IJHER International Journal of Humanities and Educational Research
ISSN: 2757-5403
Volume 5, Issue 3, June 2023

Received: 05/04/2023 **Accepted:** 19/05/2023 **Published:** 01/06/2023

SUPPORTING WOMEN IN ARAB ISLAMIC THOUGHT FROM ANCIENT TO MODERN

Leila LABIDI [1]
Dr, University of Sharjah, UAE

Abstract

In this article, we worked to put our subject in the Arab-Islamic context and paved the way for its study by talking about the areas in which preoccupation with the status of women occurred in modern human sciences, and addressing the detection and analysis of the tendency to hate women "misogyny" and dismantling the mechanisms of male domination and its causes that date back to ancient times, including In this regard, the Greek philosophers and their Muslim students, such as Al-Farabi, before we delve into - and this is our main concern in this article - the ideas of the prominent figures of Muslim philosophy and thought who advocate for women and call for equality between them and men, such as Ibn Rushd, Ibn Arabi and Al-Jahiz, up to the modern era with Ahmed Faris Al-Shidyaq, who he was one of the most prominent figures of the Arab renaissance and the first to explicitly call for modern education for women. The aim of all this is to highlight that the idea of gender equality is not, as some believe, an idea imported from the West, but rather an original and ancient idea in Arab-Islamic history, like a seed that was planted in the Arab land centuries ago and sprouted and flourished throughout history to bear fruit in the modern era.

Key words: Woman, Society, Reform, Education, Philosophy, Transportation, Reason.

http://dx.doi.org/10.47832/2757-5403.20.28

[1] labidi@sharjah.ac.ae, https://orcid.org/0000 0002 5091 0139

نُصرة المرأة في الفكر العربي الإسلامي
من القديم إلى الحديث

ليلى العبيدي

د، جامعة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة

الملخص:

عملنا في هذا المقال على أن ننزّل موضوعنا في السياق العربي الإسلامي ومهّدنا لدراسته بالحديث عن المجالات التي وقع فيها الانشغال بمنزلة المرأة في العلوم الإنسانيّة الحديثة والتصدّي بالكشف والتحليل لنزعة كره المرأة " الميزوجينيا" وتفكيك آليات الهيمنة الذكورية ودواعيها التي تعود إلى العصور القديمة، بما في ذلك لدى فلاسفة الإغريق وتلامذتهم من المسلمين مثل الفارابي قبل أن نخوض- وهذا مشغلنا الأساسي في هذا المقال- في أفكار أعلام الفلسفة والفكر المسلمين المناصرين للمرأة والداعين إلى المساواة بينها وبين الرجل مثل ابن رشد وابن عربي والجاحظ وصولاً إلى العصر الحديث مع أحمد فارس الشدياق الذي كان من أبرز أعلام النهضة العربيّة وأوّل من دعا صراحة إلى تعليم المرأة تعليماً حديثاً. والهدف من كلّ ذلك هو إبراز أنّ فكرة المساواة بين الجنسين ليست كما يعتقد البعض فكرة مستوردة من الغرب، وإنّما هي فكرة أصيلة وعريقة في التاريخ العربي الإسلامي مثلها مثل البذرة زُرعت في الأرض العربيّة منذ قرون و نبتت وترعرعت عبر التاريخ لتثمر في العصر الحديث.

الكلمات المفتاحية: المرأة، المجتمع، الإصلاح، التعليم، الفلسفة، الفكر، النقل، العقل.

المقدمة:

تعدّدت الدراسات التي جعلت من المرأة موضوعاً لها في سائر العلوم الإنسانيّة. فانشغل علماء الاجتماع بالمرأة الريفيّة وبالنساء العاملات والمهمّشات[2] وانشغل علماء النفس بشخصية المرأة ونفسيتها وما يميّزها عن الرجل وطفق المؤرّخون يقتفون خطواتها في التاريخ ويرصدون منزلتها عبر العصور كما اهتمّ الانتروبولوجيون بآثار المجتمعات الأموميّة التي كانت فيها للمرأة الأمّ السيادة على الرجل حتّى أصبح مشغل المرأة مجالاً مستقلاً بذاته في العديد من الجامعات العلميّة يُعرف بالدراسات النسويّة (Women studies) انشغل فيها الباحثون رجالاً ونساءً في تفكيك الميزوجينيا (Misogyny)[3]، أي الايديولوجيا المعادية للمرأة في الثقافات الإنسانية المختلفة . أمّا المختصوّن في الآداب والثقافة العربيّة الإسلامية من العرب والمستعربين فقد بحثوا في منزلة المرأة في النصوص الدينيّة[4] وفي ألف ليلة وليلة[5] وفي غير ذلك في مدوّنات الأدب والتاريخ والفقه القديمة والحديثة[6].

والمتابع لمعظم الدراسات والبحوث العلميّة المعاصرة يلاحظ أنّه ثمّة شبه إجماع على أنّ المرأة وإنْ استطاعت في العقود الماضية أن تحرز الكثير من المكاسب بخروجها إلى المدرسة والجامعة وإلى العمل في سائر القطاعات والنشاطات الإنسانيّة وأن تتقلّد مناصب عليا في الدول وتضطلع بمهام أساسيّة في المجتمعات الإنسانيّة بدرجات متفاوتة من بلد إلى آخر، فإنّها مازالت لا تحظى بمساواة تامة مع الرجل، بل مازالت تخضع لهيمنته. تعود هذه الهيمنة حسب عالم التحليل النفسي جان كورني (Jean cournut) إلى أنّ الرجال يخافون من النساء وتساءل" لماذا يخاف الرجال من النساء؟" وهو السؤال الذي اختاره عنواناً لكتابه الذي حبّره باللغة الفرنسية وحاول الإجابة فيه عن هذا السؤال محيطاً بأسباب خوف الرجل من المرأة من كلّ جوانبه. لاحظ كورني أنه منذ حضارة اليونان القديمة مروراً بعصر القدّيس بول (Saint Paul) وصولاً إلى المجتمعات الغربيّة الحديثة والحركات النسويّة المعاصرة دون أن ننسى "العائلة المثالية" لماركس وأنجلز (Engels) كثيراً ما يقع إمّا تمجيد الهيمنة الذكورية على المرأة أو التنديد بها ولكنّ معظم المؤلّفات والبحوث التي انشغلت بهذه المسألة تقف عند تفسير مظاهر هذه الهيمنة في الواقع وعلى امتداد التاريخ الإنساني ولكن دون أن تطرح السؤال الأساسي: كيف نفسّر هذه الهيمنة ؟ بل ما هي دواعيها؟[7].

لا بدّ من أن نشير ونحن نحاول تتبع منزلة المرأة في الفكر العربي الإسلامي ضمن صيرورته التاريخيّة من القديم إلى الحديث من خلال مدوّنة عملنا على أن تكون ممثّلة لأمّهات الكتب ألفها كبار الفلاسفة والمفكرين والمصلحين العرب

---

[2] April L.Few, « Womanism » in The Blackwell Encyclopedia of Sociology , edited by Georges Ritzer, , V10, USA,2007, pp5257-5258

[3] David d.gilmore, *misogyny the male malady*, University of Pennsylvaniapress, phiadelphia(USA), 2001, p 2
Maurice Daumaq ,*Qu'est ce que La Misogynie ?* , Les Editions Arkhé, Paris, 2017,p.19

[4] أنظر على سبيل المثال :
Ofer Livne-Kafri, « Women and Feminine images in Muslim traditions of the End », in *Arabica,* 60, Leiden, 2013, pp .306-331

[5] البحوث التي أنجزها الباحثون العرب والمستعربون والمتعلّقة بالمرأة كثيرة نذكر منها :
Malek Chebel, *La féminisation du monde, Essai sur Les Milles et Une Nuits*, Paris, Editions Payot, 1996
Jean-Claude Garcin," Femmes des Mille et une nuit", in *Arabica*,63,Leiden, 2016,pp261-293

[6] أنظر مثلا: Susanne Dahlgren, « Women's adah versus-Women »s Law- The contesting Issue of mahr in Aden, Yemen in Open Edition journals, 1-2005

[7] 20Jean cournut, *Pouquoi les hommes ont peur des femmes ?,* Paris, PUF,2000, p

المسلمين الذين انشغلوا بالمرأة من خارج دائرة الفقه إلى أنّ غايتنا تتمثّل في الكشف عن الخيط الناظم الذي يصل بين هذه المؤلّفات قديمها وحديثها و يعلي من شأن المرأة ويضعها على قدم المساواة مع الرجل في انشقاق عن النظرة السائدة التي بلورتها العامة من المسلمين بتأثير من بعض الفقهاء الذين وقفوا موقفاً سلبيّاً من المرأة، فدعوا إلى الاحتراز منها ومراقبتها والسيطرة عليها دون اجتهاد أو إعمال للعقل [8]، لا لسبب موضوعي وإنّما بدافع الخوف منها تماماً كما ذهب إلى ذلك كورني في تحليله لمظاهر الهيمنة الذكوريّة في الغرب.

