سلسلة ملفات بحثية | الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 13 يونيو 2016

النسوية الإسلامية

إشراف: بسام الجمل | تنسيق: أنس الطريقي

زهور كرام
وفاء الدريسي
نورهان عبد الوهاب
إكرام عدنني

زهية جويرو
هاجر المنصوري
عفاف مطيراوي
أسماء بنعدادة

عبد الرزاق القلسي
محمد فوزي بن عمار
زينب التوجاني
عيسى الجابلي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الفهرس

تقديم: 3
أنس الطريقي

مقالات:

النسائي والاشتغال الأدبي 7
زهور كرّام

النّسويّة الإسلاميّة: مشاغلها وحدودها 13
وفاء الدريسي

النسويّة الإسلاميّة: إشكاليّات المفهوم ومتطلّبات الواقع 21
نورهان عبد الوهاب

بحوث:

الدراسات الدينيّة النسويّة في المجالين المسيحيّ والإسلاميّ 29
زهيّة جويرو

النسويّة في تونس، وخطاب العنف ضدّ المرأة من خلال «الكريديف» 49
هاجر المنصوري

مسيرة تحرّر المرأة التّونسيّة بين الأمس واليوم 67
عفاف مطيراوي

ترجمات:

مسألة المرأة بين الإرادة السياسيّة والمحافظة الاجتماعيّة 81
عبد الرزّاق القلسي

النسويّة بعد عشرين سنة، النقاش المختزل وورشات البحث الجديدة 87
فوزي بن عمّار

قراءات في كتب:

ميلادٌ جديد 91
زينب التوجاني

قراءة في كتاب «ناقصات عقل ودين» 101
إكرام عدنني

حوارات:

حوار مع الباحثة «أسماء بنعدادة» 109
حاورها: عيسى الجابلي

بيبليوغرافيا مختارة 115

المشاركون في الملفّ 117

تقديم:

◆ أنس الطريقي

تعرّف المفاهيم في العادة بما تدلّ عليه بوصفها تجريدات ذهنيّة للظواهر والأفكار، ولكن يبدو أنّه في منطق الحياة الجديد الذي يعاش تداوليّاً وحجاجيّاً، بفعل الثورة الحاصلة في التواصل المذوّبة لفردانيّة الإنسان، في الوجود السياقي الجماعيّ، قد يكون أجدى أن تعرّف المفاهيم بأهدافها العمليّة وحتّى النظريّة.

ومن هذا المنطلق قد يكون مفيداً تعريف النسويّة الإسلاميّة، موضوع هذا الملفّ، بأنّها هذه الحركة الجامعة لمجموعة الأفكار التي تتقاسم هدفاً واحداً هو تقويض منظومة المفاهيم والقيم والظواهر والتشريعات التي أنتجها المجتمع الإسلاميّ، من منظور ذكوريّ مكرّس للّامساواة بين المرأة والرجل.

من هذه الزاوية تمثّل النسويّة الإسلاميّة فرعاً من النسويّة الكونيّة ذات الولادة المدرسيّة الغربيّة في ستّينات القرن العشرين. ويحمل لها النعت إسلاميّة علامة تميّزها، تكمن مقارنة بالنسويّة المسيحيّة الغربيّة في كونها تعتبر الدين الإسلاميّ أحد أهمّ مصادر تلك الهيمنة الذكوريّة اللّامشروعة، فتعمل على كسرها من داخل الإسلام نفسه، بتعريضه لتأويليّة جديدة في مصادره الكبرى أو الفرعيّة.

وإذا كان المنهج من شروط علميّة المعرفة الجديدة التي تريد النسويّة الإسلاميّة إنتاجها، فإنّ الرؤية المنهجيّة التي تنطلق منها النسويّة تكشف بدورها عن أهدافها في مستوى المعرفة. فمن هذه الزاوية أيضاً يمكن القول إنّ النسويّة الإسلاميّة تنتمي إبيستمولوجيّاً إلى وجهة نظر معرفيّة جديدة تختزل في مفهوم الجندر.

ليس مفهوم الجندر هنا إلا تفجيراً دلاليّاً لمعناه الاصطلاحيّ المباشر دالاً على النوع والجنس بالمدلول البيولوجيّ، وهو تفجير يختزل في ثناياه محاولة المعرفة البشريّة التعبير عن تحوّلاتها من خلال اللّغة أوّلاً، وهو أمر لا شكّ في أنّه وقع في مجال الإنسانيّات تبعاً للثورة الكوبرنيكيّة التي افتتحها ديكارت وصوّبها كانط لمّا أقرّ التحوّل في فهم العالم من الحديث عن حقائق إلى الحديث عن تمثّلات. ومن ذلك التأسيس الإنسانيّ لكلّ معرفة انتقل محور الموضوعيّة من العالم إلى الإنسان.

من ههنا كان الجندر تعبيراً عن هذه النقلة من أولويّة المعاني المحدّدة لهويّة الإنسان، إلى اعتبار تلك الهويّة منتجاً متشكّلاً في تاريخه ووجوده. ومن هنا كان هدف الدراسات النسويّة تأسيس هويّة جديدة للمرأة كالهويّة الجديدة للإنسان، تستعاد بها إنسيّتها الكاملة قبل أن تغطّيها الماقبليّات الاجتماعيّة المتحوّلة بفعل العادة إلى متعاليات آسرة لسيلان مضمون ذاتيّتها في وجودها.

سيجد قارئ هذا الملفّ مقالات وبحوثاً وترجمات وقراءات في كتب، سعت إلى التعريف بهذا الفرع البحثي والنضالي المعاصر في العالم العربيّ والإسلاميّ، بأبرز أعلامه وقضاياه وشواغله وحدوده، سيقرأ في مقال الأستاذة والأديبة المغربيّة **زهور كرّام** تعميقاً فلسفيّاً لمسألة النسويّة يصلها بالقضيّة في وضعنا العربي والإسلاميّ الرّاهن، وهي قضيّة ضمور الذاتيّة ومعناها. تستعيد الأستاذة كرّام رحلة تحرّر المفهوم من استحواذ المجالات غير العلميّة كالسياسة، وذلك بدخوله إلى ساحة البحث الأكاديمي، وخاصّة إلى مجال الأدب، وتشرح كيف مكّن هذا المجال بالذات من إنتاج دلالات مختلفة عن المفاهيم المألوفة حول الذات، وهو ما من شأنه أن يقدّم بدائل ودلالات جديدة مثرية لتجربة الإنسانيّ.

الباحثة التونسيّة **وفاء الدريسي** من جهتها اختارت في مقالها دراسة هذا الفكر النّسوي الإسلاميّ بوصفه فرعاً من التيّار العالمي النسوي الذي ظهر في القرن العشرين، فعرّفته ورفعت الخلط بينه وبين سائر تيّارات النسويّة. وعلى أساس هذا التمييز نقدت عجزه عن تجاوز أفقه الإسلاميّ في تعريف المرأة بيولوجيّاً للاندراج في النظرة الجندريّة، وهو ما يسبّب في نظرها إخفاقه في إثراء المنظور الإسلاميّ للذات بدلالات جديدة تتجاوز دلالتها الفقهيّة المكرّسة تاريخيّاً.

أمّا الباحثة المصريّة **نورهان عبد الوهاب** فقد نقدت النسويّة الإسلاميّة، ولكن من منظور اعتبارها محاولة من الفكر العربيّ للتعرّف على قضاياه من خلال الآخر الغربيّ. إنّ مشكلة النسويّة من هذه الزاوية هي مشكلة كامل الفكر العربيّ، مشكلة البحث عن الذات في ما هو خارج عنها.

أمّا الأستاذة التونسيّة **زهيّة جويرو** فاهتمّت بالمقارنة بين الدراسات الدينيّة النسويّة في المجالين المسيحيّ والإسلاميّ في الموجة النسويّة الثانية، ورصدت ما يفرّق بينهما، واعتمدت في ذلك على مرجعين أساسيّين في الموضوع. وبيّنت في بحثها أنّه على كون هذين المجالين اشتركا في القاعدة المعرفية-النضالية، إذ جمعا بين المنظور النسوي والمعالجة النقدية -التحريرية للنص الديني، ولما نشأ حوله من خطابات وللثقافة الدينية بمقالاتها ورموزها ومتخيّلها وللتاريخ الديني بظواهره وممارساته، فإنّهما اختلفا في مسارات العمل على هذه القاعدة وفي عمقها. ففي حين أدّى ذلك في المجال المسيحيّ إلى تأسيس معرفيّ لتيولوجيا نسوية أعادت بناء مقولات الاعتقاد المسيحي من منظور نسويّ، فإنّه في المجال الإسلامي بقي محدوداً في مستوى إجرائي حركيّ حصره في تقديم حلول عملية لواقع النساء المعيش، منعه من تحقيق أيّ تعميق نظريّ مؤسّس لنظريّة في الإنسان. وعلى هذا الأساس اعتبرت في نهاية بحثها أنّ الحاجة متأكّدة لتضافر جهود بحثيّة منظّمة ترتقي بالخطاب النسويّ الإسلاميّ، وتوفّر له شروط المرور إلى مرحلة التأسيس التي ربّما يكون أوّلها علم كلام إسلاميّ جديد.

باحثة أخرى من تونس هي **هاجر المنصوري** اهتمّت بتقويم إحدى المؤسّسات الرائدة في الاهتمام بقضايا النوع في تونس والعالم العربيّ، هي مؤسّسة مركز الدّراسات والتّوثيق والإعلام حول المرأة (1990)، المتفرّع عن وزارة المرأة، وذلك لأهميّة دوره في صياغة الخطاب حول المرأة وفق منهج علمي يستثمر حقل الدّراسات النّسويّة ومقاربتها في النّوع الاجتماعي، ويقطع مع الخطابات الكلاسيكيّة في دراستها للمرأة وقضاياها.

طرحت هاجر المنصوري حول هذه المؤسّسة مجموعة من الأسئلة أجابت عنها في دراستها، هي التالية: ما أولويّاته وأهدافه وآليّاته؟ وحدود تفعيله لمقاربات النّوع الاجتماعي في تعاطيه مع قضايا تمكين المرأة؟

وكيف تعامل مع ظاهرة العنف ضدّ المرأة بوصفها من أعتى الحصون المعيقة للحضور النّسائي في مجالات التّنمية؟

من تونس أيضاً تنطلق الباحثة **عفاف مطيراوي** من مخاوفها، ممّا عاد إلى السّطح مجدّداً في تونس من خطابات محافظة حول المرأة كان يتوقّع أنّها طويت منذ زمن بعيد، لتواجهها بأصالة الحركة النسويّة في تونس، ممّا حملها على العودة إلى جذورها في القرن التاسع عشر، صعوداً معه في التاريخ إلى القرن الحادي والعشرين.

وفي قسم الترجمة تولّى الباحثان **عبد الرزّاق القلسي** و**محمّد فوزي بن عمّار** تعريب مقالين من اللّغة الفرنسيّة مختصّين في دراسة الموضوع.

بينما قرأت الباحثتان **زينب التوجاني** والمغربيّة **إكرام العدنني** كتابين ممثّلين لهذا الاختصاص، الأوّل لزهيّة جويرو تحت عنوان الوأد الجديد، والثاني لألفة يوسف وعنوانه: ناقصات عقل ودين.

أمّا في قسم الحوارات فقد حاور الباحث **عيسى الجابلي** إحدى الممثّلات لهذا التيّار هي الباحثة المغربيّة **أسماء بنعدادة**.

في هذا الملفّ دراسات نظريّة، سلّطت الضوء على هذا التيّار من الخارج، ومقالات لبعض ممثّلاته قد تسهم في إنارة حركة تتحفّز لتجديد الرؤى والخطابات حول المرأة في العالمين العربيّ والإسلاميّ، بوصفها جزءاً من حركة عامّة لتجديد الإنسان فيهما.

النسويّة الإسلاميّة

النسائي والاشتغال الأدبي

◆ زهور كرّام

عندما يُهيمن مفهوم على مستوى النقاش الفكري، ويُصبح موضوعاً للجدال المعرفي، فإنّ ذلك الحضور يحمل معه طبيعة الهويّة المعرفية للمفهوم، كما يُعبّر عن كون الظاهرة المعرفية حيث المفهوم محور النقاش، تعرف تحولات بنيوية سواء في مستوى منطق نظامها، أو في مستوى الوعي بها. لهذا، فإنّ ظهور أي مفهوم كيفما كانت طبيعته وسياق اشتغاله، لا يُعدّ عبثاً معرفياً، أو عبارة عن فائض لغوي، إنّما يأتي ليؤشر على تحول إمّا في الظاهرة، أو في طريقة اشتغالها، أو في الوعي بها.

1- النسائي وإشكالية التحديد

يُعدّ تعبير "الكتابة النسائية" من المفاهيم التي أثارت التباسات حادة، لكون استعمالها تمّ ـ خاصة في المراحل الأولى- في غياب التحديد المعرفي لها، وبات الاقتراب منها يمرّ عبر رأيين متعارضين حولها، ممّا جعل الفهم يخضع لطروحات كلّ رأي، وتصورات كلّ اتجاه. ولهذا، فقد تشرّب المفهوم طبيعة السجال الحاد بين الموقفين المتناقضين حوله، وأصبح يُحيل إلى حمولات التصورين أكثر من جوهر مبحثه المعرفي. لم يكن الإشكال مطروحاً فيما يخصّ علاقة المرأة بالكتابة، لأنّ تلك العلاقة موثقة في تاريخ الأدب، وتُعدّ فعلاً تاريخياً لا يمكن دحضه أو إعادة النظر في وجوده، لأنّه مُحصّن في الأشكال التعبيرية الرمزية عبر العصور، التي تظل شاهدة على أنّ المرأة عبّرت بالكتابة عن صوتها ورؤيتها للأشياء والعالم، وانخرطت في التعبير الرمزي منذ القديم، وجاء هذا التعبير وفق تجليات عديدة منها الشعري والنثري. وإذا كان التأريخ الأدبي قد انتقى بعض مظاهر هذه التجليات دون غيرها، فإنه لم يقصِ المرأة من الكتابة باعتبارها منتجة. لهذا، فإنّ اللبس لم يحدث في مستوى علاقة المرأة بالكتابة، إنّما في تأطير هذه العلاقة ضمن مفهوم محدد، يثير من اللبس أكثر من الوضوح، فيما يخصّ معنى الخصوصية التي يمكن أن تُشخص هذه العلاقة. وإذا كانت هناك خصوصية للكتابة النسائية، كما تعتبر الناقدة الأدبية الفرنسية "بياتريس ديديي"، "فإنّ الوعي التنظيمي لهذه الخصوصية ولخاصيتها الإيجابية يُعدّ جديداً"[1]. لهذا، فإنّ محور التفكير لم يكن بشأن علاقة المرأة بالكتابة، إنّما بهويّة مفهوم "الكتابة النسائية"، وشرعية هذا المفهوم في التداول المعرفي، ودلالته الإجرائية، ومدى وظيفية تعبير "النسائي" في العملية الأدبية. لذلك شكّل مفهوم "الكتابة النسائية" محور سجال كبير، تنوعت مظاهره وصيغه ومنطلقاته، وأنتج تضارباً حاداً في الموقف منه، بين من يقبل بهذا التعبير باعتباره يُدافع عن أدب تنتجه المرأة، وتُدافع من خلاله عن تمثلاتها لذاتها وللعالم، ومن يرفض هذا المفهوم، لكونه يصنف الأدب، ويحكم عليه انطلاقاً من منتجه (امرأة/رجل). أنتج هذا التضارب في التحديد المفهومي ـ بدوره- للكتابة النسائية مفاهيم متعددة، حاولت تحديد هذه العلاقة ضمن رؤية معينة، تتخذ في غالب الأحيان من

1 . Didier Beatrice. L 'écriture-femme. P.U.F. 1981. p31

الذاكرة الجماعية خلفية تؤثث مسارها. عندما نتأمل وضعية المرأة في النسق المفهومي في المجتمعات العربية نجدها تحضر في وضعية الموضوع، المفعول به والمنظور إليه. وهو وضعٌ يجعلها دائماً داخل الإشكالية، ومحور التساؤل والسؤال والبحث، على اعتبار أنّها موضوع للنظر والتداول والنقاش، ولكون مختلف التوجهات المفاهيمية التي تحدد وضعية المرأة قادمة من الذاكرة الجماعية التي توارثت هذه الصور، ورسختها بمقتضى ثقافة الاستهلاك اليومي والمعيشي، فإنّ عملية تفكيكها، بقصد تجاوزها نحو صور أكثر انفتاحاً على واقع المرأة في الحياة العامة، تبقى مسألة معقدة بعض الشيء، وتحتاج إلى تشغيل العقل، والتربية على التعامل مع الذاكرة بجرأة عقلانية. لذلك، فإنّ من يقبل بالمفهوم فإنّه يعتمد حمولات الذاكرة الجماعية التي تُغيب المرأة باعتبارها ذاتاً، ولهذا يتبنى مفهوم "الكتابة النسائية" باعتبارها مجالاً تعبيرياً عبره تُعيد المرأة موقعها في الحياة والمجتمع كذات قائمة بذاتها، ومن يرفض التعبير "النسائي" في علاقته بالكتابة، فإنّه يشتغل باتجاه تحرير التعبير من إرث الذاكرة، حتى لا يستعيدها عبر واجهة الأدب. ولأنّ السجال حول المفهوم بقي مُقيداً -لفترة معينة- بالموقفين المتضاربين، بعيداً عن الاشتغال في منطقة التقارب بين الرأيين، عبر تحديد المفهوم اصطلاحياً ودلالياً، فقد تفرع عن المفهوم تعبيرات عديدة عمّقت اللبس، مثل الكتابة النسوية، وأدب المرأة، وأدب الأنثى، إلى جانب تفريعات أخرى كانت تسعى إلى تبئير النقاش حول المرأة باعتبارها جوهر النقاش. ولأنّ المرأة تحضر موضوعاً مطلبياً في برامج الأحزاب، والإطارات الحقوقية والنقابية، والجمعيات والحركات النسائية في المجتمع المدني، فقد وجدت هذه الإطارات في هذا المفهوم إمكانية لتصريف تصوراتها حول موضوع المرأة، واعتماد المفهوم في الدفاع عن أحقية المرأة في التعبير الرمزي. هكذا، شيئاً فشيئاً، وجدنا أنّ المفهوم يخترق حقولاً عديدة، ذات طابع حقوقي وسياسي ونقابي، ويبتعد تدريجياً عن الحقل المعرفي الذي أنتج دلالته، أو الذي ينتمي إليه، وهو الحقل الأدبي.

أدت طبيعة هذا الاشتغال من خارج السياق الأدبي إلى جعل المفهوم يتبنّى تصوراً محدداً، ضمن ترتيب يجعل من المرأة محور الانشغال، باعتمادها موضوعاً للتفكير والسؤال، ويتخذ من تعبيرها الأدبي وسيطاً للتعبير عن قدرتها في التحرر من نظام الثقافة المألوفة، وإعلائها لصوتها المُعطل في التاريخ والمجتمع. بهذا التصور تُصبح المرأة موضوعاً والأدب أداة، وينشغل التفكير بالمرأة أكثر من الأداة. وهو تصورٌ ينطلق من إبداع المرأة للانتصار لصوتها المُغيب. ونتيجة لذلك فقد بات استقبال كلّ ما تنتجه المرأة يحظى بإعجاب واهتمام، فقط لكون منتجه امرأة، والتعبير الرمزي مطلب حقوقي للمرأة. انعكس هذا التصور لمفهوم "النسائي" على كيفية تصريف دلالته، والتي جعلته مرتبطاً بكل ما تنتجه المرأة.

2- النسائي مفهوم إجرائي

لقد تحوّل مفهوم "الكتابة النسائية"، بفعل اعتماده من قبل حقول خارج الحقل الأدبي، إلى مجرد وسيط لموضوع مطلبي حقوقي. وقد أفرغه هذا الاستعمال من دلالته السياقية الإنتاجية، التي تمنحه شرعية التداول، بعيداً عن إحداث الخلل في تصريف دلالة المفهوم. ساهم هذا الوضع في جعل تعبير "الكتابة النسائية" محط اصطدام كبير وتضارب في الرأي.

عندما يحدث مثل هذا اللبس المفهومي، وينتج عنه اصطدام بين الآراء، يصبح المدخل الشرعي لتجاوز الخلل وتقريب الهوّة الفاصلة بين الرأيين المتعارضين هو مدخل العلمية، وتحصين المفهوم بالمقاربة العلمية والثقافية، التي تبحث في السياق الثقافي لظهور المفهوم والأسئلة المرافقة له. وقد تمثل ذلك في إدخال مفهوم "الكتابة النسائية" إلى الدرس الجامعي والبحث العلمي، وإعادة وضع المفهوم في إطاره السياقي الذي أنتج شرطه التاريخي ودلالته المعرفية، ومنحه شرعيته، ونعني بذلك الحقل الأدبي، من خلال اعتماد نظرية الأدب. ولعل الأمر تجلى في تكوينات علمية أكاديمية بدأت بفتح وحدات التكوين والبحث في الدراسات النسائية، كما هو الأمر بالتجربة الأولى بجامعة محمد الخامس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عندما تمّ فتح وحدة الدراسات النسائية سنة 1997، وانفتحت الوحدة على أسئلة المفهوم، وسياقاته الاصطلاحية والتاريخية والثقافية، واعتماد مقاربة النصوص وفق نظرية الأدب، ثم ما تلا ذلك من تخصصات في الموضوع نفسه، جعلت المفهوم يأخذ أبعاداً جديدة تجعل منه محور الدرس الأكاديمي، الذي بدأ يُحصنه من تبعات الحقول غير الأدبية، ويُحرره من ملحقات السياقات السياسية والحقوقية.

إنّ انتقال التفكير في مفهوم "الكتابة النسائية" من الحقول خارج الأدبية (قانونية، نسائية، حقوقية، مطلبية...) إلى الحقل الأدبي أعاد ترتيب عناصر المفهوم، جاعلاً من الأدب موضوعاً بعدما كان وسيطا/أداة، ومن المرأة فاعلاً للموضوع بعدما كانت موضوعاً. ولعل المسألة تُصبح مفهومة بالعودة إلى الاحتكام إلى نظرية الأدب التي لا تُجزّئ الأدب إلى نسائي وذكوري، لكونها لا تعتمد في منطقها على عناصر خارجية لتحقيق الأدبية، وإنما الذي ينتج أدبية الأدب هو النظام الداخلي، أمّا العناصر الخارجية فقد تكون داعمة، دون أن تكون حاسمة في المنطق الأدبي. وعليه، فكون الكاتبة امرأة لا يضمن بالضرورة عملاً أدبياً، وأن تُعبر المرأة/الكاتبة عن ذاتها، لا يكفي لتبني نصاً يستقيم فيه منطق الأدبية. المسألة تعود بالدرجة الأولى إلى معايير نظرية الأدب. إذا كان الحسم الأدبي من داخل العمل نفسه دون وصاية خارج أدبية، فكيف يمكن فهم ظهور مفهوم "الكتابة النسائية"؟ وهل هذا المفهوم عبث معرفي ولغوي؟ أم أنه صناعة إيديولوجية ورّطت الأدب في مزايدات إيديولوجية؟ وهل هذا المفهوم له شرعية أدبية، من شأن تمثله والاشتغال به أن يُساهم في تطوير الأدب ونظريته؟ وما جدواه بالنسبة إلى المرأة؟ هل يخدم قضيتها الوجودية (من الموضوع إلى الذات)؟ تلك عينة من الأسئلة التي تتبادر إلى التفكير عندما تُحصن المقاربة العلمية مجال اشتغال المفهوم، وتُعيده إلى شرطه التكويني وهو الأدب. ولعلها أسئلة تُوجه التفكير إلى سؤال وظيفية تعبير "الكتابة النسائية"، باعتباره مفهوماً حاصلاً في النقاش والتفكير، ويشكل موضوع دراسات وكتب، ومحور لقاءات ومؤتمرات ثقافية. وبالتالي، لا يمكن تجاوز المفهوم برفضه أو إقصائه من التداول، إنّما يمكن تحديد وظيفته المعرفية، من خلال تحليل وضعيته، وتأثير تلك الوضعية أولاً في الأدب، ثم في علاقة ذلك بالمرأة.

ننطلق من اعتبار الخطاب الرمزي من أكثر الخطابات تشخيصاً لأنماط الوعي. فعبر الخطاب الرمزي يستطيع الكاتب أن يُعيد بناء العالم وذاته، بواسطة اللغة الإبداعية الإيحائية التي تنزاح عن اللغة اليومية التواصلية ذات المعنى الواحد، وتسمح بإنتاج تمثلات للعالم والواقع، وعبر هذه التمثلات يساهم الكاتب/المبدع في إنتاج مفاهيم جديدة، ودلالات جديدة لمفاهيم مألوفة. وإذا كانت المرأة تحضر في الثقافات والمعتقدات ومنظومة الأعراف باعتبارها موضوعاً مفعولاً به، ومنظوراً إليه حسب التوجهات، وتركيبة الذاكرة الجماعية، فإنّ انخراط المرأة في الخطاب الأدبي مبدعة ومنتجة وفاعلة

يسمح لها بالإقامة في منطقة التخييل، والانتقال من موقع الموضوع المفعول به إلى موقع الذات الفاعلة. لهذا، فإنّ أهم خطاب تتجلى فيه وضعية المرأة المنتجة للمفهوم أو لدلالته، والذي يسمح بمقاربة انتقال المرأة من الموضوع/المفعول به إلى الذات الفاعلة المنتجة والشريكة في تأثيث العالم بالدلالات والرموز والمفاهيم يتمثل في الخطاب الأدبي، نظراً لأنّ الأدب هو الحاضن بامتياز للتصورات والتمثلات، وحين تنخرط المرأة فيه وفق موقعها الجديد، فإنها تؤسس لتمثلات جديدة ومفاهيم غير مألوفة. كما أنّها تعيد بناء العالم والذات والمجتمع والإنسان بناء على منظورها الخاص وفق موقعها التاريخي الجديد، موقع الذات الفاعلة وليس موقع الموضوع المنظور إليه. يصبح "النسائي" هنا في علاقته بالكتابة مؤشراً على الموقع الجديد للمرأة من جهة، وطبيعة الخطاب الذي تقترحه على العالم والإنسانية من جهة ثانية. فإذا عادت المرأة موضوعاً يتمّ تصريفه حسب مقتضيات السياسة أو الإيديولوجيا أو القراءات الخاصة للدين أو المعتقدات الاجتماعية، فإنّ "الكتابة النسائية" تسمح بالتبئير على المرأة باعتبارها ذاتاً، وصاحبة موقع منتج للرؤية.

ماذا يحدث إذن عندما تنتقل المرأة من موقع الموضوع إلى موقع الذات الفاعلة؟ ما الدلالات الجديدة التي تنتجها عن المفاهيم المألوفة؟ وكيف تُشكل كتابتها منطقاً جديداً للوعي والإدراك؟ وهل تنتج المرأة لغة خاصة لبناء هذا الوعي الجديد بالمفاهيم؟ كيف إذن يستطيع إبداعها أن يحقق هذه المعادلة بين موقعها في الذاكرة الجماعية وموقعها في التخييل الإبداعي؟

تشكل مقاربة هذه الأسئلة إمكانية للاقتراب من مفهوم "الكتابة النسائية" باعتباره إجراء نقدياً-معرفياً، لا يتعلق بكتابة المرأة، إنّما بما تنتجه هذه الكتابة من مفاهيم جديدة. ومن أجل تشخيص مظاهر أجرأة المفهوم في النص الأدبي النسائي، يمكن الإشارة إلى مظهرين اثنين، من أجل تمثل مفهوم "الكتابة النسائية". يتجلى المظهر الأول في وضعية الرجل في بعض كتابات النساء. تعوّد التلقي الثقافي والاجتماعي والأدبي، بدعم من الإرث التاريخي، اعتبار الرجل خارج الإشكالية، لكونه مُعرّفاً بذاته ولذاته، ولهذا بقي البحث في وضعه وموقعه خافتاً، عكس المرأة التي ارتبط وجودها تاريخياً بالذات الإشكالية، ولذا تحولت عبر العصور في الثقافات والآداب إلى موضوع للبحث والسؤال، ممّا جعل الدراسات حول المرأة أكثر من الدراسات حول الرجل، وهذا ما حدا بالباحثة "إليزابيت يادينتر" إلى الاشتغال بسؤال الرجل، بعدما اكتشفت الصمت التاريخي الذي يحيط به، وتُرجع السبب إلى أنّ "الرجل معتبر كائناً بدون مشكل"[2]. ولهذا، يتجه البحث باستمرار تجاه المرأة، غير أنّ معرفتها أو تحديد إشكاليتها يمر عبر التصورات الجاهزة حولها، وليس عبر معرفتها بذاتها، ممّا يُعمّق الهوّة الفاصلة بين وعيها بذاتها ووعي المجتمع بها. لهذا، فمجمل التصورات التي تصل حول المرأة تكون من إنتاج المجتمع والثقافات، باعتماد الذاكرة الجماعية الموروثة. تستحضر مجموعة من النصوص النسائية خاصة الروائية منها الرجل إشكالية، وتقترح وجوده ضمن سؤال، بعيداً عن المألوف الذي يجعل منه ذاتاً خارج السؤال والإشكالية. نلتقي بهذا الإجراء في تجارب إبداعية عديدة، من بينها رواية "مسك الغزال"(1977) للكاتبة اللبنانية "حنان الشيخ"، التي تقدّم من خلال بناء روائي تسرده أربع نساء ينتمين لجنسيات لبنانية وأمريكية وخليجية، صورة للرجل العربي مُفارقة عن تلك التي تختزنها الذاكرة الجماعية، أو تحضر في الخطابات الاجتماعية المُتداولة، أو يتم تصريفها على شكل ممارسات

2 ـ ياتيندر إليزابيت، أزمة الهويّة الرجاليّة، في حوار مترجم، ومنشور في جريدة الاتّحاد الاشتراكيّ، عدد425، 1994، ص 5

وسلوكات. فقد استحضرت القصة في "مسك الغزال" الرجل العربي "معاذ" باعتباره ذاتاً خارج الإشكالية، يمتلك سلطة التصرف في المكان والزمن والجسد والاقتصاد، وتنعكس طبيعة هذه السلطة على وضعية الزوجة التي تأتي موضوعاً مفعولاً به، لا تمتلك الكلام والحكي، ولا تُعبّر عن قلقها تجاه تصرف سلطة الزوج في وجودها، غير أنّ خطاب "مسك الغزال" الذي نقصد به طريقة تشخيص القصة سردياً، فإنها تُربك رؤية القصة/الحكاية وتُفكك السلطة، وتُخرج "معاذ" من شرطه التاريخي الذي يجعل منه ذاتاً خارج السؤال، وتحوله إلى موضوع منظور إليه من قبل المرأة التي تنتقل إلى موقع الذات الفاعلة. وقد تجلى عنصر التحول في موقع الرجل من خلال علاقته الجسدية بالمرأة الأمريكية/سوزان التي جعلته يُعبّر عن ازدواجيته، وتناقض تصوراته حول المرأة والجسد والجنس واللذة. تقول الساردة الأمريكية: "قال إنّه البارحة خاف مني، وشعر بالقرف، تهت أتذكر البارحة، وما وجدت سبباً، هل لأني اشتريت حلية أخرى، هل لأني قلت له إني أفضّل حياة الصحراء على الحياة هنا، وجدتني أسأله بعصبية، إذ فضولي لألم بالذنب الذي اقترفته كان قوياً: "لماذا؟ قال إني أتصرف على هواي كالرجل"(ص 161). يُشخص خطاب الرجل/ معاذ حالة الازدواجية التي يحملها حول مجموعة من التصورات التي تُقدمها الكتابة لدى "حنان الشيخ" بسخرية تُدرج الرجل في إشكالية الوعي بذاته"[3].

تُعدّ مناقشة المرأة-الكاتبة لهويّة الرجل، وتفكيكها لنظام التصورات المتوارثة، عبارة عن دعوة إلى مراجعة منظومة المفاهيم التي تحدد نمط العلاقة من جهة بين المجتمع والمرأة والرجل، ومن جهة ثانية بين الرجل والمرأة، "لأنّ هذه المراجعة بالذات تفقد الرجال أحد الإحداثيات الأساسية التي تقوم عليها هويتهم كرجال"[4]. أمّا المظهر الثاني الذي يُشخص أجرأة مفهوم "الكتابة النسائية" فإنّه يتمثل في مفهوم كتابة الذات لدى المرأة، التي تأتي بصيغة القراءة أكثر من صيغة الكتابة. فإذا كانت المرأة تحضر بهويّة مقترنة بالدونية، تجعل منها ذاتاً تابعة ولاحقة، فإنّها لا تدخل مجال التعبير الرمزي، لكي توثق لهذا الضعف، لأنّها لا ترغب في ترسيخ هويّة ناقصة حسب مقتضيات المجتمع والذاكرة الجماعية، كما أنّها لا تُدرك هويتها إلا من خلال النسق المفهومي للتصورات التي صيغت حولها تاريخياً واجتماعياً وثقافياً، قد يحدث ذلك مع بعض النصوص الإبداعية التي تستهلك الطروحات السائدة نفسها حول هويّة المرأة، لكن فيما يتعلق بمفهوم "الكتابة النسائية" فإنّها تُحدد النصوص التي تأتي فيها ذات المرأة باعتبارها موضوعاً للقراءة، وليس للتدوين أي للكتابة. لهذا، يمكن الحديث عن بعض الاختلافات الجوهرية بين واقع السيرة الذاتية التي يتحقق فيها التطابق التام بين الكاتب والسارد والشخصية وبين السيرة الذاتية النسائية حيث التطابق يبدأ في التلاشي، مع انزياح المرأة عن ذاتها، وخلق مسافة ممكنة تجعلها قارئة لذاتها وليس كاتبة لسيرة الذات. وتسعى المرأة عبر هذا التوجّه في الكتابة إلى تفكيك منظومة التصورات، وتحليلها وقراءتها أكثر من العمل على البناء الذي يُعدّ مرحلة لاحقة لعملية القراءة. بهذا الاستعمال يُصبح مفهوم "النسائي" في علاقته بالكتابة إجراء نصيّاً، يشتغل في اتجاه التعبير عن التصورات الجديدة التي تقترحها المرأة إمّا بديلاً عن المألوف، أو شريكاً للمألوف في خلق التوازنات الممكنة لعالم سوي، يتقدم نحو المستقبل بشراكة حقيقية بين الرجل والمرأة في إنتاج دلالات الوجود. ولهذا فإنّ مفهوم "النسائي" في الشرط الأدبي، لا يُؤسس لحالة صراع أو اصطدام بين المرأة والرجل في واجهة الأدب، كما لا يُدعم خطاب الإلغاء للرجل من وجهة نظر المرأة، ولا يتوخى استثمار الكتابة لتوثيق المرأة

3 ـ كرّام زهور، السرد النسائيّ العربيّ مقاربة في المفهوم والخطاب، منشورات مدارس، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص 150

4 ـ ياتيندر إليزابيت، حوار جريدة الاتحاد الاشتراكيّ، مرجع سابق.

باعتبارها موضوعاً وضحية، وقد يحدث أن تستهلك كتابات بأقلام نساء تلك الخطابات، لكنها تظلّ غير وظيفية بالنسبة إلى تحقق شرط "النسائي" في كتابة المرأة. الكتابة النسائية رؤية تُحدد انتقال المرأة من الموضوع المنظور إليه إلى الذات الفاعلة في المفاهيم ودلالتها، وهو انتقال لا يمكن التحقق منه إلا باعتماد خطاب المفاهيم الجديدة في كتابة المرأة.

ولأنّ هذا الاستعمال الوظيفي لمفهوم "النسائي" يُحقق مجيئاً مُختلفاً لكتابة المرأة، فإنّ هذا المجيء قد أنتج خطابات معرفية، بتنا نرى أهميتها اليوم في الدرس الأدبي-النقدي. إذ يسمح مفهوم "الكتابة النسائية" بالوعي بوضعية الذات في الكتابات السردية العربية، التي لم تعد تمتثل لمنطق السيرة الذاتية المتعارف عليها، لكون وضعية هذه السيرة باتت تأتي في علاقة بمفهوم قراءة الذات، وليس توثيقها وتدوينها، ولهذا انتقل التعيين النوعي لهذه الكتابة من السيرة الذاتية إلى التخييل الذاتي والمحكي الذاتي. تعبر هذه التجنيسات الجديدة عن انتقال الكاتب في الشرط الثقافي العربي من موقع الذات المتحكمة في تصريف ما يُعتبر واقعاً وحقيقة إلى موقع الموضوع، من خلال إدخال حياته وأفكاره في الأدب لإعادة تأملها والتفكير فيها ومُساءلتها.

النّسويّة الإسلاميّة: مشاغلها وحدودها

◆ وفاء الدريسي

إنْ أردنا الحديث عن النّسويّة من حيث هو تيّار يدافع عن حقوق النّساء[1]، فلنا في التاريخ نماذج لعلّ أبرزها الكاهنة البربريّة[2]. وإنْ أردنا الحديث عن "نسوية إسلاميّة" فلن تسبق أحد تلك التي احتجّت عن غياب خطاب قرآنيّ مباشر من الله للنّساء، وكانت سبباً في نزول آية تسوّي بين الجنسين[3] سواء كانت أمّ سلمة أم امرأة أخرى من نساء المسلمين[4]. إلّا أنّ هؤلاء المذكورات كنّ نسويّات قبل وجود فكرة "النّسويّة".

ذلك أنّ مصطلح "النّسويّة" وليد القرن العشرين، نشأ للتّعبير عن اللّاتي يدافعن عن المساواة بين المرأة والرّجل وإلغاء الفوارق بينهما في كلّ المجالات[5]. وقد انتشر هذا التّيّار وتفرّع في مختلف أنحاء العالم بفضل «مناضلات» آمنّ بالفكرة وطوّعنها في إطار ما سُمّي بالنّسويّة متعدّدة الثّقافات الكونيّة (Global féminism) (multicultural)[6] أو الهويّة النّسويّة (féminism identity)[7]. فنشأت تيارات متعدّدة من بينها النّسويّة الليبراليّة (liberal feminism))، والنّسويّة

---

1 - Encyclopædia Universalis, Article «féminisme».

2 - في البحث الذي أنجزناه حول الكاهنة البربرية استنتجنا أنّ السّبب الحقيقي لتصدّي الكاهنة للفتوحات الإسلاميّة هو استنزاف الفاتحين للخيرات وسبي النّساء. بل توصلنا في تحليلنا إلى أنّها في الأغلب واجهت حساناً في جيش من النّساء، إشكاليّات كتابة تاريخ النّساء، التأريخ للكاهنة البربريّة نموذجاً، ندوة في كتابة التّاريخ الإسلامي وتمثلاته، 25-26 جانفي، 2015، تونس.

3 - «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»، الأحزاب 33 / 35

4 - عن مجاهد قال: قالت أم سلمة: يا رسول الله يذكر الرجال ولا نُذكر؛ الآية. حدثت أم سلمة الرّسول يا رسول الله أيذكر الرجال في كل شيء ولا نذكر؟ فأنزل الله (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ) قالت نساء النبي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم: ماله يذكر المؤمنين ولا يذكر المؤمنات؟ فأنزل الله الآية. قالت أم سلمة زوج النبي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم: ما للنساء لا يذكرن مع الرجال في الصلاح؟ فأنزل الله هذه الآية. سمعت أم سلمة زوج النبي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم تقول: قلت للنبي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم: يا رسول الله ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال؟ قالت: فلم يرعني ذات يوم ظهرًا إلا نداؤه على المنبر وأنا أسرح رأسي، فلففت شعري ثم خرجت إلى حجرة من حجرهن، فجعلت سمعي عند الجريد، فإذا هو يقول على المنبر: يا أيها الناس إنّ الله يقول في كتابه (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ)، الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 12، ص 13

5 - Kendall, D, article féminism in Sociology in our Time, U.S.A, Wadswort publishing company, 1999, pp 313.

6 - Volpp, L, Feminism versus Multiculturalism, in Columbia Law Review, Vol. 101, No. 5 (Jun., 2001), pp. 1181-1218 Published by: Columbia Law Review Association, Inc. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/1123774 Accessed: 19/02/2010 10: 24.

Ponzanesi, S, Feminist theory and multiculturalism, in Feminist Theory, (Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore) 2007, vol. 8(1): 91–103.

7 - Hekman, S, Beyond identity Feminism, identity and identity politics, in Feminist Theory, London,

Thousand Oaks, CA and New Delhi, 2000, vol. 1(3): 289-308.

الجذريّةradical féminis)) والنّسويّة الاشتراكية Social feminism))، (والنّسويّة السّوداء (الإفريقيّة والأمريكيّة) Black féminism)[8].

في هذا الإطار لم تجد النّسويّات الإسلاميّات[9] حرجاً في إرساء «فكر نسويّ يطمح إلى أن يكون «إسلاميّاً» لا بدّ من أن يتّخذ من الإسلام إطاراً مرجعيّاً»[10]. وقد اخترنا في هذا المقال دراسة هذا الفكر النّسوي الإسلاميّ، فنظرنا في تعريفه ودرسنا أبرز قضاياه ومنهجه، وخصصنا الجزء الأخير لنقده والوقوف على حدوده.

1- الفكر النّسوي في عيون ممثلاته

أجمعت النّسويات الإسلاميّات[11] في أعمالهنّ على فكرتين أساسيّتين اعتبرنها حجر الأساس الذي يجب أن تبنى عليه كلّ نسويّة تريد أن تكون «إسلاميّة». وهما «النّسويّة» و«الإسلاميّة».

فهي «نسويّة» لأنّها حركة فكريّة نشأت دفاعاً عن حقوق النّساء المهضومة وردّاً للظلم الذي تتعرّض له بنات جنسهنّ باسم الإسلام، وسعياً إلى تصوّر مجتمع تشارك المرأة في وضع لبناته بشكل فعّال ومباشر[12]. وهي إسلاميّة لأنّهنّ جعلن من القرآن والسّنّة مرتكزات لفكرهنّ ومرجعيّة له. أي أنّ هؤلاء النّسويّات لا يرين في الإسلام ما يهدّد حريّتهنّ الشّخصيّة، بل يجمعن على أنّ «الإسلام لا يشكّل مشكلة للنّساء بل يمنحهنّ الحقوق والامتيازات. وتبعاً لذلك فإنّ هدفهنّ الأعمّ يتمثّل في نشر التّعريف بتلك الحقوق والعمل على احترامها وتطبيقها من قبل الجميع، بمعنى آخر فإنّ سبب معاناة النّساء لا يكمن في الإسلام ولكن في الجهل به وفي التّفسيرات الخاطئة له». أي أنّ هؤلاء النّسويّات يرين أنّ الدّفاع عن حقوقهنّ يتجسّد أساساً في استرجاع ما منحهنّ الإسلام، لا في البحث عن حقوق أخرى قد لا تنطبق على خصائص مجتمعاتهنّ، خاصّة أنّهنّ يعتبرن أنفسهنّ «مفكّرات يجمعن بين الوعي النّسوي والمنظور الإسلامي»[13].

8 - Kendall, D, article féminism in Sociology in our Time, pp 313-316.

9 - سنعتمد أساساً على كتاب هو جمع لأعمال ندوة انعقدت في مصر يومي 17-18 مارس 2012 بعنوان: «النّسويّة والمنظور الإسلاميّ»، تحرير أميمة أبو بكر، القاهرة: دار الكتب المصرية، 2013

10 ـ أماني صالح، الأبعاد المعرفيّة لنسويّة إسلاميّة، في النّسويّة والمنظور الإسلامي، آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، ص 11

11 - وقلنا باحثات لأنّ المقالات التي اعتمدناها كلها لنسويّات رغم أنّهنّ يؤكّدن على أنّ مجال النّسويّة الإسلاميّة مفتوح أمام الرّجال والنّساء على حدّ السواء، أماني صالح، المصدر نفسه، ص 10

12 - بروزان، جولي، دور الفاعليّة النّسائيّة الإسلاميّة في تلبية احتياجات النّساء العربيّات، في النّسويّة والمنظور الإسلامي، آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، ص 45

13 - أبو بكر، أميمة، لماذا نحتاج إلى نسويّة من منظور إسلاميّ، في النّسويّة والمنظور الإسلامي آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح ص 4

ومن هذا المنطلق ميّزت النّسويّات أنفسهنّ عن الإسلاميّات وعن العلمانيّات. أمّا الإسلاميّات فهنّ المنتميات إلى تيّار سياسيّ معيّن يسعى إلى ما يسمّونه «تقوية أسلمة الدّولة»[14]، وأمّا العلمانيّات فهنّ اللّواتي يؤمنّ بخطاب حقوق الإنسان ويتجنّبن الخطاب الدّيني إسلاميّاً كان أم مسيحيّاً»[15].

