هذه التسوية فكذلك العقل يدل عليها لأن المقصود هو السكن والازدواج وتحصيل الدين ومصالح البيت وكل ذلك حاصل بالطريقين وأيضا أن فرضنا الكلام فيما إذا كانت المرأة مملوكة ثم أعتقها وتزوج بها فهاهنا يظهر جدا حصول الاستواء بين التزوج والتسري، وقال أيضا قبل هذا سوي في السهولة واليسر بين الحرة الواحدة والإيماء من غير حصر ولعمري أنهن أقل تبعة وأخف مؤنه من المهائر لا عليك أكثرت منهن أم قللت عدلت بينهن في القسم أم لم تعدل عزلت عنهن أم لم تعزل، فتبين بهذا أنه يؤخذ تفضيل التعدد على الواحدة من ثلاثة أوجه، الأول من تصديره بالمتعدد وتعبيره عنه بالطيب وأمره بنكاحه والثاني من إباحته الاقتصار على الواحدة مع خوف عدم العدل فقط والثالث من تسويته نكاح الواحدة بالأمة والإماء، والله أعلم. وأما القياس فإن التعدد سنته صلى الله لأنه ثبت بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم توفي عن تسع من النسوة ثم أنه تعالى أمرنا باتباعه فقال جل وعلا واتبعوه لعلكم تهتدون وأقل مراتب الأمر الندب وقال عليه السلام فمن رغب عن سنتي فليس مني فظاهر هذا الحديث يقتضي توجه اللوم على من ترك تزوج هذا العدد مع القدرة عليه لكن قام الدليل على منع الزيادة على الأربع في حقنا وهو الإجماع من الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار فاطبة على منع ذلك قال في المختصر لأن اتفق على فساده فلا طلاق ولا إرث

---

[1]- فخر الدين الرازي، شافعي، توفي سنة 606 ميلادية.

لخامسة ومستند الإجماع الخبر وهو ما روى أن غيلان أسلم وتحته عشرة نسوة فقال له رسول الله ﷺ امسك أربعا وفارق باقيهن وروى أن نوفل بن معاوية أسلم وتحته خمس نساء فقال له عليه السلام أمسك أربعا وفارق واحدة فبقيت الأربع على أصل السنة للقادر تأمله وأيضا فإن من فوائد النكاح العظيمة تكثير الأجر بالنفقة ونفقة الاثنين فأكثر تفضل نفقة الواحدة في الغالب، وفي الحديث من الذنوب ذنوب لا يكفرها إلا الهم بطلب المعيشة على العيال، وفي الحديث أيضا من أنفق على ثلاث بنات أوجب الله له الجنة، وقال الخرشي[1] في شرح المختصر[2] النكاح لغة الجهد والمشقة لخبر أن من الذنوب ذنوبا لا يكفرها صلاة ولا صوم ولا جهاد إلا السعي على العيال أو ما قال عليه السلام وأيضا فإنه أي النكاح من الشهوات الست المشار لها بقوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين الآية. قال الونشريسي[3] في اختصار نوازل البرزلي[4]: قال الشيخ الصالح أبو بكر الوراق[5]، "كل شهوة تقسي القلب إلا شهوة الجماع فإنها تصفيه" ولهذا كان الأنبياء يفعلونه، وهو كالصريح في أنه يطلب الإكثار منه والمبالغة فيه لهذه العلة وروي أنه كان لسليمان عليه السلام سبعمائة سرية وثلاثمائة مهرية ولداوود مئة زوجة والله أعلم وأما السنة فقوله ﷺ النكاح سنتي فمن أحبني فليتسنى بسنتي وقوله ﷺ تناكحوا تناسلوا فيه أولا الأمر بالتناكح ثم فرع عليه قوله تناسلوا ففيه الإشارة إلى أن المقصود

---

[1]- الخرشي، مصري، له شرحان على مختصر خليل ، توفي سنة 1101هجرية.

[2]-وهو كتاب خليل بن إسحاق المتوفى سنة 776ه/1374م.

[3]- هو أحمد الونشريسي، مؤلف "المعيار المعرب"، ولد بتلمسان سنة 1430م وتوفي بفاس سنة 1508.

[4]- البرزلي، مؤلف "جامع الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام"، توفي سنة 841ه، مالكي.

[5]- أبو بكر الوراق افريقيا-تونس، القرن السادس الهجري.

من النكاح النسل أي الولد فلا ينبغي للناكح ألا يقصد مجرد الشهوة فقط بل يقصد بذلك النسل وتكثير الأمة وإنما الشهوة سبب التوصل إلى ذلك ثم قال ﷺ فإني مكاثر بكم الأمم ففيه التحريض على كثرة النسل وإنه ينبغي التسبب فيه لمن قدر عليه ولهذا قال ﷺ شوهد ولود خير من حسناء عقيم، ولا شك أن النسل يكثر بتعدد الأزواج ويقل بالواحدة في الغالب وهذا ظاهر جدا والله أعلم، ورأيت للتمجروتي[1] في الروض اليانع أنه فصل في أن يحتاج الرجل للزيادة على الواحدة بحيث لا تكفيه واحدة للوطء فيطلب بالزيادة عليها وإن كفته فلا ونصه الله تعالى حرم الزيادة على امرأة واحدة في شرع عيسى عليه السلام تقديما لمصلحة النساء وعكس ذلك في التوراة فجوز الزيادة على الواحدة من غير حصر تقديما لمصلحة الرجال وجمع في شريعة نبينا محمد ﷺ المفضلة على سائر الشرائع بين المصلحتين فجوز لهم أربع حرائر مع التسري ثم قال بعد كلام في العدل بين النساء فكما يطلب العدل من الرجل يطلب منها لأنه قد يحتاج لتعددهن لأن من الطباع من تغلب عليه الشهوة بحيث لا تحصنه المرأة الواحدة فيحق لصاحبها إذن الزيادة على الواحدة ولا يطيب ذلك إلا بعدلهن وكثير من الصحابة رضي الله عنهم من له الثلاث والأربع وكان لعلي كرم الله وجهه أربع نسوة وسبع عشر سرية وهو من أزهد صحابة رسول الله ﷺ، وفيه دليل أن كثرة النساء ليست من الدنيا قال سفيان بن عتيبة رضي الله عنه "مسكين من له زوجة واحدة إن حاضت حاض معها وإن نفست نفس معها". يروى عن حسن بن علي أنه كان مناكحا حتى نكح أزيد من مئة امرأة وكان ربما عقد على أربع في عقد واحد وربما طلق أربعا في وقت واحد واستبدلهن وروي أنه دخل يوما على عبد الرحمان بن الحارث فقيه المدينة ورئيسها في بيت فعظمه تعظيما وقال له ألا أرسلت إلي فأتيتك فقال له الحاجة لنا قال

---

[1]-الظاهر أنه من ناصريي زاوية تامكروت بجنوب المغرب، من المتأخرين.

جئتك خاطبا ابنتك فأطرق عبد الرحمان ثم رفع رأسه فقال والله ما أعلم أحدا على وجه الأرض أعز منك ولكنك تعرف أن ابنتي بضعة مني وأنت مطلاق وأخاف أن تطلقها فتغير قلبي في محبتك وأنا أكره أن يتغير قلبي عليك فأنت بضعة من رسول الله ﷺ فإن شرطت ألا تطلقها زوجتك فسكت الحسن وخرج قال بعض أهله سمعته يمشي ويقول ما أراد عبد الرحمان إلا أن يجعل ابنته طوقا في عنقي. وإن لم يحتج للتعدد أو خاف عدم العدل فالواحدة أسلم له في دينه ودنياه الغرض منه قال القاضي[1] في الشفاء ما نصه وأما ما تدعو ضرورة الحياة إليه فعلى ثلاثة ضروب فذكر الأول ثم قال والضرب الثاني ما يتفق المدح بكثرته والفخر بوفوره كالنكاح والجاه أما النكاح فمتفق فيه شرعا وعادة فإنه دليل الكمال وصحة الذكورية ولم يزل التفاخر بكثرته عادة معروفة والتمادح به سيرة ماضية وأما في الشرع فسنة مأثورة وقد قال ابن عباس أفضل هذه الأمة أكثرها نسلا مشيرا إليه ﷺ وقد قال عليه الصلاة والسلام تناكحوا تناسلوا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة ونهى عن التبتل مع ما فيه من قمع الشهوة وغض البصر الذين نبه عليهما ﷺ بقوله من كان ذا طول فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج قال سهل بن عبد الله قد حببن إلى سيد المرسلين فكيف يزهد فيهن ونحوه لابن عتيبة وقد كان زهاد الصحابة كثيري التزوج والسراري كثيري النكاح وحكي في ذلك عن الحسن وعلي وابن عمر وغيرهم شيء كثير وقد كره غير واحد أن يلقى الله عزبا، الغرض منه والله أعلم فقه وكتبه عبد ربه تعالى المهدي الوزاني لطف الله به "صص10- 13 من النوازل الصغرى".

مقصود هذه الفتوى واضح، وهو إبراز أفضلية تعدد الزوجات بالمقارنة مع الاقتصار على الواحدة. ولا بأس من

---

[1]-المقصود به القاضي عياض المتوفي سنة 544 هجرية (سبتة/مراكش).

محاولة تلخيص هذا النص حتى تتجلى لنا الأفعال المعرفية "البرهانية" التي اعتمدها الوزاني في بناء فتواه:

- تقديم الجواب منذ البداية، أفضلية التعدد ثم البحث عن الأدلة في القرآن والسنة والقياس من خلال الأفعال المعرفية التالية:

1) تفسير- تأويل الآية المتعلقة بالتعدد:

أ- عدم ذكر الواحدة في الطيب معناه أفضلية التعدد

ب- التعدد شبه أمر إلهي، أما الاقتصار على واحدة فمباح فقط في حالة الخوف من عدم العدل.

ج- الزوجة الواحدة تساوي الأمة، والاستشهاد في هذه النقطة برأي الرازي.

2) السنة: النكاح سنة هدفها تكثير النسل الذي يتحقق بدوره أحسن عن طريق التعدد. والسنة اقتداء بسلوك الرسول، فالتعدد سنته،

3) القياس

أ- نفقة الواحدة تكفر الذنوب، نفقة ما يزيد عن الواحدة شيء يكفر الذنوب أكثر،

ب- النكاح شهوة تصفي القلب، من ثم ضرورة الإكثار منه، ويتحقق الإكثار منه بفضل التعدد

4) الإحالة على الفقهاء

الإحالة الأولى على التمجروتي في "الروض اليانع": نكاح الأربعة والتسري توفيق بين مصلحة المرأة التي تكمن في الاقتصار على الواحدة (وهو موقف المسيحية) وبين مصلحة الرجل التي تكمن في "الزيادة على الواحدة من غير حصر" (وهو موقف اليهودية). ثم إن إجازة التعدد عدل في حق طبع الرجال الذين تغلب عليهم الشهوة. من الأمثلة على أولئك الرجال،

الصحابة، علي بن أبي طالب، سفيان بن عتيبة، الحسن بن علي...

الإحالة الثانية على القاضي عياض في "الشفاء" الذي يقر أن كثرة النكاح شيء يمتدح عادة. والنكاح المتعدد سنة مأثورة شرعا. من الأمثلة، مثال الرسول "ﷺ" والصحابة. وقد نهى الرسول عن التبتل وعن لقاء الله أعزب.