لا غرابة في أن تتطابق منزلة المرأة الدونيّة في الثقافة العربيّة السائدة مع التصوّرات السلبيّة لها في الغرب، لكون الثقافة العربيّة الإسلامية في جزء كبير منها قد تسرّبت إليها الأحكام السلبيّة المسبقة المتعلّقة بالمرأة من قبيل نقصان عقلها وميلها إلى الكيد ونزوعها إلى الشرّ، ما يبعث على الخوف والاحتراز منها من المرويات اليهوديّة- المسيحيّة عبر ما يُسمّى بالإسرائيليات بما في ذلك في بعض كتب تفسير القرآن وفي الحديث الموضوع المُولَّد وقد عملنا في بحث سابق أن نحلّل مظاهر هذا التسرّب في علاقة بالمرأة ومنزلتها والأحكام المسبقة المشيطنة لها[9] .

انشغلت عالمة الانتروبولوجيا الفرنسيّة فرنسواز هيريتييه (Françoise Héritier) بالأحكام المسبقة التي ترسم المرأة إمّا ضعيفة أو كائن لا يمكن الاطمئنان إليه [10] ووجب الحذر منه. وطرحت فرضيّة لفهم الاعتقاد في أفضليّة الذكر على الأنثى وأرجعت الأمر ليس إلى الاختلاف في التركيبة الجسديّة للجنسين، وإنّما من إحساس الرجل بامتلاكه القدرة على إنجاب الإناث، ما يمنحه سلطة عليهنّ وهو اعتقاد يتساوى فيه رجال الدين والفلاسفة القدامى وأشهرهم أرسطو الذي يرى أنّ الأساس في عمليّة الولادة يعود إلى الرجل لامتلاكه النطفة المخصبة التي يبذرها في رحم المرأة ولولاها لما نشطت المادة الأنثوية التي تكون في حالة تكاسل وبرود وتنتظر القادح الذكوري لتثمر[11].

قبل أن نبرز تأثير أرسطو والفلسفة اليونانية بصفة عامة في الفلسفة الإسلاميّة[12]، فيما يتعلّق بالاعتقاد في أفضليّة الرجل على المرأة في فعل الولادة الذي سيترتّب عنه أفضليّة وجودية له عليها في كلّ شيء، ممّا يجعلها تابعة له اقتصادياً واجتماعيّاً وسياسيّاً وجب تأكيد أنّ أرسطو يعتقد أنّ "دونية الأنثى ترجع إلى أنّها مجرد (هيولى)[13]، فهي لا تقدم في عملية الإنجاب سوى المادة الخام، في حين أنّ الذكر هو الموجود الأعلى، لأنّه الصورة أو العقل أو الروح الّتي تبعث الحياة في

---

[8] علي بن عمر الأبوصيري ابن البتنوني، العنوان في الاحتراز من مكائد النسوان، تحقيق محمد التونجي، بيروت، دار أمواج للطباعة والنشر، ط2، 1989

[9] القصّ والمقدّس بين ثقافة الخاصة وثقافة العامة، بيروت، دار الساقي، 2023

[1010] Interviewer : -Nicole Echard -Catherine Quiminal, Personne interrogée : Françoise Héritier-Augé

« La valence différentielle des sexes au fondement de la société ? » *in Journal des anthropologues* Année (Fait partie d'un numéro thématique : Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues) , 1991 45 pp

[11] Annie Geffroy, « Françoise Héritier, Masculin/féminin. La pensée de la différence » [compte-rendu] In M*ots. Les langages du politique* Année 1997 52 p173

[12] *Georges Vajda, « A. Badawi. La transmission de la philosophie grecque au monde arabe » in Revue de l'histoire des religions Année 1970 177-1 pp. 103-104*

[13] Claudio William Veloso Aristote, ses commentateurs et les déficiences délibératives de l'esclave et de la femme [1]Dans Les Études philosophiques 2013/4 (n° 107), pp. 513 -514

هذه المادة الميتة "[14] أي أنّ المرأة مبرمجة بيولوجياً بالجِبلّة على أن تكون دون الرجل في عمليّة الإنْجاب، وهو الرأي الذي يشاطره فيه أغلب فلاسفة الإغريق القدامى الذين يرون أنّ للرّجل الفضل الأكبر في النسل وتجديده في الكون لكونه الباعث الرئيس للروح و النفس في المادة الأنثويّة. فالرّجُل هو الخالق الحقيقي وما المرأة إلّا مخلوقة منه، ومن ثمّة لا يمكن المساواة بين الخالق ومخلوقه. هذه هي القاعدة الانطولوجية، أو الأسّ الميتافيزيقي الذي بنى عليه أرسطو نظريته في الولادة الّتي اختزل فيها المرأة إلى مجرّد وعاء حاضن للنطفة الذكوريّة. وهكذا ينتهي أرسطو بأن يثبت ما يعتقد أنّها حقيقة في كون "الرّجل أرجح عقلاً من المرأة، ومن ثمّ فهو الّذي ينبغي أن يحكم، وما على المرأة ناقصة العقل إلّا أن تسمع و تطيع فحسب"[15] بل يذهب أبعد من ذلك عندما يتعلّق الأمر بالجنس إلى اعتبار أنّ الحياة الجنسيّة وحدها للرجل هي الجديرة بالاهتمام والتأمّل[16].

لقد كان لأرسطو تأثيره في فلاسفة العرب المسلمين من حيث استنقاصه لأهميّة المرأة ووضعها تحت جناح الرجل وسلطته. أحد هؤلاء هو الفارابي (ت 339 هـ- 950 م) الملقّب بالمعلّم الثاني تلميذ أفلاطون[17] المعلّم الأول وشارح مؤلّفاته، لا سيما كتاب الجمهوريّة. وجب القول أنّ الفارابي قد تناول موضوع المرأة من خلال تأمّله في تركيبة الجنين منطلقاً من المبدأ الأرسطي و هو المبدأ الّذي قام عليه التفريق بين المرأة والرجل في الفلسفات اليونانية، لكن على خلاف أرسطو الذي أكّد على أنّ للرجل الدورالأكبر في عملية الولادة يرى الفارابي متأثّراً بأستاذه أفلاطون أنّ فعل الولادة هو فعل مشترك بين الذكر والأنثى ولا فضل للواحد منهما على الآخر. ومن ثمّ فهو و إنْ استعار من أرسطو مصطلحي المادة والصورة مقرّاً مثله بأنّ الدور الأساس في الولادة يظلّ للرجل باعتبار أن الصورة أشرف من المادة وأفضل منها، فهو لم يستبعد ما سمّاها بالقوّة الأنثويّة معترفا للمرأة بدور حتّى ولو كان ثانويّاً في النسل وتجديده حفاظاً على استمرارية النوع الإنساني في الكون. يقول الفارابي :"القُوّة الّتي يكون بها التّوليد، منها رئيسة و منها خادمة. والرّئيسة منها في القلب، والخادمة في أعضاء التّوليد. والقوّة الّتي يكون بها التّوليد اثنان :إحداهما تُعدُّ المادة الّتي يتكون عنها الحيوان الّذي لهُ تلك القوة، و الأخرى تُعطي صورة ذلك النّوع من الحيوان وتُحركُ المادة إلى أن تحصُل لها تلك الصورة الّتي لذلك النّوع. والقُّوة الّتي تعدُّ المادة هي قوّة الأُنثى، والّتي تُعطي الصّورة هي قُوّة الذّكر"[18].

لم يكن الفارابي أرسطياً ليجرّد المرأة تماماً من شرف المساهمة في فعل الولادة، بل نراه في موضع آخر يذهب أبعد من ذلك إلى الاعتراف بالمساواة بين المرأة والرّجل في مستوى قُوى النّفس المُتمثّلة في العقل والعوارض النّفسانية والقوى الحاسّة وكذلك الخيال مؤكّداً أنّ الاختلاف بين الجنسين إنّما يكمن في نوع الجنس الّذي يختلف عن الآخر فقط باختلاف أعضائه التناسليّة. فيقول: "هاتان القوتان متميزتان في شخصين، ولكل واحد منهما أعضاء تخُصّه : وهي الأعضاء المعروفة لهُما، وسائر الأعضاء الأخرى فيهما مشتركة . وكذلك يشتركان في قُوى النّفس كُلّها سوى هاتين "[19].

---

[14] Gerorges Labrecque , Archéologie de la Pensée sexiste: L'Antiquité,Paris, Harmattan, 2016, p.166

[15] المرجع نفسه، ص 163.

[16] Cristina Cerami "Le plaisir des femmes selon Aristote Averroès contre Galien sur Natura nihil facit frustr"a in *Causalités aristotéliciennes,* Nu, 16, 2016

[17] « Farabi, Abu Nasr (872-950) »In *The Oxford Companinon to Philosophy* (Second Edition)Edited by Ted Honderish New York, oxford university Press, 2005,p70

[18].أبو نصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له و علّق عليه :الدّكتور ألبير نصري نادر، بيروت .لبنان، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط2، 1986، ص96

[19] المصدر نفسه، ص98.

وما كان للفارابي أن يصل إلى هذه النتيجة لو لم يكن أفلاطونيّا مقرّاً على نهج أستاذه بالتكامل بين الذّكورة والأنوثة واشتراكهما في مستوى قوى النّفس وقوى الحركة والقوى الحاسة والمُتخيلة و النّاطقة.

