الآثار العقدية للحركة النسوية في ضوء الروايات النسائية العربية ـ دراسة تحليلية نقدية

أ. مروة صالح بن عواض اللحياني

سلم البحث في ١٤٤٧/٧/١٦هـ بسم الله الرحمن الرحيم اعتمد للنشر في ١٤٤٧/٨/١٨هـ

ملخص البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل ونقد الآثار العقدية للحركة النسوية كما تتجلى في الروايات النسائية العربية، مع اقتراح السبل الكفيلة بمواجهة تلك الانحرافات الفكرية والعقدية المرتبطة بها، وذلك في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي والتحليلي في بيان مفاهيم الحركة النسوية والرواية النسائية، والمنهج النقدي في تحليل المضامين العقدية الواردة في بعض النصوص الروائية، والمنهج الاستنباطي في استخلاص سبل المواجهة الشرعية والفكرية. وتوصلت الدراسة من خلال تحليل نماذج مختارة من الروايات النسائية العربية إلى أن الخطاب النسوي في عدد منها تضمّن تشكيكًا صريحًا أو ضمنيًا في أصول عقدية كبرى، أبرزها: الإيمان بالله تعالى، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، والإيمان بالقضاء والقدر، ومكانة الوحي والنبوة. وبيّنت الدراسة أن الرواية النسائية العربية قد تأثرت بأفكار نسوية وافدة ذات خلفيات فلسفية علمانية وإنسانوية ووجودية، تسعى إلى إعادة تشكيل التصور الديني من الداخل، عبر الأسلوب السردي والرمزي والعاطفي.

الكلمات الدلالية: الحركة النسوية – العقيدة – الإيمان بالله – القدر.

Abstract:

This study aims to analyze and criticize the doctrinal effects of the feminist movement as they appear in Arab women's novels, while proposing ways to confront those intellectual and doctrinal deviations associated with it, in light of the doctrine of the Sunnis and the community. The study relied on the descriptive and analytical approach in explaining the concepts of the feminist movement and the women's novel, the critical approach in analyzing the doctrinal contents contained in some novel texts, and the deductive approach in extracting ways of legitimate and intellectual confrontation. By analyzing selected examples of Arab women's novels, the study concluded that feminist discourse in a number of them included explicit or implicit skepticism about major doctrinal principles, most notably: belief in God Almighty, His transcendence of resembling created beings, belief in fate and destiny, and the status of revelation and prophecy. The study showed that the Arab women's novel has been influenced by imported feminist ideas with secular, humanitarian, and existential philosophical backgrounds, which seek to reshape the religious perception from within, through the narrative, symbolic, and emotional style.

Keywords: feminist movement – doctrine – belief in God – fate.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين, أما بعد: فقد شهدت المجتمعات العربية والإسلامية في العصر الحديث والمعاصر تحولات فكرية واجتماعية وثقافية خطيرة ومتسارعة، وكان من أبرزها بروز الحركة النسوية بوصفها تيارًا فكريًا واجتماعيًا يسعى إلى إعادة قراءة وظائف وأدوار المرأة، ومكانتها داخل المجتمع المسلم. وقد اتخذت هذه الحركة من الرواية النسوية العربية وغيرها وسائل فعالة لبثّ أفكارها، والتعبير عن رؤاها تجاه الدين، والأسرة والمجتمع، والقيم الأخلاقية، والهوية الثقافية.

ونظرًا لما تحمله بعض هذه الروايات من مضامين تتعارض مع ثوابت العقيدة الإسلامية والتراث القيمي والاجتماعي للأمة الإسلامية، تبرز الحاجة إلى دراسة علمية منهجية ترصد آثار الحركة النسوية في المجال العقدي، كما تتجلى في الروايات النسائية العربية، وتناقشها من منظور نقدي إسلامي، مع بيان السبل الكفيلة بمواجهتها، وقد جعلت هذه الدراسة تحت عنوان: **(الآثار العقدية للحركة النسوية في ضوء الروايات النسائية العربية: دراسة تحليلية نقدية)**.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية الدراسة من عدة جوانب، وأبرزها:

١. ارتباط موضوع الحركة النسوية بقضايا تمس العقيدة والقيم والهوية الإسلامية.

٢. الدور المتنامي للرواية النسائية العربية في تشكيل الوعي الثقافي والاجتماعي.

٣. الحاجة إلى دراسة نقدية منهجية ترصد آثار الخطاب النسوي عقديًّا في ضوء تلك الروايات بعيدًا عن التعميم أو التحيز.

٤. محاولة تقديم رؤية علمية متوازنة لسبل مواجهة الانحرافات الفكرية بأساليب تتشارك فيها الحكومات والمؤسسات والأفراد.

أسباب اختيار موضوع الدراسة:

يرجع اختيار موضوع الدراسة إلى جملة من الأسباب، من أهمها:

١. انتشار الأفكار النسوية في الإنتاج الروائي النسائي العربي وتأثيرها الواسع.

٢. ملاحظة ما تحمله بعض الروايات من نقد صريح أو ضمني للعقدية والدين الإسلامي ولتراثه الفكري والقيم الأخلاقية.

٣. عدم وجود دراسات سابقة التي تناولت الآثار العقدية للحركة النسوية من خلال الرواية النسائية تحديدًا.

٤. الرغبة في الإسهام في حماية الهوية الفكرية للمجتمع من خلال الطرح العلمي الرصين.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تتمثل مشكلة الدراسة في أن هناك غموضا وتباينا في تقييم خطاب الحركة النسوية بين الرفض المطلق، والقبول غير المشروط، وعدم وجود دراسة علمية منضبطة، وهذه الدراسة محاولة لحل هذه المشكلة من خلال رصد وتحليل الآثار العقدية للحركة النسوية كما تعكسها بعض الروايات النسائية العربية، وما يترتب عليها من ترويج للانحرافات الفكرية والسلوكية.

ومن ثم فإن حل مشكلة الدراسة سيتم من خال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما مفهوم الحركة النسوية؟ وما مفهوم الرواية النسوية؟

٢. كيف انعكست أفكار الحركة النسوية في الروايات النسائية العربية؟

٣. ما الآثار العقدية للحركة النسوية في ضوء الروايات النسائية العربية؟

٤. ما السبل المقترحة لمواجهة الفكر النسوي المنحرف؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

١. التعريف بالحركة النسوية، والرواية النسائية العربية.

٢. بيان كيفية انعكاس أفكار الحركة النسوية في الروايات النسائية العربية.

٣. بيان وتحليل الآثار العقدية للحركة النسوية في ضوء الروايات النسائية العربية.

٤. اقتراح سبل عملية ومنهجية لمواجهة الحركة النسوية وآثارها السلبية.

الدراسات السابقة:

تتميز هذه الدراسة بكونها تجمع بين التحليل الأدبي للروايات النسائية والنقد الفكري في ضوء المرجعية الإسلامية (عقيدة أهل السنة والجماعة)، مع التركيز على الآثار وسبل المواجهة، وهو ما لم يُعالج – في حدود علم الباحثة – معالجة شاملة في الدراسات السابقة، وهذا لا يعني عدم وجود دراسات سابقة تناولت النسوية والروايات النسائية العربية، فثمة دراسات كثيرة – ستذكر الباحثة بعضها – إلا أن تلك الدراسات لم تتطرق لدراسة الموضوع الذي تسعى هذه الدراسة لتناوله وتحليله، ويمكن تقسيم تلك الدراسات إلى قسمين:

الأول: دراسات تناولت الحركة النسوية، وأهمها:

١– رسالة ماجستير من قسم الدعوة والثقافة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين

الدراسات العليا جامعة أم القرى، بعنوان: "التغريب وأثره في الحركة النسوية المعاصرة"، للباحثة: عائشة محمد سعد القرني، عام ٢٠١٠م.

٢- أطروحة دكتوراه في الفلسفة، كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية، بعنوان: "النسوية في الفكر العربي المعاصر"، للباحثة: لينا جميل صموئيل جزراوي، عام ٢٠١٧م.

٣- أطروحة دكتوراه شعبة علوم الإعلام والاتصال قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة محمد خيضر، في الجزائر، بعنوان: "الحركة النسوية العربية عبر شبكات التواصل الاجتماعي" عام ٢٠١٩م.

والثاني: دراسات تناولت الروايات النسائية العربية، وأهمها:

١- رسالة ماجستير في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الدراسات العليا في الجامعة الهاشمية في الأردن، بعنوان: "المقدس والمدنس في الرواية النسوية العربية"، للباحثة: لبابة حمدان محمد حسن، عام ٢٠١٠م.

٢- أطروحة دكتوراه من قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الدراسات العليا جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن، بعنوان: "صورة الرجل في الرواية النسوية في الأردن" للباحثة: خالدة ماضي عبد الرحيم شنار، عام ٢٠١٣م.

٣- رسالة ماجستير في قسم اللغة العربية وآدابها مسار الأدب والنقد، كلية الآداب والعلوم في جامعة قطر، بعنوان: "صورة الرجل في المتخيل النسوية في الرواية الخليجية نماذج منتقاة" للباحثة: هيا ناصر الشهواني، عام ٢٠١٤م.

فهذه الدراسات تناوَلت الرواية النسويَّة من وجهة نظر أدبية، بعيدًا عن تلمُّس مواضع المخالفات العقَديَّة فيه، من خلال التركيز على رواية واحدة أو أكثر، أو على نماذج منتقاة، ومن ثم فلا علاقة لها ببحثي.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة المناهج الآتية:

١. المنهج الوصفي والتحليلي في عرض مفاهيم الحركة النسوية والرواية النسائية.
٢. المنهج النقدي في تحليل الآثار العقدية.
٣. المنهج الاستنباطي في استخلاص سبل المواجهة في ضوء التصور الإسلامي.

حدود الدراسة:

دراسة آثار الحركة النسوية كما تظهر في الروايات النسائية العربية، حيث سيتم إلقاء الضوء على أهم الأفكار النسوية التي سجلت حضورها في الخطاب

النسائي، من خلال تحليل أربعة أعمال لأربع روائيات من أربعة أقطار عربية؛ لكي تتسع رقعة العينات جغرافياً ونوعياً، فاختيرت: رجاء الصانع من (السعودية)، وإلهام منصور من (لبنان)، وأحلام مستغانمي من (الجزائر)، ونوال السعداوي من (مصر)[١].

خطة الدراسة:

تتكون الدراسة من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة: وفيها أهمية الدراسة، ومشكلتها، وأهدافها، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسه، وحدودها، وخطتها.

التمهيد: وفيه بيان مفاهيم الدراسة.

المبحث الأول: الآثار العقدية للحركة النسوية في ضوء الروايات النسائية العربية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الآثار المتعلقة بالإيمان بالله تعالى.

المطلب الثاني: الآثار المتعلقة بالإيمان بالقدر.

المبحث الثاني: السبل المقترحة لمواجهة الفكر النسوي المنحرف، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: السبل الحكومية.

المطلب الثاني: السبل المجتمعية.

المطلب الثالث: السبل الفردية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد: وفيه بيان مفاهيم الدراسة:

أولًا: مفهوم الحركة النسوية:

مفهوم لفظ النسوية يختزل دلالات متعددة، فقد ذكر المعجميون أن النسوية كلمة تعني نصرة حقوق النسوة، وتستخدم لوصف الأفكار والأفعال المؤيدة للنساء منذ الأزمنة القديمة حتى الوقت الحاضر[٢].

ويعرف المعجم الفرنسي "هاشيت" النسوية بأنها "منظومة فكرية أو مسلكية مدافعة عن مصالح النساء، وداعية إلى توسيع حقوقهن"[٣].

وذكرها معجم "ويبستر" على أنها "النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وتسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه المرأة"[٤].

فهذان المعجمان تناولا مفهوم النسوية بوصفها اتجاهًا يطالب بحقوق المرأة، ورفع الظلم عنها، ولا يوجد تعريف اصطلاحي موحد أو جامع يمكن لجميع النسويات

تبنيه، ومن ثم فإن الجدل لا يزال قائمًا حول تحديد مفهوم (النسوية)[٥]، فهو ذو دلالة واسعة يصعب تحديد ماهيتها على نحو جامع مانع؛ بل وتوجد العديد من المفاهيم النسوية التي تندرج ضمن مدارس مختلفة، والتي بدورها تحاول الإضاءة على الأسباب التي أدت إلى استضعاف المرأة، وتهميشها، وبلورة الاستراتيجيات المختلفة لمواجهتها[٦].

ويرى بعض الباحثين أن مفهوم النسوية لا يقتصر على المطالبة بالمساواة الكاملة بين الرجال والنساء، بل يتعداه ليشمل الوعي الجمعي الذي يقوم على تناول القضايا الكبرى للنساء، كما يدل على خيار تغيير المجتمع عن طريق الإنتاج الفكري، والعمل المنظم[٧]، فتم تعريف النسوية بوصفها فكراً، على أنها: الدراسة المتعمقة في التمييز – تطلق عليها النسويات بـ(الفجوة النوعية) – بين الرجال والنساء في شتى مجالات الحياة، ومحاولة فهم أسباب ذلك، مع اقتراح أفضل الطرق للتغلب عليها[٨].