إن هذه النازلة، رغم كونها قضية مجردة وسؤال نظري، تعبر عن موقف الفقيه المغربي في القرن التاسع عشر من تعدد الزوجات ؟ واضح أن موقف الوزاني موقف قبول لا مشروط بحيث أنه لم يورد سوى "دليلا" واحدا على حلية "الاقتصار على الواحدة، عند الخوف من عدم العدل، وكأن الأمر محرم. هل يجب أن نرى في هذا الموقف دفاعا عن التعدد في مغرب التاسع عشر ومؤشرا على شيوعها؟ هل يشكل موقف الوزاني تحفيزا شرعيا على التعدد لتكثير سواد الأمة؟

"لا اجتهاد مع النص" قاعدة أصولية أساسية. لكن فتوى الوزاني هذه تتأسس على نص قرآني قابل لتأويلين متناقضين: الأول الذي يثمن التعدد والذي أبرزه الوزاني، أما الثاني فيعتبر أن استحالة العدل بين الزوجات منع غير مباشر للتعدد. هل كان بإمكان الوزاني أن يجتهد في هذا الاتجاه؟ لا يصح في اعتقادنا، أن نتحدث عن كبت أو تهميش هذه القراءة الثانية من طرف الوزاني بقدر ما يجب التأكيد على ارتباط غيابها بالظروف الاجتماعية السائدة آنذاك. فتلك الظروف هي التي أملت على الوزاني ألا يفكر مطلقا في تفضيل الاقتصار على الواحدة، وألا يجتهد البتة في هذا الاتجاه، وألا يذكر أقوال فقهاء ساروا في ذلك الاتجاه، ولو كأقوال شاذة أو خارج المذهب. إن البنية التناقضية غير الجدلية التي تميز عادة آلة الفقه لا توجد على صعيد هذه الفتوى. صحيح أن هناك "سنة" وقياسات كثيرة تدفع إلى تفضيل التعدد، وذلك منذ الرازي والقاضي عياض، ومنذ

التمجروتي[1]، بل ومنذ صدر الإسلام. لذا يجدر بنا التساؤل عن وجود مواقف فقهية تفضل الاقتصار على الواحدة، انطلاقا من قراءة مخالفة للآية[2]. لماذا لم يربط الوزاني بين جواز التعدد وبين السياق الذي أتت فيه، وهو حالة اليتامى؟ لماذا لم يشر الوزاني إلى شرح ابن حجر للبخاري في "فتح الباري" أو إلى شرح النووي لصحيح مسلم أو إلى موقف النسائي في "السنن"؟ كل هذه المواقف قراءة للآية المذكورة في اتجاه الاقتصار على الواحدة، فتربط جواز التعدد في حالة اليتامى التي كانت ظاهرة شائعة في عهد الرسول؟ لماذا اقتصر الوزاني على قراءة الآية في اتجاه التعدد؟ إن برهان الوزاني أحادي النزعة، أحادي في تفسير القرآن، أحادي في استغلال الحديث والسنة وأحادي في الإحالة على الفقهاء. مشروعية هذه الأحادية، المخالفة لتناقضية الفقه، لن تفهم إلا في إطار خارج النظر والجدل والعلم، إلا في إطار التبرير لما هو قائم كفعل اجتماعي أو في إطار التحفيز على ما ينبغي أن يكون. إن تبجيل تعدد الزوجات يقصد الرفع الأقصى من النسل، وهو رد فعل ملائم ضد عدوانية الطبيعة، وضد عدوانية المجتمع والتاريخ[3]، والمقصود بالعدوانية هنا المجاعات والأوبئة والحروب، الرافعة من نسبة الوفيات. لكن تفضيل التعدد لا يرجع إلى غائية الإنجابية القصوى وحدها، بل كان يعكس أيضا موقفا إيجابيا من النكاح كجماع، بحيث أن كثرة الجماع بفضل التعدد شيء يعالج ما في الصدور ويحقق "تصفية القلوب". والواقع أن هناك تكامل موضوعي بين المطلب

---

[1]- فقيه مغربي عاش في القرن العاشر الهجري.

[2]- "وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم. ذلك أدنى ألا تعدلوا (آية3)... ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة (آية 129، سورة النساء).

[3]- كانت نسبة الوفيات أكثر من نسبة الولادات إلى حدود 1928.

الإنجابي والفحولة القروية بحيث أن النظام الإسلامي قبل الرأسمالي وقبل الصناعي، في شقيه الحضري والقروي، يستلزم الاستغلال البيولوجي الأقصى للنساء. من هنا ضرورة تزويجهن مبكرا، ومن هنا ضرورة الفحولة. ومن الطباع من تغلب عليه الشهوة ولا تحصنه الواحدة، أما النكاح بمعنى الجماع فإنه دليل الكمال وصحة الذكورية من منظور الشرع والعادة... من جهة أخرى، تسمح هذه الفتوى بتحديد موقع المرأة كما يرسمه الفقيه: الطيب في النساء التعدد، الواحدة مثل الأمة، نفقة الاثنين فأكثر أحسن من نفقة الواحدة، يكثر النسل بتعدد الزوجات. وبالتالي، تبرز الصور التالية عن المرأة: إنها خير مادي يطيب كلما كثر،إنها كائن ينفق عليه، وهي منجم لذة وموضع زرع، وهي دليل ذكورية الرجل... فهذه صور غير دخيلة على المغرب التقليدي، بل يصطحبها وعي سعيد. فذكورية الفقيه ذكورية "طبيعية" ومنتشرة، بل وتشاطرها المرأة التقليدية أيضا. هل تقوم هذه السعادة الذكورية على وعي مزيف؟ هذا سؤال الحداثة، من خارج النسق... فلنرجع إلى سؤال المغرب الداخلي ...

الفتوى الثانية

"وسئلت عن جمع الضرتين والضرات في دار واحدة كل واحدة بمنزل. هل يجبرن على ذلك أو لابد من رضاهن؟ وهل يجوز الجمع بينهن في السكنى بمنزل واحد في دار واحدة برضاهن أو لا يجوز، وإن رضين؟ فأجبت: الحمد لله، أما سكناهما في منزل واحد، فقال في التوضيح، لا يجوز وإن رضيتا، واعترضه الشيخ أحمد بابا بأن النصوص تدل على جواز سكناهما في منزل واحد برضاهن، واعتراضه صحيح لا إشكال فيه. وقد نقل عن النوادر ما هو صريح في رده. وفي ابن يونس ليس له أن يجمعهن في بيت إلا برضاهن. وفي التفريع ولا يجمع بينهن في منزل واحد إلا برضاهن. وفي الإرشاد ولا يجمعهن في بيت إلا برضاهن. وفي ابن عرفة نقلا عن الجلاب والمتيطي، لا يجمع بينهن في منزل

واحد إلا برضاهن، فقله الشيخ الرهوني. وأما جمعهما في دار كل واحدة بمنزل وحدها، فقال في المختصر وجاز برضاهن جمعهما بمنزلين من دار، واعترضه أيضا الشيخ أحمد بابا بأن ما ذكره لا نص في كلامهم يوافقه. قال، بل نصوص المذهب تدل على أن له جبرهن على ذلك. قال الشيخ بناني وقد بحثت كثيرا على النص فلم أجد ما يشهد للمختصر غير أنه تبع ابن عبد السلام ه. قلت، الظاهر أنه موافق لما نقله ابن عرفة عن ابن شعبان في الزاهي ونصه عنه من حق كل واحدة انفرادها بمنزل مفرد المرحاض، وليس عليه إبعاد الدار بينهن ه. فتأمل قوله وليس عليه إبعاد الدار بينهن تجده شاهدا لما قلناه، فهو سلف لابن عبد السلام وخليل في المختصر وبذلك جزم ابن فرحون والثعالبي ونسبه لخليل وغيره وبه جزم في الشامل فقله الرهوني أيضا. لا شاهد له في ذلك كله، أما كلام الزاهي فليس بصريح فيما قاله قطعا وأما بن فرحون ومن ذكر معه فيحتمل أنهم قلدوا في ذلك بن عبد السلام وخليل بدليل أنهم لم ينقلوه عن أحد سابق عليهما والله أعلم. ثم قال الرهوني وجدت بخط شيخنا الجنوبي وسمعته منه أيضا ما نصه وقد اختار سيدي الحسن ابن رحال أهل البادية إذا طلبت الزوجة انفرادها بخيمة لا تجاب لذلك لما يلحق الزوجة من ضرر إن كانت جميلة أو شابة وعن ابن عسكر أنه لا يقضي لمن أرادت الإنفراد في البادية ببيت بل يجوز جمعهما في بيت واحد للعذر ويقضي له بذلك. قال سيدي محمد بن عبد الصادق ورأيته بخط يد في طرة قال، ولا أستحضر الآن من أين نقلته هـ. من خطه طيب الله ثراه وسألت عن هذا الشيخ التاودي في مشابهة فأجابني بأن فتوى المتأخرين جرت بذلك وعليه عملهم ووجهه في غاية الظهور وخصوصا في هذا الزمان والله أعلم. قلت وعندي أنه لا يقضي على الزوج في غير البادية بانفراد كل واحدة بدار بل يكفي كل واحدة بمسكن على حدة من دار واحدة حتى على ما لخليل وابن عبد السلام ومن وافقهما هذه العلة والله أعلم هـ كلام الرهوني. فتبين أن الضرتين والضرات يجبرن على الجمع بدار واحدة على أن

تكون كل واحدة بمسكن وأن القول بأنهن لا يجمعن إلا برضاهن غير موجود صريحا والله اعلم قاله وكتبه المهدي العمراني لطف الله به" (من النوازل الصغرى، ج. 2 ص. 5-6).

من الضروري أن نميز في هذه النازلة الفتوى بين مشكلتين، مشكلة جواز إسكان الضرات في منزل واحد، ثم مشكلة جواز إسكان الضرات في دار واحدة كل واحدة بمنزل... ما موقف الفقهاء الذين يحيل إليهم الوزاني من المشكل الأول ؟ من هم هؤلاء الفقهاء؟ ما موقف الوزاني نفسه؟ يمكن جمع الإجابات على هذه التساؤلات في الجدول التالي.

إسكان الزوجات الضرات في منزل واحد

الرأي العصر	غير جائز ولو رضيت الزوجات	يجوز برضا الزوجات
القرن الأول إلى القرن السادس		ابن الجلاب، مصر ابن يونس، افريقيا المتيطي، مصر، فاس
القرن السابع للهجرة	ابن الحاجب، افريقيا	القسطلاني، مصر
من القرن الثامن إلى القرن 13		ابن عرفة، افريقيا أحمد بابا السوداني، مراكش محمد الرهوني، وزان المهدي الوزاني، فاس

إن ترتيبنا للفقهاء داخل كل خانة لا يحيل على ترتيب في النص، وإنما يراعي تسلسلهم التاريخي، غير الوارد أصلا في فتوى الوزاني. فمثلا وبصدد قول واحد، لا بد من ذكر بن عرفة (القرن الثامن للهجرة) قبل ذكر أحمد بابا السوداني (القرن الحادي عشر الهجري) حتى يتبين لنا من له الأسبقية في اتخاذ موقف ما. وبالتالي، يظهر أن البدء بذكر أحمد بابا من طرف الوزاني، أي تقديم المتأخر على المتقدم، منهجية نكوصية

تؤسس مواقفه على تقليده للمتأخرين، ثم يتم البحث بعد ذلك على من سبقهم في نفس الرأي. والواقع أن هذه المنهجية مخالفة لمنطق أصول الفقه الذي يقوم على تفضيل المتقدم من الأئمة والفقهاء في بناء الفتوى. لهذا السبب ، ونظرا لاعتماده على أحمد بابا وعلى الرهوني بالأساس، لا يمكن اعتبار الوزاني فقيها مجتهدا. أكثر من ذلك، فإن ذكره للأوائل مثل بن الجلاب والمتيطي وابن يونس يرد من خلال وساطة الرهوني، الذي نقل عن ابن عرفة الذي نقل بدوره عن بن الجلاب وعن المتيطي. وينعكس تبني منظور المتأخرين على مضمون الفتوى ويسد الباب أمام الاجتهاد، إلى درجة أن الوزاني يقتصر على ذكر موقف بن الحاجب وحده الذي يحرم إسكان الضرات في منزل واحد وإن رضين. لماذا اقتصر الوزاني على بن الحاجب؟ هل انفرد بن الحاجب بهذا الرأي في تاريخ الفقه الإسلامي كله؟ هل يجوز القطع بذلك؟ هل هو السبق إلى ذلك المنع؟ كيف بنى ذلك المنع ؟ يكتفي الوزاني بالقول: "فقال في التوضيح لا يجوز وإن رضيتا واعترضه الشيخ احمد بابا... واعتراضه صحيح لا إشكال فيه". هل يدل تحجيم قول ابن الحاجب وعزله من طرف الوزاني على أن رأي ابن الحاجب رأي شاذ ؟ من جانبنا، نميل إلى الاعتقاد أن فتوى الوزاني، القائلة بجواز إسكان الضرات في منزل واحد برضاهن، قامت على اعتبارات اجتماعية تراعي ظروف السكن، وتسعى إلى تمكين كل مسلم من التعدد ولو كان فقيرا.

