بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 29 مايو 2017

الخطاب حول المرأة في فكر دعاة الإسلام السّياسي

حركة النّهضة أنموذجاً

هاجر المنصوري
باحثة تونسية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الخطاب حول المرأة في فكر دعاة الإسلام السّياسي

حركة النّهضة أنموذجاً[1]

[1] نشر في إطار مشروع بحثي تحت عنوان «مفهوم تطبيق الشريعة في فكر دعاة الإسلام السياسي مقاربة نقديّة»، تقديم أنس الطريقي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص

سنعتمد في هذه الدراسة، على كتاب (**المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**) لشيخ حركة النّهضة، وداعي دعاتها، راشد الغنّوشي، بوصفه مدوّنة مسكوكة لغرض صياغة وضع المرأة في فكر هذه الحركة، وتشكيل حضورها في مسارات التّنمية بجميع حقولها، وقضايا التّمكين بكلّ مجالاتها. فنعمد إلى تفكيك خطاب صاحبه حول المرأة، مستعينين في ذلك بآراء الشّيخ ذاته في مؤلّفاته الأخرى، وبآراء إخوانه من حركة النّهضة، ومن بعض الكتّاب الإسلاميّين، بقصد فهم منطلقاته الفكريّة في تحديده للهويّة الأنثويّة، وجملة الآليّات المتحكّمة في حضور المرأة في الفضاءات العامّة، فضلاً عن الحفر في مرجعيّاته الأصوليّة والآفاق، التّي يستشرفها هذا الخطاب في ظلّها. ونطرح، في إطار ذلك، جملة من الإشكاليات تتمثّل في حقيقة المراجعات التّي قدّمها الغنّوشي؟ ومدى جدّيّتها؟ وحدود السّير بها قدماً نحو نهج الاحترام الفعلي لقيمة المساواة بين الجنسين، والعمل على المزيد من تدعيمها في حال تصدّرت جماعته الحكم واستلمته؟ وما مدى ثبات هذه المراجعة في مرحلة من مراحل دعوة الحركة أمام الأسس الإيديولوجية والعقائدية التي بُني عليها خطابها السّياسي من تحكيم للشريعة الإسلاميّة، وبناء دولة الخلافة في ظلّ مقولة «الحاكمية لله»؟

تقديم:

يشغل موضوع الإسلام السّياسي، في وقتنا الرّاهن، على صعيدي العالم العربي والدّولي، اهتمام الدّارسين للخطاب الدّيني السّياسي، ولخارطة العالم العربي السّياسيّة. وقد شهدت السّنوات الأخيرة أحداثاً مهمّة على مستوى منطقة الشرق الأوسط، والمغرب العربي، اضطلع فيها دعاة الإسلام السياسي وجماعاته بدور خطير[1]. وبناء على أهمية هذه الجماعات، ودورها في الحياة السياسيّة (إذ إنّ المتابع للشّأن الإسلامي العام والخاصّ يلمس مناداتها، وهي تتّجه إلى الحكم بتطبيق الشريعة في البلدان العربيّة الضّامنة، في ظنّهم، لقيمتي الحرية وحقوق الإنسان) فقد رأينا من الأهمية أن نختبر مدى صدقيّة شعاراتها، من خلال النّظر في حركة جماعة أوّل دولة عربيّة افتتحت ما يسمّى «الرّبيع العربي»، وهي تونس، وقد وجدت قبولاً شعبيّاً مهمّاً، والبحث في خطاب أحد أهمّ دعاتها[2] عن منزلة المرأة في فكرهم، ولا سيما أنّ القضايا الخاصّة بالمرأة تعدّ من ضمن اهتمامات الإسلام السّياسي[3]، ولاسيما لدى حركة النّهضة، التّي يقدّم أصحابها أنفسهم على أساس مراجعتهم في فكرهم لمفاهيم متّصلة بالمرأة.

وسنعتمد، في دراستنا، على كتاب (**المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**)[4] لشيخ حركة النّهضة، وداعي دعاتها، راشد الغنّوشي[5]، بوصفه مدوّنة مسكوكة لغرض صياغة وضع المرأة في فكر هذه الحركة، وتشكيل

---

1 - ونذكر في ذلك جملة الهجمات، التي وقعت في العديد من بلدان العالم، وقادتها جماعات الإسلام السياسي، تحت راية الجهاد ضد الغرب ونصرة للإسلام، ولعلّ أشدّها عنفاً هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر سنة 2001م في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وقد أدّت إلى تحوّلات عالميّة سريعة، وتغييرات استراتيجيّة مؤثرة. انظر في ذلك: أحمد، (رفعت السيّد)، الشوبكي (عمر)، مستقبل الحركات الإسلاميّة بعد 11 أيلول، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005م، ص13. وتلت هذه الأحداث ما عرف بـــ «الربيع العربي»، أو «الثورات العربية»، انطلاقاً من تونس، فمصر، وليبيا، ثمّ سورية، وفي هذا الصّدد، يقول عبد المجيد الشرفي: «الحديث عن الإسلام السّياسي اليوم هو حديث السّاعة، نظراً إلى أنّه أثار في البلدان، التي انتشر فيها، معارك وخصومات، وترتّبت عليه نتائج عندما وصل إلى الحكم». مرجعيّات الإسلام السياسي، دار التّنوير، بيروت، ط1، 2014م، ص 1

2 - ومعالجة موقع المرأة في خطاب حركة النّهضة ليس بالموضوع الجديد، فقد تناوله حمّادي ذويب في دراسة له بعنوان (الإسلاميّون في تونس وقضايا المرأة بين المطرقة والسّندان)، مؤتمر (الإسلاميّون ونظام الحكم الدّيمقراطي... تجارب واتّجاهات)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدّوحة- قطر، 6-10/ 10/ 2011م. ناهيك عن دراسات أخرى متفرّقة اهتمّت بتنزيل موقع المرأة في جميع حركات الإسلام السّياسي، ولعلّ أهمّها ما نجده وارداً بشأنها في الفصلين 12- 13 من كتاب عبد المجيد الشّرفي (مرجعيات الإسلام السياسي) المذكور آنفاً. وفي دراسة على الموقع الإلكتروني التّالي: علوي، هدى عليّ، قراءة في الخطاب الإسلامي المعاصر حول المرأة، جامعة عدن، مركز المرأة للبحوث والتّدريب:

http://wrtcau.net/ArticlesDetails 2/10/2014.

3 - انظر في ذلك: الشّرفي، عبد المجيد، مرجعيّات الإسلام السياسي، ص 48

4 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، المركز المغاربي للبحوث والتّرجمة، لندن، ط3، 2000م. وزّعه صاحبه على قسمين؛ الأوّل: المرأة في القرآن الكريم، والثّاني: المرأة في واقع المسلمين، وختمهما بخلاصة.

5 - راشد الغنّوشي، واسمه الحقيقي راشد الخريجي: ولد في 22 حزيران/يونيو 1941م، في الحامة في ولاية قابس، ودرس المرحلة الابتدائية في بلدته، ثمّ انتقل إلى بلدة مثيلية؛ حيث نال الشهادة الأهلية المتوسطة، ومن ثمّ درس في المدرسة الخلدونية في العاصمة، وبعد ثلاث سنوات حصل على الثانويّة العامة من المدرسة التابعة لجامعة الزيتونة. عمل، في بداية حياته، معلّماً في مدينة قفصة حتى سنة 1964م، وبعدها سافر إلى دمشق ليدرس الفلسفة، حيث حصل على إجازة في الفلسفة سنة 1968م. وتسنّى له في دمشق قراءة الإنتاجات الفكريّة للإخوان المسلمين، وبعد إتمام دراسته فيها سافر للدراسة في جامعة السوربون في فرنسا، وهناك بدأ نشاطه الإسلامي. هو سياسي ومفكر إسلامي تونسي، زعيم حركة النهضة التونسية، ومساعد الأمين العام لشؤون القضايا والأقليات في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين. عاش راشد في المهجر في لندن، بعد نفيه من بداية التسعينيات إلى أن عاد بعد الثورة التونسية في 2011م. له مؤلفات عديدة نذكر منها: طريقنا إلى الحضارة، نحن والغرب، حقّ الاختلاف وواجب وحدة الصف، القضية الفلسطينية في مفترق الطرق، حقوق المواطنة في الدولة الإسلامية، الحريّات العامة في الدولة الإسلامية، القدر عند ابن تيمية، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس، تمرّد على الصمت.وقد تُرجِمَ بعض كتاباته إلى لغات أجنبية. أنظر: الموقعين الإلكترونيّين الآتيين: http://ar.rachedelghannouchi.com/ar/sir، قسم «سيرة ومسيرة»، 2014- 2015م. عبد الله، عبد التوّاب، راشد الغنّوشي سيرة شخصيّة وقراءة فكريّة: http://www.almesbar.net 16/1/2011.

حضورها في مسارات التّنمية بجميع حقولها، وقضايا التّمكين بكلّ مجالاتها. فنعمد إلى تفكيك خطاب صاحبه حول المرأة، مستعينين في ذلك بآراء الشّيخ ذاته في مؤلّفاته الأخرى، وبآراء إخوانه من حركة النّهضة، ومن بعض الكتّاب الإسلاميّين، بقصد فهم منطلقاته الفكريّة في تحديده للهويّة الأنثويّة، وجملة الآليّات المتحكّمة في حضور المرأة في الفضاءات العامّة، فضلاً عن الحفر في مرجعيّاته الأصوليّة والآفاق، التّي يستشرفها هذا الخطاب في ظلّها. ونطرح، في إطار ذلك، جملة من الإشكاليات تتمثّل في حقيقة المراجعات التّي قدّمها الغنّوشي؟ ومدى جدّيّتها؟ وحدود السّير بها قدماً نحو نهج الاحترام الفعلي لقيمة المساواة بين الجنسين، والعمل على المزيد من تدعيمها في حال تصدّرت جماعته الحكم واستلمته؟ وما مدى ثبات هذه المراجعة في مرحلة من مراحل دعوة الحركة أمام الأسس الإيديولوجية والعقائدية التي بُني عليها خطابها السّياسي من تحكيم للشريعة الإسلاميّة، وبناء دولة الخلافة في ظلّ مقولة «الحاكمية لله»؟

1- حركة النّهضة التّونسيّة في النّشأة التّاريخيّة وأهمّ رموزها:

لا ينكر أحد من المهتمّين بالشّأن السّياسي الإسلامي أنّ ما سبق سقوط الخلافة ولحقها من غزو استعماريّ قد أحدث صدمة عنيفة في شعور المسلم، فيما يؤكّده الغنّوشي، في أحد مؤلّفاته، مبيّناً أنّ هذه الصّدمة «أيقظته من نومة الانحطاط، وأزالت عنه الطّمأنينة، التي كان يعيش عليها، بأنّه، على كلّ حال، هو من خير أمّة أخرجت للنّاس»[6]، وملحّاً، في الآن ذاته، على أنّ «ممّا زاد في هذه الصّدمة واستفزاز شعور المسلم ما صاحب الحملة الصّليبيّة على العالم الإسلامي من غزو ثقافي وتبشيري يجتثّ الثّقافة الإسلاميّة من جذورها، وينشئ جيلاً من المسلمين منبتّاً عن جذوره مولعاً بالمستعمر»[7]. وقد أدّى ذلك إلى بروز ثلّة من المفكّرين سعوا إلى إصلاح الفكر الإسلامي من أمثال جمال الدين الأفغاني (1838-1897م)، وعبد القادر الجزائري (1808-1883م)، ومحمد عبده (1849-1905م)، والكواكبي (1855-1902م)، والألّوسي (1856-1924م)، وغيرهم، وكانت أفكارهم ذات طابع فكري اجتماعي. وعلى إثرهم عرف العالم العربي ظهور التنظيمات الإسلامية المعاصرة لمواجهة الاستعمار الأوربي، وتحديداً بعد إلغاء الخلافة العثمانية عام (1924م). وشهد عام (1928م) ظهور تنظيم الإخوان المسلمين في مصر على يد مؤسّسه حسن البنّا (1906-1949م)[8]، الذّي تعرّض للاغتيال عام (1949م) بعد سنة من حلّ التّنظيم. بيد أنّ ذلك لم يؤثّر كثيراً في أتباعه؛ بل ازدادوا انتشاراً في الوطن العربي، وأصبحت لهم فروع في مختلف البلدان العربية، لممارسة نشاطاتهم، ومنها كانت حركة النّهضة في تونس[9].

---

6 - الغنّوشي (راشد)، الترابي (حسن)، الحركة الإسلاميّة والتّحديث، ج2، دار الرّاية للنشر والتوزيع، تونس، (د.ت)، ج1، ص 7-42، بقلم الغنّوشي، ج2، ص 43- 69، بقلم التّرابي، ص 15

7 - المصدر نفسه، ج1، ص 15

8 - انظر في ذلك: الحسيني، إسحاق موسى، الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلاميّة الحديثة، دار بيروت للطّباعة والنّشر، بيروت، ط2، 1955م، ص 25

9 - انظر في ذاك: وهبه، مراد، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، مصر، ط1، 1995م، ص ص 26-27

بدأت هذه الحركة تبرز في مطلع السّبعينيات من القرن الماضي. وفي سنة (1974م)، ظهرت بشكل علنيّ تحت اسم «الجماعة الإسلامية». ثمّ غيّرت، في 6 حزيران/يونيو سنة (1981م) اسمها إلى «حركة الاتجاه الإسلامي» على إثر الاجتماع الذي عُقد فيه المكتب التّنفيذي للحركة ندوة صحفيّة[10]، وقد ترأّسها، آنذاك، راشد الغنوشي. ومنذ ظهورها لم يرحّب بها رئيس الجمهوريّة التّونسيّة الأوّل الحبيب بورقيبة[11] (1903-2000م) حتّى إنّه رفض السّماح لها بالنّشاط القانوني، الأمر الذي أدخل الطرفين في صراعات اعتُقل على إثرها الكثيرون من أبناء الحركة، بمن فيهم رئيسها. وبعد سنتين من الإطاحة بنظام بورقيبة، في 7 تشرين الثاني/نوفمبر سنة (1987م)، على يد زين العابدين بن عليّ[12]، غيّرت الحركة اسمها إلى «النهضة»، وشاركت، بشكل غير مباشر، في أوّل انتخابات تشريعية عام (1989م). إلا أنّ الودّ لم يدم طويلاً بين الحركة والنّظام السّياسي الجديد، ومع حلول عام (1990م)، خيّم التوتّر على علاقتها بالسلطة. وحصلت، تبعاً لذلك، اصطدامات بين الطرفين بلغت أوجها مع أزمة الخليج الأولى سنة (1989م). وظلّت الحركة، منذ ذلك الوقت، محظورة، ورئيسها يعيش في منفاه في الخارج، إلى أن سقط نظام الرئيس الثّاني في 14 كانون الثاني/يناير 2011م، بعد اندلاع أحداث ما يسمّى «الربيع العربي»[13]. فعاد الشّيخ راشد الغنّوشي من المهجر، وتقدّمت الحركة بطلب التّأشيرة القانونيّة، وتحصّلت عليها بتاريخ غرّة (آذار/مارس 2011م)، وتشكّل مكتبها السّياسي لتستعيد حضورها في السّاحة السّياسيّة للبلاد التّونسيّة[14].

تنتمي حركة النّهضة، في أصل نشأتها، إلى «الحركات والقوى التي تصبو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهجاً حياتيّاً، مستخدمة، بذلك، منهجيّة العمل السياسي الحديث القائم على المشاركة السياسيّة في السلطة»[15]. ويقصد أصحابها بالشّريعة «ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام في شؤون الحياة كلّها (...) والشّريعة بهذا المعنى الاصطلاحي خاصّة بما جاء عن الله تعالى، وبلغه رسله لعباده، والله هو الشّارع الأوّل وأحكامه

10 - الحنّاشي، يوسف، الإسلام السّياسي في تونس: النّشأة والانبعاث (مواقف ورؤى لراشد الغنّوشي)، (د.ت)، ط1، 2012م، ص 37

11 - انظر تعريفه: بلخوجه، الطّاهر، الحبيب بورقيبة سيرة زعيم، الدّار الثّقافيّة للنّشر، تونس، ط1، 1999م. والموقع الإلكتروني: سعيد، الصّافي، بورقيبة سيرة شبه محرّمة، رياض الريّس، بيروت، 2002م: http://tunisia-satellite.com

12 - انظر ما ورد مختصراً في مدّة حكمه على الموقع الإلكتروني الآتي:

http://www.tunisia-mix.com/vb/showthread.php «الجمهوريّة التّونسيّة في أرقام (بطاقة تعريف)»، 21/ 10/ 2011م.

13 - انظر في ذلك: حيدر، خليل علي، الحركات الإسلاميّة في الدّول العربيّة، الإمارات العربيّة المتّحدة، مركز الإمارات للدّراسات والبحوث الاستراتيجيّة، ط1، 1998م، ص32-33. والموقع الإلكتروني الآتي: «تاريخ الإخوان المسلمين في شمال إفريقيا»: http://islamion.com 28/12/2013م.

14 - انظر في ذلك: الحنّاشي، يوسف، الإسلام السّياسي في تونس، ص 66

15 - دبعي، رائد محمّد، أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة: الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً، أطروحة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2012م، ص 11

هي التي تسمّى شرعاً»[16]. وعليه، فهي سليلة الإسلام السياسيّ[17]، الذّي يسعى إلى «ممارسة السّلطة، وإقامة النّظام السياسي الإسلامي الرّاجع، في أصوله، إلى المجتمع الذي أقامه النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة المنوّرة، وإحياء الخلافة الراشدة، ولكن من خلال حزب سياسي إسلامي له الحقّ في استخدام كلّ الوسائل المباحة والجائزة في الصراع السياسي»[18]. وتلجأ هذه الحركة، مثلها مثل جميع الحركات، التّي تنضوي تحت سقف هذا الهدف، «إلى مفردات الإسلام كدين للتعبير عن مشروع سياسيّ، على أنّ النقطة المحوريّة في الإسلام السياسي ربّما كانت هي سعيه للوصول إلى السّلطة، باعتبار أنّ ذلك هو الشرط الضروري لإقامة مشروعه (...) وتريد تحويل إطار المرجعيّة في الحياة العامة إلى مرجعيّة يكون فيها الإسلام، بتفسيراته المختلفة، قوة رئيسية في تشكيل هذه الحياة»[19].

وبالفعل، يحيل صاحب (**المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**)، في غير هذا المؤلّف، وفي إطار حديثه عن أهداف الحركة السّياسيّة، إلى مفهوم الإسلام كما يورده الجرجاني في تعريفاته بأنّه «الخضوع والانقياد لله تبارك وتعالى وفق ما أخبر عنه الرّسول عليه السّلام من الشّرائع والأحكام»[20]. ويشدّد على ضرورة ارتباط الإسلام الجوهريّ بالسّياسة، بعد أن يعرّفها لغويّاً، ثمّ اصطلاحيّاً[21]، مقرّاً أنّها؛ أي: السّياسة، «لا توجد خارج الدّولة، أو الصّراع لتكوين الدولة، فهي تفترض -لا محالة- وجود سلطة مركزيّة»[22]. ويستعين، في إطار تأكيده هذا الارتباط، بما انتهى إليه القرضاوي من ثلاث نتائج مهمّة: أوّلها أنّه لئن لم ترد في القرآن، لا في مكيّه، ولا في مدنيّه، كلمة سياسة، فإنّ ذلك لا يعني أنّ القرآن لم يُعنَ بالسّياسة بالمعنى الاصطلاحي لها، فقد وردت في آيه بمعانيها حديثاً عن «الملك»، و«الحكم»، و«الحكمة»، و«الظّلم»، و«الاستخلاف»، و«التّمكين». وثانيها أنّ المادّة، التي اشتقّت منها السّياسة، وردت في حديث للنّبيّ صلى الله عليه وسلم

16 - مجموعة من المؤلّفين، وجوب تطبيق الشّريعة الإسلاميّة والشّبهات التي تثار حول تطبيقها، المجلس العلمي 19، مؤتمر الفقه الإسلامي، الذي عقدته جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة في الرّياض سنة 1984م. القطان، مناع، ص 188، ص 187-220

17 - وعرّف رائد محمّد دبعي مفردة السياسيّ بأنّها «ليست توصيفاً للإسلام بمقدار ما هي توصيف وتعريف للحركات، التي تقبل بمفهوم المشاركة السياسية، وخوض الانتخابات، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع؛ حيث إنّ هناك العديد من الحركات والأحزاب الإسلاميّة، التي ترفض هذه القاعدة، وهناك العديد الذين يقبلون بهذه القاعدة». المصدر السّابق، ص11. وأشار عبد المجيد الشّرفي إلى أنّ «الإسلام السّياسي مفهوم حديث نسبيّاً لم يكن معروفاً في القديم على كلّ حال، ولابُدّ لفهمه من وضعه في إطار تاريخيّ؛ لكي نتبيّن، على المدى الطّويل، ماهي جذوره، وما هي خصائصه، وما هو مستقبله». مرجعيات الاسلام السياسي، ص1.