وعُرفت النسوية كذلك بالفكرة المتعلقة بعدم المساواة بين الجنسين، فعرفت بأنها: "مصطلح يشير إلى كل من يعتقد بأن المرأة تأخذ مكانة أدنى من الرجل في المجتمعات التي تضع الرجال والنساء في تصانيف اقتصادية أو ثقافية مختلفة"(٩)، وبأنها: "نظرية تدعو إلى حصول النساء على حقوق اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وعلى فرص متساوية لتلك التي يمتلكها الرجال"(١٠).

والفكر النسوي –بشكل عام– يتكون من أنساق نظرية ومفاهيم وممارسات تطبيقية واقعية، تربط بين الفكر والواقع(١١).

ثانيًا: مفهوم الرواية:

تناولت المعاجم اللغوية مصطلح (الرواية) بمجموعة من المفاهيم، يحمل بعضها دلالة الحكاية والقص، وبعضها الآخر الإخبار والنقل...(١٢)، وعلى الرغم من شهرة مصطلح الرواية، إلا أنه لا يزال يصعب تحديد مفهومه الاصطلاحي، وصياغة تعريف واحد جامع، ودقيق؛ بسبب تعدد أنواعها، واختلاف أساليبها، وسرعة تطورها(١٣)، فالرواية في صورتها العامة هي جنس أدبي، ذو بنية شديدة التعقيد، متراكبة التشكيل، نص نثري تخيلي سردي، يدور حول شخصيات متورطة في حدث مهم، تتفاعل، وتنمو، وتحقق وظائفها من خلال شبكة من الأحداث، فالرواية تصور الشخصيات، ووظائفها داخل النص، وعلاقاتها فيما بينها، وسعيها إلى غايتها.(١٤)

والرواية هي إحدى صور الخبر أو الكلام، ومعناها العام يتمثل بالقصة الطويلة، وقوامها الإخبار بحدث ينخرط في مجراه أشخاص، ذات السياق المنادي في

الزمن، والأحداث المتشعبة في المكان، والمتنوعة إطار الوحدة، ذات سرد إخباري ممتع ومشوق(١٥).

ومن خلال التعاريف السابقة نتوصل إلى أن الرواية هي: الشكل الأدبي المطابق لبنية المجتمع، والكاشفة عن التجارب الفردية، بقالب فني نثري متعدد الشخصيات، يقصد منه التأثير على متلقيه من خلال استعمالها لأساليب جماعية، فهي جنس أدبي نثري سردي؛ يعكس من خلالها الروائي ثقافة المجتمع السائدة فيه، فالرواية اصطلاحًا لا تُعرف تعريفاً مفاهيمياً واحداً؛ بل تتسع دلالتها وتختلف من قراءة إلى أخرى(١٦).

ثالثا: مفهوم النسائية:

مصطلح النسائية مشتق من مفرد نِسائيّ، والنساء إناث من البشر بخلاف الرجال، وهو جمع امرأة من غير لفظه، والنساء جمع نسوة إذا كثرن(١٧)، ومصطلح النسائي في اللغة العربية يدل على عمومية تشمل أي شيء ينتمي إلى النساء(١٨)، من خلال مما سبق نجد أن (النسائية) تشترك بجذر كلمة (نسا) مع (النسوية)، وتتفرد بالجذر(نسو) النسوية والنسائية مشتقتان من الجذر اللغوي (ن س أ) فالنسوة والنساء جمع المرأة، وكلا المفردتين صالحة لأداء المعنى المقصود، غير أن لفظ (نسوة) يطلق على الجمع إذا قل بخلاف النساء، فالفرق بين المصطلحين كمي، وليس نوعياً(١٩).

وتقصد الباحثة بالروايات النسائية: هو كل سرد روائي يتخذ من قضايا المرأة وعلاقتها مع الآخر موضوعاً له، فتكون المرأة موضوعه الأساس، وكاتبته الأصلية، وتسعى الكاتبة من خلاله لمقاومة الأنساق الثقافية وتفكيكها، فهي الكتابة النثرية السردية ذات الملامح المتميزة، التي تتسم بكثير من الوعي والإدراك لقضية المرأة، كتبت من زاوية الاحتجاج والرد على ثقافة المجتمع السائدة، وتغلب عليها سمة الدفاع عن قضايا المرأة، وحقها في المساواة والاختلاف.

مفهوم الحركة النسوية:

يشير مصطلح الحركة النسوية في القواميس إلى "حركة فكريّة مُهتمة بحقوق المرأة، تنادي بتحسين وضعها، وتأكيد دورها في المجتمع وتشجيعها على الإبداع"(٢٠). وتُعرَّف الحركة النسوية اصطلاحاً على أنها "حركة اجتماعية تهدف إلى المساواة في المركز بين المرأة والرجل في كافة الحقوق، وخاصة في النواحي السياسية"(٢١)، وكذلك تم تعريفها بأنها: حركة تسعى إلى إعادة تنظيم العالم على أساس المساواة في جميع

العلاقات الإنسانية بين الجنسين (ذكر/أنثى)؛ رافضةً كل أنواع التمييز بين الأفراد على أساس الجنس، كما تلغي كافة الامتيازات والأعباء الجنسية، كما تسعى لإقامة اعتراف بالإنسانية المشتركة للمرأة والرجل باعتبارها أساس القانون والعرف(٢٢).

فالحركة النسوية: "هي كل جهد نظري، أو عملي يهدف إلى مراجعة واستجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنيات الاجتماعية، الذي يجعل الرجل هو المركز...والمرأة جنساً ثانياً"(٢٣)، وهذا هو التعريف المختار للحركة النسوية؛ لأنه شمل كلا من الجهدين النظري والعملي لتغيير وضع المرأة في المجتمع، حيث كانت المرأة "لا تعامل على قدم المساواة بسبب كونها امرأة وفي المجتمع الذي ينظم شؤونه ويحدد أولوياته حسب رؤية الرجل"(٢٤)، فهي تهتم بالدفاع عن حقوق المرأة بناءً على تساوي الجنسين، وبالتالي كانت المساواة مع الرجل هي المنطلق الأول لجهود الحركة.

المبحث الأول

الآثار العقدية للحركة النسوية في ضوء الروايات النسائية العربية

تمهيد:

لا بد من التأكيد على أن الإسلام لا يحارب الأدب بكل صوره؛ من شعر، أو نثر، أو رواية، وغيرها، لكنه إذا ما تضمن أفكارًا ومقولات مخالفة فإنه يزنها ويحكم عليه بميزان الشرع والتوحيد، فإذا اشتملت تلك الصور الأدبية على: طعن في ذات الله، أو صفاته، أو تشبيهٍ وتمثيلٍ، أو تسويةٍ بين الله وغيره، أو إسقاطٍ لرؤيةٍ فلسفية أو أيديولوجية مناقضة للتوحيد والأخلاق؛ فإن الحكم يكون على المعنى لا على الذي تضمنه هذا الفن، فيقوم ببيان حكم ذلك، من أجل التحصين الفكري، ووقاية الأمة من الاختراق الداخلي، ومن هذا المنطلق سوف تتعامل الباحثة مع نصوص الروائيات وتحليلها.

وعند تصفح الروايات الأربع مجال الدراسة والتحليل، وهي:

١- رواية زينة، لنوال السعداوي.

٢- رواية ذاكرة الجسد، لأحلام مستغانمي.

٣- رواية بنات الرياض، لرجاء الصانع.

٤- رواية أنا هي أنت، لإلهام منصور.

وقد وقفت الباحثة على مخالفات عقدية متعددة الجوانب، في هذه الروايات، وبخاصة ما يتعلق بالإيمان بالله تعالى عمومًا، والإيمان بالقدر على جهة الخصوص، وبناء على ذلك رأت الباحثة تقسيم هذا المبحث على المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: الآثار المتعلقة بالإيمان بالله تعالى:

يمكن تصنيف الآثار والمخالفات العقدية المتعلقة بالإيمان بالله تعالى في النصوص المنتقاة من الروايات الأربع على النحو الآتي:

١- الخوض في ذات الله سبحانه وتعالى:

فقد وصلت الجرأة بتلك الروائيات إلى إثارة قضية أنوثة وذكورة لفظ الجلالة (الله) تعالى عما يقلن علوًا كبيرًا، تقول سعداوي: "**في أول لقاء قال لها: أنا مختلف عن أبي وجدي وكل الرجال، أنا لا أؤمن بالآلهة الذكور. لكن الله وإبليس كانا قد تسللا إليه مع لبن الأم، أصبحا راسخين في أعماقه كالأسمنت المسلح، هما معًا، لا يُوجد الكون دون إله وشيطان، لا يشغلهما شيء إلا النساء، مثل كل الذكور**"[٢٥].

وعند تحليل هذا النص الروائي القصير نجد مخالفات وآثارًا عقدية خطيرة متعلقة بالإيمان بالله تبارك وتعالى، وهي:

(أ) **إنكار الإله الحق تحت دعوى رفض** "**الآلهة الذكور**": وقد تجلى ذلك من خلال قول الشخصية في الرواية "**أنا لا أؤمن بالآلهة الذكور**"[٢٦]، وهذا يتضمن مغالطة عقدية خطيرة من جهتين؛ الأولى: إسقاط مفهوم النوع (الذكورة والأنوثة) على (الإله)، ثم رفضه بناءً على هذا الإسقاط، بينما عقيدة أهل السنة والجماعة تقرر أن الله سبحانه منزه عن الجنس والنوع والحدّ: +لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيءٞ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ_[٢٧]، وهو الواحد الأحد الفرد الصمد، كما قال تعالى: +قُل هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ* ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ* لَم يَلِد وَلَم يُولَد* وَلَم يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُ_[٢٨].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وعلى هذه السورة اعتماد الأئمة في التوحيد كالإمام أحمد والفضيل بن عياض وغيرهما من الأئمة قبلهم وبعدهم. فنفى عن نفسه الأصول والفروع والنظراء وهي جماع ما ينسب إليه المخلوق من الآدميين والبهائم والملائكة والجن بل والنبات ونحو ذلك؛ فإنه ما من شيء من المخلوقات إلا ولا بد أن يكون له شيء يناسبه: إما أصل، وإما فرع، وإما نظير أو اثنان من ذلك أو ثلاثة. وهذا في الآدميين والجن والبهائم ظاهر. وأما الملائكة: فإنهم وإن لم يتوالدوا بالتناسل فلهم الأمثال والأشباه... ولهذا كان في هذه السورة الرد على من كفر من اليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين. فإن قوله: +لَم يَلِد_ رد لقول من يقول: إن له بنين وبنات من الملائكة أو البشر مثل من يقول الملائكة بنات الله أو يقول: المسيح أو عزير ابن الله"[٢٩].

فالله سبحانه وتعالى ليس ذكرًا ولا أنثى، ولا يُوصَف بصفات المخلوقين

أصلًا. وعليه فإن رفض (الإله) بناءً على هذا التصور رفضٌ لوهمٍ مصطنع لا للإله الحق.

(ب) التسوية بين الله وإبليس (ثنوية وجودية): ويتضح ذلك من خلال قول نوال السعداوي في هذا النص: "**الله وإبليس... هما معًا، لا يوجد الكون دون إله وشيطان**"[٣٠]، وهذا يقرر ثنوية عقدية تخالف التوحيد من أصوله، وفيها: التسوية ضمنية بين الله وإبليس من حيث: الضرورة الوجودية، والتأثير في الكون.

بينما تقرر عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله خالق إبليس، وأن إبليس مخلوق مربوب لا يملك نفعًا ولا ضرًّا إلا بإذن الله، وأن وجود الكون قائم بالله وحده لا بندٍّ له، قال تعالى: +إِنَّ كَيدَ ٱلشَّيطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا_[٣١]، فالطرح الوارد في النص مناقض للتوحيد الخالص.

(ج) الطعن في تنزيه الله بإسناد الأهواء البشرية إليه: ويتضح ذلك من خلال قول سعداوي في النص: "**لا يشغلهما شيء إلا النساء، مثل كل الذكور**"[٣٢]، وهذا أخطر ما في النص، إذ يشتمل على: تشبيه الله بالمخلوقين، وإسناد الشهوة والنقص والانشغال إلى الله، وهذا كفر صريح من جهة المعنى؛ لأن عقيدة أهل السنة تقرر: أن الله منزه عن الأغراض والشهوات، وأنه لا يشغله شيء عن شيء، وأنه غني عن العالمين. قال تعالى: +ٱللَّهُ ٱلصَّمَد_[٣٣]. أي: الكامل في غناه، المقصود في الحوائج، المنزّه عن النقص والافتقار.

(د) إسقاط الصراع النسوي على العقيدة الإلهية: فالنص يحمل أيديولوجيا نسوية صراعية، حيث إنه يُصوَّر الإله (تعالى الله عما تقول علوا كبيرا) ضمن منظومة "الذكورة المهيمنة"، ويُختزل الصراع الوجودي في صراع جنسي/جندري.

ومن منظور أهل السنة: الله حكم عدل، لا يتحيز لجنس، ولا يُسقط عليه صراع البشر الثقافي أو الاجتماعي، فهذا إسقاط أيديولوجي معاصر على مفاهيم عقدية، وهو من التحريف المعنوي.

وهذه المضامين التي تضمنها النص مرفوضة عقديًا عند أهل السنة والجماعة، وإن وردت في سياق روائي.