ما موقف الفقهاء من الإشكال الثاني، أي إسكان الضرات في دار، كل واحدة بمنزل، هل يجوز برضاهن أو جبرا؟ كيف يوزع الوزاني فقهاء بين هذين الموقفين ؟

إسكان الضرات في دار كل واحدة بمنزل

الرأي العصر	جاز برضاهن	جاز بالجبر
من القرن الأول إلى القرن السادس	ابن شعبان، مصر	
القرن السابع		
من القرن الثامن إلى القرن 13	ابن عبد السلام، افريقيا خليل، مصر ابن فرحون، مصر عبد الرحمان الثعالبي، الجزائر	ابن عسكر، المغرب أحمد بابا، المغرب الحسن ابن رحال، المغرب بن حمدون بناني، المغرب التاودي بن سودة، المغرب محمد الرهوني، المغرب المهدي الوزاني، المغرب

واضح من هذا الجدول أن "أقدم" فقيه يستشهد به الوزاني لصالح موقف الجبر هو ابن عسكر الذي عاش في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر الميلادي) والذي ينتمي إلى قبائل غمارة في شمال المغرب. وتجدر الإشارة إلى كل الفقهاء المؤيدين للجبر مغاربة متأخرين. ونفس الملاحظة يمكن إبداءها بصدد الرأي المقابل، فهو أيضا رأي المتأخرين. صحيح أن الوزاني يجمع نوازل المتأخرين من الفقهاء، لكن النازلة التي بين أيدينا طرحت على الوزاني نفسه حيث يبدأها ب للهسئلت لله. كان بإمكانه إذن العودة إلى مرحلة الاجتهاد المطلق، إلى فترة تأسيس المذاهب، أو على الأقل إلى مرحلة الاجتهاد المقيد "داخل المذهب. لكنه لم يفعل. فهل تتكون خزانة الوزاني من "المختصرات" و"الشروح" و"الحواشي" فقط؟ ألا يمكن اعتبار تلك "الثقافة" فقها تبعيا ذيليا؟ أليس الوقوف عندها تقليدا للتقليد؟ وإرادة تقليد "متأخرة"؟

ماذا يمكن استخلاصه من هذه الفتوى من منظور الدرس النسوي ؟ هل يمكن اعتبار "عدم إجازة إسكان الضرات في منزل واحد وإن رضين"، ثم "عدم إسكان الضرات في دار كل واحدة بمنزل جبرا" آراء نسوية (féministes) داخل النسق الفقهي تخفف من حدة الذكورية؟ بتعبير آخر، داخل الاختيار الذكوري القائل بقدسية وبطبيعية تعدد الزوجات، يمكن للفقيه أن يراعي مصلحة الزوجات، كما بإمكانه عكس ذلك تعميق التسلط الذكوري من خلال إجازة الجبر؟ ويبدو أن موقف الفقهاء المغاربة المتأخرين (الذين ذكرهم الوزاني) موقف ذكوري مركب. فهل يعكس الموقف الجبري السائد فقهيا احتراما لمتطلبات اجتماعية تكمن في تمكين الزوج من الرقابة وفي تقليل المصاريف بالجمع في السكنى وفي وضع التعدد في متناول كل رجل مسلم مهما تدنى مستواه الاقتصادي والاجتماعي؟

وجدير أن جمع الزوجات في منزل واحد يمكن أن يؤدي إلى جمعهن في الفراش. وفعلا، طرحت هذه القضية على الفقهاء لتبيان حليتها، الشيء الذي يدل على أنها لم تكن مجرد افتراض نظري. وبصددها، أجاب عبد القادر الفاسي[1]: "إن جمعهن في الفراش معلوم الخلاف في المذهب. واقتصر في المختصر على المنع، وفي ابن عرفة في منع جمع الحرتين في فراش واحد دون وطء وكراهته رواية محمد وقول ابن الماجشون، وفي الشامل ولا يجمعهما في منزلين من دار برضاهما ولا في فراش واحد وإن لم يطأ ورضيتا، وقيل يكره، وثالثهما الجواز في أمتيه فقط. فالقول بالكراهة موجود في المذهب، إن لم تدع له الضرورة. وأما الضرورة فلها حكم يخصها إذ الضرورة تبيح المحظورات إذ يباح لعارض ما لا يباح لغيره. ثم إنه يقتصر في الضرورة على القدر المحتاج إليه إذ قد تكون الحاجة في ذلك تندفع بجمعهن في

---

[1]- عبد القادر الفاسي، متوفي سنة 1680م.

محل واحد كل واحدة في فراشها وثيابها والله أعلم"[1]. إن القول بالكراهة لا يعني التحريم القطعي.

وفي نفس باب تعدد الزوجات، نورد أيضا النوازل التالية لإكمال الصورة الفقهية عن المرأة.

"سئل "عبد الرحمان الحايك[2] كيف يعدل الرجل بين الزوجتين؟ فأجاب: يسوي بينهما في المبيت فلا يدخل على ضرتها في يومها إلا لحاجة لا يمكنه الاستنابة فيها، وأما الوطء فلا يلزمه تسويتهما فيه، فمن تحركت نفسه إليها أتاها ومن لا فلا يلزمه فيها شيء. وسئل عمن كان عنده أربع نسوة هل يطوف عليهن في ليلة واحدة ويكون مبيته عند واحدة منهن أم لا؟ فأجاب وطوافه على نسوته الأربع يجوز بإذن من لها النوبة والله أعلم"[3].

"وسئل "محمد الورزيزي[4] عن الرجل هل يجوز أن يفضل بعض نسائه على بعض في النفقة والكسوة أم لا؟ فأجاب، قال الإمام بن رشد[5] مذهب الإمام مالك وأصحابه أن الرجل إذا قام لكل واحدة من نسائه بما يجب لها بقدر حاله فله أن يوسع على من يشاء منهن بما شاء ولا يجب عليه التسوية فيما زاد على ما يجب لهن إذ لا يجب القسم إلا في المبيت والله أعلم"[6].

من هذه الفتاوى، يمكن استخلاص جواز جمع الضرات في منزل واحد "جبرا" وجمعهن في فراش واحد (مع الكراهة) وعدم

---

[1]- الوزاني: "النوازل الصغرى"، مرجع مذكور، ص6 .

[2]- عبد الرحمان الحايك، 1150-1237هـ، تطوان.

[3]- الوزاني، "النوازل الصغرى"، مرجع مذكور، ص. 100.

[4]- محمد الورزيزي أو الورزازي، توفي سنة 1214هـ بتطوان .

[5]- المقصود به ابن رشد الجد، (450-520هـ)، أي جد الفيلسوف الوليد بن رشد.

[6]- الوزاني، نفس المرجع، ص.101.

لزوم التسوية بين الزوجات في الوطء وفي الكسوة والنفقة. تلك هي آراء الفقهاء المغاربة المتأخرين المتعلقة بتعدد الزوجات، وهو النكاح المفضل عادة وشرعا في نظرهم.

ولتعدد الزوجات وجه آخر. يقول التمجروتي: "فجوز لهم حرائر مع التسري... وكان لعلي كرم الله وجهه أربع نسوة وسبع عشر سرية"[1].

2- نوازل التسري

الفتوى الأولى: "سئل العلامة محمد الوزاني عمن له زوجة وسرية أيجوز له أن يفضل السرية على الزوجة، فأجاب قال الإمام السيوري[2]: ميل الرجل لسريته دون زوجته، الرأي جوازه والقياس المنع وهو ظلم للحرة...75

الفتوى الثانية: "وسئل الورزيزي عمن التزم لامرأته ألا يتزوج عليها وأن لا يتسري عليها واسترعى على ذلك فهل ينفعه الاسترعاء أم لا؟ فأجاب: قال الإمام أبو العباس القباب التلمساني[3]: من التزم لزوجته أن كل امرأة يتزوجها عليها هي طالق أو كل سرية تسري بها عليها هي حرة، واسترعى أنه إنما فعل ذلك خوفا من شرها فلا يلزمه شيء مما التزم واسترعاؤه عامل والله أعلم....101

الفتوى الثالثة: "وسئل "الإمام الورزيزي" أيضا عن أمة كانت في عصمة زوجها فوطئها سيدها فأتت بولد، هل يكون للزوج أو للسيد، وعن أمة مشتركة يطؤها بعض الشركاء

---

[1]- نفس المرجع، ص. 13.

[2]- الإمام السيوري : هو أبو القاسم عبد الخالق السيوري توفي سنة 460هـ بتونس .

[3]- أبو العباس القباب التلمساني، شارح مسائل ابن جماعة (724-778هـ).

فأجاب: قال في المدونة[1]: إن كانت الأمة في عصمة زوجها فوطئها سيدها فالولد للزوج إلا أن تستبرأ بحيضة، وإن أتت به لأقل من ستة فسد نكاحها ولحق الولد بالسيد. وإن كانت الأمة مشتركة ووطئها بعض الشركاء بغير البعض الآخر وحملت، فالذي رجع إليه مالك أن شريكه مخير بين أن يتمسك بنصيبه ويتبعه بنصيبه من قيمة الولد وبين أن يأخذ منه نصيبه من قيمتها يوم حملت ويباع نصيبه منها على الواطئ بعد أن تضع بما لزمه من قيمتها ويأخذه الشريك إن كان كفافا وإن بقي شيء تبعه به وبحصته من قيمة الولد أيضا. هذا إن كان الواطئ معسرا، فإن كان موسرا تبعه بقيمتها أي في نصيبه على كل حال، والله أعلم 328.

الفتوى الرابعة: "وسئل الشيخ التاودي بن سودة[2] عن رجل لزوجته أمة دفعها لها في صداقها وبقيت تحت يدها ثم أنه عمد إلى الأمة ووطئها فحملت منه، فهل تقوم عليه الأمة يوم الوطء ويكون الوطء رقيقا إذ هو من زنى ولا شبهة للواطئ أو لا ؟ فأجاب: الحمد لله إن كان ما ذكر من الوطء والحمل قبل أن يدخل بالزوجة ففي حده قولان بناء على أنها تملك بالعقد النصف فتكون كالأمة المشتركة. قال ابن عرفة والقولان نص في ثمانية أبي زيد إن كان ما ذكر بعد الدخول وملك الزوجة للأمة فإن وطأ بإذن الزوجة فلا حد عليه وإلا حد لأنه زنى والولد رقيق وبه قضى النعمان ابن بشير[3] كما في ابن عرفة. وفي سماع أبي زيد[4]، لا بأس أن يتزوج بأمة زوجته ابن رشد وكرهه ابن كنانة[5] لقول من رأى شبهة للزوج في ما لزوجته وأنه لا يحد إن زنى بها روي

---

[1]- غالب الظن أن المقصود بها مدونة سحنون (160-235هـ إفريقيا).

[2]- التاودي بن سودة (1111-1207هـ ،1700-1795، فاس).

[3]- النعمان بن بشير، قاضي عراقي، القرن الخامس الهجري.

[4]- المقصود به عبد الرحمان الفاسي.

[5]- ابن كنانة من علماء المدينة المنورة، توفي بها سنة 186هـ.

ذلك عن ابن مسعود[1] وهو شذوذ والصحيح حده، فكله علي وعمر رضي الله عنهما والله أعلم 329.