غير أنّه حين اعتقدنا أنّ الفارابي قد خطا خطوة في الاتجاه الصحيح متحرّراً من الإرث الأرسطي وكذلك من الآراء السلبيّة المتداولة حول المرأة في الفقه الوثوقي المتأثّر بالمرويات اليهودية والمسيحيّة المشيطنة للأنثى والتي وجدت لها حضنا لدى عوام المسلمين نراه وهو الذي اختار العقل وليس التقليد والعادة بوصلة إلى المعرفة الموضوعيّة قد استبعد – ويا للغرابة - المرأة من مدينته الفاضلة متأثّراً بأستاذه أفلاطون[20] وكأنّ لا وجود لها في الواقع، بل ذهب أبعد من ذلك ودعا الرجل إلى ألّا يثق بها حتّى يكون دائما الخيار له وليس عليه لأنّها لا تحفظ لسانها ولا تكتم سرّاً. فالنساء بالنسبة إليه ينبغي "أن يُعاملن معاملة الصبية والجهال". [21] كان هذا هو الرأي السائد حول المرأة في عصر الفارابي ليس في ديار الإسلام فقط، وإنّما كذلك في أوروبا المسيحيّة. لكن في حين كان إنصاف المرأة في الفكر المسيحي الأوروبي في العصر الوسيط من المسائل التي لا يمكن أن تخطر على بال، قطعت الفلسفة الإسلاميّة شوطاً مهمّاً أبعد ممّا ذهب إليه الفارابي في الملاءمة بين العقل والنقل وبين التفلسف والشريعة مستدلّة على المعاني القرآنية بالبرهان العقليّ، ما أتاح لها إعادة النظر في منزلة المرأة في المجتمع وفي الوجود الإنسانيّ.

يمكن اعتبار أوّل إرهاصات واعدة في إعادة النظر هذه قد حدثت مع ابن سينا (ت 427 هـ- 1037 م) الذي يعترف له الفيسلوف الفرنسي المعاصر جيل دولوز (Deleuze) بعبقريته و بعمق تفكيره في الجوهر الإنساني[22]. فقد أكّد ابن سينا معنى المودّة والرحمة بين الجنسين في قوله :" وخير النساء العاقلة المتديّنة الفاطنة الودود التي تحسن التدبير، وتجلو أحزان زوجها بجميل أخلاقها وتسلّي همومه بلطيف مداراتها"[23] وخير الرجال بالطبع هو الذي يكون في مثل هذا الخلق في التعامل مع زوجته. يقع ابن سينا في حقيقة الأمر في منزلة بين المنزلتين، بين الفارابي وابن رشد ينظر إلى المرأة نظرة مخالفة للسائد دون أن يتخلّص تماما من عبء التقليد، فيقصر مهمّة المرأة على الإنجاب وإسداء الخدمات المنزلية لزوجها وأطفالها، فيقول: "وجماع سياسة الرجل أهله، يحسم وسط ثلاثة أمور وهي: الهيبة الشديدة، والكرامة التامة، وشغل خاطرها بالمهمّ"[24] والمهمّ هنا المقصود به بالطبع الإنجاب وتربية الأطفال والسهر عليهم بتغذيتهم وحمايتهم وتنشئتهم وإلّا وقعت في تغليب المظهر على الجوهر:" إنّ المرأة إذا كانت ساقطة الشغل، خالية البال، لم يكن لها همّ إلّا التصدّي للرجال بزينتها والتبرّج بهيأتها"[25].

غير أنّ ابن سينا لم يذهب شوطاً بعيداً، يجعلنا نتحدّث عن تحوّل نوعي في إعادة النظر في العلاقة بالمرأة في الفكر العربي الإسلامي القديم. هذا التحوّل سيحدث مع ابن رشد (ت 1198 م) الذي كان له الفضل الكبير في نقلة الفكر الأوروبي إلى فلسفة الأنوار ملائماً بين الفلسفة المثالية الأفلاطونية والشريعة الإسلاميّة ومن خلالها للشرائع التوحيديّة،

---

[20] Hervé Goupayou "Justice et égalité des genres dans la *République* de Platon" Dans Revue Française d'Histoire des Idées Politiques 2022/2 (N° 56), pp 9 à 35

[21] أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، تحقيق محمد علي أسير، دمشق، دار التكوين، 2006، ص3

[22] Ahmed Alami "Deleuze et Avicenne" *Chimères. Revue des schizoanalyses* Année 1997 31 p 74

[23] ابن سينا، كتاب السياسة، تحقيق محمد على أسير، ط1، دمشق، بدايات، 2007، ص79

[24] المصدر نفسه، ص نفسها

[25] المصدر نفسه، ص81

أي بين مقاصد الفلسفة ومقاصد الدين[26] في النظر إلى المرأة من منظور جديد يعلي من مكانتها ودورها في المجتمع لتحقيق أكثر ما يمكن من العدل والمساواة بينها وبين الرجل. يستهلّ ابن رشد آراءه التجديدية في قضيّة المرأة بتوصيف لحالها في المجتمع الأندلسي في عصره الذي أثار سخطه وتبرّمه ومن ثَمّ دعا إلى تغييره. فرغم أنّ وضع المرأة في الأندلس زمان ابن رشد كان أفضل منه بكثير ممّا هو عليه في أصقاع أخرى من العالم العربي الإسلامي المترامي الأطراف، فما بالك بالبلدان الأوروبية التي كان جُلّها مازال يعيش في عصر الظلمات، فإنّ هذا لم يمنع ابن رشد من أن يستنكر على مجتمعه تجريد المرأة في المدن الأندلسية من أيّ فاعليّة اجتماعية ومن المساهمة في تنمية محيطها وتطويره وذلك بقصر نشاطها على الإنجاب والاهتمام بالزوج والأبناء وإرضاعهم وتربيتهم وشلّها تبعاً لذلك عن الفعل والعمل للصالح العام: "وإنّما زالت كفاية النساء في هذه المدن لأنّهنّ اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهنّ. وكذا الإنجاب والرضاعة والتربية. فكان ذلك مبطلاً لأفعالهنّ [الأخرى]"[27].

ثمّ يسترسل في نقده مشيراً إلى أنّ الغاية الإنسانية تقتضي أن يتساوى الرجل مع المرأة في الوظائف المهمّة في المجتمع ولكن بانعدام هذه المساواة تصبح المرأة مثل الشجرة التي تلد ثماراً يتذوّق حلاوتها غيرها دون أن تجني من ذلك شيئاً، ما عدا العطالة و الأسر في البيت عبئاً ثقيلاً على زوجها: " ولمّا لم تكن النساء متهيئات في هذه المدن على نحو من الفضائل الإنسانيّة كان الغالب عليهنّ فيها أن يشبهن الأعشاب ولكونهنّ حملاً ثقيلاً على الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن"[28] . وإنْ أقرّ ابن رشد أنّه يُوجد اختلاف بين الرجل والمرأة يهيّئ كلّ واحد منهما لإعمال بعينها يبرع فيها ويتقنها أفضل من الآخر، ما يعني أنّهما يتكاملان ويسدّ كلّ منهما مواطن الضعف في قرينه: " إنّ النساء من جهة أنّهنّ والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانيّة، فإنّهنّ بالضرورة يشتركن وإيّاهم فيها وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف، أعني أنّ الرجال أكثر كدّاً في الأعمال الإنسانيّة من النساء وإنْ لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقاً في بعض كما يُظنّ ذلك في فنّ الموسيقى العمليّة ولذا يُقال إنّ الألحان تأخذ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء"[29]، فإنّه يرى عكس الفلاسفة من الإغريق والمسلمين الذين سبقوه وأغلبيّة الفقهاء أنّ المرأة جديرة بأن تتقلّد المناصب الشريفة وتقوم بالأعمال الجليلة التي كانت إلى ذلك العصر حكراً على الرجال، بما في ذلك الانخراط في الجيش ورئاسة الدولة والمدينة، فيصدح بالقول دون خجل ولا وجل:" يصحّ أن تقوم النساء في المدينة بأعمالها هي من جنس الأعمال التي يقوم بها الرجال أو بعينها فيكون من بينهنّ محاربات وفيلسوفات وحاكمات"[30] وما كان لينادي بذلك لو لم ينف عنهن صفتي الجبن ونقصان العقل اللّتين ألصقتا بهنّ.

وقد لا يضاهي أحد ابن رشد جرأة في المناداة بالمساواة بين الرجل والمرأة حتّى وإن تمّ بخلفيّة أخرى غير التي انطلق منها ابن رشد غير شيخ المتصوفة الكبير الأندلسي كذلك محي الدين بن عربي (ت 638هـ-1240 م) الذي مازالت

---

[26]"Averroès, la question du rationalisme" Jean Jolivet in *Horizons Maghrébins* - Le droit à la mémoire Année 1999 40 pp. 65-68 (Fait partie d'un numéro thématique : L'actualité d'Averroès)

[27]ابن رشد، الضروري في السياسة، : مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، (نقله عن العبريّة إلى العربيّة أحمد شحلان)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1998، ص 125

[28]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[29] المصدر نفسه، ص 124

[30]المصدر نفسه، الصفحة نفسها

أفكاره تحظى باهتمام كبير في الأوساط الأكاديميّة العالميّة[31]. لقد ارتقى ابن عربي بالمرأة إلى مستوى الكمال واعتبر احترامها ركناً من أركان الإيمان، بل أنّ الأنوثة قد شكّلت أحد الأركان المحوريّة لفكره، فاعتبر خطابه في عمقه وشموليته إنّما يعكس خطاب الأنوثة[32] .