18 - الجاسور، ناظم محمد، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي للطباعة والنشر، عمان، ط1، 2004م، ص 60

19 - انظر الموقع الإلكتروني الآتي: التركماني، عبد الله، فقر الفكر السياسي الإسلامي:

http://www.mokarabat.com/s2480.htm، 24/06/2007م.

20 - الغنّوشي، راشد، الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان في الإسلام، مركز الجزيرة للدّراسات، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، ط2، 2012م، ص 28

21 - المصدر نفسه، والصّفحة نفسها. يعرّف السّياسة بأنّها «لفظ عربيّ أصيل مشتقّ من مادّة (سوس) كما أورد صاحب (لسان العرب): (ساس الأمر سياسة إذا قام به، وسوّسه القوم جعله يسوسهم، وساس الرّعيّة قام عليهم بما يصلحهم)»...ويضيف: «تنشأ الحاجة للسّياسة ضمن حياة الجماعة باعتبارها (السّيرورة -الإجراءات السلميّة- التّي تتوصّل بها جماعة من النّاس المتباينة الآراء والمصالح إلى قرارات وخيارات جماعيّة تُفرض على الجماعة بواسطة السّلطة، فلا يمكن تصوّر السّياسة خارج الجماعة، ودون سلطة تملك القدرة على فرض القرارات، بما يؤدّي إلى ربط تعريف السّياسي بتعريف الدّولة؛ أي بما له صلة بالدّولة)». نقلاً عن: مجموعة من الباحثين، قاموس الفكر السّياسي، ترجمة: أنطون حمصي، منشورات وزارة الثّقافة السوريّة، 1994م، ج1، ص ص 398-399. وهي، أيضاً: «فنّ إدارة الشّؤون العامّة». نقلاً عن: موسوعة العلوم السّياسيّة، إصدار جامعة الكويت، ص 102

22 - الغنّوشي، راشد، الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان في الإسلام، ص 28

متّفق عليه، وفيه يقول: «**كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلّما هلك نبيّ خلفه نبيّ، وإنّه لا نبيّ بعدي، وسيكون عليكم خلفاء**»[23]. وثالثها أنّ الخلفاء أنفسهم قد غلب عندهم، على استعمال السّياسة، معنى التّعزير، غير أنّهم سرعان ما تجاوزوا هذا المعنى للسّياسة إلى معناها الواسع، والمتمثّل في القيام على أمر الأمّة بما يحقّق ميزان العدل، باعتباره مقصداً أسنى لنزول الشّرائع، وابتعاث النّبوّات، مؤكّداً أنّه قد فتحت فكرة المقاصد أمام السّياسة الشّرعيّة مجالاتٍ واسعة للتّطوّر هيّأتها لاستيعاب كلّ ما هو صالح ونافع، سواء نصّت عليه الشّريعة أم لا، بما أنّه لا يتناقض مع ثوابتها[24].

ويستنتج الغنّوشي، تبعاً لذلك، أنّ السّياسة الشّرعيّة هي ما «تقرّره أجهزة القرار في الدّولة مصلحةً وخيراً، فهو المصلحة والخير، بصرف النّظر عن مدى امتداد تلك المصلحة في الزّمان والمكان»[25]. ويفرّق، أثناء ذلك، بين «سياسة دنيويّة، ولك أن تقول علمانيّة، لا تبتغي من تحصيل إلّا العاجل الخاص (...) وبين سياسة إسلاميّة تبتغي العاجل، ولكنّها تضعه في سياق الآجل والإنساني العام، ضمن ثوابت الشّريعة ومقاصدها»[26]. ويبيّن أنّ البون شاسع بينهما، مستشهداً بما أقرّه عالم الاجتماع والمؤرّخ ابن خلدون من فرق «بين سياسة عقليّة تبتغي جلب المصالح الدّنيويّة، ودفع المضار، وسياسة شرعيّة (الخلافة) هي حمل الكافة على مقتضى النّظر الشّرعي في مصالحهم الأخرويّة والدّنيويّة الرّاجعة إليها»[27].

وهكذا، نتبيّن أنّ الإسلام السياسي «يرتبط نظريّاً وحركيّاً بشعار الدولة الإسلاميّة»[28]، وهو الشّعار الذّي ترفعه حركة النّهضة، ويجزم به الغنّوشي شيخها، حينما يصرّح بأنّ «الدّولة الإسلاميّة وسيلة لا غنى عنها (...) تتيح لأكبر عدد ممكن من النّاس أن يعيشوا روحيّاً وماديّاً في توافق فطريّ مع القانون الذّي جاء به الإسلام (...) قانون يتساوى أمامه كلّ مواطني الدّولة بصرف النّظر عن جنسهم واعتقادهم، لا تختلف آليّات سيرها عن الدّيمقراطيّات المعاصرة إلا بمرجعيّتها العلويّة مرجعيّة الشّريعة»[29]. وإذا كانت المرأة مواطنة مثل سائر مواطني الدّولة، فما الموقع الذي تتبوّأه في ظلّ هذه الدّولة الإسلاميّة، ومرجعيّتها العلويّة؟ وما مدى جدّية شيخ الحركة في إقراره بمراجعته للوضع النّسائي في خطابه حولها؟ وإلى أيّ مدى يمكن لهذه المراجعة أن تفتح باب التّمكين الاجتماعي، والثّقافي، والاقتصادي، والسّياسي على مصراعيه للمرأة، حتّى تخوض غمار التّنمية الشّاملة، وفي جميع المجالات؟ وما الإجراءات التّشريعيّة، التّي سيتّخذها، في ظلّ

---

23 - الحديث في صحيح البخاري رقم: 3455

24 - المصدر نفسه، ص29. نقلاً عن: القرضاوي، يوسف، الدّين والسّياسة: تأصيل ورد شبهات، من إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، 2007م، ص 19-20، 24

25 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 31

26 - المصدر نفسه، ص 32

27 - الغنّوشي، راشد، الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان في الإسلام، ص 14. نقلاً عن: ابن خلدون، عبد الرّحمن، المقدّمة، القاهرة، ط1904، ص ص 150-151

28 - باروت، محمد جمال، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة، دار رياض الريس، بيروت، ط1، 1994م، ص 12

29 - الغنّوشي، راشد، الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان في الإسلام، ص 14

نظام للعلاقات بين الجنسين في تونس شيّد للمرأة بناء قانونيّاً لم تحظَ، في الغالب، به أيّ امرأة أخرى في بلدان العالم العربي؟

2- الخطاب حول المرأة:

لم تكن حركة النّهضة، شأن جميع حركات الإسلام السّياسي، بمنأى عن الخوض في القضايا المتّصلة بالمرأة. ويُعدّ موقف الإخوان المسلمين في مصر من هذه القضيّة، كما يؤكّد ذلك صلاح الصّادق الجهاني: «إذا قارنّا ذلك بالمدّة الزمنيّة بين ما وصل له فكر حقوق المرأة في أوربا، ونضج الفكر في حركات الإسلام السياسي، لوجدناه يدلّ على بطء شديد لدى هذه الحركات، ولكان يدلّ على تطوّر الحركة لمواكبة روح العصر، فنشاهد، في أدبيّاتهم، تطوّراً في مواقف حقوق المرأة»[30]، ولعلّنا نلمس هذا النّضج، أيضاً، في أدبيّات حركة النهضة التونسية، التي نتناول خطاب شيخ دعاتها بالدّرس، ولا سيما أنّها تعدّ نموذجاً للحركات الإسلامية المعتدلة في المغرب العربي في الكثير من القضايا، ومنها، خاصّةً، قضية المرأة.

وحينما نتناول خطاب الغنّوشي حول المرأة، من خلال مؤلّفه المذكور آنفاً، نجد أنّه؛ إذ يخصّص لها مؤلّفاً برمّته في حقّها، فذاك يعني أنّه يعير قضيّتها الاهتمام الكبير، ويعدّها من الفروع الأساسيّة في عموم خطابه الدّيني السّياسي، وبالنّظر في التّوزيعيّة، التّي أقامها في جزأين بين المرأة في القرآن، من جهة أولى، وفي واقع المسلمين من جهة ثانية، فذلك من منطلق أنّه يقدّمها وفقاً للأسس التّي يراها موافقة لخطابه، ومتناسبة مع لغة العصر، الذّي يعيش فيه. وقد لاقت آراؤه تفهّماً من الحركة بمنظّريها وقواعدها، ذلك أنّ قضية المرأة، بالذات، هي من القضايا المهمّة جداً أمام ما يعرفه العالم من تحوّلات عميقة في بنية مجتمعاته وخارطته السّياسيّة؛ بل هي وجه من وجوه التّقييم الإيجابي لجميع هذه الحركات، حينما ترفع من سقف حقوق المرأة ضمن برامجها، ولاسيما في تحوّلها إلى حزب سياسي. فما المنطلقات الفكريّة لخطاب الغنّوشي حول المرأة، والآليّات المعتمدة فيه؟

2-1- المنطلقات الفكريّة للخطاب وآليّاته:

وإذ نسعى إلى تفكيك خطاب الغنّوشي حول المرأة، فيما دوّنه في كتابه الموسوم بـــ (**المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**)، الذي يمثّل، في اعتبارنا، وثيقة تقدّم سبل تعاطي الحركة مع قضيّة المرأة، فإنّه يمكننا أن نقف على المنطلقات الفكريّة، التّي يؤسّس عليها منظّر الحركة تمثّله للجنسين وللعلاقة القائمة بينهما، ولجملة الإمكانات المتاحة للمرأة، في ظلّ توزيع الأدوار الاجتماعيّة بينهما من جهة أولى، وفي ظلّ رؤيته لإدارة

30 - انظر الموقع الإلكتروني الآتي: الجهاني، صلاح الصادق، موقف الإخوان المسلمين من حقوق المرأة، الحوار المتمدّن، ع 4504: http://www.ahewar.org/debat 6/7/2014.

شؤون الحكم، ودواليب الدّولة التّي «يقع فيها تسيّس الإسلام، ورفع شعار: القرآن دستورنا، الجهاد طريقنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا»[31]، من جهة ثانية.

يستهلّ شيخ الحركة، في مصنّفه، طرح قضيّة المرأة، فيقرّ، في البدء، حقيقة «تماثل تكوين الطّبيعة ومرونتها الاجتماعيّة»[32] بين المرأة والرّجل. ثمّ يمضي قدماً في التّفصيل والتّفسير، ليؤكّد لنا تفرّد كلّ جنس منهما بهويّة خاصّة به. وفي تدقيقنا النّظر في تصوّر الغنّوشي للهويّة الأنثويّة[33]، نستشفّ أنّه يودع الأنثى سمات نجملها في ثلاث؛ أوّلها الانفعاليّة، وذلك في سياق إقراره أنّ «كيد النّساء؛ أي تدبيرهنّ، واحتيالهنّ، وبراعتهنّ في التّوصّل إلى أهدافهنّ، هو أعظم ممّا لدى الرّجال»[34]، والكيد، في اللّغة، يرد بمعنى «الخبث والمكر، كاده يكيده كيداً ومكيدة، وكذلك المكايدة. وكلّ شيء تعالجه فأنت تكيده (...). والكيد: الاحتيال والاجتهاد، وبه سمّيت الحرب كيداً. وهو يكيد بنفسه كيداً: يجود بها ويسوق سياقا»[35]. وثانيها اللّاعقلانيّة لما يلمسه من «ولع المرأة بالزّينة واللّباس»[36]، ويفترض ذلك القول بقلّة اهتمامهنّ بالفكر وقضاياه، مع قلّة نزوعهنّ إلى التّدبير العقلي. وثالثها السلبيّة، من حيث إنّها الوعاء السّالب و«موضع التّناسل»[37]، فـ«الوظيفة الجنسيّة شيء أساسيّ بالنّسبة إلى المرأة، وهذه الوظيفة هي أصل الطّابع الأنثوي»[38]، ولذلك «حمل ميل الرّجل إليها في الطّبع، حتّى لا يحتاج بقاء النّوع إلى تكلّف ربّما تعقبه سآمة»[39]. ويرتبط هذا الميل، فيما يقرّه الغنّوشي، بـ«مزاج الذّكر، الذي يختلف اختلافاً أساسيّاً عن مزاج الأنثى»[40]؛ ذلك أنّ «مسألة اختلاف نفسيّة كلّ من الرّجل والمرأة، منذ أمد قريب -كما أكّد عالم النّفس أوزولد شفارنس- مسألة ثابتة»[41].

ومن شأن هذه السّمات أن تطبع المرأة بهويّة ناقصة أنطولوجيّاً وجسديّاً وعقليّاً مقارنة بهويّة الرّجل، ولذلك طرح الغنّوشي استفهاماً إنكاريّاً في هذا الشّأن، يتمثّل في قوله: «فهل كانت هيمنته عليها صدفة أم

31 - وهبه، مراد، الأصولية والعلمانية، ص 27

32 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 54

33 - تُعرّف الهويّة بأنّها مجموع الخصائص التّي تسمح بتعريف شيء معيّن تعريفاً واضحاً وصريحاً، انظر في ذلك:

Mucchielli (Alex): l'identité, que sais - je, Paris, P U F, 2?ed?, 1992, p. 5.

34 - الغنّوشي، راشد، المصدر السّابق، ص45. وذلك في إطار تفسيره الآية 28 من سورة يوسف 12.

35 - ابن منظور (ت 711هـ/1311م)، لسان العرب، مج 6، دار صادر للطّباعة والنّشر، ط1، 1997م. مادة (كيد).

36 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 66

37 - المصدر نفسه، ص 51

38 - المصدر نفسه، ص 51. وقد انتقدت بشدّة نائلة السّليني وجهة النّظر هذه، التّي أسندها الغنّوشي للمرأة، انظر في ذلك: الموقع الإلكتروني الآتي: «وظيفة المرأة محصورة في الجنس والإنجاب حسب راشد الغنّوشي زعيم حركة النّهضة، لست سلعة بسوق النّخاسة، بل عظيمة أنا»، http://www. lemaghreb.tn، 20/4/2015. وذلك بقولها: «فهل يعي الغنوشي، حقّاً، ما يقول، عندما يحصر وظيفة المرأة في «الجنس» و«الإنجاب»، على حدّ تعبيره؟ (...) باختصار شديد أقول: إنّ مرض الإسلام اليوم كامن فيمن «يتشيّخ»، وفيمن يعتقد أنّ سلب المرأة إنسانيتها علامة من علامات الإيمان؛ إذ هل هناك فرق بين من يحصر وظيفة المرأة في الجنس والإنجاب وبين من يسخّرها لجهاد النكاح؟ بين من يسوّق هذه الفكرة ومن يعتبرها «وعاء الرجل»، وعلينا أن نفهم هذه العبارة الفقهية، فهي وعاء يحفظ كلّ سائل ذكوريّ من اللعاب إلى المنيّ.

39 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 54

40 - المصدر نفسه، وينقله عن: شفارنس، أوزولد، علم النّفس الجنسي، تعريب شعبان، بركات، ص 183

41 - المصدر نفسه، وينقله عن: شفارنس، أوزولد، علم النّفس الجنسي، تعريب شعبان بركات، ص 184

هي راجعة إلى تكوين بيولوجي ونفسي خاص؟»[42]، ليجيب عنه في دعوة إلى التّسليم بما استقرّ من سمات خاصّة بالهويّة الأنثويّة، في مقابل الهويّة الذّكوريّة، ومن توجيه لنوعيّة العلاقة، التّي ينبغي أن تقوم بينهما بقوله: «الحقّ أنّ العلاقة بين الرّجل والمرأة لا ينبغي أن يُنظر إليها على أنّها علاقة حرب وصراع على السّلطة، وإنّما علاقة تكامل، وتراحم، وانسجام»[43]، فتكون المرأة مكمّلة للرّجل، ويكون الرّجل رحيماً بها حتّى يتحقّق الانسجام بينهما.

وبناء على هذا الاعتبار، إنّ الغنّوشي لا يشذّ في منطلقاته الفكريّة حول المرأة عن التّصوّر الوارد بخصوص هويّتها في إبستمولوجيّة[44] القرون الوسطى بمجتمعاتها الأبويّة وذهنيّتها الذّكوريّة[45]، التّي يتمّ فيها اختزال المرأة كما تقرّ بذلك جميع القواميس العربيّة، وبعض الموسوعات، على أساس أنّ هذا النّوع هو «تأنيث امرئ»[46]، وأنّ «الذّكر خلاف الأنثى»[47]، وأنّها «أنثى الإنسان»[48]، وكلّها تحسم ظاهرة الاختلاف بين الجنسين على أساس الطّبيعة البيولوجيّة فحسب. بيد أنّ هذا التّعريف المتجذّر في إبستمولوجيا العصر الوسيط، والنّافذ إلى فكر منظّر حركة النّهضة وشيخها، والضّارب له موطن قدم في راهن أيّامنا، لم يعد، فيما نراه، قادراً على أن يظلّ ساري المفعول، ولا سيما بعد أن صرّحت الفيلسوفة الوجوديّة سيمون دي

---

42 - المصدر نفسه، ص 97

43 - المصدر نفسه.

44 - عرّف غرنجيه «الإبستمولوجيا»، في دائرة المعارف الكونيّة، بأنّها: «تعني اشتقاقاً نظريّة العلم. وعلى الرّغم من أنّ صيغة المصطلح، في اللّغة الإنجليزيّة، كانت قد طُرحت قبل أن تستوعبه اللّغة الفرنسيّة، إلا أنّه كان بالمعنى المختلف، والأكثر اتّساعاً من (نظريّة المعرفة) المستعمل عادة لدى الأنجلوسكسونيّين. ولا يثير هذا التّفاوت الدّلالي اهتمام اللّغوي فحسب؛ بل يستدعي اختلافاًمهمّاً في التوجه الدّلالي، الذّي يوجد، أيضاً، حتّى داخل الإبستمولوجيا نفسها المتّفق عليه بالمعنى الفرنسي. (...). ومع ذلك إنّ الإبستمولوجيا لا يمكن أن تنحصر على الإطلاق في المعنى التّقني للبحث في المناهج الخاصّة بالعلوم؛ بل تهدف، أيضاً، إلى أن تعيّن موضعاً للعلم داخل تجربة المعرفة، التّي تتخطّاه نحو تقدير مداه، واستخراج معناه في مجمل الممارسة الإنسانية».

(ونشير إلى أنّنا نحن من صاغ هذه التّرجمة وما سواها من التّرجمات في قادم الدّراسة).

Granger (Gilles Gaston): «L'épistémologie», EU, T8, p. 565. 23T, France S. A, 1996 - 1968, pp. 565- 572.

45 - شهدت الإنسانيّة الذهنيّة الذّكوريّة عند انتشار الزّراعة، ونشوء المدن، ومعها بدأت المرأة تفقد تدريجيّاً حقها الطّبيعي. كما تشير الدّراسات التّاريخيّة إلى انطلاق مرحلة حضاريّة جديدة عليا في تاريخ التّطوّر الإنساني هي مرحلة «سلطة الأب»، التّي انطلقت مع الدّولة الرّومانيّة، ثمّ اجتاحت العالم إن لم نقل بأسره. فأخذت المرأة، تبعاً لهذا التّطوّر الحضاري، تفقد سلطتها في المجتمع، وهكذا توارت الحجج الاجتماعيّة، وهي التّي تعدّ الرّكيزة الأساسيّة للتّفريق بين حقوق كلّ من الرّجل والمرأة، ليحلّ مكانها القول بالفوارق البيولوجيّة، حتّى تكون هي في الصّدارة. انظر في ذلك: الحيدري، إبراهيم، النّظام الأبوي وإشكاليّة الجنس عند العرب، دار السّاقي، بيروت - لبنان، ط1، 2003م، ص 30

وأيضاً:

Fredouille (Jean-Claude): «la puissance paternelle»,Dictionnaire de la civilisation romaine, Paris, Larousse, 1999, p. 134.