الفتوى الخامسة: "وسئلت أيضا عن رجل مات وترك أمة حاملا منه وطلبت النفقة عليها من متروك سيدها المتوفى بسبب الحمل، هل لها ذالك أم لا؟ فأجبت: الحمد لله قال الجزولي[2]: انظر إذا تركها حاملا هل تعتق في الحال أو تنتظر حتى تضع إذ قد ينفش الحمل، قولان المشهور تعتق في الحال وعليه اختلف في نفقتها، فقيل في التركة وقيل على نفسها. قال الحطاب[3]: صرح ابن رشد بأن المشهور بأنها حرة بتبين الحمل وأنها لا نفقة لها ولا سكنى وكذلك أم الولد إذا مات سيدها وهي حامل فلا نفقة ولا سكنى لها على المشهور، وفيه كفاية فكله وكتبه المهدي، لطف الله به "346.

الفتوى السادسة: "ووقع السؤال عن امرأة طلبت من أبيها أن يشتري لها أمة تخدمها من صداقها أو من ميراثها من أمها وأثبتت أنها محتاجة إليها لمرضها وامتنع أبوها من ذلك ونص لها الشهادة بالعجز يعرف شهيداه فلانة بنت فلان زوجة فلان بن فلان عينا واسما ونسبا ويشهدان بذلك أن الزوجة المذكورة محتاجة لمن يخدمها ويباشرها الخدمة الباطنة الواجبة عليها لزوجها المذكور من عجن وطبخ وكنس وغير ذلك من غسل ثياب ونحوه وأنها عاجزة عن القيام بذلك ضعيفة عنه في عملها وأن زوجها هو القائم عنها بذلك كله على أعينهما وقيدا شهادتهما الخ. والجواب، الحمد لله إذا كانت المرأة من لفيف الناس ولم تكن من ذوات شرف القدر والعظمة ولا زوجها من الأشراف الذين لا يمتهنون أزواجهم في الخدمة فإنها تلزمها الخدمة الباطنة في

---

[1]- ابن مسعود، من الصحابة.

[2]- عبد الرحمان الجزولي قاضي وأستاذ، له شرح على "الرسالة ".

[3]- الحطاب، من فقهاء الحجاز، توفي سنة 953 هـ

بيتها بنفسها أو بغيرها من عجن وكنس وطبخ واستقاء ماء ولا يلزم زوجها الإخدام إلا إذا كانا معا من أهله حسبما في المختصر وغيره وحيث قلنا تلزمها الخدمة وطلبت أن تشتري لها خادما من صداقها إن كان يسع ثمن خادم، فإنها تجاب لذلك هكذا نص عليه الباجي[1] واللخمي[2] ونقله المواق واللقاني[3] والسنهوري[4]. إن الصداق إن لم يسع إلا ثمن الخادم فإنها تقدم على التجهيز ومنه يعلم أن المرأة المذكورة إذا طلبت أن تشتري لها خادم من مالها صداقا أو غيره لعجزها عن الخدمة الواجبة عليها ولمزيد احتياجها إليها لمرضها فإنها تجاب إلى ذلك بالأحرى ويجبر أبوها على ذلك وتكون نفقة خادمها على زوجها حسبما نقله ابن عات[5] في طرره وبعض شروحه المختصر والله أعلم"343.

الفتوى السابعة: "وسئل ابن هلال أيضا عمن باع أمة قبل الاستبراء منه فأجاب، الحمد لله، الواضح من السؤال أن البائع استرسل على وطء الأمة إلى أن باعها وإذا كان الأمر كذلك فهو والمشتري مخطئان إما جاهلان بالسنة عامدان لتركها المواضعة ولو وطء المشتري قبل الاستبراء فيؤدب ويفسق عن لم يعذر بجهل. قال يحيى ابن سعيد[6] في المدونة يضرب خمسين جلدة وما حكم به القاضي في سؤالكم من لحوق الولد الآن قبل وضعه واعتمادا على القوابل هو مقتضى ما لابن فتحون[7]. ولكن إذا كن ذوات معرفة وبصر وبذلك هن ممن يوثق بهن وجربن ولو شككن تربص إلى وضعه فإن وضع لأقل من سنة فهو للبائع

---

[1]- أبو الوليد الباجي، فقيه أندلسي، له شرح للموطأ والمنتقى (403هـ-474هـ، 1012م-1081م).

[2]- أبو الحسن اللخمي، توفي سنة 478 هـ، إفريقيا.

[3]- إبراهيم اللقاني، مصري، توفي سنة 1401هـ.

[4]- علي بن عبد الله نور الدين شهر بالسنهوري، من مصر، توفي سنة 889هـ .

[5]-أبو عمر احمد ابن عات النفري، إفريقيا، توفي 609هـ.

[6]- يحيى بن سعيد، القرن السابع الهجري، الأندلس.

[7]- ابن فتحون، توفي سنة 557هـ أندلسي.

ونقض البيع وتكون له أم ولد وإن كان لستة أشهر فصاعدا فإنه يلحق بالمبتاع إن أعياه جميعا دعى بالقافة وعتقت الأمة عليهما معا هنا ويرجع المبتاع بنفس الثمن على البائع وقد تدعى له القافة إن نفياه معا وإن كان الولد هنا ميتا أو سقطا فقد روى أصبغ[1] عن ابن القاسم[2] أنه من المبتاع وأن الأمة أم ولده وقال يحيى بن سعيد في المدونة تعتق عليهما معا وهذا كله إذا لم تقطع القوابل بأن الحمل من البائع كما هنا كما أشار إليه ابن فتحون وغيره، والله تعالى أعلم"، في "النوازل الكبرى الوزاني"، ص. 185. ج3.

3- نكاح القاصر

- "وسئل الفقيه محمد الورزازي عمن له ابنة في حضانة امرأة فارقها ويجري عليها ما فرض لها، هل له أن يزوجها من خاطبها منه قبل أن تطيق الوطء أم لا؟ وهل تزويجها قبل إطاقة الوطء يسقط حضانة أمها أم لا؟ فأجاب: قال الإمام سعيد ابن لب[3]: من طلق امرأة وله منها بنت في حضانتها يجري عليها ما فرض لها فزوجها من عشرة أعوام فلا تسقط حضانة أمها بعد نكاحها ولا يسقط عنها ما فرض لها ولا يمكن منها الزوج وهي غير مطيقة الوطء لأن ذلك حيلة لإسقاط ما وجب لها ولأمها ولا تنزع البنت من أمها بالتزويج إلا بإطاقة الوطء والله أعلم. وسئلت عن نحو النازلة. فأجبت إن فهمت قرينة على أن الأب قصد بتزويج البنات قبل البلوغ الضرر بأمهن وإسقاط حضانتها فإنه يمنع من ذلك إلى أن يطقن الوطء فإن وقع ونزل وزوجهن قبل البلوغ صح النكاح، ولكن تبقى للأم الحضانة ولم

---

[1]- أصبغ، توفي سنة 273هـ، أندلسي.

[2]- ابن القاسم، 128-191 هـ، مصر /فلسطين

[3]- سعيد بن لب، 701-782، أندلسي.

بعد الدخول. قال الزرقاني[1] على قول المختصر وحضانة الأنثى كالنفقة ما نصه فهم من المختصر أن الزوج إذا دخل بها قبل إطاقة الوطء فإن حضانتها تسقط وهو كذلك إلا أن يقصد الأب بتزويجها فرارا مما فرض للأم وإسقاط حضانتها فلا يسقط الفرض ولا الحضانة بعد البناء حتى تطيق، قاله الونشريسي والنكاح صحيح، وحرم على الأب ذلك هـ فقوله وحرم على الأب قصد ذلك يعيد أن الأب يمنع من تزويجها ابتداء قبل أن تطيق إذ لا يمكنه الشرع من الحرام والله أعلم. قاله وقيده عبد ربه تعالى المهدي بن محمد الحسني العمراني لطف الله به"، النوازل الصغرى، ج 2، ص188-189.

- "وسئل الشيخ الرهوني بكتاب من سيدنا العلامة أمير المؤمنين أبي الربيع مولانا سليمان بن مولانا محمد أمير المسلمين رحمهم الله، نصه الحمد لله وحده، الفقيه السيد محمد الرهوني سلام عليك ورحمة الله وبركاته وبعد، فلتعلم أن مسألة كثرت في هذا الوقت وأعيت الحكام والولاة وأردت قطعها إن شاء الله تعالى وهي أن كل من تزوج ابنة تسع سنين فما فوق ودخل بها بعقد تام ثم أرادت هي أو وليها فراقه محتجين بقول المختصر "إلا يتيمة خيف فسادها وبلغت عشرا إلخ"، فلا تسمع لها ولا للقائم عنها دعوى ولا يفرق بينهما بشيء من هذا إلا إذا كان ضررا أو شيء مما تطلق به شرعا فيعمل بذلك لأني تحققت من كثير إنما يقصدون فسخ النكاح لطمع أو ميل لرجل آخر أو غير ذلك مما يفسد هذه الزوجية فلذلك أردت قطع هذه السنة الواقعة في هذا الوقت إن شاء الله تعالى والسلام، في تاسع عشر المحرم الحرام فاتح عام أحد وعشرين ومائتين وألف. فأجاب بعد الاستفتاح بما نصه، وبعد، فقد بلغني كتاب سيدنا الأسمى وفهمت مضمنه وعلمت منه ما كنت عالما قبل من عظيم شفقة سيدنا على الرعية وشدة اعتنائه أن يجري الأحكام بينهم على

---

[1]-عبد الباقي الزرقاني، توفي سنة 1099هـ، مصر.

المنهج القويم في كل قضية قضية. وقد أبدل سيدنا المجهود فيما قبل هذا الوقت في البحث في أمر الشهود والقضاة فلم يجد معينا ولا مساعدا من الحكام والولاة وهذا الأمر الذي صمم عليه سيدنا للمصلحة التي ظهرت له ليس فيه ما ينكر عليه شرعا إلا أمر واحد يظهر ببادي الرأي أنه غير صواب[*] رجع سيقع عنه الجواب. فأما المفسدة التي نشأ عنها ما ذكره سيدنا من كثرة الخصومات فذلك واضح للخاصة والجمهور فأوليا اليتيمة يحرصون على تزويجها ويبذلون في ذلك المجهود ويكتب الشهود الشروط ويوافق على ذلك القضاة ويقبضون من الزوج ما يرضيهم ويخسر الزوج المال الكثير في ذلك وفي غيره ثم بعد ذلك يسعون في فراق الزوجين وربما الشهود عن الشروط التي شهدوا بها أولا أو عن بعضها لما ذكره سيدنا وفي بعض الأحيان يذكرون أن الزوجة بالغ في سنها ويؤدون على ذلك حتى إذا وقع النزاع رجعوا عن البلوغ وقالوا لا علم لنا به، فأراد سيدنا بارك الله فيه للناس وأمده بالنصر والمعونة وحفظه من كل بأس أن يقطع عليهم هذه المواد ويسد عنهم هذه الذريعة التي توصل بها كل منهم لما أراد ويمنع من البحث في نكاح كل يتيمة زوجت بوجه صحيح أولا إلا أن يثبت بموجب ولا يشك أحد أن قطع هذه المادة صواب. لكن سيدنا أطال الله بقاءه وأدام عزه وارتقاه ألحق ابنة التسع بابنة العشر فما فوقها فقد يظهر ببادئ الرأي أن ذلك مخالف لما سطر في الكتب المتداولة المشهورة من أن من جملة الشروط بلوغها عشرا وجرى بها العمل دهرا فدهرا وقولهم أنه المشهور والمعمول به فإن ظهر لسيدنا قصر ما عول عليه على من بلغت عشرا فما فوقها فلا إشكال فيه، وإن أراد إلحاق بنت التسع بها فلا حرج عليه فيما هنالك إذ لم يخالف كتابا ولا سنة ولا خرق إجماعا ولا اتفاق أهل المذهب. فقد وقع في كلام المتيطي ما يدل على أن ذلك صواب لأن بنت التسع غالبا مطيقة للوط.، ونص عليه غير واحد والغرض أن تزويجها برضاها فلا ضرر في

---

[*]- التشديد من عندنا.