تحدّث ابن عربي عن نساء كان لهنّ الفضل فيما وصل إليه من مرتبة عليا في المعرفة مثل فاطمة بنت المثنّى القرطبيّة التي يقول فيها في الفتوحات المكّيّة :" وخدمت أنا بنفسي امرأة من المحبّات العارفات بإشبيليّة يقال لها فاطمة بنت بن المثنّى القرطبيّ وكان لها حال مع الله، وكانت تؤثرني على كلّ من يخدمها من أمثالي و تقول ما رأيت مثل فلان إذا دخل عليّ دخل بكلّه لا يترك منه خارجاً عنّي شيئاً وإذا خرج من عندي خرج بكلّه لا يترك عندي شيئا. "[...] ثمّ تقول لي: يا ولدي ما تقول فيما أقول؟ فأقول لها: يا أمّي القول قولك"[33].

و كذلك من النّساء اللّاتي اعترف لهنّ ابن عربي بالتميّز والتفوّق على الرجال امرأة أندلسيّة تدعى "شمس أمّ الفقراء" بمرشانة الزّيتون التي يقول فيها :""ما لقيت في الرّجال مثلها في الحمل على نفسها، كبيرة الشّأن في المعاملات والمكاشفات، قويّة القلب لها همّة شريفة" [34].

و لم يكن ابن عربي ليعترف للنساء بالكمال لو لم يتجشّم عناء تأول جديد للآيات التي وردت في النساء في القرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف، ما جعله يعتبر حبّ النساء إرثاً نبويّاً وسنّة حميدة [35] ليثبت اجتماع النّساء والرّجال في درجة الكمال و فيه يقول : "كمل من الرّجال كثيرون ومن النّساء مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون فقد ثبت الكمال للنّساء كما أثبته للرّجال"[36].

لقد انضمّ ابن عربي إلى ابن رشد في حلف مناصر للمرأة ومنصف لها في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وقد تكون الريادة في تأسيس هذا الحلف وفي زرع البذرة الأولى لفكر تنويري يعيد للمرأة إنسانيتها المسلوبة ومكانتها اللائقة بها في مجتمعها إلى أبي عثمان الجاحظ (ت255هـ- 868م) الذي سبقهما ببضعة قرون في دعوة صريحة تستنهض الهمم وتخاطب العقول من أجل الدفاع عن حقوق المرأة، ما يعني أنّ البذرة قد بُذرت في بغداد لتثمر في قرطبة والأندلس وتنضج باعتراف ابن رشد بأحقيتها مثل الرجل بأن تكون حاكمة وتضطلع بأسمى المهمّات في الدولة، وهو ما لا يسبقه إليه أحد على حدّ علمنا في تاريخ الفكر شرقاً وغرباً. لا نعلم إن كان ابن رشد على معرفة بكتب الجاحظ وبالخصوص رسالته في النساء، فهذا ما يتطلّب بحثاً دقيقاً مستقلّاً بذاته في مؤلّفات ابن رشد وكتب التراجم التي تناولت سيرته بالعرض، ولكن الأمر الذي لا يرقى إليه شكّ يتمثلّ في كون آراء ابن رشد وابن عربي والجاحظ في المرأة من جملة آراء أخرى تجديديّة اجتهاديّة في شؤون الدين والدنيا قد جلبت لهم الويلات وأثارت حنق بعض الفقهاء و سخطهم عليهم[37].

---

[31] "Présence d'Ibn 'Arabî à Paris " Pierre Liguori in Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire Année 41 1999 pp. 57-60

[32] نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، بيروت، دار الساقي، 2008، ص 11

[33] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، بيروت، دار صادر، 1900ج 3، ص 402

[34] ابن عربي، رسالة روح القدس في محاسبة النفس. دراسة و تحقيق على بن أحمد ساسي. الدار العربية للكتاب، تونس 2004، ص126

[35] أنظر فيما يتعلّق بهذه المسألة: نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، ص 227-252

[36] ابن عربي. الفتوحات المكية.، ج8، ص 136.

[37] أنظر ما لاقته أفكار ابن عربي من استكار وسخط :

يخاطب الجاحظ في مقدّمته لكتاب الحيوان قارئا مجهولا ولكنّه يحيل على من عابه على مؤلَّفه في النساء الذي صدح فيه بآراء مزعزعة للأحكام المسبقة المتداولة في المرأة قائلا:

وعبتني بكتاب فضل ما بين الرجال والنساء، وفرق ما بين الذكور والإناث، وفي أيّ موضع يغلبن ويفضُلن، وفي أيّ موضع يكنّ المغلوبات والمفضولات، ونصيب أيّهما في الولد أوفر وفي أيّ موضع يكون وفي أيّ موضع يكون حقّهنّ أوجب وأيّ عمل هو بهنّ اليق، وأيّ صناعة هنّ فيها ابلغ"[38].

إنّ الذين آخذوه على ما صدر منه من آراء مندّدة بالحالة المزرية التي تردّت فيها المرأة العربيّة والمسلمة هم هؤلاء الذين يشير إليهم في موضع آخر بقوله :"و لولا كثرة ضُعفائنا مع كثرة الدُّخلاء فينا الّذين نطقُوا بألسنتنا، واستعانُوا بعقولنا على أغبيائنا وأغمارنا، لمّا تكلفنا كشْف الظاهر، وإظهار البارز، والاحتجاج الواضح "[39]. أوّل مظهر للاحتجاج الواضح الذي تكون غايته إظهار البارز الواضح للعيان والأذهان ومن شأنه أن يصدم ضعفاء النفوس والعقول من "الميزوجين" (Misogynes) الكارهين للمرأة والمحذّرين من فتنتها من العرب المسلمين من الخاصة والعامة مستندين في ذلك إلى حجج دينيّة للفصل بين الرجال والنساء فصلاً تاماً وتحريم الاختلاط بينهما يصدح به الجاحظ معتبراً هذا الفصل بدعة لا علاقة له لا بتقاليد العرب قبل الإسلام و لا بقيم الإسلام ومقاصده : "لم يَكُن بين رجال العرب ونسائِها حجابٌ، ولا كانُوا يرضون مع سُقوط الحجاب بنظرة الفلتة ولا لحظة الخلسة دون أن يجتمعُوا على الحديث والمُسامرة، ويزدوجُوا في المُناسمة والمُثافنة، ويُسمى المُولع بذلك الزّير، المُشتق من الزّيارة. وكلّ ذلك بأعين الأولياء وحُضور الأزواج، لا ينكُرون ما ليس بمُنكر إذا امنُوا المُنكر"[40]. وحتّى يبرهن على أنّ الإسلام لم يحرّم الاختلاط بين الجنسين الذي دأب عليه العرب قبل ظهوره ساق أخباراً تؤكّد مجالسة الأشراف من النساء للرجال قائلاً: " فلم يزل الرجال يتحدّثون إلى النساء في الجاهليّة والإسلام"[41]. وأخذ أمثلة على هؤلاء النساء عاتكة ابنة زيد (من سلالة الصحابة)الّتي مات زوجها وجالست عمر بن الخطاب الذي لو رأى مانعاً شرعيّاً في ذلك لما جالسها: "فلو كان النّظرُ و الحديثُ والدُّعابة يُغارُ منها، لكان عُمَرُ المُقدّم في إنكاره :لتقدُمه في شدّة الغيرة. ولو كان حراماً لمنع منهُ :إذْ لا شك في زُهده وورعه وعلمه وتفقُّهه "[42] ثمّ أخذ مثال حفصة بنت عبد الرّحمان بن أبي بكر الّتي جالسها الحسن بن علي بن أبي طالب وحادثها قبل أن يتزوّجها [43] ولا يخفى أنّ الحسن كما يقول الجاحظ " أفضل أهل دهره، فلو كان مُحادثة النّساء والنّظر إليهنّ حراماً وعارًا لم يفعله ولم يأذن فيه المنذر بن الزّبير، ولم يُشر به عبد الله بن الزُّبير"[44] ". غير أنّه من البديهي أنّ دعوة الجاحظ إلى الاختلاط بين الجنسين مشروطة بحسن النيّة يلتزم فيها الرجل بالخصوص بعدم النظر في مفاتن الجسد، ما يبعث على الشهوة المغرضة المفسدة. يقول الجاحظ : "وهذا الحديثُ وما قبلهُ يُبطلان ما روت الحشويّة من أنّ النّظر الأول حرام والثّاني

Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire Année "Le procès posthume d'Ibn 'Arabî " Michel Chodkiewicz 1999 41 pp. 61-62

[38] الجاحظ، الحيوان، المجلّد الأوّل،، ج 1، الطبعة الثالثة، (تحقيق محمد باسل عيون السود)، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2011، ص8

.الجاحظ، من كتابه في حجج النبوة في رسائل الجاحظ الكلاميّة: كشّاف آثار الجاحظ (تقديم وتبويب وشرح عليّ أبو ملحم)، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1987، ص129 [39]

.الجاحظ، كتاب القيان في رسائل الجاحظ الكلاميّة: كشّاف آثار الجاحظ، ص66 [40]

المصدر نفسه،، ص67 [41]

. المصدر نفسه،، ص68 [42]

. المصدر نفسه، الصفحة نفسها [43]

المصدر نفسه، ص 69 [44]

حرام، لأنّه لا تكون مُحادثة إلاّ ومعها ما لا يُحصى عدده من النّظر إلاّ أن يكون عنى بالنّظرة المُحرّمة النّظر غلى الشّعر والمجاسد، وما تُخفيه الجلابيبُ ممّا يحلُّ للزّوج والوليّ ويُحرّمُ على غيرهما "[45].