ولا يتجلّى هذا التّمييز في الاسم فقط أو في المرجعيّة والثّوابت، بل جعلن لخطابهنّ مقوّمات تجعله «واضح المعالم»، هي ثلاثة كأثافي القدر «تنزيه الإسلام» و«المشاركة المشروطة» و«ثنائية المساواة والتكامل».

فأن تكون الباحثة «نسوية إسلاميّة يعني أن تؤمن بأنّ معاناة النّساء راجعة إلى الجهل بالدّين وإنكار حقوق النّساء الموجودة فيه والتي يجحدها ممثّلو الثّقافة الذّكوريّة. ذلك أنّ الدّين مكّنهنّ من التّواجد مع الرّجل في الفضاء الخارجيّ جنباً إلى جنب. لكنّ هذا التّواجد لا يمكن أن يكون إلّا إسلاميّ الطّابع، أي أنّهنّ مطالبات «شرعاً» بالمشاركة الفعّالة في المجتمع ولكن بشكل «لائق دينيّاً»، وقد ارتأين في هذا المجال «الحجاب الإسلاميّ ممارسة تكفل حماية النّساء تتيح لهنّ المشاركة في الحياة بصورة آمنة ومحترمة[16]». والقول بالمشاركة المشروطة راجع إلى إيمان النّسويّات الإسلاميّات بنظريّة التّكامل بديلاً عن المساواة.

ونظريّة التّكامل لدى المنتميات إلى النّسويّة الإسلاميّة مرجعها قصّة الخلق الأولى، إذ يميّزن بين خلق الجسد وخلق النّفس. فالرّجل سابق في الخلق الجسدي والمرأة سابقة في خلق النّفس استناداً إلى الآية «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ»[17]. وهذا ما يفسّر - في نظرهم - «قوّة البعد النّفسي عند المرأة وعمقه في مقابل قوّة البعد الحسيّ والجسماني للرّجل»[18].

انطلاقاً من تفسير خلق الإنسان هذا استنتجت النّسويّات أنّ المرأة والرّجل متكاملان لا متماثلان. والقول بالتّكامل دون التّماثل يختصر مفهوم المساواة والعدل بالمفهوم «الإسلامي»[19]. وأكّدت جولي بروزان جورجيسين[20] أنّ العديد ممّن أجرت معهنّ المقابلات أكّدن أنّ «الإسلام يمنح حقوقاً مساوية لا مماثلة لحقوق الرّجل. فالإسلام يرى أنّ الرّجال والنّساء متكاملون لا متساوون ومتماثلون، كما يخصص لكلّ فريق أدواراً وإمكانات والتزامات متباينة، على سبيل المثال يعول

14 - بروزان، جولي، دور الفاعليّة النّسائيّة الإسلاميّة في تلبية احتياجات النّساء العربيّات، ص 45

15 - شرف الدين، مروة، التّحديّات الّتي تواجه مساعي النّسويّة الإسلاميّة، في النّسويّة والمنظور الإسلامي، ص 68

16 - بروزان جولي، المرجع نفسه، ص 45

17 - الأعراف 7 / 189

18 - صالح، أماني، الأبعاد المعرفيّة لنسويّة إسلاميّة، ص 13

19 - وهو ما فسّرته أماني صالح في ما سمّته المساواة الحسابيّة المبنيّة على اختلاف الوحدات، وهي في نظرها الأداة الوحيدة المحقّقة لقيمة العدل من الوجهة الإسلاميّة. صالح، أماني، الأبعاد المعرفيّة لنسويّة إسلاميّة، ص ص 15-16

20 - باحثة في المعهد الدانماركي للدّراسات الدّوليّة في العلاقات بين الإسلام والنّوع الاجتماعي والسّياسي في شمال إفريقيا والشّرق الأوسط.

الزّوج أسرته بينما تقع على الزوجة مسؤولية تنشئة الأطفال»[21]. بل من هؤلاء الباحثات من ترى أنّ القول بالمساواة بين المرأة والرّجل فكرة غربيّة تهدم الأسرة المسلمة، وأنّهنّ مستعدات للتّخلي عن حقوقهنّ متى وجدن أنفسهنّ على شفا مخالفة ما يرونه مطابقاً للشّريعة[22]. أي أنّ هؤلاء النّسويّات إن أردن أن يكنّ إسلاميّات مجبرات على إيجاد «تسوية بين التزامهنّ بالمساواة بين الجنسين وعقيدتهنّ الدّينيّة»[23]. فهنّ بشهادة بعض النّاشطات «يخضن تجربة صعبة في خضمّ سعيهنّ إلى صياغة خطاب خاص بهنّ يجمع بين جوانب الواقع المعيش والدّينيّ والحقوقي[24]». وهذا ما يكشف أنّ عمل النّسويّات الإسلاميّات «توفيقيّ»، أي أنّه يسعى إلى تحقيق معادلة صعبة بين مختلف هذه الجوانب من أجل إيجاد حلول وسطى تجمع الواقعيّ بالدّينيّ والحقوقي. فما الواقع الذي تدرسه ممثّلات هذا التّيّار؟؟

بحكم مرجعيّتهنّ الدّينيّة تنحصر حقوق النّساء على تلك المذكورة دينيّاً، والتي يرفض الرّجال منحهنّ إيّاها، أو تلك التي تثبت أنّ أفضليّة الرّجل على المرأة أفضليّة منزّلة من السّماء، مثل قصّة الخلق الأولى أو القوامة أو الحجاب أو التّعليم أو الزّواج أو العمل السّياسي. وقد اقتصر عمل النّسويّات في هذه المجالات على إعادة قراءة الآيات المتعلّقة بهذه المسائل قراءة تثبت أنّ للنّساء حظّاً دينيّاً منها. ولعلّ أشرطة الفيديو التي ساهمت جلّ المشاركات في مصدرنا[25] في إنجازها تختزل نظرة «النّسويّات الإسلاميّات» إلى هذه المسائل.

وانقسم تصوّر هذه الأشرطة ـ التي تناولت الميراث والقوامة والزّواج السّياحيّ والعمل السّياسيّ والتّحرّش الجنسيّ ـ إلى ثلاثة أقسام: مقطع (في شكل رسوم متحرّكة) يصوّر المسألة ثمّ يتدخّل شيخ أزهريّ الزيّ إمام جامع ليعطي الرّأي الشّرعيّ في المسألة مصحوباً بالـ «موعظة الحسنة»، ليختم الشّريط باقتناع جميع الأطراف بالرّأي الدّيني وتسترجع المرأة حقّها الّذي منحها إيّاه الله.

وللوصول إلى هذه النّتائج التزمت النسويّات بمنهج معيّن يقوم على «الاستقراء والاستنباط، التّحليل البنيوي الوصفي ثمّ المقاربة النّقديّة»[26]. أمّا الاستقراء والاستنباط فهما في نظرهنّ عمليّتان متلازمتان. فهنّ يخترن المسألة، ثمّ يستقرئن النّصوص ويستنبطن منها ما يلائم مرجعيّاتهنّ، ثمّ يحلّلنها بنيويّاً ووصفيّاً، رافضات أيّة قراءة حرّة لامتناهية للنّص[27]. وبعد أن يستقيم المعنى في أذهانهنّ يدرسنه نقديّاً سعياً منهنّ إلى «كشف المكوّن الانحيازي الذّكوريّ في البناءات الفكريّة والاجتماعيّة والإنسانيّة، وذلك بغية الوصول إلى صيغ أكثر إنسانيّة وأقلّ عدائيّة وانحيازاً ضد المرأة»[28].

---

21 - بروزان جولي، دور الفاعليّة النّسائيّة الإسلاميّة في تلبية احتياجات النّساء العربيّات، ص ص 45-46

22 - شرف الدّين، مروة، المرجع نفسه، 68-69

23 - شرف الدّين، مروة، المرجع نفسه، 69

24 - شرف الدّين، مروة، المرجع نفسه، 69

25 - وهو قرص ليزريّ يشمل أشرطة قصيرة في شكل صور متحرّكة حول المسألة التي أشرنا إليها.

26 - صالح، أماني، الأبعاد المعرفيّة لنسويّة إسلاميّة، 16-17

27 - صالح، أماني، المرجع نفسه، 16-17

28 - صالح، أماني، المرجع نفسه، 17

كما يتوجّهن بالنّقد إلى خصم ثانٍ، هو ممثّلو الفكر النّسويّ الغربيّ الذي لا يفهم ولا يتفهّم المرجعيّات الثّقافيّة للنّسويّة الإسلاميّة[29]. فهنّ ـ حسب ما ورد في أعمالهنّ ـ يأخذن من النّسويّة الغربيّة ما يجدنه صالحاً لفكرهنّ وينقدن ما يعتبرن أنّه لا يتماشى وذهنيّة المجتمعات الإسلاميّة.

وممّا أخذته النّسويّة الإسلاميّة عن النّسويّة الغربيّة «الجندر». فقد فرض الجندر نفسه باعتباره أداة تدرس أثر الثّقافة والمجتمع في تشكيل الجسد، وهذا ما يتماشى مع أهداف النّسويّات اللّواتي يسعين إلى مراجعة كلّ ما هو ثقافيّ اجتماعيّ. فأخذنه بكلّ حذر وراجعن المصطلح من باب ما أسمينه «ميتافيزيقا الجندر»، ليبحثن في مدى مطابقته لمرجعيّتهنّ الدّينيّة. فاستنتجن أنّ في القرآن ما يعبّر عن هذا التّمييز الثّقافيّ والاجتماعيّ بشكل رأينه أكثر ملاءمة لأفكارهنّ. ويتجلّى ذلك أساساً في مصطلح «الزّوجين» بديلاً عن ثنائيّة «الجنس» و«النّوع». ويوحي مصطلح الجنسين باختصار بالتّكامل الوجوديّ والعضويّ والوظيفيّ والاجتماعيّ للذّكر والأنثى، كما ينطوي على نوع من التّسوية أو المعادلة بينهما في التّكوين الإنسانيّ والاجتماعيّ. وهذا ما قادهنّ ـ في محاولة لأسلمة مصطلح النوع / الجندر ـ إلى القول إنّ نظريّة الزّوجية الإسلاميّة خالية من الصراع بين الذّكر والأنثى الذي تقوم عليه أغلب المدارس الغربيّة.

انطلاقاً ممّا سبق يمكننا ترجيح كون هذا التيّار مخضرم منذ نشأته، يسعى إلى التّوفيق بين طرح غربيّ معاصر وبين ما يرونه ملائماً لمرجعيّتهنّ الدّينيّة. فاتّهمن في حالات عدّة بإقحام «إيديولوجيّة غربيّة علمانيّة وذات نزعة فرديّة على الأسرة المصريّة»[30]. وفي هذا ضرر كبير على المجتمع الشرقي[31].

ويقودنا الحديث عن كيفيّة توظيف النّسويّات الإسلاميّات مكتسبات النّسويّة الغربيّة إلى الحديث عن حدود ونقائص هذا الاتّجاه.

2- الفكر النّسوي بعيون نقديّة:

تُعدّ عمليّة «تهذيب» الجندر التي أشرنا إليها أولى حدود الفكر النّسوي. فـ «النّوع» كما تحدّثن عنه في مقالاتهنّ مختلف عمّا ورد في أمّهات كتبه الغربيّة. ولتوضيح ذلك ارتأينا مقارنة شاهد يلخّص موقف «النّاشطات الإسلاميّات» عن الجندر بما ورد في مصادره المنظّرة له.

تقول جولي في تعليقها على الشّهادات التي جمعتها «يمكننا أن نضع النّاشطات الإسلاميات على سلسلة تمتدّ بين هؤلاء اللّاتي يعتبرن العلاقات بين الجنسين أمراً خاضعاً للصّياغة الاجتماعيّة، وهنّ اللّواتي يدعون في الوقت ذاته إلى

29 - صالح، أماني، المرجع نفسه، 17

30 - بروزان، جولي، دور الفاعليّة النّسائيّة الإسلاميّة في تلبية احتياجات النّساء العربيّات، ص 46

31 - «سيداو والجندر والنّسويّ رموز للمنهج الغربيّ المعتمد على النّزعة الفرديّة، والذي يتبنى فكرة التّقابل بين الرّجال والنّساء، ويوضع في مقابل ذلك الأفكار الإسلاميّة التي تعدّ الأسرة وليس الفرد الوحدة الأوليّة الّتي ينبغي حمايتها» بروزان جولي، المرجع نفسه، ص 46

المساواة بين الجنسين، وهؤلاء اللّواتي يعتبرن فكرة النّوع / الجندر مبنيّة على الحتميّة البيولوجيّة، ولهذا نجدهنّ يدعون لمجرّد التّكامل بين الرّجال والنّساء[32]».

يظهر لنا هذا الشاهد وجود خلط كبير لدى مجموعة من النّسويّات[33] بين مصطلحي «الجنس» و«الجندر». فالجندر مقولة ثقافيّة تاريخيّة تقوم على التّمييز بين الجنس باعتباره معطى بيولوجيّاً، وبين الجندر وهو البناء الثّقافيّ والاجتماعيّ للجنس»[34]، أي أنّ الجندر هو «الجسد الذي صنعته الثّقافة»[35]، و«أوامر الثّقافة واللاوعي هي التي تملي لغة الجنس وتعريفه للجسد الأنثوي واختلافه عن الجسد الذّكوري»[36].

تبيّن لنا هذه الشّواهد إذن أنّ الإسلاميّات لم يتعمّقن في مفهوم الجندر كما قاله أصحابه، ولم يقفن على خصوصيات الجنس والجندر بقدر ما ماثلن بينهما، وهذا راجع أساساً ـ في نظرنا ـ إلى أنّ جلّ الباحثات يتوجّسن خيفة من كلّ دخيل غربيّ فلا يدرسنه في ذاته بل يبحثن عمّا يمكن أن يشرّع له في المرجعيّة المعتمدة. وهنّ في ذلك متقلّبات بين المطرقة

---

32 - بروزان جولي، المرجع نفسه، ص 45

33 - ولا نقول كل النّسويّات باعتبار أنّ منهنّ من ساهمن في إدخال هذا المصطلح بكلّ أمانة إلى الفكر النّسوي، أبو بكر، أميمة، شكري، شيرين، المرأة والجندر، إلغاء التّمييز الثّقافي والاجتماعي بين الجنسين، بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002

34 - A. Cranny-Francis, W. Wendy, P. Stavropoulos, J. Kirkby, Gender Studies: Terms and Debates, New York: Macmillan, 2003, p3.

لقد حاولنا تقديم العديد من التّعاريف التي رأينا أنّها جامعة مانعة لهذا المصطلح، لكنّ القائمة تبقى مفتوحة ولا سبيل إلى الإلمام بها: (ونشير إلى أنّ التّرجمة هي لنا):

«بينما ينظر إلى الجنس على أنّه معطى بيولوجيّ يحيل على الاختلافات الجنسيّة بين الذّكور والإناث المرتبطة باختلاف الأعضاء التّناسليّة ينظر إلى الاختلاف الجندري على أنّه ظاهرة اجتماعيّة محدّدة لهويّات الذّكورة والأنوثة وأدوارها...».

J.Fulcher, J. Scott, Gender and Ethnic Identities, In Sociology, Oxford: University Press, 1999, P140.

"الجندر بناء اجتماعيّ وثقافيّ" ص 27

S. Jackson, S. Scott, Gender a Sociological Reader, New York & London: Routledge, 2002.

"الجندر لا يصف الجنس الذي ينتمي إليه الإنسان بل يحيل على الآليّات الثقافيّة والاجتماعيّة التي يخضع لها الفرد المنتمي إلى جنس معيّن" ص 24

B. Stiegler, le Genre, le Pouvoir Et La Politique Allemagne: Friedrich-ebert-stiftung, 2004.

«إن كان جنس الإنسان محدّداً بيولوجيّاً فإنّ جندره مكوّن ثقافيّ، ويتعامل علماء نفس الاجتماع مع الهويّة الجندريّة على أنّها نتاج التكوين زمن الطّفولة أكثر من كونها معطى بيولوجيّاً»، ص 180

N. Abercrombie, S. Hill, B S. Turner, The Penguin Dictionary of Sociology, article "Gender", Penguin Books, 1994.

"تشكيل الأنوثة والذّكورة إنّما تنحته الثّقافة والمجتمع في نفسيّة الفرد فيتلقّاها باعتبارها أمراً طبيعيّاً بديهيّاً».

- R. Piret, Psychologie Différentielle Des Sexes, Paris: presse universitaire de France, 1948, p20.

- C. West, S. Fenstermaker, Doing Gender, in Doing Gender, Doing Difference, Inequality, Power And Institutional Change, New York & London: Routledge, 2002. p13.

35 - T. Laqueur, La Fabrique du Sexe: Essai Sur Le Corps Et Le Genre En Occident, traduit de l'anglais par: M. Gautier, Paris: Gallimard,1992, p195.

36 - T. Laqueur, Ibid, p 255

والسّندان. أمّا المطرقة فهي تطوّر الدّراسات النّسويّة الغربيّة مقابل عدم ابتداعهنّ لأساليب نقديّة خاصّة بهنّ. أي أنّ هؤلاء النّسويّات حريصات على الالتزام بهويّتهنّ في المضمون فقط، أمّا في الشّكل والأدوات فيطبّقن ما تجود به الدّراسات المتقدّمة بطريقتهنّ الخاصّة ممّا يجعلها في حالات متعدّدة قاصرة على تقديم الإضافة المرجوّة.

وهذا القصور المنهجيّ يؤثّر حتماً على المضمون. فالنّسويّات لا يتناولن إلّا المسائل التي يسمح لهنّ بها. ولذا التزمن منذ البدء بأنّهنّ سينقدن الاجتهادات التّفسيريّة والفقهيّة دون «نقضها»[37]. وبالتّالي فإنّهنّ يحاربن من أجل افتكاك حقوق هي في بلدان أخرى مثل تونس من تحصيل الحاصل مثل مجلّة الأحوال الشّخصيّة أو حقّ المرأة في التّعليم أو الميراث أو العمل السّياسي. ففي الوقت الذي ضمنت فيه المجلّة المذكورة للتّونسيّة حقّها في الزّواج الأحاديّ المنظّم، وأعطت للمرأة الميراث المنصوص عليه، وتحارب من أجل المساواة، ما زالت النّسويّات الإسلاميات يحاربن من أجل تنظيم الحد من الزواج المبكر وتعليم الفتيات وتوريث النّساء والسماح لهنّ بخوض مجالات تُعدّ ذكوريّة.

ونرى أنّ قوّة المؤسّسات الدينيّة وأثرها على المجتمع[38] يشكّلان عائقاً كبيراً أمام سعي النّسويّات لتحسين حالة بنات جنسهنّ. بل لعلّنا نذهب إلى أكثر من ذلك عندما نقول إنّ النّسويّة الإسلاميّة ذاتها قد سجنت نفسها بسياج سمّته الآيات قطعيّة الدّلالة.[39] والحال أنّ عمر بن الخطاب ـ على سبيل المثال ـ أبطل العمل ببعض هذه الآيات لتغيّر الزّمن ولمصلحة المسلمين. وهذا الإيمان بـ «قطعية الدلالة» من شأنه أن يضيّق باب الاجتهاد. ونضرب على ذلك مثلاً تفسير القوامة[40]، حين ربطها المفسّرون بالإنفاق وجعلوا الرّجل حامي المرأة والمسؤول عن إطعامها دون الإشارة إلى باب الشّراكة في الإنفاق في عصر خرجت فيه المرأة إلى سوق العمل. وبذلك لم يلغوا مفهوم «القوامة» ولم يغيّروه بالشّراكة ولم يعترفوا بكونه مفهوماً كان صالحاً لزمان ومكان معيّنين وغير صالح لحياتنا اليوم بما فيها من تعقيدات. وقسْ على ذلك كلّ المسائل الأخرى. أي أنّ النسويّة الإسلاميّة تسعى إلى انتزاع حقوق من السّلط الدّينيّة الذّكوريّة دون السّعي إلى تغيير عقليّة المجتمع ذاته وغرس قيم الحداثة فيه. ولعلّنا نرجع ذلك إلى عاملين أساسيّين: أمّا الأوّل فهو الضغط المسلّط على كلّ محاولة دفاع عن حقوق المرأة من قبل المؤسّسات الدّينيّة والقوى الإسلاميّة الأخرى السّاعية إلى أسلمة المجتمع. وأمّا الثّاني فيتمثّل في غياب إرادة سياسيّة حداثيّة غايتها نصرة قضايا المرأة ممّا جعل جهد الباحثات محدود النّتائج.

ختاماً نقول إنّ هذا العمل الذي أردنا من خلاله التّعرّف على النّسويّة الإسلاميّة قضايا ومنهجاً وحدوداً ليس إلّا مشروع عمل يمكن أن ينخرط فيه باحثون بمختلف جندرهم وأعراقهم وتيّاراتهم وانتماءاتهم الدّينيّة من أجل تطوير أدوات ومناهج أنجع للنّهوض بالمجتمع رجالاً ونساء وأطفالاً ومهمّشين، ورفع الظّلم الاجتماعيّ والثّقافيّ الواقع على كلّ من لا يخضع للسلطتين السّياسيّة والدينيّة.

---

37 - صالح، أماني، الأبعاد المعرفيّة لنسويّة إسلاميّة، ص 12

38 - وسنضرب مثالاً محدّداً هو الأزهر، لأنّ جلّ الإسلاميّات اللّواتي ندرسهنّ مصريّات.

39 - على سبيل المثال يمكن العودة إلى مقال «إسلاميّة» نقدت هذه الظاهرة، شرف الدين، مروة، التّحديّات التي تواجه مساعي النّسويّة الإسلاميّة، في النّسويّة والمنظور الإسلامي، ص ص 58 - 73

40 - صالح، أماني، الأبعاد المعرفيّة لنسويّة إسلاميّة، ص 17

النسويّة الإسلاميّة

النسويّة الإسلاميّة: إشكاليّات المفهوم ومتطلّبات الواقع

◆ نورهان عبد الوهاب[1]

عنون ابن خلدون الفصل الثالث والعشرين من مقدّمته بـ «أنّ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته»...، وصك مفاهيمه. ولا يُعدّ مصطلح النسوية الإسلامية استثناء في هذا الإطار. فاشتقاق النسويّة يعني أنّ لها بالمقابل ذكوريّة، فإذا ما أضيفت إليها الإسلامية اتضحت المعضلة المفاهيمية التي تكمن في الرغبة إمّا ببيان أنّه كما توجد ذكورية في الإسلام فالإسلام أيضاً به نسوية، أو أنّه كما توجد نسوية غربية فهناك نسوية إسلامية أيضاً. فالإسلام وفقاً لذلك لم يأتِ لتحقيق توازن بين الجنسين قائم على التكامل المفضي إلى الكمال من خلال إدراك الفارق بينهما. يصرّ دعاة النسوية الإسلامية هنا على التعامل مع المرأة كأنها كائن معاق ذو احتياجات خاصة، وأنّه ما بقي فقط من مشكلات، وبالتالي فهم يسعون لاسترداد هذه الاحتياجات لهذا الكائن في الإطار المعرفي السائد، ولا ضير في الاستفادة من أيّ إطار معرفي يساهم في هذ الاتجاه.

نعلم أنّ الواقع أضخم من إمكانية القفز عليه، غير أنّ انبراء معظم الأقلام والكتابات للدفاع عن المرأة وحقوقها المسلوبة بدون محاولة التـأصيل المعرفي لهذه المشكلة أمر لا نعتقد بجدواه على المدى الطويل، لا سيما في مجال كالمجال الإسلامي أغنى من أن يتم إفقاره بهذه الطريقة.

انطلاقاً ممّا سبق، يسعى هذا المقال إلى استعراض بداية صك هذا المفهوم سريعاً في السياق الغربي، ثم يعرج إلى انعكاسه عند إسلاميي ومسلمي دول الجنوب تنظيراً وتفعيلاً. ثم ينتقل المقال إلى بحث معضلات النسوية الغربية في التعامل مع المرأة المسلمة في الغرب، ومثيلاتها التي تواجهها المرأة المسلمة في واقعها المسلم في دول الجنوب. ثم يختم المقال بمحاولة فتح أفق جديد للقضايا المأزومة كقضية المرأة وعلاقتها بالرجل ودورها في المساحات المختلفة.

بداية بتاريخ صك المفهوم، فقد ظهر مصطلح النسوية لأول مرّة في فرنسا أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر على يد أوبرتين أوكلير (Hubertine Auclert) التي قدمته في كتابها (la Citoyenne) المواطنة، حيث نددت فيه بالسلطة الذكورية، وطالبت بتمكين المرأة كجزء من وعود الثورة الفرنسية. غير أنّ المفهوم كغيره لم يضمر، بل استمر في النمو متخذاً تعريفات متعددة وملهماً العديد من الحركات كما تقول كارين أوفين (Karen Offen) مؤرخة النسوية. مع العقد الأول من القرن العشرين بدأ المفهوم في الارتحال إلى إنجلترا ثم إلى الولايات المتحدة. لم يمرّ عقد إلا وكان المفهوم قد شق طريقه إلى دول العالم الإسلامي، بادئاً بمصر من خلال ظهور مصطلح «النسائية[2]».

1 - أتوجه بالشكر إلى مارسيل فيرتسيسينيسكي Marcel Wrzesinski الباحث في مجال الأنثربولوجي على إسهاماته في هذا المقال.

2 - Margot Badran, Feminism in Islam: Secular and religious convergences, (Oxford: one world, n.d), p. 242.

يُعدّ مفهوم النسوية الإسلامية مفهوماً حديثاً نسبياً إذا ما قورن بالنسوية بشكل عام. ترجع بدايات ظهور المصطلح إلى تسعينيات القرن العشرين. فقد أوضح الباحثون الإيرانيون أمثال أفصانه نجم أبادي ونيرة توحيدي وزيبا مير حسيني صعود مصطلح النسوية الإسلامية واستخدامه في إيران[3] على يد العديد من النساء والرجال من خلال الكتابة في صحيفة زنان، صحيفة طهران النسائية، التي أسستها شهلا شركت في 1992، حيث ترى الأخيرة أنّ حل مشكلة المرأة يكمن في تطوير أربعة مجالات: الدين، والثقافة، والقانون، والتعليم[4]. كما استخدمت مي يماني، الباحثة السعودية، المصطلح نفسه في كتابها المعنون الإسلام والنسوية عام 1996. كما استخدمه كل من يشيم أرات (Yeşım Arat) وفريد أكار (Feride Acar) في مقالاتهما، فضلاً عن نيلوفر جويله (Nilüfer Göle) في كتابها الحداثة الممنوعة والذي نشر بالتركية في عام 1991 وبالإنجليزية في 1996، للإشارة إلى نموذج معرفي نسوي جديد آخذ في الظهور في تركيا. وفي جنوب أفريقيا، استخدمت الناشطة النسوية شميمة شيخ المصطلح ذاته في تسعينيات القرن المنصرم، كما استخدمه أقرانها من النساء والرجال على حد سواء. مع منتصف التسعينيات بات ظاهراً للعيان أنّ مصطلحاً جديداً وهو النسوية الإسلامية في طريقه نحو الصك المفاهيمي بعد ما قدّمه العديد من الباحثين المسلمين وتداولوه في الزاوية البعيدة من الأمّة الإسلامية[5].

لعل من الطبيعي أنّ أول ما انعكس عليه هذا المفهوم الجديد، هو محاولة تقديم قراءة جديدة للقرآن، كمحاولة لتبيئته داخل السياق الإسلامي. في هذا الإطار، قام العديد من الباحثات المسلمات بوصف ما وجدنه من مساواة جندرية في القرآن والعدالة الاجتماعية المرتبطة بها على أنّها نسوية إسلامية، كما حاولت أخريات البعد عن هذا المصطلح بتقديم قراءة أنثوية للقرآن وغيره من النصوص المقدّسة.

ومن اللافت للانتباه أنّه ليست كل من تدافع عن النسوية الإسلامية وتتبناها بالضرورة ترى نفسها إسلامية. يمكن القول إنّ العديد ممّن انخرطن في مفصلة خطاب النسوية الإسلامية ومارسنه أكدنّ هويتهنّ الإسلامية من البداية. تشمل هذه المجموعة الباحثين في الصحيفة الإيرانية زنان، والمفسرين في جنوب أفريقيا، ومجموعة الأخوات المسلمات في ماليزيا. بينما أحجم العديد من منتجي خطاب النسوية الإسلامية أو التفسير القرآني الجندري الجديد عن تعريف أنفسهم بنسويين/نسويات إسلاميين/إسلاميات أو حتى نسويين/نسويات. ولا ترى فاطمة مرنيسي، مؤلفة كتاب «المرأة والإسلام: تحقيق تاريخي وعقيدي (نشر أولاً بعنوان الحريم السياسي في 1978، وبالإنجليزية عام 1991)، لا ترى منتجة النص المؤسس للنسوية الإسلامية أنها نسوية إسلامية، فهي نسوية علمانية[6].

بيد أنّ الأمر ليس بهذا الجمود، فالانتماء الفكري يتغير، فبعض منتِجات النصوص النسوية الإسلامية اللاتي كنّ دوماً يعرّفن أنفسهن بإسلاميات، عزفن عن هذه الهويّة في الآونة الأخيرة، ويرى البعض أمينة ودود، عالمة الدين المسلمة

3 - Valentine M. Moghadam, “Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate”, Journal of Women in Culture and Society, 2002, vol. 27, no. 4, p. 1142.

4 - Ibid 1144.

5 - Badran opcit. 232-234.

6 - Ibid. p244.

الأمريكية من أصول أفريقية دليلاً على ذلك. إلا أنّ دعاة النسوية دائماً ما احتفظوا بمساحة للدين بداخل تنظيراتهم. فقد استطاع الخطاب النسوي المؤسس في مصر أن يرتكز على الخطاب الإصلاحي الإسلامي والخطاب العلماني القومي. وعادة ما يعرض النسويون العلمانيون (عادة ما يطلق عليهم نسويون بدون إضافات) أطروحات إسلامية في مطالبتهم بحقوق المرأة في التعليم والعمل والحقوق السياسية بالتوازي مع الخطاب القومي. فعندما يلتمس النسويون أيّة تغييرات فيما هو سائد بشأن الشخصية الإسلامية عادة ما يقدمون أطروحات إسلامية تعزز مطالبهم[7].

يستخدم النسويون الإسلاميون الخطاب الإسلامي باعتباره خطاباً أساسياً، وإن لم يكن الخطاب الوحيد، في مطالبتهم بحقوق المرأة والمساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية. ويرتكز الخطاب النسوي الإسلامي في إيران على خطابات علمانية ومنهجيات علمانية أيضاً لتقوية ودعم دعواه. فعلى سبيل المثال، قامت أمينة ودود في تفسيرها النسوي للقرآن بالجمع بين المنهجيات التقليدية الإسلامية وما أنتجته مدارس العلوم الاجتماعية والخطابات العلمانية في مجال الحقوق والعدالة مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بأرضية إسلامية مركزية.

من الطبيعي ألا يجد المرء فرقاً كبيراً في مطالب النسوية الإسلامية والنسويّة العلمانية تجاه قضية تحرير المرأة، إلا أنه عندما يسعى الطرفان إلى العمل المشترك، فغالباً ما يتم إجهاض مساعيهم من قبل قوى سياسية ما. فقد حدث ذلك عقب نجاح ائتلاف مكون من العديد من الاتجاهات الداعمة لحقوق المرأة في اليمن في منع تفعيل تشريع مجحف خاص بالأحوال الشخصية في 1997[8].

إذا كانت هذه انعكاسات الخطاب النسوي الغربي، فكيف استطاع النسويون الإسلاميون تشكيل خطاب نسوي إسلامي له «ركائزه»؟ سواء دعوناه خطاباً نسويّاً إسلاميّاً أو لاهوتاً نسويّاً إسلاميّاً، كما يروق للباحث اللبناني حسني عبود أن يدعوه، فثمة ركائز «إسلامية» لهذا الخطاب مشتقة من القرآن والسنّة النبوية. يرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ القرآن أكد المساواه بين سائر بني البشر، بيد أنّ الفقه الذكوري انتهك المساواة بين الرجل والمرأة والتي بلغت أوجها في القرن التاسع وتشبعت بدرجة كبيرة بالأفكار الأبوية التي سادت تلك الفترة. فهذا الفقه الأبوي الذي استطاع لي عنق الرسالة، هو السبب في الوضع الذكوري للشريعة الآن. ولم تسلم الأحاديث النبوية هي الأخرى من هذه المشكلة، فهي ذات مشكلة تأسيسية كونها نُقلت عن الرسول إلا أنها تظل في النهاية موضع تساؤل وبحث في صحتها ودقتها وصحة نسبتها إلى الرسول، بالإضافة إلى اقتطاعها في العديد من الأحايين من سياقاتها، ما يمهد لاستخدام العديد منها لدعم الأفكار الأبوية وتحويلها لممارسات شرعية تصبّ في النهاية في غير مصلحة المرأة.

ولذا تكمن أولويات النسوية الإسلامية في التعامل المباشر مع النص المؤسس للإسلام، وهو القرآن الكريم. ومع ذلك، فرغم سعي بعض النسويات إلى تركيز جهودهن في تفسير القرآن (أمينة ودود، رفت حسن، وفاطمة ناصيف الباحثة

7 - Ibid. p246.

8 - Ibid. p247.

السعودية)، ذهبت أخريات إلى البحث في القوانين الداعمة للشريعة (كاللبنانية عزيزة الحبري، والباكستانية شاهين ساردار علي)، في حين طرقت نسويات باب الحديث الشريف (كالمغربية فاطمة المرنيسي، والتركية هدايت توكسال).

ومع ذلك، لم يستطع دعاة النسوية الفكاك من عقال المنهجية الإسلامية التقليدية بأدواتها البحثية في الاجتهاد والتفسير جنباً إلى جنب مع الأدوات الخاصة باللغويات، التاريخ، النقد الأدبي، الاجتماع، الأنثربولوجي.. إلخ. ويظهر ذلك جلياً في مقاربتهن للقرآن، فقد أضافوا فقط تصوراتهن النسوية، معللات غيابها في السابق بسيطرة التفسيرات الأبوية التي تتسم بالمركزية الذكورية.

وتوضيحاً لذلك بدأت التفسيرات النسوية في حركة أشبه برد الفعل في البحث في آي القرآن الكريم عمّا يدعم وجهة نظرهن، مشيرات إلى أنّ هذا ما غاب عن جلّ أعمال الفقه التقليدي، وهو ما أدى إلى سيطرة فقه ذكوري عكس عقلية الثقافات الأبوية المسيطرة وقتذاك. من ذلك على سبيل المثال: «يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»[9]، حيث جاءت الآية بـ: لتعارفوا، وليس بـ: لتحتقروا بعضكم بعضاً، فضلاً عن أنّ معيار الأفضلية عند الله هو التقوى والعمل الصالح وليس الجنس ذكراً كان أم أنثى.

وتميّز التفسيرات النسويّة بين الحالات الدائمة المستمرة غير المقيدة بالزمان وبين تلك المحددة أو الطارئة. فترى أنّ ثمة ممارسات محكومة وتمّ التغاضي عنها كطريق لحث الناس على التماس سبل أكثر عدلاً حيال التفاعلات البشرية. وقد أوردت التفسيرات النسوية ثلاث مقاربات:

أولاً: استدعاء بعض آي القرآن التي ارتبطت بتفسيرات مغلوطة، كتلك المتعلقة بالخلق أو أحداث الجنة وما فيها من سيادة النظرة الذكورية وعلوّها على وضع المرأة ومكانتها.

ثانياً: الاستشهاد بالآيات التي توضح بشكل لا لبس فيه المساواة بين الجنسين.

ثالثاً: تفكيك الآيات التي تهتم بإبراز الاختلاف بين الرجل والمرأة على نحو يبرر هيمنة الرجل وسيطرته.

وكمثال على التفسيرات القرآنية النسوية الحديثة يمكن ذكر الآية التالية: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا»[10]. فبالرغم من المساواة الأساسية بين الجنسين، إلا أنّ الآية تبين مواطن الاختلاف بينهما، لا سيما الاختلافات البيولوجية التي تعوّل عليها الآية هنا، فهي ضرورية لاستمرار النوع البشري. وهو ما يستتبع اختلافاً في المهام في ظروف وأوقات معينة، فالزوج يتوجب عليه القيام بالمهام المادية لدعم الحياة الأسرية، وهو ما أشار إليه القرآن بـ «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء» نظراً

9 ـ سورة الحجرات الآية 13

10 ـ سورة النساء الآية 34

لما فضلهم الله به. وهذا ما تقول به أمينة ودود، ورفت حسن، وعزيزة الحبري، وفاطة ناصيف، وغيرهن ممن اعتبرن أنّ القوامة المقصود بها هنا الإنفاق على المنزل ومتطلبات الأسرة، نظير قيام المرأة بالحمل والرضاعة والتربية، فهذا هو الظرف الطارئ الذي يستوجب القوامة، وليست جائزة طول الوقت كما يرى المفسرون التقليديون[11]. غير أنّ هؤلاء أصرون على تجاهل بقية الآية، فما كان ذلك ليكلفهن عناء التفكير والبحث عن حجج بهذه الطريقة، فالآية ببساطة تقول «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ» فالأمر ليس بالإطلاق، حتى مع وجود اختلافات بيولوجية، والواقع يشهد بذلك، فالعديد من الأسر تعولها الزوجة أو الأم أو أنثى بشكل عام.

كما ألقى التفسير النسوي بظلاله على العديد من الآيات، ليبرهن أنّ الأصل في الأمور هو المساواة التامة بين الرجل والمرأة. إذ تقول الآية: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»، أي أنها اعترفت بالولاية والمسؤولية لكلا الجنسين؛ الرجل والمرأة.

رغم أنّ النسوية الإسلاميّة يمكن أن تؤدّي دوراً مهمّاً في تحسين حياة الفرد والمجتمع، إلا أنها غير مرشحة لأن تلعب هذا الدور على المدى البعيد، كما سلفت الإشارة. ولعلّ هذا ما يبرر التناقض الذي تعيشه المرأة المسلمة مغتربة عن وطنها الأم، حيث تجلب معها ممارسات اعتادت عليها من ثقافتها الأصلية، فرضت عليها وعايشتها باسم الإسلام. وقد يقول قائل إنّ النسوية الإسلامية هنا تساعد مثل هؤلاء النسوة على فك الارتباط بين العادات والتقاليد وبين الإسلام، إلا أنّ الإشكالية مازالت في أنها ستفك الارتباط لكن لن تساعد سوى على قبول المعروض بأريحية والبحث عن تبيئته دون محاولة تفكيكه ونقده أو السمو عليه ووضعه في محله. وهو ما يعني أنّ جلّ ما تستطيع النسوية الإسلامية تقديمه هو محاولة تقديم طرق إسلامية في فهم المساواة الجندرية، والتمكّن من مزيد من الفرص الاجتماعية، وتطوير إمكانياتهن الخاصة. ففي سياق ذم العنف الموجه للمرأة، كالضرب المذكور في القرآن، ترى النسوية الإسلامية أنّ الإسلام بريء من ذلك. ومع إدراكهنّ أنّ ذلك قد لا يضع نهاية لمثل هذه الممارسات، إلا أنهنّ يرونها خطوة على طريق ألف ميل. وقد قدمت العديد من النسويات المسلمات أطروحات شتى بشأن تفسير آية الضرب الواردة في القرآن، منها على سبيل المثال: أطروحة الباحثة سعدية الشيخ في جنوب أفريقيا، بعنوان «الزوجات المضروبات في المجتمع المسلم في كيب تاون الغربية: البنى الدينية للنوع، الزواج، الجنس والعنف» وذلك عام 1996، كما ناقشت في أطروحتها للدكتوراه مفهوم الجنس في النصوص الإسلامية.

وعودة مرّة أخرى لمعاناة المرأة المسلمة في الغرب، نجد هذه المعاناه تتخذ وجهين شديدي الالتصاق، وهما الوجة النسوي وذلك العنصري. بداية تجدر الإشارة إلى أنّ الحركة النسوية في الغرب كانت أكثر نضجاً من مثيلتها الإسلامية في الاعتراف بالمخاطر التي قد تعتريها تنظيرياً، ربما يرجع ذلك إلى فارق الزمن، إلا أنه يرجع أيضاً إلى الطبيعة التكوينية المتوائمة للحركة التي مكنتها من محاولة نقدها وتطويرها، والحذر من كونها مجرد ردة فعل. تشير كريستين دلفي، في كتابها «فرق تسد» إلى مخاطر التعامل مع حقوق المرأة على أنّها النقيض المتطرف لوضع الرجل. فقد أشارت إلى ضرورة

11 - Badran. Opcit. P248-249.

إعادة صياغة المشكلة بشكل يجعلنا نعرف على وجه التحديد طبيعة هذه السلطة الأبوية التي لا نريدها، على ألا تكون مجرد إعداد وضع معين (وضع الرجل)، والتعامل معه على أنه وضع كوني تسعى النسوية إلى قلبه (ليكون وضع المرأة)[12].

لعل من ضمن ما تعاني منه النسوية الإسلامية، ليس فقط كونها رد فعل يأتي على الجانب الآخر، لكن أيضاً من ضمن خصائص رد الفعل أنه لا يمكنه المبادرة، وبالتالي عدم تمكنه من صياغة رؤية متكاملة. يتضح ذلك جلياً في عدم درايته بما تعاني منه المرأة المسلمة المغتربة، إذ أنّ مشكلتها ليست مشكلة جندر/نسوية فقط لكنها مشكلة مركّبة، إذ يضاف إليها أزمة العنصرية، وهذا ما أشارت إليه دلفي في كتابها سالف الذكر.

تشير دلفي إلى ضرورة التصدي للنسويات، اللاتي يشتركن مع غيرهن في كونهن ضحايا لهذه الكونية الفارغة، الساعية إلى صك كونيتها المتمركزة حول عنصريتها وفرضها على الجماعات الخاضعة الأخرى. تسهب دلفي في المساحة الدلالية للنسوية، وترى أنّ تحرير المرأة أو الدفاع عن حريتها لا يكمن فقط في تحريرها من إسار عاداتها وتقاليدها التي ربما أجبرتها على الخضوع لذكور العائلة في المظهر والملبس، بل يكمن أيضاً في تحريرها من تسليعها. وهي نقطة التوازن بين تحريرها من لباسها التقليدي الذي ربما شمل حجاباً وتحريرها من لباسها الجديد الذي ربما عاملها كسلعة جنسية لا أكثر ولا أقل. فقد عارضت الحركة النسوية في سبعينيات القرن المنصرم الأنثوية الغربية القائمة على التعري ومستحضرات التجميل، مثل معارضتها للحجاب باعتبارهما شكلين من أشكال الاغتراب المفروض على النساء.

يمكن القول إنّ ما دفع دلفي لبحث موضوع الحجاب وعلاقته بالنسوية هو مسألة الإجبار الذي تعانيه المرأة حيال لباسها في المجتمعات العربية والإسلامية. لم تخض دلفي في فرضية الحجاب دينياً، وإنما عالجت الموضوع من منظور أكثر واقعية ورمزية وهو فرضه من قبل بعض الدول كإيران بعد الثورة، حيث فرض الحجاب على النساء، وحاولته الجزائر عندما حاول الإسلاميون إجبار النساء في المناطق الخاضعة لسيطرتهم على ارتداء الحجاب. وهو ما دفع أندريه جلوكسمان (Andre Glucksmann) إلى القول إنّ الحجاب هو عملية إرهابية[13].

إذا صحت مقولة أندريه جلوكسمان أعلاه بشأن الحجاب، فإنّ دلفي ترى أنّ معكوس هذه المقولة ليس بصحيح. بعبارة أخرى، لا يجب النظر إلى سيادة الحجاب في منطقة ما على أنه دليل قمع وسطوة ذكورية، حتى تشهر النسوية سلاحها في وجهها. من ناحية أخرى، فإنّ محاولة التغلب على ذلك بسنّ قانون يمنع الحجاب ضماناً لحرية المرأة، يضمر في الوقت ذاته عنصرية بغيضة حيال تلك الفئات التي قررت ارتداءه بمحض إرادتها، كما أنها لا ترى عيباً في الخضوع «لذكورية» عائلتها.

12 - Christine Delphy, Separate and Dominate: Feminism and Racism After the War on Terror (trans. David Broder), (London& New York, Verso, 2015), p. 139.

13 - Ibid. p247.