46 - مثالاً على ذلك، انظر مادة (مرأ)، في المعاجم الآتية: ابن منظور، اللّسان. الفيروزأبادي، مجد الدّين، القاموس المحيط، ج4، مؤسّسة النّوري، (د.ت). الزّبيدي، محمّد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، مج10، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1888-1889م.

47 - انظر: المصادر نفسها.

48 - انظر في ذلك:

Diderot (Denis): Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metièrs, «femme», CD 1/1, www. Dictionnaire- France. E- mul- CD.4 CD, 189, Redon, Marsanne.

بوفوار، في جملتها الشّهيرة: «إنّنا لا نولد إناثاً وإنّما نصبح كذلك»[49]، مؤكّدة أنّ المرأة «مصنوعة اجتماعيّاً بفعل المجتمع الذي يقوم بصياغة وضع الأنثى»[50]. ولذلك، لم يعد من الممكن التّسليم، منذ هذا التّصريح المنقطع عن سابقيه، بما ترسّخ من تعريف للمرأة يتبنّاه الغنّوشي بدوره، وفيه يتمّ الإقرار بأنّ الفوارق بين الجنسين قائمة، فحسب، على أساس الطّبيعة البيولوجيّة[51]، وأنّه لا دخل للطّرح الاجتماعي والثّقافي للجسد في تأكيد هذه الفوارق.

وتجدر الإشارة إلى أنّ قضيّة المرأة من أهمّ القضايا، التّي لا تزال تصاغ في دراستها المفاهيم[52]، وتدار حولها النقاشات، وتنتج بخصوصها البحوث، لعلّ أهمّها الدّراسات الجندريّة[53]، التّي أثبتت أنّه يكاد لا يوجد كائن ارتبط وجوده بالجسد، مثلما هو الشّأن مع المرأة، وذلك على اختلاف الحضارات والمجتمعات والحقب الزّمنيّة[54]. ونتيجة لذلك، بات التّحرّر من المنطق الهوّيّ القديم للمرأة، والذي لا يزال يتردّد صداه في خطاب الغنّوشي، وفي غيره من خطابات الإسلام السّياسي، هو الكفيل الوحيد بأن يسمح لنا بالتّمييز بين «النّوع الاجتماعي أو الجندر (**Gender**)»، بوصفه مقولة ثقافيّة سياسيّة اجتماعيّة، وبين «الجنس (**Sex**)» باعتباره معطى بيولوجيّاً[55]، والذي حمل الخلط بينهما على إيجاد توافقات قسريّة جعلت التّطابق بينهما أمراً طبيعيّاً لا ثقافيّاً.

---

49 - وترد هذه العبارة الشّهيرة في مؤلّفها:

Beauvoir (Simone de), Le deuxiéme sexe, Paris, gallimard, 1955.

50 - حوسو، عصمت محمّد، الجندر: الأبعاد الاجتماعيّة والثّقافيّة، الشّروق، عمان، ط1، 2009م، ص 52

51 - وإن كان إلى اليوم من الدّراسات ما ترى للمعطى البيولوجي دوراً أساسيّاً في تحديد الفوارق بين الجنسين.انظر في ذلك: موير (آن)، وجيسيل (دايفد)، جنس العقل: الاختلافات الحقيقيّة بين الرّجال والنّساء، ترجمة أدهم مطر، سورية، النّايا للنّشر والتّوزيع، ط1، 2011م. إذ يقرّ الكاتبان في المقدّمة أنّه«حان الوقت لتفجير الأسطورة الاجتماعيّة القائلة بأنّ كلاً من الرّجال والنّساء قابلين للتّبادل عمليّاً، حيث كان سائداً أنّ هناك تساوياً في كلّ الأشياء، إلا أنّ كلّ الأشياء ليست متساوية في حقيقة الأمر». ص7.

52 - لعلّ أهمّها وأحدثها ما يصطلح عليه، مع تطوّر المجتمع المدني، بمفهوم «الجندر»، الذي يفرّق فيه بين «المرأة»، باعتبارها نوعاً ثقافيّاً و«الأنثى»، بوصفها جنساً بيولوجيّاً. ويذكر عصمت محمّد حوسو أنّ لفظ الجندر (Gender) أستخدم «من قبل آن أوكلي، وغيرها من المهتمّات/ين في السّبعينيات، لوصف خصائص الرّجال والنّساء المحدّدة اجتماعيّاً، مقابل الخصائص المحدّدة بيولوجيّاً. وقد رأت آن أوكلي أنّ الشّعوب والثّقافات تختلف بشكل كبير في تحديدها لسمات الذّكورة والأنوثة، ومن ثمّ فإنّ الفصل بين مفهومي الجنس والجندر يختلف من ثقافة إلى أخرى. ثمّ ظهر مفهوم الجندر على السّاحة الدّوليّة للمرأة سنة 1975م. وترسّخ هذا المفهوم خلال العقد الدّولي للمرأة (1976-1985م) فبرزت اهتمامات في العديد من الدّول النّامية بضرورة معالجة الفجوات النّوعيّة القائمة بين الرّجال والنّساء في العديد من المجالات التّشريعيّة، والصحيّة، والتّعليميّة، والمهنيّة، والحياة السّياسيّة، وغيرها، من أجل تحقيق ما يسمّى عدالة النّوع الاجتماعي (Equality Gender). حوسو، عصمت محمّد، المصدر السّابق، ص 61

53 - عرفت هذه الدّراسات تطوّراًبفضل التّيّارات النّسويّة، التّي اهتمّت بتحليل بنية المجتمعات البطريركيّة، وإبراز مظاهر التّمييز بين الجنسين، وذلك في الأوساط الأنجلوسكسونيّة منذ أواخر السّتّينيات، وعرفت، بعد ذلك، تطوّراً كبيراً في السّبعينيات أدّى إلى ظهور اختصاصات عديدة. وشهدت مثل هذه الدّراسات انطلاقتها في العالم العربي، حدود سنة 1980م، وسعى أصحابها إلى تنزيل الاختلاف بين الجنسين في حقول بحثيّة مختلفة.

54 - انظر في ذلك: خلود، السّباعي، الجسد الأنثوي وهويّة الجندر، دار القلم للطّباعة والنّشر، الرّباط، ط1، 2007م، ص 5

55 - استُخدم مفهوم الجندر بداية في السّاحة العربيّة تحت لفظ (الجنوسة) أو (الجنسانيّة) ومرادفات أخرى حتّى تمّ الإجماع على تعريفه تحت لفظ «النّوع الاجتماعي». حوسو، عصمت محمّد، الجندر: الأبعاد الاجتماعيّة والثّقافيّة، ص13. ونشير إلى أنّ عدداً من المنشغلين بهذه الدّراسات، اقترحوا ترجمات مختلفة لمصطلح «Gender»، راجع، في ذلك، أيضاً: الموقع الإلكتروني الآتي: http://www.alawan.org. مولود (أمغار): «محاولة لتأصيل مفهومين مؤطّرين للنّوع الاجتماعي: «الاختلاف التّفاضلي بين الجنسين» و«الهيمنة الذكوريّة»، 2012/05/31م.

ولا يخفى علينا أنّ اندراج خطاب الغنّوشي، في ظلّ هذه المطابقة بين «النّوع الاجتماعي» و«الجنس»[56]، سيكون له أثره في مواقفه من المباحث المتّصلة بالمرأة، من حقّها في قيمتي المساواة والحريّة، وحظّها في فرص التّمكين[57] من مشاركتها في الحياة العامّة، وحتّى في دواليب التّسيير، وصنع القرار. فحينما تنحصر الهويّة الأنثويّة في الجسد؛ هذا الحقل البيولوجي، الذي فيه تتّضح معالم الفوارق المسجّلة في طبيعة الجنسين منذ فترة البلوغ؛ حيث يفرز الجسد الأنثوي هرمونات معيّنة بإيقاع خاصّ تكتسب، من خلالها، المرأةُ دورَ «المستقبلة» للحيوان المنوي عند الذّكر في عمليّة الإخصاب، وللجنين في فترة الحمل، والرّضيع بعد الولادة[58]، فإنّ ذلك ينعكس، بالضّرورة، على تمثّل المرأة من النّاحية الثّقافيّة؛ إذ يقع اختزال هويّتها في سمات معلومة بالضّرورة، وتتمثّل في أنّ المرأة «انفعاليّة، ظريفة، حسّاسة، صبور(ة)، عاطفيّة، متفهّمة، ساذجة»[59]، في مقابل هويّة الرّجل، التّي ترتبط سماته فيها بـــ «العنف، والسّيطرة، والفعاليّة، والمغامرة، والقوّة، والعقلنة، والاستقلاليّة، والتّنافس»[60].

وهذا التّصوّر من شأنه أن يعزل المرأة عن هويّتها الإنسانيّة ليأسرها في هويّة أنثويّة لا تؤهّلها إلا لدور متعة الرّجل لـــ «وظيفتها الجنسيّة»، التّي تخصّصها لدور الإنجاب منه، دون أن نغفل عن دورها في متعته وخدمته؛ لأنّها «قد أوتيت قدرة كبيرة للتّأثير في الرّجل»[61]. ويؤدّي هذا التّمثّل لهويّتها، ضرورةً، إلى تصنيفها ضمن الهويّات السّلبيّة التّي تعبّر عمّا يحمله الفرد من تمثّلات سلبيّة حول نفسه، والتّي يكوّنها من خلال تفاعله مع الآخرين، حيث يميل الفرد، صاحب الهويّة السّلبيّة، إلى الإحساس بعدم التّقدير من طرف الآخرين، والنّاتج عن بعض التّفاعلات غير المرغوب فيها. وحقيقة الأمر أنّ الحكم بالسّلب أو الإيجاب

56 - يعود الفضل إلى ستولر في الدّعوة إلى الفصل بين الجنس والجندر، ويُعدّ كتابه التّالي مرجعاً أساسيّاً في مجال الدّراسات الجندريّة. انظر في ذلك:

Stoller (Robert. J): Sex and Gender, on the development of masculinity and femininity, New York, Science house, 1968.

57 - يرد التّمكين في اللّغة بمعنى: «تمكّن من الشيء، واستمكن: ظفر، والاسم من كلّ ذلك المكانة (...) ويقال أمكنني الأمر يمكنني فهو ممكن، ولا يقال أنا أمكنه بمعنى أستطيعه». ابن منظور، اللّسان، مادة «مكن». وفي الاصطلاح، ظهرت مفردة التّمكين في تسعينيات القرن العشرين من خلال الوثائق الدّوليّة الخاصّة بالمرأة، والصّادرة عن هيئة الأمم المتّحدة. وهي ترجمة للمركب الوارد باللغة الإنجليزيّة (Women Empowerment). انتشر المصطلح بين الهيئات، والأفراد، والمتخصّصين في قضايا المرأة والتّنمية. ويشير في معناه إلى إزالة كلّ العقبات والعوائق أمام حصول المرأة على حقوقها الطبيعيّة. راجع تفاصيل ذلك في الموقع الإلكتروني الآتي: محمّد، كاميليا حلمي، مفهوم مصطلح تمكين المرأة (Women Empowe-ment) في منشئه:

http://iicwc.org/lagna_I0I/iicwc/iicwc.php?id=1038، الكويت، 15-18/ 09/ 2012م.

58 - راجع في ذلك:

Diaz Fernandez (Soledad): «la identidad femenina desde la perspectiva de la biologia», la identidad femenina en situaciones de poder y conflicto, Editorial Andres Bello, Colleccion Temas, 1992. p. 38.

59 - خلود، السّباعي، الجسد الأنثوي وهويّة الجندر، ص 228

60 - المصدر نفسه.

61 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 61

على الأفراد راجع إلى طبيعة استجابتهم لما ينتظره منهم الآخرون[62]، وقد أقرّ الغنّوشي بذلك في إطار تحديده هويّة المرأة؛ إذ يقول: «إنّها مهما حاولت تظلّ مشدودة إلى ذلك الانعكاس إلى انطباعات الرّجل، وملاحظاته، وآرائه حول شكلها، وهندامها، وطوقها، فتجتهد في نحت شخصيّتها وتحويلها، من خلال ذلك؛ إنّه عالمها، ومجالها الحيويّ، ومصيرها»[63]. في حين تصنّف هويّة الرّجل ضمن الهويّات الإيجابيّة، التّي تعبّر عن إحساس الفرد بتمتّعه بمجموعة من الصّفات تساعده على التّأثير في كلّ ما حوله من أفراد، وأشياء، وأفعال؛ بل وإدارة محيطه، وهذا الإحساس ناتج عن التّمثّل الإيجابي الذّي يحمله الفرد عن نفسه مقارنة بالآخرين[64].

ولا يقتصر الأمر، في الهويّة الأنثويّة، على أن تتّصف بالسلبيّة؛ بل تستحيل، أيضاً، مغلقة تبنى على أساس تمثّلات واحدة تكون، غالباً، تلك التّي تحملها المرأة عن نفسها، وهي محدّدة سلفاً، ولا يريد الرّجل أن يعرفها إلا بها، مقابل ما يتمتّع به هو ذاته من هويّة إيجابيّة ومنفتحة يتمّ بناؤها وفق تمثّلات متعدّدة ومختلفة يحملها الرّجل حول نفسه، ويحملها الآخرون عنه. ويقوم هذا التّنميط للهويّتين، من خلال موروث جاهز موضوع في حالة مواجهة، لا في حالة تساؤل، تعمّم لغته وخطابها، وتجعل مرجعيّته مرجعيّة أبديّة فلا يقبل إلا عنصراً واحداً من عناصر العمليّة التّاريخيّة. ويكون أصحابه في حالة مواجهة وصراع بين هويّات متعدّدة لا تستطيع أن تقبل بالحدّ الأدنى لهويّة أخرى، إلا بعد صراع طويل قد يفقد فيه الكثير من الضّحايا.

وتمثّل هذه «الاستيعابيّة»، بتأبيدها للثّابت النّسبي، وتنميطها الثّقافيّ للهويّتين الأنثويّة والذّكوريّة، صرحاً من الصّروح المؤسّسة للهيمنة الذّكوريّة على المرأة، والقائمة على أساس فرض الاختلاف الاجتماعي والثّقافي بين الجنسين، وغرس جذور التّمتّع في الهويّة الجسديّة للمرأة، باعتبارها الوجه الآخر للمتعة[65]، وقد وقع خطاب الغنّوشي بين أسوار هذا الصّرح، وعجز عن الفكاك منه. وترتبط هذه الذّهنيّة الذّكوريّة بما تصطنعه من مفاهيم تؤسّس لهويّة المرأة، وكيانها في الحياة الاجتماعيّة، في إطار التّحليل النّفسي، برغبة المرأة، واستحواذ الرّجل عليها، والخوف منها في الآن ذاته. فخطورة رغبة المرأة لا تكمن فحسب في طلبها، بل في تأويل الرّجل لها، وما يستهدفه من جسدها. ومنذ البداية، تُعدّ المرأة، بالنّسبة إلى الرّجل،

62 - انظر في ذاك:

Malewska-Peyre (Hanna): Le processus de dévalorisation de l’identité et les stratégies identitaires, Paris, P.U.F, 1990, p. 114.

63 - الغنّوشي، راشد، المصدر السّابق، ص 57

64 - انظر في ذاك:

Malewska-Peyre (Hanna): Le processus de dévalorisation de l’identité et les stratégies identitaires, p. 114.

65 - وتعكس هذه المسألة في الواقع إشكاليّة المقدّس، والجنس، والعنف في الميثولوجيا الإسلاميّة. انظر تفاصيل ذلك لدى: الرّبيعو، تركي عليّ، العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995م، ص 106

موضوع مبادلة بينه وبين غيره من الرّجال، سواء في سوق النخّاسين أم في العلاقة الزّوجيّة؛ حيث إنّ القران يعقد ربّما بين الصّهر والأب، وليست الابنة إلا كناية عن موضوع المبادلة[66].

- آليّة الحجب:

وعلى أساس هذه الهويّة الأنثويّة، ووفقاً لمنطلقاتها الفكريّة في خطاب الغنّوشي حول المرأة، يستدعي الشّيخ جملة من الآليّات يراها مناسبة في توجيه حراك المرأة وحضورها في الفضاءين الدّاخلي والخارجي بجميع مجالاتهما، وتتمثّل في آليّتي الحجب والتّراتبيّة. أمّا الحجب، فيرد في الاصطلاح اللّغوي بمعنى «حجب الشّيء يحجبه حجباً وحجاباً وحجبه ستره»[67]. وتظهر هذه الآليّة، التّي لها روافدها التّاريخيّة والحضاريّة[68]، حينما طرح الغنّوشي مسألة لباس المرأة، واختلاطها بالآخر، مقدّماً موقفه من الجسد الأنثوي في حلّه وترحاله.

وفيما يتّصل بموقف الغنّوشي من الجسد الأنثوي في حلّه، استهلّ خطابه حول آليّة الحجب، وعملها في التّحكّم فيه، من «تفجّعه» على الوضع الرّاهن لـــ «امرأة النّهضة»، وذلك بقوله: «إنّ وضعيّة الأخت اليوم وضعيّة حرجة جدّاً؛ فهي، لمظهرها الخاصّ، محطّ أنظار المجتمع وسخرياته، فهي مغتربة في المجتمع، وهي مغتربة أكثر من ذلك في وسط الجماعة؟»[69]، حيث يؤكّد اغتراب «الأخت» المضاعف في فصل اجتماعي وطبقي بين المرأة عندهم، والمرأة عند الآخرين. فالمرأة، عند الآخرين، لم تحترم التّوصيات في التّزيّن، ولم تلتزم «العفّة والحشمة في زيّها»[70]، وذلك ما لم يكن مسموحاً به، لمصلحة المرأة ذاتها فـــ «الزيّ الفاضح المبرز لمفاتن المرأة يكاد يعدم الكيان الرّوحي والعقلي للمرأة، فلا يبقى منها غير لوحة جميلة، ومادّة للاستهلاك تشغل المرأة كلّ اهتمامها، ووقتها، ودخلها»[71]. في حين تلتزم المرأة، عندهم، التّوصيات الضّروريّة، بقدر التزامها الانتماء إلى الجماعة ونظرة أفرادها الذّكور إليها. ومتى «استقرّت هذه النّظرة في نفس المرأة ظهر واضحاً في سلوكها، وعلاقتها مع النّاس، وفي مظهرها الخارجي، كان موقفها من الأوامر التّي تتلوها موقف المؤمنين الصّادقين {سَمِعْنا وَأَطَعْنا} [النور: 51]»[72].

---

66 - انظر في ذلك: حبّ الله، عدنان، التّحليل النّفسي للرّجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2006م، ص 221

67 - انظر: ابن منظور، اللّسان، مادة (حجب)، وهي تعني: «حجب: الحجاب، السّتر، وحجب الشّيء يحجبه حجباً وحجاباً وحجبه ستره، وقد احتجب وتحجّب إذا اكتنّ من وراء حجاب، وامرأة محجوبة قد سترت بستر.

68 - أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (د.ت)، ج1، ص 98

69 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 86

70 - المصدر نفسه، ص 95

71 - المصدر نفسه، ص 94. ونجد كلمة الفاضح مكتوبة هكذا: الفضح.

72 - المصدر نفسه.

وعليه، فالمرأة «عندهم» ينبغي أن تتزيّن في كنف الشّرعيّة، التّي تراعى فيها نظرة الجماعة إلى الجسد الأنثوي في حلّه، وفي فروقاته الجنسيّة، فلا تتشبّه بالرّجال بأيّ شكل كان، «أو يخرجها ذلك عن أدب الاحتشام في اللّباس، والحركة، والكلام؛ بل كلّ ذلك ينبغي أن يراعى بلا ريب، ولا نزاع أحد»[73]؛ لأنّها أنثى في مقابل ذكر. ولا أن تتفاني في نعومتها، وتذوب في أنوثتها، ويبدو أنّ «الزيّ المحتشم»[74] يساعدها في ذلك؛ إذ «يفسح المجال واسعاً أمام نموّ الإنسان، الذي في المرأة؛ أي قوّة العقل والرّوح»[75]، وهي، بهذا الزيّ، فيما يراه الغنّوشي، إنّما تعيش صراعاً نفسيّاً أكبر؛ لأنّ «ستر المرأة مفاتنها يؤجّج الرّغبة فيها، ولا ينقصها، بينما التعرّي يضعف هذا الشّوق إلى أن يقتله، فينتقل إلى الجنسيّة المثليّة (الشّذوذ)»[76].