إنّ دعوة الجاحظ إلى الاختلاط ليست غاية في حدّ ذاتها كما يمكن أن يذهب ظنّ البعض وإنّما لأنّه يعلم أنّ المرأة لا يمكنها أن تخرج من العطالة للمساهمة بالعمل في خدمة مجتمعها إلّا بمحادثة الرجال والنساء على شرط أن تكون هذه المخاطة منسجمة مع التقاليد الإسلاميّة كما لا يمكن أن تحصل على حقوقها كاملة وهي أسيرة في البيت لا يحقّ لها الخروج منه وعدم مخالطة نصف مجتمعها من الرجال تترك لهم مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعيّة والسياسيّة مرتعاً لهم لوحدهم. فمثله مثل ابن رشد يستنكر الجاحظ على أبناء جلدته معاملتهم المرأة معاملة مزرية واحتقارهم لها وتهميشها وسلبها لحقوقها مشدّداً على المساواة بينها وبين الرجل ناقداً عقليّة بعض الرجال واصفاً إيّاهم بالعجز أي بالنقص في العقل لكونهم يعتقدون أنّ إعطاء الذكور حقّهم لا يمكن أن يكون إلّا بحرمان المرأة من حقوقها. فيقول:"ولسنا نقول ولا يقول أحد ممّن يعقل أنّ النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين أو بأكثر، ولكنّنا رأينا ناساً يزرون عليهنّ أشدّ الزراية ويحتقرونهنّ أشدّ الاحتقار ويبخسونهنّ أكثر حقوقهنّ، وإنّ من العجز أن يكون الرجل لا يستطيع توفير حقوق الآباء والأعمام إلّا بأن يكون ينكر حقوق الأمهات والأخوال، فلذلك ذكرنا جملة ما للنساء من المحاسن، ولولا أنّ أناساً يفخرون بالجلد وقوّة المنة وانصراف النفس عن حبّ النساء حتّى جعلوا شدّة الرجل لأمّه وزوجته وولده دليلاً على الضعف وباباً من الخور لما تكلّفنا كثيراً ممّا شرطناه في هذا الكتاب"[46].

يعود الجاحظ إلى هذه الفكرة في رسالته في النساء مكرّراً ما قاله من قبل لأهميته ولغرض تعليميّ تربويّ كذلك الهدف مع تقويم اعوجاج هذا الفهم الذكوري السائد للمرأة: "فليس ينبغي أن نقصر في حقوق المرأة، وليس ينبغي لمن عظّم حقوق الآباء أن يصغّر حقوق الأمّهات، ولذلك الأخوة والأخوات والبنون والبنات" [47]، بوصلته في ذلك هي نزعته العقليّة التعادلية التي تنبع من فكره المعتزلي والتي عبّر عنها في قوله ""ولسنا نقول ولا يقول أحد ممّن يعقل أنّ النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين أو بأكثر"[48]. وللتدليل على مكانة المرأة العظيمة لدى الرجل والزوجة لدى زوجها لم يعتمد الجاحظ على الحجج العقليّة فقط وإنّما على المرويات والأخبار كما فعل وهو يحدّثنا عن أشراف النساء اللواتي كنّ يجالسن الرجال ويحادثنهم، مزاوجاً هكذا بين النقل والعقل لأنّ العقل وحده في نظره لا يكفي في تحصيل المعرفة[49] مؤكّداً محبّة الرسول للمرأة واحترامه لها مستشهداً بالحديث الذي يقول فيه حُبب إليّ النّساء والطّيبُ، و جعل قُرّة عيني في الصلاة"[50]، هذا الحديث الذي خصّص له ابن عربي مبحثاً طويلاً وتأويلاً طريفاً يكاد يجعل من حبّ النساء ركنا من أركان الإيمان بالنسبة إلى الرجال المسلمين.

---

[45]. المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[46]الجاحظ، من كتابه في النساء في رسائل الجاحظ الكلاميّة: كشّاف آثار الجاحظ (تقديم وتبويب وشرح عليّ أبو ملحم)، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1987 ص99-100

[47]المصدر نفسه، ص101

[48]المصدر نفسه، ص 99

[49]الجاحظ، من كتاب حجج النبوّة، ص 135-136

.الجاحظ كتاب مفاخرة الجواري والغلمان، في رسائل الجاحظ الأدبيّة، (تقديم وتبويب وشرح عليّ أبو ملحم)، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1987 ص168، [50]

ومثل ابن عربي لم يتردّد الجاحظ في إبراز أفضليّة المرأة على الرجل في الكثير من المواضع قائلاً: " وإنّما خلق الله الرجال بالنساء"[51] مبيّناً أن غاية الرجل الأولى في الحياة الدنيا هي المرأة. وقد يتظاهر الأزواج كما يلاحظ الجاحظ في نبرة لا تخلو من سخرية مُبطّنة بإنكار ما يكنّون لزوجاتهم من محبّة ولا يتجرّؤون بالمجاهرة بذلك علنا مكابرة منهم وخوفاً من أن يبدُو ذلك وكأنّه ضعف منهم ولكن سرعان ما ينكشف أمرهم ويظهرون على حقيقتهم عندما يُستحلف الواحد منهم مثلاً بطلاق زوجته استحلافاً يفوق في الوقْع على نفسه أن يُستحلف بالله عز وجلّ ذاته حتى ولو كان المحلف سلطاناً مهيباً، ما يعرّضه لسخطه قبل سخط الله عليه، حينئذ يفقد الرجل عقله ويخرج من جلدته ويرفض رفضاً قاطعاً أن يضع علاقته بها موضع خطر كلّفه في ذلك ما كلّفه. يقول الجاحظ: "وممّا يستدلّ به على تعظيم شأن النساء أنّ الرجل يستحلف بالله الذي لا شيء أعظم منه وبالمشي إلى بيت الله وبصدقة ماله وعتق رقيقه فيسهل عليه ولا يأنف به، فإن استحلف بطلاق امرأته تربّد وجهه وطار الغضب في دماغه ويمنع ويعصي ويغضب ويأبى و إنْ كان المحلف سلطاناً مهيباً"[52].

هكذا يلج الجاحظ إلى دهاليز شخصيّة الرجل العربي يفكّك عقده الباطنيّة ببراعة المحلّل النفسي، براعة نعرفها عنه في تحليله للشخصيات كما فعل ذلك في كتاب البخلاء في نبرة لا تخلو من سخرية مبطّنة كما قلنا لا نجد لها مثيلاً في روعة الأسلوب ومتانته عندما يتعلّق الأمر بحرص الزوج على زوجته حاضنة شرفه وعِرضه إلّا لدى أحمد فارس الشدياق (1805 - 1887) في كتابه الساق على الساق بعد حوالي عشرة قرون من الفترة التي عاش فيها الجاحظ ينقد فيها عقلية الرجل العربي الذي يخفي شوقه إلى زوجته ومحبّته لها حتّى لا يُفسّر ذلك بكونه دلالة على ضعف شخصيته. فعندما كان الشدياق مغترباً في لندن عبّر في أحد الأيّام أمام رجل عربي من أصدقائه عن شوقه لزوجته، فعابه على ذكر زوجته بالاسم مفضّلاً أن يشير إليها بالأولاد تعفّفاً وتستّراً، فإذا بالفارياق وهو الاسم القصصي الذي اختاره الشدياق لنفسه في كتاب الساق على الساق كما اختار الفارياقيّة اسماً لزوجته[53] يستنكر عليه ذلك مبيّناً أنّه ليس ثمّة مانعاً من أن يعبّر المرء عن حنينه إلى زوجته واشتياقه إليها . يقول الشدياق :"حتّى أنّه لم شكا يوماً طول غيبته عن زوجته قال له صاحبه بعد أيّام قد فرط منك بالأمس كلام فقلت إنّي مشتاق إلى امرأتي. وكان الأولى أن تقول إلى أولادي. فقال له الفارياق ما المانع أن يذكر الرجل امرأته كما يذكر ولده"[54].