ذلك. ونص المتيطي وأما إذا كانت تحت حاجة وهي في سن من توطأ فالأظهر من المذهب جواز نكاحها إذا رضيت وهو مذهب مالك رضي الله عنه في كتاب محمد وغيره أنها إذا كانت اليتيمة بنت عشر سنين ولها حاجة فلا بأس أن تزوج في صلاح وغنى وبهذا القول جرى العمل هـ ثم قال في عقد الوثيقة ما نصه وتعقد في التي يجوز نكاحها على الشرط المذكور، أنكحه إياها وصيها أو أخوها أو عمها فلان وهي يتيمة قد قاربت المحيض أو بنت عشر أعوام أو نحوها إذ هي في حاجة الخ. فعلق الحكم أولا على كونها في سن من توطأ ونوع في الوثيقة فخير في واحد من ثلاثة فتدخل بنت التسع في قوله أو نحوها وكأنه يشير إلى أن ذكر العشر في كتاب محمد في صبية بنت عشر سنين في حاجة تتكفف الناس لا بأس أن تزوج برضاها لم يذكره على سبيل الشرطية ولذلك والله أعلم أسقطه ابن يونس من كلام ابن المواز، ونصه وقد سئل مالك عن صبية من الأعراب صغيرة محتاجة تطوف وتسأل الناس ولت أمرها رجلا فزوجها في غنى، قال إن كانت هكذا في حاجة ملحة تتكفف يعرف ذلك من حالها فلا بأس بذلك إن رضيت هـ وقد ذكر لفظ العشر في ألفيته لكن لا على وجه الشرط، ومع ذلك فقد اقترن به ما يدل على أن المدار على إطاقة الوطء. ففي ابن عرفة ما نصه وسئل ابن القاسم في امرأة من الأعراب زوجت ابنتها صغيرة محتاجة تسأل وتطوف قال بنت كم هي قيل بنت عشر سنين قال إن كانت راضية فهو نكاح جائز بنت عائشة وهي بنت تسع ولو كانت صغيرة ما جاز. وسماع بن القاسم المذكور هو في رسم شك ولم يعرج أبو الوليد بن رشد في شرحه على أن العشر شرط بل علق الحكم على الوطء ونصه وأجاز النكاح وإن كان مذهبه أن اليتيمة لا يجوز تزويجها قبل البلوغ لما أخبرته أنها خشيت الضيعة فرأى ذلك كما قالت إذ كانت في سن من يوطأ ورأى بنت العشر ونحوها ممن يوطأ مثلها بدليل بناء الرسول صلى الله عليه وسلم بعائشة وهي في هذه السن ولو كانت صغيرة في سن لا يوطأ مثلها فيه ولا تشتهي لم أرى ذلك نكاحا إذ لا يخشى عليها

الضيعة في هذا السن ولا تدعو الضرورة إلى تزويجها فيه فهذا وجه تفرقة مالك بين الصغيرة التي لا يشتهى مثلها واليافعة التي يوطأ مثلها هـ وكلامه هذا وحده كاف فكيف مع موافقته لما قدمنا ولغيرهم فقد قال ابن الحاجب: ورجع مالك إلى أنه لا تزوج اليتيمة قبل البلوغ وعنه وإن دعت حاجة ومثلها يوطأ جاز وقد ذكر ابن القاسم ابن الجلاب في تفريعه في ذلك ثلاث روايات عن الإمام ونصه وإن كان لليتيمة ولي أو وصي فزوجها قبل بلوغها ففيها روايات، أحدها أن النكاح باطل والرواية الأخرى أن النكاح جائز ولها الخيار في فسخه وإقراره الثالثة أنها إن كانت بها حاجة ولها في النكاح مصلحة ومثلها يوطأ في فالنكاح ثابت ولا خيار لها فيه بعد بلوغها هـ وما ذكر اللخمي الرواية بالفسخ والرواية بالتخيير قال ما نصه وقال ابن القاسم يكره أن يزوج الصغيرة أحد إلا أبوها حتى تبلغ قال ابن القاسم ولا أعلم مالكا كان يبلغ فيها أن يقطع الميراث بينهما وأرى أن يتوارثا فإنه أمر جل الناس علي إجازته وقد زوج عروة ابن الزبير إبانة أخيه والناس متوافرون ثم وجه الروايتين ثم قال ونحن نرجح فيه قول ابن القاسم لقوته وقول ابن القاسم هذا هو في رسم لم يدرك من سماع عيسى وقد أسقط منه سن ابنة أخي عروة وذلك والله أعلم إشارة إلى أنه أمر اتفاقي لا شرط وهو الذي يعيده كلام ابن رشد فإنه قال عقبه ما نصه وقد اختلف إذا تزوجت اليتيمة قبل البلوغ من حاجة تدعو إلى ذلك في المذهب اختلافا كثيرا فذكر الأقوال المعلومة وذكر اثنين منها ثم قال وما سوى هذين القولين فلا وجه له إلا الإحسان مراعاة لقول من يرى للولي نكاح وليته اليتيمة قبل بلوغها بظاهر قول الله عز وجل وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى وقوله تعالى وترغبون أن تنكحوهن وقد قال ابن القاسم رحمه الله في رسم لم يدرك من سماع عيسى أنه أمر جل الناس قد أجازوه وقد زوج عروة بن الزبير ابنة أخيه وهي صبية ابنة عشر أعوام والناس يومئذ متوافرون وعروة من هو تفخيم لشأنه أي وعروة مكانه من الفضل والعلم والدين مكان فتحصل من هذا أنه لا سبيل لأحد إلا مخالفة ما رآه سيدنا أمير

المؤمنين من إلحاق ابنة تسع بابنة عشر سنين غير أن ما رآه مولانا من عدم سماع الدعوى في ذلك إن كانت مصلحته ظاهرة فقد يعود ذلك بالضرر على اليتامى فيريد أهلهن تزويجهن بدون توفر الشروط ويثبتونها وهي غير ثابتة كما شوهد ذلك غير ما مرة فيشهد الشهود بأنها بلغت سن من تزوج وهي في نفس الأمر دون ذلك بكثير أو يكرهونهن خفية على إظهار الرضا ثم يظهرن إلى الشهود فينطقن طوعا في الظاهر فإذا سمع الأولياء والشهود والقضاة أن أفعالهم في ذلك لا تتعقب وأظهر لهم الطمع تمكنوا مما أرادوا اللهم إلا أن يتقدم لهم سيدنا في أن يحتاطوا أشد الاحتياط وأن لا يتساهلوا في ذلك أو يراعى الخلاف في صحة النكاح في اليتيمة الصغيرة جبرا عليها حسبما حكاه ابن عرفة ونصه وفي جبر الولي غير الوصي البكر اليتيمة قبل بلوغها ثالثها إن طاقت المسيس ورابعها إن كانت مميزة وخيف عليها الفساد للمازري عن قولة شاذة والمعروف وابن حارث عن رواية ابن نافع قائلا اتفقوا على منعه قبل إطاقتها المسيس وابن بشير قائلا اتفاق المتأخرين عليه إن خيف الفساد هـ ويسهل مراعاة الخلاف هنا إن ما ذكرناه ليس محققا إنما هو أمر يخشى فقد يكون وقد لا يكون فإذا كان هذا الخلاف في تزويجها جبرا عليها دون رضاها فكيف مع إذنها ورضاها فعلم من هذا أن لا سبيل لأحد إلا في ما حكم سيدنا أمير المؤمنين في إلحاق بنت التسع ببنت عشر سنين والله القوي المعين "النوازل الصغرى"، ج 2، صص 13–17.

تحليل

تشكل هذه النازلة الأخيرة وثيقة سوسيولوجية نموذجية وشهادة حية وموقعة. فالسائل معروف، وهو السلطان مولاي سليمان الذي تولى الحكم من1790 إلى 1822م. أما السؤال نفسه فمؤرخ في سنة 1221 هجرية، أي ما يوافق سنة 1809م. ما هي الظواهر التي تشهد الرسالة الملكية على وجودها؟ أولا شيوع تزويج بنت

التسع، وهي حسب الرسالة ظاهرة اجتماعية شائعة في بداية القرن التاسع عشر. وهو نكاح طُعِن فيه أمام الحكام والقضاة تذرعا بقول المختصر "إلا يتيمة خيف فسادها وبلغت عشرا". إنه نكاح قابل للطعن من المنظور الفقهي لأن "من جملة الشروط بلوغها عشرا، وجرى به العمل دهرا فدهرا". إن السعي لتسوية هذا النكاح وإضفاء صبغة شرعية عليه يقوم على إلحاق بنت التسع ببنت العشر سنين، ويعني ذلك أن نكاح بنت العشر نكاح صحيح عادة وشرعا. من هنا، يتجلى أن الطلب الملكي ليس هو الرجوع إلى المشهور والمعمول به، "أي احترام العشر"، بقدر ما هو إقرار صحة نكاح التسع وجوازه، سدا للذريعة وتفاديا "لمسألة كثرت في هذا الوقت وأعيت الحكام والولاة"، تلك المسألة هي طلب التطليق تذرعا بقول المختصر المذكور أعلاه. إن إرادة الملك إذن هي قطع هذه المسألة وذلك بواسطة تحقيق نقطتين: أولا إلحاق بنت التسع ببنت العشر، ثانيا رفض سماع الدعوى للزوجة ولأوليائها. لكن الملك في حاجة إلى إعطاء طابع شرعي لقراريه، إنه في حاجة إلى موافقة العلماء على ذلك، إنه في حاجة إلى فتوى. "فالعلماء هم فعلا - حسب العروي - الفئة الوحيدة التي كان يرى السلطان أن عليه أن يبرر أفعاله أمامها"[1]. فعلا، بصفته ضمير المجتمع الإسلامي والمؤتمن على تطبيق الشريعة، يوهم الرهوني في بداية الأمر أنه لن يخضع لمصلحة السلطان إن كانت تلك المصلحة منافية للشرع. يكتب في هذا الصدد: "لكن سيدنا أطال الله بقاءه وأدام عزه وارتقاءه ألحق ابنة التسع بابنة العشر فما فوقها، فقد يظهر ببادئ الرأي أن ذلك مخالف لما سطر في الكتب المتداولة المشهورة". إن الموقف السلطاني خروج عن الموقف الفقهي المشهور، في ظاهرة على الأقل، بمعنى أن إخضاع النصوص الفقهية إلى اجتهاد ربما "يؤدي إلى العثور في المشهور نفسه على ما يوافق الرغبة السلطانية.

---

[1]- A. Laroui : *Les origines culturelles du nationalisme marocain*, op. cit. p. 100.

وهذا ما قام به فعلا الرهوني لأنه لم يعثر على نص صريح بصدد بنت التسع وجواز نكاحها. ويعلق المهدي الوزاني على فتوى الرهوني قائلا: "ليس في هذه النقول مع طولها تصريح بأن ابنة تسع تلحق بابنة عشر، غايته أن في بعضها التعبير بمن يوطأ مثلها، وقد نص العلماء على أن العشر سنين لابد منها وأن ذلك شرط لازم"[1]. ولنفترض ذلك. لنفترض أن إلحاق التسع بالعشر ناتج عن اجتهاد، عن إرادة، فإن السلطان إن "أراد إلحاق بنت التسع بها فلا حرج عليه فيما هنالك إذ لم يخالف كتابا ولا سنة ولا خرق إجماعا ولا اتفاق أهل المذهب... ولا سبيل لأحد على مخالفة ما رآه سيدنا أمير المؤمنين من إلحاق ابنة تسع بابنة عشر سنين". هذه هي الخلاصة التي انتهى إليها الرهوني. هل هو خضوع لأمر سلطاني؟ هل هو قبول وشرعنة لواقع قائم ؟ هل هو إعطاء السلطان الحق في طلب الاجتهاد وفي طلب الخروج عن المشهور؟

كيف استطاع الرهوني إضفاء طابع شرعي على القرار السلطاني؟ ما هي النصوص التي اعتمدها؟ أولا إحالة على كلام المتيطي الذي يفهم من كلامه أن المدار على إطاقة الوطء. وفي شرحه لكلام بن القاسم، يرى أبو الوليد بن رشد أن العشر ليست شرطا، وإنما ينبغي الحكم على إطاقة الوطء، ويظل كلام مالك قابل للتأويل حين يقول حسب بن الحاجب "إن ادعت الحاجة ومثلها يوطأ جاز". إن المهم بالنسبة لنا ليس هو المساهمة في هذا الجدال الفقهي حول تحديد البلوغ وحول نكاح القاصر بقدر ما هو تسجيل النقط التالية:

- إن نكاح القاصرة ليست نازلة حديثة. فذلك مشكل فقهي يرجع إلى عهد الرسول وإلى عهد واضعي المذاهب الفقهية.