فنوال السعداوي في هذا النص تذهب مذهب (ماري دالي) التي تشير إلى أن تحرير المرأة الحقيقي يأتي أولاً من إسقاط الفكر الذكوري عن المعتقدات، والرسالات، والممارسات الدينية، واستبدال هذا الفكر بدين وثني، نسوي، تكون فيه الأنثى هي (الآلهة)، والمعبودة الوحيدة[٣٤].

وعليه فلم يختلف تعامل النسويات في العالم العربي مع الإسلام عن تعامل النسويات في الغرب مع الديانة المسيحية، فقد رفعت النسويَّات في مؤتمرهن – الذي عُقِد بوزارة الثقافة المصريَّة بالتعاون مع الأمم المتحدة عام ٢٠٠٢م – شعارًا تضمن خمس لاءات: (لا للدين، لا للرجل، لا للحجاب، لا للزواج، لا لختان النساء)[٣٥].

٢- ذكر بعض التصورات الوثنية التي توحي بتعدد الآلهة:

تقول أحلام مستغانمي: "**هل يشعر سكان أثينا بأنهم يمشون، ويجيئون على ذاكرة؟ هل أعتب عليهم؟ التاريخ.. وعلى تراب مشت عليه الآلهة**"[٣٦].

وفي هذا النص الروائي إسناد قداسة للأرض بقولها: "**تراب مشت عليه الآلهة**"[٣٧]، وهو تعبير يقوم على تصور أسطوري وثني يناقض أصل التوحيد القائم على نفي الألوهية عما سوى الله تعالى سبحانه وتعالى.

كما أن الخلط بين التاريخ والأسطورة يُضفي مشروعية رمزية على معتقدات باطلة، في حين أن المنهج العقدي الإسلامي يقرّ بالتاريخ الإنساني، ويُبطل تأليه البشر، أو الأرض، أو الأمكنة.

٣- نسبة العبث إلى الله تعالى وإنكار الحكمة الإلهية:

تقول رجاء الصانع: "**فإذا به من الفصيلة نفسها. لا فرق بين أفراد تلك الفصيلة سوى بالشكل.**

يبدو أن الرجال جميعهم من صنف واحد.

وقد جعل الله لهم وجوهاً مختلفة.

حتى يتسنى لنا التفريق بينهم فقط"[٣٨].

ينطوي هذا النص الروائي لرجاء الصانع على سوء أدب مع الخالق عز وجل؛ إذ نُسب إلى الله تعالى فعلٌ عبثيٌّ ساخر، "جعل الله لهم وجوهًا مختلفة فقط".

بينما الخلق في العقيدة الإسلامية قائم على الحكمة والتقدير، قال تعالى: +وَخَلَقَ كُلَّ شَيء فَقَدَّرَهُۥ تَقدِيرا_[٣٩]، لا على العبث، أو التهكم.

٤ – الافتراء على الرسول صلى الله عليه وسلم:

تقول رجاء الصانع: "**تصدقين أنا سمعت أن الرسول دعا للشينة**"[٤٠].

إن نسبة الدعاء بالشينة للنبي ﷺ افتراء عليه، ولا يليق بمقامه، وهو يتنافى مع كمال خُلُقه ﷺ، ورحمته، قال تعالى: +وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيم_[٤١].

كما يتنافى مع أصل العقيدة التي تقرر أن الله جميل، وأن رسوله جاء بالهداية والتزكية لا بالسخرية أو الإيذاء، ويتنافى أيضا مع الإيمان بالرسل، وهو ركن من

أركان الإيمان.

فما يُشاع عن دعاء الشينة ليس حديثًا، ولا معنى شرعيًا صحيحًا، وهو تحريف يخالف صورة النبي ﷺ الخُلُقية والعقدية، قال تعالى: +لَقَد جَاءَكُم رَسُولٌ مِّن أَنفُسِكُم عَزِيزٌ عَلَيهِ مَا عَنِتُّم حَرِيصٌ عَلَيكُم بِٱلمُؤمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ_ (٤٢).

٥- الحط من مكانة الأنبياء والكتب الإلهية والوحي:

تقول رجاء الصانع: "**على من تقرأ كتابك يا موسى؟**" (٤٣).

وهذا النص ينطوي على نبرة استهزاء وتشكيك موجَّه لنبيٍّ الله موسى عليه السلام، وكأن الوحي فعلٌ ذاتي لا رسالة مبلَّغة، وهذا يتعارض مع أصل الإيمان بالنبوة، وأن الكتب الإلهية وحيٌ من الله للناس هدايةً وبلاغًا.

٦- الغلو في الدعاء، وتجاهل المشيئة الإلهية:

تقول الصانع: "**يا الله، لقد حرمنا أشياء كثيرة، فلا تحرمنا نعمة الحب**"[٤٤].

وهذا النص فيه غلو في الدعاء، وتجاهل للحِكَم الإلهية، بينما الصواب أن الدعاء يكون مع الاعتراف بأن كل نعمة بيد الله وحده، بما فيها الحب الحلال.

ومثل النص السابق قول إلهام منصور: "**لماذا لم يخلقني الله امرأة طبيعية**"[٤٥].

ففيه اعتراض على خلق الله، فهي مخالفة لعقيدة التوحيد التي توازن بين القدرة الإلهية والرضا بقضائه وحكمه.

٧ - التشكيك في العدالة الإلهية:

تقول أحلام مستغانمي: "**هل كانت زلة قدم ... أم زلة قدر**"[٤٦].

وفي هذا النص ربط بين الزلة، وبين القدر بطريقة تشكك في العدالة الإلهية من خلال قولها: (زلة قدرة)، وهو يوحي بأن الله قد يوقع العبد في الخطأ بلا سبب.

بينما تؤكد العقيدة الإسلامية بأن الإنسان مخيّر، وليس مسيرًا، وأنه مسؤول عن أفعاله وتصرفاته، وأن القدر لا يلزم أحدًا بالمعصية، قال تعالى: +لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفسًا إِلَّا وُسعَهَا لَهَا مَا كَسَبَت وَعَلَيهَا مَا ٱكتَسَبَت_[البقرة: ٢٨٦].

٨- الإيحاء بأن الإنسان يمكن أن يكون إلهًا:

تقول أحلام مستغانمي: "**فالذي يجلس أمام مساحة بيضاء للخلق، لا بد أن يكون إلهًا أو عليه أن يغير مهنته. أأكون إلهًا؟**"[٤٧].

وهذا النص يوحي بإمكانية أن يكون الإنسان إلهًا، أو أن عليه اتخاذ هذا الخيار، وهو محرم شرعًا، ومخالف للتوحيد؛ الذي يقرّ أن الله واحد لا شريك له، وأن

خلق الكون والحكم فيه حق مطلق لله وحد، قال تعالى: +يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذكُرُواْ نِعمَتَ ٱللَّهِ عَلَيكُم هَل مِن خَٰلِقٍ غَيرُ ٱللَّهِ يَرزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَاءِ وَٱلأَرضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤفَكُونَ_[٤٨].

في هذه الآية "ينبه تعالى عباده، ويرشدهم إلى الاستدلال على توحيده في إفراد العبادة له، كما أنه المستقل بالخلق، والرزق، فكذلك فليفرد بالعبادة، ولا يشرك به غيره من الأصنام، والأنداد والأوثان؛ ولهذا قال: +لا إله إلا هو فأنى تؤفكون_، أي: فكيف تؤفكون بعد هذا البيان، ووضوح هذا البرهان، وأنتم بعد هذا تعبدون الأنداد والأوثان؟"[٤٩].

١٠- تلبيس المطهَّر (المقدَّس) لبوس المدنس:

تقول نوال السعداوي: "**أنت أجمل بنات الدنيا، والآخرة، أنت حورية الجنة، أنت العذراء، البتول، لا تفقد عذريتها الأبدية، وإن تمزق غشاؤها آلاف المرات... صُبِّي في أذني كلمات الله، والشيطان، تكلمي يا بنت الزنى، يا بنت الزانية**"[٥٠].

وهذا النص الروائي يعكس اختلالًا عقديًّا وشرعيًّا وأخلاقيًّا شديدًا لدى الروائية، يتمثل في:

(أ) الإساءة العقدية الصريحة: من خلال الجمع بين أوصافٍ مطهرة: (بنات الآخرة، حورية الجنة، العذراء البتول)، وبين ألفاظ فاحشة مهينة مدنسة: (بنت الزنى)، وهو تلبيس للمطهَّر بالمدنس، وخلط باطل بين الطهارة التي يثبتها الشرع، وبين الفجور الذي يحرّمه، وهو مسلك يفضي إلى الاستخفاف بالمعاني الشرعية وتشويهها.

(ب) الاعتداء الشرعي والأخلاقي: من خلال (القذف)، فالألفاظ الواردة في النص فيها قذفٌ صريح، وسبٌّ محرّم شرعًا، (بنت الزنى)، وهذا محرم شرعًا، قال تعالى: +وَٱلَّذِينَ يَرمُونَ ٱلمُحصَنَٰتِ ثُمَّ لَم يَأتُواْ بِأَربَعَةِ شُهَدَاءَ فَٱجلِدُوهُم ثَمَٰنِينَ جَلدَة وَلَا تَقبَلُواْ لَهُم شَهَٰدَةً أَبَدا وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلفَٰسِقُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن بَعدِ ذَٰلِكَ وَأَصلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ_[٥١]. وهو من السبع الكبائر الموبقات؛ لما فيه من هتك للأعراض، وإفسادٍ للأخلاق.

(ج) الخلل في تصور العفة والكرامة: من خلال الزعم بـ(العذرية الأبدية)، مع تقرير انتهاكها المتكرر يُناقض المفهوم الشرعي للعفة، ويحوّل الجسد إلى أداة عبث لغوي، وهو إنكار لمعنى التكليف والكرامة الإنسانية.

(د) التلبيس بين الحق والباطل: من خلال دعوتها لإسماعه (كلمات الله والشيطان) في سياق واحد، وهي تسوية باطلة بين الله العظيم وبين الشيطان الرجيم، وهو مخالف

لأصل التفريق العقدي بين الحق والباطل.

وهذه الروائية تتعمد دائما أن تقرن بين الله سبحانه وتعالى، وبين الشيطان الرجيم، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

وتقول نوال السعداوي: "**أصبحت زينة بنت زينات طيفًا يطارده ليل نهار، صوتها يسري في أذنيه وهو نائم يشبه صوت الله، أو صوت الشيطان.. صَوتها تَسلبه الاتزان تسلبه الإيمان بالله**"[٥٢].

وهذا النص الروائي يتضمن إشكالات عقدية خطيرة تستدعي النقد الواضح والصريح، وتتجلى تلك الإشكالات والمخالفات العقدية في الآتي:

(أ) تسوية الروائية بين الخالق والمخلوق: من خلال تشبيه صوت إنسان بـ"صوت الله" سبحانه وتعالى، وهذا باطل عقديًا؛ فالله جلّ وعلا لا يُشبهه شيء، ولا تدركه الأبصار، قال تعالى: +لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيءٞ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ_[٥٣]. وهذا التشبيه يُعدّ مساسًا بجلال الألوهية، ومقام الربوبية، ولو ورد في سياق أدبي.

(ب) خلط الروائية بين الحق والباطل: من خلال الجمع بين (صوت الله)، و(صوت الشيطان)، في سياق واحد، وقد تكرر ست مرات بما يوحي بتعمد التسوية بين الخالق والمخلوق، والوحي والضلال، وبين الحق والباطل، وهو مخالف لأصل عقدي قطعي يقوم على التفريق التام بين الهداية والإغواء.

(ج) إسناد الروائية سلب الإيمان إلى المخلوق: من خلال القول إن صوتها "يسلبه الإيمان بالله"، يُحمّل مخلوقًا ما هو من اختيار الإنسان وابتلائه، ويُلمّح إلى تأثير قهري ينقض مسؤولية العبد عن أفعاله، بينما تقرر العقيدة الإسلامية أن الإيمان والكفر متعلقان بالقلب والاختيار، مع وجود الفتنة لا الجبر.

لقد أسرفت الروائية كثيرًا في إلباس النص الروائي لبوسًا عقدية، وحمولات لفظية تشي بانحرافها الفكري، فهي تُسيء إلى مقام الألوهية، وتزيل الفواصل بين الوحي والشيطان، وهذا تصور مردود شرعًا، وعقلاً، وأخلاقا، حتى ولو أُريد به التعبير الرمزي أو الأدبي.

١١– الخوض في الذات الإلهية وتحويلها إلى رمز:

تقول نوال السعداوي: "**كانت أبلة مريم تحكيها للتلميذات، تقول لهن... الله يرمز إلى العدل والجمال والحب والحرية، لا فرق بين ولد وبنت أو مسلم وقبطي**"[٥٤].

وهذا النص الروائي على قلة كلماته يحوي مخالفات عقدية كثيرة، وأهمها:

(أ) اختزال مفهوم الألوهية في الرمز، وذلك من خلال تفريغ مفهوم الألوهية من

حقيقته، وجعل الله مجرد قيمة معنوية، فالله تعالى إله موجود وليس رمزا، وهو حي قيوم، متصف بصفات ذاتية وفعلية، وليس رمزًا مجردًا، وهو سبحانه موصوف بصفات الكمال، كما تقرره العقيدة الإسلامية، قال تعالى: +ٱللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ_[٥٥].