خلال العشرة القرون التي تفصل الجاحظ عن الشدياق ورغم نداءات أبي عثمان وابن رشد وقلّة من علماء الأمّة ظلّ حال المِرأة العربيّة عموماً على حاله ترزح تحت أشكال متعدّدة من العسف والحرمان ولذلك وعى الشدياق في القرن التاسع عشر وهو الملقب في المشرق العربي بأب النهضة العربيّة أنّه لا إصلاح للمجتمع دون إصلاح وضع المرأة حتّى أنّه كما تقول رحاب عكاوي" لم يتحرّج من أن ينسب إليها الفضل في وضع هذا الكتاب"[55] مؤكّداً في فصل عنوانه "في فضل النساء" من كتابه الساق على الساق الحقيقة الانطولوجيّة التي مفادها أنّه "لولا المرأة لم يكن الولد، بل لولا المرأة لم يكن شيء في الدنيا لا دين ولا غيره"[56]. ألمْ يُولد كلّ الرسل والأنبياء من أرحام أمهاتهم، "فلولا المرأة –كما يقول الشدياق

---

[51] المصدر نفسه، ص167

[52] الجاحظ،، من كتابه في النساء، ص9

[53] أنظر حول دلالات تسمية الفارياق والفارياقيّة : رحاب عكاوي، الفارياق أحمد فارس الشدياق، بيروت، دار الفكر العربي، 2003، ص88

[54] أحمد فارس الشدياق، االساق على الساق في ما هو الفارياق أو أيّام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام ( ) قدّم لخه وعلّق عليه نسيبة وهيبه الخازن)، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة،، (د.ت)، ص 549

[55] رحاب عكاوي، الفارياق أحمد فارس الشدياق، ص 90

[56] الساق على الساق، ص 549

- لم يُولد "سيدنا عيسى ولم يذع خبر انبعاثه" [57] قبل أن يضيف مخاطباً أحد أصدقائه من الأوروبيين تأكيداً على سموّ المرأة ورفعتها قائلاً :"هذا وإنّ المصوّرين عندكم يصوّرون الملائكة بصورة النساء، والشعراء عندكم مازالوا يتغزلون في المرأة ولولاها لم ينبغ شاعر[58].

يستنكر الشدياق مثله مثل الجاحظ وابن رشد استعباد المرأة من قِبل الرجل وتشيئتها كالآلة بين يديه يحرّكها كما يشاء حسب هواه : " ألا ترى أن المرأة إذا كانت تفعل كل ما يريد زوجها أن تفعله كانت كالآلة بين يديه، فلا يكترث بها لاعتقاده أنها موقوفة على حركة يده"[59] مستلهما روح الشريعة الإسلامية و متمثّلاً لفهمها المتميّز للخلق في قوله: "إن الرجل لم يُخلق إلا لأجل المرأة، كما أن المرأة لم تُخلق إلا للرجل" مفسحا المجال لزوجته (الفارياقيّة) معاملاً لها باحترام معتراً إيّاها ندّاً له في المعرفة لكي تعبّر عن أفكارها بكلّ حرّية ناقدة رجال عصرها الذين يعتقدون أنّ المرأة لم تُخلق إلّا لتلبية شهواتهم، فتقول على لسانه: "إنّ الرجال يحسبون أنّ الله تعالى إنّما خلق المرأة لمرضاة الرجل في فراشه وخدمته وخدمة بيته" [60] قبل أن تضيف في نبرة حادّة:" لقد تقرّر في عقول النوكى [61]المآفيك[62] [من الرجال] أنّ عصيانهنّ النساء طاعة لله حسنة حتّى إذا وقع [الواحد منهم] منكوساً على أمّ رأسه رجع إلى امرأته باللوم والتبكيت"[63].

لقد أطلق الشدياق في الساق على الساق لسان زوجته ومن خلالها للمرأة العربية في منتصف القرن التاسع عشر أن تعبّر بكلّ حرّية عمّا يختلج في صدرها وتندّد بالظلم المُسَلّط عليها من الرجل وهو أمر ليس بالهيّن في عصره وفي مجتمع عربي يرفض أيّ شكل من أشكال التغيير إلى الأفضل، بما في ذلك احتكاره للغة وتذكيرها وهي الأنثى في أصلها. فورد في كلامها – وما الكلام إلّا له- من الأفكار والخواطر النسويّة ما لا نجد لها مثيلاً إلّا بعد قرن من الزمان في الكتابات النسويّة الحديثة في مؤلَّف " أنا أحيى" ليلى البعلبكيّ" وفي "رحيل المرافئ القديمة" لغادة السُمّان . لقد كانت الحوارات التي جرت بين الشدياق وزوجته تتمّ بكلّ حرّية، يتبادلان الأفكار والآراء في مساواة وأريحيّة تامة . يختلفان ولكن الاختلاف لا يفسد للودّ قضيّة في نبرة لا تخلو في الكثير من المواضع من السخرية والنكات، ما يجعل من علاقتهما نموذجاً يُحتذى به لزوجين متحابين يظهر فيها الرجل ليس بمظهر العبوس القمطرير وهو النموذج من الأزواج الذي كان سائداً في عصره وحتّى في العصر الذي تلاه، ذاك الذي يصفه المصلح التونسي الطاهر الحداد (1899-1935) في كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" ب" فاسد الأخلاق بارد الروح يعيش بلا قلب يقيم على غصن زوجته الزاهر بجفافه ويبسه حتى ينطفئ سراج حياتها الوهاج وهي في عنفوان الشباب والأمل. ويتم ذلك عن طريق أهلها وأقرب الناس إليها"[64].

على العكس من ذلك بدا الشدياق من خلال حواراته مع زوجته في جبّة الرجل الجديد الذي تحلم به كلّ امرأة عربيّة تتعلّم منه في لحظة مكاشفة كما يتعلّم منها، فيتيح لها الفرصة لتثبت له ولكلّ الرجال أنّها ليست أقلّ منه فهماً

[57] المصدر نفسه، ص549-550
[58]المصدر نفسه، ص550
[59]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[60]المصدر نفسه، ص 457
[61] بمعنى الحمقى
[62] جمع مأفوك أي القوّال المفتري
[63]الساق على الساق، ص 457
[64] الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص138

وإدراكاً ومعرفة وقدرة على النقد البنّاء، بل لربّما تفوقه حجّة واستدلالاً وإبداعا في الكثير من المواضع[65]. لقد فسح لها المجال أكثر من مرّة أن تعبّر حتّى عمّا يُعتبر من المحظورات الحديث فيه خاصة بالنسبة إلى النساء، لا سيما الحياة الجنسيّة . فلّما استنكرت على الرجل في علاقته الجنسيّة بالمرأة اعتقاده " أنّ مجرّد كونه فاعلًا وكونها هي مفعولاً يقضي له بالمزيّة عليها" [66] أجابها " إنّ دعوى الفاعليّة ما أراها إلّا باطلاً. فإنّ المفاقمة والمباضعة والمواقعة وأخواتها تدلّ على أنّ الفعل مشترك بين اثنين" [67] وهكذا يطرح الشدياق التكافؤ بينه وبين زوجته ورابطة المحبّة والاحترام التي تصل بينهما، وحرارة الوشائج العاطفيّة والفكريّة بديلاً للسائد من العلاقات الزوجيّة القائمة التي أثارت سخط الحدّاد بعده بحوالي نصف القرن ويصفها قائلاً " كثيراً ما تحلّ بينهما [الزوجان] النفرة. فيظلّا في حياة كلّها تصنّع بارد لا روح فيه غير الألم الصامت الذي لا يبعد أن ينقلب بسرعة إلى شجار وشغب" [68].

لقد برهن الشدياق على حسّ فكري وإنساني رفيع جعله يضع إصبعه على الداء الذي ينخر المجتمعات العربيّة ويشلّها على المضيّ نحو المستقبل لتساهم في صنع الحاضر الإنساني بدل أن تكون عالة على الشعوب الأخرى المتقدّمة. إنّ المجتمع، أيّ مجتمع مثل الجسم البشري إذا تعطّلت أحد أطرافه فقد قدرته على الحركة والنشاط كما ينبغي. وإذا كان المجتمع العربي نتيجة قيمه البالية كان في عصره يعطّل نصفه المشكّل من الإناث ويجبرهنّ على البقاء في البيوت في بطالة عن التعلّم وتحصيل المعرفة والعلوم، فمعنى ذلك أنّه حكم على نفسه بالجمود والثبات في التخلّف والبقاء على هامش التاريخ. لذلك دعا الشدياق بإلحاح إلى تعليم المرأة حتّى تنصرف إلى خدمة أمّتها ومجتمعها وتساهم في الخروج به من انحطاطه عوض أن تبقى أسيرة في البيت جاهلة لا همّ لها إلّا استنباط الحيل لعدم ثقتها في الرجل ولربّا قادتها رغبتها في الانفكاك من أسْرها دون علم ومعرفة إلى الانحراف وتدمير حياتها وحياة المحيطين بها عوض المساهمة في بناء ذاتها بناءً لمجتمعها: " فلا يخفى أنّ البنات إذا كنّ جاهلات بالقراءة والكتابة وحسن المحاضرة وبآداب المجلس والمائدة وغيرها، فلا بدّ وأن يتعرّضن عن هذا الجهل بمعرفة الحيل والمكايد "[69].