وأمّا فيما يتّصل بالجسد الأنثوي في ترحاله، فيقدّم الغنّوشي موقفه من حجبه في سياق عرضه لمسألة الاختلاط بين الجنسين، التّي يؤكّد أنّ طرحها في خطاب النّهضة ورد في البداية «كردّ فعل على التّمييع التّغريبي، فقد تمّ هذا الاختلاط في ظلّ فلسفة رأسماليّة ماديّة تستغلّ جسد المرأة، وتعاملها على أنّها متاع، رغم دعاوي التحرّر وأيّ تحرّر؟. كانت المرأة قديماً متاعاً لرجل واحد فغدت متاعاً للجميع»[77]. وانطلاقاً من هذه التّوطئة، وما أضاف إليها من نقد لتردّي الوضع النّسائي منذ عصر الانحطاط، الذي عمل «على تضييق آفاق المرأة بعزلها عن هموم المجتمع ومشاغله الثّقافيّة والسّياسيّة، فغدت مجتمعات النّساء مشغولة بتوافه الأمور»[78].

إنّه لا مانع لدى الغنّوشي، بعدئذ، من الاختلاط بين الجنسين في الفضاءات الخارجيّة، مع جملة من التّوصيات في مجال العمل، مثل «أن تراعى في الوضعيّة الأخلاقيّة العامّة، فتطهر المؤسّسة شيئاً فشيئاً من دواعي الفتنة، حتّى لا تغدو التّنازلات الأخلاقيّة سبباً للتّرقيات»[79]؛ بل نجده يعلن صراحةً، نقلاً عن صالح كركر، قوله: «نعم لتعلّم المرأة، نعم لعمل المرأة، فالنّتيجة: نعم للاختلاط بشروطه الإسلاميّة»[80]، منبّهاً إلى دور الاستعمار، الذّي اجتاح البلاد التّونسية، ومعه «انكسر الطّوق الخارجي، الذي كان يحمي القيم الأخلاقيّة

73 - المصدر نفسه، ص 120

74 - المصدر نفسه، ص 94

75 - المصدر نفسه.

76 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 94

77 - المصدر نفسه، ص 83

78 - المصدر نفسه، ص 66

79 - المصدر نفسه، ص ص 76-77

80 - المصدر نفسه، ص84. طرف من مداخلة لصالح كركر، وهو يُعدّ أحد المؤسسين للحركة الإسلامية في تونس، وحركة النّهضة فيما بعد، وعضو في مجلس شورى حركة النهضة، بعد المؤتمر الأخير الذي عقد العام الحالي م2012 في تونس. تولى منصب رئيس حركة النهضة من آب/أغسطس إلى تشرين الأول/أكتوبر 1987م. توفي مساء الخميس الموافق 18 تشرين الأول/ أكتوبر 2012م انظر الموقع الإلكتروني الآتي: كركر، صالح، رحلة من المنفى: http://www.ikhwanwiki.com.

في الرّيف، قيم الحياء والشّرف، فهنا يختلط النّاس بعيداً عن علاقات النّاس، والقرابة، والعشائريّة، ما يهدم فاعليّة القيم التّقليديّة (الحياء، الشّرف، الخوف من العار...)»[81].

ولذا، ينظر الغنّوشي بعين الرّيبة إلى ظاهرة الاختلاط، التّي ننبّه، في سياق حديثنا عنها، إلى أنّ العديد من الدّراسات أكّدت أنّ العرب في الجاهليّة لم يعرفوا نظام الفصل بين الجنسين، وقد ظلّ الحال على ما هو عليه في عصر النبيّ، الذّي كانت المرأة العربيّة فيه تحيا في قلب مجتمعها، تعيش أحداثه، ومستجدّاته، وتتأثّر به، وتؤثّر فيه[82]. وكان من الطبيعيّ أن تمتاز المرأة، آنذاك، بقوّة الشّخصيّة، والحرّيّة في التّصرّف، والمرونة في العمل. بيد أنّ ما جدّ في هذا الصّدد من فرض «الحجاب»[83] على نساء النّبيّ، بقراءة الفقهاء له، وإمضائه على كلّ العصور، والحال أنّه هو في ذاته مرتبط بظروفه، قد عمّمته سلطة الضّبط الفقهي ليكون حكماً لجميع النّساء في كلّ برّ، وفي كلّ آن، وكانت له من ذلك الحين تداعياته السلبيّة على الحضور النّسائي في الحياة العامّة[84]. وتلقّف دعاة الإسلام السّياسي جميع كلّ تلك الموروثات بكلّ رحابة صدر وتسليم، ونجد شيخ حركة النّهضة، مثله مثل سائر شيوخ الحركات الإسلاميّة، يرتاب من الاختلاط بين الجنسين، خوفاً من أخطر الحواس، ألا وهي اللّمس، لأنّها أسرع أبواب الإثارة الجنسيّة[85] عندهم، فهي «كالنّار من الوقود»[86].

وتبعاً لذلك، حكمت آليّة الحجب خطاب الغنّوشي في تعامله مع جسد المرأة، فتحكّمت في حلّه وترحاله؛ هذا الجسد، الذّي يعدّ في أدقّ تفاصيله، الكائن الحيّ ذاته، بما هو مصدر كلّ أنماط الفكر، والفعل، والوعي، التّي اتّخذتها الفلسفات المحدّدة لها، وهو أصل بدء الخلق ونهايته، فيما يؤكّده نيتشه على لسان زرادشت من قوله: «الجسد هو عقلك الكبير، وهذا العقل الصّغير، الذي نسمّيه وعياً، ليس إلا أداة صغيرة، ولعبة بين يدي عقلك الكبير، الذي يمكنه خلق أفكارك ومشاعرك، هو كائن أكثر نفوذاً حكيم مجهول يسكنك؛ إنّه جسدك»[87]. ولكنّ خطاب دعاة الإسلام السّياسي، بما في ذلك حركة النّهضة، لم يعترف لهذا الجسد بكينونته، وظلّ خاضعاً، في حاضرنا، إلى المجتمع الإسلامي القديم بنظامه الأبويّ، الذي أثقل كاهل المرأة، حتّى تخدم الرّجل بمجموعة من التّوصيات يعبّر بها عن سلطته الذّكوريّة، من خلال الرّجل، الذي يحقّ له أن يراقب نظرات المرأة، كلامها، سلوكها، مشيتها، لباسها، ويتصرّف في أنوثتها حيث يحثّها على صورة تكون

81 - المصدر نفسه، ص 67

82 - انظر في ذلك: كركر، عصمة الدّين، المرأة في العهد النّبوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م، ص 289-320.

83 - وذلك في تفسيرهم للآيتين 52 و53 من سورة الأحزاب، [الأحزاب 33/52-53].

84 - وفي نظرنا، يرتبط هذا الحكم، الوارد في الآيتين الثّاليتين، بظروفه التّي أنتجته؛ إذ إنّ الآية الثّانية، خاصّة، تتنزّل «في صلب مسألة النّفاق والأذى؛ ذلك أنّها تعالج من جهة قضيّة المنافقين، الذينَ فِي قُلوبهم مرضٌ مثلما أنّها تعبّر بإلحاح عن التّذمّر النّبوي من هول الأذى الذي يظهرونه لشخصه، ومن تحرّشاتهم ضدّه وضدّ نسائه. وأيّ عزل للقضيّة عن سياقها هذا يعدّ بدوره عمليّة تمويه». الأخضر، لطيفة، امرأة الإجماع، سراس للنّشر، تونس، 2001م، ص ص 95-96

85 - المصدر نفسه.

86 - نقلاً عن: الخوري، فؤاد إسحاق، إيديولوجيا الجسد: رموزيّة الطّهارة والنّجاسة، دار السّاقي، بيروت - لبنان، ط1، 1997م، ص 78

87 - انظر:

Nietzsche (Friedrich Wilhelm): La volonté de puissance, TI, Livre 2, Paris, Gallimard, 1995. p. 226.

فيها معدّة لمتعته الشّخصيّة في فضائها الدّاخلي، وينهاها عن الخروج على هذه الصّورة، حتّى لا تحدث الفوضى والاضطراب في فضائه الخارجي. وبذلك، تمّ إخضاع المرأة، من خلال السّيطرة على جسدها وأعضائها؛ شعرها «موضع النّرجسيّة والصّورة العامّة»[88]، رأسها «موضع الرّفض»[89]، وجهها «موضع إثبات الذّات»[90]، أنفها، يديها، قدميها، وكامل جسدها للتّحكّم والسّيطرة على النّساء، باعتبارهنّ كائنات جنسيّة، وأصل الشّرور، ويشكّلن خطراً على السّلام الدّاخلي، وقيم المجتمع[91]. وهكذا، إنّ خطاب الغنّوشي حول المرأة لم يمنح جسد المرأة ذهناً تفكّر به؛ بل طمح إلى استلابه، ثمّ استلابها هي في ذاتها؛ إذ ما الفرق بين الجسد وصاحبته، أليس الجسد هو ذات صاحبته؟

- آليّة التّراتبيّة:

لئن حاصر الغنّوشي الجسد الأنثوي في ترحاله بجملة من التّوصيات، فإنّه لا يغمط المرأة حقّها في الحضور في الفضاء الخارجي، والمشاركة في مجالاته؛ بل يراه ضروريّاً لها ولحركته، التّي تحتاج إلى الصّوت النّسائي في دعوتها، وفي برامجها السّياسيّة، ومشاريعها التّنمويّة، ونستشفّ ذلك من قوله: «يا أختيّة حذارِ من الوقوع في شباكهم، وانضمّي إلى قافلة الإيمان، وكتيبة الثّورة والرّفض. رفض الخضوع إلا للحقّ تبارك وتعالى. فـــ {اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ} [آل عمران: 43]»[92]. وهو، إذ يدعوها إلى اللّحاق بركبهم، نجده يعترف بالاضطهاد الذّي تعرّضت له بنات جنسها على مدار التّاريخ، ويقرّ بأنّ «أوّل اضطهاد -كما يقول رجاء غارودي- عرفه التّاريخ هو اضطهاد النّساء»[93]، ويعدّ «نسف الأسس التّي يقوم عليها ذلك الاضطهاد خطوة ضروريّة لنسف كلّ اضطهاد آخر»[94].

ويقدّر صاحب (**المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**) أن ينطلق نسف الاضطهاد من ضرورة «القضاء على أوّل وأقدم اضطهاد للإنسان لأخيه الإنسان على أساس الفوارق الجسميّة، كخطوة أساسيّة للقضاء على كلّ تمييز يقوم على أساس العرق، والعنصريّة، والاضطهاد، فيقوم على أساس المساواة والأخوّة، دون أدنى تفاضل إلا على أساس العمل الصّالح {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} [الحجرات: 13]»[95]. وإذ يشترك جميع البشر، ذكوراً وإناثاً، في قاعدة المساواة، يكون «من دلالات ذلك تأكيد اتّجاه المرأة، التّي تعتقد أنّه ليس في

88 - ميسنجر، جوزيف، لغة الجسد النّفسيّة، Messinger (Joseph): Le langage psy du corps، ترجمة محمّد عبد الكريم إبراهيم، دار علاء الدّين، سورية - دمشق، ط2، 2008م، ص 210

89 - المرجع نفسه، ص 266

90 - المرجع نفسه، ص 272

91 - حسين، مها محمّد، العذريّة والثّقافة: دراسة في أنتروبولوجيا الجسد، دال للنّشر والتّوزيع، سورية، ط1، 2010م، ص 194

92 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 38. [آل عمران 43/3].

93 - المصدر نفسه، ص 36

94 - المصدر نفسه.

95 - المصدر نفسه، ص 15

بنيتها الطّبيعيّة ما يحول بينها وبين بلوغ درجات الكمال الإنساني والتّكريم الإلهيّ (النبوّة)، اتّجاهها نحو اكتشاف نفسها (...) باعتبارها مشروعاً إنسانيّاً يحمل إمكانات هائلة للتّرقّي والكمال»[96]، مؤكّداً أنّ تحقيق هذا المشروع رهنٌ، في وجه من وجوهه، بـــ «النّضال الدّائب، والجهاد النّاصب، والكدح المرير ضدّ قوى الانحدار، والتّهابط، والشرّ، والاستبداد، على المستوى النّفسي والاجتماعي لتحقيق مجتمع العدل، والمساواة، والتّحرّر»[97].

بيد أنّ دعوة الغنّوشي تلك، على ما فيها من إقرار بضرورة عدم التّمييز بين الجنسين، وأنّ «مجال الترقّي مفتوح أمام الجميع رجالاً ونساءً عرباً وعجماً»[98]، نجدها تقع أسيرة آليّة التّراتبيّة بين الجنسين، كما وقعت من قبل تحت آليّة الحجب. ويظهر ذلك جليّاً حينما يرى الشّيخ أنّ «النّساء يملكن طاقات هائلة للدّفع، فإمّا أن يدفعن المجتمع (الزّوج، والأب، والأخ، والأبناء) إلى معالي الأمور وعزائمها (...) وإمّا أن يدفعنهم إلى المنحدرات والسّفاسف، كما هو الحال الغالب في عالمنا اليوم»[99]، حيث إنّ دور المرأة الاجتماعي غير محدّد؛ بل يقتصر على كونها مجرّد وسيلة «دفع» للرّجل حتّى يقوم بدوره، وليس لها أيّ دور في حدّ ذاته. وقد أشار إلى مثل هذا التّصوّر محمّد الرّميحي، حينما أقرّ بأنّه «لم يتوصّل إلى تحديد دقيق لدور المرأة في المجتمع، ومستقبل هذا الدّور. نسمع عن المرأة أمّاً وأختاً، ونقرأ فيها أشعار المديح لهذه الأدوار، ولكنّ الدّور الاجتماعي لها، حتّى الآن، لم يتساوَ في الواقع المعيش مع الرّجل»[100].

إضافةً إلى معطى «الدّفع» الخاصّ بالدّور النّسائي، كما يحدّده الغنّوشي، نجده يقدّم معطى ثانياً يتمثّل في مفهوم «الاختصاص» في قوله: «فليس يصلح أحد الجنسين لكلّ ما يصلح له الآخر، فقد يكون أحدهما مؤهّلاً لوظائف لم يؤهّل لها الآخر، ما يندرج ضمن قاعدة تقسيم العمل في مرحلة من مراحل تطوّر المجتمع»[101]. ومن مزالق قوله بالأهليّة أن يفتح الباب على مصراعيه لاسترجاع مفهوم القوامة الأسريّة الاجتماعيّة المعنويّة والماديّة، التّي يتمتّع بها الرّجل، سواء في أحكام الزّواج أم الطّلاق أوالنّسب، وحتّى الإرث، فجميعها رهن بنانه. وقد أقرّ بذلك صراحة في قوله إنّ «الإسلام يؤكّد على مسؤوليّة الرّجل في الإنفاق على بيته لتفرّغ المرأة لتربية أبنائها»[102]، وكذلك لمّا شرع يبرّر تعدّد الزّوجات بقوله إنّ: «الذي نظر إليه على أنّه نقطة ضعف في الإسلام يسهل اتّخاذها منطلق هجوم عليه، والحقّ غير ذلك، فالإسلام، في كلّ تشريعاته، يقف على أساس صلب من العمل على تحقيق مصلحة الجماعة، حتّى ولو كان في ذلك

96 - المصدر نفسه، ص 37

97 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 37

98 - المصدر نفسه.

99 - المصدر نفسه، ص ص 84-85

100 - راجع في ذلك مقاله: الرّميحي، محمّد، رفع حجاب الأوهام عن المرأة العربيّة، مجلة العربي، ع 467، 1997م.

101 - الغنّوشي، راشد، المصدر السّابق، ص35، في سياق تفسيره لقوله تعالى: [آل عِمرَان: 36]{وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى} [آل عمران: 36].

102 - المصدر نفسه، ص 74

ما يؤذي بعض الأفراد (...) فبأيّ حقّ يتدخّل المشرّع لمنعهنّ من هذا الاختيار الحرّ الذّي يلبّي -جزئيّاً على الأقلّ- نداءات الفطرة في نفسها من ناحية، ويحمي البناء الاجتماعي من ناحية أخرى؟ أليس في هذا رحمة للمرأة وللمجتمع؟ نعم فيه رحمة للزّوجة الثّانية»[103].

وعلى الرغم من أنّ الغنّوشي يسعى إلى إيجاد المداخل الملائمة للتّخفيف من وطأة القول بالقوامة الذّكوريّة، كأن يبيّن أنّ الفقهاء، في تعاملهم مع عمل المرأة، «لم يضعوا قيوداً خاصّة لها تمنعها من ممارسة النّشاط الاقتصادي»[104]. ويستنكر بقوله: «فما وجه الاعتراض على امرأة مسلمة تتأدّب بأدب الإسلام في زيّها، وتخرج من بيتها لتشتغل بإدارة، أو مصنع، لتسهم في حركة الإنتاج الاجتماعي، قد تسهم في إعالة أسرتها؟»[105]، إلا أنّه لا يجد، في خطابه حول المرأة، مهرباً في تأكيد هذه القوامة الذّكوريّة، وما يستتبعها من توزيع للأعمال، وفقاً لجداول ذكوريّة، وأخرى أنثويّة يتمّ، من خلالها، التّأكيد على أنّ «مهمّات المرأة الرّئيسيّة، التّي لا يمكن لأحد أن يعوّضها فيها، هي رعاية الطّفولة، وإعداد الأجيال الجديدة»[106].

وإذ يربط الغنّوشي، وفيّاً لمنطلقاته الفكريّة في نظرته لهويّة المرأة، ربطاً قسريّاً بين الجنس والدّور الاجتماعي، فإنّنا نجده يثمّن من أدوار المرأة داخل فضاء الأسرة، مؤكّداً ضرورة إيجاد «طرح آخر لقضيّة العمل، في ضوئه تصبح المرأة القائمة على شؤون بيتها تكاد لا تعرف للرّاحة طعماً لا ينظر إليها على أنّها عاطلة؛ إذ وظيفة الأمومة ليست وظيفة هامشيّة؛ بل هي حاجة ثقافيّة واقتصاديّة لا تنافسها في قيمتها مهمّة أخرى في المجتمع، وهل أثمن من إعداد البشر؟»[107]. ويقترح، في الأثناء، أن يكون عمل المرأة في الفضاء الخارجي من جنس الأعمال، التي تقوم بها في مجال المنزل، من رعاية أسرتها، وتعليم أبنائها، ولذلك يرى أن تعمل «في المؤسّسات التّي يكثر بها النّساء، كالمؤسّسات الصحّيّة، والتّعليميّة، والاجتماعيّة، ومراكز التّجمّع النّسائي (طبيبة، ممرّضة، معلّمة، مرشدة اجتماعيّة...)»[108]، وفيما عدا ذلك يعدّه تقليداً أعمى لم يترك فيها «لعقولنا تقدير المصالح، حسب ما تقتضيه طبائع الأمور من دون تعسّف»[109]، وشكلانيّة فجّة لتطبيق المساواة بين الجنسين جرّاءها «زُجّ بالمرأة في سلك الشّرطة، مع ما أحدث ذلك من مشاكل، وفي سلك

---

103 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص97-98. وفي هذا السّياق، يدين الغنّوشي النّظام البورقيبي بقوله: «إنّ النّظام البورقيبي أراد أن يصنع لنفسه تيجاناً مزيّفة، فجعل من منع تعدّد الزّوجات مفخرة من مفاخره، مع أنّه لم يفعل إلا أن نقل التعدّد من مستوى الحلال إلى مستوى الحرام بتشجيعه على ثقافة الانحلال، واستغلال جسم المرأة في الإعلان، وتزيين المحافل». ص 84

104 - المصدر نفسه، ص 74

105 - المصدر نفسه.

106 - المصدر نفسه.

107 - المصدر نفسه، ص 75

108 - المصدر نفسه، ص 76

109 - المصدر نفسه، ص 103

الجيش، وفي سياقة الحافلات والطّائرات، ولم تبق إلا دواميس المناجم، وحقول النّفط الصّحراوي، حتّى يتمّ القبول والإشهاد لنظامنا على أنّه فعلاً متمدّن.. وأنّ التّونسيّة حرّة»[110].