(ب) الخلط بين صفات الله وبين القيم الإنسانية المجردة: فالعدل، والجمال، والحب، والحرية قيم مجردة، لكن نوال السعداوي قدمتها في النص على أنها تعريفٌ لله، لا على أنها آثار من آثار الإيمان به سبحانه وتعالى، والصحيح هو أن الله يتصف بالعدل، وأنه سبحانه وتعالى (رمزًا للعدل)، والعدل صفة من صفاته سبحانه، وقد ثبت وصف كلامه بالعدل، كما قال تعالى: □وَتَمَّت كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدقا وَعَدلا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلعَلِيمُ□[٥٦]. قال الإمام ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ):

والعدل من أوصافه في فعله ومقاله والحكم في الميزان[٥٧]

(ج) التسوية المطلقة بين الأديان في الجانب العقدي: من خلال قولها: "لا فرق بين مسلم وقبطي"، وهذه التسوية إن قصد بها المساواة في الكرامة الإنسانية والعدل في المعاملة، فهذا قول صحيح شرعًا، ولا غبار عليه، أما إن أرادت به نوال السعداوي نفي الفروق العقدية، فهو قول باطل، والإسلام يقرر العدل مع الجميع، قال تعالى: +يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ_[٥٨]، كما يقرر التمييز العقدي: +إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ_[٥٩]، فالخلل هنا يكمن في ما يحدثه هذا القول من التباس بين المساواة الأخلاقية والمساواة العقدية.

وتقول إلهام منصور: "**وسقطت راجمة ثانية أخرست الجميع لبرهة تبعتها أصوات الابتهالات إلى الرب والأولياء والقديسين لينقذوهم من هذا الجحيم**"[٦٠].

وهذا النص الروائي على قلة عدد كلماته يحمل –في سياق الخوف والكارثة – انزلاقًا عقديًّا واضحًا يتجلّى في الآتي:

(أ) الخلط العقدي في جهة التوسل والدعاء والاستغاثة: فقد جمع النص الروائي بين التوسل إلى الرب (وهو صحيح شرعًا) وبين الابتهال إلى الأولياء والقديسين بوصفهم جهات إنقاذ، وهذا يمثل خلطًا بين التوحيد والتشريك في الدعاء والتوسل والاستغاثة وهو وتسوية ضمنية بين الخالق والمخلوق في طلب النجاة، والدعاء والتوسل من الناحية العقدية عبادة لا ينبغي أن تُصرف إلا لله، والاستغاثة بالمخلوق فيما لا يقدر

عليه إلا الله شرك، مهما كان باعثها الخوف أو الاضطرار، قال تعالى: +وَأَنَّ ٱلمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدا [٦١].

(ب) تساوي المرجعيات الصحيحة بالزائفة في لحظة الخطر: حيث يورد النص الروائي الناس في لحظة الرعب وقد، تساوت عندهم المرجعيات الصحيحة بالخاطئة، وذابت الفروق العقدية بينها، فأصبحت كلها صالحة للاستدعاء، وهذا يعكس **إيمانًا انفعاليًا لا توحيديًا**، حيث تتحول العقيدة إلى ملجأ نفسي لا التزامًا تعبديًا منضبطًا.

(ج) تكريس الإيمان الغريزي فقط لا العقدي الصحيح: فالابتهال في النص الروائي ليس تعبيرًا عن توحيد صحيح نابع من التصديق بالقلب، والإقرار بالله تعالى وحده، والابتهال إليه دون سواه، بل هو ردة فعل فطرية بسبب الخوف.

والروائية لا تنتقد هذا الخلط، بل تقدّمه على أنه عمل مشروع، وهذا يفضي من الناحية السردية إلى تطبيع الشرك وتقبله، لا بوصفه انحرافًا عقديًّا، بل بوصفه استجابة إنسانية مبرَّرة.

فهذا النص الروائي يعكس خلطًا صريحًا في مفهوم الدعاء، وتسوية بين الله والمخلوقين في طلب النجاة، وتقديم التديّن بوصفه حاجة نفسية، وليس التزامًا توحيديًا. والمنهج العقدي يقرّ بشدة الفزع عند البلاء، لكنه يرفض أن يكون الخوف مبررًا لهدم التوحيد، ويؤكد أن الشدائد تُظهر حقيقة الإيمان، وتصفي جوهر الفطرة، التي تعترف بالحق، وتلتزم بالمنهج الشرعي في التوحيد والعمل والسلوك.

وتقول الروائية إلهام منصور –أيضًا–: "**وأنت... لماذا لا تفكرين بالزواج؟**

لقد جربت هذه المؤسسة وانتهى الموضوع، الحمد لله الذي أخرجني من تلك التجربة.

الزواج هو فقط للإنجاب...

وأنا أرفض أن أنجب أولادًا لا ينتمون إليَّ، لا يحملون اسمي...

الأم هي الأم، لا مجال للبس والشك، أما الأب، فهناك مائة احتمال...

فلماذا نرفع الاحتمال إلى موقع اليقين...

لا ينقلب شيء، يأخذ الولد اسم الأم فقط...

إن كانت النساء واعيات لوضعهن، لحصرن كل مطالبهن، ونضالهن بهذا المطلب الوحيد"[٦٢].

وهذا النص الروائي يقدم تصوريًا خاطئًا يتجاوز الرأي الفردي إلى نقضٍ عقدي، وتشريعي لمفهوم النسب والأسرة في الإسلام، ويمكن تحليله على النحو الآتي:

(أ) الدعوة إلى التمرد ونزع قدسية مؤسسة الزوج: ويتضح ذلك من خلال قول الروائية: "الزواج هو فقط للإنجاب"، فهذه دعوة إلى إفراغ الزواج من مقاصده الشرعية: السكن، والمودة، والرحمة، والعفة، كما قال تبارك وتعالى: +وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةًۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ_[٦٣].

كما أن هذا النص يحوَّل الزواج إلى مؤسسة وتجربة فاشلة من العلاقة بين النوع البشري، يجب تجاوزها عقديًّا وتشريعيًّا، وهذا خطأ فادح؛ الزواج في الإسلام ميثاق غليظ، لا تجربة اجتماعية قابلة للإلغاء بعد الإخفاق، قال تعالى: +وَأَخَذۡنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظٗا_[٦٤].

(ب) الطعن في النسب الأبوي، وجعل الشك في الأبوة أصلًا: ويتضح ذلك من خلال قول الروائية: "الأم يقين، والأب احتمال"، وهذا يمثل هدمًا متعمدًا من الروائية لأصل النسب، وبناء المنظومة الأسرية على منطق الشك لا الثبوت، وهي كثيرا ما تروج في روايتها للشذوذ والمثلية.

وهذا يخالف: الفطرة، والشرع، والعقل، والعرف، قال:ﷺ (الولد للفراش وللعاهر الحجر)[٦٥]، وهو أصل قطعي لحفظ الأنساب، وسدّ ذرائع الفوضى الأخلاقية.

(ج) قلب المفاهيم: حيث جعلت الروائية الشك يقينًا، واليقين شكًا، فالنص يحمل انقلابًا معرفيًا؛ يصف الانتساب للأب بأنه قمع، وشك، وتحيُّز، ويقترح الانتساب للأم وحدها، بوصفه عدلًا، ويقينًا.

وهذا لا يحرر المرأة، بل يهدم الأسرة، ويحوّل الطفل إلى أداة صراع بين الأب والأم.

(د) السعي لنزع الأبوة: فبدلًا من معالجة ظلم اجتماعي محتمل، أو تهميش دور الأم، يقترح النص الروائي، إلغاء الأبوة تشريعيًا، وليس تقويم الانحرافات الواقعية، وهذا يعكس منطقًا هدميًا، لا إصلاحيًا مقاصديًا، قال تعالى: +ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡ وَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٞ فِيمَآ أَخۡطَأۡتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتۡ قُلُوبُكُمۡ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا_[٦٦].

(هـ) توظيف الخطاب النسوي في صدام مع المقاصد: ففي نص هذه الروائية – إلهام منصور– دعوة إلى جعل هذا المطلب محور النضال النسوي الوحيد الكشف نزعة أيديولوجية راديكالية، تجعل الصراع مع البنية الأسرية أصلًا للتحرر.

بينما المقاصد الشرعية تقرر: حفظ النسب، حفظ الأسرة، وتحقيق العدل دون

هدم الأصول.

والخلاصة أن هذا النص الروائي يؤسس لما يأتي:

– التشكيك في الأبوة.

– نزع مشروعية النسب الأبوي.

– إلغاء مؤسسة الأسرة بوصفها مؤسسة إيمانية شرعية، واجتماعية، واستبدالها ببنية فردانية صراعية.

والمنهج الإسلامي يقرر أن العدل لا يكون بقلب الفطرة، ولا بتحويل الشك إلى أصل، ولا بجعل الطفل ساحة لمعركة بين طرفين، بل بإصلاح الواقع مع حفظ الأنساب والمواثيق.

١٢– الاعتماد على وسائل ادعاء معرفة الغيب لتحديد مصائر البشر:

تقول إلهام منصور –أيضًا–: "**رفعت ميمي فنجانها وقدمته إلى (العجوز) التي أخذته وبدأت تحدق في داخله.**

عندك لقاء واسع.

نوع من حفلة أو سهرة.

يعني هناك جمع كبير، لكنك ستكونين نجمته كل النساء سيغرن منك، بعد ذلك ستكونين في جلسة حميمة مع إحداهن، هي تكن لك كل المحبة والتقدير.

عندك معرفة جديدة لن تدوم؛ لأنك ستكتشفين أن هذا الشخص، ربما كان امرأة، هو متعجرف ومتكبر.

وستبتعدين عنه بمطلق الأحوال، هذا يكون خيراً لك...

ثم أخذت فنجان ليال وقدمته إليها...

أنا متأكدة، الطريق مفتوحة وواضحة، انظري ميمي ألا ترين (الطيارة) هنا؟

لا أرى شيئاً، لكن أكملي"[٦٧].

وهذا النص الروائي حول قراءة الفنجان، يمكن تحليله في الآتي:

(أ) ادعاء علم الغيب بالتنجيم: تقول الروائية: "رفعت ميمي فنجانها وقدمته إلى "العجوز" التي أخذته، وبدأت تحدق في داخله. عندك لقاء واسع... ربما كان امرأة... ستبتعدين عنه... هذا يكون خيرًا لك".

فهذا النص يعتمد قراءة الفنجان لتحديد المصير العاطفي والاجتماعي، ويعطي توقعًا محددًا للقاءات، للشخصيات، وطبيعة العلاقات المستقبلية، يتعامل مع الغيب كعنصر يمكن التنبؤ به من خلال وسائل بشرية "الفنجان".

والإشكال العقدي هنا يكمن في الاعتماد على وسائل الغيب (التنجيم، قراءة الفنجان) لتحديد مصائر البشر، وهذا يُعد مخالفًا للتوحيد؛ لأن العلم بالغيب حكر على الله وحده، قال تعالى: +عَٰلِمُ ٱلغَيبِ فَلَا يُظهِرُ عَلَىٰ غَيبِهِۦٓ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ٱرتَضَىٰ مِن رَّسُول فَإِنَّهُۥ يَسلُكُ مِن بَينِ يَدَيهِ وَمِن خَلفِهِۦ رَصَدا_[٦٨].

فالنص الروائي السابق يخالف منطوق الآيات الكريمة، ويدعي تحصيل معرفة الغيب من خلال الفنجان أو العجوز يشبه الشركيات الصغيرة أو الاستهانة بالقدرة الإلهية، قال ﷺ: (من أتى كاهنًا أو عرَّافًا، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد)[٦٩].

(ب) التلميح للعلاقات المثلية: فالنص الروائي السابق يذكر أن الشخص الذي ستلتقيه ميمي: (ربما كان امرأة)، وهو يلمّح إلى وجود علاقة عاطفية أو اجتماعية ممكنة بين نساء. دون إدخال الحكم الأخلاقي أو الشرعي، بل يُقدّم الأمر كواقع يمكن التنبؤ به، وتقبله، وفيه تطبيع للعلاقة المثلية، وترويج لها بطريقة غير مباشرة، ودعوة للشذوذ الجنسي، وترويج للخروج عن الفطرة، وقد شاع هذا الفعل في قوم لوط عليه السلام حيث كان الرجال يأتون أمثالهم من الرجال، فأنزل الله تعالى بهم عقوبته الرادعة، قال تعالى: +وَلُوطًا إِذ قَالَ لِقَومِهِۦٓ أَتَأتُونَ ٱلفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِن أَحَد مِّنَ ٱلعَٰلَمِينَ* إِنَّكُم لَتَأتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهوَة مِّن دُونِ ٱلنِّسَاءِ بَل أَنتُم قَومٌ مُّسرِفُونَ* وَمَا كَانَ جَوَابَ قَومِهِۦٓ إِلَّا أَن قَالُواْ أَخرِجُوهُم مِّن قَريَتِكُم إِنَّهُم أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ* فَأَنجَينَٰهُ وَأَهلَهُۥٓ إِلَّا ٱمرَأَتَهُۥ كَانَت مِنَ ٱلغَٰبِرِينَ* وَأَمطَرنَا عَلَيهِم مَّطَرا فَٱنظُر كَيفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلمُجرِمِينَ_ [الأعراف: ٨٠ – ٨٤].