لا شكّ أنّ الشدياق الأديب المثقف على علم بما يزخر به الأدب العربي من أخيار عن كيد النساء وحيلهنّ التي كثيراً ما يقع الرجل في شراكها مثل ألف ليلة وليلة وغيرها من الكتب وبما يتداول في شأن كيد النساء في المرويات والأمثال الشعبيّة حتّى صار الكيد صفة ملازمة للمرأة في المتخيّل العربي الإسلامي. ولذلك تعمّد تكرار الحديث عن هذه الصفة أكثر من مرّة في كتابه الساق على الساق لغاية تعليميّة حتّى يترسخ في الأذهان أنّ أفضل وسيلة لتحرير المرأة منها هو العلم والتعلّم الذي يكون مبنيّاً على قاعدة أخلاقيّة متينة : "فأمّا تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة فعندي أنّه محمدة بشرط استعماله على شروطه. وهو مطالعة الكتب التي تهذب الأخلاق وتحسن الإملاء. فإنّ المرأة إذا اشتغلت بالعلم كان لها به شاغل عن استنباط المكايد واختراع الحيل[70].

وإذا كان ما يُقال ويُروى صحيح في كيد النساء، فذلك لا يعود – هذا ما نفهمه من الشدياق- إلى طبيعة المرأة في المطلق كما يذهب ظنّ الغالب من الناس، وإنّما لكونها لم تكتسب معرفة وتعليما من شأنه أن يصرفها عن الكيد، سلاح

---

[65] حول احترامه لزوجته و اعتبارها شريكا وندّا له في كلّ شيء أنظر:
Ons Debbech, Ahmad Faris Chidyaq ,p.76
[66] الساق على الساق، ص 458
[67] المصدر نفسه، الصفحة نفسها
[68] الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع ص150
[69] الساق على الساق، ص424
[70] المصدر نفسه، ص 126

الضعفاء. فالمسؤولية في هذا المستوى ملقاة ليس عليها وإنّما على مجتمعها الذي حرمها من التعلّم والعمل الجاد المثمر لأنّ البنت كما يقول الشدياق: " إذا اشتغلت بقراءة فنّ من الفنون أو بمطالعة الكتب المفيدة صرفها ذلك عن استنباط الحيل. فأمّا إذا لم يكنّ لهنّ شغل غير ملازمة البيت وليس فيه غير الخادمة، فإنّ أفكارهنّ وأهواءهنّ كلّها تتجمّع إلى مركز واحد وهو اتخاذ الخادمة وسيلة لهنّ وسنداً. فكلاهما عندهنّ أصدق من كلام أمّهاتهنّ. فالأوْلى عندي أنا العبد الحقير أن تشتغل البنت بأحد الفنون والعلوم النافعة سواء كان ذلك عقليّاً أو يدويّاً "[71].

إنّ عدم تعليم المرأة مردّه خوف العائلات من خروج بناتها من البيت واختلاطها بالذكور، فلذك تفضلّ حبسهنّ في البيت وحجبهنّ عن الأنظار دون تعليم، فتعتقد بذلك أنّها تحصّنهنّ من الشرور في حين أنّه على العكس بذلك تعدّهن بهذه الممارسة إلى الوقوع فيه . تحصين المرأة لا يتمّ حسب الشدياق إلّا بالتعليم وتحصيل المعرفة[72]، أي باكتساب الوسائل الناجعة لحماية نفسها بما في ذلك من الرجال الذي تسوّل لهم أنفسهم للتطاول عليها والنيل منها. يقول الشدياق: " ألا ترى أنّ الأنثى مفطورة على حبّ الذكر والذكر على الأنثى؟ فجهل البنات بالدنيا غير مانع لهنّ من معرفة الرجال واستطلاع أحوالهم. بل لربّما أفضى بهنّ هذا الجهل إلى التهافت عليهم والانقياد إليهم من دون نظر في العواقب بخلاف ما إذا كنّ تأدّبن بالمحامد والعلم اللائق بهنّ، فإنّهنّ سيعرفن ما يعرفن من الرجال عن تبصّر وتدبّر. وهناك قضيّة أخرى وهي أنّ النساء إذا علمن من أنفسهنّ أنّهنّ أكفّاء الرجال في الدراية والمعارف تترّسن دونهم بمعارفهنّ وتحصّنّ بها عند تطاول الرجال عليهنّ، بل الرجال أنفسهم يشعرون بفضلهنّ فيرتدعون عن أن يهتكوا حجاب التأدب معهنّ[73].

وعلى عكس ما يروج من أحكام مسبقة حول المرأة في بعض كتب الفقهاء الذي يدّعون الورع والتقوى ومنها الكيد وغيره من المثالب التي تُلصق بالمرأة مثل الجبن والبخل ونقصان العقل، ممّا يستوجب مراقبتها والتضييق عليها وحرمانها من أبسط حقوقها الإنسانيّة[74] رسم الشدياق صورة ناصعة ورديّة للمرأة العربيّة المسلمة في عصره يستمدّها من الواقع وليس من الخيال، فيقدّمها في أبهى ما يكون : عفيفة، صبورة، حليمة وتلقائية لا تنخرها العقد والوساوس والخوف من الرجال كما يخافون منها وكلّ ذلك دفاعاً عنها وإنصافاً لها وحماية لها ممّن يصرّون عبثاً على شيطنتها وتأبيد هيمنتهم عليها وإخضاعها وإذلالها، فيقول في المرأة اللبنانيّة والعربيّة عموماً : "غير أنّ نساء تلك البلاد لا يخاصمن بعولتهنّ.....فإنّهنّ ربّين على محبّة آبائهن وعلى طاعة بعولتهنّ... ولم يُسمع عن واحدة منهنّ أنّها خاصمت زوجها لدى حاكم شرعيّ أو أمير أو مطران. ومن طبع هؤلاء المخلوقات المباركات سلامة النيّة وصفاء العقيدة والتقرّب إلى الرجال لا عن فجور، فترى المرأة منهنّ متزوّجة كانت أو ثيبة تجلس إلى جانب الرجل. وتأخذ بيده وتبسم له وتؤانسه في الحديث كلّ ذلك عن صفاء نيّة وخلوص المودّة" [75].

ورغم ما نلمسه من نفس ليبرالي تحرّري في نظرة الشدياق إلى المرأة وهذا يعود من جملة ما يعود ليس فقط إلى كونه قد عاش في أوروبا في فرنسا و انجلترا بالخصوص وأتقن اللغتين الفرنسيّة والانجليزيّة واطلع هنالك على ما كتب في

---

[71]، المصدر نفسه، ص 425

[72]يدعو الشدياق إلى تعليم الإناث تعليماً عصريّاً مثلهنّ مثل الذكور ولا يفوته أن ينتقد التعليم في الكتاتيب الذي لا يمكّن المتعلّم من تحصيل المعرفة اللّازمة للنهوض بالإنسان : أنظر، رحاب عكاوي، الفارياق أحمد فارس الشدياق، ص95

[73]الساق على الساق، ص 425- 426

[74]أنظر على سبيل المثال: الأبشيهي، المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، ج2، (طبعة جديدة منقحة بإشراف المكتب العالمي للبحوث)، بيروت، دار مكتبة الحياة، 2001-2002، ص303 - الحافظ عبد الرحمان بن الجوزي، كتاب أحكام النساء، (تحقيق ودراسة علي محمّد بن يوسف المحمّدي)، بيروت، منشورات المكتبة العصريّة، 1980، ص293

ابن قيّم الجوزيّة، أخبار النساء، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، (د.ت)، ص 6