إذا كان الفكاك من الذكورية قد يوقع في فك العنصرية، فقد رأت دلفي أنّ النظام الأبوي والعنصري متشابهان في أنّ كلاً منهما يعطي الفرد وضعاً اجتماعياً بناء على عدة معايير تميز الجماعات عن بعضها بعضاً. أي أنّ وضع الفرد مجتمعياً من البداية هو وضع عنصري. غير أنّ كل نظام منهما يفرض معاييره الخاصة مشكلاً بذلك نوعين من الأفراد. تكمن معضلة النضال ضد الأبوية والعنصرية في التداخل الشديد بينهما، فلو كان لكل منهما مجتمعه الخاص لأمكن الإجهاز عليه، لكن الواقع يشهد بتعقد الوضع، فالعنصرية التي تقضي بوجود جماعتين، حيث تمارس الاضطهاد ضد إحداها، فإنّ كلتا الجماعتين فيهما بعد جندري والعكس صحيح. وهو ما يوضح بعداً جديداً لأزمة النظرية النسوية برمّتها: ذلك أنّ تحسن حال النساء في جماعة ما سيأتي على حساب ذكور هذه الجماعة وليس الذكور بشكل عام. وهو ما يعني أننا نحسّن ظروف هؤلاء النسوة بقدر كبير من العنصرية ناجمة عن تقييد الذكور بشكل انتقائي، ولذا فإنّ تحقيق التوازن بين مكافحة العنصرية والذكورية يُعدّ أمراً ليس من السهولة بمكان.

من ضمن الإشكاليات التي تواجه النسوية الإسلامية، كما يرى بعض الباحثين لا سيما في إيران[14]، أنها لا تسعى إلى تقديم أيّة تصورات على المستوى الاقتصادي والاجتماعي للدولة أو حتى على مستوى المجتمع المدني. ويرى هؤلاء أنّ النسوية الإسلامية ما تزال في العديد من جوانبها أيديولوجية نخبوية، وحتى إذا أمعنا النظر في التقدم التشريعي الذي أحرزته (إن وجد في بعض الحالات) فإنها بذلك قد طغت على المشكلات الاقتصادية والمجتمعية التي تعانيها المرأة. قد يرى البعض أنّ المشكلة الحقيقة في هذه الأمور هو أنها ما تزال تشرعن الإسلام كنظام يصلح لحكم الحياه السياسية، وأنّ النسوية الإسلامية بهذه الطريقة لن تستطيع أن تحرز تقدماً ملموساً ما دامت لا تتخذ المعايير العالمية مرشداً لها بعيداً عن القرآن كنص مقدّس ومؤسس.

يعاني هذا الفريق وغيره ممّن يرون استحالة تقديم الإسلام كأرضية معرفية للتقدّم من مشكلة جدّ حقيقة، فهو لم يرَ مناهج معرفية إسلامية من شأنها أن تجب الواقع المرير الذي تعيشه المرأة. وهو ما ينقلنا إلى القول إنّ النسوية الإسلامية لا ترى إلا المرأة التي تعاني في المجتمع. فواقع الأمر أنّ المجتمعات الإسلامية برمّتها تعاني أشد المعاناة، وكلٌّ يعاني بطريقته. ولعل ما يجب أن تفكر فيه أي «أيديولوجيات» تنعت نفسها بالإسلامية، هو كيفية السمو على حالة «المغلوب» ومحاولة تقديم نظرية معرفية/ أنطولوجية حقيقية مستمدة من الإسلام، يمكنها أن تسمو على ترهات المناهج التقليدية التراثية التي لم تؤدِ سوى إلى تماهيها مع الإسلام، وتعقيمه.

14 - Moghadam.opcit. 1148-1166.

النسويّة الإسلاميّة

الدراسات الدينيّة النسويّة في المجالين المسيحيّ والإسلاميّ

دراسة مقارنة

◆ زهيّة جويرو

ملخّص البحث:

ساهمت جملة من العوامل المتناسبة مع كلّ من السياقين المسيحي والإسلامي في ظهور موجة نسويّة ثانية، تفاوت، لا محالة، زمنُ ظهورها من مجال إلى آخر، واختلفت جزئيّاً دواعي هذا الظهور، ولكنّ هذه الموجة اشتركت في القاعدة المعرفية-النضالية التي قامت عليها. معرفيّاً اشتركا في الجمع بين المنظور النسوي والمعالجة النقدية -التحريرية للنص الديني ولما نشأ حوله من خطابات وللثقافة الدينية بمقالاتها ورموزها ومتخيّلها وللتاريخ الديني بظواهره وممارساته. منظور اقتضاه تاريخ طويل من التمييز ضدّ النساء ومن إقصائهن وتهميشهن باسم الدين وبمسوّغات دينية، وهو ما اقتضى إخضاع تلك النصوص والخطابات وذلك التاريخ للمراجعة النقدية القادرة على تحريره من آثار الموجِّهات الذكورية ومن السلطة الباتريارکية التي استأثرت طيلة قرون بتأويل الدين وبالتصرف في المقدّس. وكان التصور البديل يذهب إلى نفي التعارض بين المنظور النسوي الرامي إلى تحرير النساء والموقف الاعتقادي الإيماني، وإلى أنّ الإيمان الديني في ذاته لا يمكن أن يكون مناقضاً لطموح النساء في التحرر وفي المواطنة الكاملة ولحقوقهن الإنسانية. ونتيجة لهذا اللقاء بين المنظور النسوي والدرس النقدي للدين كانت الدراسات الدينية النسوية. ولئن ركز هذا التخصص في المجال المسيحي على تأسيسه عقائدياً بإنشاء تيولوجيا نسوية أعادت النظر في مقالات الاعتقاد المسيحي وحرصت على تفكيكها وإعادة بنائها من منظور نسوي، فكان الطابع المعرفي أعمق أثراً فيها، فإنّه في المجال الإسلامي كان أميل إلى الإجراء النفعي الرامي إلى تقديم حلول عملية لواقع النساء المعيش، فكان الطرح الإيديولوجي والتوجه النضاليّ-الحركي أوضح أثراً. يركز هذا المقال المقارن على تحليل هذه المعطيات العامة وعلى البرهنة عليها من منظور مقارِن يركز على ما تلتقي فيه الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي وعلى ما يميز مجالاً عن الآخر.

نقتصر في التعريف بهذا التخصص المعروف في المجال الأنجلو-سكسوني بتسميتين تفيدان في الحقيقة معنى واحداً وتشيران إلى مجال بحثي واحد: gender religious studies /feminist religious studies على ضبط سريع للبراديغم (المنظور) الأساسي الذي يقوم عليه وعلى اختزال للغايات التي يرمي إلى تحقيقها والأدوات المفهومية والمنهجية الإجرائية التي يتوسل بها لتحقيق تلك الغايات. بينما نركز على تشكلات هذا الفرع من فروع الدراسات الدينية في كل من المجالين المسيحي والإسلامي، من زاوية نظر مقارنة ترمي إلى تبين أثر سياقات النشأة والتطور في ما يجمع بينهما وفي ما يفرق.

تنطلق الدراسات الدينية النسوية أو الجندرية من تشخيص لحقيقة اجتماعية واضحة المعالم في مجمل المجتمعات الإنسانية، وإن بدرجات متفاوتة، ومن استقراء لتاريخ الأديان وثقافاتها ومؤسساتها وخطاباتها يشتركان في إقامة الدليل على أنّ النساء قد تعرضن على امتداد فترات تاريخية طويلة إلى الظلم المادي والرمزي وإلى المعاملة الدونية، كما عانين طويلاً ومازلن من الحرمان من الحقوق بكلّ أنواعها، وكان ذلك يتمّ بمسوّغات متنوعة منها خاصة المسوّغات الدينية والثقافية ذات المرجعية الدينية غالباً. ومن هنا كان الهدف الأساسي لهذا التخصص هو مقاومة كلّ ما تعانيه المرأة من أشكال تمييز ودونية سلطت عليها عبر التاريخ ومازالت تسلّط باسم الدين وتحت ستاره ومشروعيته وتشرعن بمسوّغات دينية، ولكن من داخل المنظومة الدينية نفسها ودون أن تفترض أي تعارض بين الموقفين النسوي والإيماني، فكانت النسوية في هذا التخصص هي «البراديغم» الذي يحدّد وجهة النظر العامة والمنطلقات والمقاربة، وكان الدين والثقافة الدينية بمختلف مكوناتها الموضوع الذي يراد تنقيته من آثار النظرة الدونية للمرأة، وكان ناتج اللقاء بينهما الدراسات الدينية النسوية أو الجندرية. ومن ثمة فإنّ هذه الدراسات تقوم على تمحيص الأديان وأفكارها وخطاباتها ومؤسّساتها ونظمها من زاوية موضع المرأة في المجتمع، أي من واقع تجربتها وخبرتها وواقعها: كيف تتأثر بصفة مباشرة أو غير مباشرة بتلك المفاهيم الدينية وبتطبيقاتها؟ كيف يمكن أن تؤثر تجربتها تلك وخبراتها على فهمها للدين وعلى ممارستها له؟ وهي كذلك الفاعل فيها ومؤسسها ومنجزها في الغالب الأعم.

أمّا من حيث الغاية العامة التي تحرك هذا التخصص فهي البرهنة أولاً على أنّ البنية العامة التي تتحكم في الثقافة الدينية هي بنية تاريخية بشرية، ذلك أنه لا وجود لديانة مجردة منفصلة كلّ الانفصال عن تطبيقاتها في التاريخ وعن فهوم أصحابها وتمثلاتهم، وإنّ ذلك الوجود، حتى إن سلمنا به فرضاً، فإنّه وجود صوري قائم في الأذهان لا يتجسد في الواقع إلا بالفعل البشري التاريخي بفعل الفهم والإفهام والتأويل. يضاف إلى هذا المعطى الأول معطى ثانٍ يتمثل في أنّ الذين استأثروا بفعل التأويل والتفسير وبعمل التشريع والتنظيم على امتداد تاريخ الأديان هم الذكور، وهذا ما جعل الأديان، في تجسداتها عبر الأزمنة والأمكنة ذكورية، تعبّر عن تصورات الرجال وتوجهاتهم وفهومهم وتخدم مصالحهم المادية والرمزية، ومن ثمّة تمدهم بالسلطة على النساء، وهذه السلطة هي التي تجعل منهم المتصرفين فيهن وفي مصائرهن. وانطلاقاً من هذه القاعدة المنهجية والمعرفية بدأ جيل من الموجة النسوية الثانية في سبعينات القرن الماضي بأمريكا وأوروبا في إعادة النظر في الفهم والتأويل الذكوريين للمصادر الدينية، وفي العمل على كشف أثر النظام الاجتماعي الباتريارکي والذهنية الذكورية في بناء المنظومة الدينية بكل مكوناتها، وذلك من أجل فتح الطريق أمام النساء لإعادة قراءة تلك المنظومة وتفسيرها وتأويلها وفقاً لما يخدم مصالحهن، ويمكنهن من حقوقهن كاملة، ويتيح لهن إطاراً تنظيمياً

اجتماعياً مناسباً لتحقيق المساواة. ومن ثمة فإنّ أهمّ أعلام المؤسسين في اختصاص الدراسات الدينية النسوية سواء في المجال المسيحي أو الإسلامي نساء.

ونتيجة لتراكم الكتابات في هذا الموضوع ووفقاً لهذه الرؤية تشكل تصور واضح لما سيطلق عليه عنوان الدراسات الدينية النسوية، مفاده دراسة الأديان من وجهة نظر تسائل موقع النساء وعلاقاتهن بالمنظومة الدينية بنصوصها المقدّسة وتفسيراتها ومؤسّساتها الرسمية وخطاباتها الدينية ودورها في تحديد طبيعة الوعي الاجتماعي، ومفاهيمها الثقافية ذات الأصول والمرجعية الدينية، وبكلّ ما ينشأ في سياقها من الممارسات والخطابات التي تضبط السلوك والعلاقات وتنظم المجتمعات وتحدد قواعد ذلك التنظيم وأحكامه. ولم يقتصر الأمر على تشخيص واقع الأديان ولا على تفكيك الثقافة الدينية الذكورية وخطاباتها، بل قامت الدراسات الدينية النسوية على إعادة بناء معرفة بالدين، وعلى وضع قواعد لتجربة دينية تنتجها النساء ومن منظور نسوي. ولم تقف المقاربة النسوية/الجندرية للأديان وللثقافة الدينية عند تفكيك الخطابات والمؤسسات وكشف نظامها المعرفي وبنيتها الذكوريين بهدف تعرية ما وقع ويقع على النساء من اضطهاد باسم الأديان وتحت ستارها، بل إنّها ترمي كذلك إلى إعادة بناء معرفة بالأديان وتجربة دينية وخطابات تنصف النساء وتعترف لهن بكامل حقوقهن، ومنها الحق في أن يعشن تجاربهن الدينية الروحية الخاصة والمستجيبة لحاجاتهن، وفي أن يعبّرن عنها بأنفسهن بعيداً عن وصاية الرجال، وبهذا تكون المقاربة النسوية للدين مقاربة واعية للهويّة الاجتماعية-الجندرية للمرأة، آخذة متطلباتها المعرفية والاجتماعية بعين الاعتبار سواء في إعادة بناء المعرفة بالدين أو في حماية حقوق النساء، بما في ذلك حقهن في أن يتحدثن بأنفسن عن فهمهن للدين وعن تجاربهن الدينية-الروحية الخاصة.

وقد تشكلت الدراسات الدينية النسوية في مسارين: مسار الكشف عن التصورات والرموز والمؤسسات المادية والرمزية وعن الخطابات السلبية وذات النظرة الدونية للمرأة في المنظومات الدينية وفي تطبيقاتها المتحيزة ضد النساء، ومسار قام على دراسات أنجزتها نساء تكريساً لحق المرأة في إنتاج المعرفة الدينية المبنية على خبرات النساء ومعارفهن وتساؤلاتهن وفي دراسة العلوم الدينية وإنتاجها، وكل ذلك في سياق استراتيجية ترمي إلى تفكيك التناقضات بين جوهر الرسالة الدينية القائم على العدالة والإنصاف والمساواة بين البشر والصياغات التاريخية الذكورية الموسومة بالتحيز ضد النساء وكشف حقيقتها. وقد ركزت النساء في هذا المسار على إعادة تأويل النصوص والثقافة الدينيتين واستنباط التصورات والرؤى والقواعد منها من منظور يأخذ بعين الاعتبار مسألة الجندر أو النوع الاجتماعي بعين الاعتبار، ونشأ عن هذا المسار ما أصبح يعرف في المجال المسيحي باللاهوت النسوي.

فمتى بدأت المقاربة النسوية/الجندرية للدين وللثقافة الدينية في الظهور في المجال الغربي/المسيحي أولاً ثم في المجال العربي-الإسلامي ثانياً؟ وما هي الملابسات التاريخية والشروط المعرفية التي نشأت في إطارهما هذه المقاربة؟ وما أهم مقالاتها؟

الدراسات الدينية النسوية في المجال الغربي المسيحي:

بدأت هذه الدراسات تاريخياً خلال عقد الستينات من القرن العشرين بعد أن تهيأت مجموعة من الشروط الموضوعية والمعرفية، من بينها انطلاق الموجة النسوية الثانية[1] التي اتجهت، بعد مرحلة ركزت على العمل السياسي-الحركي وعلى الخطابات الإيديولجية، إلى تأسيس معرفي للخطاب النسوي ينطلق من تفكيك الحاصل وتعرية خلفياته ومضامينه وأهدافه المعادية للنساء ليصل إلى إعادة بناء خطاب جديد من منظور نسوي/ جندري واع. كما تزامنت هذه البداية مع ظهور جيل من النسويات تخصّصن في الدراسات الدينية وتحصلن على شهادات عليا في هذا الاختصاص واكتسبن معارف عالية وخبرات في الهرمينوطيقا والتيولوجيا، وتشكلت لديهن معرفة دينية جامعة بين القديم المهور بالذكورية والمنهجيات الحديثة في الدراسات الدينية والعلوم الإنسانية، وهو ما يمكّن عند تطبيقه من زاوية تأخذ بعين الاعتبار النوع الاجتماعي للباحث من استحداث معرفة دينية جديدة أكثر إنصافاً للنساء وأخلص تعبيراً عن طموحاتهن واحتراماً لحقهن في المساواة الكاملة.

وكانت أوّل لبنة في مسار الدراسات الدينية النسوية في المجال الغربي المسيحي هي ظهور تيار اللاهوت النسوي (feminist theology)، وهو تيار في البحث اللاهوتي أنشأته باحثات نسويات متخصصات في الدراسات اللاهوتية[2] ومن بين أشهر أوائل اللاهوتيات روزماري رادفورد روثر (Rosemary Radford Ruether) التي أرست قواعد هذا التوجه النسوي في الدرس الثيولوجي المسيحي، فقد أكدت أنّ مهمة هذا الدرس لا تقف عند تعيين الموضوعات النسوية مع الإبقاء على الرؤية التمييزية التي تجعل من الرجل أصلاً ومركزاً وترجع المرأة إلى مجال الهامش، بل إنّ مهمته مراجعة هذا التصور من أجل تفنيده، ولا يكون ذلك من خارج حقل التيولوجيا بل من داخله، وذلك بأن "ينقل إلى داخل الحقل التيولوجي نقد النموذج السائد لعلاقات النوع وإعادة بنائه"[3] وتدور أسئلة الباحثات النسويات في هذا المجال حول "الأنماط والأفكار الدينية التي تبرر سيطرة الرجال وتبعية النساء ودونيتهن، مثل الاستخدام الحصري لصيغة التذكير في اللغة عند الحديث عن الإله وعن القدرة الإلهية، ممّا يكشف عن تصور يوحي بأنّ الذكر/الرجل أقرب إلى الإله وأشبه به من الأنثى/ المرأة، وأنّ الرجال أحق بتمثيل الرسالة الإلهية وبالتعبير عنها وبالتحدث باسم الإله بصفتهم قادة وزعماء في المجتمع وآباء مؤسّسين في الكنيسة، وأنّ الإله قد خلق النساء تابعات للرجال، وإذا رفضن هذه التبعية فهنّ يقترفن إثماً

---

1 - بدأت مع بداية الستينات واستمرت إلى أواخر السبعينات، ركزت في الولايات المتحدة على مطلب المساواة القانونية في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية عن طريق العمل على تغيير القوانين، وعلى العمل من أجل المساواة في الواقع عن طريق تغيير الذهنيات بواسطة التركيز على العمل البحثي لنشر ثقافة بديلة، للمزيد انظر: M. Carden, The New Feminist Movement, New York 1974، وكذلك: نيما ناغيبي: الدراسات الدينية، دراسات الجندر، ترجمة هالة كمال، مقال على الشبكة:

http://sjoseph.ucdavis.edu/ewic/ewic-arabic-translation/all-files/women_gender_studies.pdf

1) بدأ منذ منتصف القرن العشرين في الجامعات الغربية التمييز بين التيولوجيا أو علم اللاهوت، ويتسم بكونه دراسة للأديان من وجهة نظر إيمانية، بمعنى أنها تصدر عن حدّ أدنى من الالتزام بالموقف والرؤية الإيمانيين، والدراسات الدينية التي تحتكم إلى موقف ورؤية موضوعيين علميين وعلمانيين منفصلين تماماً عن الموقف الإيماني الذاتي الخاص بالباحث.

2 - Rosmary Radford Ruether: «The emergence of Christian feminist theology» in: The Cambridge,3

3 - Companion to Feminist Theology, ed. Susan Frank Passons ،UK: Cambridge University Press, 2002,p3

كبيراً"[4]، وقد حددت الباحثة مضمون هذا الدرس وغاياته: إعادة تعريف الرموز الدينية الأساسية كالله والخلق والخالق والبشرية بنوعيها الأنثى والذكر والخطيئة والخلاص والكنيسة، وذلك من منظور المساواة بين الجنسين، وبهدف إلغاء كل ما اتخذته الثقافة الدينية الذكورية تعلّة لتمرير دونية النساء وإحكام السيطرة عليهن وشرعنتها دينياً.[5] وتعتبر العالمات التيولوجيات أنّ موطن الرهان الأساسي في هذه الثقافة الدينية الذكورية هو التأويل. فالرموز الدينية الأساسية قائمة من منظورهن وفي أصل وضعها على العدالة إزاء المخلوقين وعلى التسوية الأنطولوجية بينهم، ولكنّ التأويل الذكوري الذي ساد بفضل ما كان للرجال من سلطة فعلية في الأرض هو الذي أعاد تشكيل تلك الرموز الدينية ثقافياً ليوجّهها وجهة سلبية تجاه المرأة، وهذه التصورات تفسّر إلحاح هؤلاء العالمات على أنّ الرموز الدينية تبنى وتشكّل ثقافياً وتوجّه اجتماعياً، وهي من ثمّة ليست «حقائق» مطلقة أو نهائية أو منزلة ومتعالية، حتى وإن كان الدين هو المرجع الأصلي لها، تقول روزماري روثر: «من يملك السلطة والقوة في المجتمع هو من ينشئ الرموز ويحدّد المفاهيم التي تحافظ على هذا الميزان المختل من علاقات القوّة بين فئات البشر، فالعلاقات الاجتماعية المختلفة القائمة على الطبقية والعرقية والنوع ليست علاقات أزلية خلقها الله لتكون نظاماً كونياً نهائياً، بل هي بناء اجتماعي قابل للتغير.»[6] وبعبارة أخرى تنطلق عالمات التيولوجيا النسويات من **موقع إيماني** إزاء الدين ومنظومة الاعتقاد ومن **موقف نقدي** إزاء المنظومة الثقافية الدينية، فالأولى لا تميز بين المخلوقين ولا تحط من قيمة النساء ولا تعاملهن معاملة دونية، بينما الثقافة الدينية، وهي بناء اجتماعي ثقافي تولاه طيلة عصور طويلة الرجال، تقوم على مفاهيم وتتشكل من رموز وتصورات وأنماط في التفكير وفي التنظيم تقلل من شأن النساء وتستهين بقدراتهن وتهمّش مشاركاتهن العامة مقابل تقديس وظائفهن البيتية الإنجابية والتربوية واعتبارها الوظيفة الطبيعية للنساء. ويتم كل ذلك بمسوغات دينية أنشأها العقل الذكوري إنشاء، أو استنبطها بواسطة التأويل عندما استبدّ طيلة قرون بسلطة المعرفة الدينية وسلطة تأويل نصوصها -المصادر. ومن ثمّة كان سعي هؤلاء العالمات، بعد تفكيك التيولوجيا الذكورية وكشف تحيزها الجندري، إلى إعادة بناء تيولوجيا جديدة نسائية تنتجها النساء أنفسهن، ونسوية تخدم طموحات النساء وتطلعاتهن إلى العدالة والمساواة والتحرّر، دون أن يكون في هذا السعي ما يتناقض مع حقيقة الدين وما يتعارض مع الإرادة الإلهية، إرادة الحق والخير والعدالة والمساواة بين المخلوقين. فهؤلاء النساء يعلنّ بكل وضوح ودون لبس انتماءهن الإيماني، وبناء عليه يؤكدن أنهن لا يسعين إطلاقاً إلى هدم الدين ولا إلى الخروج عليه أو الانقلاب ضده، بل إنهن، بالخلاف من ذلك، يسعين إلى إعادة الدين إلى جوهره القيمي الذي حرفته عنه التأويلات والممارسات الذكورية على امتداد التاريخ الباتريارکي الطويل للمجتمعات الدينية. ولذلك اعتبرن أنّ رسالتهن تخدم الدين بقدر ما تخدم النساء، وهذه الرسالة تقوم على حركتين معرفيتين: حركة التفكيك وهدفها كشف الأصول الذكورية الباتريارکية للثقافة الدينية بكل عناصرها، وحركة إعادة بناء فهم ومعرفة دينية جديدة تستعيد جوهر الدين المتمثل في قيم العدل والمساواة والخير.

4 - Rita Gross, «Feminist theology as theology of religion» in The Cambridge Companion, pp.60-78.

5 - Rita Gross المرجع السابق، ص 4

6 - المرجع السابق نفسه، ص 4

الثقافة الدينية إذن هي بناء (construction) اجتماعي، ومن ثمّة فوظيفة التيولوجيا النسوية هي تفكيك (d-construction) هذا البناء في خطوة أولى وإعادة بناء (reconstruction) تيولوجيا جديدة تنصف النساء. هذه هي الخطوات المنهجية الثلاث التي يقوم عليها كامل البناء الجديد للدراسات الدينية الحديثة سواء في صيغتها النسوية أو في سائر صيغها العلمية. وعليه كانت المرحلة التأسيسية في التيولوجيا النسوية قائمة على تحصيل المعرفة بالبناء القائم كما هو، فكان الجيل الأول من التيولوجيات النسويات في أكثره من الجامعيات اللائي تخصصن في الدراسات الدينية عامة والتيولوجية خاصة، أو من النساء الملتزمات داخل الكنائس. وقد تشكل هذا الجيل الأول من مجموعة من النساء الليبراليات المنخرطات في حركات المطالبة بالحقوق المدنية-السياسية للنساء وبالتعليم والشغل وبالحق في تولي المناصب العليا في الدولة ومؤسساتها السياسية والإدارية والاقتصادية. كما تكونت هذه المجموعة الأولى من نساء اليسار اللاتي صدمهن تحيز الرجال اليساريين ضد النساء ومن مجموعة من النساء من داخل الكنائس بعد أن نجحن في إقناع الكثير من الكنائس الكاثوليكية خاصة برسم كهانة المرأة في السبعينات. وبهذا اكتسبت النساء من هذا الجيل الأول قاعدة معرفية أكاديمية داخل الجامعات ومراكز البحث المتخصصة وقاعدة كنسية مؤسسية عن طريق تقلد المناصب والزعامات الكنسية، وفي إطار الدوائر الكاثوليكية الأمريكية ظهرت أوائل عالمات اللاهوت النسوي اللاتي تولين مهمة التشخيص: تشخيص واقع البناء الاجتماعي-الثقافي للعقيدة المسيحية ولرموزها ومقالاتها الكبرى المؤسسة، ومن هؤلاء نذكر ماري دالي وكتابها: في ما وراء الإله الأب (Mary Daly, Beyond God the Father, 1973)، كما نذكر روزماري رادفورد روثر وكتابها «التمييز الجنسي والمحاورة عن الله، من أجل تيولوجيا نسوية

(Rosemary Ruether, Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology, 1983)

كما يمثل كتاب إليزابيت فيورنزا "في ذكراها: إعادة بناء جذور المسيحية من وجهة نظر تيولوجية- نسوية

Elisabeth Fiorenza, In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, 1983

ورغم أنّ هذه الموجة الأولى نشأت في علاقة مباشرة بالكنيسة الكاثوليكية وردّاً على سياستها التي رأتها النسويات معادية للمرأة، فإنّ هذا التوجه في الدراسات التيولوجية النسوية سريعاً ما توسع وتفرع ليشمل طوائف وجماعات وأدياناً. فكانت «حركة كنيسة المرأة» التي اتجهت صوب إرساء قاعدة لتجربة روحية مستقلة ومخصوصة بالنساء تركز على الإعلاء من شأن العنصر الأنثوي في الدين، وتطور هذا التوجه بدوره ليتفرع عنه ما عرف بـ «لاهوت التحرير» الذي نقد كل أشكال القهر الراجعة سواء إلى الطبقة أو العرق وطالب بالعدالة الاجتماعية وبمقاومة كل أشكال القهر والعنصرية، وضمنها أدرج «القهر الجندري». وقد تضافرت إشكاليات الثقافة الدينية الذكورية مع إشكاليات العنصرية والتمييز العرقي وإشكاليات الميز على أساس الجندر الذي تعاني منه النساء، لينشأ من جماع التضافر هذا حركة ساهمت فيها الباحثات التيولوجيات والحركات النسوية التي أنشأتها الأمريكيات ذوات الأصول الإفريقية والآسيوية واللاتينية، وهي حركة تقوم على مقاومة التمييز الذي تتعرض له النساء الملونات بسبب جنسهن ولونهنّ، ومن المؤلفات التي تمثلها دولوريس ويليامس:

Dolores Williams, Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk1993

كما اتسع حقل التيولوجيا النسوية ليشمل أدياناً أخرى من غير المسيحية، كاليهودية التي مثلتها دراسات جوديث بلاسكو، والبوذية التي اعتنت بها ريتا غروس في مؤلفها الصادر سنة 1993

Rita Gross, Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism,

أمّا من جهة المضمون فقد ركزت النسويات بمختلف اتجاهاتهن على إعادة بناء الألوهة عبر إعادة تأويل الرموز الأنثوية في الأديان وتحويلها عن الدلالات السلبية التي ألحقتها بها الثقافة الدينية الذكورية إلى دلالات إيجابية، تستمد منها النساء معاني القيم الروحية التي تطمح إلى تجربتها، فكان أن ظهرت روحانية نسوية عبرت عنها كتابات عديدة ظهرت في عقدي الثمانينات والتسعينات على غرار مؤلَّف كارول كريست وبالسكو:

Christ and Plaskow, Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion 1979

ومؤلف كارول كريست:

Carol Christ, Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality1997

وهي مؤلفات تشترك في التبشير بولادة جديدة لربوبية تكون مصدراً لروحانية نسوية متحررة من كل آثار التسلط والإقصاء التي مارستها عليهن التأويلات الذكورية للدين ولرموزه الأنثوية خاصة، روحانية تتجاوز حدود التجربة الفردية الداخلية لتتحول إلى أداة تحليلية تعيد بناء المتخيل الإلهي والديني، وهو ما عبرت عنه كارول كريست مرة أخرى في مؤلفها:

« She Who Changes: Re-imagining the Devine in the World, 2003

"هي تلك التي تغير: إعادة تخيل الإلهي في العالم"، ولم تكن إعادة بناء المتخيل الإلهي من منظور محرِّر للنساء ممكنة إلا عبر تأويلية جديدة للنصوص المقدّسة. ولذلك شهدت هذه المرحلة موجة من الأعمال النسائية التي ركزت على مبحثين لهما علاقة بهذا التوجه: مبحث منهجي يسعى إلى إرساء القواعد المنهجية لهذه التأويلية النسوية التحريرية من جهة، ومبحث تطبيقي اعتنى بتأويل نصوص من الكتاب المقدّس تأويلاً يستجيب لتلك الشروط المنهجية، وهو ما

نجده في أعمال إليزابيت فيورنزا مثلاً كما يمثلها مقالها "نحو هرمينوطيقا لتفسير الكتاب المقدّس: تفسير الكتاب المقدّس ولاهوت التحرير"[7]، وهو مقال تفسر فيه العلاقات المعقدة بين لاهوت التحرير وتفسير الكتاب المقدّس بصفة عامة والدور الذي يلعبه في كفاح النساء من أجل التحرر، وهي تسوّغ الحاجة المتأكدة إلى تأويلية جديدة محرّرة للنساء وضامنة لعدم التمييز ضدهن بما تعانيه النساء في مناطق واسعة من العالم من تمييز «ثلاثي الأبعاد»، تمييز طبقي وتمييز جنسي وتمييز عرقي، وتضيف: «وإذا كان اللاهوتيون التحريريون يتخذون خيار الانحياز للمقهورين نواة لمساعيهم، فعليهم إذن أن يعوا أنّ هؤلاء المقهورين هم النساء»[8]، وتستعرض الباحثة منظومات ثلاثاً من تأويليات الكتاب المقدّس:

- **تأويليّة اللاّهوت العقائدي**: وهي تقدّم فهماً للكتاب المقدّس في إطار الوحي ومرجعيته، وغايتها البحث في المصداقية والسلطة والمعنى التي يمثلها الكتاب المقدّس بالنسبة إلى المسيحية، وتنظر إلى سلطة هذا الكتاب من منظور لا تاريخي بمعنى أنّها تضفي عليه العصمة في لفظه وأدبيته بإطلاق، ومن ثمّة لا تعتبر الكتاب المقدّس مبلِّغاً لكلام الله، بل تعتبره هو كلام الله، بمعنى أنّه ليس تسجيلاً للوحي، بل هو الوحي نفسه. وعليه فهو النص الدالّ، وهو المعيار، وهو الذي يشكِّل ولا يتشكّل، وإذا كان هناك تضارب بين المعنى التاريخي والمعنى المعاصر فإنّ ذلك التعارض قابل لأن يرفع بواسطة تأويل المجازات والرموز وبالتمييز بين الدلالات الحرفية والمعاني الروحانية. ويستخدم هذا النص بواسطة التدليل لتستمد منه حجج السلطة بصيغة «يقول الكتاب المقدس...»، وهو ما يفترض أنّ هذا النص يقدم حججاً سرمدية غير قابلة للدّحض، يمكن فصلها عن سياقاتها التاريخية والنصية ليبَرَّر بها ما يراد تبريره.

- **تأويليّة المنظومة التاريخيّة-النقديّة:** وجاءت رداً على المنظومة السالفة وعلى الاستخدام الدغمائي للنصوص المقدّسة وللسلطة العقائدية للكنيسة، وتقوم على فهم للتاريخ وللتأويل يتميز بالموضوعية والتحرر من الاعتبارات القيمية وبالعقلانية والمنهج العلمي، ويرمي إلى الوصول إلى قراءة موضوعية خالصة للنصوص وإلى تقديم علمي للحقائق التاريخية، ومن ثمّة فإنّ صدقية النص لا تقاس بدلالته في ذاته بصفته كلاماً إلهياً مقدّساً، بل تقاس بمدى التطابق مع الحقيقة التاريخية ومع الواقع المعيش[9]، وتحرص هذه المنظومة على تحرّي أقصى درجات الدقة التاريخية وعلى الالتزام بالموضوعية والحياد وتجنب الاعتبارات القيمية، ولكنها تحجم عن مناقشة دلالات الكتاب المقدّس بالنسبة إلى المؤمنين به في العصر الحديث.

- **تأويليّة اللاهوت التحريري:** تجمع بين منهج المنظومة التاريخية والنقدية، ولكنها تنقدها في موقفها «الحيادي» السلبي في حياديته، فهذه المنظومة لا يعنيها تفسير الكتاب المقدّس بقدر ما يعنيها الدور الذي يجب أن يكون للكتاب

---

7 - Elisabeth Schuessler Fiorenza, "Towards a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology," in the Challenge of Liberation Theology: A First World Response, eds.

Brian Mahan and L. Dale Richesin (New York: Orbis Books, 1981), 91-112.

المقال معرب ومنشور في: "النسوية والدراسات الدينية" ص 57

8 - المرجع السابق، ص 58

9 - Philadelphia: Westminster 1978, James Barr, Fundamentalism, p 49.

المقدّس في الصراع من أجل التحرر. وهذا يقتضي من المفسر أن يقف موقف الداعم والمساند لتطلعات المقهورين، تقول إليزابيث فيورنزا «تبنّى اللاهوتيون التحريريون هرمينوطيقا الالتزام بدلاً من هرمينوطيقا الحياد»[10]، فبما أنّه من المستحيل على المفسر أن يتجرّد تجرّداً كاملاً من اعتبارات القيمة فعليه أن يحدّد موقعه بوضوح، وأن يكون واعياً به، وأن يختار موقع الدعم والمساندة انحيازاً للمقهورين، على أساس أنّ الإيمان عملية تحريرية، وأنّ الكتاب المقدّس سلاح في سبيل التحرير، والإله في الكتاب المقدّس هو إله المقهورين، وأنّ الهرمينوطيقا التي يجب أن تعتمد في تفسيره هي هرمينوطيقا المقهورين التي تتبناها تيولوجيا التحرير.[11]

ما موقع تيولوجيا التحرير النسوية من هذه المنظومات التأويلية؟

تقف النسويّات من الكتاب المقدّس ومن اللاهوت المسيحي على النقيض من الموقف الذي يتبناه اللاهوتيّون التحرّيريّون. فعلى الرغم من الاتفاق الكامل في الغاية التحريرية المتعلقة في هذا المجال بالنساء بوصفهن أكثر الجماعات معاناة من القهر المسلط باسم الدين وبمسوّغات الثقافة الدينية عامة واللاهوت المسيحي بصفة خاصة، اعتبرت هؤلاء، ومنذ بدايات الحركة النسوية، أنّ الكتاب المقدّس واللاهوت المسيحي يشتركان اشتراكاً كاملاً في الموقف المنحاز ضدّ المرأة، وبأنهما أثرا تأثيراً مدمّراً في وعي النساء وفي واقعهن على امتداد عصور طويلة ما تزال مستمرّة إلى اليوم، وبناء على ذلك ذهبت نسويات كثيرات إلى أنّ الوعي النسوي والعقيدة المسيحية على طرفي نقيض، ومن ثمة فإنّ إدراج النصوص المقدّسة واللاهوت المسيحي في كفاح النساء سيؤدي إمّا إلى تخريب كفاحهن أو إلى تجريد «المسيحية» من كلّ ما هو «مسيحيّ» فيها. وهكذا واجهت النسويات المسيحيات أول قضية تأسيسية: هل هناك تعارض أصلي بين أن تكون نسوية ومسيحية مؤمنة؟ هل يحتاج التصالح مع أي منهما إقصاء كاملاً للآخر؟ فرضت هذه الأسئلة على اللاهوت النسوي أن يبدأ بخطوة نقدية لمجابهة استخدام الكتاب المقدّس لتسويغ التمييز ضدّ النساء وللالتفاف على مطالبهن من أجل الحرية والمساواة، تتلوها خطوة إعادة البناء وموضوعها بناء لاهوت نسوي تحريري، تمثلت أولى منطلقاته في:

- الاعتراف بأنّ الكتاب المقدّس قد استعمل على مرّ التاريخ، وخاصة الآن، للإبقاء على النساء تحت سلطة الرجال ولمنع تحرّرهن ولتسويغ التحيّز والتمييز ضدّهن.

- ليس الرجال فقط من يؤمنون بالكتاب المقدّس وبأنه كلام الله، بل إنّ النساء كذلك يؤمنّ إيماناً عميقاً بهذا، وللكتاب المقدّس بفعل هذا سلطة روحية على كلٍّ من الرجال والنساء.

- شمولية الإصلاح شرط ضروري لتحرير النساء، إذ لا يمكن إصلاح المجتمع أو القانون أو المؤسسات الثقافية دون إصلاح الاعتقادات والرموز الدينية القائمة في الكتاب المقدّس بحجة أنّها نصوص مقدّسة.

10 - فيورنزا: مرجع سابق، ص 65

11 - Juan Luis Segundo, The Liberation of Theology, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1976, p110

إضافة إلى هذه المنطلقات الأساسية أضافت الأجيال الجديدة من اللاهوتيات النسويات أفكاراً وتصورات منهجية ومعرفية ساهمت في بلورة هذا التوجه التحريري للاهوت النسوي، من بينها خاصة التأكيد على أنّ التفسير الباتريارکي للكتاب المقدّس هو المضاد للمرأة وليس الكتاب في حدّ ذاته، تقول فرانسيس ويلارد، إحدى أعلام اللاهوت النسوي التحريري: «أعتقد أنّ الرجال قد خلعوا على الكتاب نظرياتهم الأنانية الخاصة، وأنّ اللاهوتيين السابقين لم يدركوا بالقدر الكافي الطبيعة التقدّمية لرسالته، ولا استطاعوا التمييز بصورة مناسبة بين نصوصه بوصفها تاريخاً وبين مبادئه الأخلاقية والدينية».[12] وبهذا تكون اللبنة الأولى في هذا الاتجاه هي تخليص تفاسير الكتاب المقدّس من آثار الباتريارکية/الأبوية، ثم صياغة منظومة جديدة للتفسير، نسائية ونسوية في الوقت نفسه، تكون غايتها الممارسة التحريرية من داخل سياق لاهوت نقدي تحريري.

ومن نماذج التفاسير التطبيقية الممثلة لهذا التوجه تفسير روزماري رادفورد روثر لما جاء في الكتاب المقدّس وفي «الكريستولوجيا» أو (علم طبيعة المسيح) بشأن المسيح نفسه، وكان تفسيراً يهدف أساساً إلى «تحرير الكريستولوجيا من النزعة الأبوية[13]، حيث بيّنت أنّ المسيح تمثل أوّلاً في هيئة كلمة.

الدراسات الإسلامية النسوية أو النسوية الإسلامية

يشير المصطلح أوّلاً إلى مجال جامع بين بُعد معرفي-أكاديمي وبُعد حركي نضالي، يشمل هذا المجال البراديغم النسوي حيث يتضافر الوعي بالأسس الجندرية للتمييز الذي تعاني منه النساء والمطالبة بتطبيق مبادئ العدالة والمساواة بين النساء والرجال، وذلك من داخل المنظومة الدينية الإسلامية وبالاستناد إلى مرجعيتها العقائدية والثقافية بقيمها وثوابت عقيدتها، مع الوقوف موقفاً نقدياً إزاء الإنتاج الثقافي الديني بخطاباته وعلومه وتشريعه ومؤسساته. ومن هنا تلتقي النسوية الإسلامية في مفهومها العام وفي تصوراتها الكبرى وأهدافها وحتى في القاعدة المنهجية والمعرفية العامة مع النسوية المسيحية. وسأعتمد في دراسة هذا الموضوع على مرجعين أساسيين أعتبرهما ممثلين لهذا المجال، هما المرجع المذكور أعلاه «النسوية والدراسات الدينية»، وقد جمع بين قسمين أحدهما اهتمّ بهذا الموضوع في المجال المسيحي الغربي، واهتم الثاني بالموضوع في المجال الإسلامي، أمّا المرجع الثاني فهو عمل موسوعي شارك في إنجازه أكاديميات وأكاديميون مرموقون من الجامعات الأمريكية غالباً ومن بعض الجامعات الغربية الأخرى، وأشرفت عليه أكاديمية تمثل ببحوثها وبمجموع أعمالها هذا التوجه العلمي والنضالي أفضل تمثيل، وهي سعاد جوزيف، والموسوعة هي «موسوعة النساء والثقافات الإسلامية»[14]،

12 - فيورنزا: مرجع سابق، ص 70

13 - روزماري رادفورد روثر: تحرير الكريستولوجيا من النزعة الأبوية، تعريباً لمقالها:

Rosemary Radford Ruether, “The Liberation of Christology from Patriarchy,” New Blackfriars 66(1985); rept. in Feminist Theology: A Reader, ed. Ann Loades (Great Britain: SPCK-Holy Trinity Church, 1990, pp 138-148.

ورد النص معرّباً ضمن ”النسوية والدراسات الدينية“، مرجع سابق، ص ص 80-90

14 - Encyclopedia of Women and Islamic Cultures,Arabic translation, Vol 1: methodologies, paradigms, and sources,general editor: Suad Joseph, Brill, Lieden, Boston, 2003

وقد ذكرت المشرفة على هذه الموسوعة بعض دواعي هذا المشروع الأكاديمي الضخم، ومن بينها دواعي الوصل بين النساء والإسلام. فكان في ذلك قولها إنّ «المشروع السياسي الذي حمله كثير من الأكاديميين وأصحاب القوى الغربيين هو رؤية الآخر من خلال الثقافة، بينما ينظرون إلى أنفسهم من خلال منظور السياسة والاقتصاد. ونجد في ذلك المشروع السياسي أنّه ما من شيء يدل على الثقافة أكثر من الدين، وأنّه ما من موضوع يتم معادلته بالدين أكثر من موضوع المرأة. وإذا كان الإسلام قد أصبح دالاً على الثقافة وأصبح موضوع المرأة محملاً بعبء تمثيل الإسلام، بالتالي ترسب الإسلام في صورة مجموعة من المفاهيم الجوهرية، كما تحجّرت مواقف الإسلام تجاه المرأة في صورة حقائق جوهرية ثابتة».[15] وبناء على هذا التشخيص حُدِّد الهدف الأساسي لهذه الموسوعة وهو «خلخلة تلك المفاهيم» بالبرهنة علمياً على خطأ التصور الذي ينظر إلى كلّ مكونات الثقافة الإسلامية وإلى كلّ ما تقوم به الشعوب الإسلامية من منظور الدين وحده، إذ من غير المقبول أن يكون الأمر على هذا النحو هنا بينما لا ينظر إلى الثقافات الغربية وإلى أعمال شعوبها وسلوكهم من منظور المسيحية. إنّ تفنيد هذا التمثل الجوهراني للدين في علاقته بالنساء مثل تصوراً منهجياً ومعرفياً انتظم مختلف المقالات التي شكلت هذا الجزء الأول من الموسوعة. فدراسة وضع النساء خلال فترة «الجاهلية» المتأخرة والإسلام المبكر وتتبع امتداداته في عصور لاحقة مثلاً مكّن الباحثة من إثبات النتيجة التي انتهت إلى استخلاصها، إذ تقول: «وتعطي المصادر(...) صورة لنساء يشاركن في كلّ جوانب الحياة العامة، من شراء وبيع، والذهاب إلى المحاكم للمطالبة بحقوقهن القانونية في الملكية والزواج وحضانة الأطفال. أمّا صورة العزلة والاحتجاب التي يرسمها الفقه فهي تمثل النموذج الذي تمّ افتراضه بشأن حياة النساء أكثر من كونه صورة تمثل واقع الحياة الفعلية لهؤلاء النساء».[16] إنّ الصور النمطية الثابتة التي يرسمها الفقه لحياة النساء إذن التي يعتقد أنّها هي التي تمثل تصورات الإسلام الجوهرية بشأن وضع النساء وأدوارهن ليست سوى «النموذج» الذي لم يوجد خارج نطاق اللغة. وعلى هذا النحو سارت مجمل المقالات في هذه الموسوعة: إعادة قراءة الثقافة الإسلامية بكل عناصرها من منظور نسوي يبطل الكثير من الأوهام التي كان لها أثر خطير في تحديد الوضع الدوني للنساء دون أن يكون الواقع الفعلي مطابقاً للتمثلات التي أنتجتها.