فالإشكال العقدي والأخلاقي في النص الروائي يتمثل في تصوير مثل هذه العلاقات على أنها جزء من المصير أو على أنها (خير) ينزع الطابع المحرم في إطار الإسلام.

كما المزج بين التنجيم وتحديد العلاقات المثلية يعطي القارئ شعورًا بشرعية وجدانية غير موجودة في النصوص الشرعية، بل هي محرمة أشد التحريم، وعقوبتها عظيمة، قال رسول الله ﷺ: (من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط، فاقتلوا الفاعل والمفعول به)[٧٠].

(د) البعد النفسي والاجتماعي: فالنص الروائي يعكس اهتمامًا بتوقعات الأحداث الاجتماعية والعاطفية، ويعطي نوعًا من التوجيه النفسي، من خلال قولها: (ستبتعدين عنه... هذا يكون خيرًا لك)، فتمَّ تقديم قراءة الفنجان كأداة لتخفيف القلق النفسي، لكنها

تبقى مخالفة للمنهج العقدي والشرعي؛ لأن التنبؤ بالغيب ليس من حق الإنسان.

وعليه فإن النص السابق يجمع بين: الأمور الغيبية والتنجيم، من خلال الاعتماد على قراءة الفنجان لمعرفة الأحداث المستقبلية، والتلميح للعلاقات المثلية، من خلال تصويرها كواقع ممكن ومبرر عاطفيًا.

(هـ) إعطاء حكم على المصير: من خلال النصيحة كأنها محتومة مسبقًا.

والموقف العقدي من ذلك هو أن الغيب لا يعلمه إلا الله، وأن التنجيم بكل صوره وأدواته حرام، وأن شرعية العلاقات الإنسانية يجب أن تتم ضمن حدود الفطرة والشرع، لا على قراءة فنجان أو (الخير المتوقع) منه.

المطلب الثاني: الآثار المتعلقة بالإيمان بالقدر

في هذا المطلب ستعرض الباحثة نماذج ونصوصًا من الروايات الأربع موضع الدراسة، لبيان موقف الروائيات العربيات من الإيمان بالقدر؛ باعتباره الركن الرابع من أركان الإيمان، وستقوم بتحليل تلك النصوص من وجهة النظر الشرعية حتى تكشف عن آثار تلك النقول في العقيدة الإسلامية، وتبين حمولاتها الفكرية، وخلفياتها، كما يأتي:

١- زعم القدرة على تغيير القدر:

تقول الروائية نوال السعداوي: "**ألا تؤمن بالله يا دكتور؟**

- الله عندي هو الصدق، وليس أي شيء آخر.

ألا تؤمن بالمصير الذي كتبه الله فوق جبيننا؟

رفع الطبيب كفه، ومسح جبينه، وضحك: إن كان هناك شيء مكتوب على جبيني، فأنا قادر على أن أمسحه بيدي، وأكتب ما أشاء.. لكن ربنا في الآخرة سيحرقهم في النار"[٧١].

ففي هذا النص الروائي مخالفات عقدية جسيمة، حيث حمل هذا الحوار المختصر اضطرابًا عقديًّا واضحًا، ويتضمن تناقضات فكرية لها آثار خطيرة في مجال العقيدة، ويمكن بيانها فيما يأتي:

٢ - الاعتراض على القدر:

تقول أحلام مستغانمي: "**لقد كانت ذنوبي معك، هي ما يمكن أن أسميه ذنوب اليد اليمنى... فهل سيعاقبني الله على ذنوب يدٍ لم يترك لي سواها؟!**"[٧٢].

فهذا النص يتضمن اعتراضًا على القدر، إذ تُصوِّر الكاتبة الذنب وكأنه نتيجة اضطرار إلهي "يد لم يترك لي سواها"، وفي هذا نفيٌ للاختيار والمسؤولية، مع أن

العقيدة الإسلامية الصحيحة تقرر أن الله لا يُكلِّف العبد بالذنب، ولا يجبره عليه، قال تعالى: +وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ_[٧٣].

وهذا النص يوحي بأن لدى الروائية خللًا في فهم فلسفة تشريع الذنب والعقوبة، إذ تُقدِّم الذنب باعتباره فعلًا قهريًا معذورًا، بينما الذنب في المنظور الشرعي اختيارٌ مكتسب تُناط به المحاسبة، مع فتح باب التوبة والرحمة، لا الاحتجاج بالقدر، وهي هنا تُلبس الذنب لباس الاضطرار، وتُحمِّل القدر ما هو من كسب الإنسان، وهو مسلك عقدي مردود يناقض العدل الإلهي، ومسؤولية العبد عن أفعاله.

(أ) اختزال (الله) جل جلاله، وتقدست أسماؤه في قيمة أخلاقية: ويتضح ذلك من خلال قول الطبيب: (عندي هو الصدق)، وهذا يمثل انحرافًا عقديًّا يتمثل في تحويل الله تعالى من إلهٍ معبودٍ، موجودٍ، متصفٍ بصفات الكمال إلى قيمة أخلاقية مجردة.

وهذا التصور يندرج ضمن النزعة الإنسانوية[٧٤] التي تجعل الإنسان هو المرجع، من خلال نزع القداسة عن الإله، وجعلها تحوم حول الإنسان، ليصير بذلك مركز الكون الأول، ومصدر الحقيقة، وبصرف النظر عن عقيدته، وأن القيم هي الإله البديل، أما في العقيدة الإسلامية الصحيحة، فالله سبحانه وتعالى هو الخالق المعبود، والصدق والمحبة صفة من صفاته، وأمر من أوامره، لا تعريفٌ لذاته.

وعلى عكس ما تدعو إليه الإنسانويّة من قَبول الإنسان أيا كان، وزعمها أن البشريّة كلها في المحبّة والموالاة سواء، يُبين شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله: "أن تجريد التوحيد وإخلاص الدين كله: لا يكون العبد ملتفتا إلى غير الله ولا ناظرا إلى ما سواه لا حبا له ولا خوفا منه ولا رجاء له بل يكون القلب فارغا من المخلوقات خاليا منها لا ينظر إليها إلا بنور الله، فبالحق يسمع، وبالحق يبصر، وبالحق يبطش، وبالحق يمشي، فيحب منها ما يحبه الله، ويبغض منها ما يبغضه الله، ويوالي منها ما والاه الله، ويعادي منها ما عاداه الله، ويخاف الله فيها، ولا يخافها في الله، ويرجو الله فيها، ولا يرجوها في الله، فهذا هو القلب السليم الحنيف الموحد المسلم المؤمن المحقق العارف"[٧٥].

أما محبّة من أعلن الله عن كراهته بوضوح في كتابه؛ فذلك مما يخدش المحبّة الصادقة له تعالى الصادقة، يقول ابن تيميّة: "من تمام حبّ العبد لله أن لا يُحبّ إلا ما يُحبّه الله، فإذا أحببت ما لا يحبُّ كانت المحبَّة ناقصة، فإن لم أوافقه في بغضه وكراهتِهِ لم أكن محبًا له، بل محبًا لما يبغضهُ"[٧٦].

(ب) إنكار القضاء والقدر بعبارة ساخرة: من خلال قول الطبيب: "أنا قادر على أن

أمسحه بيدي وأكتب ما أشاء"، وهذا يتضمن استهزاءً بالإيمان بالقضاء والقدر، وإنكارًا لعلم الله السابق وكتابته، وخلقه، ومشيئته، ويصادم أصلًا من أصول الإيمان، وهو الإيمان بالقدر خيره وشره، وهو يعكس نزعة جبريّة معكوسة؛ إذ يُؤلِّه الإنسان إرادته، ويجعلها مطلقة فوق المشيئة الإلهية.

(ج) التناقض الداخلي في الخطاب الروائي: ويظهر التناقض جليًّا في الجمع بين إنكار الإيمان بالله والقدر على نحو صريح أو ضمني، من خلال قوله: "ربنا في الآخرة سيحرقهم في النار". وهذا يدل على اضطراب في التصور؛ إذ يُستدعى مفهوم العقاب الأخروي دون الإيمان بالأسس العقدية له، ثم استخدام الدين كأداة تهديد أخلاقي أو اجتماعي لا كمنظومة إيمانية متكاملة.

(د) النزعة العبثية والاستهزاء بالمقدسات: فالضحك، ومسح الجبين في سياق الحديث عن القدر يوحيان بتهوين شأن الغيب، وتسطيح القضايا الإيمانية، وإحلال السخرية محل التسليم المطلق لله تعالى، وهو مسلك شائع في الخطاب الأدبي المتأثر بالنظرية الوجودية[٧٧].

والخلاصة أن النص يجسّد نموذجًا للخطاب الذي يُفرِّغ الإيمان بالله تعالى – وبأركان الإيمان، ومنها اليوم الآخر– من حقيقته، وينفي القدر باسم الحرية الإنسانية، ويستعمل مفردات شرعية (الآخرة، النار) بصورة انتقائية متناقضة.

وهو خطاب لا ينطلق من إنكار فلسفي متماسك، بل من تفكيك ساخر للمفاهيم العقدية، ينتهي إلى إيمان مشوَّه لا يثبت أصلًا، ولا يهدمه بوضوح.

والإيمان الحق لا يقوم على القيم المجردة وحدها، ولا على الإرادة المتعالية للإنسان، بل على التسليم لله علمًا وحكمًا، مع إثبات المسؤولية الإنسانية في إطار المشيئة الإلهية.

٣ – ادعاء صناعة القدر:

تقول رجاء الصانع: "**اخترت ميشو من بين مئات الأطفال حتى يكون أخاً لي؟ لقد شعرت حينها بأنني أصنع القدر! أعجبني شعره الأسود – القريب من لون شعري ووجهه البريء. أحسسته قريباً مني. كان في شهره السابع عندما تبنيناه... وقال لهم بوضوح إن مشعل الصغير سوف يكون ابنه الذي لم يشأ الله أن يهبه إياه عن طريق دايان – والدتي – وأن عليهم جميعاً احترام قراره، وأن يعدوه بألا يكشفوا هذا السر أمام مشعل في يوم من الأيام**"[٧٨].

وهذا النص يتضمن عدة إشكالات عقدية ومنهجية دقيقة، تتجلى في الآتي.

(أ) ادعاء صناعة القدر: ويتضح من خلال قول الروائية: "أشعر بأنني أصنع القدر"، وهذا القول يحمل مجازًا عقديًّا خطيرًا؛ إذ يوحي بإسناد فعل القدر للإنسان، لا إلى الله تعالى، وفي العقيدة الإسلامية، فإن القدر من خصائص الربوبية: كتابة، ومشيئة، وخلقا، والإنسان يفعل ويختار، لكنه لا (يصنع القدر)، فهذا القول يندرج ضمن تأليه الإرادة الإنسانية، وهو ملمح شائع في الخطاب الوجودي والإنساني الحديث.

(ب) سوء الفهم العقدي لمسألة الحرمان الإلهي: ويتضح في النص من خلال قول الأب: "الذي لم يشأ الله أن يهبه إياه"، فهو يُستعمل لتبرير مخالفة شرعية وهي (التبني)، ويُستدعى القضاء الإلهي هنا: لا بوصفه موضع تسليم، بل بوصفه مبررًا لتعويض تشريعي بديل، وهذا يعكس تعاملًا نفعيًّا مع القدر، فهو يقبله حين يخدم الرغبة، ويُتجاوز حين يعارضها.

(ج) إشكال التبنّي ومخالفة الحكم الشرعي: ويتضح ذلك من خلال إعلان الطفل "ابنًا" مع الأمر بإخفاء الحقيقة، وهذا يتعارض مع تحريم التبنّي في الإسلام، ويخالف مقصدًا من مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ النسل والنسب، قال تعالى: +ٱدعُوهُم لِأٓبَائِهِم هُوَ أَقسَطُ عِندَ ٱللَّهِ_[٧٩]. فالنص يقدم التبنّي كقرار إنساني نبيل، وليس مخالفة شرعية، مما يُفضي إلى تطبيع المخالفة الشرعية أخلاقيًّا.

(د) تزييف الحقيقة باسم (المصلحة): ويتضح ذلك من خلال الوصية بإخفاء الحقيقة عن الطفل في النص الروائي، وهو يؤسس لفكرة أن الرحمة تبرر الكذب، وأن الاستقرار النفسي يعلو على الحق، وهو منطق نفعي أخلاقي لا يقره المنهج العقدي الإسلامي، الذي يوازن بين الرحمة والصدق دون إسقاط أحدهما.

والخلاصة أن النص يعكس تضخيم الإرادة الإنسانية حتى مستوى (صناعة القدر)، وفيه توظيف انتقائي للمشيئة الإلهية، وتطبيع للمخالفة شرعية (التبنّي) تحت غطاء العاطفة، مع إقصاء مقاصد الشريعة في حفظ النسب والصدق، والمنهج العقدي يقرر أن الإحسان لا يبرر تحريف الأحكام، وأن القدر يُسلَّم له تسليما مطلقا ولا يُنازَع، وأن العاطفة إن لم تُضبط بالوحي تحولت من رحمة إلى فتنة.

٤ – تجسيد القدر على هيئة شخص وإسناد الأفعال إليه:

– ودليل ذلك قول رجاء الصانع: "**رتب لها القدر لقاء لائقًا**"[٨٠].

– وقولها: "**في المقعد الذي رتب القدر بقاءه شاغراً إلى جانبه**"[٨١].