[75] الساق على الساق، ص114

عصر النهضة الأوروبية من أفكار تحرّرية تخصّ المرأة، فتأثّر بها وإنّما كذلك لأنّه دون شكّ وهو المثقف الأصيل الضليع في معرفة أمّهات الكتب العربيّة عبر التاريخ مثل مدوّنات الجاحظ و ابن رشد وابن عربي قد واصل في نفس الخطّ الذي رسمه هؤلاء في نصرة المرأة وقضاياها. فمعرفته العميقة بالغرب لم تجعله يتأثر تأثراً أعمى بكلّ ما شاهده فيه وعاينه بنفسه من أفكار وتجارب، ومن ثَمّ محاولة استيراد ذلك وطرحه بديلاً لإصلاح المجتمعات العربيّة على النمط الأوروبي. لم يفعل ذلك لأنّ ليس كلّ ما رآه في الغرب يعجبه، بل بالعكس فقد سلّط نقده على ما كان شاهداً عليه من قسوة تجاه المرأة في تلك المجتمعات نتيجة اتباعها للنظام الرأسمالي المتوحش المفقِّر للشعوب والذي ألقى بآلاف الفتيات في الشارع. يصرخ الشدياق مستنكراً :"ألا ترى إلى هؤلاء الألوف من البنات اللاتي يجرين في أسواق لندن وجميع المدن العامرة بأخلاق[76] من الثياب، كيف يتهافتن على الرائح والغادي رجاء أن ينلن ما يتقوّتن به ويتجمّلن به من الثياب. ولا سيما هؤلاء النواشي اللّاتي لم يبلغن من العمر خمس عشرة سنة. فهذا لعمري الاهتجان بعينه. فكيف يعيبون علينا هذه العادة في بلادنا وهي مستعملة عندنا على وجه الحلال وعندهم بالحرام." [77]. يشير الشدياق إلى اتهام الأوروبيين للعرب بتزويج بناتهم وهنّ قاصرات " بالحلال" وهم يلقون بفتياتهم وهنّ مازلن في عمر الورود في براثن الدعارة " الحرام" ويحمّل المسؤولية للمجتمع الانجليزي الرأسمالي مترفّعاً عن التهم الأخلاقية التي جرت العادة أن تُطلق جزافاً على مثل هؤلاء الفتيات بتجريمهنّ وتحميلهنّ مسؤولية انحرافهنّ . هذا يصحّ على الكبيرات في السنّ أمّا الصغيرات المراهقات فالحاجة هي التي تدفعنّ إلى ذلك . فيقول : "فلو كنّا مكفيات المؤنة لما فعلن ذلك لأنّ البنت في هذه السنّ لا تكرع إلى الرجال. ولا تضيع للبعال. ولا سيما في البلاد الباردة"[78]. تدفع البلدان الأوروبية نتيجة لاختياراتها الاقتصاديّة الظالمة وعدم توزيع ثرواتها بين مواطنيها بالعدل إلى الانحراف والإجرام ببيع أجسادهنّ والتربّص بالرجال الذين يقعون في حبائلهنّ للاحتيال عليهم والتنكيل بهم . كلّ ذلك يتمّ على مرأى ومسمع من الحكّام ورجال الدين الذين يحمّلهم الشدياق المسؤولية الأولى فيما يجري لهؤلاء الفتيات وما ينجرّ عن أفعالهنّ من مضار على المجتمع. فلو هبّ الحكّام ورجال الدين إلى الاعتناء بهؤلاء الفتيات ورعايتهنّ وتربيتهنّ لصرنا زوجات صالحات ينجبن الذرّية الصالحة ويساهمن من جانبهنّ في التقدّم بمجتمعهنّ نحو الأفضل والأجمل. فهؤلاء البنات الحسان كما يقول الشدياق: " لو كانت الدولة وأهل الكنيسة يُعنون بتجهيزهنّ بما يقدرن على الزواج الشرعيّ بعد تربيتهنّ وتهذيبهنّ، لكنّ يلدن الأولاد الصباح، فيزيّنّ المملكة بأثمار أرحامهنّ كما تقول التوراة. بخلاف ما إذا بقين على حالة السفاح، فما يتولّد منهنّ إلّا الخبائث والرذائل. فهنّ كالشجرة الناظرة التي فضلاً عن كونها لا تثمر تلْثى بالسمّ الناقع لمن تذوّقها. وكم لعمري من بنت حبلت أوّل مرّة من مبادئ شوطها في ميدان العُهر ثم أسقطت جنينها خوف الفقر. وأنّ منهنّ لمن تلد في طرق المدينة في ليلي الشتاء الباردة لعدم مأوى لها[79].

وهكذا يتضح أنّه خلافاً لبعض النزعات النسويّة المتطرّفة الحديثة التي ترمي بكل الرجال في سلّة واحدة تنعتهم كلّهم بمعاداة المرأة انبرى العديد من رجال الفكر والأدب في التاريخ العربي الإسلامي في الدفاع عن المرأة والمطالبة بمساواتها بالرجل في الحقوق والمعاملات، ممّا يجعل من هذه الدعوات التي تستند إلى حجج نقليّة وعقليّة سلسلة

[76] أخلاق من الثياب، أي ثياب بالية
[77] المصدر نفسه، ص 593
[78] المصدر نفسه، الصفحة نفسها
[79] المصدر نفسه، ص 594

مترابطة عبر التاريخ تعضد بعضها البعض من أوّل نداء أطلقه الجاحظ وتبناه كلّ من ابن رشد وابن عربي وصولاً إلى الشدياق في العصر الحديث وما تلاه بعد ذلك من المصلحين مثل الطاهر الحدّاد وقاسم أمين.

البيبليوغرافيا

ابن عربي . (1900). الفتوحات المكّيّة ، بيروت ، دار صادر.

ابن عربي. (2004). رسالة روح القدس في محاسبة النفس. دراسة و تحقيق على بن أحمد ساسي. الدار العربية للكتاب، تونس ص126.

ابن قيّم الجوزيّة، أخبار النساء ،بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، (د.ت)

ابن سينا . (2007). كتاب السياسة، تحقيق محمد على أسير، ط1، دمشق، بدايات.

ابن رشد . (1998). الضروري في السياسة،: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون ، (نقله عن العبريّة إلى العربيّة أحمد شحلان) ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1.

أبو نصر الفارابي . (1986) . إراء أهل المدينة الفاضلة ،قدّم له و علّق عليه :الدّكتور ألبير نصري نادر ،بيروت .لبنان ،دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط2 .

أبو نصر الفارابي. (2006). رسالة في السياسة، تحقيق محمد علي أسير، دمشق، دار التكوين.

الأبشيهي . (2001 – 2002) . المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، ج2،(طبعة جديدة منقحة بإشراف المكتب العالمي للبحوث)، بيروت، دار مكتبة الحياة.

أحمد فارس الشدياق، االساق على الساق في ما هو الفارياق أو أيّام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام ، قدّم له وعلّق عليه نسيبة وهيبه الخازن ، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، (د.ت)

الجاحظ. (2011). الحيوان، المجلّد الأوّل، ج 1، الطبعة الثالثة، ،تحقيق محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلميّة.

الجاحظ . (1987). كتاب في حجج النبوة في رسائل الجاحظ الكلاميّة: كشّاف آثار الجاحظ ، تقديم وتبويب وشرح عليّ

أبو ملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط1.

الجاحظ . (1987). كتاب القيان في رسائل الجاحظ الكلاميّة: كشّاف آثار الجاحظ ، تقديم وتبويب وشرح عليّ أبو ملحم،

بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط1.

الجاحظ. (1987). من كتابه في النساء في رسائل الجاحظ الكلاميّة: كشّاف آثار الجاحظ ، تقديم وتبويب وشرح عليّ أبو ملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط1.

الجاحظ . (2008). كتاب مفاخرة الجواري والغلمان، في رسائل الجاحظ الأدبيّة، (تقديم وتبويب وشرح عليّ أبو ملحم)،

بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط1.

الطاهر الحداد . (2008). امرأتنا في الشريعة والمجتمع ،دار بترا.

رحاب عكاوي. (2003). الفارياق أحمد فارس الشدياق، دار الفكر العربي للنشر.

عبد الرحمان بن الجوزي. (1980). كتاب أحكام النساء، (تحقيق ودراسة علي محمّد بن يوسف المحمّدي)، بيروت، منشورات المكتبة العصريّة.

علي بن عمر الأبوصيري ابن البتنوني . (1989). العنوان في الاحتراز من مكائد النسوان، تحقيق محمد التونجي، بيروت، دار أمواج للطباعة والنشر، ط2.

ليلى العبيدي . (2023). القصّ والمقدّس بين ثقافة الخاصة وثقافة العامة، بيروت، دار الساقي.

نزهة براضة . (2008). الأنوثة في فكر ابن عربي، بيروت، دار الساقي.

Ahmed, A. (1997). Deleuze et Avicenne *Chimères. Revue des schizoanalyses* , N 31 .

Annie, G. (1997). Françoise Héritier, Masculin/féminin. La pensée de la différence. [compte-rendu] In M*ots. Les languages du politique*.

April L. Few .(2007). Womanism in The Blackwell Encyclopedia of Sociology , edited by Georges Ritzer, , V10, USA.

Claudio William Veloso Aristote. (2013). Les commentateurs et les déficiences délibératives de l'esclave et de la femme : Dans Les Études philosophiques (n° 107).

Cristina Cerami . (2016). Le plaisir des femmes selon Aristote Averroès contre Galien sur Natura nihil facit frustra in Causalités aristotéliciennes.

David D.Gilmore. (2001). misogyny the male malady, University of Pennsylvania press, Phiadelphia (USA).

Gerorges Labrecque. (2016). Archéologie de la Pensée sexiste: L'Antiquité,Paris, Harmattan.

Georges, V. , A. Badawi. (1970). La transmission de la philosophie grecque au monde arabe in Revue de l'histoire des religions.

Hervé, G. (2022). Justice et égalité des genres dans la République de Platon. Dans Revue Française d'Histoire des Idées Politiques (N° 56).

Jean-Claude Garcin. (2016). Femmes des Mille et une nuit. In Arabica, 63, Leiden.

Jean,C. (2000). Pourquoi les hommes ont peur des femmes ?, Paris, PUF.

Jean Jolivet. (1999). Averroès, la question du rationalisme. In Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, N 40.

Malek Chebel. (1996). La féminisation du monde, Essai sur Les Milles et Une Nuits, Paris,Editions Payot.

Maurice Daumaq . (2017). Qu'est ce que La Misogynie ? , Les Editions Arkhé, Paris.

Nicole, E., Catherine, Q., Françoise Héritier-Augé. (1991). La valence différentielle des sexesau fondement de la société ? *in Journal des anthropologues* (Fait partie d'un numéro

thématique : Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues).

Ofer Livne-Kafri. (2013). Women and Feminine images in Muslim traditions of the End. In Arabica, 60, Leiden.

Pierre Liguori . (1999). Présence d'Ibn 'Arabî à Paris. In Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, N 41.

Susanne Dahlgren. (2005). Women's adah versus-Women's Law- The contesting Issue of mahr in Aden, Yemen in Open Edition journals.

Ted Honderish . (2005). Farabi, Abu Nasr (872 -950). In The Oxford Companinon to Philosophy (Second Edition) Edited New York, oxford university Press.