أمّا من زاوية التاريخ فإنّ ملامح النسوية الإسلامية، بوصفها منظوراً بحثياً واعياً، لم تتبلور إلا في التسعينات من القرن الماضي، بعد مرحلة أولى تبلورت خلالها رؤية إصلاحية إزاء وضع النساء ومطالبهن وذلك منذ الربع الأول من القرن العشرين، وهي رؤية كان للرائدات دور في بلورتها وفي إضفاء سمة نسوية عليها، بدأت تتشكل منظوراً بحثياً ونضالياً-حركياً في ستينات القرن الماضي. وقد تزامن هذا مع «اختراق النساء أسوار المعرفة الدينية»[17] وبداية ظهور جيل من الباحثات في مجال الدراسات الدينية ومن الداعيات الدينيات، فضلاً عن ظاهرة بروز حركات الإسلام السياسي، ممّا أشاع في صفوف النساء خاصة موجة من الخوف إزاء الشعارات التي ترفعها هذه الحركات، وهي شعارات تعادي، باسم الدين وبمسوّغ الوفاء لتعاليمه، طموحات النساء نحو التحرر والمواطنة الكاملة الحقوق، كما تهدّد بتجديد «الاستيلاء الذكوري» على الدين، وهذا ما جعل عدداً من النساء يسارعن منذ تسعينات القرن المنصرم إلى الجمع بين المنظور النسوي والمنظور

15 ـ المرجع السابق، ص ص 42-43

16 ـ أميرة سنبل: «نشأة الإسلام من القرن 6 إلى القرن 9 م»، ترجمة أميمة أبو بكر، ضمن الموسوعة، م. س، ص 72

17 ـ آمال قرامي: اختراق النساء أسوار المعرفة الدينية، ضمن «المسبار»، العدد 47، «النسوية الإسلامية»، 2011، ص ص 9-44

الديني-الإيماني على قاعدة نفي التعارض بينهما، وبدافع الرغبة في التوسط بين «النسوية العلمانية» التي عدت مرفوضة اجتماعياً من جهة، والإسلام السياسي-الأصولي من جهة أخرى.

إنّ التشابه بين مسار النسوية المسيحية والنسوية الإسلامية واضح حتى في مستوى التخصصات والفروع التي تدخل تحت المسمّى العام للنسوية الإسلامية. فمثلما قامت النسوية المسيحية على قاعدة تيولوجية أعادت النظر في المقولات الكبرى التي تقوم عليها العقيدة المسيحية وعلى تأويلية جديدة للكتاب المقدّس من وجهة نظر نسوية وبواسطة تأويلية تحريرية، قامت النسوية الإسلامية على محاولة فهم مكانة النساء في القرآن أولاً، وهو ما استدعى بدوره الانتباه إلى قضايا عقائدية-لاهوتية تمّ تأويلها بالعودة إلى أصول الكلمات وإلى الأساليب اللغوية والبلاغية، مثل استعمال صيغة المذكر في الخطاب القرآني وعلاقة ذلك بمبدأ الذكورة، وإلى قضايا ذات صلة بالمنهجية التأويلية مثل استعمال الأساليب البلاغية والإنشائية واستعمال الرمز والمجاز ومعانيها ودلالاتها بالنسبة إلى عربية زمن الوحي وأثر كل ذلك إدراكياً في المتلقين في ذلك الزمن والأزمنة اللاحقة. وبناء على مقدمات لغوية-لسانية ومنهجية فحص الباحثون والباحثات في هذا المجال ما يقوله القرآن بخصوص النساء وما يتصل بهن من قضايا مثل الحجاب والزواج وتعدد الزوجات والطلاق والميراث والولاية والقوامة وسلطة الرجل وغيرها...، وبالإضافة إلى الاعتناء بنص القرآن الكريم ومحاولة الوصول إليه بالذات بعيداً عمّا تراكم عليه وحوله من التفاسير على امتداد قرون طويلة، اهتمت النسوية الإسلامية بما حصل فعلاً في تاريخ النساء، وعرضت ما حصل في التاريخ على ما جاء في الكتب لمعرفة السياقات التاريخية الحقيقية ولتحديد الآثار الفعلية التي خلفها الدين والثقافة الدينية في واقع النساء. وتجاوز الاهتمام من ثمّة النص القرآني ليشمل المصادر الكبرى ذات القيمة التأسيسية، مثل مدوّنات الحديث النبوي وكتب السيرة والمغازي، للتأكد من صدقية ما جاء فيها بشأن النساء. وكذلك نظرت في كتب كبار المؤلفين في تاريخ الثقافة الإسلامية من الفقهاء والمؤرخين والأدباء، وكانت المنظومة النسوية بمفاهيمها وإجراءاتها المنهجية هي البراديغم الذي وجّه هذه الدراسات الدينية النسائية.[18]

وقد ساهمت هذه الدراسات المتصلة بالنصوص وبسياقاتها في بلورة ملامح مشروع نسوي قادر على تحدي ما استقرّ من تفسيرات قرآنية تقليدية سواء في مستوى العقائد أو بالنسبة إلى الآيات ذات الصلة بالنساء، وعلى كشف ما في تلك التفسيرات من آثار الذكورية والتحيز ضد النساء، كما مكنت النساء من إنتاج تفسيرات وتأويلات بديلة[19] وضعت لها أساساً منهجياً يستلهم المنظور النسوي ومنهجيات علوم الإنسان، فالكاتبة رفعت حسن[20] (Riffat Hassan) على سبيل المثال تحدّت الفرضيات الدينية التقليدية حول كيفية خلق المرأة ودواعيه وحول دواعي اعتبارها مسؤولة عن الطرد من الجنة، وطرحت فكرة أن تتولى النساء المسلمات بأنفسهن تحليل النصوص الدينية المهمة ودراستها حتى يشاركن بفعالية في مناقشات العلوم الدينية واحتياجات النساء. كما أشارت إلى أنّ مساهمات النساء في هذا النقاش الديني

18 ـ كاثرين يونغ: «الدراسات الدينية»، ترجمة أميمة أبو بكر، ضمن الموسوعة، م.س. ص ص 562-567

19 - Amina Wadud: Qur`an and woman. re-reading the sacred Text from a woman`s perspective, Oxford University press. 1999 "المرأة والقرآن" ترجمة سامية عدنان، مصر، مكتبة مدبولي، 2006 / والكتاب معرب

20 - R. Hassan, Feminism in Islam, in A. Sharma and K. K. Young (eds.), Feminism in world religions Albany, N.Y. 1999, 248–78.

ضرورية للناشطين السياسيين وللمشرِّعين. وتماشياً مع تيار ما بعد الحداثة طرحت بعض النسويات المسلمات فكرة كون القانون نفسه غير ثابت ويمكن تغييره لأنه بناء تاريخي.[21] وكان هذا الرأي الداعي إلى أن تتولى المرأة بنفسها تأويل القرآن واستخلاص الأحكام التي تخصها منه من أوائل ما دعت إليه رائدات الإصلاح العربيات[22] من مطالب، لم تكن الظروف الحافة ملائمة لها لتتحول إلى مشروع أو لتمثل منظوراً بحثياً، لذلك ظلت هذه الدعوة دون أصداء تذكر إلى حدود أواخر القرن الماضي، عندما تحولت إلى مطلب رئيس ما فتئ يطور مقالاته وأدواته في البحث والإقناع ويستفيد من تطور المعارف في مجال الدراسات الدينية والنسوية معاً وخاصة في المجال الغربي. فكان أن صدرت مطالب النسويات المسلمات في الغالب من اللائي يعشن في الولايات المتحدة الأمريكية خاصة وفي الغرب عامة ويكتبن بغير اللغة العربية، وكأنّ الظروف الملائمة لظهورها في المجال العربي ولتحولها إلى حركة بحثية ذات منطلقات وأدوات منهجية وغايات محددة لم تتهيأ بعد. ويمكن أن نميز في هذا الاتجاه النسوي في الدراسات الإسلامية بين الفروع البحثية التالية:

الدراسات القرآنيّة التأويليّة: وقامت خاصة على العودة إلى القرآن أساساً، وقد تضاف إليه عند البعض الأحاديث النبوية الثابتة التي تتعلق بالمرأة، وكان لها دور كبير في تشكيل الذهنيات وفي ما تعرضت له النساء من تحيز واضطهاد، وكان المنطلق «لاهوتياً»، يذكر بمبدأ العدالة الإلهية وبأنّ الله العادل لا يمكن أن يقصد قصداً إلى ظلم فئة من المؤمنين به لمجرد كونهم مخلوقين إناثاً، كما يؤكد ثوابت العقيدة الإسلامية التي يرى فيها ما لا يتعارض مع القيم العامة التي لا جنس لها في الحقيقة والتي لا يمكن من ثمّة أن تخص جنساً دون آخر. ومن بينها مثلاً عقيدة وحدانية الله، فقد أوّلت النسويات هذه العقيدة من منظور نسوي، فرأين فيه دليلاً على المساواة التامة بين البشر وعلى نفي التراتبية بينهم نفياً قاطعاً، إذ التراتبية الوحيدة المقبولة من منظور عقيدة التوحيد هي بين الخالق والمخلوقين، وأنّ أي زعم بتفوق جنس على جنس أو جماعة على جماعة هو نوع من أنواع الشرك.[23] كما كانت معالجة النص القرآني ذاته «تحريرية» تسعى إلى تحريره من عائقين: أولهما المناهج التقليدية التي أرستها التفاسير الأولى وظلت ثابتة حتى تُصُوِّر أنّ ذلك المنهج «جزء» من القرآن، ويقوم على تتبع آياته آية آية بحسب ترتيب المصحف، وترى أمينة ودود أنّ المفسرين لم يبذلوا جهداً إلى حدود الفترة الحديثة من أجل مواجهة هذا المنهج أو فحصه»، ولم يبذل أيّ جهد للتعرف على الموضوعات أو مناقشة علاقة القرآن بذاته مناقشة موضوعية، وربما تمّ تقديم ذكر موجز لعلاقة آية بآية أخرى، بيد أنّ هذه عارضة بدون قاعدة تفسير مستخدمة، ويكاد ينعدم وجود منهج لربط الأفكار القرآنية المتشابهة أو التركيبات النحوية أو المبادئ أو الموضوعات معاً»[24]، أمّا الحل الذي ارتأته الكاتبة والذي اعتمدته إجرائياً في مؤلفها هذا وفي سائر ما كتبت فهو منهج في تفسير القرآن تسميه «التحليل الشامل للقرآن»، وهو في الحقيقة منهج موضوعاتي يقوم على جمع كلّ العناصر النصية المرتبطة بتيمة/أو موضوعة واحدة والتعامل التأويلي معها على قاعدة كونها تمثل وحدة نصية واحدة، وتسمّي هذا المنهج أحياناً بـ

21 ـ كاثرين يونغ، المرجع السابق، ص 565

22 ـ تقول نظيرة زين الدين سنة 1928: «للمرأة الحق في أن تشترك في الاجتهاد الشرعي تفسيراً وتأويلاً، بل إنها أولى من الرجل بتفسير الآيات القائم فيها واجبها وحقها، لأنّ صاحب الحق والواجب أهدى إليها من غيرها سبيلاً»، انظر: السفور والحجاب، محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجديد الاجتماعي في العالم الإسلامي، طبعة جديدة منقحة، تزامناً مع الذكرى المئوية لميلاد المؤلفة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر 2010

23 - Asma. Barlas, “Believing Women” in Islam, 2002, p 203

24 ـ أمينة ودود: القرآن والمرأة، م.س. ص 18

«المنهج الكلي للتأويل القرآني»، وهو منهج يقوم على عرض القضايا والاهتمامات المعاصرة، ومنها قضية المرأة، على النص القرآني بصفته نصاً كليّاً واحداً، حيث تدرس هذه القضايا في «ضوء القرآن ككل من ناحية وفي ضوء مبادئه الرئيسة من ناحية أخرى». إضافة إلى نقد المنهج الذي أدى إلى تشظي النص القرآني ووسّع من إمكانيات تصرف المفسرين في الدلالات القرآنية والمقاصد الإلهية، ركزت الدراسات النسوية للقرآن على أنّ هذه التفاسير كتبها في الغالب الأعمّ رجال انطلاقاً من خبراتهم ووجهات نظرهم ومواقفهم، وأنّها من ثمّة كانت معبرة عن مصالحهم، بينما استبعدت في المقابل النساء وتجاربهن، «وفي التحليل النهائي تمّت صياغة النماذج الأساسية التي تمّ من خلالها دراسة القرآن وتفسيره دون مشاركة المرأة أو تمثيلها المباشر، هذا ولم يمرّ غياب صوت المرأة خلال مراحل التطور الحاسمة في التفسير القرآني بدون ملاحظة، غير أنّه تمّت مساواته على نحو خاطئ بصمت في النص القرآني ذاته»[25]، ولهذا السبب أعلنت الباحثة هدفها في هذا المؤلف وهو «إنني بصدد القيام «بقراءة» للقرآن في نطاق تجربة أنثوية وبدون الأنماط التقليدية التي تمثل الإطار للعديد من تفاسير الرجال»[26]، وهذه القراءة قائمة على خطوات منهجية دقيقة: تنطلق من سياق النص، أي السياق التاريخي الذي نزل في إطاره القرآن، ومنه لغة النص وأسلوبه والطريقة التي يقول بها ما يقول، ثم النظر في النص بوصفه خطاباً كليّاً ذا رؤية عالمية. ولم تكن أمينة ودود وحدها من سار على هذا المنهج في تفسير القرآن، بل اشتركت معها نسويات أخريات نذكر منهن كاسية علي التي أكدت على أنّ كلّ هذه القواعد المنهجية يجب تفعيلها من منظور نسوي[27].

الدراسات التاريخية النقدية: وتتضمن إعادة النظر في المصادر الدينية من زاوية نظر تاريخية ترصد أثر التاريخ بكلّ مكوناته الزمانية والمكانية في مضامين المصادر الدينية المتعلقة بموضوعات النساء وفي الثقافة عموماً وفي ما فهمه المسلمون منها، وقد ركزت النسويات في هذا المجال على نتيجتين أساسيتين: تعكس تلك المصادر من ناحية المواقع الاجتماعية لمنشئيها وفهومهم ومصالحهم أكثر ممّا تعكس حقيقتها الذاتية، وبما أنّ تلك المواقع قضت بأن يكون الرجال منفردين بالسلطة وبالمعرفة وأن تكون النساء مهمشات ومقصيات فإنّ تلك المصادر كانت ذكورية المضمون في الغالب. ورغم ذلك فإنّ النساء في المجتمعات الإسلامية وعلى مرّ تاريخها تركن آثاراً تعبّر عن تحريهنّ المساواة وعن تطلّعهن إلى الإنصاف، وأثبتن وجودهن الفعلي حتى في مجال العلوم الدينية، وإن همّشت جهودهن وأصواتهن، وهذه هي النتيجة الثانية التي عبّرت عنها النسويات المسلمات، سواء كنّ من المنتميات باختيار ووعي إلى هذا المنظور أو ممّن وظفنه فعلاً دون أن يعبّرن عنه بشكل واع، في مرحلة لم يكن خلالها المفهوم ومنظوره قد تشكلا واستقرّا، كما هو أمر رائدات الدعوة إلى تحرير المرأة مثل عائشة تيمور في دعوتها إلى مبدأ القوامة المشروطة بديلاً للمطلقة، ونظيرة زين الدين في ردّها على القول بنقص عقل المرأة ودينها[28]. وقد انضمّ إلى هذا الوعي التاريخي النقدي منذ الثمانينات من القرن المنصرم منظور نسوي/جندري من داخل المنظومة الدينية. إذ تولت النسويات المسلمات منذ الستينات وضع القواعد

25 - أمينة ودود: مرجع سابق، ص 18

26 - المرجع السابق نفسه.

27 - Kecia Ali: Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence, Oneworld publications, 2006.

28 - عائشة تيمور: مرآة التأمل في الأمور، (صدر للمرّة الأولى في 1892)، ثم أصدره مؤتمر المرأة والذاكرة بالقاهرة في 2002. ر. أيضاً نظيرة زين الدين: السفور والحجاب، م.س.

الأولى للنسوية في المجال العربي الإسلامي مع أعلام مثل نوال السعداوي التي اهتمت بنقد الممارسات الاجتماعية الأبوية وبتعرية مظاهر التمييز والقهر التي تعاني منها النساء في الواقع الاجتماعي مع السعي إلى تفنيد كل المسوّغات التي تبرّر بها تلك الممارسات، وفاطمة المرنيسي التي ساهمت بحوثها العلمية في تفكيك الأصول الدينية والتراثية الثقافية لأشكال التمييز والقهر المسلطة على النساء، ولكنّ هذه «الموجة الأولى» - إن صحت العبارة- من النسوية العربية /الإسلامية كانت أقرب إلى الليبرالية، كما كانت علمانية تحتكم إلى مرجعية القوانين الوضعية في إطار منظومة حقوق الإنسان، ولم تكن تعتبر الإسلام مرجعية تحرير النساء، وهذا ما جعل أعمال النسويات في هذه المرحلة منصرفة نسبياً عن البحث عن حلول لمشكلات النساء من داخل المنظومة الدينية، كما كانت لا تولي أهمية كبيرة لتفكيك الأصول والمصادر الدينية للقهر النسائي من منظور الجندر. لذلك احتاج الأمر إلى «وسيط» يتولى عمل التقريب بين «النسوية» منظوراً ومقاربة، و«الإسلام» موضوعاً للتفهم والتفكيك. وقد تولى عدد من الأعلام الرجال دور «الوساطة» هذا. إذ كانت دراساتهم الدينية وسعيهم إلى إرساء قواعد منهجية جديدة في قراءة النص الديني وفي فهم الظاهرات الدينية وفي تحليل وضع الدين في المجتمع ووظائفه معبراً إلى طرح قضايا على صلة بالمرأة وبالإسلام، مثل محمد الغزالي ومؤلفه «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة» (1991)، وعبد الحليم أبو شقة ومؤلفه موسوعة تحرير المرأة في عصر الرسالة (1995) ومؤلفات جمال البنا وخاصة مؤلفه «المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء» (1998)، ومؤلفات محمد الطالبي وخاصة «عيال الله»، ومؤلفات عبد المجيد الشرفي وخاصة «لبنات»، ومؤلفات نصر حامد أبو زيد وخاصة «دوائر الخوف»، ومحمد شحرور وخاصة «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة (الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)» (2000) ...، وغيرهم. وقد تزامن هذا التراكم المعرفي مع عوامل أخرى كانت فاعلة في تبلور النسوية الإسلامية، من بينها ظهور جيل جديد من المتخصصات في الدراسات الإسلامية، وممّن حصلن معرفة جديدة بهذا المجال وبمناهج الدراسات الدينية الحديثة من الباحثات العربيات وخاصة من الباحثات المسلمات من غير العربيات ممّن تعلمن في جامعات غربية وأمريكية وهن يعشن هناك أيضاً، وهو ما سمح لهن بأن يكنّ أكثر جرأة في طرح القضايا النسائية في علاقتها بالدين ومن منظور جندري من جهة، كما كنّ أكثر حساسية لمسألة الهويّة ومقوماتها من جهة أخرى. كما كان «للثورة الإيرانية» أثر في هذا عندما وجد جيل كامل من النساء الإيرانيات أنفسهن مضطرات إلى البحث عن حلول لما واجهنه منذئذ من «ردّة» في مستوى حقوقهن ووضعهن القانوني، وذلك من داخل المنظومة الدينية[29]. هذا إضافة إلى إلحاح الدراسات الاستشراقية على أنّ الإسلام هو السبب الأساسي في ما تعانيه المرأة المسلمة من قهر واضطهاد، وعلى أنّه بطبيعته دين معادٍ لحرية المرأة ولحقوقها. وقد تضافرت كلّ هذه العوامل لتقرب بين المنظور الجندري من جهة والمنظومة الدينية الإسلامية من جهة أخرى، بهدف البرهنة على إمكانية أن تحقق المسلمات طموحاتهن في العدالة والمساواة من داخل الإسلام، وأنّه لا تعارض بين الإيمان والمنظور النسوي من جهة، وعلى أنّ «الإسلام» ليس ديانة معادية للنساء بطبيعتها، وإنما هذا الوضع نتاج ثقافة أبوية وتأويلات ذكورية للنصوص الإسلامية التأسيسية من جهة أخرى. وقد كان لكتابات النسويات المسلمات المشتغلات في مؤسسات جامعية أو بحثية أمريكية خاصة دور فاعل في هذا التقريب بين المنظورين الجندري والإسلامي،[30]

29 - Ziba Mir-Hosseini, Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran, 1999

30 - Mai Yamani, Feminism and Islam, 1996

leila Ahmed: Women and gender in Islam, historical roots for a modern debate, Yale University press. 1992

ولإثبات هذه الرؤى والمواقف تطبيقياً اتجه جهد النسوية الإسلامية نحو النقد التاريخي للمصادر الفقهية والتشريعية خاصة، على اعتبار أنّها هي التي تفعل واقعياً ما أنتجه التأويل الذكوري للنص التأسيسي ممثلاً في القرآن خاصة، وهو تأويل محدود وتبريري وتمييزي، وهذا ما يمثل دافعاً للمسلمات من أجل المضي في «مجاهدة» هذا التمييز في آفاق أخرى وبرؤية جديدة هي الرؤية الجندرية.[31]

وعموماً حققت الدراسات الإسلامية النسوية، باللغة الإنجليزية خاصة، تطوراً ملحوظاً منذ مطلع القرن الجديد، وتنوعت المداخل واتسعت المصادر الدينية والثقافية التي أخضعت لهذه المقاربة ونجحت النسويات في إسماع أصواتهن في حقل الدراسات الدينية. ولكن تظل اللغة عاملاً مشكلياً: فالكتابة بالإنجليزية أتاحت لهؤلاء الاستفادة من المعارف التي تتيحها هذه اللغة ومن طبيعة المتلقين النخبوية لهذه الدراسات، ولكنها من جهة أخرى حدّت من قدرتهن على الاستفادة من المصادر الأصلية التي هي في الغالب مصادر عربية. وهو الأمر الذي تميزت به الدراسات الدينية النسوية باللغة العربية، رغم محدوديتها مقارنة بما يصدر سنوياً من دراسات كثيرة بالإنجليزية وبغيرها من اللغات.

يمكن تصنيف الدراسات المتعلقة بقضايا المرأة في المجال العربي إلى:

- دراسات إصلاحية تطالب بتحرير المرأة وبحقوقها في إطار مشروع إصلاحي عام يربط إصلاح المجتمع وأوضاع البلدان عامة بإصلاح وضع النساء، ومرجعية المؤلِّفات هنا نهضوية-إصلاحية وليست نسوية بشكل واع، وضمن هذا الصنف ندرج أعمال النساء الرائدات في البلاد العربية كملك حفني وهدى شعراوي ونظيرة زين الدين وغيرهن.

- دراسات نسوية تعود إلى أواخر عقد الستينات وبداية السبعينات، وتمثل الموجة النسويّة الأولى التي كانت أكثر التزاماً بالمنظور النسوي وأكثر وعياً بقضايا الجندر، كما كانت تفكر من داخل مرجعية القوانين الوضعية وخاصة قوانين حقوق الإنسان، وتمثل كتابات فاطمة المرنيسي ونوال السعداوي نموذجاً في هذا السياق. وقد عرف هذا التوجه موجة ثانية منذ أواخر العقد الماضي جاءت أكثر تجذراً في الوعي النسوي وفي التشبث بالمطالبة بتمكين النساء من كافة حقوقهن على قاعدة منظومة حقوق الإنسان للمرأة، وأكثر تمكناً من مقومات الطرح الجندري، وتمثل كتابات الباحثتين التونسيتين رجاء بن سلامة[32] وآمال قرامي[33] نموذجاً في هذ المجال.

- دراسات نسائية كتبتها نساء ملتزمات بالمنظور الديني وبالدفاع عن مشروع الدولة الدينية، وهي كتابات يبدو فيها الوعي النسوي شديد المحدودية، بل هو مقصور على بعض المبادئ والتصورات التي لا تتعارض بأي شكل مع التصورات الكبرى حول المرأة وقضاياها ومطالبها، كما تشكلت في صلب الثقافة الإسلامية بكل مكوناتها، وتمثل كتابات زينب الغزالي على سبيل المثال نموذجاً لهذا النمط من الدراسات.

---

31 - Amina Wadud: inside the gender jihad, Women`s reform in Islam, 2006, p192.

32 - انظر على سبيل المثال: د. رجاء بن سلامة: بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، سورية دار بترا للنشر والتوزيع، 2005

33 - انظر على سبيل المثال: آمال قرامي: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2007

- دراسات جمعت بين المنظور النسوي والخلفية الدينية الإيمانية، ترى صاحباتها ألا تعارض بينهما، بل ترى أنّ نقد الطابع الذكوري للتراث الديني يتنزل في صلب الأفق القرآني وينسجم معه، على أساس أنّه أفق إنساني بعيد عن كلّ التصنيفات التمييزية المستندة إلى الجنس أو العرق أو غيرهما...، وقد تركز البحث على تفكيك ذلك التراث لكشف طابعه الذكوري، وعلى إعادة بناء فهم جديد من وجهة نظر نسوية تحريرية تؤكد ألا تعارض بين الإسلام وتطلعات النساء إلى العدالة والمساواة. وتمثل كتابات أميمة أبو بكر وشيرين شكري وغيرهما من الباحثات المصريات[34]، ومن الباحثات في بلدان عربية أخرى مثل أسماء المرابط بالمغرب نموذجاً في هذا الشأن.

- دراسات دينية نقدية كتبتها باحثات متخصصات من منظور نقدي وبمنهجيات العلوم الإنسانية الحديثة المطبقة على النصوص الدينية وعلى التراث الديني-الثقافي، وهي دراسات لا تعلن بشكل واضح وصريح عن التزامها بالمنظور النسوي ولا تقصر اهتمامها على قضايا النساء، إلا أنّها، وفي سياق برنامجها النقدي، تطرقت إلى ما سلط على النساء من تمييز وقهر تحت غطاء الدين وباسم مشروعيته، ويمكن أن ندرج ضمن هذا التوجه أعمال عدد من الباحثات الجامعيات بالمغرب الأقصى مثل أستاذة القانون والتشريع الإسلامي فريدة بناني[35]، وبتونس مثل ألفة يوسف[36] ونائلة سيليني[37] وزهية جويرو[38] وناجية الوريمي بوعجيلة[39] وسلوى بالحاج صالح العايب، [40] وغيرهن من الباحثات اللاتي لعبن دوراً كبيراً في تجديد الدراسات الدينية. ومن الثابت أنّ تضافر هذه المسارات البحثية قد ساهم في تطوير الدراسات الإسلامية النسوية باللغة العربية وفي تجويد أدواتها ومفاهيمها.

وعموماً يمكن أن نلاحظ الكثير من التقاطعات والتشابهات بين الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي، سواء في مستوى المنظور البحثي القائم على الجمع بين المنظور النسوي المنحاز إلى حق النساء في أن يدافعن عن أنفسهن ضد كل أشكال التمييز المسلطة عليهن باسم مسوغات دينية، وفي أن يقاومن الاستعمال الذكوري للدين من أجل تثبيت سلطانه على أجساد النساء وعلى مصائرهن، والمنظور النقدي-التحريري الجامع بين نقد الخطابات والمؤسسات الدينية وتفكيك أصولها وأبنيتها من أجل الكشف عن نظامها والمسكوت عنه فيها، وإعادة بناء خطاب جديد يخدم الهدف الذي

34 - انظر على سبيل المثال: أميمة أبو بكر وشيرين شكري: المرأة والجندر وإلغاء التمييز الاجتماعي والثقافي بين الجنسين، دار الفكر المعاصر، 2002، ولمزيد المعلومات حول هذا التيار في مصر، ر. هند مصطفى: النسوية الإسلامية، كتاب المسبار، عدد76، «المرأة في العالم العربي وتحديات الإسلام السياسي»، إصدار مركز المسبار للدراسات والبحوث.

35 - فريدة بناني وزينب معادي: دليل تكريم النساء في النصوص المقدّسة، إصدارات برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ومشروع إدارة الحكم في الدول العربية.

36 - انظر على سبيل المثال من أعمالها: ناقصات عقل ودين، فصول في حديث الرسول، تونس، دار سحر، 2008، حيرة مسلمة، في الزواج والميراث والمثلية الجنسية، تونس، دار سحر للنشر، 2008، وكذلك: وليس الذكر كالأنثى، في الهوية الجنسية، تونس، 2014

37 - ر. على سبيل المثال: نائلة سيليني: تاريخية التفسير القرآني، ج1: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2002

38 - ر. على سبيل المثال: زهية جويرو: الوأد الجديد، مقالات في الفتوى وفقه النساء، تونس، مسكيلياني للنشر، 2014

39 - ر. على سبيل المثال: ناجية الوريمي بوعجيلة: في الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، 2008.

40 - ر. على سبيل المثال: سلوى الحاج صالح العايب: دثريني يا خديجة، بيروت، دار الطليعة، 1999

يوجه هذا المنظور، وهو تحرير النساء من كلّ أشكال القهر المسلطة عليهن باسم الدين والثقافة الدينية، إضافة إلى المنظور الإيماني الذي يرفع تعارضاً ذهبت إليه الدراسات النسوية المعلمنة بين الرؤية والموقف الإيمانيين والمنظور النسوي. ولكنّ هذه التقاطعات ووجوه الشبه بين المجالين لا تخفي ما يختص به كلّ مجال عن الآخر. فقد بدت لنا الدواعي المتحكمة في عمل النسويات المسيحيات على خلق قاعدة معرفية جامعة بين المنظور النسوي والموقف الإيماني دواعي معرفية من جهة، ومبدئية-روحية من جهة أخرى، تعبّر عن حاجة النساء إلى روحانية جديدة لا يتعارض فيها إيمانهن الديني واعتقاداتهن مع وعيهن بذواتهن بصفتهن مواطنات كاملات الحقوق، وهذا ما وجّه هذه الدراسات وجهة تأصيلية «فلسفية» وجدت تعبيرها الواضح في اللاهوت المسيحي النسوي الذي حاول أن يرسي قاعدة عقائدية-لاهوتية جديدة تتناسب مع المنظور النسوي وتؤسسه «فلسفياً» وعقائدياً. في المقابل بدت لنا دواعي هذا المسعى في المجال الإسلامي سياسية-براغماتية في المقام الأول، فإكراهات الإسلام السياسي وما أطلقه من مخاوف في صفوف النساء، واستمرار الوعي الديني التقليدي متحكماً في الذهنيات العامة، فضلاً عن ضغوط واقع الأغلبية من النساء المهمش والفقير، عوامل جعلت النسوية الإسلامية «تلفيقية» في حالات كثيرة، بمعنى أنّها تبحث عن حلول مباشرة لمشكلات راهنة وإكراهات تمارس ضغوطاً يومية على النساء، عن طريق «حيل فقهية»، وتأويلات لا تستند إلى قاعدة معرفية دقيقة، بينما ظلّ التأسيس الفلسفي والتأصيل العقائدي محدودين جداً، ممّا يجعل النسوية الإسلامية في نظرنا محتاجة حقاً إلى «علم كلام» جديد يؤدي وظيفة التأصيل تلك.

أمّا في مجال الدراسات الإسلامية النسوية داخلياً فلا تفوتنا الإشارة إلى نوع من الانقطاع بين الدراسات باللغة العربية والمنجزة داخلياً من باحثات يعشن داخل مجتمعات مسلمة ويعملن غالباً في مؤسّسات جامعية أو بحثية داخل البلاد العربية، مع ما يعنيه هذا من تضييق وإكراهات تفرض على الباحثات حدوداً قد يصعب على كثير منهن تخطيها، إلا أنّ تملك ميزة التمكن من لغة المصادر التأسيسية والرئيسية للمجال البحثي والمعرفة الدقيقة بها يسهل على الباحثات العربيات الوصول إلى هذه المصادر والتعمق في فهمها وفي إتقان تحليل خطاباتها والمعرفة الدقيقة بملابساتها وسياقاتها. وفي المقابل تبدو الدراسات الإسلامية النسوية باللغة الإنجليزية، أو غيرها من اللغات الأوروبية، والتي تعيش صاحباتها في بلدان غربية ويعملن في مؤسساتها الجامعية والبحثية أكثر حرية في طرق كلّ الموضوعات وفي استخدام كلّ ما تتيحه المعارف الإنسانية الحديثة، وهنّ أحياناً على دراية أوسع بالمناظير البحثية وبالمناهج الحديثة في دراسات الأديان والثقافات الدينية، إلا أنّ ما ينتجنه من بحوث لا يسلم أحياناً من الأخطاء الناتجة عن افتقاد الدقة في ما يستعملن من مصادر مترجمة عن العربية[41]، هذا فضلاً عن كون كثير من المقالات والدراسات تبذل صاحباتها جهداً كبيراً للبرهنة على مسائل تبدو على غاية من البداهة بالنسبة إلى من يعرف اللسان العربي، على غرار ما نراه في كثير من المواقع في كتاب أمينة ودود المشار إليه سابقاً «المرأة والقرآن».

وعموماً تبدو لنا الحاجة متأكدة إلى تنسيق الجهود، وإلى برامج بحثية مشتركة يتمّ خلالها تبادل الخبرات وسدّ الثغرات عند هذا الطرف أو ذاك، من أجل الاستفادة من الآفاق التي تفتحها أمام الدراسات الدينية العامة المقاربات الجديدة والعلوم الإنسانية ومعارفها.

41 ـ انظر ملاحظات مترجمة كتاب «النسوية والدراسات الدينية»، رندة أبو بكر، حول وقوع بعض الباحثات الكاتبات بالإنجليزية في أخطاء في التأويل بسبب اعتمادهن على ترجمات للقرآن أو للمصادر العربية تفتقد الدقة، على غرار ما حصل مع رفعت حسن في تأويلها لمفهوم القوامة اعتماداً على ترجمة المودودي لآية القوامة، مرجع سابق، ص ص 45-46

قائمة المراجع

* العربية

- آمال قرامي: اختراق النساء أسوار المعرفة الدينية، ضمن «المسبار»، العدد 47 «النسوية الإسلامية» 2011.
- الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2007
- ألفة يوسف: ناقصات عقل ودين، فصول في حديث الرسول، تونس، دار سحر، 2008
- حيرة مسلمة، في الزواج والميراث والمثلية الجنسية، تونس، دار سحر للنشر، 2008
- وليس الذكر كالأنثى، في الهويّة الجنسية، تونس، 2014.
- أميرة سنبل: «نشأة الإسلام من القرن6 إلى القرن 9م» ترجمة أميمة أبو بكر، ضمن: Encyclopedia of Women and Islamic Cultures,Arabic translation, Vol 1: methodologies, paradigms, and sources,general editor: Suad Joseph, Brill, Lieden, Boston, 2003
- الترجمة العربية: موسوعة المرأة والثقافات الإسلامية، ج1، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، 2006.
- أميمة أبو بكر وشيرين شكري: المرأة والجندر وإلغاء التمييز الاجتماعي والثقافي بين الجنسين، دار الفكر المعاصر، 2002.
- ترجمات نسوية: النسوية والدراسات الدينية، تحرير وتقديم: أميمة أبو بكر، ترجمة د. رندة أبو بكر، القاهرة، مؤسسة المرأة والذاكرة، 2012.
- أمينة ودود: المرأة والقرآن، ترجمة سامية عدنان، مصر، مكتبة مدبولي، 20
- د. رجاء بن سلامة: بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، سورية دار بترا للنشر والتوزيع، 2005
- روزماري رادفورد روثر: تحرير الكريستولوجيا من النزعة الأبوية، تعريبا لمقالها: Rosemary Radford Ruether, "The Liberation of Christology from Patriarchy," New Blackfriars, 66, 1985; rept. In Feminist Theology: A Reader, ed. Ann Loades Great Britain: SPCK-Holy Trinity Church, 1990. ورد النص معرّباً ضمن «النسوية والدراسات الدينية» مرجع سابق، ص ص 80-90
- زهية جويرو: الوأد الجديد، مقالات في الفتوى وفقه النساء، تونس، مسكيلياني للنشر، 2014
- الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2014
- سعاد جوزيف (المشرف العام): موسوعة المرأة والثقافات الإسلامية، مترجمة عن الإنجليزية، القاهرة مؤسسة المرأة والذاكرة، 2006
- سلوى الحاج صالح العايب: دثريني يا خديجة، بيروت، دار الطليعة، 1999
- عائشة تيمور: مرآة التأمل في الأمور، (صدر للمرة الأولى في 1892)، ثم أصدره مؤتمر المرأة والذاكرة بالقاهرة في 2002
- فريدة بناني وزينب معادي: دليل تكريم النساء في النصوص المقدّسة، إصدارات برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وشروع إدارة الحكم في الدول العربية.
- كاثرين يونغ: «الدراسات الدينية» ترجمة أميمة أبو بكر، ضمن موسوعة المرأة والثقافات الإسلامية، ص ص-562 567.
- نائلة سيليني: تاريخية التفسير القرآني، ج1: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2002
- ناجية الوريمي بوعجيلة: في الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، 2008

• نظيرة زين الدين: السفور والحجاب، محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجديد الاجتماعي في العالم الإسلامي، طبعة جديدة منقحة تزامناً مع الذكرى المئوية لميلاد المؤلفة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2010. (الطبعة الأولى 1928)
• نيما ناغيبي: الدراسات الدينية، دراسات الجندر، ترجمة هالة كمال، مقال على الشبكة:
http://sjoseph.ucdavis.edu/ewic/ewic-arabic-translation/all-files/women_gender_studies.pdf
• هند مصطفى: النسوية الإسلامية، كتاب المسبار، عدد76، «المرأة في العالم العربي وتحديات الإسلام السياسي»، إصدار مركز المسبار للدراسات والبحوث.

* الأجنبية

• Amina Wadud: - Qur`an and woman. re-reading the sacred Text from a woman`s perspective, Oxford University press. 1999.
• inside the gender jihad, women`s reform in Islam, Oxford, Oneworld publication, 2006. - -Asma Barlas, Believing Women in Islam, unreading patriarchal interpretations of the Qur`an, university of Texas press, 2002,
• Carol Christ, Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality,Routledge, 1997.
• Christ and Plaskow, Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion, Harper one pub. 1979.
• Dolores Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis book1995.
• Elisabeth Fiorenza, In Memory of Her*:* A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, Crossroad Publishing Company, 1983.
• Kecia Ali: Sexual Ethics And Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence, Oneworld publications, 2006.
• leila Ahmed**:** women and gender in Islam, historical roots for a modern debate, Yale University press, 1992.
• M. lokwood Carden, The New Feminist Movement, Russel Sage Foundation, New York 1974.
• Mai Yamani, Feminism and Islam, legal and literary perspectives, Ithaca Press, 1996.
• Riffat Hassan, Feminism in Islam, in A. Sharma and K. K. Young (eds.), Feminism in world religions, Albany, N.Y. 1999.
• Rita Gross, «Feminist theology as theology of religion» in The Cambridge Companion to Feminist Theology, ed. Susan Frank Passons، UK: Cambridge University Press, 2002,
• Rita Gross, Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism, State University of NewYork Press, 1993
• Rosmary Radford Ruether: «The emergence of Christian feminist theology» in: the Cambridge Companion to Feminist Theology, ed. Susan Frank Passons، UK, Cambridge University Press, 2002.
• Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology, Beacon Press, 1983.
• Ziba Mir-Hosseini, Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran, L.B. Tauris publishers, london, N.Y., 1999.

النسويّة في تونس، وخطاب العنف ضدّ المرأة من خلال «الكريديف»

◆ هاجر المنصوري

ملخّص الدّراسة:

ينطلق اهتمامنا بمركز الدّراسات والتّوثيق والإعلام حول المرأة في تونس «الكريديف» من وعينا بأهميّة دوره في صياغة الخطاب حول المرأة وفق منهج علمي يستثمر حقل الدّراسات النّسويّة ومقاربتها في النّوع الاجتماعي، ويقطع مع الخطابات الكلاسيّكيّة في دراستها للمرأة وقضاياها. واستدعى هذا الاهتمام منّا أن نوزّع الدّراسة على مبحثين **نمهّد** لهما بالبحث عن صلة الكريديف بالنّسويّة العالميّة وحدود تأثيرها فيه، ثمّ يكون **المبحث الأوّل**، وفيه نعرّف الكريديف، وننظر في مدى ارتباط هذا المركز في منهجه البحثي ودراساته العلميّة ومنشوراته بمقاربة النّوع الاجتماعي. وفي **المبحث الثّاني** نعنى بحدود حضور خطاب العنف ضدّ المرأة في جملة خطابات الكريديف، ومدى استثمار هذا الأخير للبعد الفنّي فيه، ولا سيما في فنّ الصّورة الإعلانيّة الإشهاريّة. و**نختم** هذين المبحثين بجملة من الاستنتاجات نجدّد فيها التّأكيد على مرجعيّة الكريديف النّسويّة ودورها في الدّراسات النّوعيّة التي يصدرها المركز، فضلاً عن تأثير هذا المركز ذاته في بعض الجامعات التّونسيّة من خلال توجيهها نحو إحداث تخصّص أكاديمي في النّسويّة ومقارباتها في النّوع الاجتماعي.

المقدّمة: من النّسويّة «العالميّة» إلى الكريديف «التّونسيّة»

يرد مفهوم «النسويّة» في اللغة مصدراً صناعيّاً مشتقّاً من مادّة «نسا»، ويحيل في اللّسان إلى «النِّسوة والنُّسوة بالكسر والضم، والنِّساء والنِّسوان والنُّسوان: جمع المرأة من غير لفظ (...) والنِّساء جمع نسوة إذا كثرن، ولذلك قال سيبويه في الإضافة إلى نساء نِسْوِيّ، فردّه إلى واحده، وتصغير نسوة نسية، ويقال: نسيات»[1]، وهو تعريب لمفردة Féminisme بالفرنسيّة، وfeminism بالإنجليزيّة. يدلّ في الاصطلاح على «كلّ جهد نظريّ أو عمليّ يهدف إلى مراجعة أو استجواب أو نقد أو تعديل النّظام السّائد في البنية الاجتماعيّة الذي جعل الرجل هو المركز وهو الإنسان، والمرأة جنساً ثانياً أو آخر في منزلة أدنى، تفرض عليها حدود وقيود وتمنع عنها إمكانات النّماء والعطاء فقط لأنّها امرأة، وتبخّس خبراتها وسماتها فقط لأنّها أنثويّة»[2]. فالنّسويّة إذن مفهوم يعمل «من أجل استدعاء الكوني/ الإنساني لإنجاز فهمها وإفهام الآخر بأنّ المرأة هي

1 - ابن منظور: لسان العرب، مادّة «نسا»، 15 مج، بيروت، دار صادر.

2 - حوسو (عصمت محمّد): الجندر الأبعاد الاجتماعيّة والثّقافيّة، دار الشّروق للنشر ولتّوزيع، عمّان - الأردن، ط1، 2009، ص 47. و«الأنثويّة» Féminine تعني اكتشاف الذّات وهي مرحلة متقدّمة من النسويّة، المصدر نفسه، ص 48. راجع في ذلك أيضاً ما أوردته الفيلسوفة الأمريكيّة "بالتر" عن ارتباط النسويّة أساساً بقضايا المرأة في القسم الذي وسمته بـ «Women as the subject of feminism» من كتابها.

Bulter (Judth): Gender Trouble: Feminism and the subversion of Identity, New York- London, Routledge, 1990, p. p 1-6.

ذلك الجزء الندّ بجزئيّته «الرّجل» في كلّ «الإنسان» الذي يلزمه الفهم الحقوقي الكافي للخلاص ممّا تكابدنه من حيف وظلم في إطار إنجاز ذلك الكلّ وعدم تهميشه لذاته بيديه»[3].

وتاريخيّاً ظهر هذا المصطلح لأوّل مرّة فيما تقرّه «كارن أوفن» بفرنسا في سبعينات القرن التّاسع عشر مع أوّل امرأة نسويّة «أوبرتين أوكليرت»، ثمّ أخذ المصطلح منذ 1890 يمتدّ في الآفاق الغربيّة[4]، وهو يرتبط في الفكر الغربي بجهود حركات المقاومة لتبعيّة النّساء للرّجال التي برزت في إنجلترا في القرن السّابع عشر، ثمّ امتدّت إلى كلّ من فرنسا والولايات المتّحدة بفضل ما حدث في تلك الفترة من تحوّلات اقتصاديّة وسياسيّة كبيرة أدّت إلى تغيير العلاقات التي حدّدت المجتمع ما قبل الصّناعي، فظهرت جرّاء ذلك أصوات النّساء اللّواتي طالبن بحقوقهنّ[5].