– وقولها: "**لم يخيب القدر ظنها**"[٨٢].

– وقولها: "**لا تعتقد ميشيل أنها ستتفق يوماً وقدرها على رجل مناسب لها، فبينها**

وبين القدر ثأر قديم"[٨٣].

لقد تكررت في هذه النصوص الأربعة صورة واحدة لمفهوم القدر، لكنها محمّلة بانحرافات عقدية، ودلالية يمكن بيانها على النحو الآتي:

(أ) جعل القدر شخصًا، وإسناد الأفعال إليه: فالقدر في هذه النصوص "يرتّب"، و"يُبقي"، و"يُخيّب"، و"فبينها وبين القدر ثأر قديم".

وهذا كله يمثل تشخيصًا للقدر، وتحويله إلى فاعل مستقل، في حين أن القدر في العقيدة الإسلامية وصفٌ لفعل الله وعلمه ومشيئته، وليس كيانًا واعيًا يتصرف بذاته، وهذا الأسلوب ينقل مركز الفعل من الله إلى "القدر" بوصفه قوة غامضة، وهو ملمح قريب من التصورات القدرية الوثنية لا من التوحيد.

(ب) تغييب الفاعل الإلهي: واللافت من النصوص الروائية السابقة لرجاء الصانع أن اسم الله غائب تمامًا، مع حضور مكثف للقدر، مما يؤدي إلى فصل القدر عن الله، وتكريس تصور كوني أعمى يدير المصائر بلا حكمة ظاهرة، وهذا يفضي إلى إضعاف معنى الربوبية والتدبير، واستبداله بالحتمية الغامضة.

(ج) تحويل القدر إلى خصم إنساني: من خلال قول الروائية: "وبين القدر ثأر قديم"، وهذا يمثل إسقاطًا نفسيًا صراعيًا على مفهوم عقدي، ويجعل القدر طرفًا ظالمًا يُلام ويُخاصَم، وهذا يناقض أصلًا إيمانيًا، إذ المؤمن يُسلِّم للقدر مع الأخذ بالأسباب، ولا يقيم معه علاقة عداء أو ثأر.

(د) جعل القدر أداة للتبرير أو التبرّم: فالقدر في هذه العبارات يُستعمل: لتفسير الإخفاق العاطفي، أو لتبرير الانتظار، أو لتخفيف المسؤولية الشخصية. وهو استعمال شائع في الخطاب الأدبي الحديث، لكنه من الناحية العقدية يُضعف مبدأ المسؤولية الإنسانية المنضبطة بالمشيئة الإلهية، ويُشيع عقلية الاستسلام السلبي أو السخط المستتر.

والخلاصة أن هذه العبارات تقدّم القدر لا بوصفه علم الله، ومشيئته، وحكمته، بل قوة مستقلة، عاطفية، متقلّبة، تُحابِي، وتخذل.

أما التصور الإسلامي للقدر فيقوم على التوحيد؛ فالله هو المدبّر، والقدر وصف لتدبيره، والعبد مأمور بالرضا دون تعطيل للأسباب، ولا خصومة مع حكمة الله.

٥– تأليه القدر، والصراع معه:

لقد شوهت الروائية أحلام مستغانمي مفهوم القضاء والقدر، وأتت فيه بالعجائب

والغرائب فيه، وسوف أنقل أقوالها –كما هي–، وأحللها إجمالًا:

فتقول: "**أكنت زلة قدم... أم زلة قدر؟**"[٨٤].

"**هنالك مدن لا تختار قدرها...**"[٨٥].

"**وربما كان لها بعد ذلك أثر في تغير قدري. فهناك رجال عندما تلتقي بهم تكون قد التقيت بقدرك... أي صدفة.. أن يعود القدر بعد عشر سنوات**"[٨٦].

"**ها هو ذا القدر يطردني من ملجئي الوحيد... كان يدري أنه يعدني لتحمّل معركتي مع القدر... وقدري يأخذ منحى جديدا بين ساعة وأخرى**"[٨٧].

"**وأضحك من القدر.. أي قدر جعلني أحضر إلى هناك بتوقيتك؟**"[٨٨].

"**تحوّلت إلى حقيقة.. وأن القدر لن يعود ليأخذها منه**"[٨٩].

"**ولا أدري إذا كان سي الطاهر في أعماقه يفضّل لو كان مولوده صبيا.. أدري فقط، كما علمت في ما بعد، أنه حاول أن يتحايل على القدر وأن يترك قبل سفره اسما احتياطيا لصبي، متجاهلا احتمال مجيء أنثى**"[٩٠].

"**ولقصّتك معي عدّة بدايات، تبدأ مع النهايات غير المتوقعة ومع مقالب القدر**"[٩١].

"**انتهى بعد ذلك كرم القدر البخيل**" "**قصة فرعية، كُتبت مسبقًا وحوَّلت مسار حياتي بعد عمر بأكمله، بحكم شيء قد يكون اسمه القدر، وقد يكون العشق الجنوني**"[٩٢].

"**لم يكن القدر فيه هو الطرف الثاني، كان منذ البدء الطرف الأول**"[٩٣].

"**وإذا بي أدخل في مغامرة مع القدر**"[٩٤].

"**إنها أكثر من مصادفة، إنه قدر عجيب**"[٩٥].

"**كان حبك قدري.. وربما كان حتفي، فهل من قوة تقف في وجه القدر**"[٩٦].

"**لم يكن حلمي أن أكون عبقريا ولا نبيا ولا فنانًا رافضًا ومرفوضًا. لم أجاهد من أجل هذا. كان حلمي أن تكون لي زوجة وأولاد، ولكن القدر أراد لي حياة أخرى**"[٩٧].

"**كنا لوحة متقلبة الأطوار، متعددة الألوان، رسمتها المصادفة يوما ثم واصلت رسمها يد الأقدار**"[٩٨].

"**كنت طرفًا فقط في تلك الجلسة الغريبة للقدر**"[٩٩].

"**وكيف أتيت بكما لأضعكما أمام قدركما. الذي كان أيضا قدري**""[١٠٠].

"**أي قدر بعثرنا ثم أعاد جمع أقدارنا المتناقضة المبعثرة**" "**رصاصة مستديرة الرأس.. أطلقوها على مربّع أحمر، يتدرب فيه القدر على إطلاق الرصاص على دوائر سوداء تصغر تدريجا كالدوار.. حتى تصل مركز الموت**"[١٠١].

"**فمن الواضح أن القدر كان منحازا لكما**"[١٠٢].

"تراني في ذلك العام تحرشت بالقدر أكثر، ليرد على تشاؤمي بكل تلك الفجائع المذهلة التي حلت بي في شهر واحد" "ظننت أنني في حزيران"[١٠٣].

"دفعت ما يكفي من الضريبة لينساني القدر بعض الوقت"[١٠٤].

"كان قدري يتربّص بي هذه المرة من طريق آخر"[١٠٥].

"وكأنني أستدرج بها القدر أو أتحداه"[١٠٦].

"فهكذا ينتقم الشعراء دائما من القدر الذي يطاردهم كما يطارد الصيف الفراشات"[١٠٧].

"الأرفع دعوى على بائع الأقدار الذي وضعك في طريقي"[١٠٨].

"لقائي غير المتوقع الآخر، مع مدينة حجز لي القدر نفسه موعدًا متأخرا معها؟"[١٠٩].

"حسمها طرف آخر، كنا نلعب جميعًا منذ البدء نيابة عنه: إنه القدر! كنت أحقد على ذلك القدر أحيانًا، ولكن كنت كثيرًا ما أستسلم له دون مقاومة. بلذة غامضة وبفضول رجل يريد أن يعرف كل مرة، إلى أي حد يمكن لهذا القدر أن يكون أحمق، ولهذه الحياة أن تكون غير عادلة، وأن تكون عاهرة لا تهب نفسها سوى لذوي الثروات السريعة، ولأصحاب السلوك المشبوه الذين يغتصبونها على عجل"[١١٠].

"إنه قدر جاهز... لكل شخص القدر الذي يستحقه. كنت أتوقع لك قدرا غير هذا"[١١١].

"والتي أخذت بعد ست سنوات كل أبعاد القدر الأحمق"[١١٢].

"عند قبرها الرخامي البسيط مثلها، البارد كقدرها"[١١٣].

"وها نحن بلا أفكار.. نبحث عن قدرنا بين الحانات والمساجد"[١١٤].

"كنت أدري الكثير عن حماقة القدر، الكثير عن ظلمه وعن عناده، عندما يصر على ملاحقة أحد... كنت أعتقد أنني دفعت لهذا القدر الأحمق ما فيه الكفاية، ... فكيف عاد القدر اليوم ليأخذ مني أخي، أخي الذي لم يكن لموته من منطق"[١١٥].

وهذه النصوص الكثيرة – بتكاثفها، وتنوّع سياقاتها عند أحلام مستغانمي – تشكل نسقًا تصوريًا واحدًا للقدر، وليس مجرد استعمال لغوي عابر، ويمكن قراءتها عقديًّا ضمن المحاور الآتية:

(أ) تحويل القدر إلى كائن مستقل فاعل: يتكرر في النص أن القدر: "يطرد"، "يلاحق"، "ينتقم"، "يتحيّن"، "يتربّص"، "ينحاز"، "يخطئ"، "يكون أحمق"، "بخيلًا"، "ظالمًا"، "عنيدًا"، "يُخاصَم"، و"يُستدرَج"، و"يُتحدّى"، و"يُضحَك منه"، و"تُرفَع عليه دعوى".

وهذا كلّه يمثّل تشخيصًا للقدر يجعله: كيانًا واعيًا، ذا نوايا وأخلاق، مستقلًا عن الله.

ومن الناحية العقدية والشرعية فإن القدر ليس فاعلًا، ولا خصمًا، ولا قوة عمياء، بل هو تدبير الله، وعلمه، ومشيئته.

وإن فصل القدر عن الله يفضي إلى تصور شبه وثني أو قدري ذوقي.

(ب) تغييب الله وحضور القدر بوصفه (الإله البديل): – سبحانه وتعالى عما تصف الروائية – ففي عشرات المواضع من النصوص السابقة يُذكر القدر وحده، وتُسند إليه الأفعال المصيرية، بينما يغيب ذكر الله أو حكمته أو عدله. وهذا ينتج: كونًا بلا رب ظاهر، تتحكم فيه قوة غامضة متقلبة اسمها "القدر".

وهذا التحول من الله يقدّر إلى القدر يفعل هو ابتعاد عقدي خطير، حتى لو قُدّم في قالب أدبي.

(ج) القدر بوصفه خصمًا أخلاقيًا ظالمًا: حيث يتكرر وصف القدر بالظلم، والحماقة، والقسوة، والانحياز، والعبث، وانعدام المنطق. وفي هذا محاكمة أخلاقية للقدر، وسخط وجودي مبطّن على التدبير الإلهي، قال تعالى: ﴿يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[١١٦]. بينما النص يعكس: عقلية احتجاج لا تسليم، وتمردًا وجدانيًا لا صبرًا إيمانيًا.

(د) الجمع المتناقض بين الجبر والتمرّد: ففي النصوص السابقة يظهر التردد بين الاستسلام للقدر، من خلال قول الروائية: "نلعب جميعًا منذ البدء نيابة عنه"، وبين التمرد عليه، من خلال قول الروائية: "أتحرش بالقدر – أتحداه – أضحك منه"، وهذا يعكس: اضطرابًا تصوريًا، فلا هو جبر عقدي، ولا هو إثبات مسؤولية منضبطة بالمشيئة. إنه أقرب إلى عدمية قدرية، الإنسان ضحية، والقدر جلاد.

(هـ): ربط القدر بالمصادفة والعشق والمأساة: فالقدر في نظر الروائية يُساوى بالصدفة العشق الجنوني، اللقاءات العابرة، المآسي غير المفهومة.

وهذا يُفرغ القدر من الحكمة، ويجعله اسمًا آخر للفوضى. بينما الإيمان الحق يقرّر القدر حكمة خفيّة، لا عبثًا أعمى.

والمحصلة الكلية للنصوص السابقة، ولهذا التوظيف المكثّف للنصوص هي أن قارئ هذه الرواية اعني ذاكرة الجسد، يخرج بتصور سوداوي عن الكون، علاقة صراعية مع الغيب، إيمان مهتزّ أو ناقم، تساؤل وجودي بلا أفق إيماني.

وهذا ليس مجرد (مجاز أدبي بريء)، بل بناء تصوري متكامل يعيد تعريف: الله (غيابًا)، القدر (تأليهًا)، الإنسان (ضحية أو متمرّدًا).

الخلاصة العقدية الجامعة، النصوص تقدّم القدر بوصفه: إلهًا بديلًا، أحمق،

ظالمًا، ساخرًا، متلاعبًا بالمصائر.

والتصور الإسلامي للقدر يقوم على: توحيد الله تعالى وحده، وإثبات الحكمة وإن خفيت، الجمع بين التسليم والمسؤولية، ونفي العبث والخصومة مع الغيب.
فالقدر في الإيمان ليس خصمًا نُحاكمه، بل هو سر إلهي نُسلِّم له، وحكمة نثق بها، وابتلاء نُؤجر عليه. والله أعلم.