---

[1]- المهدي الوزاني، النوازل الصغرى، ج. 2، ص.17.

- إن شرط العشر يرد صراحة، لكن اعتبارات أخرى مثل إطاقة الوطء والحاجة وقرب المحيض ورضا البنت تجعل منه في بعض الحالات شرطا غير ضروري.

- إن إلحاق بنت التسع ببنت العشر، وإن لم يرد صراحة في المشهور، فعل فقهي مقبول إما في إطار تأويل المشهور وإما في إطار "العمل" (أي العمل بالشاذ في حالات استثنائية).

"غير أن ما رآه مولانا من عدم سماع الدعوى في ذلك وإن كانت مصلحته ظاهرة، فقد يعود ذلك بالضرر على اليتامى"... إن إلحاق بنت التسع بالعشر لا يتوجب عنه حتما رفض سماع دعوى الزوجات. لكن إن كانت تلك هي الرغبة السلطانية فليطلب من الشهود والقضاة التشدد عند سماع قبول البنت فيتأكدوا أن قبولها ليس جبرا، أو فليجز نكاح الصغيرة جبرا عليها، إن طاقت الوطء، وإن كانت مميزة وخيف عليها الفساد. ومن ثمة، ومرة ثانية، "لا سبيل إلى مخالفة ما حكم به سيدنا أمير المؤمنين". إن هذه الأفعال المعرفية، "نقولا"[1] وتأويلات، تضعنا أمام إيديولوجية جنسية فقهية ذكورية تسعى إلى تنظيم العلاقات بين الجنسين من خلال فعل السلطة. وهي إيديولوجيا تربط جنسانية الفتاة المسلمة بالنكاح وفق الشروط التالية : إجازة نكاح بنت التسع سنين، إطاقة الوطء، قرب المحيض، اليفاعة، القدرة على

---

[1]- إنها نقول لفقهاء يتوزعون بالشكل التالي:

المنطقة الحقبة	المشرق	إفريقيا	المغرب	الأندلس
1-6 هـ	مالك ابن القاسم ابن المواز ابن الجلاب اللخمي		المتيطي	ابن رشد
ق 7 هـ		ابن الحاجب		
8-13		ابن عرفة		

التمييز، تجنيب الفساد. وهي شروط ليس من الضروري أن تكتمل كلها، فحضور إشارة[1] كافية يعتمدها الفقيه ليسدل الشرعية على النكاح، أي على إدماج الجسد النسوي في التبادل الجنسي الزواجي في أقصى وقت مبكر ممكن. فبمجرد أن يصبح ذلك الجسد قابلا للحرث ومنجما للمتعة، لا داعي لتركه دون حرث ودون استغلال جنسي.

إن نكاح الصغيرة مشكلة هامة بالنسبة للفقه، لكن لم يحصل أبدا إجماع بين الفقهاء حول شروطه الشرعية الضرورية الدنيا كما تبين ذلك من نقول الرهوني. وإذا ظل الاختلاف قائما حول تلك الشروط، فإن نكاح الصغيرة، برضاها أو جبرا، كان مقبولا ولم يكن أبدا شذوذا وفرصة لنقد ذاتي أو ظاهرة تؤزم الوعي التقليدي. إنها عقلانية خاصة، مختلفة، تتهم اليوم بالميل الجنسي للأطفال (pédophilie). أبعد من ذلك، لم يكن نكاح الصغيرة موضوع تساؤل مبدئي رغم كثرة المشاكل المترتبة عنه، وعن نكاح الجبر بالخصوص. فالفقيه لم يكن ينظر إلى ذلك النكاح من خلال واقع المرأة بقدر ما كان ينظر إليه من خلال نموذج السلف. وبالتالي لم يكن ليعي بذكورية النموذج من زاوية إنسية أو نسوية لأن تلك الزوايا كانت منعدمة الوجود. كان نكاح الصغيرة موضوع نوازل وفتاوى ولم يكن موضوعا يؤدي إلى إعادة النظر في النسق الاجتماعي العام كما يتبين ذلك من النازلة التالية:

"سئل أبو زيد سيدي عبد الرحمان النالي عن امرأة زوجها أبوها بغير إذنها فأخذ الوالد الحب من الزوج على نحو ما جرت به عادتهم في ذلك، فلما أراد الزوج البناء بها ظهر منها البغض الشديد فيه حتى علم بذلك الخاص والعام من الجيران والأقارب،

---

[1]- على سبيل المثال، "سئل محمد الورزازي أيضا عن صبية أرادات أن تتزوج، بماذا يعرف بلوغها لتتمكن من التزوج؟ فأجاب: قال الإمام ابن الحاج: يعرف بلوغ الصبية عند النكاح بخبر من يوثق به من النساء وبالنظر في قدها"، انظر الوزاني، مرجع سابق، ص. 75.

فلما كانت الليلة الثانية من ليلة البناء بها خرجت من بيتها إلى بيت آخر فجعلت حبلا في عنقها وخنقت نفسها فماتت من ساعتها، فأرسل أبوها إلى هذا الزوج وقال له أعطيتك أختها وهي بنت صغيرة ولم يراوده حتى قبل الزوج فانعقد انكاح بينهما على البنت المذكورة ثم بعد مدة وقع بينهما النزاع القوي وسلمت حالها...".

في هذا الإطار، يظل نشوز الزوجة وامتناعها مجرد "مصيبة نزلت بهما" تترتب عنها حقوق وواجبات مالية، على رأسها دفع الصداق. فالفقيه النالي سئل عن حق الأب في طلب صداق الأولى (رغم انتحارها) والثانية باعتبارها زوجة صغيرة. ادعى الزوج بأن الأولى كانت كارهة فقتلت نفسها وأن الثانية صغيرة دون سن من توطأ فلا صداق لهما معا. أجاب النالي: "إن كان الأمر كما ذكر ودخل الزوج بزوجته كما ذكرتم فبسبب ذلك يلزمه كل الصداق وسواء أكان بإكراه أو بغيره وسواء أيضا إن كان النكاح فاسدا أم لا لأن بنفس دخول الزوج بزوجته لزمه جميع الصداق والمسمى، وما فعلته المرأة بنفسها فذلك مصيبة نزلت بهما، فإذا تقرر هذا فيرث الزوج في ذلك الصداق النصف والنصف الثاني لوالدها... وجواب الثانية، للرجل أن يزوج ابنته ولو كانت في المهد ويثبت النكاح إذا توفرت شروطه من قبول الزوج وغير ذلك ولا خلاف في هذا والله سبحانه أعلم"[1].

"وسئل العبلسي كما في نوازله عمن طلب من رجل ابنته فقال له أبوها إنها غير مطيقة للوطء. فقال له الزوج نصبر عليها حتى تطيقه، فأعطاها له ثم إنه خالف ووطأها فماتت هل تلزمه الدية أم لا"[2]. إن تراكم مثل هذه النوازل يؤدي إلى إنتاج خطاب حول الصداق والدية فقط، ولا يؤدي مطلقا إلى إعادة النظر في مبدأ نكاح الصغيرة ونكاح الجبر.

---

[1]- في "النوازل الكبرى"، ج. 3، ص. 217.

[2]- نفس المرجع، ص. 145.

"وسئل عبد الرحمان الحايك أيضا عن رجل خرج من داره آخر الليل لبعض أشغاله فرجع عن قرب فوجد رجلا من جيرانه مع امرأته. هل تحرم المرأة على زوجها أم لا؟ وهل عليها استبراء؟ وما على الهاجم شرعا؟ فأجاب أن هذه الزوجة لا تحرم على زوجها بخلوة هذا الهاجم معها، وعليها الاستبراء بغيبته عليها كما أفاده المتن وغيره. وأما الهاجم فعليه أن يضرب ضربا شديدا يليق بأمثاله لدخوله على حريم غيره مختفيا في وقت ينكر، ولا يجوز التحامي عليه ولا التعامي عنه بل يجب نصر هذا المظلوم على العمال لينكف المبطلون"[1].

"وسئل الورزيزي عمن زنى بامرأة ثم تزوجها في الاستبراء، هل يلحق به الولد؟ وهل يتأبد عليه التحريم أم لا؟ فأجاب، قال في النوادر إذا زنى الرجل بامرأة ثم تزوجها قبل الاستبراء فنكاحها مفسوخ أبدا، لا طلاق فيه ولا ميراث، والولد لاحق به إن حملت به بعد حيضة وأتت به لستة أشهر وإلا فولد زنى لا يلحق به، وقال بن رشد لا يتأبد عليه التحريم والله تعالى أعلم" (في "النوازل الصغرى"، ج. 2، ص. 328).

"وسئل الورزازي عن الرجل يدخل بزوجته فيقول إنه لم يجدها بكرا، فأجاب: قال الإمام ابن الحاج في نوازله إن دخل الزوج بزوجته فأنكر أن تكون بكرا فإن قال وجدتها مفتضة حد لقذفها وإن قال لم أجدها بكرا فلا كلام له ولا ينظرها النساء ويلزمه الصداق، وبمثل هذا أفتى شيخ الشيوخ ابن لب والله أعلم. قلت (أي المهدي الوزاني): ما لم يشترط أنها عذراء وأنها بكر ويصدقها صداق البكر وإلا فله الرد، فإن ادعت أنها كانت بكرا والزوج هو الذي أزال بكارتها فالمشهور أنها تصدق بيمين

---

[1]- النوازل الصغرى، مرجع مذكور، ص. 245.

كما في المختصر والذي به العمل أن النساء ينظرن إليها" (في "النوازل الصغرى"، ج.2، ص. 126).

"وسئل الوزازي أيضا عن رجل بات ضيفا عند أخته في غيبة بعلها ولها ربيبة فلم تشعر تلك الربيبة ليلا إلا وقد وقع عليها ذلك الرجل فغر هاربا وأتي بالغد بالقوابل فعاينوا الصبية فإذا بها مسلوبة البكارة فهل عليه الصداق أم لا؟ فأجاب بأن في وجوب الصداق في مثل النازلة ثلاثة أقوال، وجوبه لأشهب وعدم وجوبه في رواية عيسى عن ابن قاسم، الثالث الفرق بين الحرة والأمة يجب لها صداق المثل إن كانت حرة ولا يجب لها إن كانت أمة واختلف في وجوبه لها هل بيمين أم بلا يمين، والله أعلم" (في "النوازل الصغرى"، ج. 2، ص. 109).