وخلقت أصداء هذه الأصوات النّسائيّة بحركاتها النسويّة[6]أجواء ملائمة فتحت من خلالها في أقسام الجامعات، ولا سيما في اختصاص العلوم الاجتماعيّة، الباب على مصراعيه للدّراسات النسويّة، فدشّنت هذه الدّراسات مسار التّأسيس العلمي للأبحاث الأكاديميّة حول المرأة، وتوسّع مداها من الولايات المتّحدة انطلاقاً من جامعة سان دياغو في العام الدراسي 1969-1970 [7] باتجاه فرنسا وبريطانيا ثم مختلف دول العالم الغربي والعربي، لتؤدّي فيما بعد إلى بروز حقل دراسات النّوع الاجتماعي باعتبارها تقوم على مفهوم جامع يحيط بشواغل كلّ من الجنسين معاً[8]. وخوّلت المرونة الفكرية لدراسات النّوع الاجتماعي وتجاوزها لمنطق الصّراع بين الرجل والمرأة وتضادّهما تأصيل هذا الاختصاص ومقارباته، كما سمحت له تدريجيّاً اقتحام عدد من فروع العلوم الإنسانيّة، ليتدعّم من يوم لآخر مسار حضوره بوصفه حقلاً معرفيّاً

---

3 - المحمداوي (عليّ عبّود): «الفلسفة والنسويّة، التّضايف تحت الكوني»، الفلسفة والنسويّة، إشراف وتحرير: المحمداوي (عليّ عبّود)، منشورات الاختلاف وغيرها، الجزائر، ط 1، 2013، ص 13. راجع أيضاً: «Feminist Theory, Exmining Branches of Feminism»، الموقع الإلكتروني: http://www.amazoncastle.com/feminism/ecocult.shtml، 28/ 04/ 2004، الاطّلاع عليه في 15/ 02/ 2016.

4 - انظر في ذلك:

Offen (Karen): Defining Feminism: A Comparative Historical Approach Author(s), Reviewed work(s), Signs, Vol 14, N1 (Autumn, 1988), p. p 119-157, The University of Chicago Press Stable URL, http://www.jstor.org/stable/ 3174664 p. p 126- 134, 24/01/2012.

ويمكن الاطّلاع أكثر على تاريخيّة المفهوم لدى:

Gubin (Eliane), Jaques (Cathrine): Le siécle des féminismes, Paris, Ed de l'atelier, Ed ouvriéres, 2004, p 23.

5 - انظر في ذلك: حوسو (عصمت محمّد): الجندر، ص ص 46- 47. وراجع أيضا: ديورانت (ويل): قصّة الفلسفة، بيروت، مكتبة المعارف، 1988، ط 6، ص 160

6 - تجدر الإشارة إلى انّ الحركة النسويّة الغربيّة مرّت بموجات ثلاث، فصّل عصمت محمّد حوسو القول فيها، انظر مؤلّفه: الجندر، ص. ص 48- 52

7 - وذلك في البرنامج الأوّل للدّراسات النسائية في الولايات، ويليه البرنامج الثّاني في جامعة كورنيل في عام 1970- 1971 ليزداد عدد البرامج من 150 في عام 1975 إلى ما يزيد على 600 برنامجاً بحلول التسعينات من القرن العشرين، الدّراسات النّسائيّة/ دراسات الجندر: /.../sjoseph.ucdavis.edu women_gender_studies.pdfwomen_gender_studies.pdf. 2012-2016، ترجمة كمال (هالة)، ص 538، الاطّلاع عليه في 15/ 02/ 2016.

8 - التّايب (عائشة): «التطوّر العلمي لحقول دراسات المرأة في العالم العربي»، الموقع الإلكتروني التّالي: www.women.jo/documents/، الاطّلاع عليه في 12/ 02/ 2016.

قائم الذات[9]. كما أحدثت هذه الدّراسات تحوّلاً في معالجة قضايا المرأة من إطار حقل «الدراسات حول المرأة» أو «قضايا المرأة» إلى تناول الجنسين معاً في سياق بحثي واحد ضمن مقاربات النوع الاجتماعي، بل نقلة نوعيّة هامّة فتحت للدّراسات النسويّة فتحاً علميّاً باهراً، فتبنّته المنظّمات والهيئات الدوليّة المندرجة في سياق هذه النّوعيّة من الدّراسات، وأسّست لهذه الدّراسات ومقارباتها مشروعيّة فكريّة وحتّى سياسيّة لا محيد عن إجرائيّتها وفعاليّتها في تحقيق التّنمية المستدامة للمرأة في جميع المجالات الحياتيّة.

ويعتبر الاهتمام بقضايا المرأة وشواغلها في العالم العربي، ولا سيما في تونس، مساراً ذا منحى نسويّ انطلق منذ الاستقلال سنة 1956، ليتعزّز من بعد مع بعض «النسويّات التونسيّات»[10] في شكل برامج ساعية في مجموعها إلى جعل المرأة محوراً مفصليّاً لمسيرة البلاد التنمويّة. وتظهر هذه البرامج الجديّة في الاهتمام المؤسّساتي بالمرأة في سياق خطّ استراتيجيّ تتبنّى فيه الدّولة التّأطير بل التّأسيس لحركة نسويّة عربيّة تونسيّة، إذ يُعدّ مطلع التّسعينات وما شهده من إنشاء وزارة خاصّة بالمرأة، وتأسيس مركز الدراسات والبحوث والإعلام والتوثيق حول المرأة «الكريديف»، بوصفه هيئة علميّة تابعة للوزارة، الانطلاقة المؤسساتيّة النّسويّة الأولى التي جعلت من المرأة محوراً لتوجّه بحثي ودراسي[11]. وتكتسي أهميّة هذا المركز في انشغاله واشتغاله الأوّلي بقضايا النّوع الاجتماعي في تونس، فهو يعدّ له الأسبقيّة في ذلك وريادته تدفعنا إلى الاهتمام به، وطرح جملة من الإشكالات حول أولويّاته وأهدافه وآليّاته، وحدود تفعيله لمقاربات النّوع الاجتماعي في تعاطيه مع قضايا تمكين المرأة، وكيفيّة تعامله مع ظاهرة العنف ضدّ المرأة بوصفها من أعتى الحصون المعيقة للحضور النّسائي في مجالات التّنمية.

1- الكريديف ومقاربة النّوع الاجتماعي:

أ- الكريديف بين النّشأة والرّؤية فالأهداف

تأسّس مركز الدراسات والبحوث والإعلام والتوثيق حول المرأة ويختصر في مفردة «الكريديف» سنة 1990، وهو يعتبر الهيئة العلميّة لوزارة شؤون المرأة والأسرة والطفولة والمسنّين. تكمن مهامّه الأساسية في تشجيع الدّراسات والأبحاث حول وضع المرأة التّونسيّة ودورها في المجتمع عن طريق جمع المعطيات والوثائق المتّصلة بها وبوضعها ومدى تطوّره مع الحرص على نشرها. وجرى دعم المركز بوصفه مؤسّسة عموميّة تحت إشراف وزارة شؤون المرأة والأسرة والطفولة والمسنّين بالتعاون الثّنائي والمتعدّد

الأطراف الذي ساهم في تطوير خبرته وموقعه الاستراتيجي في المحيط الوطني وحتّى الدّولي.

9 - راجع في ذلك خاصّة: التّايب (عائشة): «التطوّر العلمي لحقول دراسات المرأة في العالم العربي».

10 - انظر في ذلك:

Marzouk (Ilhem): Le mouvement des femmes en Tunisie au XXe siécle: Féminisme et Politique, Tunis, Cérès, 1999.

11 - التّايب (عائشة): «التطوّر العلمي لحقول دراسات المرأة في العالم العربي».

وبالإضافة إلى أقسام «الكريديف» وهياكله في البحث والدراسات والتّدريب والإعلام والاتّصال حول المرأة، فقد تمّ إحداث هياكل أخرى في صلبه نذكر من بينها: أوّلاً مرصد وضع المرأة الذي يزوّد أصحاب القرار بالمعطيات والمؤشّرات الضرورية لصنع القرار وتخطيط البرامج، ويتيح للباحثين والمنظّمات غير الحكومية الحصول على المعلومات المطلوبة، وثانياً شبكة للمعلومات حول المرأة في تونس والمغرب العربي ويشكل الكريديف نقطة اتصاله، وثالثاً هيكل تدريب دولي حول النوع الاجتماعي والتنمية، ورابعاً كرسي اليونسكو للدراسات حول وضع المرأة المخصّص لتشجيع البحث حول مواضيع النوع الاجتماعي وتعزيز التّبادل بين مؤسّسات البحث في الشمال والجنوب. وخامساً وأخيراً مرصد متابعة صورة المرأة في وسائل الإعلام، وهدفها إجراء تحليل تمثلات أدوار النوع الاجتماعي الذي تنقله وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية والمسموعة[12].

ب- في مقاربة النّوع الاجتماعي: الآليّات والبحوث والدّراسات

يصنّف «الكريديف» في تونس وخارجها بوصفه قطباً علميّاً وبحثيّاً هامّاً، فهو يُعدّ لدى صندوق الأمم المتّحدة للسكّان[13] قطب امتياز في مجال النّوع الاجتماعي والتّنمية، وقطباً جامعيّاً من طرف منظّمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة «اليونسكو»[14]، وبيت خبرة في مجال الإحصائيّات المصنّفة حسب الجنس في العالم العربي من طرف برنامج الأمم المتّحدة للتّنمية[15]. كذلك يُعدّ مؤسّسة مرجعيّة في مجال النّوع الاجتماعي والتنمية، ومن أبرز الرّوافد الأساسيّة التي ساعدته على التّميّز في هذا الاختصاص هي مجالات التّعاون والدّعم من قبل أطراف أمميّة من أجل طرح مسائل أساسيّة متعلّقة بأوضاع المرأة والنّوع الاجتماعي من خلال البحث والتّكوين والإعلام والتّوثيق، وكذلك من خلال ما يقوم به من لقاءات وندوات للتّأثير وكسب التّأييد في مجالات اختصاصه[16].

وعليه فالكريديف يعتبر من أوائل المنظّمات الحكوميّة المبادرة باستخدام مقاربة النّوع الاجتماعي في بحوثه ودراساته وقواعد بياناته. ونعني بالنوع الاجتماعي أو «الجندر» (Gender)[17] جملة الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة بوصفها

---

12 - اعتمدنا في تعريف الكريديف على المرجعين التّاليين:

أوّلاً: الموقع الإلكترونيhttp://www.euromedgenderequality.org ، تقرير حول تحليل الوضع الوطني، الحقوق الإنسانيّة للمرأة والمساواة على أساس النّوع الاجتماعي، تونس، تعزيز المساواة بين الرّجل والمرأة في المنطقة الأورو متوسطيّة، (2008- 2011)، ص 45. وثانياً: مجلّة الكريديف «من أجل ترسيخ ثقافة تكافؤ الفرص بين الجنسين»، تونس، وزارة المرأة والأسرة والطّفولة، مركز البحوث والدّراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة، 2016.

13 - انظر تعريف الصّندوق وصلته بتونس على الموقع الإلكتروني التّالي: «تونس وصندوق الأمم المتّحدة»، http://www.diplomatie.gov.tn/index.php?id=200&L=1، الاطّلاع عليه في 15/ 02/ 2016.

14 - انظر تعريف المنظّمة على الموقع الإلكتروني التالي: http://ar.unesco.org/، الاطّلاع عليه في 12/ 02/ 2016

15 - انظر في ذلك: مجلّة الكريديف «من أجل ترسيخ ثقافة تكافؤ الفرص بين الجنسين»، ص 6

16 - انظر في ذلك: مجلّة الكريديف، الملفّ «العنف المسلّط على النّساء في الفضاء العام، «أرى أسمع أتكلّم»، عدد 44، في إطار حملة 16 يوماً من النّشاط لنبذ العنف ضدّ النّساء 2012/ 2013، الكريديف، وزارة شؤون المرأة والأسرة، Entité des Nations pour l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes، ص 53

17 - وهو في أصل اشتقاقه اللّغوي كلمة إنجليزية «Gender» تقابلها بالفرنسيّة كلمة « Genre »، تنحدر من أصل لاتيني، وتعني في الإطار اللغوي المعجمي الجنس من ذكر وأنثى. استخدم المفهوم من ناحية أولى بوصفه مصطلحاً لغويّاً لتصنيف الأسماء والضمائر والصفات، ومن ناحية ثانية فعلاً مبنيّاً

صفات اجتماعيّة لا علاقة لها بالاختلافات العضويّة[18]، وهو مفهوم «يقرّ بوجود الاختلافات والتنوّع في الأدوار بين الجنسين حسب ما هو سائد في الثّقافة، وهو لا يطالب بإلغاء مثل هذا التنوّع، ولكنّه يشترط أمرين: الأوّل وجود مساواة في قيمة الأدوار التي يقوم بها الجنسان، ومساواة في مكانة كلّ منهما (...)، والشرط الثّاني أنّه يجب أن ننظر إلى الوقائع من زاوية الإناث والذّكور معاً لا من زاوية جنس واحد»[19]. ويقابل مفهوم الجندر بهذه الصّيغة مفهوم الجنس (Sexe) الذي يحيل على المميزات البيولوجية المحدّدة لكلّ من الرّجل والمرأة والمتمثّلة بالأساس في الأعضاء التناسليّة والكروموسومات والجينات التي تساعد على تحديد نوع أو جنس كلّ من المرأة والرجل، ووظائفهما وأدوارهما الفطريّة[20].

وإذ يتبنّى الكريديف هذا المفهوم ومقاربته فإنّه يتعامل في أبحاثه ودراساته حول المرأة على أساس أنّ الخصائص التي يحملها الرّجل والمرأة بوصفها صفات اجتماعيّة لا علاقة لها بالاختلافات العضويّة[21]، وأنّ «الهويّة الجندريّة» بينهما ليست ثابتة بالولادة كذكر أو أنثى، وتبعاً لذلك فإنّه يقرّ بأنّ «الأدوار الاجتماعية» التي تناط بكلّ من الرّجل والمرأة تتحدّد تبعاً للعوامل الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والنّفسيّة القابلة للتغيّر من بيئة لأخرى ومن حقبة زمنيّة لحقبة لاحقة. ويلاحظ أنّ المجتمعات المعاصرة، فيما توفّره الدّراسات الاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة، تشهد في ظلّ المتغيّرات الرّاهنة تمييزاً وعدم تكافؤ في أداء الأدوار الاجتماعيّة بين الرّجل والمرأة، ممّا يقصي المرأة ويحصرها في متاح محدود من الأدوار الاجتماعية مقارنة بالكثير المتاح للرجل[22]، فيكون دور الكريديف الأساسي أن يمكّن المرأة التّونسيّة من الفضاء العامّ الرّيفي والحضريّ ويشركها في كلّ مناحي الدورة الإنتاجيّة.

على خصائص متعلّقة بالجنس في بعض اللّغات وفي قوالب لغوية بحتة، انظر: http://dictionary.reference.com/search?q=gender ، موقع قاموس المراجع، الاطّلاع عليه في 16/ 08/ 2015. ثمّ تطوّر المفهوم من مصطلحٍ لغوي إلى نظريّة تتبنّاها الحركات النّسويّة في الغرب.

18 - راجع في ذلك:

M. Lips (Hilary): A New Psychogy of Women, Gender, Culture, and Ethnicity, McGraw-Hill, New York, 2006, p. p 4- 7.

19 - حوسو (عصمت محمّد): **الجندر، الأبعاد الاجتماعيّة والثّقافيّة**، ص 36. وبرز هذا التّطوّر الذّي انتهى إليه المصطلح أوّل مرة في الثمانينات من القرن الماضي. وقدم عن طريق العلوم الاجتماعية عموماً، والسوسيولوجيا بالتحديد من خلال دراسة الواقع الاجتماعي والسّياسي، باعتبارها محاولة لتحليل الأدوار والمسؤوليّات والمعوّقات لكلّ من الرّجل والمرأة، راجع في ذلك:

Wharton (Amys): *The Sociology of Gender*, *an introuction to theory and research*, U.S.A, Black well publishing, 2005.

Oakley (Ann): *Sex, Gender and Society*, England, Gower House, 1998.

Kramer (Laurat): *The Sociology of Gender*, New York, St, Martin's Press, 1991.

20 - انظر في ذلك كلاّ من:

B. James (Jacquelyn): The Meanings of Gender, Journal of Social Issues. The Significance of Gender: Theory and reserach about Difference, Blackswell Publishers, 1997, pp 122 - 125.

رؤوف عزت (هبة): **المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية**، فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د ت ن، ص. ص 52- 53.

21 - راجع في ذلك:

M. Lips (Hilary): A New Psychogy of Women, Gender, Culture, and Ethnicity, p. p 4- 7.

22 - انظر في ذلك: مطر (فوزيّة): **ثقافة حقوق المرأة من منظور النوع الاجتماعي (الجندر)**، موقع مركز الدراسات أمان: المركز العربي للمصادر

وتبعاً لهذا التمشّي في المقاربة، سعى «الكريديف» إلى تقديم المعطيات الخاصّة بالمرأة حسب النوع الاجتماعي للوزارات والمنظمات والهيئات الوطنيّة التي تحتاجها، وللهياكل المماثلة والرّامية إلى تحسين وضعيّة المرأة وخاصّة في البلدان النامية، وتقوم بكلّ هذه المهام هياكل إدارية وعلمية مختصة[23]. وتمكّن المركز منذ إنشائه من ترسيخ هذه المقاربة في دراساته وعمل من خلال تبنّيها على تطوير هياكله وتدعيمها بآليات علمية دقيقة، فضلاً عن سعيه في مجال النشر إلى توفير منشورات متنوّعة، نذكر منها مجلة الكريديف الفصليّة ودراسات وبحوث وتقارير وفهارس ومطويّات ذات صلة بالمرأة في تونس[24]. كذلك خصّص المركز جائزة «زبيدة بشير» للإبداعات النسائية التونسية في مجال الكتابة الأدبية والعلميّة التى يتولّى إسنادها منذ سنة 1995 وبمناسبة اليوم العالمي للمرأة الموافق لليوم الثّامن من شهر مارس من كلّ سنة. كذلك قام الكريديف بإنشاء شبكة معلومات حول المرأة على المستويين الوطنى «الريف» والمغاربي «الريميف»[25] ويضطلع فيها بالدور الرئيس في عمليّة التّنسيق بين الهيئات والمنظّمات العاملة في بلدان المغرب العربي لتحسين أوضاع المرأة. ويعمل الكريديف حاليّاً على تطوير أنشطة تلك الشبكة عن طريق التراسل الإلكتروني وشبكة الإنترنيت في مجال التوثيق والمعلومات التي بدأ في تركيزها منذ سنة 1990، وعمل على تطويرها بفضل استخدام التكنولوجيات الحديثة للإعلام والاتصال[26].

وتجدر الإشارة إلى أنّ أهميّة المعلومات حول قضايا المرأة في الكريديف تنبع من قيمة القضايا ذاتها المطروحة في المجتمع، مثل حقّ المرأة في الصحّة والتعليم والشغل، والثّقافة والفعل السّياسي، ذلك أنّ نهضة المرأة اليوم تمثل شرطاً ضروريّاً لنهضة المجتمعات ومعياراً هامّاً لمدى تقدّمها. ومن ثمّ تتبيّن لنا قيمة المعلومات والتوثيق حول المرأة بوصفها مطلباً أكيداً للاطّلاع على أوضاع المرأة والتّعرّف عليها قصد العمل من بعد على تحسينها. وذلك ما سعى الكريديف إلى

والمعلومات حول العنف ضد المرأة، 1/ 03/ 2004. انظر أيضاً: الموقع الإلكتروني التّالي: http://www.mof.gov.eg/equality-finallweb/systempages/wrshafiles/m1.pdf، الحماقي (يمن): "مفهوم النوع الاجتماعي الاجتماعي والقضايا المرتبطة به"، الاطّلاع عليه في 15/ 02/ 2016.

N. Stearns (Peter): Gender in World History, New York and London, Routledge, ed, 2006, p 15.

23 - انظر في ذلك الموقع الإلكتروني التّالي:

http://alarabiclub.org/index.php?p_id=213&id=267، مركز البحوث والتّوثيق والإعلام حول المرأة، خدمات وآليّات متطوّرة من أجل النّهوض بالمرأة، 6/ 1/ 2005، الاطّلاع عليه في 15/ 02/ 2016. ويتكوّن الهيكل الإداري من المجلس العلمي ومجلس المؤسسة، وهما ينضويان في صلب الإدارة العامة بالإضافة إلى إدارة الشؤون الإدارية والمالية وإدارة التعاون. أمّا الهياكل العلمية المختصة فهي: إدارة الدراسات والبحوث والتكوين، إدارة التوثيق والمعلومات، وإدارة الإعلام والاتصال.

24 - انظر في ذلك مجلّات الكريديف على سبيل المثال لا الحصر: «القدرات الاقتصاديّة للمرأة، واقع العمل النّسائي في تونس وآفاقه»، تونس، الكريديف، 1998. «صورة المرأة في الصّحافة التّونسيّة المكتوبة»، الكريديف، صندوق الأمم المتّحدة للسكّان، 2002. «الكتابات النّسائيّة التّونسيّة»، ببليوغرافيا 1994، تونس، الكريديف، 2000. و»الكتابات النّسائيّة التّونسيّة»، ببليوغرافيا 2002، تونس، الكريديف، 2003. «حقوق المرأة في تونس من المساواة إلى الشّراكة»، وزارة شؤون المرأة والأسرة والطّفولة والمسنّين، مركز البحوث والتّوثيق حول المرأة، تونس، الكريديف، 2007.

25 - انظر في ذلك: «الفهرس الموحّد للوثائق حول المرأة: المعلومات حول المرأة في المغرب العربي»، تونس، منشورات الكريديف.

26 - انظر الموقع الإلكتروني التّالي: http://alarabiclub.org/index.php?p_id=213&id=267، مركز البحوث والتّوثيق والإعلام حول المرأة (الكريديف): خدمات وآليّات متطوّرة من أجل النّهوض بالمرأة.

تحقيقه عن طريق مهامّ إدارة التوثيق والمعلومات ومن خلال بقية الآليات العلميّة التي ركزّها في سبيل خدمة مسائل المرأة وقضايا النّوع الاجتماعي[27].

2- خطاب العنف ضدّ المرأة

أ- الخطاب العلمي ومقاربة النّوع الاجتماعي:

لا مريّة في أنّ الكريديف سعى وما يزال إلى النّهوض بالشّأن النّسوي في تونس حتّى تتحقّق للمرأة مساواتها وتكافؤ الفرص بينها وبين الرّجل ولتونس نهضتها وتنميتها المستدامة في جميع المجالات، ويدعو تحقيق هذا الهدف إلى ضرورة التّنبيه إلى جملة العراقيل التي تحول دون ذلك، ومنها العنف ضدّ المرأة. فالكريديف في إطار اهتمامه بالمباحث المتّصلة بالمرأة التّونسيّة لم تعوزه الوسيلة في تسليط الضّوء على هذه الظّاهرة التي كانت تُعدّ سياسيّاً من المواضيع المحرّمة، إذ «لم يكن من المسموح الخوض فيها وذلك حتّى بداية التّسعينات من القرن الماضي، وتحديداً عندما أكّدت لجنة القضاء على التّمييز ضدّ المرأة التّابعة لمنظّمة الأمم المتّحدة سنة 1992 أنّ العنف ضدّ المرأة يُعتبر لوناً من التّمييز على أساس الجنس. وهو يحدّ بصورة خطيرة من قدرة المرأة على التمتّع بالحقوق والحريّات على أساس المساواة مع الرّجل»[28].

---

27 - ونحن نقدّم فيما يلي مختارات من مواقع الواب المتخصّصة في مجال المرأة والنوع، نقلاً عن الموقع الإلكتروني التّالي: http://alarabiclub.org/index.php?p_id=213&id=267، مركز البحوث والتّوثيق والإعلام حول المرأة (الكريديف): خدمات وآليّات متطوّرة من أجل النّهوض بالمرأة.

1- الهيئات الدوليّة:

www.unifem.undp.org, UNIFEM: Fonds de développoment des Nations Unies pour la femme
ww.iiav.ni/databases/index.html, www.iiav.nl, IIAV: International Information Centre and Archives for the Women's Movement.

2– هيئات إقليمية:

http://www.fao.org/sd/dimitra, Dimitra Poject: Femme rurale et développement
http://www.uio.no/, www-other/nikk/ Nordic Institute for Women's Studies and Gender Research (NIKK)

3- هيئات وطنية:

http://www.csf.gouv.qc.ca, Conseil du Statut de la Femme-Québec
www.womensorganizations.org, National Council of Women's Organizations- NCWO/Washington
www.womenscounciel.org, The Missouri Women's Council
e-mail: maffe@email.ati.tn MAFF (Ministère des Affaires de la Famille et de l'Enfance et des personnes âgées) Tunisic

4- الدوريات المتخصصة في مجال المرأة والنوع على الإنترنيت:

www.gwu.edu/wstu, www.law.gwu.edu, Women's Studies, www.unil.ch/liege/nqf, Nouvelles Questions Féministes, http://www.safemotherhood.org, Family Care International, www.feminsitstudies.org, Feminist Studies, www.fss.ulaval.ca/lef/revue/index.htm, Recheches Féministes, www.mutsoc.be/fps Femmes Plurielles,

28 - مجلّة الكريديف، الملفّ «العنف المسلّط على النّساء في الفضاء العام «، أرى، أسمع، أتكلّم»، عدد 44، العليبي (رندة): «من التّجاهل إلى بداية الوعي بظاهرة العنف المسلّط على النّساء: هل تشهد المرحلة القادمة تخليص نساء تونس من هذا الكابوس؟، ص 10.» وفي تونس لا بدّ من الإشادة بما قامت به الجمعيّة التّونسيّة للّنساء الدّيمقراطيّات في مناهضة العنف ضدّ المرأة في زمن كان هذا المجال من بين المسائل المسكوت عنها ويرفض النّظام الخوض فيها، ولكن منذ 1993 شكّل مركز الإنصات بهذه الجمعيّة فضاء خرجت منه المرأة المعنّفة من صمتها ومن عقدة الإحساس بأنّها

وتجدر الإشارة إلى أنّ العنف مبحث شائك لتنوّع أشكاله واتّساع مضامينه وتشعّبها ناهيك عن صلته بالمرأة. فمن العنف المسلّط على المرأة ما يكون مباشراً، سافراً، ماديّاً، إقصائيّاً، تدميريّاً، خارجيّاً، شاملاً، ومنه ما يكون غير مباشر، مقنّعاً، معنويّاً، نفسيّاً، داخليّاً، وهو من «أخبث» أنواع العنف وأخطرها، إذ لا يمكن إثباته أو ملامسته، ويمكن أن يتسبّب هذا الصّنف من العنف في الانهيار النفسي و«الستراس» والكآبة والانفعال لسبب أو بدون سبب»[29]. وتشير الإحصائيّات في تونس إلى أنّ نسبة العنف النّفسي المسلّط على المرأة بلغت 28.9% وفق نتائج المسح الوطني للأسرة والعمران البشري لسنة 2010.[30]

وفي هذا الصّدد تعتبر حفيظة شقير الباحثة والنّاشطة الحقوقيّة المختصّة في القانون الدّولي أنّه «في المشهد الحقوقي العام هناك مقاربة تبلورت منذ بداية التّسعينات اعتبرت العنف شكلاً من أشكال التّمييز المسلّط على النّساء، خاصّة بعد التّوصية التّاسعة عشرة الصّادرة عن لجنة «السّيداو» المكلّفة بتطبيق أحكام اتّفاقيّة القضاء على جميع أشكال التّمييز ضدّ المرأة فيما يتعلّق بمسألة العنف، هذه المقاربة الجديدة آنذاك تدعّمت بالإعلان العالمي ضدّ العنف الصّادر في ديسمبر 1993الذي أكّد على مبدأ التّماثل ما بين العنف والتّمييز، كما اعتبره تعدّياً على كيان المرأة المعنويّ والجسدي والجنسيّ، ومنذ ذلك الوقت أصبح العنف والتّمييز مدرجين في مفاهيم حقوق الإنسان عموماً، وفي الحقل النسويّ على وجه الخصوص».[31]

والنّاظر في أدوار المرأة الاجتماعيّة يتبيّن أنّها لا تخلو في صميمها من عنف ضدّ المرأة، ويتجلّى أوّلاً في الدّور الأسري، وهو ممّا يدخل خانة الفضاء الدّاخلي، فإذا ما اعتبرناه يتوزّع إلى قسمين كما أشارت إلى ذلك سميّة شكروني: قسم ثابت لا يتغيّر مرتبط بجنس كلّ من الرجل والمرأة والمتمثّل بالأساس في التناسل والتّكاثر، وقسم متغيّر مشترك بينهما، مرتبط بالأساس بتربية الأبناء والقيام بالمهام المنزلية، فإنّنا نجد أنّ القسم المتغيّر من الدّور الأسري يرتبط أساساً بالنساء وفق ثقافة العديد من المجتمعات العربية والإسلامية. وهذا الدور على الرّغم من أهميّته فهو لا يعطى له القيمة نفسها التي تمنح للعمل الإنتاجي، ولا يدفع عنه أي تعويض مادي، وبالتالي لا يتمّ احتسابه في الاقتصاد القومي والإحصائيات الوطنية[32].

ويُعدّ هذا الأمر من الإجحاف في حقّ المرأة ناهيك عن تحمّلها لأعباء العمل خارج البيت، فـ «قد أصبحت المرأة تقوم إلى جانب أعمالها التّقليديّة التي فرضها عليها المجتمع داخل البيت بأعمال أخرى، فهي تعمل خارج البيت وتنفق

المسؤولة الوحيدة عن وضعها وتخجل من التّصريح به»، ص 16، انظر في ذلك: **المصدر نفسه**، شقير (حفيظة): «العنف في ظاهره تمييز مسلّط على النّساء، وفي باطنه انتهاك لحقوق النّساء»، ص ص -15 16

29 - انظر في ذلك: مجلّة الكريديف، الملف "العنف المسلّط على النّساء في الفضاء العام"، "إذا كان بالإمكان الحدّ من انعكاسات العنف المسلّط على النّساء فإنّه يصعب محوها أو نسيانها"، ابن فضل (صلاح الدّين)، ص ص 17- 18

30 - انظر نشريّة أخبار الكريديف، نشريّة إلكترونيّة، جانفي 2016، ص 12

31 - انظر في ذلك: مجلّة الكريديف، الملفّ «العنف المسلّط على النّساء في الفضاء العام»، شقير (حفيظة): «العنف في ظاهره تمييز مسلّط على النّساء وفي باطنه انتهاك لحقوق النّساء»، ص ص 15- 16

32 - انظر الموقع الإلكتروني التّالي: http://www.annisae.ma/Article.aspx?C=5979، شكروني (سميّة): "مقاربة النّوع الاجتماعي الجندر، بين الفهم والتنزيل، المغرب نموذجاً"، الاطّلاع عليها في 12/ 02/ 2016. ونحن نرى أنّ وضع المرأة التّونسيّة في دورها الأسري لا يختلف عن نظيرتها المغربيّة وسائر النّساء في البلدان العربيّة.

على العائلة، ممّا جعلها تعاني من استغلال مضاعف. وهذا بدوره نوع من أنواع العنف، فالرّجل يعيش في تناقض مع نفسه، إذ إنّه يريد أن يجد جزءاً من أمّه في زوجته، وإذا لم يتحقّق له ما يريد فإنّه يسلّط عليها أشدّ أنواع العنف ويتلذّذ بآلامها[33]». فضلاً عن الأعراف الاجتماعيّة التي تتّهمها بالتّقصير في حين أنّها لم تراع حجم التّحدّيات التّي تقوم بها المرأة لمّا توزّع نفسها بين فضاء الأسرة والفضاء الخارجي برهاناتهما ومتطلّباتهما[34].

وفي الواقع، فإنّ الكريديف ما انفكّ من خلال نشريّاته التي يتناول فيها وضع المرأة، بما في ذلك الأسري والاجتماعي، يتتبّع اتّجاهات تطوّر واقع المرأة التّونسيّة مقارنة بواقع الرّجل من خلال تحليل المعطيات الإحصائيّة المصنّفة حسب الجنس[35]، ويعرض سير ثلاث عشرة امرأة وتجاربهنّ الحياتيّة المختلفة في سياقات ثقافيّة سياسيّة[36]، كما يتقصّى المسار التّاريخي والتّشريعي لمكانة المرأة التّونسيّة[37]، وفي ذلك تأكيد منه على أنّ التشّريعات القانونيّة في تونس بخصوص وضعها الاجتماعي تأخذ بعين الاعتبار التحوّلات الحاصلة في بنية المجتمع التّونسي، وفي العلاقة المترتّبة عن ذلك بين الجنسين.

وأمّا الدّور الثّاني، وهو الاقتصاد، فيقترن مباشرة بالفضاء الخارجي، ويتأسّس على مجموعة من المهن التي يقوم بها الرّجال والنّساء على حدّ السّواء والخاصّة بمشاركتهما في الدّورة الاقتصاديّة من إنتاج السّلع المستهلكة أو الخدمات ذات القيمة الماديّة التبادليّة. وتضطلع النشريّات التي أصدرتها الكريديف في هذا المبحث[38] بمهمّة تحليل الواقع المهني

---

33 - انظر في ذلك: مجلّة الكريديف، ملفّ «العنف المسلّط على النّساء في الفضاء العام»، السلّامي (مريم): «العنف المسلّط على النّساء ينمو ويترعرع في المجتمعات الأبويّة حيث يتحكّم الرّجل في المرأة ويسيطر عليها بأساليب متنوّعة»، ص 20، ص ص 19- 20

34 - ونتبيّن حجم العنف الرّمزي ضدّ المرأة في بعض الدّراسات التّي تتخذ منحى قسرياً في الرّبط بين الجنس والدّور الاجتماعي، من ذلك مثلاً ما نجده في الدّراسة التّالية من أنّ «خروجها (أي المرأة) للعمل لم يؤثر تأثيراً سلبياً كبيراً على دورها التربوي تجاه أبنائها من حيث تنشئتهم الاجتماعية والتربوية، ولكن من حيث دورها كمربية بيت فقد كشفت هذه الدراسة تأثير ذلك الدور سلباً بخروجها للعمل، فلم تعد تقوم بكثير من وظائفها المنزلية، التي تُعدّ من الأعمال الطبيعية للمرأة في المجتمع، أخيراً أوضحت الدراسة أنّ خروج المرأة للعمل قد أدّى إلى تغير في نظرتها إلى حجم الأسرة، وعدد الأطفال المرغوب في إنجابهم، فهي تميل إلى إنجاب عدد قليل من الأطفال. انظر في ذلك الموقع الإلكتروني التّالي: http://www.kau.edu.sa/Show_res.aspx?site_ AR»، عمل المرأة وأثره على بعض وظائفها الأسريّة»، مجلّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، مج 9، عدد 1، 1996، تاريخ الإضافة على الموقع، 11، 10، 2009، الاطّلاع عليه في 12/ 02/ 2016

35 - «نساء تونس، واقع وآفاق»، 1994 باللّغة الفرنسيّة، 1995 باللّغة العربيّة. و«Les femmes en Tunisie»، 2002

36 - «نساء وذاكرة: تونسيّات في الحياة العامّة، 1920- 1960»، 1993

37 - «الرّصيد القانوني لحقوق المرأة في تونس»، 3 ج، 1999- 2001

38 - انظر في ذلك الموقع الإلكتروني: http://www.cese.ma/Documents/PDF/Auto-saisines/AS-18-2014-discriminations-a-l_ egard-des-femmes-dans-la-vie-economique/Avis-AS-18-2014-VA.pdf، بهدف النهوض بالمساواة بين النساء والرجال في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، الاطّلاع عليه في 11/ 02/ 2016. وأيضاً: مجلّة الكريديف في دراساتها وبحوثها التّالية في محور: المرأة والتّنمية والمشاركة الاقتصاديّة: أ- باللّغة العربيّة: «القدرات الاقتصاديّة للمرأة، واقع العمل النّسائي في تونس وآفاقه»، 1996 باللّغة الفرنسيّة، 1998 باللّغة العربيّة. و«المرأة الريفيّة في تونس، الأنشطة الإنتاجيّة والبرامج التنمويّة، 1996 باللّغة الفرنسيّة، 1998 باللّغة العربيّة.

ب- باللّغة الفرنسيّة:

Femmes du bout des doits, les gisements du savoir- faire féminin en tunisie»، 1995. و« Budget- temps des Menages Ruraux et Travail Invisible des Femmes Rurales en Tunisie »، 2000. و: . «Les Femmes Entrpreneurs en Tunisie, Paroles et Portraits »، 2001. و« Femmes et Emploi en Tunisie »، 2002. و« Mobilié, Fécondité et Activité des Femmes en Milieu Rural Tunisien »، 2002. و« Recherche- action sur les dynamiques entrepreneuriales des femmes dans le secteur agricole en Tunisie »، 2003. و« Femmes et Developpement Regional en Tunisie » T2، 2003. و« Pratiques d'entraide et de solidarité, Recherche – action avec les artisanes de Tunis »، 2004. و«La Femme Tunisienne acteur de développement

والإنتاجي للمرأة التّونسيّة في الوسطين الرّيفي والحضري وفي القطاعين الحرفي والمهني عامّة، من خلال عرض تجارب الحرفيّات والمستثمرات والعاملات من مناطق مختلفة من البلاد التّونسيّة، واستكشاف واقع العمل النسائي في تونس مقارنة بنظيره الرّجالي على ضوء التحولات الاقتصادية العالمية، ورصد العوائق التي تحول دون إدماج أفضل للمرأة في المسار التنموي.

وإذ تؤكّد هذه النشريّات جميعها إحراز المرأة التّونسيّة تقدّماً ملحوظاً في مستوى حضورها في المجال الاقتصادي ومشاركتها في دورته الإنتاجيّة، فإنّها تلوّح إلى أنّ ذلك لا يمنح حضور المرأة النّسبة المرجوّة، إذ ما تزال أمامها تحدّيات تحول دون تحقيق تكافؤ الفرص بينها وبين الرّجل، وترى أنّه ينبغي تحديد الآليات الداعمة للمبادرات الاقتصادية النسائية، مشدّدة على دور المنظومة المؤسّساتيّة والقانونيّة في دعم المكاسب الاقتصاديّة للمرأة التّونسيّة وتفعيل مساهمتها في مسار التّنمية الجهويّة ضماناً لتكافؤ الفرص بين الجنسين، ومؤكّدة على أهميّة الاستثمار في مسار تمكين المرأة الاقتصادي، منددة بأنّ أيّ رفض لهذا التّمكين إنّما يدخل خانة العنف الرّمزي المقصود ضدّ مسيرة النّسويّة التّونسيّة والتّنمية الاقتصاديّة لتونس.

وقد أولى الكريديف سنة 2016 في نشريّته أهمّيّة بالغة للحضور النّسائي في الدّور الاقتصادي تأكيداً منه على تحويل حضور المرأة في الدّورة الاقتصاديّة من «الاستثناء» إلى «ضرورة» الواقع وحقيقته، وركّز فيها على وداد بوشماوي بوصفها شخصيّة العدد معتبراً إيّاها «امرأة الاقتصاد المحنّكة»، فهي أوّل امرأة عربيّة ترأس منظّمة الأعراف، وهي المنظّمة التّي تضمّ كلّ رجال ونساء الأعمال والصّناعيّين/ الصناعيّات والتجّار/ التّاجرات التّونسيّين/ التّونسيّات. كذلك تمّ اختيارها سنة 2013 أفضل سيّدة أعمال في الوطن العربي، وقبلها بسنتين انتخبت رئيسة للاتّحاد التّونسي للصّناعة والتّجارة والصّناعات التّقليديّة، وتحصّلت سنة 2014 على جائزة مؤسّسة الأعمال التّجاريّة للسّلام، ومثّلت الاتّحاد التّونسي للصّناعة والتّجارة والصّناعات التّقليديّة الذي كان من بين الرّباعي الرّاعي للحوار الوطني في تونس والحائز على جائزة نوبل للسّلام سنة 2015[39].

وفيما يتّصل بالدّور الثّالث، ونعني به السّياسي، وهو الذي يتمثّل في سلطة اتّخاذ القرار السّياسي وممارسة النشاطات السياسيّة سواء على المستوى المحلّي أو الوطني أو الدّولي، ففيه تباين كبير بين ممارسة كلّ من الرّجل والمرأة له، إذ لم يرقَ حضور المرأة في المشهد السّياسي التّونسي إلى المستوى الذي بلغه الحضور الرّجالي سواء على مستوى المجالس المحليّة والشعبيّة أو اللّجان في الأحياء والقرى، ناهيك عن الأدوار التنظيمية والقياديّة واتّخاذ القرارات على مستوى الأحزاب السياسية[40]. وفي هذا الصّدد أصدر الكريديف بالشّراكة مع الأكاديميّة الأوروبيّة للنّساء في السّياسة والأعمال ببرلين كتاباً في إطار مشروع «الدّيمقراطيّة في حاجة إلى نساء»، يتضمّن نتائج دراسة دقيقة حول المشاركة السّياسيّة لمختلف الفئات

---

régional, Approche Empowerment »، 2005. و« Les femmes Ingénieurs En Tunisie: Présentations, Rôles et Contribution à la vie économique »، 2006. و« Dynamique de L'initiative privée et de la Micro- Entrepris en Tunisie, Approche Genree »، 2008.

39 - انظر: نشريّة أخبار الكريديف، نشريّة إلكترونيّة، ص 12

40 - مجلّة الكريديف «حقوق المرأة في تونس من المساواة إلى الشّراكة».

النّسائيّة إبّان الثّورة، واحتوى في جزء منه على بعض الشّهادات للنّساء المنتفعات من الدّورات قدّمن فيه عصارة تجاربهنّ وأبرز الصّعوبات التي تعرّضن إليها في خوضهنّ للمجال السّياسي[41].

ولا جدال فيما تقدّم، أنّ كلاً من الدورين الاقتصادي والسياسي يشتملان على الأعمال التي تجري عادة في الفضاء الخارجي والعامّ، وتتّخذ بالضّرورة المكانة الهامّة في المجتمع. وكان الرّجال بحكم بنية المجتمعات الأبويّة لديهم إمكانيّة أكثر من النساء للقيام بهذه الأدوار التي تتطلّب التفرّغ الذي يعدّ من بين الأسباب التي تحول دون تواجد النّساء بشكل كبير على السّاحة السياسية وعلى مستوى صناعة القرار، بالنظر إلى أدوارهنّ في الأسرة. وعليه فإنّ جميع هذه الأدوار الاجتماعيّة التي يرصدها الكريديف ما تزال تقوم على حدّ من التّمييز بين الجنسين، وهي تُعدّ تبعاً لذلك من أشكال العنف الرّمزي الذي نعدّه ضارباً بجذوره في التّاريخ الإنساني، ويجرّ ذيوله إلى حاضرنا. ولا يشذّ التّاريخ العربي الإسلامي عن ذلك، فقد كان بدوره مميّزاً بين الجنسين، إن لم نقل مغيّباً للمرأة، حيث عرّفنا بابن سينا ولم يعرّفنا بفاطمة الفهريّة، وعرّفنا بالخوارزمي ولم يعرّفنا بمريم الأسطرلابيّة، وعرّفنا بابن حجر العسقلاني ولم يعرّفنا بـأُنس زوجة ابن حجر (...)، وهكذا فإنّ حضور تاء التأنيث عبر التاريخ قد طاله سكون مجحف حرمها من إبراز دورها في نهضة حضارتها سواء داخل بيتها أو خارجه»[42]، وتواصل هذا الحرمان والإجحاف حتّى عصرنا الرّاهن، وما الكريديف وغيره من المنظّمات البحثيّة إلا مركز نسويّ وإنسانيّ يسعى إلى الكشف عن هذا التّمييز التّاريخي، ويعمل بآليّات علميّة ومقاربات بحثيّة، لعلّ أهمّها مقاربة النّوع الاجتماعي، حتّى يكشف البنى المؤسّسة للعنف ضدّ المرأة.

ب- الخطاب الفنّي والصّورة الإعلانيّة الإشهاريّة نموذجاً:

لئن رصد الكريديف في إطار الملفّ الذي خصّصه لدراسة ظاهرة العنف ضدّ المرأة دراسات علميّة فيها إحصائيّات هامّة حول النّساء ضحايا العنف المادّي أو المعنوي[43]، ودورات تدريبيّة بالتّعاون مع هيئة الأمم المتّحدة للمساواة بين الجنسين تضمّنت مداخلات متعدّدة المقاربات حول العنف المبني على النّوع الاجتماعي في الفضاء العام، تخلّلتها ورشات عمل حول هذه الظّاهرة[44]، فقد اعتمد في خطابه النّسوي منحى فنيّاً للتّنديد بخطورة ظاهرة العنف على الصحّة النّفسيّة والجسديّة للمرأة، ناهيك عن مسار التقدّم بها نحو مراقي التّنمية والتّمكين.