وعلى هذا الأساس، لم ينفلت خطاب الغنّوشي حول المرأة من خارطة توزيع الأدوار الاجتماعيّة وفقاً للجنس، وذلك في سياق دعوته المرأة إلى ممارسة الأعمال المؤهّلة لها داخل فضاء الأسرة، أو خارجه، ومن منطلق احتياجها لها، أو عدم احتياجها[111]. فـــ «مهمّات المرأة الأساسيّة هي الأمومة»[112]، ولا اختلاف في ذلك، ولذا وجب إعدادها الجيّد لهذا الدّور من حيث حثّها على «النّيل من العلم أقصاه، بقطع النّظر عن قضيّة التّشغيل، فنحن لا نرى ضيراً أبداً، ولا تبديداً للطّاقات، أن تقصر مجازة في الآداب أو العلوم عملها المهني على تربية أبنائها»[113]، ولا سيما أنّ ما تقدّمه المدرسة الحديثة للطّفل لا يكفيه، غالباً، حتّى من تحقيق المعدّلات الوسطى، بله التفوّق[114]. وأمّا فيما يتّصل بأعمالها في الفضاء الخارجي، والسّماح لها بالحضور فيه، فينبغي أن تكون، بدورها، متجانسة مع نوعيّة أعمالها داخل الأسرة، ومع محيطها البشري الذّي تحتكّ به، وهو ما يسعى الغنّوشي إلى إقناع أنصاره به، وذلك بقوله: «فضلاً عن أنّنا نحن الإسلاميّين؛ إذ نحدّ من طموح الفتاة إلى المستويات العلميّة العالية، ألا نشعر بالتّناقض الواقعين فيه، فمن ناحية يودّ أحدنا لو تمكّن من عرض زوجته، إذا أصيبت بمرض، على طبيبة، وليس على طبيب، ويتمنّى أن تدرس ابنته على معلّمة وأستاذة، ومن ناحية أخرى يحول بين ابنته وبين أن تواصل تعليمها لتكون معلّمة، أو طبيبة، أو أستاذة، أو ممرّضة؟»[115].

وإذا بالغنّوشي يمضي قدماً في سبيل دعوته إلى تعليم المرأة، حتّى تنفذ بنجاح إلى مهماتها الأساسيّة في الفضاءين الدّاخلي والخارجي، وذلك بقوله: «من وجهة نظر إسلاميّة بحتة لا يمكن قصر تعلّم المرأة على مجالات دون أخرى (...) وإنّما كفاءة الفرد، وحاجة المجتمع، هما وحدهما المتحكّمان في عمليّة التّوجيه»[116]، فإنّه يدمغنا بمعطى ثالث يتمثّل في تعطيل مفهوم تمكين المرأة الذي يعبّر عنه بقوله: «يراعى، في اختيار العاملين، الكفاءة المطلوبة، بقطع النّظر عن الاعتبارات الجنسيّة، فإذا استوت الكفاءة قدّم الرّجال، فلا يرضى الإسلام أن تعمل النّساء وأفواج الرّجال عاطلون، ولاسيما أنّ المرأة تقدر على القيام برعاية

110 - الغنّوشي (راشد): المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 103

111 - و«هذا إن لم تحتج إلى العمل، أمّا إذا احتاجت إليه فلتجد عملاً لائقاً، ولا تضطرّ لأعمال خسيسة». المصدر نفسه، ص 87. ومن منطلق هويّة للمرأة تكون فيها المرأة محلّ انفعال لا فعل، واستعمال لا عمل.

112 - المصدر نفسه.

113 - المصدر نفسه.

114 - المصدر نفسه، ص ص 78-79

115 - المصدر نفسه، ص 78

116 - المصدر نفسه، ص 80

البيت»[117]. ويصبّ هذا التّعطيل رأساً في تأكيد التّمييز بين الجنسين في توزيع العمل، حيث لا تتاح للمرأة الفرص المتكافئة نفسها كما للرّجل، وتظلّ مسألة تمكينها مقيّدة بشرط الذّكورة.

وهكذا، فضلاً عن تقييد حركة المرأة في الفضاء الخارجي، بشرط أهليّتها للعمل الذي تقوم به، يضيف الغنّوشي، بعد التّأكيد على ضرورة كفاءتها في أدائها شرطاً آخر يتمثّل في الذّكورة، حيث إنّ مسألة تمكين المرأة من الشّأن العام باتت، بعد تحقّق الكفاءة، رهن شرط الجنس، الذي نجده لدى دعاة الإسلام السّياسي، بما في ذلك حركة النّهضة وشيخها، حاضراً بشكل عامّ في مجال الفضاء الخارجي، وبشكل خاصّ في المجال السّياسي. ويربط الغنّوشي هذه المسألة في خطابه عند تناول مسألة الولاية التّي ترد في اللّسان بمعنى «ولي الشيء، وولي عليه، ولاية، وولاية، وقيل: الولاية الخطّة كالإمارة، والولاية المصدر. (...) الوِلاية، بالكسر السلطان، والولاية والولاية النصر»[118].

وإذ يقرّ حقيقة مشاركة المرأة في المجال السّياسي، مقيّماً في ذلك مكتسباتها القانونيّة فيه، ورهانات حضورها في مشهده، فإنّه ينتهي إلى «أنّ عدد النّساء اللائي يرشّحن للمجلس النّيابي سيظلّ محدوداً، وستظلّ الأكثريّة السّاحقة للرّجال، وهذه الأكثريّة هي التي تحلّ وتعقد، فلا مجال للقول إنّ ترشيح المرأة للمجلس سيجعل الولاية للنّساء على الرّجال»[119]. ويستند في ذلك إلى تمثّل موروث عن المرأة يعدّها بطبيعتها الفطريّة معدّة لرعاية بيتها، وقيامها بواجب الأمومة، وحضانة النشء وتربيته، ولذلك يلزمها أن تقرّ في بيتها، وألا تختلط بالأجانب[120]، وأن تترك الولاية الاجتماعيّة للذّكر بناء على «الآية الكريمة التي ذكرت قواميّة الرّجال على النّساء، إنّما قرّرت ذلك في الحياة الزّوجيّة، فالرّجل هو ربّ الأسرة، بدليل قوله: {الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ} [النساء: 34]»[121]، ويتمثّل ذلك في إنفاقه على أسرته. فهو الحارث بمعنى المكتسب لعياله والمجتهد لهم[122]، «لما بني عليه تكوين الرّجل من خصائص تجعله أحقّ بتكليفه بهذه المسؤوليّة الاجتماعيّة الثّقيلة»[123].

117 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 77

118 - ابن منظور، اللسان، مادة «ولي».

119 - الغنّوشي، راشد، المصدر السّابق، ص 119. وقلّة الحضور النّسائي في المجال السياسيّ، كما يعلق عليه: «وهذا أمر واقع لا علاقة له بدين معيّن؛ ذلك أنّ طبيعة توزيع الوظائف في المجتمع إنّما اقتضته الفترة، فمعظم قادته كانوا، ولايزالون من الرّجال، وكثيراً ما غلب العنصر النّسوي، في بعض القطاعات، كالرّعاية الاجتماعيّة، وليس في هذا أو ذاك إعلاء من شأن هذا أو امتهان لذاك». انظر في ذلك هامش ص 119

120 - الشواربي، عبد الحميد، الحقوق السّياسيّة للمرأة في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندريّة، 2003م، ص 55

121 - ص 119

122 - ابن منظور، اللسان، مادة (حرث). الزّبيدي، تاج العروس، مادة (حرث).

123 - الدّواليبي، محمّد معروف، تحرير المرأة: مهمّة لا تزال ذات أولويّة، مختلف جوانب الثّقافة الإسلاميّة، الفرد والمجتمع في الإسلام، مج2، ص 191، مج2، المشرف عبد الوهابوحديبة، اليونسكو، اللّجنة العلميّة الدّوليّة، مطبوعات اليونسكو، ط2، 2000م.

ولئن أقصى الغنّوشي المرأة عن الولاية الاجتماعيّة، فإنّه منحها حقّها إلى حين في سائر الولايات الأخرى بقوله: «أمّا ولاية بعض النّساء على بعض الرّجال خارج نطاق الأسرة فلم يرد ما يمنعه»[124]، مؤكّداً أنّه «ليس في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولايات العامّة قضاء أو إمارة»[125]. إلا أنّه يعود، مرّة أخرى، ليقرّ بأنّ الولاية العامّة؛ أي رئاسة الدّولة، غير مباح للمرأة تولّيها، وذلك بصريح عبارته: «بل الممنوع هو الولاية العامّة للمرأة على الرّجال»[126]. وينطلق في ذلك من تمثّل لمفهوم العمل، وتقسيمٍ للنّشاطات الإنتاجيّة وفقاً لصيانة رأس المال الاجتماعي، الذي يخصّص للرّجال احتكار كلّ النّشاطات الرسميّة، وعلى اعتبار أنّ «الولاية تشعر بالتدبير، والقدرة، والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيه لم ينطلق عليه اسم الواليّ»[127]، والمرأة ممّن لا تتوافر فيها هذه الشّروط، وغير مدعوّة لهذا المنصب، ولا يمكن تمكينها منه بحسب سلطة الضّبط الفقهيّة، التّي يعود إليها الغنّوشي، وجميع دعاة الإسلام السّياسي بلا استثناء[128].

وبناء على ما تقدّم، نتبيّن أنّ خطاب الغنّوشي حول المرأة يستند، في قوامة الفعل، إلى الصّيغة الذّكريّة، وإلى الإطار الثّقافي نفسه للذّهنيّة الذّكوريّة، التي تصون الحرائر عن البروز، وتحبّ سترهنّ[129]، وتهمّش قيمة المرأة، وتمنعها، «لنقص الأنوثة»[130]، من الارتقاء إلى ولاية التّدبير، ومناصب التّسيير، وتفرض عليها ألا تتجشّم عناء ما لم يقدّر لها، وأن تلتزم بما قدّر لها. ونحن نرى أنّ الخلفيّة، التّي دعت إلى هذه التّراتبيّة في الأسرة والمجتمع، والتّي يأخذ فيهما الرّجل أكبر المسؤوليّات[131]، من حيث إنّه هو وحده المتصرّف في شؤون أسرته، وهو، أيضاً، الأكثر حضوراً في جميع المجالات، تعود إلى عنصر المال، الذّي يمثّل عاملاً مهمّاً من عوامل الجندرة، فيما تقرّه آمال قرامي؛ ذلك أنّ صلة المال بالهويّة الجنسيّة، وبناء الذّكورة، وطيد. فبفضله، يستحوذ الرّجل على سلطة الإنتاج، وتكون له اليد الطّولى في تمثيل النّظام الدّاخلي للأسرة، وتوجيه أفرادها، والتّحكّم في أنثاه[132]. على أنّ هذا العامل الاقتصادي، الذّي أبرز الاختلاف بين الجنسين، وأكّد التّراتبيّة بينها، يخضع، بدوره، لبنية اجتماعيّة حكمت التّاريخ الإنساني، بما في ذلك الجاهليّة، مع تقدّم النّظام الأبوي، وغلبته على عموم الحياة، وجاءت الشّريعة، فكرّست ما هو قائم، وأكملته بالتشريع الذي أزال ما تبقّى من

124 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 119. [النّساء 4/ 34].

125 - المصدر نفسه، ص 123

126 - المصدر نفسه، ص 119

127 - نقلاً عن ابن منظور، اللّسان، مادة (ولي).

128 - من ذلك، مثلاً، نذكر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج20، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط5، ج1، ص 312. قوله في تفسيره إنّ الفقهاء: «أجمعوا على أنّ المرأة لا تجوز أن تكون إماماً، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية في ما تجوز شهادتها فيها». الجويني، أبو المعالي عبد الملك، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص 20. «وأجمعوا أنّ المرأة لا يجوز أن تكون إماماً».

129 - ابن تيميّة، الفتاوى الكبرى، مج 29، تقديم حسنين محمّد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، مج 29، ج9، ص 355

130 - الكلوذاني، أبو الخطّاب محفوظ (ت 510هـ/1116)، الانتصار في مسائل الكبار على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، ج3، تحقيق ودراسة عوض بن رجاء العوفي، مكتبة العبيكان، الرّياض، ط1، 1993م، ج2، ص 400

131 - حركات، إبراهيم، المجتمع الإسلامي والسّلطة في العصر الوسيط، أفريقيا الشّرق، المغرب، 1998م، ص 47

132 - قرامي، آمال، الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة: دراسة جندريّة، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 2007م، ص 592

مظاهر النّظام الأمومي في زوايا المجتمع الجاهلي[133]. ولعلّنا نسأل، على إثر تفكيكنا للمنطلقات الفكريّة، التي يقوم عليها خطاب الغنّوشي حول المرأة، وجملة الآليّات المتحكّمة فيها، وفي إطار استكمالنا عمليّة الحفر في بنية هذا الخطاب، عن المرجعيّات الأصوليّة، التّي يعود إليها الغنّوشي في طرحه قضيّة المرأة، وحدود تطبيق الشّريعة في تفعيل قضايا المرأة؟ فضلاً عن آفاق المراجعة التّي يدّعيها للوضع النّسائي؟

2-2- مرجعيّات الخطاب الأصوليّة وآفاق مراجعة قضيّة المرأة:

تبيّن لنا، فيما تقدّم من البحث، أنّ الغنّوشي يعمد في خطابه إلى آليّتي الحجب والتّراتبيّة، في تعامله مع حضور المرأة في الفضاء الخارجي، وفقاً لما يدين به من منطلقات فكريّة مؤسّسة للهويّة الأنثويّة، ودورها الاجتماعي في الحركة، التّي أسّسها، وفي عموم المجتمع التّونسي. وخطابه فيما تحملنا إليه معاول الحفر بعيداً في أعماق البنى المؤسّسة له، ينهل من مرجعيّات أصوليّة توارت وراءها تلك المنطلقات بذهنيّتها الذّكوريّة، وغطّت على كلّ تفكير إلا من خلالها.

2-2-1- المرجعيّات:

وتنضوي هذه المرجعيّات الأصوليّة ضمن شعار يرفعه دعاة الإسلام السّياسي، ويتمثّل في قولهم بالحاكميّة المطلقة لله. ويعبّر عنه الغنّوشي بقوله إنّ «الإسلام، باعتباره نظرة عامّة إلى الكون، والحياة، والإنسان؛ تقتضي أنّ الله العليم الحكيم ليس خالقاً وحسب؛ بل هو خالق ومدبّر لشؤون مخلوقاته»[134]. ويلتقي، في ذلك، مع ما يقرّه فهمي هويدي من أنّه «ليس هناك إسلام ثوريّ، وآخر رجعيّ، وليس هناك إسلام ثوريّ، وآخر استسلامي، وليس هناك إسلام سياسيّ، وآخر اجتماعي، أو إسلام لسلاطين، وآخر للجماهير، هناك إسلام واحد، كتاب واحد أنزله الله على رسوله، وبلّغه رسوله إلى النّاس»[135]. ولا يكون المجتمع إسلاميّاً إلا حينما «يتولّى الله فيه سلطة التّشريع؛ تشريع النّظم، والقوانين، والقيم، والموازين، وما يتعلّق منها بالفرد، والمجتمع، والدّولة، وما يتعلّق بالنّاحية الماديّة والرّوحيّة»[136]. ولا يستقيم وضع المرأة في هذا المجتمع، فتتبيّن حقوقها وواجباتها، وتنتظم علاقتها بالرّجل، إلا متى انصاعت لأوامر الدّين، «التي ينبغي أن تحكم هذه العلاقة، وتحدّد منزلة وواجبات وحقوق كلّ طرف فيها»[137]. وتأخذ هذه الأوامر مادّتها الأساسيّة من الشّريعة التّي «أكملت قواعدها، وأسسها، وتخطيطها، فاتّضحت مقاصدها العامّة، وطريقها في الحياة، ومعالمها، ومناراتها الهادية، بما جاءت به نصوصها العامة، من حيث الشمول، وما بيّنته نصوصها الخاصّة

---

133 - العلوي، هادي، فصول عن المرأة، دار المدى للثّقافة والنّشر، سورية، ط3، 2008م، ص 41. ويذكر أنّ قيمومة الرّجل على المرأة اتّخذت وضعها القانوني في الإسلام بنصّ الآية 34 من سورة النّساء. [النّساء 4/ 34].

134 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 93

135 - هويدي، فهمي، القرآن والسّلطان، دار الشّروق، القاهرة، ط2، 1982م، ص 7

136 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 93

137 - المصدر نفسه، ص 100

من حيث الدّلالة وأسلوب التّطبيق»[138]. ويشير بعض الدّارسين إلى أنّ العلماء المسلمين سبقوا غيرهم في الكلام عن مصادر التّشريع، وأدلّة الأحكام[139].

وإذ يربط الغنّوشي بين تطبيق الشّريعة والحاكميّة المطلقة لله بقوله إنّ: «التّشريع الأساسي إنّما هو الله، وأصول التّشريع الآمرة النّاهية هي من عند الله سبحانه»[140]، فإنّه لا يرى للتّشريع الإسلامي من أصول سوى مصدرين أساسيّين هما: «كتاب الله وسنّة رسوله الثّابتة (و) هما منبع الشّريعة والأحكام الإسلاميّة لمختلف العصور والبيئات»[141]. ويقرّ جميع دعاة الإسلام السّياسي بذلك؛ إذ «لا يمكن تصوّر حاكم، أو نظام حكم، ينتسب إلى الإسلام، وإلى الشّريعة الإسلاميّة، لا يجعل مرجعيّته العليا هي الشّريعة الإسلاميّة، ولا يضع أحكامها الثّابتة موضع التّنفيذ»[142].

ويؤكّد الغنّوشي، في هذا الصّدد، أنّ «النصّ القرآني تبقى له ذاتيّته، واستقلاله، وتعاليه، وامتناعه عن التّحديد في أيّ قالب تفسيري، محتفظاً بثرائه اللّامحدود، وقابليّته لإنتاج فيضات غزيرة من المعاني والحكمة المتجدّدة، بحسب ارتقاء الفكر، وتطوّر العلوم»[143]، وكذا الشّأن بالنّسبة إلى سنّة الرّسول الثّابتة[144]، ممّا نقل عنه قولاً، وفعلاً، وتقريراً. ويكون انطلاقاً منهما، ومن خلالهما، فيما يشير إليه الشّيخ: «عملنا هو الاجتهاد، والاستنباط، والتّفصيل، والتّكييف»[145]، مثمّناً بذلك آراء السّلف من الفقهاء والعلماء ممّن يُعدّ إجماعهم الأصل الثّالث من أصول التّشريع[146]، وقد كان لهم، ولا يزال، من فقهاء الخلف منهم وعلمائهم، اليد الطّولى في هذا المجال.

ويقتضي، تبعاً لذلك، أن تتنزّل قضيّة المرأة في خطاب الغنّوشي برمّتها في دائرة هذا التّدبير الإلهي، وأن تعالج من خلال حاكميّة الإسلام الذي «لا يرتضي؛ بل لا يمكن له؛ أن يعمل ويثمر بغير هيمنة على

---

138 - مجموعة من المؤلفين، وجوب تطبيق الشريعة الإسلاميّة والشبهات التي تثار حول تطبيقها، المجلس العلمي 19، مؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرّياض سنة 1984م. الزّرقاء، مصطفى أحمد، ص 223

139 - بوزيّان، عليان، دولة المشروعيّة: دراسة مقارنة بين الشّريعة والقانون، دار الجامعة الجديدة، الجزائر، ط2009م، ص 283. «وتتمثّل في أدلّة الأحكام القطعيّة المستفادة من نصوص الكتاب والسنّة، وهما المصدران الأساسيان للتّشريع، اللّذان أشار إليهما الرّسول صلى الله عليه وسلم بقوله: «تركت فيكم اثنين ما إن تمسّكتم بهما فلن تضلّوا أبدا كتاب الله وسنّة رسوله»، ص 285

140 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 120

141 - المصدر نفسه، ص126. ويعدّ القرآن نصاً محورياً في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وله دور ثقافي لا يمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة، وفي تحديد طبيعة علومها. وإذا صحّ لنا، بكثير من التبسيط، أن نختزل الحضارة في بعدٍ واحد من أبعادها، صحّ لنا أن نقول: «إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت، وان الحضارة اليونانية هي حضارة «العقل». أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النص». انظر في ذلك: إبريز، بشير، مفهوم النص في التراث اللساني العربي، مجلة جامعة دمشق، دمشق، مج 23، ع 1، 2007م.