المبحث الثاني

السبل المقترحة لمواجهة الفكر النسوي المنحرف

فهذه فكرة مشروع مقترح لمواجهة الفكر النسوي المنحرف وتتجلى في الآتي:

المطلب الأول: السبل الحكومية

مما لا شك فيه أن الحكومات الإسلامية هي البوابة الأولى لقبول الاتفاقيات بالتصديق عليها، ومن ثم إدراجها في قوانينها وتشريعاتها أو رفضها والتحفظ عليها، ولذا فهي صمام الأمان للمجتمعات، وهي التي يقع عليها العبء الأكبر في مواجهة المفهوم، وهي الأقدر على ذلك، نظرا لما تتمتع به الحكومات من سلطان وقدرة على اتخاذ القرارات وتسيير أمور المجتمعات وفقا لما تتبناه من فكر وثقافة، ولذا فإن مسؤوليتها أعظم مسؤولية في التصدي لهذا المفهوم، وعلى هذا يجب على الحكومات اتخاذ السبل الآتية:

١- رفض بعض بنود ومقررات اتفاقيات ومؤتمرات المرأة الدولية الموقعة عليها، والتي تتعارض مع الشريعة الإسلامية.

٢- عرض كافة الاتفاقيات الدولية الخاصة بالمرأة والطفل على أهل الاختصاص من علماء الشريعة والقانون قبل إصدارها.

٣- مخاطبة الجهات الحكومية والأهلية بتحمل مسؤولياتها تجاه أفراد المجتمع، بتوعيتهم بالمؤتمرات والاتفاقيات الدولية والآثار المترتبة عليها.

٤- إصلاح وضع المرأة المسلمة بالنهوض بها، والمعالجة السريعة للأنظمة والقرارات التعجيزية غير العادلة.

المطلب الثاني: السبل المجتمعية

وأهم تلك المؤسسات:

أولا: المؤسسة الأسرية:

وأهم السبل التي ينبغي أن تقوم بها المؤسسة الأسرية هي القيام بالتربية الصالحة، وتحصين الأبناء بالقيم الإسلامية، والتوعية بما يستجد من أحداث، وكيفية

التعامل معها.

ثانيا: المؤسسة التعليمية:

وإن أهم السبل التي ينبغي أن تقوم بها المؤسسة التعليمية هي بث الوعي وتعميم التعليم بحيث يشمل شريحة كبيرة من النساء، وإعادة صياغة المناهج لتهتم أكثر بالمرأة وبالأفكار والمفاهيم الوافدة، وإنشاء الكليات والمعاهد التي تتولى الجانب الحقوقي للمرأة المسلمة.

ثالثا: المؤسسة الإعلامية:

وأهم السبل التي ينبغي أن تقوم بها المؤسسات الإعلامية هي الاهتمام بشريحة الإعلاميين، وتثقيفهم بقضايا المرأة المسلمة وإنشاء قنوات تلفزيونية وإذاعية تهتم بالمرأة والأسرة المسلمة، وترصد ما يثار حولها من مؤتمرات واتفاقيات وتفندها، مع تفعيل دور الشبكة العنكبوتية في ذلك.

رابعا: المؤسسة الدينية:

ومن أبرز السبل التي ينبغي أن تقوم بها المؤسسات الدينية: توضيح وبيان الحكم الشرعي، وتفنيد هذه المفاهيم في ضوء الأدلة الشرعية، وإقامة المؤتمرات والمبادرات الإسلامية، وإصدار الوثائق الشرعية كميثاق الأسرة في الإسلام والاهتمام بفئة الدعاة والأئمة والخطباء، وتثقيفهم بقضايا المرأة المسلمة.

المطلب الثالث: السبل الفردية

لا بد من تحمل كل فرد في المجتمع الإسلامي مسؤولية التصدي لهذه الثقافة، وفيما يلي بعض المقترحات التي يمكن أن يتبناها أفراد المجتمع على اختلاف مواقعهم:

أولا: المرأة:

وأهم السبل التي ينبغي أن تقوم بها المرأة أن تكون واعية بثقافتها الإسلامية، وبما يُطرح حولها من تحديات، قادرة على مواجهتها بما لديها من مكنوز معرفي عن تلك الحركات النسوية

ثانيا: العلماء:

ومن أهم السبل التي تقع على عاتق العلماء هي تنقية الفقه من الآراء الرجعية الضعيفة التي تعتمد على إذلال المرأة وإهدار حقوقها، وإظهار المنهج الإسلامي المعتدل في قضية المرأة.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وعند ختام هذه الدراسة يطيب للباحثة تسجيل النتائج والتوصيات الآتية:

أولًا: النتائج:

١- أظهرت نصوص الروايات النسائية المدروسة حضورًا واضحًا لانتهاك جناب التوحيد، من خلال الخوض في ذات الله تعالى، أو تشبيهه بالمخلوقين، أو إسقاط مفاهيم الجنس والصراع الجندري عليه، وهو ما يناقض أصل التنزيه الذي تقرره عقيدة أهل السنة والجماعة.

٢- كشفت بعض نصوص الدراسة عن شيوع النزعة الرمزية في الحديث عن الله تعالى، حيث قُدِّم الإله في بعض النصوص بوصفه (قيمة) أو (رمزًا) للعدل أو الحب أو الحرية، لا ربًّا وإلهًا معبودًا حيًّا قيومًا، مما يُفرغ الألوهية من حقيقتها العقدية.

٣- برزت في بعض النصوص المدروسة ثنوية عقدية خطيرة في بعض الروايات، تمثلت في التسوية بين الله وإبليس، أو الجمع بين الوحي والشيطان في سياق واحد، وهو ما يتعارض مع التوحيد الخالص، ويكرّس خلطًا بين الحق والباطل.

٤- تعمّدت بعض النصوص الروائية تشويه مقام الأنبياء، والوحي، عبر الاستهزاء أو الافتراء أو التشكيك في الرسالة، مما يمسّ ركن الإيمان بالرسل والكتب، ويُضعف صورة النبوة في الوعي الجمعي.

٥- أظهرت كثير من نصوص الروايات المدروسة اضطرابًا عقديًا في فهم القضاء والقدر، حيث صُوِّر القدر أحيانًا بوصفه قهرًا يبرر الذنب، أو مادةً قابلة للتغيير والإلغاء بإرادة الإنسان، أو ساحةً للسخرية والإنكار، وهو ما يخالف الإيمان بالقدر خيره وشره.

٦- كشفت بعض نصوص الدراسة عن نزعة إنسانوية مفرطة تُؤلِّه الإرادة البشرية، وتمنح الإنسان قدرة مزعومة على "صناعة القدر" أو "محو المكتوب"، بما يعكس انقلابًا في مركزية المرجعية من الله تعالى إلى الإنسان.

٧- تبيّن أن بعض الروايات تروّج للشرك العملي والاعتقادي، من خلال التطبيع مع التنجيم، وادعاء معرفة الغيب (كقراءة الفنجان)، أو الخلط في جهات الدعاء والتوسل والاستغاثة، دون تقديم موقف نقدي داخل النص.

٨- أفضى الخطاب النسوي الروائي في عدد من النماذج إلى تشويه مفاهيم الفطرة والأسرة والنسب، عبر الطعن في الأبوة، ونزع مشروعية النسب الأبوي، وإفراغ الزواج

من مقاصده الشرعية، وهو ما يمس مقاصد الشريعة الكبرى.

٩- لوحظ اعتماد السرد الروائي على تلبيس المفاهيم المقدسة بالمفردات المدنسة، من خلال الجمع بين أوصاف الطهارة والعفة وبين ألفاظ الفجور والقذف، مما يؤدي إلى تمييع القيم الشرعية والاستخفاف بالمقدسات.

١٠- بينت الدراسة أن هذه الآثار العقدية لم تكن عارضة أو فردية، بل ارتبطت بخلفيات فكرية نسوية وافدة، تتقاطع مع الإنسانوية والوجودية والعلمانية، وتسعى إلى إعادة تشكيل التصور الديني من الداخل عبر الأدب والسرد.

ثانيًا: التوصيات:

توصي الباحثة بما يأتي:

١- إجراء المزيد من الدراسات العقدية النقدية للأدب المعاصر، ولا سيما الروايات النسائية، للكشف عن المضامين الفكرية والعقدية الكامنة وراء الخطاب السردي.

٢- إدراج مقررات أو وحدات دراسية في الجامعات تُعنى بنقد الخطاب النسوي والأدبي من منظور إسلامي متوازن، يجمع بين المعرفة الأدبية والتأصيل الشرعي.

٣- تشجيع الباحثين على التخصصات البينية التي تجمع بين الدراسات الشرعية والنقد الأدبي والفكري؛ لما لذلك من أثر في قراءة النصوص قراءة شمولية واعية.

٤- دعم الإنتاج الأدبي النسائي المنضبط شرعًا وفكريًا، وإبراز النماذج الإيجابية التي تعكس الرؤية الإسلامية المتوازنة لقضايا المرأة.

هوامش البحث:

---

(١) هذا التصنيف لا يعني بأي شكل من الأشكال أنه ذو منزع عرقي أو أيديولوجي، وإنما هو تصنيف فكري صرف.

(٢) انظر: عدة مؤلفين، مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص٦٨٣.

(٣) عدة مؤلفين، خطابات الـ(ما بعد): في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، تقديم: علي عبود المحمداوي، (الرباط: دار الأمان – الجزائر: ضفاف، ط١، ٢٠١٣م)، ص٢٤٩.

(٤) نفس المرجع السابق والصفحة.

(٥) تمثل إشكالية مصطلح "نسوي" في لغة الخطاب النسوي جزء من إشكالية المصطلح في الفكر العربي عموماً "إشكالية المصطلح النسوي من أشد المصطلحات الثقافية تعقيداً" انظر: السيف، خالد عبد العزيز، الأسس الفلسفية للنسوية عرض ونقد وأثر ذلك على النسوية الإسلامية، بحث في مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٢، (٢٠١٨م)، ص٥١. فبالرغم من أهدافها المحددة وشعاراتها الواضحة إلا أن أسلوب الحركة النسوية عملياً وفكرياً جعل من الصعب على الباحثين تعريفها تعريفاً محدداً، ويعود السبب إلى أن الحركة غلفت أهدافها وشعاراتها بحقوق المرأة وتداخلت مع أطروحات الحركات المطالبة بحقوق المرأة فقط دون المطالبة بالمساواة المطلقة. انظر: الأسرة في الغرب، ص٢٢٠.

(٦) انظر: الكردستاني، مثنى، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص٤٥.
(٧) انظر: عدة مؤلفين، الحركات النسائية في العالم العربي، (نيويورك: الأمم المتحدة، ٢٠٠٥م)، ص١٢.
(٨) انظر: محمود، هند، وطنطاوي، شيماء، نظرة للدراسات النسوية، تحرير ومراجعة: مزن حسن – أمل المهندس– أحمد الدريني، ط١، (د: ن، ٢٠١٦م)، ص١٣.
(٩) جامبل، سارة، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة: أحمد الشامي، مراجعة: هدى الصدة، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م)، ص٣٣٧.
(١٠) ويندي كيه. كولمار – فرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، ترجمة: عماد إبراهيم – عماد عمر، لبولا تريكلر وشيري كراماراي، الحركة النسوية من قاموس الحركة النسوية، (بيروت: الأهلية، ط١، ٢٠١٠م)، ص٢٢.
(١١) انظر: الخولي، النسوية وفلسفة العلم، ص١١، ١٢، بتصرف.
(١٢) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت، جـ ٨، ص٣١٣، مادة (روي)، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ط٣، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٣م)، ص٢٨٠ – ٢٨٢، مادة (روي)، عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، (عالم الكتب، ١٤٢٣هـ)، جـ ٢، ص٩٦٣. بتصرف.
(١٣) مجموعة من الباحثين، معجم السرديات، (ص ٢٠١، ٢٠٢). بتصرف.
(١٤) انظر: زيتوني، لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، (بيوت: دار النهار، ٢٠٠٢م)، ص٩٩؛ مرتاض، عبد المالك، في نظرية الرواية، عالم المعرفة، وزارة الثقافة والإعلام، (الكويت، ١٩٩٨م)، ص٢٧.
(١٥) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، جـ ٢، ص٩٦٤؛ يعقوب، إميل، عاصي، ميشال، المعجم المفصل في اللغة والأدب، جـ ١، ص٦٧٨– ٦٧٩. بتصرف.
(١٦) العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص٢٣٩– ٢٤٣؛ دهيمي، حكيم، الرواية النسوية: مرجعيات التأسيس بين خصوصية الإبداع وتشكيل الهوية، مجلة فصول، مجلد (٢٦) العدد (١٠٣)، ٢٠١٨م، ص ٣١٧–٣١٨ بتصرف.
(١٧) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٤، (بيروت: دار العلم للملايين)، جـ ٦، ص٢٥٠٨؛ ابن منظور، لسان العرب، جـ ١٥، ص٣٢١؛ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، د. ط، دار الهداية، ودار إحياء التراث، (١٩٦٥–٢٠٠١م)، جـ ٤٠، ص٦٩. عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، جـ٣، ص٢٢٠٧؛ القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم، المقصور والممدود، تحقيق: أحمد هريدي، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٩٩٩م)، ص٤٤١.
(١٨) انظر: مارجو بدران، رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن، ترجمة: علي بدران، د. ط (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م)، ص٤٢.
(١٩) لسان العرب، ابن منظور، (مادة نسا)، وجاء في شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: "إذا نُسب إلى جمع باقٍ على جمعيته جيء بواحدة ونسب إليه". انظر: ابن عقيل، عبد الله عبد الرحمن، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي عبد الحميد، ط٢٠، (القاهرة: دار التراث، ١٩٨٠م)، جـ ٤، ص١٦٧.
(٢٠) عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، جـ٣، ص٢٢٠٧.