ونتبيّن ذلك خاصّة في نشريّة الكريديف الإلكترونيّة الشهريّة لشهر نوفمبر وديسمبر من سنة 2015 التي استهلّها بافتتاحيّة فيها ما يلي: «تُعدّ مناهضة جميع أشكال العنف ضد المرأة إحدى أهم أولويّات الكريديف باعتبارها ظاهرة

41 - انظر نشريّة أخبار الكريديف، نشريّة إلكترونيّة، ص 5

42 - بوزغاية (إلياس): تاء التّأريخ السّاكتة، دور المرأة في الحضارة الإسلاميّة»: http://www.annisae.ma/Article.aspx?C=5978، «تاء التأريخ الساكنة" عنوان كتاب للباحثة الفلسطينية دلال باجس خرج للوجود مطلع سنة 2015، شركة الأوائل للتجهيزات العلمية برام الله، وجاء في 369 صفحة، حوى بين دفتيه تراجم أكثر من 220 امرأة فاعلة في حضارتنا الإسلامية منذ بدء الرسالة إلى يومنا هذا.

43 - انظر في ذلك: مجلّة الكريديف، الملفّ «العنف المسلّط على النّساء في الفضاء العام»، السلّامي (مريم): «العنف المسلّط على النّساء ينمو ويترعرع في المجتمعات الأبويّة حيث يتحكّم الرّجل في المرأة ويسيطر عليها بأساليب متنوّعة»، ص 20، ص ص 19- 20

44 - انظر في ذلك: مجلّة الكريديف، الملفّ «العنف المسلّط على النّساء في الفضاء العام»، ص 58. وامتدّت هذه الدّورة من 6 إلى 8 نوفمبر 2012

اجتماعية تستوجب نضالاً فكريّاً ووعياً اجتماعيّاً ملحّاً»[45]. وفي هذه النّشريّة قدّم الكريديف مساهمته يوم السبت 5 ديسمبر 2015، في فعاليّات اليوم التحسيسي حول «القضاء على العنف ضد النساء والفتيات» الذي نظّمته منظّمة الأمم المتحدة بالشّراكة مع منظّمات من المجتمع المدني ومؤسّسات عموميّة وخاصّة، ويندرج هذا اليوم في إطار الحملة الدوليّة «16 يوماً من النشاط لمناهضة العنف ضدّ النساء»[46]. وعمل المركز في هذه المناسبة على الانخراط في منظومة المؤسّسات المناهضة لهذه الظاهرة من خلال مبادرته بالقيام بدراسة شاملة حول العنف المبني على النوع الاجتماعي في الفضاء العام، إضافة إلى انخراطه في مجموعة من الأنشطة بالتّعاون مع مؤسسات حكوميّة أو منظّمات من المجتمع المدني تتناول مسائل ذات علاقة بظاهرة العنف ضدّ المرأة. وقام الكريديف في إطار مشاركته بعرض ومضة إشهارية تمّ إعدادها بمناسبة مرور 25 سنة على تأسيسه.

وما نتبيّنه من هذه الومضة الإشهاريّة التي لها صلة مباشرة بظاهرة العنف ضدّ المرأة[47]، أنّ الكريديف استثمر فيها الفنّ بوصفه كينونة إبداعيّة تعبيريّة شفّافة وراقية، يقدّم للناس من خلال عمليّة الكشف هذه وبشكل دائم ومتواتر أسباباً دائمة للحياة وحبّ الحياة، كلّما أعطبتها سلطة غاشمة[48]. ويمكن أن ندرج هذه الومضة في سياق ما يطلق عليه الفنّ الإعلامي والإشهاري[49]، ولا يخفى على أحد ما تحوزه الصورة الإشهارية من مكانة هامّة في مجال السيميوطيقا إلى جانب الصّورة السينمائية والمسرحية والفوتوغرافية والتشكيليّة، وذلك لما لهذه الصورة الإعلانيّة الإشهاريّة من دور هامّ في جذب المتلقي ذهنيّاً ووجدانيّاً وحركيّاً، والتأثير عليه شعوريّاً ولا شعوريّاً، لغرض إقناعه ودفعه لممارسة مجموعة من الأفعال السلوكية المشروطة كالاقتناء والشراء والاستهلاك[50].

والمقاربة السّيميولوجيّة لهذه الومضة الإشهاريّة التي تهدف إلى مكاشفة المتلقّي بمظاهر العنف ضدّ المرأة وتنوّع أشكاله وإقناعه بضرورة التصدّي له، تضع نصب أعيننا مباشرة البعد الوظيفي للعلامات المستعملة والأيقونات الواردة والرموز الموحى إليها والمؤشرات البصريّة واللغويّة الموظّفة في الصّورة الإشهاريّة، ناهيك عمّا يستعين به الإشهار من لسانيّات الخطاب لتحقيق التّواصل مع الآخر، وتحقيق التّفاعل الإيجابي ممّا هو مقدّم.

---

45 - انظر نشريّة أخبار الكريديف، نشريّة إلكترونيّة، ص 1

46 - وتمتدّ هذه الحملة من يوم 25 نوفمبر الذي يصادف اليوم العالمي للقضاء على العنف ضدّ المرأة إلى يوم 10 ديسمبر الموافق لليوم العالمي لحقوق الإنسان.

47 - يمكن الاطّلاع على هذه الومضة الإشهاريّة في الموقع الإلكتروني التالي: https://youtu.be/DSY0eHM0Zz0

48 - انظر الموقع الإلكتروني: http://jouhina.com/magazine/article.php?id=3476

شاهين (محمود): "الفنّ والعنف" الاطّلاع عليه في 10/ 1/ 2016

49 - وذلك من جملة صيغ عديدة للفنّ، منها الفنّ التشكيلي، الفن التطبيقي، الفن المسرحي، الفن السينمائي، الفن الموسيقي، الفن المسطّح، الفن المجسّم، الفن الغنائي. انظر الموقع الإلكتروني: http://jouhina.com/magazine/article.php?id=3476، شاهين (محمود): «الفنّ والعنف».

50 - انظر الموقع الإلكتروني التّالي: الزغبي (سمير): الحوار المتمدّن العدد 3617، 24/ 01/ 2012، سيميولوجيا الصورة الإشهاريّة، الاطّلاع عليه في 22/ 02/ 2016. http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=292693.

وممّا نستشفّه من الصّور الواردة في هذه الومضة أنّ الخطاب فيها يرد على ثلاثة أنواع من الخطابات: أوّله الخطاب اللّغوي اللساني والمتمثّل فيما يرد مكتوباً ومسموعاً معاً، «المرأة بكفاءتها، المرأة بكرامتها، المرأة بحريّتها، وما زلنا»، وما يرد مكتوباً فحسب، «الكريديف 25 سنة مع نساء تونس، وزارة المرأة والأسرة والطّفولة، مركز البحوث والدّراسات والتّوثيق والإعلام حول المرأة». وثانيه الخطاب البصري الأيقوني والمتمثّل في صورة أولى تظهر على الشّاشة كاملة وملتقطة من زاوية قريبة لامرأة معنّفة على مستوى العين اليمنى، يسيل الدّم من أنفها، وعلى فمها آثار كدمات، وبعدها تتتالى في نسق متتابع ستّ صور، الثّلاثة الأولى منها صور قريبة لوجه المرأة نفسها وهو مجزّأ إلى قسمين؛ مرّة تكون صاحبته في فضاء البيت وهي معنّفة أو مهملة الملامح ومرّة أخرى في الفضاء العام سواء في وسيلة نقل أو في العمل والابتسامة عريضة على شفتيها، وأمّا الصّور الثّلاثة الأخرى فزاوية التقاطها أبعد، وتبين تقريباً النّصف العلوي من جسد المرأة، وهي أيضاً مجزّأة إلى قسمين؛ مرّة تكون المرأة ذاتها في فضاء البيت إمّا معنّفة أو في يدها أداة تنظيف أو في المطبخ تُعدّ الطّعام، ومرّة أخرى تكون المرأة في الفضاء العامّ سواء في وسيلة النّقل وتحمل حقيبتها أو في فضاء العمل وتحديداً في المكتب وهي تمضي على أوراق ودفاتر. وتتراوح جميع الصّور الستّ بين الجانب السّلبي من وضع المرأة حيث تعرف فيه أنواعاً مختلفة من العنف المادّي والرّمزي، ثمّ الجانب الإيجابي من وضعها، إذ تحضر في الفضاء الخارجي بوصفها فاعلاً وشريكاً فعّالاً في جميع الأدوار الاجتماعيّة بمجالاتها الحياتيّة المختلفة. ثمّ تنتهي الومضة بثلاث صور أخرى للمرأة ذاتها غير مجزّأة، تبين الجانب العلوي من جسدها وتقدّمها في الفضاء العامّ في كامل أناقتها وعطائها. دون أن نغفل عن ثالث الخطابات ونعني به الخطاب الموسيقي الإيقاعي الذي أسّس للبناء الدّرامي لهذه الومضة منذ بدايتها إلى أن بلغت نهايتها.

وعلاوة على ذلك تتكوّن هذه الومضة الإشهاريّة من ثلاثة عناصر تواصليّة: العنصر الأول وهو المرسِل والمتمثّل في الكريديف الذي يقدّم رؤيته لكلّ أشكال العنف ضدّ المرأة القائم على الجنس والموروث في بنية مجتمعنا التّونسي وجميع المجتمعات العربيّة، والعنصر الثاني وهو الرسالة الإشهارية والمتمثّلة في الصّور المقدّمة والكاشفة لأوجه العنف ضدّ المرأة والدّاعية إلى العمل على القضاء عليه احتراماً لكرامة المرأة وتفعيلاً لحريّتها وإيماناً بكفاءتها وبضرورة توفير الفرص الممكنة لها لتفعيل حضورها في مسار التّنمية بجميع مجالاتها، وأمّا العنصر الثالث وهو المتلقي من الجنسين ومن المجتمع المدني الذي عليه أن يعي حقيقة العنف المسلّط على المرأة، ويعمل بجميع هياكله على القضاء عليه خدمة للمجتمع بأسره وتحقيقاً لنهضته بحماية كامل أفراده من أشكال العنف والتّمييز[51].

وهكذا، نجد أنّ هذه الومضة الإشهاريّة مع ما تستعين به من صيغ أسلوبيّة وبنائيّة تمثّل لا محالة وسيلة فنيّة من جملة الوسائل التي يستعين بها الكريديف في خطابه حول المرأة وفي عمله الدّؤوب، على الرّغم من ملابسات خطابه بالخطاب السّياسي في أحايين كثيرة[52]، من أجل رفع كلّ أنواع الحيف والظّلم والتّمييز عن المرأة التّونسيّة والمغاربيّة والعربيّة عموماً.

51 - استثمرنا في قراءتنا السّيميولوجيّة للومضة الإشهاريّة دراسة الزغبي (سمير): سيميولوجيا الصورة الإشهاريّة، الحوار المتمدّن العدد 3617، 24/ 01/ 2012

52 - انظر في ذلك مثلاً: «المرأة في الحركة الإصلاحيّة من الطّاهر الحدّاد إلى زين العابدين بن عليّ»، تونس، الكريديف. «المكاسب القانونيّة للمرأة التّونسيّة في العهد الجديد»، 2004

الخاتمة: من «الكريديف» إلى «الجامعات التّونسيّة»

نتبيّن ممّا تقدّم أنّ الكريديف يُعدّ قطباً علميّاً وبحثيّاً هامّاً في مجال النّوع الاجتماعي والتّنمية على الصّعيدين العربي والعالمي، إذ تندرج جميع أبحاثه في إطار الدّارسات النّسويّة المعاصرة التي خطّت لنفسها مقاربة النّوع الاجتماعي في أطروحاتها وإشكالاتها، واعتمدتها بوصفها معبراً لآخر الحواجز نحو المساواة والعدالة الاجتماعيّة والتّكافؤ في الفرص بين الجنسين. ولا مريّة في أنّ التّعاطي في تونس مع النسويّة بمقاربتها المذكورة آنفاً لا يلغي مرجعيّتها الغربيّة، إلا أنّ الكريديف تمكّن في تلقّيه للمفهوم من استثماره لصالح دراسة وضع المرأة والرّجل التّونسيين معاً، وجعل جميع قضايا التّنمية في تونس تنطلق من الجنسين وتركّز على منوال للتنمية يقرّ بالتّشاركيّة المطلقة بينهما.

وحتّى يحقّق الكريديف ذلك أخذ على عاتقه رهان الرّفع من مكانة المرأة التّونسيّة والمغاربيّة ودفعها نحو المساهمة في الدّورة الإنتاجيّة بجميع أنواعها، واستوجب منه في مرحلة من مراحله كشف كلّ أنواع العنف ضدّ المرأة سواء الظّاهر منها أو الخفيّ، بأساليب تارة علميّة إحصائيّة دقيقة وطوراً فنيّة إبداعيّة، فأثرى بذلك المشهد النّسوي التّونسي بخطاب مكثّف متنوّع ومسؤول حيال العمل الدّؤوب على إيجاد سبل التنمية المستدامة والمشتركة بين الجنسين.

ولئن انفتح الكريديف في تونس على الخطاب النّسوي الغربي وأسّس مسارات تنمويّة للمرأة متعدّدة في تشكّلها سواء على الصّعيد الاجتماعي أو الاقتصادي أو السّياسي أو الثّقافي فإنّه فتح على إمكانات بحثيّة أخرى في تونس في خطٍّ أفقيّ نسوي تونسي يمتدّ إلى الجامعات التّونسيّة وأبحاثها الأكاديميّة، وتجلّى ذلك من خلال بعث ماجستير متخصّص في الدراسات النسويّة بالمعهد العالي للعوم الإنسانية بتونس سنة 2003، إحداث أوّل ماجستير في الأنواع الاجتماعيّة بكليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة سنة 2015 وقد أشرف الكريديف نفسه على الاحتفال بذلك.

ويؤكّد هذا التّفاعل التّواصلي بين الكريديف والجامعات التونسيّة في مستوى الدراسات النسويّة ومقارباتها في النّوع الاجتماعي أنّ تيّار النسويّة التّونسيّة ليس عابراً، إنّما هو «تسونامي» فكري وثقافي يعمل على تقويض المنحى الكلاسيكي للدّراسات حول المرأة في تونس، ليؤسّس خطاباً نسويّاً استراتيجيّاً يفتح للمرأة أبواباً كانت إلى زمن قريب مغلّقة أمامها، ويؤصّل لمفهوم الإنسان بجزأيه الرّجل والمرأة، ودورهما بشقّيه في تنمية المجتمع وتقدّمه وتطوّره.

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر:

أ- مجلاّت الكريديف ومنشوراتها:

*** باللّغة العربيّة**

- «نساء تونس، واقع وآفاق»، 1994
- «القدرات الاقتصاديّة للمرأة، واقع العمل النّسائي في تونس وآفاقه، تونس، الكريديف، 1998
- «صورة المرأة في الصّحافة التّونسيّة المكتوبة»، الكريديف، صندوق الأمم المتّحدة للسكّان، 2002
- «الكتابات النّسائيّة التّونسيّة، ببليوغرافيا 1994، تونس، الكريديف، 2000
- «الكتابات النّسائيّة التّونسيّة، ببليوغرافيا 2002، تونس، الكريديف، 2003
- «المرأة في الحركة الإصلاحيّة من الطّاهر الحدّاد إلى زين العابدين بن عليّ، تونس، الكريديف.
- «حقوق المرأة في تونس من المساواة إلى الشّراكة، وزارة شؤون المرأة والأسرة والطّفولة والمسنّين، مركز البحوث والتّوثيق حول المرأة، تونس، الكريديف، 2007
- «العنف المسلّط على النّساء في الفضاء العام، «أرى، أسمع، أتكلّم»، عدد 44، في إطار حملة 16 يوماً من النّشاط لنبذ العنف ضدّ النّساء 2012/ 2013، الكريديف، وزارة شؤون المرأة والأسرة، Entité des Nations pour l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes .
- «من أجل ترسيخ ثقافة تكافؤ الفرص بين الجنسين»، تونس، وزارة المرأة والأسرة والطّفولة، مركز البحوث والدّراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة، 2016
- «الفهرس الموحّد للوثائق حول المرأة: المعلومات حول المرأة في المغرب العربي، تونس.
- «نساء تونس، واقع وآفاق»، 1994 باللّغة الفرنسيّة، 1995 باللّغة العربيّة. و« Les femmes en Tunisie »، 2002
- «نساء وذاكرة: تونسيّات في الحياة العامّة، 1920- 1960»، 1993
- «الرّصيد القانوني لحقوق المرأة في تونس»، 3 ج، 1999- 2001
- نشريّة أخبار الكريديف، نشريّة إلكترونيّة، جانفي 2016

*** باللّغة الفرنسيّة:**

- «Femmes du bout des doits, les gisements du savoir- faire féminin en tunisie» 1995
- «Budget- temps des Menages Ruraux et Travail Invisible des Femmes Rurales en Tunisie», 2000.
- «Les Femmes Entrpreneurs en Tunisie, Paroles et Portraits», 2001.
- «Femmes et Emploi en Tunisie», 2002.
- «Mobilié, Fécondité et Activité des Femmes en Milieu Rural Tunisien», 2002.
- «Les femmes en Tunisie», 2002.
- «Recherche- action sur les dynamiques entrepreneuriales des femmes dans le secteur agricole en Tunisie», .2003
- «Femmes et Developpement Regional en Tunisie» T 2,2003 .

- «Pratiques d'entraide et de solidarité, Recherche – action avec les artisanes de Tunis», 2004
- «La Femme Tunisienne acteur de développement régional, Approche Empowerment», 2005
- «Les femmes Ingénieurs En Tunisie: Présentations, Rôles et Contribution à la vie économique», 2006
- «Dynamique de L'initiative privée et de la Micro- Entrepris en Tunisie, Approche Genree», 2008

ب - المواقع الإلكترونيّة:

- http://www.euromedgenderequality.org، تقرير حول تحليل الوضع الوطني، الحقوق الإنسانيّة للمرأة والمساواة على أساس النّوع الاجتماعي، تونس، تعزيز المساواة بين الرّجل والمرأة في المنطقة الأورو متوسطيّة، (2008-2011).
- http://alarabiclub.org/index.php?p_id=213&id=267، مركز البحوث والتّوثيق والإعلام حول المرأة، خدمات وآليّات متطوّرة من أجل النّهوض بالمرأة، 6/ 1/ 2005، الاطّلاع عليه في 15/ 02/ 2016
- الومضة الإشهاريّة المدروسة في الموقع الإلكتروني التالي: https://youtu.be/DSY0eHM0Zz0

2- المراجع

أ- الكتب

*** العربيّة:**

- ابن منظور: **لسان العرب**، 15 مج، بيروت، دار صادر.
- حوسو (عصمت محمّد): **الجندر الأبعاد الاجتماعيّة والثّقافيّة**، دار الشّروق للنشر والتّوزيع، عمّان- الأردن، ط1، 2009.
- ديورانت (ويل): **قصّة الفلسفة**، بيروت، مكتبة المعارف، 1988، ط 6، ص 160
- مطر (فوزيّة): **ثقافة حقوق المرأة من منظور النوع الاجتماعي (الجندر)**، موقع مركز الدراسات أمان: المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة، 1/ 03/ 2004
- رؤوف عزت (هبة): **المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية**، فيرجينيا- الولايات المتحدة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د ت ن.

***الأجنبيّة:**

- B. James (Jacquelyn): The Meanings of Gender, Journal of Social Issues, The Significance of Gender: Theory and reserach about Difference**,** Blackswell Publishers, 1997
- Bulter (Judth): Gender Trouble: Feminism and the subversion of Identity, New York- London, Routledge, 1990.
- Gubin (Eliane), Jaques (Cathrine): Le siécle des féminismes, Paris, Ed de l'atelier, Ed ouvriéres, 2004.
- Kramer (Laurat): The Sociology of Gender, New York, St, Martin's Press, 1991
- Marzouk (Ilhem): Le mouvement des femmes en Tunisie au XXe siécle: Féminisme et Politique, Tunis, Cérès, 1999.
- M. Lips (Hilary): A New Psychogy of Women, Gender, Culture, and Ethnicity, McGraw-Hill, New York, 2006.
- N. Stearns (Peter): Gender in World History, New York and London, Routledge, ed^2, 2006.
- Oakley (Ann) Sex, Gender and Society, England, Gower House, 1998.

• Wharton (Amys): The Sociology of Gender, an introuction to theory and research, U.S.A, Black well publishing, 2005.

ب- المقالات

* **العربيّة:**

• المحمداوي (علي عبّود): «الفلسفة والنسويّة، التّضايف تحت الكوني»، **الفلسفة والنسويّة**، إشراف وتحرير: المحمداوي (عليّ عبّود)، منشورات الاختلاف وغيرها، الجزائر، ط 1، 2013

* **الأجنبيّة:**

• Offen (Karen): **Defining Feminism: A Comparative Historical Approach Author(s), Reviewed work(s)**: Source: Signs, Vol. 14, No. 1 (Autumn, 1988), pp. 119157-, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: http://www.jstor.org/stable/3174664, p.p 126- 134. 242012/01/.

ج- المواقع الإلكترونيّة

• بوزغاية (إلياس): تاء التّأريخ السّاكتة، دور المرأة في الحضارة الإسلاميّة» .http://www.annisae.ma/Article aspx?C=5978

• التّايب (عائشة): «التطوّر العلمي لحقول دراسات المرأة في العالم العربي»، الموقع الإلكتروني التّالي: www.women.jo/ documents/، الاطّلاع عليه في 12/ 02/ 2016

• «تونس وصندوق الأمم المتّحدة»، http://www.diplomatie.gov.tn/، الاطّلاع عليه في 15/ 02/ 2016

• تعريف اليونسكو: http://ar.unesco.org/، الاطّلاع عليه في 12/ 02/ 2016

• الحمـاقي (يمن): «مفهوم النوع الاجتماعي الاجتماعي والقضايا المرتبطة به»:

http://www.mof.gov.eg/equalityfinallweb/systempages/wrshafiles/m1.pdf، الاطّلاع عليه في 15/ 02/ 2016.

• الزغبي (سمير): الحوار المتمدّن العدد 3617، 24/ 01/ 2012، سيميولوجيا الصورة الإشهاريّة، الاطّلاع عليه في 22/ 02/ 2016

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=292693.

• شاهين (محمود): «الفنّ والعنف» http://jouhina.com/magazine/article.php?id=3476، الاطّلاع عليه في 10/ 1/ 2016.

• شكروني (سميّة): «مقاربة النّوع الاجتماعي الجندر، بين الفهم والتنزيل، المغرب نموذجاً»، http://www.annisae.ma/ Article.aspx?C=5979، الاطّلاع عليها في 12/ 02/ 2016

• موقع قاموس المراجع، http://dictionary.reference.com/search?q=gender ، الاطّلاع عليه في 16/ 08/ 2015

• «عمل المرأة وأثره على بعض وظائفها الأسريّة»، مجلّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، مج 9، عدد 1، 1996، تاريخ الإضافة على الموقع، 11، 10، 2009، الاطّلاع عليه في 12/ 02/ 2016 http://www.kau.edu.sa/Show_res.aspx?site_id=320&RN=51129&lng=AR

• http://www.cese.ma/Documents/PDF/Auto-saisines/AS-18-2014-discriminations-a-l_egard-des-femmes-dans-la-vie-economique/Avis-AS-18-2014-VA.pdf، بهدف النهوض بالمساواة بين النساء والرجال في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، الاطّلاع عليه في 11/ 02/ 2016

• -Feminist Theory, Exmining Branches of Feminism » http://www.amazoncastle.com/feminism/ecocult.shtml 28/ 04/ 2004، الاطّلاع عليه في 15/ 02/ 2016

مسيرة تحرّر المرأة التّونسيّة بين الأمس واليوم

◆ عفاف مطيراوي

ملخّص للبحث:

ما تزال قضيّة المرأة تشكّل موضوعاً خصباً للكتابة، منفتحاً على مجالات عدّة. ونحن نحاول مقاربة هذه القضيّة ينتابنا شعور بالخوف من التكرار والاجترار، ومن تكريس الخرافات التي كثيراً ما رُدّدت حول المرأة، ومن الوقوع في منطق الآخر المعادي لهذه القضيّة. أردنا أن نكتب حول المرأة التّونسيّة التي كانت سبّاقة إلى نيل أغلب حقوقها، في حين ما تزال مختلف الحركات النسويّة في بقيّة الدول العربيّة والإسلاميّة تناضل إلى الآن من أجل تلك الحقوق. إلا أنّ ما نلاحظه الآن من محاولات دعويّة تُهدّد مكاسب الأمس، ومن تهافت من قبل المرأة التونسيّة على التحجّب بكلّ أنواعه حتّم علينا البحث في مسيرة تحرّر المرأة التّونسيّة بين الأمس واليوم. وصدّرنا بحثنا بمقدّمة عبرّنا فيها عن قلقنا إزاء ما آل إليه الوضع في تونس من ردّة فكريّة تهدّد المواطن التونسيّ عامّة والمرأة خاصة. وقد ارتأينا أن نقسم هذا البحث إلى ثلاثة عناصر: أمّا العنصر الأوّل فكان بعنوان جذور الحركة النسائيّة التونسيّة، وفيه ذكّرنا بأهمّ النساء التونسيّات الرائدات في مسيرة تحرّر المرأة التونسيّة. وأمّا العنصر الثاني فكان حول الحركة النسائيّة التّونسيّة في القرن الحادي والعشرين، والذي لاحظنا فيه أنّ المرأة تحوّلت من مجرّد موضوع في خطاب الرجل عن المرأة، إلى ذات تكتب حول قضيّتها. وقد فرّعنا هذا العنصر إلى عناصر صغرى حسب محاور اهتمام النسويّات التونسيات في هذه الفترة التّاريخيّة. فنظرنا في موقفهنّ من الحجاب، ثمّ من مسألة المساواة في الميراث، ثمّ من العنف ضدّ المرأة. وأمّا العنصر الثالث فكان حول الوضع القانونيّ للمرأة التونسيّة بين الأمس واليوم. وختمنا البحث بخاتمة. وغايتنا من هذا البحث أن نبرز أنّ للحركة النسويّة التونسيّة جذوراً بدأت من أواخر القرن التاسع عشر، وقد ناضل الرجل والمرأة على السواء من أجل نيل مكتسبات، وإن كانت جدّ مهمّة فإنّ بعض الحقوق لم تُقطف بعد، منها المساواة في الميراث. بالإضافة إلى محاولة تناول مسألة التحجّب بعيداً عن الحلال والحرام، وإن كان فريضة أو عادة. هذه المسألة التي نراها في اعتقادنا علامة خطيرة على التحجّب الفكريّ والانغلاق الذّهنيّ.

مقدّمة: تحرّر المرأة التّونسيّة حقيقة أم وهم؟

ما نراه من مفارقة بين الفكر والواقع وبين القانون والممارسة يدعونا إلى التساؤل إن كان تحرّر المرأة حقيقة أو وهماً. وشتّان ما بين الواقع وبين الأحلام. لا شيء يوحي أو يثبت أو يدلّ إلى حدّ الساعة، ونحن في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، أنّ هناك نظريّة نسويّة من القوّة بمكان قادرة على انتشال مئات الملايين من النساء المسلمات من براثن الإذلال والهوان، قادرة على تأليبهنّ على واقع يضطهدهنّ ويقمعهنّ، راضيات بالدونيّة، قانعات بالتبعيّة قابعات في كهوف الجهل، بل ويتهافتن لوأد أنفسهنّ، لطمس هويّتهنّ، يتقبّلن كلّ أشكال القيود الجديدة وكلّ أنواع العبوديّة المستحدثة.

هل قضيّة المرأة ليست بالقضيّة؟ ولِمَ لا تدرك المرأة ما كانت وما تزال تتردّى فيه من تجهيل وتنكيل وتحجيم لشأنها ولقضاياها؟

والطريف في الأمر أنّ نساء الأمس كنّ أكثر وعياً وأبلغ جرأة في المطالبة بحقوقهنّ المشروعة وفي نضالهنّ من أجل كسب معركتهنّ.

وهذه بعض البدايات.

سأقتصر على المرأة التونسيّة التي عُدّت إلى وقت قريب المرأة العربيّة النموذج التي حصلت على مكاسب عدّة، ما تزال تناضل من أجلها بقيّة النساء في بقيّة البلدان العربية والإسلاميّة الأخرى. إلا أنّ ما يحصل الآن وهنا وفي خضّم ما يعرفه العالم من تغيّيرات ينذر بالتراجع. ونظرة سريعة إلى ما أضحى يعرفه الواقع من عودة محمومة للتحجّب والنقاب والجلباب والعباءات السوداء ينبئ بالارتداد والتراجع والانحسار بل والانكسار.

قد يكون خطابنا سجاليّاً، ولكن أليس السجال شكلاً من أشكال الحجاج؟ وقد يتحوّل السجال إلى صدام، ولكن حتّى العراك أو الصراخ أحياناً أليس شكلاً من أشكال الحجاج، بله الاحتجاج....؟

لنعد إلى بعض البدايات.

جذور الحركة النسائيّة التونسيّة:

بدأ الحديث في قضيّة المرأة التونسيّة منذ أواخر القرن التاسع عشر، وكانت البداية مع أحمد بن أبي الضياف (ت 1874) برسالته في المرأة (1856) ومحمّد السنوسي (ت 1900) برسالته في المرأة المعروفة بـ "تفتّق الأكمام". ثمّ يليهما الطاهر الحدّاد (ت1935) بكتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" (1930). لكن ورغم أهميّة هؤلاء الثلاثة لا سيّما الطاهر الحدّاد تبقى كتاباتهم تمثّل لحظة التبشير كما سمّاها فرج بن رمضان، و"هي لحظة البداية والدعوة. زمنيّاً هي أولى اللحظات، إذ تستغرق النصف الثاني من القرن التاسع عشر والثلث الأوّل من القرن العشرين، تاريخيّاً هي لحظة تصدٍّ للخطر الغربيّ ثمّ مقاومة بعد الخضوع للاستعمار."[1] والجدير بالملاحظة في هذا السياق من البحث أنّ هؤلاء الروّاد كانوا رجالاً وكانوا مصلحين هدفهم مقاومة المستعمر، وفي تلك المرحلة من التاريخ التّونسيّ "الدعوة إلى تحرير المرأة ليست غاية في حدّ ذاتها وإنّما هي مدخل إلى شيء آخر أهمّ وأعمّ: نهضة المجتمع"[2]. فرغم أهميّة ما كتبه الحدّاد حول المرأة ورغم دوره في توعية المرأة بقضيّتها وبمحاولته استنهاض المجتمع لمقاومة كلّ أشكال الاستلاب والاستعباد، بما في ذلك

1 - بن رمضان، فرج، المرأة بقلم المرأة، ص 313

2 - بن رمضان، فرج، المصدر السابق، ص 314

الوعي بمكانة المرأة وبأهميّة تحريرها لتحرير المجتمع فإنّ "المرأة في خطاب الحدّاد، كما في خطاب غيره من الروّاد، تحتلّ وضعاً اعتباريّاً محدّداً: فهي قبل كلّ شيء أداة لتنفيذ مشروع"[3].

فالمجتمع التّونسيّ آنذاك كان يرزح تحت كلكل الاستعمار. وكان الوطن يحتاج إلى كلّ قواه لمناهضة المستعمر الغاشم. كما أنّ الحدّاد كان يعي أنّ تخلّف المجتمع من تخلّف المرأة والعكس صحيح، ذلك "أنّ المرأة هي التي تلد الشعب وفي أحضانها ينمو ويثقّف"[4]. إذن فالمرأة لم تكن تعدو أن تكون "أداة إنتاج معنويّ ومادّيّ معطّل والمطلوب تحريرها لتوظيف إنتاجيتها"[5]. وبذلك يكون الحدّاد كغيره من روّاد الإصلاح لم تخرج نظرتهم للمرأة من فلك "النظرة النفعيّة"[6]. لكن رغم ذلك لا يمكننا أن نبخس خطاب الحدّاد في المرأة قيمته وأهميّته، فرغم "هذا الحضور البارز والملحّ للمرأة- الأداة لا يعني الغياب الكامل للمرأة كذات إنسانيّة"[7].

ما يمكن قوله حول هذه اللحظة من ظهور الاهتمام بقضيّة المرأة أنّها تبقى لحظة بداية. كان الرجل فيها ما يزال يلعب دور الوصيّ على المرأة وعلى قضيّتها. يفكّر بدلاً منها، ويبحث عن حلول لمشاكلها عوضاً عنها. وبذلك فـ "إنّ خطاب التبشير الرّجالي قد ظلّ، رغم إنجازاته ووعوده، في إطار النظرة الأبويّة الذكوريّة للعلاقة بين الجنسين ووظائفهما في المجتمع"[8].

لكن الجدير بالملاحظة في تلك الفترة من التاريخ التونسيّ أنّ المرأة، وإن لم تكن حاضرة على الساحة الفكريّة الثقافيّة وإن لم تتناول قضيّتها من الناحية التنظيريّة، إلا أنّها كانت حاضرة في الميدان، "نزلت مباشرة إلى الشارع متّخذة من العمل الميدانيّ سبيلاً إلى تعليم المرأة وتحسيسها وتشريكها في حركة الاستقلال"[9]. ولنا في هذا الصدد أن نذكّر ببعض من كنّ في تلك اللحظة تونسيّات رائدات، ومن هؤلاء النساء يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر "بشيرة بن مراد" أمّ كلّ التّونسيّين، أوّل من أسست "الاتحاد النسائي الإسلاميّ التّونسي"[10]، نذكر أيضاً "شاديّة بوزقرو" التي ساهمت في الحركة الوطنيّة بتحرير تونس بمساهمة جريئة يذكرها التّاريخ إلى الآن"[11].

3 ـ المصدر السابق، ص 315

4 ـ الحدّاد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسيّة للنشر، ط 5، جانفي، 1989، ص 170

5 ـ بن رمضان، فرج، المصدر السابق، ص 315

6 ـ المصدر السابق، ص 316

7 ـ المصدر السابق، ص 315

8 ـ المصدر السابق، ص 316

9 ـ الرايس، حياة، جسد المرأة من سلطة الإنس إلى سلطة الجان، سينا للنشر، ط 1، 1995، ص 104

10 ـ المصدر السابق، ص 105

11 ـ المصدر السابق، ص 104

بالإضافة إلى "خديجة رابح" و"مبروكة القاسمي". ويمكن أن "نذكر أيضاً من هؤلاء النّساء الرائدات "منّوبيّة الورتاني" التي ألقت محاضرة سنة 1924 طالبت فيها بإزالة الحجاب، وتعليم الفتاة، وإعطاء المرأة حقوقها"[12]. ولا ننسى ذكر "سعاد النيفر" التي اغتنمت تأسيس زوجها الشيخ محمد صالح النيفر جمعيّة الشبّان المسلمين لتحدث فيها فرعاً نسائيّاً، أصبح جمعيّة نسائيّة فيما بعد، في وقت لم يكن المجتمع يقبل فكرة تعليم البنات، ولا حتّى مجرّد خروجهنّ من البيت"[13].

بعد هذه اللحظة التبشيريّة التي دعت إلى تحرير المرأة، نجد لحظة التكريس كما سمّاها فرج بن رمضان، لحظة تكريس المطالب وتحويلها إلى حقوق يضمنها القانون للمرأة التّونسيّة، ونعني بذلك أساساً مجلّة الأحوال الشخصيّة. حيث مثّلت "التعبير والتكريس القانونيّ للدعوة إلى تحرير المرأة في صيغته التوفيقيّة وحدوده النّفعيّة المقترحة في مشروع الحدّاد وغيره من الروّاد"[14]. فبفضل تضافر جهود الرجل والمرأة وبفضل الإرادة السياسيّة تأتي ثمار حركة تحرير المرأة أكلها وتفوز بمكتسبات قانونيّة تهمّ أساساً مجال الأسرة. ومن أهمّها: منع تعدّد الزوجات وجعل الطلاق مرهوناً بحكم القضاء لا مرتهناً بإرادة الزوج. وبذلك تحوّلت الدعوة إلى تحرير المرأة "عن صفتها الفكريّة لتتواصل كنضال وعمل سياسيّ بالأساس"[15]. لكن ما تجدر الإشارة إليه أنّ تحوّل مسألة تحرير المرأة إلى إيديولوجيا سياسيّة أضرّ بقضيّة المرأة وساهم في تعميق تشييء المرأة، وتحويلها إلى مجرّد ورقة سياسيّة، الغاية منها تعبويّة نفعيّة، تخدم السياسيّ ولا تخدم المرأة. وبالتالي تبقى المرأة وقضيّتها تحت الوصاية السياسيّة الأبويّة الذكوريّة بالأساس. ولذلك يمكن أن نفسّر عدم قيام حركة نسويّة بالمعنى الحقيقي للكلمة، حركة فكريّة علميّة فلسفيّة قادرة على نقد ذاتها ومساءلتها للمضيّ قدماً نحو تحقيق أهدافها. لذلك أيضاً لا نجد في العهد البورقيبي "إنتاجاً فكريّاً بارزاً بقلم النساء خاصّة" "بصدد قضيّة المرأة".[16] لكن اللافت للنظر أنّ المرأة لم تكن غائبة عن الساحة الثقافيّة تماماً، فقد شهدت تلك الفترة من التّاريخ بروز "ظاهرة أدبيّة فكريّة ثقافيّة جديدة هي الأدب النسائيّ"[17]. وبذلك كانت المرأة تفكّ قيودها عن طريق الأدب شعراً كان أو قصّاً، فضلاً عن نضالها في الميدان جمعياتيّاً أساساً. حيث يقع سنة 1979 "تكوين نادي دراسة قضيّة المرأة في صلب نادي الطاهر الحدّاد"[18]، ويكتسب هذا الحدث أهميّة قصوى فقد "مثّل المحطّة الأولى لبروز التّيّار النسويّ في تونس، وهي المحطّة التي مهّدت لما بعدها"[19]، فتتالى تكوين الجمعيّات المهتمّة بقضيّة المرأة، وأهمّها تكوين لجنة المرأة العاملة في صلب الاتّحاد العامّ التّونسيّ للشغل 1983. وتكوين مجموعة النّساء الديمقراطيّات، وتأسيس مجلّة "نساء" التي أصدرت ثمانية أعداد ما بين 1985 و1987. ثمّ تأسيس جمعيّة النساء الديمقراطيّات سنة 1989. وفي هذه اللحظة من تاريخ حركة تحرّر المرأة التّونسيّة (أواخر الستّينات وبداية السبعينات من القرن العشرين)، ستظهر على الساحة السياسيّة اتّجاهات أربعة

12 ـ الرايس، حياة، جسد المرأة من سلطة الإنس إلى سلطة الجان، سينا للنشر، ط 1، 1995، ص 104

13 ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها

14 ـ بن رمضان، فرج، المرأة بقلم المرأة، ص 322

15 ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

16 ـ المصدر السابق، ص 336

17 ـ م ن، ص ن.

18 ـ المصدر السابق، ص 350

19 ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

كما أشار إلى ذلك فرج بن رمضان في الملحق الذي أضافه إلى كتابه: "المرأة بقلم المرأة" والذي خصّصه للمرأة التّونسيّة. فأمّا الاتّجاه الأوّل فيمثّله الخطاب الرسميّ، وأمّا الاتّجاه الثاني فيمثّله الخطاب المحافظ "الذي عاد بقوّة منذ مطلع السبعينات مراهناً بروحه الثأريّة وجهازه الإيديولوجيّ والتنظيميّ على التراجع عن مكاسب التحديث الخاصّة بالمرأة وغيرها"[20]، وإن كان عجز وقتئذٍ عن النجاح في مشروعه نتيجة الإرادة السيّاسيّة القويّة، فإنّه ينجح الآن أو يحاول بعد أن نجح في الوصول إلى سدّة الحكم، لتبقى المرأة على الدوام الأداة في اللعبة السياسيّة والتابعة للوصاية الأبويّة الذكوريّة السيّاسيّة.

ولا مفرّ من التأكيد "أنّ أدبيّات التيّار المحافظ في عودته هنا، وخاصّة بصدد قضيّة المرأة تحديداً، لم تتعدّ المناشير والكتيّبات التحريضّية وكتب الترهيب والترغيب، وهي بالتّالي لا تمثّل إسهاماً فكريّاً حقيقيّاً، وإنّما رهاناته إيديولوجيّة سلطويّة بالأساس، فضلاً عن أنّها لا تاريخيّة، لأنّ مدارها التّفريط في مكاسب النهضة والتّراجع عن إنجازات التّقدّم"[21]. فرج بن رمضان في قوله سابق الذكر يتحدّث عن الاتّجاه المحافظ في سبعينات القرن الماضي. إلا أنّ هذا الخطاب يعود الآن وهنا في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين وبالآليات نفسها. وإن كان قد نجح في الاستفادة من أخطاء الماضي إلا أنّ المرأة لم تفعل. فبدل أن تواصل مسيرة التحرّر، أضحت تجرّ قيودها وذيول خيبتها، معلنة عن عودتها إلى عصر التسرّي والحريم، وخرجت من السجن الداخليّ إلى السجن الخارجيّ. وأجدني هنا أستحضر قول رجاء بن سلامة: "جرّ الذيول له معنى وله طعم جرّ السجين لقيوده، وليس له من معنى آخر للحجاب سوى جرّ القيود، فهو مذلّة النساء المتكرّرة. المرأة التي تضيع جسدها في أذيال جلبابها وأحجبتها تتحوّل إلى شبح هلاميّ لا وجه له ولا فرادة".[22]

نعود إلى السبعينات، حيث شهدت تلك الفترة "العودة القويّة للمرأة مبدعة للأدب والسينما والمسرح والفنون التشكيليّة، وعودة الاهتمام الفكريّ بقضيّة المرأة من منظور جديد ومتقدّم على ما سبق سواء من قبل النساء أو الرجال"[23]. وأمّا الاتجاه الثالث الذي ذكره فرج بن رمضان في كتابه فهو اتجاه الخطاب الماركسيّ الذي رغم انكبابه على قضيّة المرأة إلا أنّه وحسب صاحب كتاب "المرأة بقلم المرأة" اقتصر على "إعادة إنتاج" "لما كان يفد على تونس من كتابات ماركسيّة".[24] وأمّا ما يتعلّق بالاتجاه الرابع فكان يمثّله الخطاب النسويّ الذي تأثّر بلا شك بما كان يتناهى إليه من أصداء الحركات النسويّة في بقيّة البلدان العربيّة ولا سيّما الدور الذي لعبته نوال السعداوي النسويّة المصريّة. فضلاً عن الدور الهام الذي لعبه نادي دراسة قضيّة المرأة ضمن نادي الطاهر الحدّاد، ونخصّ بالذكر "زينب الشارني بن سعيد". وفي هذا السياق يمكن أن نذكّر بكتابها المهمّ Les dérapages de l'histoire cher Tahar Haddad.Les traveilleurs,Dieu et la femme

20 - بن رمضان، فرج، المصدر السابق، ص 352

21 - المصدر السابق، ص 353

22 - بن سلامة، رجاء، مقال: الختان والعباءة ولعنة تكرار البدايات، موقع الحوار المتمدّن، 2006-11-21

23 - المصدر السابق، ص 354

24 - المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

ولكن ورغم أهميّة الخطاب النسويّ التّونسيّ في تلك الفترة إلا أنّه «ظلّ حبيس إكراهاته الإيديولوجيّة، فذهل عن قراءة الواقع ومتغيّراته في المجال الفكريّ والثقافيّ عموماً»[25].

وجدير بالذكر في هذا الإطار من البحث أنّ ليليا العبيدي نشرت سنة 1987 كتاباً بعنوان «جذور الحركة النسويّة في تونس»، ضمّنته شهادات لأغلب هؤلاء النسوة محاولة انتشالهنّ من "ذاكرة النسيان». بالإضافة إلى «قاموس السير للمناضلات التّونسيات (1881-1961) لصاحبته ليليا العبيدي أيضاً.

بالإضافة إلى كتاب «الحركات النسائيّة في تونس» لمؤلفته إلهام المرزوقي، الذي قامت بترجمته آمال قرامي (2010). ومن الكتب المهمّة أيضاً التي تؤرّخ للحركات النسائيّة التونسيّة نذكر كتاب عزة الغانمي (Le mouvement féministe tunisien)، وكتاب نائلة جراد الذي يكتسب أهميّة كبرى نتيجة صبغته النقديّة للتجربة النسويّة التونسيّة بعنوان: (Mémoire de l'oubli.Refléxion sur les expériences féministes des années quatre- vingt)

وفي الحقيقة لا يمكننا إلا أن ننوّه بما بذلته وتبذله المرأة التونسيّة المثقّفة من مقاربة لقضيّتها فكريّاً.