142 - الرّيسوني، أحمد، فقه الثورة: مراجعات في الفقه السّياسي الإسلامي، مراجعات2، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت - لبنان، ط1، 2012م، ص 86

143 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 6

144 - المصدر نفسه، ص 126

145 - المصدر نفسه.

146 - المصدر نفسه، ص 36

الحياة جملة»[147]. ونجده يصرّح بذلك في قوله: «إنّ عدداً كبيراً من المفاهيم المتعلّقة بالمرأة تحتاج إلى إعادة نظر على ضوء النّصوص الثّابتة، واعتبار الصّورة، التّي اتّخذتها المرأة في بعض العصور الإسلاميّة ليس إلا صورة من الصّور الممكنة، التّي عبّر بها المسلمون عن دينهم في ظروف سياسيّة واجتماعيّة خاصّة»[148]. وهو، إذ يلحّ على مراجعتها في الوقت الرّاهن، يرى أنّ أيّ تسوية للوضع النّسائي، وللعلاقة بين الجنسين، خارج صراط هذه الحاكميّة ومصادرها، يعدّ ضرباً من «التّشويه»[149]، «اللّهمّ إلا أن يتنازل المسلمون عن عقيدة لا يختلفون في الإيمان بها أنّ الإسلام جاء لكلّ زمان ومكان»[150]. وقد أوضح ذلك في مؤلّفه (**الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان في الإسلام**) بقوله إنّ «التصوّرات الغربيّة في مجال الحريّات، وحقوق الإنسان، تمتدّ بجذورها إلى الفلسفة الطّبيعيّة بافتراض طبيعة للإنسان تنبثق عنها حقوق للإنسان، بينما التّصوّرات الإسلاميّة للحقوق، والحريّات، وسائر القيم والموازين المعياريّة، تتأسّس على حقيقة بدهيّة ينطق باسمها كلّ شيء في هذا الكون، إنّ لهذا الكون العجيب خالقاً، ومالكاً، ومتصرّفاً هو أعلم بمخلوقاته، فهو المشرّع الأعلى، والآمر المطلق»[151].

ويرى، فضلاً عن ذلك، أنّ مراجعة القضايا المتّصلة بالمرأة لا تعدو أن تكون جزءاً من كلٍّ هو المجتمع بأسره، الذي يحتاج، بدوره، إلى تغيير؛ بل إلى ثورة[152]، مؤكّداً أنّ التّغيير «لم يكن غائباً عن اهتمامات حركة الإصلاح الدّيني في العالم الإسلامي قاطبة، ومنه بطّبيعة الحال تونس، وخير شاهد على ذلك كتابات الأفغاني، وعبده، ورشيد، والبنّا، والشّيخين الطّاهر بن عاشور، والفاضل بن عاشور، والشّيخ عبد العزيز الثّعالبي»[153]. ويبيّن أنّ هذا النفس الاجتماعي الإصلاحي في تونس بدأ مع «ظهور مجموعة مجلّات الأحوال الشخصيّة»[154]، التّي «انطلقت من نصوص الشّريعة، ومن التّراث الفقهي -دون التزام مذهب واحد- لتلبية احتياجات الواقع المتعفّن... فكانت اجتهادات إسلاميّة، وتطوّراً تشريعيّاً منطلقاً من ذاتيّة الأمّة واحتياجاتها، لا نقلاً عن الغرب»[155]. وهو، بذلك، يلحّ على أنّ «ارتباط حقوق الإنسان بالشّريعة لا يعرضها لخطر حكم ثيوقراطي يتحكّم به رجال الدّين، فليس في الإسلام سلطة دينيّة تحلّ، وتحرّم، وتنطق باسم السّماء، وليس، بعد ختم النبوّة، من يملك أن يصدق في ادّعائه النّطق باسم السّماء، وإنّما الأمر متروك لحظوظ النّاس في

147 - المصدر نفسه، ص 93

148 - المصدر نفسه، ص ص 72-73

149 - المصدر نفسه، ص 93

150 - المصدر نفسه، ص 117

151 - الغنّوشي، راشد، الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان في الإسلام، مركز الجزيرة للدّراسات، الدّوحة - قطر، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت - لبنان، ط1، 2012م، ص ص 198-199

152 - انظر في ذلك: الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 110

153 - المصدر نفسه، ص 110. الأفغاني (1838-1897م)، وعبده (1849-1905م)، ورشيد رضا (1865-1935م)، والبنّا (1906-1949م)، والطّاهر بن عاشور (1879-1973م)، والفاضل بن عاشور (1909-1970م)، وعبد العزيز الثّعالبي (1876-1944م).

154 - وهي مجلات أشرف عليها، آنذاك، المفتي الشيخ عبد العزيز جعيّط.

155 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 110

الفهم والاجتهاد لنصوص الشريعة، ومقاصدها، وتنزيلها على واقع جديد متميّز لاستنباط حكم يلائمه حسب آليّات الاجتهاد المتعارفة. وقد كانت خطبة رسول الإسلام التّوديعيّة إعلاناً عامّاً لحقوق الإنسان سبق كلّ الإعلانات بمئات السّنين»[156].

وعليه، فإنّ صاحب (**المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**)، وداعي دعاة الإسلام السّياسي في تونس، لا يرى محيداً عن القرآن والسنّة في اعتمادهما وتحكيمهما للنّظر في وضع المرأة الاجتماعي، ومراجعة دورها الاقتصادي والسّياسي، ذلك أنّ «الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله، وضمن عهد الاستخلاف -الشّريعة الإسلاميّة- تتنزّل جملة حقوقه وواجباته. ويتمّ التّوفيق في الإسلام بين الحقوق الفرديّة والمصلحة العامّة (...)، مع أولويّة حقّ الجماعة كلّما حدث التّصادم»[157]. ويبيّن الغنّوشي، في إطار نظريّة الاستخلاف، أنّ الإسلام كرّم المرأة في آياته القرآنيّة، وأحاديثه النبويّة[158]، ويَعدّ الأحكام الواردة فيهما، والمتّصلة بالمرأة، ثابتة؛ بل عادلة في حقّها. «ويكفينا أن نتّفق أنّ الأصل في الأحكام الإباحة؛ أي الحريّة، ما لم يرد نهي... وأنّ الاصل في الأحكام المتعلّقة بالمؤمنين والمؤمنات المساواة ما لم يرد استثناء مخصّص»[159].

ولئن عدّ الغنّوشي القرآن والسنّة من المصادر الأساسيّة لمراجعة وضعيّة المرأة، ولاسيما النص القرآني، الذي يراه ساري المفعول في كلّ زمان ومكان، وذلك لألوهيّة مصدره القاضية بعدم نقاشه وتقبّله، فهذا يُلزم المؤمنين بضرورة تقبّله كما هو، وعدم الاجتهاد فيه، أو إخضاعه للأدوات المعرفية المعاصرة، فإنّنا نجده يضيف لهذه المراجع آراءَ السّلف والعلماء، من رجال الأصول، والتّفسير، والفقه[160]، الذّين لا يأتمن بالكليّة لجميع آرائهم، ويَعدُّ بعضاً منها من التّراث، الذي ينبغي أن يراجع لقوله: «إنّ أمّةً مثل أمّتنا لا يزال التّراث (إنتاج الماضي) يمثّل أحد المؤثّرات الفعّالة في واقعها بعيداً جدّاً عن أن يحدث فيها أيّ تحوّل ثوريّ دون تمحيص جادّ لذلك التّراث، يمتحن مفاهيمه ليدعم منها ما كان تعبيراً عن الحقيقة الإسلاميّة المطلقة، ويوظّفه في عمليّة التحوّل الثّوري»[161]؛ بل يوجّه نقداً داخليّاً لجماعة «الإسلاميّين»، الذّين يراهم لا يزالون يتعاملون مع موضوع المرأة من خلال الخلط بين «الحقيقة الإسلاميّة» و«الحقيقة التّراثيّة»، «فيتعرّفون على الموقف

156 - الغنّوشي، راشد، الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان في الإسلام، ص ص 200-201

157 - المصدر نفسه، ص 190

158 - وفي هذا السّياق، يقول: «من مظاهر تكريم الإسلام للنّساء إعادة الاعتبار لهنّ ككائنات إنسانيّة حرّة ومسؤولة، ورفع آصار وأغلال قرون الظّلم الطّويلة، التي رزحنَ تحتها، من مظاهر ذلك تنويه القرآن والحديث بمجموعة كبيرة من النّماذج النّسائيّة في مختلف الميادين التّعبّديّة، والسّياسيّة، والاجتماعيّة، والجهاديّة». الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 25

159 - المصدر نفسه، ص 117

160 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 118. وهو يدين إلى سيّد قطب في قوله: «المرأة المسلمة ليس كناخبة؛ بل كمرشّحة، وكيلة عن قومها (...) فقد منع من ذلك قوم من أهل العلم، منهم مولانا أبو الأعلى المودودي -رحمة الله- وأجازه آخرون مثل شيخينا العظيمين الشيخ محمّد الغزالي -رحمه الله- والشّيخ القرضاوي، وهما معدودان، في الحركة الإسلاميّة المعاصرة، من أهمّ رموزها إن لم يكونا أهمّهم على الإطلاق»، ص 118

161 - المصدر نفسه، ص 134

الإسلامي في هذه القضيّة وغيرها، بالرّجوع إلى كتب التّفسير والفقه، آخذين محتوياتها وكأنّها ناطق رسمي باسم الحقيقة الإسلاميّة المطلقة»[162].

وإذ يستكمل الغنّوشي دعوته إلى ضرورة مراجعة التّراث الإسلامي، لكونه يحمل إشارات مشينة في حقّ المرأة، فقد سعى إلى مراجعة مسألة من أهمّ المسائل الواردة في التّفسير القرآني[163]، والمتّصلة ببدء الخلق، وتحديداً أسطورة الضّلع، التّي وجدت مكانها في كتب المفسّرين، مؤكّداً=الأصل الواحد لكلّ من آدم وحوّاء[164]، ومستنداً، في ذلك، إلى موقف سيّد قطب (1906-1966م)، الذّي يرى أنّه «قدّم، في ظلاله القرآنيّة، من خلال قصّة آدم وزوجه، تصوّراً كاملاً للإنسان وللعلاقات البشريّة، ولمنهج المعرفة في الإسلام»[165]. كذلك نراه يناقش موقف ثلّة من المفسّرين والعلماء من نبوّة المرأة، على إثر تفسيرهم الآية السّادسة والثّلاثين من سورة آل عمران، من أمثال الزّمخشري صاحب (**الكشّاف**) (ت 538هـ/1143م) في قوله: «فإن قلت فلم قالت {إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثَى} [آل عمران: 36]، وما أرادت إلى هذا القول (أي وما أرادت إعلام الله بذلك)؟ قلت: قالته تحسّراً على ما رأته من خيبة رجائها، وعكس تقديرها، فتحزّنت إلى ربّها؛ لأنّها كانت ترجو وتقدّر أن تلد ولداً ذكراً نذرته محرّراً للسّدانة»[166]، وكذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة في قوله: «فقد ذكر أن القاضي أبا يعلى (ت 458هـ/1066م)، وأبا المعالي (ت 478هـ/1085م)، وغيرهم، أنّه قد انعقد الإجماع على أنّ ليس في النّساء نبيّة، والقرآن والسنّة دلّا على ذلك، كما في قوله تعالى: {وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاّ رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى} [يوسف: 109]»[167].

ويرجّح، في النّهاية، قول بعضٍ منهم بالإباحة في نبوّة المرأة، مندرجاً في سياق من يراهم من العلماء المراجع لديه في هذا الموضوع، وفيما سواه من الموضوعات الأخرى المتّصلة بالمرأة، من قبيل المرأة والشّأن السّياسي، وتحديدا في وضعها بوصفها مرشّحة وكيلة عن قومها، فقد ذكر أنّه: «منع من ذلك قوم من أهل العلم منهم مولانا أبو الأعلى المودودي -رحمه الله- وأجازه آخرون مثل شيخينا العظيمين الشيخ محمّد الغزالي-رحمه الله- والشّيخ القرضاوي، وهما معدودان، في الحركة الإسلاميّة المعاصرة، من أهمّ رموزها،

---

162 - المصدر نفسه، ص ص 134-135

163 - المصدر نفسه، ص7-8. وسنحاول، في هذه الحلقات، استعراض عدد من الموضوعات النّسائيّة في القرآن، ملقين عليها أضواء من مشكاة أئمّة الفكر الإسلامي عبر تاريخ هذا الفكر، ممثلاً، خاصّة، في كتب التّفسير، وهي تمثّل الجهد البشري في استجلاء وتفهّم الوحي، وتبيّن مراده. وبديهيّ أنّ التّفسير عمل بشري مهما توافرت له من أدوات الصّنعة، يبقى محدوداً بحدود ملكات المفسّر، ومدى تأثّره بالاتّجاهات الثّقافيّة، والمناهج التّفسيريّة السّائدة في عصره، ومستوى تطوّر العلم ما يجعل تلك الجهود، مهما كانت ضخامتها، لا تعدو كونها اجتهادات مأجوراً ومشكوراً عليها أصحابها.

164 - المصدر نفسه، ص 8. «فقد ذهب جمهور المفسّرين إلى اعتبار النّفس الواحدة، في هذه الآية وغيرها، هي آدم، وأنّ حوّاء خلقت من ضلعه، على حين ذهب مفسّرون آخرون قدامى ومحدثون إلى أنّ هذا الفهم ليس ملزماً؛ بل هناك ما هو أولى منه بسياق الآية؛ بل وهن بعض المفسّرين المحدثين الرّوايات المتضمّنة هذا المعنى بأنّها مشوبة بالإسرائيليّات لا يمكن أن نعتمد عليها».

165 - المصدر نفسه، ص 23. انظر في ذلك: قطب، سيّد، في ظلال القرآن، ج3، دار الشّروق.

166 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 27

167 - المصدر نفسه، ص 30. [يوسف 109/12]. ابن تيميّة: ولد في حرّان سنة 667 هـ. اهتمّ بتدريس الفقه الحنبلي، وبرع في علوم القرآن، والحديث، والفقه، والكلام. توفّي في سجن السّلطان النّاصر، سنة 728 هـ.انظر: شرف، (محمّد جلال أبو الفتوح)، محمّد (عليّ عبد المعطى)، الفكر السّياسي في الإسلام: شخصيّات ومذاهب، دار المعرفة الجامعة، الاسكندريّة، ط1986م، ص 417-420

إن لم يكونا أهمّها على الإطلاق»[168]. وهو يلتقي مع شيخيه الأخيرين في جواز ولاية المرأة لبعض من قومها. وعموماً، لا يقدّم الغنّوشي قراءة «ثوريّة» للتّراث، وإنّما يراجع مواقف بعض الفقهاء القدامى، على ضوء ما تنبّه له بعضٌ آخر من الفقهاء المحدثين ممّن يرى أن على نهجهم تتحقّق النّهضة في وضع المرأة خاصّة، والمجتمع عامّة.

وبصرف النّظر عن موقف الغنّوشي، في خطابه حول المرأة، من آراء السّلف الصّالح، والعلماء منهم، قديماً وحديثاً، فإنّه لا ينفي جدوى هذا الأصل من جملة الأصول الأخرى، التّي يعدّها جميعاً من المراجع الضّروريّة في تقويم وضع المرأة وإصلاحه في حركتهم. وقد اعتمدتها الحركة فعليّاً في الإصلاح، وشرع أفرادها «تحت إشراف بعض الشيوخ، لتعليم النّساء أساسيّات الدّين، وما يخصّهنّ من تعاليمه، من خلال دروس التّفسير، والحديث، والفقه (...) وتوالت، بعد ذلك، الحلقات النّسائيّة في بعض مساجد العاصمة وضواحيها، ثمّ انتشرت شيئاً فشيئاً داخل البلاد»[169]، إلا أنّ وتيرة التّجارب الإصلاحيّة الإسلاميّة، كما يراها الغنّوشي، بطيئة؛ لأنّ «رصيد المحافظة والجمود (...) لا يزال هو الغالب المسيطر على أمّتنا»[170].

ويؤكّد، في هذا الصّدد، أنّ أيّ محاولة إصلاحيّة لوضع المرأة خارج هذه المرجعيّة الأصوليّة الرّاجع إليها، بالنّظر بأصولها الأساسيّة، وحاكميّتها الإلهيّة، مرفوضة. وذاك ما انتقده في مجلّة الأحوال الشّخصيّة، التّي نسبها إلى بورقيبة، ورأى أنّها «لم تكن ثمرة تطوّر ذاتي للمجتمع التّونسي، ولا تلبية لضغوط ومطالب إنسانيّة (...) كانت جزءاً من حملة عامّة لتغريب مجتمعنا، والقضاء على ذاتيّته العربيّة الإسلاميّة، وكانت صفقة الاستقلال جزءاً من تلك الحملة لنقل البلاد من مرحلة الاستعمار المباشر إلى مرحلة أشدّ وأخبث هي مرحلة الاستعمار غير المباشر»[171]؛ بل يتّهم صاحبها بأنّه «زعم أنّه يناضل لإزالة مظلمة تاريخيّة المرأة -وهي بالفعل لحقت بالمرأة؛ بل بالمجتمع كلّه- ولكنّه ما زاد على أنْ أزال عن أشكالها مضيفاً إليها مظالم وسيّئات أفدح»[172]. ويستشهد، في هذا السّياق، بما ذكرته الدّاعية زينب الغزالي (1919- 2005م) من أنّ المرأة التّونسيّة «لم تحقّق شيئاً كبيراً من وراء مجلّة الأحوال الشخصيّة»[173]. وإنّما جعلها زعيمها تتبنّى مثله «موقف التمسّح على عتبات الغرب، واللّهاث وراءه بغير علم، ولا هدى، ولا كتاب منير»[174].

---

168 - المصدر نفسه، ص 118. أبو الأعلى المودودي (1903-1979م)، محمّد الغزالي (1917-1996م).