(٢١) بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص١٤٩.
(٢٢) انظر: كيه، لويندي، كولمار، بارتكوفيسكي، فرانسيس، النظرية النسوية؛ تريكلر، بولا، كراماراي، شيري، "الحركة النسوية" من قاموس الحركة النسوية، ص١٨.
(٢٣) شيفرد، جين، أنثوية العلم، ص١١.
(٢٤) جامبل، سارة، النسوية وما بعد النسوية، ص٨٩.
(٢٥) رواية: "زينة"، ص١٨٠.
(٢٦) رواية: "زينة"، ص١٨٠.
(٢٧) سورة الشورى: ١١.
(٢٨) سورة الإخلاص: ١ – ٤.
(٢٩) الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط١، (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م)، جـ٢، ص٤٣٨ – ٤٣٩.
(٣٠) رواية: "زينة"، ص١٨٠.
(٣١) سورة النساء: ٧٦.
(٣٢) رواية: "زينة"، ص١٨٠.
(٣٣) سورة الإخلاص: ٢.
(٣٤) نيل، ماري أوغوستا. "ما وراء الله الآب: نحو فلسفة تحرير المرأة، ماري دالي، مجلة علم الاجتماع المعاصر، نشر بواسطة: الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع، المجلد (٤)، العدد (٤)، ١٩٧٦م، ص٤٤١ – ٤٤٢.
(٣٥) إسلام ويب، مؤتمر نسوي مشبوه يقول: (لا للدين)، ١٢ يناير ٢٠٠٢م، https://www.islamweb.net/media/print.php?id=٧٧٨١&lang=A
(٣٦) رواية "ذاكرة الجسد" ص٣٤٥.
(٣٧) رواية "ذاكرة الجسد" ص٣٤٥.
(٣٨) رواية "بنت الرياض" ص٢٣٤.
(٣٩) سورة الفرقان: ٣.
(٤٠) رواية "بنت الرياض" ص١٤.
(٤١) سورة القلم: ٤.
(٤٢) سورة التوبة: ١٢٨.
(٤٣) رواية "بنت الرياض" ص١٣٢.
(٤٤) رواية "بنت الرياض" ص٢٦٤.
(٤٥) رواية "أنا هي أنت" ص٧١.
(٤٦) رواية "ذاكرة الجسد" ص١٤.
(٤٧) رواية "ذاكرة الجسد" ص١٧١.
(٤٨) سورة فاطر: ٣.
(٤٩) الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط٢، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م)، جـ٦، ص٥٣٣.
(٥٠) رواية: "زينة"، ص١١٧.

(٥١) سورة النور: ٤–٥.
(٥٢) رواية: "زينة"، ص١٢٩.
(٥٣) سورة الشورى: ١١.
(٥٤) رواية: "زينة"، ص١٤٧.
(٥٥) سورة البقرة: ٢٥٥.
(٥٦) سورة الأنعام: ١١٥.
(٥٧) الزرعي، محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف بابن قيم الجوزية، ط٢، (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٧هـ)، ص٢١٠.
(٥٨) سورة الممتحنة: ٨.
(٥٩) سورة آل عمران: ١٩.
(٦٠) رواية: "أنا هي أنت" ص١٩٩.
(٦١) سورة الجن: ١٨.
(٦٢) رواية: "أنا هي أنت" ص١٣٩.
(٦٣) سورة الروم: ٢١.
(٦٤) سورة النساء: ٢١.
(٦٥) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب تفسير المتشابهات، جـ ٢، ص٧٢٤، حديث (١٩٤٨)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٥، (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م).
(٦٦) سورة الأحزاب: ٥.
(٦٧) رواية: "أنا هي أنت" ص٨٣ – ٨٤.
(٦٨) سورة الجن: ٢٦ – ٢٧.
(٦٩) الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، جـ ١٥، ص٣٣١، حديث (٩٥٣٦)، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م)، حديث حسن، رجاله ثقات رجال الصحيح.
(٧٠) السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد كامل قره بللي، جـ ٦، ص٥١٠، حديث (٤٤٦٢)، ط١، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م)، وقال الألباني: "حسن"، التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، جـ٢، ص١٠٦٣، حديث (٣٥٧٥)، ط٣، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م).
(٧١) رواية: "زينة"، ص١٧٠، ١٧١.
(٧٢) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٩١.
(٧٣) سورة البلد: ١٠.
(٧٤) هي نزعة تشكك في وجود الإله، وتؤمن بأن الحياة الدنيا هي الحياة الوحيدة للإنسان. انظر: ستيفن لو، الإنسانوية: مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة: ضياء ورَّاد، ط١، (مؤسسة هنداوي، ١٩١٧م)، ص٩.
(٧٥) الحراني، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحنبلي، العبودية، تحقيق: محمد زهير الشاويش، ط٧، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م)، ص١٣٢ – ١٣٣.
(٧٦) الحراني، العبودية، ص١١٧.

(٧٧) مذهب فلسفي يقوم على دعوة خادعة، وهي أن يجد الإنسان نفسه، ومعنى ذلك عندهم: أن يتحلل من القيم، وينطلق لتحقيق رغباته وشهواته بلا قيد، ويقولون: إن الوجود مقدَّم على الماهية، وهذا اصطلاح فلسفي معناه: أن الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد، أما النوع فهو اسم لا وجود له في الخارج؛ فمثلًا: زيد، وخالد، وإبراهيم، هؤلاء موجودون حقيقيون، لا شك في وجودهم، ولكن الإنسان أو النوع الإنساني كلمة لا حقيقية لها في الخارج كما يزعمون) ص ٤٣٩. فالح، عامر عبد الله، معجم ألفاظ العقيدة، ط١، (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م)، ص٤٣٩.

(٧٨) رواية "بنت الرياض" ص١٠٧.

(٧٩) سورة الأحزاب: ٥.

(٨٠) رواية "بنات الرياض" ص١٢٤.

(٨١) رواية "بنات الرياض" ص١٣٤.

(٨٢) رواية "بنات الرياض" ص٢٤١.

(٨٣) رواية "بنات الرياض" ص٢٧٦.

(٨٤) رواية "ذاكرة الجسد" ص١٤.

(٨٥) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٤.

(٨٦) رواية "ذاكرة الجسد" ص٣٠

(٨٧) رواية "ذاكرة الجسد" ص٣٣.

(٨٨) رواية "ذاكرة الجسد" ص٣٥.

(٨٩) رواية "ذاكرة الجسد" ص٣٦.

(٩٠) رواية "ذاكرة الجسد" ص٣٦.

(٩١) رواية "ذاكرة الجسد" ص٣٨.

(٩٢) رواية "ذاكرة الجسد" ص٤٢.

(٩٣) رواية "ذاكرة الجسد" ٤٥.

(٩٤) رواية "ذاكرة الجسد" ص٥٨.

(٩٥) رواية "ذاكرة الجسد" ص٨٣.

(٩٦) رواية "ذاكرة الجسد" ص.٩٢

(٩٧) رواية "ذاكرة الجسد" ص٩٧.

(٩٨) رواية "ذاكرة الجسد" ص١١٩.

(٩٩) رواية "ذاكرة الجسد" ص١٨٨.

(١٠٠) رواية "ذاكرة الجسد" ص١٩١.

(١٠١) رواية "ذاكرة الجسد" ص١٩٩.

(١٠٢) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٢٩.

(١٠٣) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٠١.

(١٠٤) رواية "ذاكرة الجسد" ص٨٢.

(١٠٥) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٣٠.

(١٠٦) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٣٢.

(١٠٧) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٤٨.

(١٠٨) رواية "ذاكرة الجسد" ص٣٠٠.

(١٠٩) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٥٠.
(١١٠) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٥٥.
(١١١) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٦٠.
(١١٢) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٨٦.
(١١٣) رواية "ذاكرة الجسد" ص٣١١.
(١١٤) رواية "ذاكرة الجسد" ص٢٢٦.
(١١٥) رواية "ذاكرة الجسد" ص٣٦٧.
(١١٦) سورة الأنبياء: ٢٢ – ٢٣.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن عقيل، عبد الله عبد الرحمن، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي عبد الحميد، ط٢٠، (القاهرة: دار التراث، ١٩٨٠م).
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ط٣، (بيروت: دار صادر، بيروت، ١٩٩٣م).
- بدر، خديجة كرار الشيخ الطيب، الأسرة في الغرب أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها دراسة نقدية تحليلية، (دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م).
- إسلام ويب، مؤتمر نسوي مشبوه يقول: (لا للدين)، ١٢ يناير ٢٠٠٢م، https://www.islamweb.net/media/print.php?id=٧٧٨١&lang=A
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٥، (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م).
- بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (بيروت: مكتبة لبنان، د.ط، د.ت).
- التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط٣، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م).
- جامبل، سارة، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة: أحمد الشامي، مراجعة: هدى الصدة، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م).
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٤، (بيروت: دار العلم للملايين).
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحنبلي، العبودية، تحقيق: محمد زهير الشاويش، ط٧، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م).
- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط١، (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م).
- الخولي، يمنى طريف، النسوية وفلسفة العلم، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، د.ط، ٢٠١٤م).
- الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط٢، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م). دهيمي، حكيم، الرواية النسوية: مرجعيات التأسيس بين خصوصية الإبداع وتشكيل الهوية، مجلة فصول، مجلد (٢٦) العدد (١٠٣)، ٢٠١٨م.

- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، د. ط، دار الهداية، ودار إحياء التراث، (١٩٦٥-٢٠٠١م).
- الزرعي، محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف بابن قيم الجوزية، ط٢، (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٧هـ).
- زيتوني، لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، (بيروت: دار النهار، ٢٠٠٢م).
- ستيفن لو، الإنسانوية: مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة: ضياء وزَّاد، ط١، (مؤسسة هنداوي، ١٩١٧م).
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد كامل قره بللي، ط١، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).
- السعداوي، نوال، زينة، بدون طبعة, المملكة المتحدة, مؤسسة هنداوي, ٢٠١٩م.
- السيف، خالد عبد العزيز، الأسس الفلسفية للنسوية عرض ونقد وأثر ذلك على النسوية الإسلامية، بحث في مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٢، (٢٠١٨م).
- الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
- شيفرد، ليندا جين، أنثوية العلم، ترجمة: يمنى طريف الخولي، (المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، ط٢، ٢٠٢٣).
- الصانع، رجاء عبد الله، بنات الرياض، ط٥, بيروت, دار الساقي, ٢٠٠٦م.
- عدة مؤلفين، الحركات النسائية في العالم العربي، (نيويورك: الأمم المتحدة، ٢٠٠٥م).
- عدة مؤلفين، خطابات الـ(ما بعد): في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، تقديم: علي عبود المحمداوي، (الرباط: دار الأمان - الجزائر: ضفاف، ط١، ٢٠١٣م).
- عدة مؤلفين، ترجمة: سعيد الغانمي، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، (لبنان: المنظمة العربية للترجمة، د.ط، د. ت).
- العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م).
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، (عالم الكتب، ١٤٢٣هـ).
- فالح، عامر عبد الله، معجم ألفاظ العقيدة، ط١، (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
- القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم، المقصور والممدود، تحقيق: أحمد هريدي، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٩٩٩م).
- الكردستاني، مثنى، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ط١، (القاهرة: دار القلم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤).
- مارجو بدران، رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن، ترجمة: علي بدران، د. ط (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م).
- مجموعة من الباحثين، معجم السرديات، (لبنان: دار الفارابي، ط١، ٢٠١٠).
- محمود، هند، وطنطاوي، شيماء، نظرة للدراسات النسوية، تحرير ومراجعة: مزن حسن - أمل المهندس- أحمد الدريني، ط١، (د. ن، ٢٠١٦م).

- مرتاض، عبد المالك، في نظرية الرواية، عالم المعرفة، وزارة الثقافة والإعلام، الكويت، ١٩٩٨م، ص٢٧.
- مستغانمي، أحلام، ذاكرة الجسد، بدون طبعة, بيروت, نوفلا, ٢٠١٣م.
- منصور، إلهام، أنا هي أنت، بدون طبعة, بدون مدينة, دار رياض الريس للكتب والنشر, ٢٠٠٠م.
- نيل، ماري أوغوستا. "ما وراء الله الآب: نحو فلسفة تحرير المرأة، ماري دالي، مجلة علم الاجتماع المعاصر، نشر بواسطة: الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع، المجلد (٤)، العدد (٤)، ١٩٧٦م.
- ويندي كيه. كولمار – فرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، ترجمة: عماد إبراهيم – عماد عمر، لبولا تريكلر وشيري كراماراي، الحركة النسوية من قاموس الحركة النسوية، (بيروت: الأهلية، ط١، ٢٠١٠م).
- يعقوب، إميل، عاصي، ميشال، المعجم المفصل في اللغة والأدب، (بيروت: دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٧).