"وسئلت عن صبية تتعلم الخياطة عند امرأة في دارها فادعت أن ولد المرأة افتضها وأنها مريضة من ذلك، فحضر والدها وأشهد عدلين أنه إن قضى الله بوفاتها قبل برءها فالولد المذكور هو المؤاخذ بدمها، فخاف الولد من المخزن وتزوج بها بموافقة أبيه ثم بعد أن تزوج بها قبضه المخزن في السجن حتى أعطاه دراهم فسرح من السجن وقام الآن يدعي أن تزوجه إنما كان خوفا من المخزن وأنه غير راض به وهو بريء مما نسبته إليه، فهل له مقال أم لا؟ فأجبت، الحمد لله قول الصبية المذكور وتدمية والدها أيضا كل منهما غير مقبول شرعا، وأما عقد النكاح المبني بينهما ففاسد يتحتم فسخه لأن المرأة المعقود عليها في زمن الاستبراء فلا يصح العقد عليها إلا بعد انقضاء مدته وهي ثلاثة أشهر. قال في المختصر وحرم خطبة راكنة لغير فاسق إلى أن قال كمستبرأة من زنى الخ ولو منه لأن ماء الزنا لا ينسب إليه ما تخلف منه فهو كماء غيره هـ قال أيضا على قول المختصر ووجب إن وطئت بزنا أو شبهة قدرها الخ أي قدر عدتها على تفصيلها السابق فإن كانت من ذوات الحيض استبرأت بثلاث أقراء والصغيرة واليائسة بثلاثة أشهر الخ فكله وكتبه عبد ربه تعالى المهدي لطف الله به هـ ووافق على هذا الجواب قاضي

فاس الجديد السيد عبد السلام الهواري والمفتي السيد العباس التازي واعترض ذلك التهامي الوزاني[1] الذي قال: "وأما النكاح المنعقد في الصبية فصحيح يتعين إمضاءه وأما قول المفتين أنه في وقع الاستبراء من الزنا فغير صحيح إما أولا فإن بنت ثمان سنين لا تطيق الوطء وكل من لا تطيق الوطء ليس عليها استبراء ويدل لذلك ما نقله بناني عن التوضيح عند قول المختصر في فصل الاستبراء وإن أطاقت الوطء الخ، ونصه أما بنت ثمان فلا تطيقه، نص عليه المتيطي وعقد فيه وثيقة هـ وأما ثانيا فلو سلمنا أنها مطيقة فلا يجب عليها الاستبراء إلا بعد ثبوت أنه غاب عليها ولم يثبت هنا لأن الزوج منكر وإقرار أب الزوجة لا عبرة به لأنه كالشاهد وهو لا يشهد لابنته، فأجبت الحمد لله لا مزيد على قدمناه من فسخ نكاح الصبية المذكورة لوقوعه في زمن استبرائها ويزيده فسادا أن الصبية مريضة جدا وقد تقرر في باب النكاح أن مرض أحد الزوجين مانع منه وإن وقع فيه يفسخ لقول المختصر وعمل بفسخ أي بفسخ نكاح المريض منهما أي الزوجين، قال الشيخ بناني عبر المختصر التعجيل ردا على من يقول لا يعجل بالفسخ وقوله وعجل أي وجوبا كما هو المذهب وقع الدخول أم لا والله أعلم هـ. وأما ما سطر أعلاه في تلك الفتوى فضروري البطلان لأن قول المفتي بنت ثمان لا تطيق الوطء ، واستدلاله على ذلك بكلام المتيطي غير صواب لوجوه أولها أنه لا يصلح الاستشهاد به على هذه النازلة لما بينهما من المغايرة لأن المتيطي إنما تكلم على بنت ثمان فقط والنازلة فيها الشهادة بأنها بنت ثمان أو تسع، وسيأتي أن المعتبر في هذه الشهادة هو تسع لا ثمان فبينهما كما بين الضب والثور. ثانيهما أن كلام المتيطي المذكور مقابل كما يدل عليه قول الزرقاني على قول المختصر في باب العدة: تعتد حرة أطاقت الوطء الخ ما

---

[1]- هو محمد بن التهامي الوزاني الفاسي :"تولى قضاء الصويرة... واستعفي فأعفي، فرجع إلى فاس طاهرا وللعلم ناشرا وله فتاوى قليلة... توفي في ليلة 12 شعبان... برواية البصري سنة 1311"، "الفكر السامي"، مرجع مذكور، ص. 306.

نصه وإن كان لا يمكن حملها على المشهور أو لم تبلغ تسع سنين على المعتمد هـ وسلمه المحشيان تأمله، وصرح الشيخ بناني بأن بنت ثمان أو تسع سنين تحيض فقال إن كانت صغيرة لا يمكن حيضها كبنت ست اعتدت بشهرين وخمس ليالي اتفاقا وإن أمكن كبنت تسع أو ثمان أو كانت يائسة فقولان هـ وإن كانت تحيض فكيف لا تطيق الوطء مع أن الحيض من علامات البلوغ. ثالثا أن ما اعتمده من شهادة النساء من ثمان وألغى التسع مخالف للمنصوص من العمل بالأحوط في باب العدة. قال الشيخ بناني في فصل الحيض ما نصه في الحطاب عن سند مثل ما نقله الزرقاني عن ابن رشد ونصه أن في ذلك يرجع إلى ما يعرفه النساء فهن على الفروج مؤتمنات ، فإن شككن أخذ في ذلك بالأحوط فهو كالصريح في أن المعتبر في مثل هذه الشهادة هو تسع ولا ثمان والله أعلم. أما قوله لا يجب الاستبراء إلا بعد ثبوت أنه غاب عليها ولم يثبت هنا الخ، فغير سديد ولم يأت عليه بدليل بل يجب الاستبراء بمجرد إقرار المرأة وإن لم يثبت خلوة بينهما أصلا فأحرى إذا انضم إلى ذلك إقرار وليها كما هنا وفي المختصر إلا أن تقر هي أي لا تجب العدة بغير الخلوة إلا أن تقر هي فقط به أي بوطء البالغ فتعتد، أما قوله لأنه كالشاهد وهو لا يشهد لابنته فعجيب لأن إقراره بأنها مستبرأة شهادة عليها وهي جائزة لها والله أعلم فكله وقيده المهدي لطف الله به هـ ووافق على هذا الجواب الفقيه السيد العباس التازي المتقدم فقال لا يخفى أنه يحتاط للفروج ما لا يحتاط لغيرها فالأحوط الأخذ بقول من قال أن بنت ثمان مطيقة لاسيما على قول من قال أن التي لا تطيق تستبرأ وهو نقل بن حبيب عن مالك رضي الله عنه تعالى كما في المواز ونصه قال ابن حبيب قال مالك أن الصغيرة التي لا تطيق الوطء إن أمن منها الحمل تستبرأ الخ على أن ثبوت مرض الزوجة موجب للفسخ وحده والله أعلم، وأجاب عقبه القاضي المتقدم قائلا تقرر أنه يؤخذ في باب الفروج بالأحوط ما أمكن وهذا لا يختلف فيه اثنان وعليه فحيث تردد النساء في كونها بنت ثمان أو تسع تعين الاستبراء أخذا بالأحوط وهو تسع الخ والله أعلم" (في "النوازل الصغرى،ج. 2، صص. 326-328).

"وسئل بعض المتأخرين أيضا عن استعمال دواء منع الحمل أو وضع شيء في الفرج حال الجماع لذلك هل يجوز؟ وإذا أمسك الرحم المني فهل يجوز اتفاق الزوج والزوجة على إسقاطه قبل الأربعين؟ وإذا قلتم الجواز فهل يجوز ذلك للزوجة إن لم يوافقها الزوج أم لا؟ وإذا قلتم بالمنع وفعلت ذلك المرأة وأسقطته فهل تلزمها الغرة أم لا؟ وهل يجوز للسيد أن يفعل ذلك بأمته أم لا؟ وما حكم التسبب في إسقاطه بعد تخلقه وقبل نفخ الروح فيه من زوجة أو أمة؟ وما حكم التسبب في ذلك بعد نفخها فيه؟ وهل هو من قتل النفس؟ وما حكم التسبب في قطع النسل أو تقليله؟ أفيدوا الجواب. فأجاب لا يجوز استعمال دواء لمنع الحمل وأما وضع شيء كخرقة في الفرج حال الجماع تمنع وصول الماء للرحم فألحقه عبد الباقي الزرقاني بالعزل في الجواز بشرطه قال نقله عنه المواق إذا أمسك الرحم المني فلا يجوز للزوجين أو لأحدهما ولا للسيد التسبب في إسقاطه بعد التخلق على المشهور ولا بعده اتفاقا. والتسبب في إسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم إجماعا وهو من قتل النفس. والتسبب في قطع النسل أو تقليله محرم، والتسبب في إلقاء علقة فأعلى عليه الغرة والأدب سواء كان أما أو غيرها إلا السيد في أمته فعليه الأدب فقط... قال القاضي أبو بكر بن العربي[1] رحمه الله تعالى: للولد ثلاثة أحوال، حالة قبل الوجود ينقطع فيها بالعزل وحالة بعد قبض الرحم على المني فلا يجوز لأحد التعرض له بالقطع من التولد كما يفعله سفلة التجار من سقي الخدم عند استمساك الرحم الأدوية التي ترخيه فيسيل المني فتنقطع الولادة والحالة الثالثة بعد انخلاقه قبل أن ينفخ فيه الروح فهو قتل للنفس بلا خلاف هـ. وانفرد اللخمي[2] فأجاز استخراج ما داخل الرحم من الماء

---

[1]-أبو بكر بن العربي المعافري، 468-546هـ، أندلسي، دفين فاس.

[2]- اللخمي، فقيه إفريقي تونسي، توفي سنة 478هـ. قال في المدارك أي عياض: "وربما اتبع نظره فخالف المذهب فيما ترجع عنده، فخرجت اختياراته في الكثير عن قواعد المذهب"، في "الفكر السامي" لمحمد الحجوي الثعالبي، الجزء الثاني، ص. 215.

قبل الأربعين يوما ووافق الجماعة فيما فوقها. فإذا وقفت على هذا التحقيق الذي تقدم جلبه من كلام القاضي أبي بكر رحمه الله تعالى علمت قطعا أن اتفاق الزوج والزوجة على إسقاط الجنين في المدة التي ذكرت وتواطؤهما على ذلك حرام ممنوع لا يحل بوجه ولا يباح وعلى الأم في إسقاطه الغرة والأدب إلا أن يسقط الزوج حقه في الغرة بعد الإسقاط" (في "النوازل الصغرى، صص. 135-137).

- "وسئل الفقيه سيدي محمد بن عبد القادر الفاسي هل حكم الزوجة في الاعتراض كحكم الرجل أم لا، فإن اعتراضها وعقدها شائع ذائع متعارف عند العرب والبربر... فأجاب أما مسألة الاعتراض فإن مقتضى عبارتهم أنه خاص بالرجل. قال في الجواهر وداء الفرج يتنوع فهو في حق الرجل ما يمنعه أن يطأ كالجب والخصاء والعنة والاعتراض وما في معناه ثم قال في مقابله أما داء الفرج في حق المرأة فقال بن حبيب تفسيره ما كان في الفرج مما يقطع لذة الوطء مثل العفن والقرن والرتق إلى آخر كلامه ولم يذكر الاعتراض ولا رأينا في حق النساء ومقتضى ما فسروا به الاعتراض أن لا يتحقق ذلك في جهة المرأة وإنما هو معتبر من جانب الرجل حيث قالوا المعترض هو الذي لا يقدر على الوطء لعلة معترضة وهو بصفة من يمكنه الوطء وربما اعترض عن امرأة دون أخرى وعلى هذا كلما امتنع من وطئها ولا علة بها هي في الحسن فهو معترض لا هي لأن المحل منها سالم حسا من الآفة فكيف ينسب إليها الاعتراض دونه وبأي شيء يتحقق ويعلم والله أعلم"، (في "النوازل الصغرى"، ج .2، ص. 137).

"وسئل القاضي ابن منظور عن رجل تزوج بكرا يتيمة مهملة وبنى بها وبقيت عنده نحو أربعة أشهر من يوم بناه بها ثم نشزت عنه لدار أمها وطلبت بالرجوع لدارها فأبت، وترددا معا إلى مجلس القاضي نحو ستة أشهر وترد إليه وتهرب وتدعي أنه يمكث في جماعها مدة طويلة حتى يلحقها من ذلك ضرر عظيم لا طاقة لها به، وتدعي مع ذلك أنه يطيل الجماع ولا ينزل وكان قد

ظهر بها حمل، فقيل لها فهذا الحمل من أين هو، فقالت منه، إلا أنه مكث من حين بناه بها نحو نصف شهر يجامع وينزل من غير طول ولا ضرر ثم بعد ذلك صار يطيل الجماع كثيرا ولا ينزل وهي الآن قد ولدت الحمل الذي كان بها منه وهي تأبى الرجوع له الإبانة الكلية، بحيث لا تجلس بداره ولو ساعة واحدة والرجل منكر لجميع دعواها. فأجاب الجواب بتوفيق الله أن ما ذكرت المرأة هو من المصاب النازل الذي لا يلتفت إلى من يدعيه والوجه أن تصبر لقضاء الله وحكمه ولا بأس أن توعظ بالرفق لها إن رغبت في الفراق ويريده فذلك لهما وإن لم يرده فلتصبر وفي الصبر خير كثير هـ قلت فإن شكت المرأة كثرة الوطء قضى لها بثمان، أربع في الليل وأربع في النهار، وقيل بأربع بينهما فالله المغيرة هـ من شرح ابن عرضون على التحفة وانظر فيه إذا شكت غلظ آلته أو طولها وقال بعض المتأخرين إن اشتكت كثرة الوطء قضى لها بأربع مرات في اليوم وأربع مرات في الليل إن لم تقدر على التمكين لكبر الآلة قال يفرق بينهما وقيل يؤمر بتلبيد ما زاد على القدر المعتاد. وإن جفت الجماع خوفا من الماء في البرد فلا يكون لها الامتناع لأجل ذلك ولو أدى ذلك لانتقالها للتيمم على المشهور والله أعلم. وكذلك اعتذارها بالطفل الرضيع لا يقبل لأنه أرئف وألطف بولده ولأن الماء يكثر اللبن والله أعلم. وفي الحديث إذا دعا الرجل زوجته إلى فراشه فأبت لعنتها الملائكة حتى تصبح" (في "النوازل الكبرى، ج. 3، ص 258-259).