169 - المصدر نفسه، ص 70

170 - المصدر نفسه، ص 129

171 - الغنّوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 110

172 - المصدر نفسه، ص 111

173 - المصدر نفسه. زينب محمّد الغزالي الجبيلي: داعية مصريّة من المؤسّسات للمركز العام للسيّدات المسلمات، لها مجموعة من المصنّفات من بينها: نجو بعث جديد، نظرات في كتاب الله وغيرها... انظر الموقع الإلكتروني الآتي: الدّاعية الحاجة زينب الغزالي: http://.www.ikhwanwiki./com

174 - المصدر نفسه، ص 98

ونتبيّن ممّا تقدّم أنّ خطاب الغنّوشي حول المرأة يقوم على مرجعيّات أصوليّة يعدّها أساسيّة في أيّ عمليّة تستهدف إصلاح وضعيّة المرأة، ومن ورائها المجتمع برمّته. ويرى صاحب الخطاب، في هذه المرجعيّات، ما من شأنه أن ينظم العلاقات بين الجنسين، ويولي المرأة المكانة، التي تليق بها، من حيث قدرتها على مواكبة التّحوّلات، والرّفع من سقف حضورها في جميع المجالات الحياتيّة «إلى مستوى الواجب في مشاركتها في الحياة السّياسيّة على أساس المساواة الكاملة غير المنقوصة في إطار احترام أخلاقيّات الإسلام»[175]. وقد نتساءل، في هذا المستوى من البحث، عن إجرائيّة هذه المراجعة للوضع النّسائي، وحدودها في السّير قدماً بالمرأة إلى التّمكين المطلق في مختلف المجالات الحياتيّة، وفيما يمكنها أن تجعل من الفكر «النّهضوي» فكراً مطلقاً في إيمانه بحقوق الإنسان وحريّته، وبالدّيمقراطيّة وضرورتها في الشّأن السّياسي، على الرّغم ممّا يبدو في خطاب شيخها من اتّباع لأدبيّات أصحاب الفكر «الإخواني» عموماً من أمثال المودودي، والسّيد قطب، وغيرهما، ممّن يرفضون هذه القيم، إن وصلوا إلى الحكم؟ فلنتبيّن ذلك فيما يأتي من البحث؟

2-2-2- حدود المراجعة وآفاقها:

مكّننا الحفر في المرجعيّات الأصوليّة لخطاب الغنّوشي حول المرأة من إدراك الحبل السرّي الرّابط بين الفكر السّياسي لشيخ الحركة، ومقولة الحاكميّة لله، وأنّه لا مجال للقطع بينهما؛ بل إنّ تفعيل الحاكميّة يقتضي النّفاذ إلى السّلطة السّياسيّة، أوّلاً، حتّى تنشر راياتها في كلّ المجالات الحياتيّة، فتسوس بني البشر بأجناسهم المختلفة، وتنظّم العلاقات بين ذكورهم وإناثهم. ومن المهمّ بمكان تأكيد أنّ المراجعة، التّي يدّعيها الغنّوشي لقضيّة المرأة، ستتغذّى، ضرورةً، من خلال هذا الحبل السرّي، ولن تخرج عن دائرة الحاكميّة، التّي تنطلق من النصوص الشرعيّة قرآناً، وسنّةً، وإجماع السّلف من العلماء والفقهاء، والخلف منهم، لتعود إليها جميعاً، في إطار فكرة الاستخلاف، التّي يعدّها الغنّوشي، في مؤلفه (**الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان في الإسلام**)، مشروعاً تحرّريّاً حضاريّاً عظيماً، وهي «جزء من تقدّم الإسلام في اتّجاه تحقيق موفودات الله ورسوله، في ظهوره على الدّين كلّه، ولكن بشرط التفقّه الصّحيح في الدّين والسنن، وتعميق وتوسيع الاستخلاف على أنقاض فلسفات الحلول، ومنها ثقافة العولمة»[176]. وذلك يعني أنّ خطابه ينطلق «من ثابت فكري لا يقبل النّقاش -هو مرجعيّة النّصوص الدّينيّة وشمولها كلّ جوانب الوجود الطّبيعي والاجتماعي، وهو المبدأ المعروف باسم «الحاكميّة»[177]، ونحن سنناقش آفاق مرجعيّاته وفقاً لما أكّده نصر حامد من «أنّ الاكتفاء بموقف السّجال مع أطروحاته يعني التّسليم بهذا المبدأ. لذلك لا بدّ من مناقشة المشكلة بعيداً عن آليّة السّجال بالتّأويل الإيديولوجي النّفعي للنّصوص»[178].

---

175 - انظر في ذلك: المصدر نفسه، ص 112

176 - الغنّوشي، راشد، الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان في الإسلام، ص 224

177 - أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 2000م، ص 87

178 - المصدر نفسه.

لقد أمكن للخطاب حول المرأة في فكر شيخ الحركة، وداعيها الأهمّ، مراجعة بعض الأحكام المتّصلة بالمرأة في أبواب فقه حديث السنّة، وآراء بعض السّلف والخلف من علمائهم القدامى والمعاصرين، والتّعاطي مع مواقفهم بشيء من التّأويليّة، التّي تربط أحكامهم بالسّياق التّاريخي والاجتماعي. ولذلك تغيّرت بعض آرائه حول مكانة المرأة الاجتماعيّة، والسّياسيّة، والاقتصاديّة خاصّة، فضلاً عن انتباهه إلى أنّ آراء هؤلاء العلماء لا تعدو أن تكون اجتهادات بشريّة لها هي الأخرى مبرّرات إنتاجها، وحريّ بفقهاء الحاضر أن يغيّروها في إطار مراجعتهم للماضي وتراثه الإسلامي.

وحقيقٌ بنا أن نؤكّد قصور الغنّوشي في التّعاطي النّقدي مع هذين المصدرين، فهو لم يسر قدماً، بشكل جدّي، على نهج التّأويل، الذي ينمّ عن وعي حقيقي بظرفيّة التّصنيف في السنّة، التّي بقيت شفويّة إلى ما بعد الخلفاء الرّاشدين، ثمّ بدأ بعض الصّحابة والتّابعين يدوّنون أحاديث خاصّة بهم شكّلت، فيما بعد، أساساً لمصادر الحديث الكبرى، التي ظهرت في النّصف الثّاني من القرن الثّاني. وما انجرّ معها من صراعات سياسيّة أدّت إلى تضخيم الأحاديث المنسوبة إلى النّبيّ، فأثارت اختلافاً شديداً بين الفقهاء حول الأحكام المستمدّة من الحديث والسنّة النّبويّتين[179]. ناهيك أنّه لم يتمكّن من تجاوز سلطة السّلف، التّي اصطنع لها أتباعها من القدامى والمعاصرين (وهو أحدهم) الحقّ المطلق في تأبيد الاجتهادات البشريّة، التّي نطق بها الأوائل فردّدها الخلف منهم، دون التّساؤل، بشكل جدّي، عن سياقاتها الحافّة بها، وبثباتها، وعبورها للتّاريخ، وبعيداً عن النّوايا الصّادقة في تجاوز آرائهم.

أمّا فيما يتّصل بالنصّ القرآني، وما ارتبط به من آيِ الأحكام المتّصلة بالمرأة، فقد سعى الغنّوشي إلى إثباتها، والتّعاطي معها في تعالٍ يعكس قراءة ثّابتة للنصّ، وتصوّراً لماهيّته يبيّن مدى تأثير هذا النص في تشكيل خطابات جميع دعاة الإسلام السياسي بلا استثناء. فجميعهم يعدّونه ركناً أساسياً تقوم عليه آراء جماعاتهم المسيّسة وأفكارها. ويعدّونه نصّاً أزليّاً يصلح لكلّ زمان ومكان، ولا مناص من تطبيقه حرفياً، حيث إنّ هذا التطبيق يُعدُ ركناً من أركان الإيمان والالتزام التام بقول الله وأمره[180]. ويدعو الغنّوشي وأصحابه، فى مرونة لا تخلو من حلم مدروس، إلى ضرورة الالتزام بتلك النصوص في كلماتها، وظواهرها، بوصفه وجماعته من حركات الإسلام السّياسي المعتدل، التي لا تطالب الأطراف السّياسيّة الأخرى بإعلان الاستعداد الفوري لتطبيق تلك النصوص جملة وتفصيلاً.

ويرتدّ مثل هذا التّصوّر للنصّ القرآني عمّا بلغه الفكر الإصلاحي المتّصل بالمسألة الاجتماعيّة، وبقضايا المرأة تحديداً في تونس؛ إذ قدّم هذا الفكر بعض القراءات التّأويليّة للقرآن، وسائر النّصوص التّأسيسيّة

179 - العلوي، هادي، فصول عن المرأة، ص 16

180 - انظر الموقع الإلكتروني الآتي: أبو المجد، أحمد كمال، دور العقل في تطبيق الشّريعة: http://www.alarabiya.net/views 7/ 10/2012م.

الأخرى[181]. ناهيك أنّه يتخلّف، بالضّرورة، عمّا حقّقته الدّراسات المعاصرة من فهم جديد للخطاب الدّيني، ما انفكّت تثبت، من خلاله، أنّ «النّصوص الدينية ليست نصوصاً مفارقة لبنية الثّقافة، التي تشكلّت في إطارها، بأيّ حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغويّة، بكلّ ما تعنيه اللّغة من ارتباط بالزّمان والمكان التاريخي والاجتماعي (...) وأيّ حديث عن الكلام الإلهي، خارج اللغة، من شأنه أن يجذبنا، شئنا ذلك أم أبينا، إلى دائرة الخرافة والأسطورة»[182]. إضافة إلى ما أكّدته هذه الدّراسات ذاتها من أنّ الالتزام المطلق بتلك النصوص، في كلماتها، وحروفها، وظواهرها، فيه «إهدار صريح للقاعدة، التي تقضي بأنّ العبرة في ممارسة التّشريع، وفي تطبيق النّصوص الملزمة، إنما هي بالمقاصد والمعاني، وليست بالألفاظ والمباني»[183].

ولئن ارتقت قراءة الغنّوشي للقرآن ونصوصه، في بعض الأحايين، إلى مستوى قصديّة الشّريعة، وروحها، التّي تقوم على أنّ «النّاس كلّهم سواسية، من حيث كونهم عباده قد استخلفهم في ملكه، بما استحفظهم من أمانات العقل، والإرادة، والحريّة، والمسؤوليّة»[184]، فإنّ عموم خطابه مضى قدماً «في مدّ فعاليّة النّصوص الدّينيّة إلى كلّ المجالات، متجاهلاً تلك الفروق، التّي صيغت في مبدأ «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»[185]، ولا سيما فيما يتّصل بالمرأة، فقد ردّد الغنّوشي، على نبرة من سبقه من دعاة الإسلام السّياسي وفقهائهم نفسها، القولَ بالقصديّة في تعدّد الزّوجات[186]، والقصديّة في الحجاب[187]، والقصديّة في القوامة الأسريّة زواجاً وطلاقاً[188]. ويجرّ مثل هذا الاعتبار، وإلزام القول بالقصديّة فيه، إلى الإقرار بمثل ما صرّحت به الباحثة هدى علوي بواقع «عدم مساواة المرأة بالرجل في الإسلام»، ثمّ استدركت بقولها: «لكن القبول بعدم

181 - ويمكن الرّجوع في ذلك إلى: الحدّاد، الطّاهر، امرأتنا في الشّريعة والمجتمع، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، ط5، 1989م.

182 - أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط1، 1995م، ص 92

183 - انظر الموقع الإلكتروني الآتي: أبو المجد، أحمد كمال، دور العقل في تطبيق الشّريعة، مرجع سابق.

184 - الغنّوشي، راشد، الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان في الإسلام، ص 199. ويذكر الغنّوشي أنّ الكثير من المفكرين الإسلاميّين المعاصرين الباحثين في حقوق الإنسان، ارتضوا «المنظور المقاصدي، الذّي أسّسه الفقيه الأندلسي الكبير أبو إسحاق الشّاطبي في موسوعته الشّهيرة (الموافقات)، وطوّره، وجوّد صياغته، خليفته التونسي الشيخ الطّاهر بن عاشور، في كتابه (مقاصد الشّريعة)، ارتضوه إطاراً عامّاً لحقوق الإنسان، على اعتبار أنّ غاية الشّريعة العليا هي تعريف النّاس بربّهم وعبادته، وفق ما جاءت به رسله، ولخّصته رسالة خاتم الأنبياء عليهم السّلام». ص 199

185 - أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف، ص29، والحديث أخرجه مسلم عن أنس في جامعه؟؟.

186 - في تفسير قوله تعالى: [النّسَاء: 3]{وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاّ تَعُولُوا} [النساء: 3]..

187 - في تفسير قوله تعالى: {يا أَيُّها النَّبِيُّ قُلْ لأَزْواجِكَ وَبَناتِكَ وَنِساءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكانَ اللَّهُ غَفُوراً} [الأحزاب: 59]. وقوله تعالى أيضاً: [النُّور: 30-31]{قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِما يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاّ ما ظَهَرَ مِنْها وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ أَوْ آباءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنائِهِنَّ أَوْ أَبْناءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَواتِهِنَّ أَوْ نِسائِهِنَّ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ أَوِ التّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ما يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [النور: 30-31].

188 - وفي تفسير قوله تعالى: [النّسَاء: 34]{الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وَبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ فَالصّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَيْبِ بِما حَفِظَ اللَّهُ وَاللاّتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيّاً كَبِيراً} [النساء: 34].

المساواة كأساس للإيمان بالإسلام يتطلّب وجود دلالة صريحة، مع الأخذ بالاعتبار إشكاليّة التفسير الديني، الذي أخفق، أحياناً، في مواكبة متطلّبات التّحديث، فأحدث خللاً في شرح بعض الأحكام وغايتها»[189].

ويبدو أنّ المنطلق النفسي لهذا الموقف من النّصوص القرآنيّة، وحتّى سائر نصوص السنّة، فيما يقرّه أحد دارسي الإسلام السّياسي: «مزدوج، فهو، في جزء منه، تعبير مشروع عن شوق قديم طويل لرؤية الإسلام، بمكوّناته الفكرية والروحيّة، مرفوعَ اللّواء، ورؤية أحكامه نافذة الكلمة، ورؤية علمائه ودعاته أصحاب رأي مسموع في تنظيم المجتمع»[190]. وبصرف النّظر عن المنطلق النّفسي لهذا التّمسّك الجوهري في قراءة النصّ القرآني، فإنّ ما تقرّه هذه القراءة من تصوّر لمنزلة الإنسان، رجلاً أو امرأةً، في الكون، وبما تقضيه من مراتب للطّرفين، ولعلاقتهما ببعضهما، لا يتوافق مع مفهوم المساواة والدّيمقراطيّة، التّي تفرز لمنصب الرئاسة رجلاً أو امرأة، والحال أنّ الخلافة، فيما تقرّه حاكميّة الله في الفكر النّهضوي، لا تكون إلا للرّجال.

وفضلاً عن ذلك، إنّ أصحاب هذه القراءة يرون أنّ ما انتهوا إليه إنّما الشّريعة بعينها. ولذلك فهم يضعون في الحسبان «أنّ من يرفض تطبيق الشريعة، لأيّ سبب كان، إنّما يرفض الإسلام ذاته»[191]، والحال أنّ مفهوم الشّريعة مرنٌ، ناهيك عن تطبيقها، فقد تساءل أحد الدّارسين عن ذلك بقوله: «ففي حالة الاختلاف، إنّ التشريعات محلّ اختلاف تاريخي، ومحلّ اختلاف عبر المذاهب المتعدّدة، فإلى أيّ مرجع نريد أن نطبّق هذه التشريعات، وتبعاً لأيّ تفسير وتأويل؟ (...). أمّا في حالة الاتفاق، فإنك لن تجد دستوراً عربيّاً يخالف صراحةً قاطعة روح المسائل القطعيّة وتضمينها بطريقة أو بأخرى»[192]. ثمّ ينتهي إلى القول: «فماذا تبقى من ادّعاءات الخطاب الديني - السياسي في حجّة (تطبيق الشريعة الإسلاميّة)، غير اعتبارها (قميص عثمان) لأجل إثارة الفتنة والانشقاق عن الدولة»[193].

وهكذا، إنّ الخطاب حول المرأة لدى الغنّوشي، ووفقاً لآليّاته ومنطلقاتها، ومرجعيّاته الأصوليّة، وفهم صاحبه الخاصّ للدّين، لا يزال محكوماً، فيما يؤكّده عبد المجيد الشّرفي، بـــ «مرجعيات قديمة تنطبق على ظروف غير الظروف الحاضرة»[194]، وتمنعه حتّى من «أن ينتج مرجعيّات فكريّة متناغمة مع الأوضاع

189 - انظر الموقع الإلكتروني الآتي: علوي، هدى، قراءة في الخطاب الإسلامي المعاصر حول المرأة، جامعة عدن، مركز المرأة للبحوث والتدريب:
http://wrtcau.net/ArticlesDetails.aspx?articalid9 2/10/2014م.

190 - انظر الموقع الإلكتروني الآتي: أبو المجد، أحمد كمال، دور العقل في تطبيق الشّريعة، مرجع سابق.

191 - انظر الموقع الإلكتروني الآتي: حجازي، ياسر، نقد مقولات الخطاب الدّيني - السياسي، مقولة تطبيق الشّريعة: pda.al-jazirah.com/culture 1/11/2014م.

192 - انظر: المرجع نفسه.

193 - المرجع نفسه.

194 - الشّرفي، عبد المجيد، مرجعيّات الإسلام السّياسي، ص 20

المعيشيّة في المنطقة (...) وبقي يعمل على تطبيق حلول قديمة... في أوضاع مستجدة»[195]. كذلك يظلّ مقيّداً بجملة ظروف وتداعيات تجعله، دائماً، حبيس المنهج التفسيري الجامد، الذي ترسّخ على مدى قرون، بفعل اختلاط الفكر الديني بالموروثات الشعبية، والعادات الاجتماعية؛ لأنّ ذلك -لا محالة- من شأنه أن يفضي إلى اضطراب كبير في فهم النصوص، حيث يبدو الفكر الديني كما لو كان موروثاً شعبياً، أو يظهر الموروث الثقافي في مكانه هو الحكم الشرعي[196].

وتبعاً لهذه السّمات البنائيّة لخطاب الغنّوشي، لن يمكّن صاحبه من أن ينتج موقفاً إيجابيّاً من قضايا المرأة، بل سيجعله عاجزاً «عن تقديم تصوّر حداثي للمرأة يؤسّس لفكر ديمقراطي وحرّ، ويدعو إلى المساواة»[197]، ولا سيما أنّ «في منهجه تعبير عن روح محافظة تحرص على «تميّز» الإسلام في عقيدته وشريعته، وذلك عن طريق تطبيقه كاملاً غير «مُطَّعّم» بمكوّنات مستمدّة من حضارة غير حضارته، وغير مُتصَرّفٍ فيه «زيادة، أو نقصاً، أو استدراكا، أو تحفظاً، نزولاً على ما يسميه دعاة ذلك التطعيم مراعاة ظروف العصر، ومقتضيات التطور»[198]، علاوة على أنّ أطروحاته غير القادرة على أن تهب المرأة تصوّراً يقطع مع ذهنيّة القرون الوسطى السّائدة إلى الآن، ولا أن تمضي قدماً بالقوانين نحو المساواة بين الجنسين في الأدوار الاجتماعيّة، والثّقافيّة، والاقتصاديّة، والسّياسيّة، ونحو الحريّة والتحرّر من عبوديّة المفاهيم، التّي وأدت المرأة في مجرّد جسد، وحرمته حتّى من فكر يحيا به بعيداً عن سجالات العورة وشبهة الفتنة.

الخاتمة:

نتبيّن، من خلال تفكيكنا لخطاب الغنّوشي حول المرأة، أنّ جميع منطلقاته الفكريّة، في نظرته للهويّة الأنثويّة، ناهيك عن الآليّات المعتمدة فيها، تنهل من معين إبستمولوجيّة العصر الوسيط، بمجتمعاته الأبويّة، وذهنيّته الذّكوريّة، وهي إبستمولوجيّة لم تعد محيّنة كفاية مع القطيعة المعرفيّة، التّي أحدثتها الدّراسات المعاصرة والمتّصلة، خاصّةً، بالمرأة. فضلاً عن المرجعيّات الأصوليّة، التّي يعود إليها في تنظيم العلاقات بين الجنسين، وهي مرجعيّات لم يتوسّل فيها آليّات المعرفة الحديثة، التّي أضحت تقدّم فهماً جديداً للخطاب الدّيني يستوعب مكوّناته وبناءاتها، واستراتيجيّاته وتخومها، من المتن القرآني، ومرويّات النبي وأصحابه، عبر آلية التفكيك والتأويل، وليس القطع والإجماع.

وبذلك، إنّ القراءة، التّي يقدّمها الغنّوشي لقضيّة المرأة، تتّسم بأنّها، أوّلاً، قراءة **نفعيّة** تتحيّن من معارف العصر ما يطعّم الإسلام السّياسي من شرعيّة في الوجود السّياسي، وتغلّفه بقيم الغرب المتمثّلة في الحريّة،

195 - المرجع نفسه.

196 - انظر الموقع الإلكتروني الآتي: علوي، هدى، قراءة في الخطاب الإسلامي المعاصر حول المرأة، مرجع سابق.

197 - أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف، ص 87

198 - انظر الموقع الإلكتروني الآتي: أبو المجد، أحمد كمال، دور العقل في تطبيق الشّريعة، مرجع سابق.

والدّيمقراطيّة، والمساواة، بمعايير شرقيّة[199]، فتشوّق المرأة، دون أن تؤسّس لها حضوراً نافذاً في جميع المجالات، محافظة، إلى حدّ ما، على مركزيّة الذّكورة في الفكر الإسلام السّياسي. ونلمس ذلك جليّاً في اتّفاق جميع مفكّري الإسلام السّياسي الحديث على عدم حقّ المرأة في الولاية الكبرى، أو رئاسة الدّولة. وحينها يحقّ لنا أن نطرح استفهاماً إنكاريّاً، كالذّي طرحه عمر القراي، بقوله: «فهل يجوز لهذه الجماعات أن تتحدّث، بعد ذلك، عن المساواة؟ إنّ وجود قانون يحرم مواطناً واحداً حقّ ترشيح نفسه لمنصب رئيس الدّولة يكفي للدّلالة على مصادرة حقّ أساسي لهذا المواطن، فما بالك بقانون يمنع جنساً كاملاً يمثّل نصف المجتمع من منصب رئاسة الدّولة؟[200].