بعد تسليط الضوء على مسيرة قضيّة المرأة التونسيّة طوال قرن تقريباً يمتدّ من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى أواخر القرن العشرين، سنحاول الآن النظر في الحركة النسويّة التونسيّة في هذا القرن الحادي والعشرين.

الحركة النسويّة التونسيّة في القرن الحادي والعشرين: خطاب المرأة على المرأة

«إنّ خطاباً حداثيّاً حقّاً في المرأة لا يمكن أن تنتجه إلا المرأة نفسها»، هكذا قال فرج بن رمضان في كتابه سابق الذكر، وهذا ما تكشّف عنه الواقع في هذه اللحظة التّاريخيّة التي أخذت فيها المرأة التونسيّة على عاتقها النضال من أجل الحفاظ على مكتسباتها، ومن أجل المزيد من دعمها، ومن أجل الدفاع عن حقّها في تحقيق المساواة التّامة بينها وبين الرجل على جميع المستويات، لا سيّما ما يتعلّق بالمجال السياسيّ وما يتعلّق بمسألة الميراث. فبرزت على الساحة الثقافيّة والفكريّة نساء مفكّرات مثقّفات جامعيّات بالأساس متسلّحات بقيم الحداثة وبمبادئ حقوق الإنسان، فكانت على سبيل الذكر لا الحصر رجاء بن سلامة وآمال قرامي ولطيفة الأخضر وألفة يوسف ونايلة السليني ونايلة جراد وخديجة الشريف وسناء عاشور وبشرى بالحاج حميدة، وغيرهنّ كثيرات.

وسنحاول في هذا السياق من البحث تبيّن موقف المرأة التونسيّة من بعض القضايا التي شكّلت مواضيع معهودة في أدبيّات مسألة المرأة، منها أساساً: مسألة الحجاب والمساواة في الميراث والعنف ضدّ المرأة.

25 - المصدر نفسه، ص 359

1ـ مسألة الحجاب

لا شكّ في أنّ هذا الموضوع أسال حبراً كثيراً وما يزال، ولا شكّ في أنّه من المسائل التي لا يمكن الفصل فيها أو البتّ، لاختلاف مداخل البحث ولاختلاف المرجعيّات.

بدأ النظر في هذه المسألة منذ أواخر القرن التاسع عشر، عندما نشر مرقص فهمي كتابه: «المرأة في الشرق» (1882) ودعا فيه إلى القضاء على الحجاب باعتباره حجاباً للعقل. وقاسم أمين بكتابيه: «تحرير المرأة» (1899) و«المرأة الجديدة» (1901)، هذان الكتابان اللذان سيصبحان «بياني النسويّة العربيّة المبكّرة»[26]. فضلاً عن موقف عبد العزيز الثعالبي الذي يعتبر أنّ السفور يعني التّحرّر من الجمود والتخلّف والتّعصّب، فيقول: «خلع ذلك الحجاب معناه تحرير المرأة المسلمة وإشهار الحرب على التعصّب والجهالة ونشر أفكار التّقدّم والحضارة وصيانة المصالح العليا للأسرة والتّراث العائلي».[27] كما تطرّق الطاهر الحدّاد إلى هذه المسألة في: «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» و«نظيرة زين الدين في كتابها: «السفور والحجاب» (1928)، فضلاً عن تسجيل التاريخ لنساء تمرّدن على هذه المؤسسة مثل هدى شعراوي ومنوبية الورتاني.

لن نكرّر ما قال هؤلاء في قضيّة الحجاب، ولن نقاربه بآليات البحث نفسها، لاعتقادنا أنّ ذلك لن يحلّ المسألة. ولكنّنا سنحاول مع رجاء بن سلامة أن نقوم بـ «عمليّة تحويل للأسئلة المطروحة عن الحجاب والانتقال من سؤال: «هل هو فريضة إسلاميّة أم لا؟» إلى سؤال: «ما علاقة حجاب النّساء بقيم المساواة والكرامة والحريّة؟»[28] أليس التزيّي بهذه الحجب التي بدل أن تزول أضحت تتراكم وتتنوّع من خمار وحجاب ونقاب وجلباب وعباءة سوداء يذكّر بالظلمة والظلم، وبالقتامة والحزن. ألا تعني هذه الحجب أنّ هناك حجباً فكريّة وثقافيّة؟ ألا تختزل هذه الحجب المرأة في بعد وحيد أوحد وهو البعد الجنسي؟ فكلّ جسد المرأة عورة حتّى وجهها لذا يجب تغطيته؟ أي وضع مأساويّ تردّت فيه المرأة التّونسيّة الآن وهنا في تونس التي لطالما تغنّت بتحرير المرأة؟ «إنّ المرأة في مجتمع الحجاب ليست ذات كرامة، أي ليست غاية في حدّ ذاتها، بل هي وسيلة لتنمية رأسمال الرجال الماديّ والرمزيّ»[29]. عند تناول هذه المسألة تتعالى الأصوات المكفّرة المتذرّعة بمبادئ حقوق الإنسان القائلة بحريّة الإنسان في ارتداء ما يشاء. ولكن أليس من الطريف الحديث عن حقوق الإنسان لإنسان لا يُعدّ إنساناً ونحن نعلي من شأن غرائزه ونعتبر أنّ كلّ ما فيه يبعث على الفتنة ويحرّك غرائز الرجل لذا وجب تحجيبه؟ كيف نتحدّث عن إنسانيّته ونحن نشيطنه ونجعله يتماهى مع عالم الجنّ؟ «لقد قيل إنّ كلمة «إنسان» مشتقّة في العربيّة من الإنس، وهو في أحد أهمّ معانيه الظهور، ولذلك تقابل العربيّة بين الإنس والجنّ، على اعتبار أنّ الإنس سُمّوا إنساً» لأنّهم يظهرون، والجنّ سمّوا «جنّاً» من الجنون والخفاء»[30]. فالحجاب بأشكاله

26 ـ غصوب، مي، المرأة العربيّة وذكوريّة الأصالة، دار الساقي، ط1، 1991

27 ـ الثعالبي، عبد العزيز، روح التّحرّر في القرآن، ص 24، نقلاً عن الأجهوري، محمد رضا: الجذور التاريخية لمجلة الأحوال الشخصية، ط1، الرشيد للطباعة والنشر، أفريل 1999، ص 41

28 ـ ابن سلامة، رجاء، بنيان الفحولة، أبحاث في المذكّر والمؤنّث، دار المعرفة للنشر، ط 1، 2006، ص 73

29 ـ المرجع السابق، ص 87

30 ـ بن سلامة، رجاء، نقد الثوابت، دار الطليعة، بيروت، ط 1، آب (أغسطس)، 2005، ص 37

العدّة لا يعدو أن يكون وأداً جديداً للمرأة، وطمساً لهويّته ولإنسانيّته. هو «من الأشكال الجديدة للعبوديّة»[31]. ولكلّ ما تقدّم كيف يكون الحجاب حقّاً من الحقوق؟ و«إذا كان الحجاب شطباً للجسد لا لباساً له، فكيف يمكن أن ندافع عن حريّة المرأة في شطب نفسها؟»[32]. فلا يمكن أن يكون الحجاب حقّاً، بل جريمة في حقّ المرأة، فـ «لكلّ امرأة الحقّ في أن يكون لها وجه يخصصها وتعرف به. فالنقاب جريمة في حقّ المرأة، وقفت ضدّه النساء منذ بدايات القرن العشرين، فطالبن بالسفور، خلعن نقاباتهنّ في وقائع تاريخيّة مشهورة. أمّا الخمار فهو العبوديّة المختارة الجديدة. تضعه المرأة لأنّها تفترض أنّ جسدها نجس وأنّها آثمة إلى أن تثبت العكس»[33]. في الحقيقة موضوع الحجاب من المواضيع الخطيرة بمكان، لأنّه بمثابة الإيديولوجيّة، ولأنّه من الرموز والشارات والشعارات المتنقّلة الحاملة لرسائل عدّه توظّفها التيّارات الإسلاميّة السيّاسيّة المتشدّدة منها أساساً لتوظّف النساء على الدوام من قبل هذه التيّارات كاستراتيجيّة تعبويّة براغماتيّة لكسب الأنظار والتأثير في الرأي العام. والخطير في هذا الأمر أنّ الحاملة لهذا الزيّ الدينيّ «المتديّنة» تنفي عن غيرها كلّ إيمان أو تديّن. وبالإضافة إلى مسألة الحجاب ومعركة السفور والتحجّب المتكرّرة أبداً كانت مسألة المساواة في الميراث من المسائل التي شغلت النسويّات التونسيّات.

2ـ قضيّة المساواة في الميراث

دعا الطاهر الحدّاد منذ سنة 1930 في كتابه: «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» إلى المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث، لذلك تعرّض إلى كلّ أشكال التنكيل والتكفير ومات منبوذاً مدحوراً، غيّب من الذاكرة وبقي هو «وكتابه مغمورين في المؤسّسة الثقافيّة الرسميّة حتّى مطلع السبعينات»[34]. وفي خطاب لبورقيبة سنة 1974 بعنوان: «الإسلام دين عمل واجتهاد» وعد بمحاولته السعي لتجاوز النقص في المساواة بين الرجل والمرأة الذي «لم يتوفّر في الإرث، حيث بقي حظّ الذكر مثل حظّ الأنثيين». إلا أنّ المفتي السعودي آنذاك اتهمّ بورقيبة بالكفر الصريح، وتعرّض إلى أشكال من الضغوطات، ممّا حدا به إلى التراجع. وكانت وما تزال جمعيّة النساء الديمقراطيات تدعو إلى المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة ليصبح الآن مطلباً أساسيّاً. ونذكر في هذا الصدد على سبيل المثال سناء بن عاشور عندما كانت على رأس هذه الجمعيّة، ودعت إلى مراجعة مجلّة الأحوال الشخصيّة لا سيّما ما يتعلّق منها بمسألة الميراث، وقد تعرضّت إلى نقد من أوساط عدّة، لاسيّما من الأوساط الدينيّة التي ترى في ذلك تعدّياً على المقدّس وكفراً. فالنصّ المقدّس حسم الأمر في هذه القضيّة. إلا أنّ مطالب التونسيّات بالمساواة في الميراث باتت أكثر جرأة بعد الثورة، ولم تعد مجرّد أصوات باهتة منخفضة. فلئن عُدّت مجلّة الأحوال الشخصيّة مكسباً هامّاً بالنسبة إلى المرأة التّونسيّة إلا أنّ ذلك لا يمنع مراجعتها من أجل قطف مزيد من الحقوق، والسير نحو تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة على جميع المستويات ومنها الميراث. فما تزال القوانين في هذه المجلّة بحاجة إلى مزيد من التنقيح والإصلاح لنسخ بعض القوانين التي ما تزال تكرّس التمييز بين الجنسين، ولاسيّما مسألة الإرث. ونظنّ أنّ أهمّ تحدٍّ أمام المرأة التّونسيّة الحديثة هو تخليص مجلّة الأحوال الشخصيّة من ازدواجيّة قوانينها: بين

31 ـ بن سلامة، رجاء، بنيان الفحولة ..، ص 101

32 ـ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

33 ـ بن سلامة، رجاء، نقد الثوابت، ص 16

34 ـ بن رمضان، فرج، المرأة بقلم المرأة، ص 327

الشريعة الدينيّة من جهة وبين التشريعات المدنيّة من جهة أخرى، «فكيف يتسنّى التفكير في إعادة النظر في نصيب المرأة في الميراث في ظلّ ثنائيّة الشريعة والتشريعات الحديثة»؟[35]

كما تطرّقت رجاء بن سلامة إلى هذه القضيّة في مقالات عدّة نشرت على الشبكة العنكبوتيّة، محاولة فيها تفسير الخلفيّات الدينيّة وراء عدم مساواة المرأة للرجل في الميراث، مبيّنة تبعات ذلك على المرأة نفسيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً، بل والأهمّ ثقافيّاً. فعدم المساواة في الميراث لا يعني غير التمييز بين الجنسين. تقول في هذا الشأن: «فلئن كان نصيب الابنة في الميراث نصف نصيب الذّكر، فمردّ ذلك يعود إلى أنّها ببساطة تساوي نصف رجل. إنّها بحكم أنّها نوع من الملك يسمّى «مالكيّة غير المال»، وبحكم طبيعة عقد النّكاح، ذات منزلة هجينة: إنّها وإن كانت حرّة، فهي في منزلة وسط بين الحرّيّة والعبوديّة، إنّها تنتمي إلى صنف الأحرار بحكم أنّها لا تورث ولا تستأجر ولا توهب ولا تخضع إلى البيوع كبقيّة المال، ولكنّها تنتمي إلى صنف العبيد لأنّها «تباع» إلى الزّوج بمقابل هو الصّداق»[36]. ولئن استطاعت المرأة أن تفكّ قيود عبوديّتها وتخرج إلى فضاء العمل والكسب وتحقّق استقلاليتها الاقتصاديّة وتتحوّل من منفق عليها إلى منفقة على نفسها وعلى أسرتها، بل وعلى الرجل- زوجها أساساً، إلا أنّ النظرة إليها لم تتغيّر. فما يزال الرجل يعتبر قوّاماً عليها، وإن لم يكن كذلك في حقيقة الأمر، وما تزال ترث نصف ما يرث. ورغم ما عرفه الواقع من تغيّرات فما تزال قراءة النّصّ المقدّس كما هي لم تتغيّر، ويقرأ على حرفيّته. وتقول بن سلامة موضّحة ذلك: «فالأساس التّيولوجيّ لأفضليّة الرّجال على النّساء قد انهار في واقع الحال، وإن ظلت ظلاله الرّمزيّة تضفي قداسة على بعض الأحكام المتعلّقة بالقوامة، منها عدم المساواة في الميراث في تونس، وتعدّد الزّوجات وغير ذلك من الأحكام في البلدان العربيّة الأخرى.»[37] وردّاً على كلّ تلك الأصوات المرفوعة والمكفّرة لكلّ صوت نسويّ أساساً يدعو إلى المساواة في الميراث بحجّة أنّ القرآن كان صريحاً في حكمه، تقول رجاء بن سلامة: «ويطال «ممنوع اللّمس» الآيات القرآنيّة، وآية المواريث التي تعتبر «قطعيّة صريحة». ولكنّ هؤلاء الذين يتعلّلون بوجود نصوص صريحة، ينسون الكمّ الهائل من الآيات القرآنيّة التي أبطل العمل بها لبطلان حكمها نتيجة بطلان علّتها أو لعدم مسايرتها لتطوّرات العصر ومصالح النّاس، منها الآيات التي تتعلّق بالعبيد، وتلك التي تتعلّق بالعقوبات الجسديّة وقانون القصاص ومنع الرّبا. وهو ما يدلّ على أنّ ما يراد منعه ليس الآيات القرآنيّة بل أمر آخر، هو آخر ما بقي من مظاهر تبجيل الرّجال، وتفضيلهم على النّساء، آخر ما يضمن بقاء ظلال الأسرة التّقليديّة التي يترأسها الرّجل.»[38] وفي هذا السياق نفسه طالبت آمال قرامي بالمساواة بين الجنسين في الميراث من خلال مداخلة فكريّة قدّمتها في مدينة صفاقس (2016-3-6) بمناسبة الاحتفال باليوم العالمي للمرأة، وفي إطار ندوة فكريّة نظّمها الفرع الجهوي للجمعيّة التونسيّة للنساء الديمقراطيات تحت شعار: «إطلاق الحريات وتفعيل المساواة»، وقد اعتمدت المفكرة آمال قرامي لمقاربة هذه المسألة مقاربات أربع سياسيّة ودينيّة وقانونيّة وأخلاقيّة لتقيم الحجّة على أنّ المساواة في الميراث مطلب مشروع. كما أدلى الفنّ السابع بدلوه في هذه المسألة من خلال شريط سينمائيّ أخرجته «كلثوم برناز» تحت عنوان «شطر محبّة».

35 ـ قرامي، آمال: مسيرة التّونسيات: استمراريّة أم قطيعة، موقع شفاف الشرق الأوسط، 9 مارس 2006

36 ـ بن سلامة، رجاء، مقال «للذكر مثل حظّ الأنثيين(1): جرح التفضيل الإلهي»، موقع الحوار المتمدن، 2007-03-04

37 ـ بن سلامة، رجاء، مقال «للذكر مثل حظّ الأنثيين(2): الثغرة داخل الحصن»، موقع الحوار المتمدّن، 2007-03-15

38 ـ بن سلامة، رجاء، مقال «للذكر مثل حظّ الأنثيين(3): كيف يمكن احتمال ما لا يحتمل»، موقع الحوار المتمدّن، 2007-04-13

وبذلك نلاحظ أنّ المرأة التونسيّة تناضل من أجل التحرّر من كلّ أشكال الاستعباد باعتماد طرائق عدّة ووسائل فذّة: فنّاً وفكراً وسياسة، والخوض في كلّ غمار الحياة ببسالة، وإن كنّا لا ننفي وجود قوى الشدّ والرجعيّة، ومن قبل المرأة نفسها، إلا أنّ شدّة الظلمة لا تخفي البدر المنير، فمهما طال الليل فلا بدّ أن ينجلي. وما لا يمكن نكرانه أنّ المرأة كانت وما تزال تُهْرَسُ في رحى العنف، كيف لا؟ والعنف ضدّها قد يكون مقدّساً. لذلك كان هذا الموضوع من المواضيع التي شكّلت هاجساً بالنسبة إلى المرأة.

3ـ العنف ضدّ المرأة

العنف ضدّ المرأة هو ظاهرة عالميّة، إلا أنّه يكتسب في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة خصوصيّة، بل يجد له خلفيّة شرعيّة بصريح النصّ. لذا قد يضحي أحياناً عنفاً مقدّساً. والعنف أنواع: منه الرمزي، ومنه الماديّ، هناك عنف هادئ، وهناك عنف هادر، هناك العنف الأسريّ والعنف الاجتماعي والعنف الاقتصاديّ والعنف السياسيّ والعنف الثقافيّ. وفي كلّ الأحوال يكون للمرأة النصيب الأوفر من العنف. فهي لامحالة تعاني كلّ أشكال العنف، وأخطره العنف الرمزّي الثقافيّ القابع في أعماق المتخيّل والمتمترس بمتاريس ثقافيّة ودينيّة، حتى أضحت المرأة نفسها تورّثه وتشرعنه.

تقول رجاء بن سلامة في كتابها: «بنيان الفحولة» معرّفة العنف الثّقافي: «هو من باب العنف «الرّمزيّ» الهادئ اللامرئيّ اللامحسوس حتّى بالنسبة إلى ضحاياه»[39]. كما ربطت بن سلامة بين العنف وبين التمييز. فالمرأة تعنّف لأنّها لا تساوي الرجل قيمة. فالأب يعنّفها لأنّه وصيّ عليها ومن حقه تربيتها وتقويمها. وكذلك الأخ والزوج، بل وكلّ فرد من أفراد القبيلة أو العشيرة له أن يعنّف المرأة. الحجاب هو شكل من أشكال تعنيف المرأة واختزالها في البعد الجنسيّ واعتبارها مجرّد عورة وجب سترها. والأحاديث المشيطنة للمرأة والتّي تتحدّث عن كيدها وعن فتنتها عديدة. وكلّها تنتج ثقافة عنيفة ضدّ المرأة تمحو إنسانيتها. ولاشكّ أنّ المرأة تتعرّض للعنف اللفظيّ والماديّ من ضرب وشتم وسبّ، ومن تحرّش جنسيّ واغتصاب، ومن قتل بحجّة الدفاع عن شرف العائلة. «فالمرأة تستهدف بالعنف باعتبارها أنثى لا باعتبارها إنساناً أو مواطنة أو غير ذلك»[40].

وترى بن سلامة عدم المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة عنفاً، وقد سمّته العنف البنيويّ، «هو عنف أساسيّ ينفي مبدأ المساواة، ويشيع من حوله الإحساس العامّ بأنّ المرأة دون الرجل، أو بأنّها تساوي نصف رجل بما أنّها ترث نصف ما يرث»[41].

ما يمكن قوله في هذا الشأن إجمالاً إنّ العنف ضدّ المرأة ظاهرة متفشيّة، ومنذ الأزل، منذ اتهمّت حواء بالغواية. ولا يمكن الحدّ من خطورة هذه الظاهرة ما لم تتغيّر الذهنيّة الأبويّة تجاه المرأة، وما لم ينظر إليها كإنسان قيمته في ذاته، إنسان له كرامة، إنسان حرّ مساوٍ للرجل.

---

39 ـ بن سلامة، رجاء، بنيان الفحولة، ص 122

40 ـ المصدر السابق، ص 123

41 ـ المصدر السابق، ص 124

الوضع القانوني للمرأة التّونسيّة بين الأمس واليوم

منذ بداية القرن العشرين انتظمت النساء التونسيّات في جمعيات «كالاتحاد الإسلامي للنساء التونسيّات، واتحاد النساء التّونسيات.»[42] وبذلك تكون المرأة التونسيّة قد شاركت في الحياة العامة، بل كانت مناضلة شاركت في معركة التحرّر الوطني من نير الاستعمار. إلا أنّ هذه الجمعيّات القديمة، كما تقول خديجة الشريف، قد اندثرت سنة 1956 «إثر الاستقلال وبرزت إلى الوجود منظمة جديدة (الاتحاد القوميّ النسائيّ التونسيّ)، وهي منظمة قريبة من الحزب الحاكم (...)، وبقيت مدّة عقود المنظمة الوحيدة المسموح لها بالتحدّث باسم النساء بصفة مطلقة»[43]، لتبقى المرأة التونسيّة تحت الوصاية السياسيّة لا تغادرها. وبعد أن كان هناك التحام «بين المشروع الفكريّ والإرادة السياسيّة»، هذا الالتحام ما لبث أن أفضى إلى التهام السياسيّ الفكريّ وهيمنته بالكامل تقريباً»[44]، إلا أنّ المرأة التونسيّة استطاعت أن تفرض وجودها، وتنتظم في جمعيّات مستقلّة، وتناضل من أجل تحقيق تحرّرها. فقضيّة المرأة التونسيّة لم تعد قضيّة تحرير تفرض عليها من قبل الرجل، بل أضحت قضيّة تحرّر، تفرض فيها المرأة مطالبها وتقود قضيّتها دون وصاية ذكوريّة أو سياسيّة. ففي «أواخر السبعينات، وفي ظرف سياسيّ متأزّم، برز تيّار نسائيّ قدّم نفسه كحركة احتجاجيّة على النّظام السياسيّ والأبويّ القائم، وتمحورت مطالبه حول الاستقلاليّة والديمقراطيّة»،[45] وقد نشأ هذا التيّار في أحضان نادي الطاهر الحدّاد، ليتوّج سنة 1989 بالاعتراف القانوني «بجمعيتين مستقلتين (جمعيّة النساء التّونسيات من أجل البحث والتنمية، والجمعيّة التّونسيّة للنساء الديمقراطيات)»[46].

وعلاوة على ما تقدّم فقد استفادت المرأة التونسيّة من مختلف الاتفاقيات الدوليّة التي صادقت عليها البلاد التونسيّة. وتقول حفيظة شقير في هذا الشأن: «إنّ الدولة التّونسيّة صادقت على أغلب الاتفاقيات المتعلّقة بحقوق الإنسان للنساء محتلّة أعلى مرتبة في سلم الدول العربيّة المصادقة على الاتّفاقيات»، وربّما من أهمّ الاتفاقيات «الاتفاقيّة المتعلّقة بإلغاء كلّ مظاهر التمييز ضدّ النساء»،[47] التي صادقت عليها تونس سنة 1985، إلا أنّها عبّرت عن تحفظّها على فصول منها، لترفع تحفّظها بعد الثورة، إلا أنّها أبقت على البيان العام.

وإجمالاً ما يمكن قوله في ما يتعلّق بهذه النقطة من البحث إنّ النساء التونسيات «لسن غائبات تماماً عن الحياة العامة التي حاولن اقتحامها من قبل الاستقلال، ولكن أيضاً وخاصة بعده، يبقى من المؤسف أن نلاحظ أنّهنّ مازلن

42 - الشريف، خديجة: مقال: «وضعيّة النساء في تونس، ضمن كتاب جماعي: المرأة العربية...، الوضع القانوني والاجتماعي»، منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، 1996، ص 99

43 - الشريف، خديجة: مقال: «وضعيّة النساء في تونس، ضمن كتاب جماعي: المرأة العربية...، الوضع القانوني والاجتماعي»، منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، 1996، ص ص 100-99

44 - ابن رمضان، فرج، المرأة بقلم المرأة، 323

45 - الشريف، خديجة: مقال: «وضعيّة النساء في تونس»، ضمن كتاب جماعي: المرأة العربية...، الوضع القانوني والاجتماعي، منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، 1996، ص 100

46 - المصدر السابق، الصفحة نفسها.

47 - شقير، حفيظة، مقال: حقوق النساء التونسيات بين الاتفاقيات الدوليّة والقوانين المحليّة: تطابق أم تناقض، ضمن كتاب جماعي: المرأة العربية...، الوضع القانوني والاجتماعي، منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، 1996، ص 114

مهمّشات وغير قادرات على أن يكنّ الدعامة الحقيقيّة لمشروع مجتمعيّ يكون انعدام التمييز فيه واقعاً ملموساً»[48]، على حدّ تعبير خديجة الشرف، إلا أنّ المرأة التونسيّة استطاعت بعد الثورة أن تقتحم أكثر المجال العام، وأن تسجّل حضورها على الساحة السياسيّة، بغضّ النظر عن استغلالها سياسيّاً من قبل أغلب الأحزاب. إلا أنّنا وجدنا المرأة التونسيّة تترشّح لمنصب رئاسة الجمهوريّة. غير أنّ ما يؤخذ على المرأة التونسيّة أنّها ماتزال لا تثق في المرأة، ولا تُقبل على الانتخابات بالشكل المطلوب.

خاتمة

قضيّة المرأة التونسيّة خاصة والمرأة عامة هي ليست فقط قضيّة «جندريّة» أو «جنسويّة» أو «نسويّة»، بل هي قضيّة إنسانيّة بالأساس. ومسألة تحريرها لها جوانب عدّة تربويّة واجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة وثقافيّة بالأساس. فمن الضروريّ الحفر عميقاً في أغوار المتخيّل الجمعيّ المتمترس بمتاريس العادات والتقاليد والمواريث التي تقول بدونيّة المرأة وتجد لها دعائم مقدّسة. ولتتحرّر المرأة عليها أوّلاً بالتحرّر ثقافيّاً من كلّ الصور والتمثّلات المهينة والحاطّة من شأن المرأة. وثورة سياسيّة لا يمكن أن تنجح إن لم تعاضدها ثورة فكريّة ثقافيّة. ونظرة سريعة إلى الواقع التّونسيّ الآن قد تبعث على التشاؤم والخوف من التراجع والارتكاس. إلا أنّ نظرة متأمّلة إلى ما تبذله المرأة المثقّفة، و(الرجل بالتأكيد)، من جهد فكريّ وأدبيّ وميدانيّ أيضا تدعو إلى التفاؤل بالغد، فمن المؤكّد أنّ الطريق ما تزال شاقّة وطويلة تملؤها المطبّات والمعيقات.

48 ـ الشريف، خديجة، المصدر السابق، ص 94

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

- بن رمضان، فرج، المرأة بقلم المرأة، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس، ط 1، ديسمبر 1997
- بن سلامة، رجاء: بنيان الفحولة أبحاث في المذكّر والمؤنّث، دار المعرفة للنشر، ط 1، 2006
- نقد الثوابت، دار الطليعة، بيروت، ط 1، آب (أغسطس)، 2005
- الأجهوري، محمد رضا: الجذور التاريخية لمجلة الأحوال الشخصية، ط1، الرشيد للطباعة والنشر، أفريل 1999
- الحدّاد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسيّة للنشر، ط 5، جانفي، 1989
- الرايس، حياة، جسد المرأة من سلطة الإنس إلى سلطة الجان، سينا للنشر، ط 1، 1995
- الشريف، خديجة: مقال: «وضعيّة النساء في تونس، ضمن كتاب جماعي: المرأة العربية...، الوضع القانوني والاجتماعي، منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، 1996
- شقير، حفيظة، مقال: حقوق النساء التونسيات بين الاتفاقيات الدوليّة والقوانين المحليّة: تطابق أم تناقض، ضمن كتاب جماعي: المرأة العربية...الوضع القانوني والاجتماعي، منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، 1996
- غصوب، مي، المرأة العربيّة وذكوريّة الأصالة، دار الساقي، ط1، 1991

مقالات في مواقع إلكترونية:

- بن سلامة، رجاء - مقال: الختان والعباءة ولعنة تكرار البدايات، موقع الحوار المتمدّن، 21-11-2006 (www.ahewar.org)
- مقال «للذكر مثل حظّ الأنثيين(1): جرح التفضيل الإلهي، موقع الحوار المتمدن، 04-03-2007. www.ahewar.org
- مقال «للذكر مثل حظّ الأنثيين(2): الثغرة داخل الحصن، موقع الحوار المتمدّن، 15-03-2007 www.ahewar.org
- مقال «للذكر مثل حظّ الأنثيين(3): كيف يمكن احتمال ما لا يحتمل، موقع الحوار المتمدّن، 13-04-2007 www.ahewar.org
- قرامي، آمال: مسيرة التّونسيات: استمراريّة أم قطيعة، موقع شفاف الشرق الأوسط، 9 مارس 2006 www.metransparent.com

النسويّة الإسلاميّة

مسألة المرأة بين الإرادة السياسيّة والمحافظة الاجتماعيّة

◆ عبد الرزّاق القلسي

ترجمة مقال للباحثة التونسية د. زينب الصمندي

عنوان المقال باللّغة الفرنسيّة:

La question féminine entre le volontarisme politique et le conservatisme social

ضمن (Revue Tunisienne des sciences sociales la) «المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية»، تونس، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، 1999، السنة السادسة والثلاثون، عدد 118، ص ص 127/121

نصّ المقال:

تظلّ مسألة المرأة من بين المسائل الكبرى التي هزّت وما تزال تهزّ المجتمعات العربيّة الإسلاميّة على امتداد القرن العشرين. فقد تولّد عن تطوّر وضعيّة المرأة في كثير من هذه الدول تغيير عميق في المشهد الاجتماعي العام، بينما مستقبل بعض الدول الأخرى ظلّ محكوماً بالجدل حول الموضوع ذاته.

تبدو قضيّة المرأة، على هذا النحو، فضاءً تتراءى فيه ليس علاقة المرأة بالسّلط السياسية القائمة فحسب، وإنّما بالاختيارات الثقافية التي تمارس في مثل هذه السياقات، وبالمشروعات المجتمعيّة التي تتنافس في ظلّ هذه الظرفية الثقافيّة.

إنّ قضية المرأة تتخطّى الحيّز الذي خلقت فيه، ولأجل ذلك عمدنا في هذه المقاربة إلى دراسة تمظهر قضية المرأة في مختلف المنظورات المعتمدة من قبل النخب السياسية.

منزلة المرأة والتجلّيات المجتمعيّة

تعرض قضيّة المرأة في الفضاء العربي الإسلامي بصيغ شديدة التعارض، فإذا ما درسناها من جهة منزلة المرأة فإنّ التحليل يفضي بنا إلى رصد ثلاثة أنماط من المجتمعات:

1ـ مجتمعات محكومة بسلطات محافظة تؤبّد نظاماً يقمع المرأة وتمسك به. وهذه المجتمعات قد نشأت بفعل السيطرة الطائفية المحافظة المتماهية مع نفوذ سياسي منخرط في مشروع مجتمعي محافظ. وفي ظلّ هذا الوضع فإنّ

منزلة المرأة تتّصف بخاصّيتين: الأولى تتمثل في حظر الاختلاط بين الجنسين، وهو ما يتجلّى في غياب المرأة في الفضاء العام الذي يبدو حكراً على الرجل. وفي هذا الصّدد فإنّ المؤشّرات البسيطة لحريّة الحركة تبدو ممنوعة على النساء مثل قيادة السيارات في بعض مجتمعات الخليج.

أمّا الخاصية الثانية فتتمثّل في وضع المرأة تحت الوصاية الذكوريّة، وهذا ما يحرمها من ممارسة أبسط حقوقها المدنيّة.

إنّ دراستنا لهذه الوضعيّة أفضت بنا إلى أنّ هذه السلطات التي تعامل المرأة على هذا النحو هي سلطات ذات خاصية دينية وتمارس الشريعة الإسلامية. ولكن أن نعزو سبب دونيّة منزلة المرأة إلى الإسلام بشكل مباشراً لا يمثل تفسيراً مقبولاً، لأنّنا في هذه الحالة لا نأخذ بالحسبان الاختلافات المهمّة أحياناً التي توجد في ما بين العديد من الدول التي تحكمها سلطات دينية، فضلاً عن أنّنا لا يمكن أن نستوحي وقائع اجتماعية من العقيدة فحسب. فالبون التاريخي الذي يفصل المجالين الديني والاجتماعي هو بون غير قابل للاختزال. إنّنا نرى أنّ علّة هذا الوضع لا تتمثل في الإسلام، وإنّما في الأخلاق الطائفية التي يتبنّاها الزعماء والتي تمثل على نحو ما الإيديولوجيا المهيمنة لحكمهم. ففي هذه المجتمعات تبدو هذه الأخلاق الطائفيّة قامعة لحريّة المرأة، لأنّها تخلق علاقة ما بين المحافظة على النظام الأخلاقي والإبقاء على النظام الاجتماعي من جهة، وبين الإبقاء على المرأة وكأنها ملك خاص من جهة ثانية. وبالنسبة إلى هذا المنظور فإنّ الفوضى تنشأ حينما تنفلت المرأة من مثل هذا النظام، وحينما لا يتقاطع الاختلاف بين الجنسين مع التعارض بين الفضاء الخاص والفضاء العام . بمعنى آخر ألّا تكون الطبقات الاجتماعية امتداداً للطبقات البيولوجية.

إنّ هذه المقاربة تسمح لنا بالتبصر بالتباينات الحاصلة فيما يتصل بمنزلة المرأة في السياقات الإسلامية، بما يمكننا من تمييز تلك التباينات التي تستمد مشروعيتها من تيوقراطية محافظة عن تلك التي تدّعي انتسابها إلى إسلام ثوري تتبوّأ فيه المرأة منزلة مختلفة. وفي هذا الصدد يبدو لنا المجتمع الإيراني مثالاً مهماً لأنّه يؤشر لنا أنّه باسم إسلام متحرّر من عبء التقاليد يمكن للمرأة أن تطالب بحقوقها المدنية. وفي هذا التمّشي ذاته نجد عدداً مهماً من النساء ممّن يصطففن وراء الحركات الإسلامية في بعض الدول الإسلامية مثل الجزائر وتركيا.

2- النمط الثاني من المجتمعات هو تلك المجتمعات التي تكون محكومة بسلطات تؤمن بالانفتاح الاجتماعي نحو الحداثة، ما يسمح بإرساء صيرورة تدفع إلى التحرر الاجتماعي من جهة كونه حقيقة واقعة وليس حقاً مكتسباً، وهذا ما يجعل التشريعات فيما يتصل بالأحوال الشّخصية وبقانون الأسرة متخلفة عن الواقع المتطور الذي يرزح تحت طائلة تشريعات تقليدية تخطاها العصر.

وعلى خلاف النمط الأول من المجتمعات لا تبدو هذه المجتمعات محكومة بقانون تيوقراطي، كما أنّ تنظيمها الاجتماعي ليس تنظيماً من نمط إسلامي. إذ هي تشهد ضرباً من التطور الاجتماعي وانفتاحاً على الحداثة، ما يجعلها وإن لم تعد مجتمعات تقليدية فهي ليست من ضمن المجتمعات التي حسمت أمرها في الانتساب للحداثة، مثل تونس وتركيا، فقد وضعتا تشريعات حديثة لصالح المرأة.

تولّد عن هذا الوضع سياقات هجينة تحكمها مظاهر الحداثة في بعض الجوانب، مثل شكل الحكم (نظام جمهوري، مؤسسات سياسية)، ومثل الاختلاط بين الجنسين في الحياة العامة مع إمكانية دخول البنات إلى التعليم والنساء إلى الشغل، وتراجع بعض الممارسات مثل التطليق وتعدد الزوجات ...، ولكن تحكمها أيضاً بعض المظاهر التقليدية، لاسيما تلك التي ترتبط بالأسرة وبالوضعية الاجتماعية للمرأة.

إنّ الانطباع الذي يرسخ في الذهن يتمثل في أنّ كلّ مقاومة ممكنة لتغيير الأوضاع الاجتماعية تتبلور في ظلّ هذا المستوى الذي يتباعد فيه نمط جديد للحياة يسعى إلى أن يتعمّم عن تشريعات محنّطة وأسيرة للمنظومات الاجتماعية القديمة.

ويمكن أن نضرب في هذا السياق المثال بنضال الحركات النسويّة في الجزائر من أجل إعادة النظر في قانون الأسرة وفي وضع تشريع خاص لمجلّة الأحوال الشخصية.

إنّ هذه الوضعية التي تتسم بالتباعد بين مستوى تطلعات المرأة وبين التشريعات القائمة، شبيهة بتلك الوضعية التي كانت سائدة في المجتمعات الغربية في الستينات من القرن العشرين، وفي الحقبة التي تلتها، حيث تلاحقت المبادرات النسائية من أجل ردّ هذا التباعد إلى الحد الأدنى، ومن أجل رفع آخر المحظورات القانونية والمؤسساتية القائمة أمام حرية المرأة (المطالبة بالإجهاض، المساواة في الأجر ...). إنّنا سنسعى لاحقاً إلى تبيّن الأسباب التي تجعل نساء المغرب والجزائر لا يحصلن إلا على استجابة محدودة لمطالبهن.

3- النمط الثالث من المجتمعات يتّصف بوجود سلطة حداثيّة تتّجه إلى الإقرار بما يطلق عليه «نسويّة الدولة»، وهذه المجتمعات تمارس ضرباً من السياسة المؤدلجة، تشجّع على تحرير المرأة وعلى تطوير منزلتها في المجتمع.

إنّ النخبة السياسية الجديدة ومنذ صعودها إلى الحكم تجعل من مسألة المرأة أولوية سياسية، رغم أنّ مسألة المرأة لم تكن في صلب المطالب الاجتماعية الملحّة، ومع ذلك فقد أصبحت تحظى بأولوية على صعيد الاستراتيجية الوطنية.

إنّ تطوير منزلة المرأة قد ارتقى إلى مستوى المشروع السياسي الذي يتجسّد في اتجاهات مختلفة: تربوية مع تعميم التعليم وتشجيع البنات على الدراسة، وقانونيّة من خلال سنّ قانون مجلّة الأحوال الشخصية الذي من مآثره أنّه يحرّر المرأة من وصاية الرجل، ويمنع تعدّد الزوجات، ويضع حدّاً لممارسة التطليق، مع وضع خطط للتنظيم العائلي وتعميم الإجهاض، ورمزية من خلال دفع النساء إلى السفور، وأخيراً اتجاهات اقتصادية عبر تشجيع النساء على الدخول إلى سوق العمل.

وعلى هذا النحو نلاحظ أنّ الدولة الجديدة لا تنهض على ذرّ الرماد في العيون بإصلاحات جزئية وظرفية هنا وهناك، وإنما على وضع مشروع متكامل ينخرط في حركة التاريخ ضمن الديناميكية الحداثية ويعبّر عن إرادة حقيقية في السير بالمجتمع إلى مستقبل وطني أفضل.

يبدو لنا أنّ تدخّل الدولة في اتجاه قضية المرأة كان تدخّلاً مبكّراً بعض الشيء، ونستشهد على ذلك بإيران وتركيا في الأربعينات، فيما كان تدخل الدولة في تونس في الخمسينات، ويحق لنا أن نجزم أنّ النساء في هذه الدول قد حزن حقوقاً تتصل بالحق في الإجهاض وفي الطلاق، فيما كانت النساء في كثير من الدول الغربية ما يزلن يناضلن من أجل الظفر بها. بل إنّ تدخّل الدولة قد اكتسى لدى البعض بطابع إجباري، من ذلك حظر ارتداء البنات الحجاب في المؤسّسات التعليمية والعامّة.

إنّ ما يبرّر هذا التمشّي من جانب الدولة هو انخراط السلطة السياسية القائمة في مشروع كامل لتحديث المجتمع ولزعزعة الأسس التقليدية التي نهض عليها بطريقة منهجية وأسلوب متزامن يشمل كلّ القطاعات والميادين. وفي ظلّ هذا المستوى نرى بدون أدنى شكّ الاختلاف القائم بين المغرب والجزائر وتونس فيما يتصل بمنزلة المرأة في المجتمع.

ففي المغرب والجزائر لم تنشأ عشيّة الاستقلال وحتى في الفترة التي تلته هذه العزيمة لدى السلطة في خلخلة القواعد الأساسية للمجتمع التقليدي، ولا هذه الإرادة من أجل إرساء مجتمع حديث بطريقة لا رجعة فيها، ولأجل ذلك نرى في تونس أنّ عملية تطوير منزلة المرأة قد نشأت بفعل الأولوية التي منحها نظام الحكم في تحديث المجتمع التونسي.

نشير في هذا المقام إلى أنّ مسالة تحديث المجتمع التونسي قد طرحت منذ أواخر القرن التاسع عشر، فيما عرف بعصر النهضة الذي واجه مسألة منزلة المرأة، ولأجل ذلك نرى أنّ الطاهر الحداد قد تعاطى مع هذه المشكلة في إطار الفكر الإصلاحي الذي لم يتجاوز ـ في نهاية المطاف ـ الدعوة إلى تفعيل ضرورات التغيير من أجل إدراك عوامل الانحطاط. وكانت القضيّة الكبرى المطروحة تتمثّل في: كيف يمكن أن ننخرط في الحداثة من دون أن نفقد هويّتنا؟ وبهذا النمط من التفكير بدا واضحاً لدى المؤرّخ البشير التليلي أنّنا لا نستطيع القطع مع الماضي.

في إيران وتركيا وتونس كانت للنخب السياسية التي أخذت زمام السلطة الجسارة في أن تقطع مع الماضي، وفي أن تسير قدماً نحو الحداثة وفيها.

نشير أيضاً إلى أنّ المقاربة الوحيدة البعد التي ترمي إلى تفسير المنزلة الدونية للمرأة في الفضاء العربي الإسلامي تفسيراً ينهض على اعتبارات تاريخية ـ ثقافية هي مقاربة لا تفي للموضوع تعقيداته وتعقيدات الواقع الذي يحيل إليه بكل اختلافاته العميقة. هذه المقاربة عاجزة عن أن تأخذ بالحسبان الانقلابات والقطائع الحادثة في مجتمعات دون أخرى.

تبدو لنا مسألة المرأة في العالم الإسلامي بوجه خاصّ وثيقة الصلة بطبيعة الإدراك من لدن السلطة للحداثة في وجهها الغربي وفي قدرتها وإرادتها في أن تضع موضع التنفيذ مشروعاً كاملاً للحداثة الشاملة للمجتمع بأسره.

ومن أجل ذلك نرى أنّ العلاقة بين المرأة والسلطة في المجتمعات الإسلامية هي علاقة سريّة وخفيّة، ويسمح لنا تحليل هذه العلاقة بأن نرى أنّ منزلة المرأة في تلك المجتمعات تابعة للكيفيات التي تنخرط بها السلطة في العلاقة بين القدم /الحداثة، وليست تابعة للخاصية الاستبدادية أو الديمقراطية التي تتصف بها هذه السلطة على حد تعبير الباحثة المغربية فاطمة المرنيسي. ويمكن تأييد هذه الأطروحة من خلال الأمثلة والنماذج في إيران زمن الشاه، أو في تركيا في ظلّ

حكم أتاتورك، وفي تونس في عصر الحبيب بورقيبة. ففي هذه السياقات كان تحرّر المرأة نابعاً من إرادة سياسية مؤدلجة واضحة للعيان، بل إنّنا يمكن أن نؤكّد أنّ أيّة عمليّة تطوير لمنزلة المرأة ما هي إلا إجراء سياسي لحكم مستبد سعى إلى خلق ضرب من الوجود النسوي للدولة يتماهى مع مشروع التحديث الشامل ويقطع مع الثقافة السائدة والإيديولوجيا المهيمنة. فالمشروع الحداثي يضم في طياته تحرر النساء باعتباره أولوية سياسية، وينظر إلى المرأة باعتبارها مؤشراً منتخباً لقياس مدى الانخراط في الحداثة.