- "وسئل بعض المتأخرين عن أخذ الزوجة من زوجها عوضا في إذنها له في إذنها له في العزل عنها هل يجوز لها الرجوع عن ذلك... فأجاب.. نعم يجوز للزوجة أخذ عوض من زوجها في نظير إذنها له في العزل عنها مدة معينة ولها الرجوع عنه متى شاءت وإن رجعت فقيل ترد جميع العوض وقيل ترد بحسب ما بقي من المدة ..." (في "النوازل الصغرى"، ج. 2، ص. 135).

ما هي الخلاصات الأساسية التي يمكن استخراجها من هذه المجموعة من النوازل المتعلقة بالجنس؟ هل يمكن إدراك الظاهرة الاجتماعية على مستوى السؤال بغض النظر عن جواب الفقيه؟ إن تكرار السؤال حول الزنا وحول الاغتصاب "مع الافتضاض"، وحول الاعتراض والنشوز تكرار يدل على شيوع هذه الظواهر الاجتماعية والنفسية إلى درجة يسهل القول أنها كانت من الأمور العادية والمتداولة. وهي أمور ناتجة عن عدم الاختلاط والفصل بين الجنسين، فذلك أمر لا يؤدي بالضرورة إلى مجتمع خال من العنف الجنسي ومن الشذوذ. فتكرار نوازل الزنا والاغتصاب ثم نوازل الاعتراض والنشوز شيء يدل على عكس تماما. صحيح أن الفقيه لا يحلل زنا المحصنة لكي يتعرف على أسبابه الحقيقية، كما أن سلوك المغتصب لا يشكل موضوع علم نفس فقهي. إن معالجة تلك السلوكات تظل شرعية بمعنى أن الأسئلة المطروحة تتعلق بماذا يجب على الزانية وعلى المغتصب مثلا. لكن إذا كان الخطاب الفقهي لا يقدم تفسيرا لهذه الظواهر، فإن الانتربولوجيا الذكورية الملازمة له ترجع الزنا والاغتصاب إلى خرق قواعد الفصل الجنسي فقط. من خلال هذا التفسير، يتم تقديم الإنسان التقليدي كإنسان في حالة تحايل شبه دائمة على الفصل بين الجنسين. فهو في انتظار لحظة سهو الرقابة ليطير نحو المحرم بلهف وشوق. ما هو سبب ذلك التهيؤ؟ وما علة تلك اللهفة؟ هل هي لذة المحرم؟ هل هو عدم الإشباع الجنسي والعاطفي؟ كيف يمكن للناشز ألا تفكر في الزنا في حالة إجبارها على "الصبر" أمام عجز زوجها على إرضائها جنسيا؟ أو على الزوج الذي يطيل الجماع دون أن ينزل "حتى يلحقها من ذلك ضرر عظيم لا طاقة لها به"؟ مشروعية تساؤلنا هذا تأتي من كون النوازل المذكورة تربط بشكل شبه آلي بين الزنا والمرأة. وفعلا، كيف يعقل أن يزني الرجل المنكاح المطلاق المتسري، أي الرجل الذي بحوزته

نساء عديدات؟ إن الزنا الذي يترتب عنه القول الفقهي النوازلي هو زنا المرأة لأن زنا المرأة أكثر أهمية من حيث انعكاساته على الأنساب والأموال، ومن ثم ضرورة الاستبراء قصد التأكد من عدم الحمل أو قصد تشخيص مصدره، كما جاء في تعرض زوجة إلى اغتصاب، فهي لا تحرم على زوجها بخلوة هذا الهاجم معها، لكن "عليها الاستبراء بغيبته عليها". وحتى الصغيرة "التي لا تطيق الوطء وإن أمن منها الحمل تستبرأ". من هنا، يتبين أن الاستبراء يتموضع في فلسفة الاحتياط المالكي للفروج. فليس لماء الزنا مضاعفات شرعية على الزاني نفسه بحيث "لا ينسب إليه ما تخلف منه، فهو كماء غيره".

إن انشطار مفهوم الجنس إلى بعد متعوي وإلى بعد إنجابي يدفع إلى تسجيل ملاحظة هامة في نوازل الوزاني :عدم اعتبار بعد اللذة عند المرأة. فحديث الوزاني عن جنسانية المرأة يتم فقط من خلال مفاهيم إطاقة الوطء والاستبراء. علاوة ذلك، يرفض الوزاني أعذار المرأة التي تشكو من كثرة الوطء أو من كبر "الآلة" أو من البرد. "فإن شكت المرأة من كثرة الوطء قضى لها بثمان أربع في الليل وأربع في النهار". ما سر تغييب الوزاني لرغبة المرأة ؟ ولصمته عن حقها في اللذة ؟ إن تركيزه على ثنائية الوطء/الاستبراء يجعل منها مجرد رحم في خدمة السلالة الأبيسية.

خاتمة

إن القصد المؤسس لهذه الدراسة يكمن في إرادة الوقوف على المنظور المغربي التقليدي تجاه المرأة دون المرور من الوساطة الاستشراقية والاثنولوجية، ودون إرادة نقدية بالخصوص. من أجل هذه الاعتبارات، حاولنا الإنصات إلى الدرس الفقهي المغربي، وحاولنا عدم إقحام إشكاليات هجينة عليه أثناء تعليقاتنا. فإلى أي حد يمكن القول أن الاعتماد على النوازل الفقهية عند الوزاني يسمح بتكوين النظرة الداخلية، وبتأسيس المرأة كموضوع علمي من جهة ثانية؟ فإنتاج العلم الاجتماعي لا يتم من خلال تحجيم النظرة الداخلية لأنها ليست عائقا إبستمولوجيا في حد ذاتها. إنها خطاب يشكل جزء من معرفة الموضوع، وهو جزء لا يمكن الاستغناء عنه إلا في إطار نزعة وضعية جافة وأوروبمركزية. بالمقابل، لا تكمن الموضوعية في الوقوف عند حدود النص الفقهي. ورغم احترازنا، لم نستطع مواجهة النصوص الفقهية وبناء موضوع المرأة التقليدية انطلاقا منها دون السقوط في أحضان الخطاب النسائي المساواتي. فإعادة ترتيبنا للنوازل لم تقف عند مستوى معرفي محض. إن قراءة نوازل النكاح من خلال نكاح المتعدد ونكاح الصغيرة ونكاح الجبر تخدم بطريقة الأطروحات النسائية، سواء كان الأمر مقصودا أو عفويا. ومن ثم يجدر التساؤل عن إمكانية قيام خطاب علمي بارد حول المرأة والجنس، مستقل عن المنظور النسائي النضالي. فهل يشكل ذلك المنظور بعدا إيديولوجيا مؤسسا بشكل حتمي لكل خطاب معرفي حول المرأة

والجنس؟ كيف لا يصبح الفقه النوازلي موضوع اتهام وهو يؤسس ثنائية الرجل/المرأة وفق ثنائيات اغتصاب/زنى، اعتراض/نشوز، لذة/إنجاب؟ أليست هذه الثنائيات الواصفة للعلاقات بين الجنسين في مجتمع إسلامي دليل على فشل كل مشروع مجتمعي يقوم على الفصل بين الجنسين؟ واضح أن الخطاب الفقهي هنا حجة ضد نفسه وضد المجتمع الذي يؤسسه ويتأسس داخله في آن واحد. ولا يمكن بناء موضوعي المرأة والجنس من خلال نكاح المتعدد والصغيرة والجبر، ومن خلال الثنائيات المذكورة، دون إدانة المجتمع الذي سمح لكل ذلك بالتبلور.

إلى أي حد يجوز الاكتفاء بنموذج فقهي واحد في عملية بناء/إدانة موضوع المرأة التقليدية؟ ألا تشكل النزعة المعرفية التقليدية عند الوزاني سببا كافيا للبحث عن نماذج فقهية أخرى؟ عن نماذج تفتح إمكانية الحداثة عند المرأة باسم التراث نفسه؟

إمكانيات التحديث تكمن في الفقه نفسه، إلا الحدس الذي يفرض نفسه علينا الآن هو تواجد إمكانيات الحداثة الفقهية عند الأوائل أكثر مما تتواجد عند المتأخرين. بتعبير آخر، كلما ابتعدنا عن فقه الحاضر أو فقه الماضي القريب إلا وعثرنا على العقلانية في الفقه، وذلك فيما يخص المرأة والجنس. ما القول في فتوى ابن عرضون القاضية للمرأة بالنصف في مال الزوج عند الطلاق أو الوفاة ؟ فتوى قيل أنها شاذة؟ لا يهم. الأهم أنها تظل قولا فقهيا، من الداخل. وما القول في تنصيص بن عرضون على حق الزوجة في المتعة الجنسية. إن المقارنة بين بن عرضون والوزاني تبين تراجع الفقيه عن مواقف مستنيرة وتوجهه نحو مواقف ذكورية. وهو الأمر الذي يبلغ ذروته في مواقف فقهاء الحركات الإسلاموية، المتطرفة منها على وجه الخصوص.

ملاحظـات :

إضـــافـات :

ملاحظات :

إضـــافـــات :

محتويات الكتاب

مقـــدمة 7

الباب الأول: إبستمولوجيا علوم الإنسان 11

الفصل الأول: المحددات الإيديولوجية لعلم النفس 12

الفصل الثاني: ألتوسير وإنتاج الموضوع النظري 19

الفصل الثالث: فوكو وما دون الإبستمولوجي 26

الباب الثاني: رايخ بين فرويد وماركس 33

الفصل الرابع: توسيع نظرية اللبيدو 34

الفصل الخامس: الوظيفة الاجتماعية للقمع الجنسي 53

الباب الثالث: المرأة والجنس في التراث الفقهي المغربي 67

الفصل السادس: المرأة والجنس عند أحمد بن عرضون 74

الفصل السابع: "آداب الدخول وما يتعلق بآداب الجماع" 102

الفصل الثامن: المرأة والجنس في نوازل المهدي الوزاني 113

دار البيضاء

بيع هذا الكتاب
بمكتبة الألفية الثالثة
285, شارع محمدV, الرباط
الهاتف: 05.37.26.32.38
الثمن 40.00

بمناسبة هذه الطبعة الثانية، ارتأيت ألا أدخل تعديلات مضامينية عليه رغم مرور عشرين عاما على صدور الطبعة الأولى، واقتصرت على إعادة هيكلة فصوله. فنصوصه تشكل مراحل شبابية من مساري المعرفي والنضالي المرتبط بموضوعي المرأة والجنس، وهما في الوقت ذاته مسألة علمية وقضية اجتماعية. وأعتقد أن الخدمة الأساسية التي قدمها هذا الكتاب تكمن في التنبيه إلى ضرورة عدم التفريط في التراث وعدم اعتباره عائقا في وجه الحداثة النسوية (féministe). وبشكل أدق، بيَّن هذا العمل إمكانية العثور على نوى عقلانية في الفقه المغربي، ومن ثم إمكانية توظيفها من قبل الحركة النسوية في المطالبة بقانون أسرة مساواتي وغير تمييزي.