ثانياً: هي قراءة **مخاتلة** ترفع راية المراجعة لقضايا المرأة وبرامجها، وللمخطّطات المتّصلة بتنزيلها في سياق التّنمية، إلا أنّها تقوم على مجرّد ادّعاءات لا محلّ لها من الإعراب في الواقع المعيش. ذلك أنّها غير قادرة على أن تسمح للمرأة العربيّة، على الرّغم مما حقّقته من مكتسبات، أن تدخل الهياكل السّياسيّة، والإداريّة، والمسؤوليّات الثّقافيّة، التّي ستعبّر، من خلالها، عن وجودها، وتحفز باقي النّساء للتطلّع إلى مثل هذا الموقع والمكانة. ولا نخفي «حقيقة جليّة هي أنّ المرأة صارت تستخدم، في الميدان الثّقافي والاقتصادي والاجتماعي، تماماً، كما كانت تستخدم جدّاتها الخوالي، فقد عبّئت في دولاب التّنمية كقوّة عمل تستغلّ مجهوداتها وطاقاتها بشكل مضاعف، خارج وداخل البيت لفائدة المجتمع، بينما لا تستفيد هي، ولا يستفيد المجتمع، من كفاءاتها، ومؤهّلاتها، على مستوى التّسيير، والتّخطيط، والتّقرير، والتّشريع، وعلى المستويات الحيويّة التي تصنع القرار وتحرّك التّنمية، وتضمن العدالة الاجتماعيّة»[201].

ثالثاً: قراءة **تزيّف الوعي**، حينما تعقد «المطابقة بين الخطاب السّياسي والدّيني حول المرأة»[202]، فتزجّ بقضيّة المرأة في دائرة الإيمان، وتقرّ، تبعاً لذلك، بضرورة تطبيق الشريعة في كلّ حيثيّاتها، في إطار صياغة دستور يتمّ، من خلاله، «الوصول إلى الدّولة الدينيّة، التي تعتمد الحاكميّة لله، وتجمع بين رجال الدين والدّولة»[203]، ولا يكون مجالاً، في دولة كهذه، لأحد في إدارتها إلا رجال الدين، فـــــ «إنّ الله-عزّ وجلّ- قد تكفّل منحَ الأمّة رجالًا أكفّاء أقوياء يرثون الأنبياء، ويقومون بمهمّة تنقية الدّين من الشّوائب، وتقديم الحلول

199 - يوسف القرضاوي، مثلاً، يصرّح بأنّ للشّريعة السّبق في أحدث النّظريّات القانونيّة، فيذكر أنّ: من هذه النظريّات «نظريّة المساواة»، التّي جاءت بها الشّريعة من وقت نزولها، بنصوص صريحة تقرّرها، وتفرضها فرضاً، وبصفة مطلقة، بلا قيود ولا استثناءات، فلا امتياز لفرد على فرد، ولا لجماعة على جماعة، ولا لجنس على جنس، ولا للون على لون، ولا لحاكم على محكوم... هذا على حين لم تعرف القوانين الوضعيّة هذه النظريّة إلا في أواخر القرن الثّامن عشر، وأوائل القرن التّاسع عشر، وهي، مع هذا، تطبّقها تطبيقاً محدوداً، بالنّسبة إلى الشّريعة، التّي توسّعت في تطبيق النظريّة إلى أقصى حدّ (...). ومن هذه النظريّات «نظريّة الحريّة» التي قرّرتها الشّريعة في أروع صورها، فقرّرت حريّة الفكر، وحريّة الاعتقاد، وحريّة القول». شريعة الإسلام: خلودها وصلاحها للتّطبيق في كلّ زمان ومكان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1983م، ص ص 89-90

200 - القراي، عمر وآخرون، حقوق المرأة بين المواثيق الدوليّة والإسلام السّياسي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1999م، ص 27

201 - العاصمي، مليكة، المرأة وإشكاليّة الدّيمقراطيّة، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، ط1991م، ص 74

202 - أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف، ص ص 80-81

203 - الغنّوشي، (راشد)، الترابي (حسن)، الحركة الإسلاميّة والتّحديث، ص 13

لمشكلات العصر، على ضوء مبادئ الدّين»[204]. وبمثل هذا الإقرار يسند إلى رجال الدّين الجدد السّلطة المطلقة في تسيير شؤون العباد، رجالاً ونساء، باعتبارهم يملكون لوحدهم الحقيقة، فهم الذين يحسمون الخلافات، ويقدّمون الحجج والبراهين القاطعة للنّوازل والأحداث. و«بمثل هذا الحسم، واليقين، والقطع، تطرح المشكلات، وتقترح الحلول، ولا مجال، بعد ذلك، للخلاف، إلا إذا كان في الجزئيّات والتّفاصيل، والأخطر من ذلك أن يتمّ هذا كلّه على أنّه «الإسلام الحقيقي»[205].

وننتهي، في فصل المقال، إلى أنّ خطاب الغنّوشي حول المرأة، وهو من أحد خطابات الإسلام المتعدّد، من حيث أعلامه، وجغرافيّته العربيّة، لم يمنح المرأة، جرّاء أبعاد قراءته الثّلاثيّة، حقّ التّمكين الاجتماعي، والاقتصادي، والثّقافي، ناهيك عن السّياسي في مشروعه الحضاري لتأسيس الدّولة الإسلاميّة. وهو، في ذلك، لم يستوعب بعد التّغيّر الذّي عرفه العالم، والذي «أعطى بعداً جديداً بالنّظر إلى وضع المرأة في المجتمع»[206]، وأفرز حقوقاً للمرأة في القانون الدّولي لحقوق الإنسان[207] جاءت «نتيجة صراع طويل، وكفاح مرير، خاضته المرأة في شتّى المجالات، حتّى أثبتت أنّها إنّما تنهض بالواجبات نفسها التّي ينهض بها الرّجل»[208]. ولكن أصرّ صاحب الخطاب على ألا يولي هذه التّحوّلات الأهميّة التّي تستحقّها، وفقاً لمنطلقاته الفكريّة، ومرجعيّاته الأصوليّة.

ولنا في الدّرس التّاريخي دليل قاطع على تعثّر مثل هذه الحركات، وتصوّرات أصحابها، بدءاً بالإخوان المسلمين في مصر، وهم روّاد التبشير بمقولات الخطاب الدّيني - السّياسي، التي لم تعد حكراً عليهم؛ بل دانت بها حركات الإسلام السياسي جميعاً. فقد فشلوا في إدارة دولة مدنيّة معاصرة، وخلطوا بين المعتقد الشخصي الإنساني وبين أسباب الدنيا، وكذا الشّأن بالنّسبة إلى السّودان من قبلهم، التّي انقسمت، في ظلّ حكّامها، الذين استغلّوا الخطاب الديني-السياسي، وأقرّوا تطبيق ما يسمّى أحكام الشريعة، وانتهوا، أخيراً، باستفتاء استقلال الجنوب[209] ولذلك، إنّ أقصى ما تحتاجه الشّعوب العربيّة، اليوم، بنسائها ورجالها، وفي ظلّ التّحولات الكبيرة التّي يشهدها العالم، خطاباً سياسيّاً يقوم فيه مفهوم الدّولة على أساس مصالح مكوّناتها الداخلية والخارجية، وعلى أساس إدارة مدنيّة معاصرة لا يتمّ فيها الخلط بين المعتقد الشّخصي الإنساني وبين أسباب الدّنيا من جهة، ويعمل على احترام مكتسبات حقوق الإنسان والاشتغال على المزيد من تمكين المرأة في جميع مجالات التّنمية ومقاليد التّسيير، من جهة أخرى.

---

204 - المصدر نفسه، ص 13

205 - أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف، ص 54

206 - القراي، عمر، وآخرون، حقوق المرأة بين المواثيق الدوليّة والإسلام السّياسي، ص 61

207 - انظر في ذلك: المرجع نفسه، ص 13-16

208 - المصدر نفسه، ص 61

209 - انظر الموقع الإلكتروني الآتي: حجازي، ياسر، نقد مقولات الخطاب الدّيني-السياسي 3-مقولة تطبيق الشّريعة، مرجع سابق.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

- الغنّوشي، راشد:

- المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، المركز المغاربي للبحوث والتّرجمة، لندن، ط3، 2000م.

- الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان في الإسلام، مركز الجزيرة للدّراسات، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، ط2، 2012م.

- الغنّوشي (راشد)، الترابي (حسن)، **الحركة الإسلاميّة والتّحديث**، ج2، دار الرّاية للنشر والتوزيع، تونس، (د.ت).

المراجع:

1- الكتب:

أ- العربيّة:

- ابن تيميّة (ت 781هـ/1328م)، الفتاوى الكبرى، 29ج، تقديم حسنين محمّد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

- ابن منظور (ت 711هـ/1311م)، لسان العرب، مج6، دار صادر للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1997م.

- أبو زيد، نصر حامد:

- دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 2000م.

- النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط1، 1995م.

- أحمد (رفعت السيّد)، الشّوبكي (عمر)، مستقبل الحركات الإسلاميّة بعد 11 أيلول/سبتمبر، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005م.

- الأخضر، لطيفة، امرأة الإجماع، سراس للنّشر، تونس، 2001م.

- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، 2 ج، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (د.ت).

- باروت، محمد جمال، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة، دار رياض الريس، بيروت، ط1، 1994م.

- بلخوجه، الطّاهر، الحبيب بورقيبة سيرة زعيم، الدّار الثّقافيّة للنّشر، تونس، ط1، 1999م.

- بوزيّان، عليان، دولة المشروعيّة: دراسة مقارنة بين الشّريعة والقانون، دار الجامعة الجديدة، الجزائر، ط2009م.

- الجاسور، ناظم محمد، موسوعة علم السياسية، دار مجدلاوي للطباعة والنشر، عمان، ط1، 2004م.

- الجوادي، محمّد، مذكّرات المرأة المصريّة، دار الشّروق، القاهرة، ط1، 1995م.

- حبّ الله، عدنان، التّحليل النّفسي للرّجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2006م.

- الحدّاد، الطّاهر، امرأتنا في الشّريعة والمجتمع، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، ط5، 1989م.

- حركات، إبراهيم، المجتمع الإسلامي والسّلطة في العصر الوسيط، أفريقيا الشّرق، المغرب، 1998م.

- حسين، مها محمّد، العذريّة والثّقافة: دراسة في أنتروبولوجيا الجسد، دال للنّشر والتّوزيع، سورية، ط1، 2010م.

- الحسيني، إسحاق موسى، الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلاميّة الحديثة، دار بيروت للطّباعة والنّشر، بيروت، ط2، 1955م.

- حوسو، عصمت محمّد، الجندر: الأبعاد الاجتماعيّة والثّقافيّة، الشّروق، عمان، ط1، 2009م.

- حيدر، خليل علي، الحركات الإسلاميّة في الدّول العربيّة، الإمارات العربيّة المتّحدة، مركز الإمارات للدّراسات والبحوث الاستراتيجيّة، ط1، 1998م.

- الحيدري، إبراهيم، النّظام الأبوي وإشكاليّة الجنس عند العرب، دار السّاقي، بيروت - لبنان، ط1، 2003م.

- خلود، السّباعي، الجسد الأنثوي وهويّة الجندر، دار القلم للطّباعة والنّشر، الرّباط، ط1، 2007م.

- الخوري، فؤاد إسحاق، إيديولوجيا الجسد: رموزيّة الطّهارة والنّجاسة، دار السّاقي، لبنان - بيروت، ط1، 1997م.

- دبعي، رائد محمّد، أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة: الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً، أطروحة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2012م.

- الرّبيعو، تركي عليّ، العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 1995م.

- الرّيسوني، أحمد، فقه الثّورة: مراجعات في الفقه السّياسي الإسلامي، مراجعات 2، مركز نماء للبحوث والدّراسات، لبنان - بيروت، ط1، 2012م، ص86.

- الزّبيدي، محمّد مرتضى (ت 1205هـ/1790م)، تاج العروس من جواهر القاموس، 10 مج، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1888-1889م.

- شرف (محمّد جلال أبو الفتوح)، محمّد (عليّ عبد المعطى)، الفكر السّياسي في الإسلام: شخصيّات ومذاهب، دار المعرفة الجامعة، الاسكندريّة، ط1986م.

- الشّرفي، عبد المجيد، مرجعيّات الإسلام السياسي، دار التّنوير، بيروت، ط1، 2014م.

- الشّواربي، عبد الحميد، الحقوق السّياسيّة للمرأة في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندريّة، 2003م.

- العاصمي، مليكة، المرأة وإشكاليّة الدّيمقراطيّة، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، ط1991م.

- العلوي، هادي، فصول عن المرأة، دار المدى للثّقافة والنّشر، سورية، ط3، 2008م.

- الفيروزأبادي، مجد الدّين، (ت817هـ/1415م)، القاموس المحيط، ج4، مؤسّسة النّوري، (د.ت).

- قرامي، آمال، الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة: دراسة جندريّة، لبنان -بيروت، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م.

- القراي، عمر، وآخرون، حقوق المرأة بين المواثيق الدوليّة والإسلام السّياسي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1999م.

- القرضاوي، يوسف، شريعة الإسلام: خلودها وصلاحها للتّطبيق في كلّ زمان ومكان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1983م.

- القرطبي (ت 671هـ/1272م)، الجامع لأحكام القرآن، ج20، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط5.

- كركر، عصمة الدّين، المرأة في العهد النّبوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م.

- الكلوذاني، أبو الخطّاب محفوظ (ت 510هـ/1116م)، الانتصار في مسائل الكبار على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، 3ج، تحقيق ودراسة عوض بن رجاء العوفي، مكتبة العبيكان، الرّياض، ط1، 1993م.

- مجموعة من المؤلّفين، وجوب تطبيق الشّريعة الإسلاميّة والشّبهات التي تثار حول تطبيقها، المجلس العلمي 19، مؤتمر الفقه الإسلامي، الذي عقدته جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرّياض، سنة 1984م. القطان، مناع، ص187-220. الزّرقاء، مصطفى أحمد، ص223-251.

- موير (آن)، جيسيل (دايفد)، جنس العقل: الاختلافات الحقيقيّة بين الرّجال والنّساء، أدهم مطر، النّايا للنّشر والتّوزيع، سورية، ط1، 2011م.

- ميسنجر، جوزيف، لغة الجسد النّفسيّة، ترجمة محمّد عبد الكريم إبراهيم، دار علاء الدّين، سورية - دمشق، ط2، 2008م.

- هويدي، فهمي، القرآن والسّلطان، دار الشّروق، القاهرة، ط2، 1982م.

- وهبه، مراد، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، مصر، ط1، 1995م.

ب- الأجنبيّة:

- Beauvoir (Simone de): Le deuxiéme sexe, Paris, gallimard, 1955.

- Diaz Fernandez (Soledad): «la identidad femenina desde la perspectiva de la biologia», la identidad femenina en situaciones de poder y conflicto, Editorial Andres Bello, Colleccion Temas, 1992.

- Fredouille (Jean-Claude): «la puissance paternelle», Dictionnaire de la civilisation romaine, Paris, Larousse, 1999.

- Granger (Gilles Gaston): «L'épistémologie», EU, 23T, France S. A, 1996 - 1968.

- Malewska- Peyre (Hanna): Le processus de dévalorisation de l'identité et les stratégies identitaires, Paris, P.U.F, 1990.

- Mucchielli (Alex): l'identité, que sais - je, Paris, P U F, 2?ed?, 1992.

- Nietzsche (Friedrich Wilhelm): La volonté de puissance, TI, Livre 2, Paris, Gallimard, 1995.

- Stoller (Robert. J): Sex and Gender, on the development of masculinity and femininity, New York, Science house, 1968.

2- المقالات:

- إبريز، بشير، مفهوم النص في التراث اللّساني العربي، مجلة جامعة دمشق، مج 23، ع1، دمشق، 2007م.

- الدّواليبي، محمّد معروف، تحرير المرأة: مهمّة لا تزال ذات أولويّة، مختلف جوانب الثّقافة الإسلاميّة، الفرد والمجتمع في الإسلام، مج 2، المشرف عبد الوهاب بوحديبة، اليونسكو، اللّجنة العلميّة الدّوليّة، مطبوعات اليونسكو، ط2، 2000م، ص 181-198.

- ذويب، حمّادي، الإسلاميّون في تونس وقضايا المرأة بين المطرقة والسّندان، مؤتمر «الإسلاميّون ونظام الحكم الدّيمقراطي...تجارب واتّجاهات»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدّوحة-قطر، 6-2011/10/10م.

- الرّميحي، محمّد، رفع حجاب الأوهام عن المرأة العربيّة، مجلّة العربي، ع 467، 1997م.

3- المواقع الإلكترونيّة:

- أبو المجد، أحمد كمال، دور العقل في تطبيق الشّريعة:

7 ،**http://www.alarabiya.net/views**/2012/10م، الاطّلاع عليه في 2015/2/1م.

- تاريخ الإخوان المسلمين في شمال إفريقيا:

28 ،**http://islamion.com/**/2013/12م، الاطّلاع عليه في 2015/2/3م.

- التركماني، عبد الله، فقر الفكر السياسي الإسلامي:

24 ،**http://www.dctcrs.org/s2480.htm**/2007/06م، الاطّلاع عليه في 2015/03/02م.

- الجمهوريّة التّونسيّة في أرقام (بطاقة تعريف):

21 ،**http://www.tunisia-mix.com/vb/showthread.php**/2011/10م، الاطّلاع عليه في 2015/4/14م.

- الجهاني، صلاح الصادق، موقف الإخوان المسلمين من حقوق المرأة، الحوار المتمدّن، ع 4504:

6 ،**http://www.ahewar.org/debat**/2014/7م، الاطّلاع عليه في: 2015/3/13م.

- حجازي، ياسر، نقد مقولات الخطاب الدّيني-السياسي -3مقولة تطبيق الشّريعة:

1 ،**pda.al-jazirah.com/culture**/2014/11م، الاطّلاع عليه في 2015/2/1م.

- الدّاعية الحاجة زينب الغزالي:

http://www.ikhwanwiki.com/، الاطّلاع عليه في: 2015/06/30م.

- سعيد، الصّافي، بورقيبة سيرة شبه محرّمة، رياض الريّس، بيروت، 2002م:

http://tunisia-satellite.com، الاطّلاع عليه في 2015/03/02م.

- السلّيني، نائلة، وظيفة المرأة محصورة في الجنس والإنجاب حسب راشد الغنّوشي زعيم حركة النّهضة، لست سلعة بسوق النّخاسة، بل عظيمة أنا:

20 ،**http://www.lemaghreb.tn**/2015/4م، الاطّلاع عليه في 2015/4/25م.

- صالح كركر، رحلة من المنفى:

http://www.ikhwanwiki.com، الاطّلاع عليه في 2015/06/30م.

- عبد الله، عبد التوّاب، راشد الغنّوشي سيرة شخصيّة وقراءة فكريّة:

16 ،**http://www.almesbar.net**/2011/1م، الاطّلاع عليه في 2015/3/18م.

- علوي، هدى علي، قراءة في الخطاب الإسلامي المعاصر حول المرأة:

http://wrtcau.net/، جامعة عدن مركز المرأة للبحوث والتّدريب، 2014/10/2م، تاريخ الاطّلاع عليه: 2015/03/19م.

- قسم «سيرة ومسيرة»:

http://ar.rachedelghannouchi.com/ar/sir-2015، 2014، الاطّلاع عليه في 2015/5/1م.

- محمّد، كاميليا حلمي، مفهوم مصطلح تمكين المرأة، **(Women Empowerment)** في منشئه:

http://iicwc.org/lagna_I0I/iicwc/iicwc.php?id=1038، الكويت، 15-2012/09/18م، الاطّلاع عليه في 2015/09/26م.

- مولود، أمغار، محاولة لتأصيل مفهومين مؤطّرين للنّوع الاجتماعي: «الاختلاف التّفاضلي بين الجنسين» و«الهيمنة الذكوريّة»، 2012/05/31م، الموقع الإلكتروني الآتي:

http://www.alawan.org، الاطّلاع عليه في 2013/03/5م.

4- الأقراص اللّيزريّة:

- Diderot (Denis): Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metièrs, www. Dictionnaire- France. E- mul- CD.4 CD, 189, Redon, Marsanne.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017