نشير من هذه اللحظة إلى أنّ صيغة الحداثة الغربيّة بما تمثّلة من قدوة ديمقراطية لا مراء فيها، وإن أفضت إلى المساواة بين الجنسين، إلا أنها لم تنظر إلى ذلك باعتباره أولوية سياسية، على خلاف المشروع الحداثي. وهذا ما يدفعنا إلى التمييز ما بين التحديث والحداثة، وفي تنزيل قضية المرأة خارج السياق الغربي الحداثي، كما تجلّى لنا إلى حدود الستينات، وخارج السياق التحديثي كما بدا لنا في العالم الإسلامي. (انتهى)

النسويّة الإسلاميّة

النسويّة بعد عشرين سنة، النقاش المختزل وورشات البحث الجديدة[1]

◆ فوزي بن عمّار

ظهر مصطلح النسويّة الإسلاميّة بصفة متدرّجة في السبعينات في العديد من الأماكن في العالم، في أوساط المثقّفين والجامعيّين إلى 1990. وقد ابتكر في البداية في إيران، حيث سلّطت العديد من المجلاّت الضوء على التأويلات الذكوريّة للنصوص الدينيّة من قبل علماء الدين المجسّدة في الفقه الإسلاميّ. وقد ساهمت هذه المنشورات في بثّ أعمال متعلّقة بتأويل النصّ القرآنيّ (التفسير)، والتفكير في الفقه الخاصّ بالنساء والرجال، تسعى إلى تبيان الحقوق الممنوحة من قبل الإسلام للمرأة. وقد طالب هذا التيّار بالخصوص بالحقّ في الاجتهاد الذي يمكن به تعزيز المساواة بين الجنسين، وبأدوار جديدة في الشعائر والممارسات الدينيّة، كما طالب بتغييرات في مجال قانون الأحوال الشخصيّة والقانون الجزائيّ والممارسات القضائيّة.

كان الحوار الإيراني شرارة انطلاق الحركة النسويّة الإسلاميّة بصفتها حركة فكريّة. وقد فتحت الكتابات المنشورة في مجلّة «زنان» (النساء) المؤسّسة سنة 1992 وجهة جديدة للنسويّة، هي وجهة نسويّة تتّخذ الإسلام مصدراً للشرعيّة، ومن ثمّ أزالت عن الكلمة المعنى السلبي الشائع سابقاً في إيران. وبعد عشر سنوات من ثورة 1979 التحقت العديد من النساء المتديّنات المنحدرات أساساً من الطبقة الوسطى بهذا التيّار كردّة فعل على القوانين التمييزيّة الصادرة عن نظام اعتمد العدالة الاجتماعيّة كأحد أسس مشروعيّته، وأعلن عن إرادته إعطاء المرأة المرتبة الحقيقيّة والمتميّزة التي تحظى بها في الإسلام، بمعنى تحقيق العدالة بين الجنسين.

وبالتوازي مع ذلك أعلنت جامعيّات إيرانيّات في المنفى في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وأوروبا انتماءهنّ إلى هذا التيّار. ومنذ بداية التسعينات التحق بهذا التيّار المبني على إعادة تأويل النصوص مفكّرون آخرون من العالم العربيّ والإسلاميّ، من بينهم عالمة الأديان الأفرو- أمريكيّة التي اعتنقت الإسلام أمينة ودود. بل إنّ بعض هؤلاء المفكّرين مهّد لوجود هذه الحركة، إذ شكّكت المغربيّة فاطمة المرنيسي سنة 1978 في صحّة الأحاديث المحقّرة للمرأة المسندة إلى الرسول.

1 . Le feminisme islamique. Vingt ans apres: economie d.un debat et nouveaux chantiers de recherche. Stephanie Latte Abdallah. Critique internationale. 2010. N46.p-p9-23

وبصفته خطاباً ثقافيّاً ونضاليّاً في البداية، ظهر وانتشر أساساً في العالم الإسلاميّ غير العربيّ، تنوّع الحوار الدينيّ المتّصل بالنسويّة بعد ذلك ليندرج فيما بعد في تيّار إصلاحيّ إسلاميّ أشمل. وبالرغم من تجذّره التجديديّ في الخصوصيّة الثقافيّة الإسلاميّة، وظهوره في وقت كانت فيه العلوم الاجتماعيّة متأثّرة بالدراسات الهامشيّة والدراسات ما بعد الاستعماريّة، فإنّ الحركة النسائيّة الإسلاميّة وقع نقدها من جميع النواحي، سواء من جهة غموض وضع الخطاب الذي يعبّر عنها بين كونها التزاماً أم موضوع دراسة، أو من جهة تنوّع الناشطات والمثقّفات الجامعيّات والمناضلات اللاتي انخرطن في هذا التيّار. هذه الهجمات، بالمناسبة، هي نفسها التي اتّخذت في الماضي القريب موضوع الحركة النسويّة في حدّ ذاته هدفاً للنقد.

إنّ ما أطلق نقّاد الحركة النسويّة الإسلاميّة النسويّين والمثقّفين العلمانيّين، في أوروبا والولايات المتّحدة الأمريكيّة، وفي العالم العربيّ أو الإسلاميّ، هو خصوصيّتها، وتحديداً جدّتها. فلا يمكن للدين والإسلام بدرجة أولى بالنسبة إلى هؤلاء إلا أن يعارض التوجّهات النسائيّة، ومن هنا فإنّ النسويّة الإسلاميّة إذا لم ترفض بوصفها حصان طروادة الإسلاميّين، فإنّها ترفض بكونها لا تمثّل موضوعاً علميّاً، إنّها عندهم عبارة عن طباق. وحتّى مصطلح نسائيّة إسلاميّة أتت المطالبة بحذفه من قبل من يزعمون تمسّكهم بالإسلام، وهم من المتشدّدين في العادة. وقد رأوا في تجاور كلمتي «حركة نسائيّة» و«إسلاميّة» موروثاً متحجّراً لطريقة تفكير غربيّة غريبة عن كلّ الثقافات الإسلاميّة. ووصل الحدّ إلى أن يشكّك البعض في أن تكون هذه الظاهرة قد وجدت فعلاً في العالم الإسلاميّ، فما هي في نظرهم إلا صنيعة بعض الأساتذة الأمريكيّين في مدرّجات الجامعات الأمريكيّة.

ومن هنا يأتي اهتمامنا بفتح نقاش حول الحركة النسائيّة الإسلاميّة اليوم. والهدف منه هو أوّلاً التدقيق في ظاهرة اجتماعيّة وسياسيّة بامتياز، وقع تجاهلها من البعض معتبرين إيّاها موضوعاً غير قابل للدراسة. وثانياً مواكبة تطوّر هذه الظاهرة منذ عشرين سنة: من خطاب علميّ جامعيّ وصحفيّ إلى تحرّكات اجتماعيّة، من تشكّله في فضاءات إسلاميّة هامشيّة وذات أقليّة إلى إعادة ابتكاره وبلورته. وقد زاد هذا الاهتمام نظراً لأنّ الحركة النسويّة الإسلاميّة قلّ أن وقع تصوّرها كممارسة، أو بالأحرى كممارسات متجذّرة اجتماعيّاً وسياسيّاً، وكذلك وطنيّاً وجهويّاً وذاتيّاً. هذه الممارسات كانت مرتبطة إمّا بإنتاج النصوص (تأويلات، أو نقاشات دينيّة، أو لاهوت نسوي مشغول بمسألة الجندر)، أو بوظائف دينيّة محدثة (تبشيريّة، أو مرشدة في المغرب، أو بمختصّين في الدين، إلخ...)، أو بحركات (منظّمات، أو جمعيّات نسائيّة مرتبطة بالإسلام السياسيّ)، أو بمجموعات (حلقات دينيّة، أو دروس، أو جمعيّات حفظ القرآن)، أو بممارسات شعائريّة يوميّة.

الهدف من هذا الملفّ هو توسيع مجال ما أمكن للحركات النسائيّة الإسلاميّة تغطيته حتّى الآن، كي نتمكّن من فهم كيف طوّع الإسلام ليكون مصدراً للمرأة في أنحاء مختلفة من العالم العربيّ والإسلاميّ. نتحدّث هنا عن استحداث علم اجتماع الحركات النسائيّة الإسلاميّة، عن ناشطاته وأدوارهنّ الجديدة، وكذلك عن الوظائف التي استحدثت تباعاً. هذا الحديث عن تصوّر شامل لفكرة الحركات النسائيّة الإسلاميّة يطرح سؤالين مركزيّين:

هل تحوّل هذا الخطاب الفكريّ والنضاليّ عبر السنوات إلى حراك اجتماعيّ وممارسة؟ وهل وقع تطويره أو بلورته من الداخل من قلب المجتمعات العربيّة؟ اتّخذ هنا موقع المساند لمفهوم مفتوح للنسويّة، يؤدّي إلى التفكير لا من منظور

تحرّر المرأة أو المساواة بينها وبين الرجل في الحقوق، وإنّما أيضاً من منظور تحقيق الذات، والاستقلاليّة، والسلطة، وتوسيع مجال الممكن، وبروز فردانيّات وذاتيّات نسويّة جديدة.

وقد أظهرت أعمال ن. غول حول النسويّة الإسلاميّة التركيّة، وأعمال فريبة عدلخاه في إيران، وأعمال دلال البذري حول النساء الناشطات في حركة حزب اللّه اللّبنانيّ أو أعمال لارا ذيب حول النسويّة الشيعيّة في بيروت، دور المرجعيّة الإسلاميّة في تأكيد التوجهات الخاصّة التي تنتمي حسب هؤلاء الكتّاب إلى نموذج جديد للحداثة، كالذي تشكّل في البلدان العربيّة والمسلمة. وقد فتحت هذه الكتابات الباب على مصراعيه لتوسيع مفهوم الحركات النسائيّة الإسلاميّة ليتحوّل إلى حراك اجتماعيّ وممارسات يوميّة.

في بداية القرن العشرين تمّ التركيز كثيراً على دور مختلف القوى الاستعماريّة، وكذلك ركّزنا على بعض الدول كتركيا كمال أتاتورك، أو إيران الشاه في بلورة خطاب يجمع الحداثة والحضارة والاقتداء بالغرب بالمفاهيم الخاصّة لحقوق المرأة التي تدعو إليها هذه الدول.

هذا النوع من الخطاب الذي أعيد بناؤه بشكل منتظم إلى حدّ الآن يسم بالاستتباع الثقافات المحليّة والإسلاميّة بسمة التأخّر أو التمسّك بالتقاليد. وقد لخّصته مؤرّخة الحركات النسائيّة المصريّة ليلى أحمد تحت مسمّى الحركة النسائيّة الاستعماريّة. وهكذا وقع تجاهل الصياغات الأولى لحقوق النساء من خلال خطاب إسلاميّ. ومن جهة ثانية فإنّ علاقات الموجات النسويّة الأولى (1920-1940، 1960-1980) بالحركات الوطنيّة وبحركات مقاومة الاستعمار، ساهمت في جعل المرأة ضامناً للهويّة الثقافيّة والوطنيّة. وبإصرارها على بثّ خطاب إسلاميّ حداثيّ ساهمت حركات الإسلام السياسيّ بطريقة فعّالة في قلب ذلك النموذج الأوّل، فقد عملت في المقابل على تجريد أولى حركات النسائيّة العلمانيّة من أهليّتها، وذلك ببثّ فكرة كونها حركات مستوردة. وهو تجريد تقوّى بالفشل النسبيّ للأنظمة الإسلاميّة ما بعد الاستعمار، وللحركات القوميّة من جهة، ومن جهة أخرى فشل الأحزاب العلمانيّة، خاصّة اليساريّة منها.

لقد أنجزت ليلى أحمد عملاً قيّماً بخصوص قضيّة الحركات النسائيّة الإسلاميّة، عندما أظهرت كيف أنّ مؤسّسي هذه الحركات في مصر كانوا قد كتبوا وناضلوا في أوّل القرن العشرين (ملاك حنفي ناصف، ونبويّة موسى، وبنت الشاطئ، وعائشة عبد الرحمن، وزينب الغزالي، وصافيناز كاظم). ويعتبر عملها قيّماً رغم أنّها ساهمت في ترسيخ فكرة وجود نوعين من الحركة النسائيّة: الأوّل متأثّر بالغرب، علماني ونخبويّ، والثاني مدعوم بوجوه إسلاميّة ومتجذّر أكثر من الناحية الثقافيّة والاجتماعيّة. وقد تدعّمت هذه الثنائيّة حين اعتبرت العديد من القراءات أنّ الحركات النسائيّة التي ظهرت في العالم الإسلاميّ والعربيّ قدغضّت الطرف عن الدور المتردّد، والقمعيّ أحياناً، الذي لعبته الأنظمة ضدّ الحركات ومختلف الجمعيّات التي رأت النّور حينها. بالمقابل فإنّ سلّم التحليل الرّاهن يلحّ على الحركات الإسلاميّة التي كانت تعرّف نفسها بمناهضة الأنظمة العلمانيّة الحداثيّة، التي ازدهرت في رعايتها الحركات النسائيّة الأولى التي كانت بدورها علمانيّة وموالية للغرب، وذلك على حساب الخصوصيات الاجتماعيّة والتواريخ القوميّة.

وإذا كانت هذه المعارضة للأنظمة ظاهرة في الحركات النسائيّة في المغرب فإنّها أقلّ بكثير في المشرق وخاصّة في بلدان الخليج العربيّ. وفي الأردن، فلئن عارض الإخوان المسلمون اتفاقيّات السلام الأردنيّة الإسرائيليّة (1994)، والفلسطينيّة الإسرائيليّة (1993-95 19) فإنّهم كانوا دائماً سنداً قويّاً للنظام الهاشميّ، وقد عوملوا برفق وطيبة حين تعلّق الأمر بضرب المعارضة السياسيّة المتكوّنة من الشيوعيّين اليسار، والأحزاب الفلسطينيّة في السنوات (1970-1980)، ومن جهة ثانية عملت كلّ الأنظمة حتّى الحداثيّة منها على أن تكون الحركة النسائيّة موالية للنظام - وأحيل هنا على تركيا الكماليّة وإيران الشاه وتونس بورقيبة في فترة متأخّرة- وحتّى بعد أن منحت حقوق مواطنة للنساء ودعمت تعليمهنّ، فإنّ هذه الأنظمة عملت على مراقبة الحركات النسائيّة المستقلّة المرتبطة في أغلبها بأحزاب اليسار، والمطالبة بدمقرطة هذه الأنظمة، بل منعها. في هذا السياق عرفت الإسلامويّة زينب الغزالي تماماً مثل العلمانيّة دريّة شفيق، السجن أو الإقامة الجبريّة في فترة حكم عبد الناصر. كان الأمر يتمثّل من جهة في تعويض هذه المنظّمات بأخرى تكون تابعة للدول، ومن جهة ثانية في استقطاب نساء تكنوقراط...، كانت تلك هي الحالة في مصر عبد الناصر (ولكن أيضاً في العراق، وتركيا، وباكستان، وفي إيران الشاه).

للوصول إلى أهدافها تقمّصت هذه الأنظمة أدواراً تقدّميّة وحداثيّة، رغم أنّ سياسات معظمها كانت بعيدة كلّ البعد عن انتظارات المجتمع والجمعيّات. وهو الوضع في المملكة العربيّة السعوديّة اليوم، وكذلك في المغرب التي حشدت كلّ طاقاتها (إصلاحات في مجلّة الأحوال الشخصيّة، ومأسسة الوظائف الدينيّة للمرأة)، لكي ترسّخ إسلاماً معتدلاً يتماشى مع الدولة.

إنّ فتح النقاش من جديد حول الحركات النسائيّة الإسلاميّة هو إعادة النظر في الموجة الثالثة للحركات النسائيّة التي بدأت في بداية 1990، وتوضيح المدى غير المسبوق لظاهرة فردنة مسارات النساء، وإعادة صياغة الذاتيّات النسائيّة في دوائر الالتزام السياسيّ والاجتماعيّ والدينيّ. هذه الذاتيّات الجديدة مرتبطة بداهة باكتساح المرأة القادمة من كلّ الطبقات الاجتماعيّة للتعليم الثانوي والجامعيّ في سنوات 1970-1980.

زيادة على الخطابات ومحاولة تفهّم التشبّث بالهويّة الإسلاميّة في استعمال الإسلام مرجعاً للحركات النسائيّة، فقد شهدت فترة التسعينات ضعفاً للأنظمة المبنيّة على إيديولوجيا (علمانيّة أو إسلاميّة)، لفائدة خيارات ومسارات براغماتيّة سلكتها المرأة لتدافع عن حقوقها وتؤكّد توجّهاتها وطموحاتها.

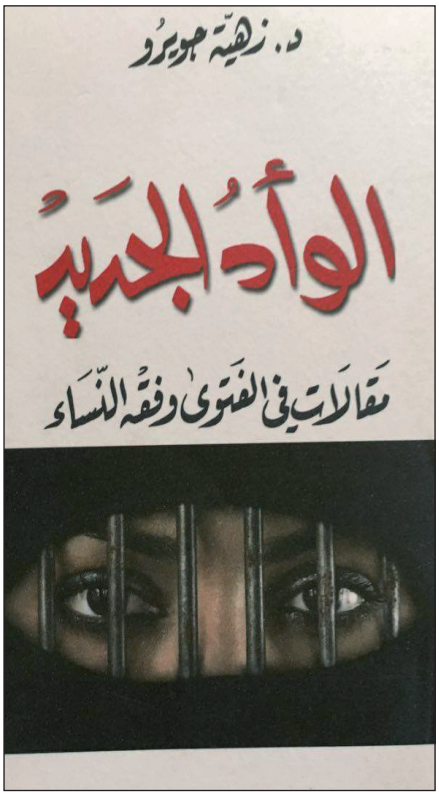
ميلادٌ جديد

قراءة في كتاب: الوأد الجديد: مقالات في الفتوى وفقه النّساء لزهيّة جويرو

◆ زينب التوجاني

"الوأد الجديد"[1] ولادةٌ جديدةٌ لا ريب فيها: تجدّد كاتبةٍ وميلاد نصّ وانبعاث موؤدة من بين قبور الفتاوى.

1- وإذا الموؤودة انتفضت



يكتشف قارئ كتاب "الوأد الجديد" أنّ مؤلّفة "القصاص في النّصوص المقدسة-قراءة تاريخية[2]" و"الإسلام الشعبي[3]" و"مؤسّسة الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التّاريخ[4]" لم تمت، كما يقول بارط. فنحن أمام ذات كاتبة تتجدّد وتنتفض ضدّ مؤسّسة الوأد، ليس لأنّ حياة الكاتب وموته ترتبطان بولادة نصّ جديد، بل وعلى خلاف ما يُردّد عن موت المؤلّف لحظة ولادة النصّ، موته المحكوم باللغة وسنن الكتابة وتقاليد الثقافة، فإنّكَ إزاء ذات كاتبة تتحدّى نظم سلطة الثقافة التي تنتمي إليها، فتستخدم لغة هذا الوأدِ نفسه وتتوجّه بخطابها إلى هؤلاء الفاعلين المساهمين في ثقافة الوأد.

إنّكَ في «الوأد الجديد» أمام صوت حيّ صادر من ضحيّة محتملة لهذه المؤسّسة الفقهيّة المتكلّسة، وهو أمر جدير أن ننتبه إليه. ففعلُ الكتابة في حدّ ذاته انبعاث من الوأد، وهو بلا شك تحدّ ومقاومة لبنيان فحولة هيمنت بظلّها الكئيب على مرّ القرون. وقراءتُنا هذهِ وقراءتُكَ أنتَ الآن لهذا النصِّ على النصِّ، كلّ ذلكَ صدى لهذا الميلادِ الجديد لهذه «الموؤودة» التي انتفضت، فكتبت.

---

1 - زهيّة جويرو، الوأد الجديد: مقالات في الفتوى وفقه النساء، دار مسكلياني للنشر، ط1، 2014

2 - زهية جويرو، القصاص في النصوص المقدسة، قراءة تاريخية، دار المعرفة للنشر، 2007

3 - زهية جويرو، الإسلام الشعبي، دار الطليعة، 2007

4 - زهية جويرو، الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، دراسة في فتاوى ابن رشد الجد، بيروت، دار الطليعة، 2014

هذه المؤلّفة المختصّة في تفكيك نصوص التّراث الشائكة والحفرِ فيها متوخيّة المنهج التّاريخي النقدي خصوصاً، قد حرّرت ذاتها الكاتبة المؤنّثة حين قدّمت نفسها منذ المقدّمة ضمن الفاعلات الجدد اللواتي «اكتسبن من الوعي والمهارات ما دفعهن للسّعي نحو أخذ أمرهن بأيديهن»، [5] كاشفة بوضوح عن تعاطفها مع النّساء المقهورات باسم الأعراف والدين. فاطّلاعها على أوضاعهنّ البائسة من خلال ما أتيح لها من دعوات ضمن جمعيّات نسويّة جعلها تدركُ حجم المعاناة التي تعيشها نساء مسلمات أطلقت عليهن اسم «الموؤودات الجدد»، واعتبرت أنّ وائدهنّ قديماً وحديثاً واحدٌ. وهو ما كشفت عنه منذ الجملة الأولى لنصّها، وأكدّت عليه في خاتمة عملها بكونه ذلك «النموذج الرمزي» المتحكّم بالذهنيّات وبالوعي والقائم على بنية ذهنيّة ذكوريّة بامتياز جسّدتها مؤسّسة الإفتاء أفضل تجسيد.

يكتشف القارئ أنّه أمام باحثة تجدّد وسائل تفكيكها وقراءتها لهذا الإرث الهائل الذي يثقلُ ضمير المسلم المعاصر، ويزري بواقعه وواقع النّساء على وجه الخصوص. فقد اعترفت جويرو أنّها لم تكن مقتنعة بجدوى المناهج الجديدة تلك التي تعرّفت إليها من خلال احتكاكها بالمناضلات النسويّات المطالبات بحقوقهن، وأكدت أنّ تلك الخبرات الجديدة وما رأته من بؤس النّساء جعلاها تكتب مقالات كتابها هذا في الوقت الذي كانت تحدث فيه جرائم تنتهك فيها حرمات النّساء باسم الدين والأعراف والشّرف. ولذا يمكن اعتبار هذا الكتاب بالذّات تجدّداً مهمّاً في مسيرة كاتبتنا، خصّصته لتحطيم أصنام الثّقافة الذكوريّة التي تئد النّساء.

وإذا كانت الباحثة منخرطة من قبل في مشروع تجديد قراءة النصّ القرآني من أجل تحرير العقل العربي فإنّها حين رأت بأمّ عينيها قساوة الممارسات التي تضطهد النّساء باسم المؤسّسة الدينية كانت ردّة فعلها كتابة هذه المقالات التي جمعتها في هذا الكتاب. تهدف من خلالها إلى تحرير المرأة من قيود مؤسّسة الإفتاء. إنّه مندرج بلا شك ضمن هذه الصّرخات التي تطلقها النّساء المنتميات إلى ثقافة عربية مسلمة، ليست صرخات البكاء أو الشكوى بل هي صرخات النقد والتحطيم لصنم صنع في التاريخ، وآنَ الأوانُ لأن تنزع عنه القداسة: صنمُ المؤسّسة الدينيّة ممثّلة هذه المرّة في مؤسّسة الإفتاء. لذلك يبدو الكتابُ -للوهلة الأولى- مندرجاً بكليّته ضمن ما كتب عن النّساء بأقلام النّساء، وضمن ما كتب عن الإسلام بأقلام النّساء، أي ضمن ما يُسمّى بالنسويّة الإسلاميّة، ذلك الإسلام محدّقاً إليه بعيون امرأة تنتمي إلى ثقافته ولكنّها تحرّرت من قداسته وأحكامه، وتحاول أن تتوجّه إلى القرّاء ناقدة هذه الفتاوى كاشفة بشريّتها وتاريخيّتها.

لكنّ المتمعّن في متن المقالات يلاحظ أنّ الكاتبة اتّخذت لنفسها منهجاً تاريخيّاً نقديّاً خاصّاً، فقارعت حجج الفقهاء بحجج تاريخيّة- سوسيولوجيّة، واعتمدت على التأويل لتجتهد هي بدورها في تفسير مقاصديّة بعض الأحكام التي تحدّثت عنها في الكتاب والمتعلقة بالمواريث والقوامة والولاية. ولم تعتمد زهيّة جويرو في متن مقالاتها على مرجعيّات من النّصوص والبحوث التي سبقتها إليها كاتبات خضن في مثل هذه المواضيع. فقد أشارت إليهنّ في المقدّمة، ولكنّها لم تعتمد على بحوثهن في المتن. فقد ارتكزت في بناء قولها على نصيّن أساسيين: الأوّل هو المدونة الفقهية التي تسعى إلى تحطيم قيودها، والثاني هو نصّ القرآن الذي تحاول أن تحرّره من الفهم التاريخي الذي ارتبط به على أنّه فهم متعالٍ مقدّس. ولذلك لا يمكن فعلاً الجزم بأنّ كاتبتنا تتوخى سبيلاً نسويّاً في التفكيك، وإنّما يمكن القول إنّها في هذا الكتاب بالذّات صرّحت بأنّ

5 - الوأد الجديد، ص 10

ما تشتغل به من مشروع تفكيك العقل الفقهي المتيبّس لا يمكن أن يتحقّق إذا لم تستطع المرأة أن تتولى بنفسها عملية التأويل لتخلّص نفسها بنفسها من براثن المؤسّسة الذكوريّة الجامدة.

لقد أشارت الكاتبة إلى المنظور الذي تنطلق منه بعبارة»تأويلية» دون أن تعتبر تلك التأويلية «نسوية»، بل وسّعت دائرتها فنزّلتها ضمن الفكر الإصلاحي الحديث وضمن المدرسة التونسية تحديداً، ثم أشارت إلى مجموعة من النّساء المثقفات الرائدات في تفكيك الخطاب الديني المشرّع لأحكام تخصّ النّساء كنظيرة زين الدين وآمنة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن ومنى فياض وغيرهن، وهو المنظور الذي ارتأت الكاتبة نفسها أن تدرج عملها ضمنه، إذ تقول: «في هذه المقالات محاولة أخرى للبرهنة على أنّ فهماً آخر وقراءة أخرى لتلك النّصوص ممكنة، وعلى أنّ الفصل بين النصّ الإلهي وسائر النصوص البشريّة التي تشكّلت حوله ضرورة حيويّة إذا أردنا أن نجعل من الإسلام كما كان في عصره الأوّل قوّة بناء وتقدّم»[6].

فهي إذن تفكّك البنى الذكوريّة التي تحدّثت عنها منذ المقدّمة ضمن المنظور الإصلاحي الاجتهادي المقاصدي واعتماداً على مقدّمات هذا الفكر التأويلي الذي قدّمت له الكاتبة أهمّ أسسه ولخّصت أهمّ نماذجه ممثّلاً خاصّة في ما قدّمته أمينة ودود.

ويمكن بدورنا أن نلخّص تلك الأسس التي ذكرتها الكاتبة في نقطتين أساسيتين:

أوّلاً: التمييز بين الظاهرة القرآنيّة والفقه والقراءة التقليدية المعهودة

ثانياً: دحض فكرة أنّ القرآن يقيم تمييزاً أنطولوجيّاً بين الرّجل والمرأة

وانطلاقاً من هذه الأسس قدّمت زهية جويرو مقالاتها في الفتوى وفقه النساء.

2ـ الوأد والوأد المضادّ

إذا كانت الفتاوى بالنّسبة إلى زهيّة جويرو عمليّة وأد للعقل وللمرأة، فإنّ انتفاضة تلك المرأة واستفاقة ذلك العقل هما الوأد المضادّ، فهما كفيلان بتحطيم أصنام هذه المؤسّسة المكبّلة وردمها تحت معاول الحفر التّاريخي والقراءة السيميائيّة والأنثروبولوجية. وضمن هذه التأويلية ولد النصُّ، وفيما يلي عناوين المقالات التي تكوّن منها الكتاب وهي:

1ـ مواريث النّساء: النصّ والتأويل

2ـ فتاوى النّساء أو الوأد الجديد

3ـ الفتوى المعاصرة من النّظام إلى خرق النّظام

6 - **الوأد الجديد**، ص 15

4 ـ قراءات في أحكام الولاية والقوامة

ونلاحظ أنّ مدار هذه المقالات على ثالوث يمثّل وجهاً من وجوه السّلطة التي احتكرها المجتمع للذّكور على حساب الإناث: هي سلطة المال والقوامة، وليست الفتاوى حسب ما حلّلت الباحثة سوى الآليّة التي تمّ عبرها تكريس هذا الظلم والقهر التّاريخيين. وسنحاول فيما يلي عرض أطروحة الكاتبة واستعراض منهجها في الوأد المضادّ ضمن محورين هما:

- تاريخيّة أحكام المواريث والقوامة والولاية

- تداعي مؤسّسة الإفتاء

1.2- تاريخيّة أحكام المواريث والولاية والقوامة

ـ المواريث:

تتمثّل أطروحة الكاتبة في كون نظام أحكام المواريث كما استقرّ في الفقه لم يعد صالحاً لزماننا وعصرنا، ولا يطابق مقاصد القرآن المتعلقة بالعدل بين البشر وعدم التمييز بين النّاس. وتعتمد في بناء خطتها الحجاجيّة أسلوباً تفسيريّاً يقوم على المراجعة التاريخيّة لأحكام المواريث التي أقرّت فيما أقرّت للذّكر مثل حظ الأنثيين. فتشكّك في ما ترسّخ في السُنّة الثقافية الإسلامية من كونِ المرأة كانت قبل الإسلام محرومة من نصيبها من الأموال، مبيّنة ارتباط المواريث بتوزيع الأموال عامّة وبالاختلاف بين اقتصاد البداوة القائم على الغزو والقتال واقتصاد المدن الحضريّة القائم على التّجارة أساساً، ممّا أفرز وضعين مختلفين للنّساء لا وضعاً واحداً، تميّز بثبوت كون المرأة الحضريّة كان لها نصيب من أموال التّجارة حتى قبل مجيء الإسلام. وهو ما يفسّر مطالبة هؤلاء النّسوة بنصيبهنّ من الأموال على عهد الرّسول محمّد.

وتذكّر الكاتبة بكون تلك الاحتجاجات كانت سبباً لنزول آيات المواريث. فهي إذن تميّز بين تلك الآيات التي نزلت بواقعة أو سؤال والآيات التي لم ترتبط بمكان أو زمان، والتي تمثّل جوهر الرّسالة القرآنية، أي تلك المقاصد التي من أجلها نزل الوحي. والكاتبة هنا وفيّة للفكر الإصلاحي الحديث والتونسي تحديداً تذكّرنا مقاربتها بقول الطاهر الحداد في امرأتنا في الشريعة والمجتمع: «يجب أن نعتبر الفرق الكبير البيّن بين ما أتى به الإسلام وما جاء من أجله»، فما أتى به في هذا السّياق يرتبط حسب جويرو باحتجاجات النّساء التي نُقلت عن عائشة والتي باتّفاق كتّاب أسباب النزول كانت سبباً لنزول آيات سورة النساء. فالأصل هو إنصاف النّساء، ولكنّ المؤسّسة الفقهيّة كرّست تحت ضغط الواقع الذي تتحكّم فيه بنى ذكورية أحكاماً تتعارض في رأي الكاتبة مع القصد القرآني الأصلي.

ـ القوامة والولاية:

سعت جويرو إلى تأكيد نسبيّة نظام القوامة والولاية من خلال الكشف عن تاريخيّته، وكونه ناتجاً لتلبية حاجات إنسان ما قبل الإسلام. وهو نظام له أوجه ماديّة ورمزيّة تدعمه دعت الباحثة إلى تفكيكها لفهم العلاقات التي أنتجتها.

وفسّرت هذه البنى بالعودة إلى الفترة السابقة للإسلام، لتثبت أنّ النظام الاجتماعي السائد والقائم عموماً على البداوة وبعض المناطق الحضريّة يستجيب لعلاقات قرابة واقتصاد رعويّ أو مرتبط بالغزو والتجارة حتّم توزيعاً خاصّاً للأدوار وللوظائف داخل المجموعة ليحدث الانسجام بينها والتآلف والبقاء. وقد ميّزت جويرو بين المناطق الرعوية والمناطق الحضريّة لتؤكّد على أنّ النظم الاجتماعيّة تفسّرها علاقة الإنسان ببيئته، وأنّ القيم ليست في منأى عن نمط العيش. لقد أشارت الكاتبة إلى ارتباط بنى القرابة بتنظيمات المجتمع والمؤسّسات الناشئة إثر تفكّك الرّوابط القبليّة من قبيل ظهور مؤسّسة الأسرة وتكوّن شكل قانوني ملائم لهذه التحولات التي فيها جاء الإسلام واتّسع وتأسس.

وخلاصة القول إنّ نظام القوامة والولاية لم ينزّل من السّماء، وإنّما نشأ في التّاريخ، وكان في خدمة المجتمع، وترجّح الكاتبة أن تكون الولاية في أصلها في خدمة استقرار زواج المرأة لا قهراً لها. وهي الوظيفة التي ستفقد مع تطوّر الزّمن، لتصبح الولاية شكلاً من أشكال تهديد النساء.

لقد واجهت الكاتبة تناقض الآيات القرآنية تلك التي تقرّ أهليّة النّساء من جهة، وتلك التي يشرّع بها للقوامة من جهة ثانية، فاعتمدت على المقاصديّة لتفكّ ما يبدو تناقضاً مؤكدة على مسؤولية الفقهاء في ترسيخ أحكام لا ترى موجباً لاستمرارها مادامت في الأصل مرتبطة بظروف تاريخيّة. ولم تشر في هذا السياق إلى قضايا تدوين القرآن وترتيبه وجمعه، ولا خاضت في قضايا هذه الآيات المتناقضة التي يجمعها نصّ واحد، بل اكتفت بالتذكير بأنّ للآيات أسباب نزول، وأنّ القراءة هي التي تحدّد معاني النصّ في ضوء المقاصد الإسلاميّة الكبرى.

2.2- تداعي مؤسّسة الإفتاء

تُميّز زهيّة جويرو بين الفتاوى القديمة والفتاوى المعاصرة تمييزاً إبستيمولوجيّاً، فهي تعتقد أنّ الفتاوى المعاصرة، وإن كانت في الظّاهر امتداداً لبنيان معرفي قديم، إلا أنّها تنتمي إلى نظام معرفي واجتماعي مختلف تماماً عن النّظام المعرفي والاجتماعي الذي أنتج الفتاوى القديمة. ولا يسعنا إلا الإقرار بأهميّة هذا التمييز الإبستيمولوجي الذي أقامته والذي دعّمته بشواهد ومقارنات بين فتاوى قديمة وفتاوى معاصرة، مستدلّة على أطروحتها تلك بجملة من الحجج المتنوّعة منها ما هو تاريخي ومنها ما هو نظري ومنطقي.

إنّ خطاب زهيّة جويرو يتراوح بين الحجاج والتفسير، ويرتكز بلا شكّ على قراءة تاريخيّة للظواهر التي تقاربها، وهي تتدرّج بهذا الخطاب من القراءة التاريخيّة إلى دعم ملاحظاتها بجملة من المعارف النظريّة السوسيولوجية والإنثروبولوجية، مستنفرة في سبيل التفسير كلّ خططها الهجومية ذات الطابع المعرفي العلمي. ولذلك أقامت الكاتبة تمييزاً واضحاً بين نظام الفتوى الكلاسيكي الذي نشأت ضمنه مؤسّسة الإفتاء لتلبي حاجة المجتمع إلى تشريعات تتجدّد بتجدّد السّياقات، وبين نظام الفتاوى المعاصرة. فـ»وعي المجتمع تغيّر»، وإن كانت الفتاوى توهم بأنّ هذا «المجتمع لم يتغيّر»، وتستدل الكاتبة بأمثلة واضحة على أنّ هذا الوهم غير صحيح. فقد حدثت تغييرات عميقة في المجتمع وقيمه وتصوّراته دون أن يتفطن المجتمع نفسه إلى حدوث ذلك.

وتفسّر جويرو ذلك التغيير بدور الوسائط التي غيّرت طبيعة الفتوى ووظائفها وعلاقة المفتي بالمستفتي، مرتكزة في تحليلها على خلفية لسانية سيميائية تحدّد للخطاب أركاناً، إذ يتغيّر معناه بمجرّد تغير ركن من تلك الأركان، ومن بينها قناة الاتصال بين الباث والمتقبل، أي الوسيط الذي أصبح وسيطاً افتراضياً رقمياً بعد أن كان في مرحلة أولى شفوياً ثم انتقل إلى المكتوب. ولم تكتف الباحثة بهذه الخلفيّة لتقنع بأطروحتها بل وظفت إلى جانب ذلك ما رسّخته علوم الميديا من كون أيّ تغيير في طبيعة الوسيط يغيّر حتماً من طبيعة الرسالة ووظائفها.

وهي تعتبر أن تحوّل الفتوى من وسيط كتابي إلى وسيط سيبرانيتيقي وحده كافٍ لكي نعِيَ حجم التغييرات الناتجة عن مثل هذا التجديد. ذلك أنّ للتقنيات الحديثة دوراً محدداً للقيم التي تتفاعل لإنتاج معنى ما: وتستدل جويرو في هذا السياق بكون المرأة المستفتية التي لم تكن تشارك في الفضاء العام في النظام القديم، صارت اليوم تشارك في الفضاء العام من جهة حضورها، لكنّها تستبطن مفاهيم الحريم في ذهنيّتها، ممّا يجعل إدراكها قاصراً عن استيعاب دلالة تلك المشاركة في الفضاء العام من جهة، ومن جهة ثانية تلك المشاركة عبر الفضاآت السيبارنيتيقية تجعلها أكثر حضوراً وجرأة وتفاعلاً في طرح الأسئلة التي لم تكن قادرة من قبل على طرحها على الفقهاء أو المفتين، ذلك أنّ التقنيات الحديثة تجعلها أكثر تفاعلاً وأكثر نجاعة في التعبير عن همومها، ولكن هي لا تدرك في الآن نفسه أنها في الوقت الذي تستعمل فيه الوسيط الحديث تعتقد أنها تنتمي إلى عالم قديم، مع أنّها في الواقع بنت هذه التقنيات الحديثة.

وينتج عن هذه المفارقة ضرب من الانفصام يجعل من هذه الفتاوى المعاصرة اغتيالاً لحرية هؤلاء النسوة اللواتي تغيّر واقعهن ولكنّهن بقين قاصرات عن إدراك هذه الحقيقة. إنّه إذن الوأد الجديد...، إنّه الوأد الجديد الذي لا يتمّ بمعاول الحفر اليدويّة وعبر الرّدم في التراب أو رمال الحجاز، بل عبر آخر صيحات التقنيات الحديثة وعبر هذه الصحراء الرقمية ورمالها الهوجاء، فهو وأد سيبرانيتيقي تسهم فيه النساء بقصورهن عن الإدراك.

لقد ضربت الكاتبة أمثلة دقيقة بيّنت من خلالها مأساوية هذا الوأد الذي تجاوز وأد المرأة إلى وأد الإنسان عموماً، امرأة كان أم رجلاً. فحين تكون مشاعر الأفراد وحاجاتهم الواقعيّة في وادٍ ويكون ذهنهم واعتقادهم عن ذلك الواقع في وادٍ ثانٍ فإنّ هذا الانفصام لا يمكن إلا أن يكون بمثابة التراجيديا الحزينة لإنسان يئد نفسه بنفسه، بتقديسه مؤسّسة تاريخيّة يعتقد وهماً أنّها فوق التاريخ، وأنّها توفّر حلولاً لكلّ مشاكله، في الوقت الذي أثبتت الكاتبة أنّها تزيد تعقيد مشاكله تعقيداً. فإذا الموؤود هو العقلُ، وإذا العقلُ لا جنس له. إنّه بالنّسبة إلى الكاتبة عقل المسلم العاجز عن أن يفكّر داخل التاريخ ويدركَ تاريخيّته وشروط حريّته من الوهم. إنّ الإنسان المسلم شقيّ يعيش تقابلاً حادّاً، تزيد مؤسّسة الإفتاء تأجيج نيرانه الحارقة.

الخاتمة: النص المفتوح

أكّدت زهية جويرو على تاريخيّة مؤسسة الإفتاء وكشفت تناقضاتها وتهافتها، ورسمت من خلال بعض المقدّمات النظريّة ملامح مشروع في نقد العقل الفقهي الجامد بمعاول علوم الإنسان الحديثة وأحدث المقاربات العلمية واللسانية.

فبالنسبة إليها ليس القرآن حكراً على القدامى ولا على الذكور، بل هو نصّ مفتوحٌ، وقد تقدّمت نحوه لا لتحرر النساء فقط، بل لتحرّره من قراءة حرفية تأسّست كما لو كانت قد نزلت من السّماء.

لا شكّ في أنّ القارئ يجد نصّ محاولتها هذه أليفاً؛ فيه من ابن خلدون شيء يبدو واضحاً من خلال اعتماد الكاتبة في أوّل كلّ مقال على التمييز بين المناطق الحضرية والبدوية وربط القيم بالمناخ ونمط الاقتصاد وبنى الاجتماع، وفي نصّها من ابن رشد وعقلانيته التي لا تنسف فكرة السّبب الأوّل باعتباره المحرّك الذي يحرّك ولا يتحرّك، وفي نصّها من مقاصديّة الفكر الإصلاحي وروح تجديد الطاهر الحدّاد، وامتداد لما ترسّخ للمرأة التونسية من مكاسب فرضت على المجتمع بقوة القانون، فاستبطنتها النساء ولم يعد بالإمكان التراجع عنها.

لقد اختارت جويرو أن تفكك أحكام المواريث ونظام القوامة والولاية، وهي أحكام ما تزال في القوانين التونسيّة مظهراً من مظاهر اللامساواة بين المواطنين وشكلاً من أشكال التمييز بينهم على أساس الجنس. والحقيقة أنّ في طرقها هذا الموضوع بالذات شجاعة، لأنّ كلّ متابع للشأن التونسي يلاحظ السخرية والعنف الرمزي الذي تتعرض له المثقّفات والباحثات منهن تحديداً كلما دافعن عن مبدأ المساواة في المواريث.

فمن هذه النّاحية لا تُعدّ الكتابة في هذا الموضوع مساهمة في تحرير الموؤودة من ثقافة القبور والوأد فحسب، وإنّما هو تعبير عن موقف سياسي وتموقع خدمة للعدالة والمساواة التامة بين الجنسين. ولكنّ اللافت في هذا الكتاب والباعث على التأمّل والحيرة هو ضرب من المفارقة الشديدة بين أمرين:

- أوّلاً: استدعاء الكاتبة القيم الكونية ومنظومة حقوق الإنسان من جهة.

ـ ثانياً: مطالبتها بالعودة إلى رسالة القرآن والدعوة إلى إسلام حديث لا يعارض العصر والمساواة والحقوق الإنسانية.

فهل غفلت جويرو عن هذا التعارض، وهي التي وظفت في متن نصّها الأنثروبولوجيا التشريعية وفكّكت البنى الميثية التي تقوم عليها أحكام الشريعة الإسلامية؟ وهل خفي عنها أنّ علوم الإنسان وحقوقه وقيم الحداثة قامت على قطيعة إبستيمولوجية مع نظام المعرفة القديم، وهي التي ميزت بدقة بين نظام المعرفة القديم وخصائصه ونظام المعرفة الحديث وخصائصه؟ هل هذا التمييز الجوهري الذي تبنته زهية جويرو وورثته عن المصلحين الأوائل وعن مصلحي تونس وعن التيار التأويلي النسوي الإسلامي ذلك التمييز بين النصّ القرآني ورسالته المطلقة وبين التفسير الذي رسّخته مؤسّسات السلطة الذكوريّة الثقافيّة ذات الوجه الديني، هل هذا التمييز قناعة حقيقيّة لدى الكاتبة المطّلعة على فلسفة القانون وأنثروبولوجيا التشريع والميدولوجيا، والتي وظفت مفاهيم كلود ليفي ستروس عن أنظمة القرابة ودلالات الطوطم أم هي خطة للإقناع ومنهجية مقصودة للتدرج بالمتقبّل نحو أفق أرحب لتخليصه تدريجياً من مخاوفه ومقدّساته الواهمة؟

لقد خيّرت زهيّة جويرو ألا تمارس نقدها التاريخي على النصّ القرآني، وسكتت عن تدوينه وترتيبه وجمعه وجلّ الظروف التاريخيّة المحيطة بعملية تحويله إلى دفتي كتاب. فلمَ اختارت أن تبقي قضيّة تاريخيّة النصّ القرآني خارج مدار حجاجها وإقناعها؟ ألأنّها تكتبُ لقارئ مخصوص لا ترغب في أن تصدمه بل تسايره في مسلّماته لتقنعه من داخل المنظومة نفسها بكونه عالقاً في الوهم؟[7]

اختارت جويرو أن تنزل نصّها ضمن الفكر الإصلاحي المقاصدي التأويلي، ولا أعتقد أنّها في قرارة فكرها تقف عند تلك الحدود، فهي تصرّح بما تشاء، والنصّ يشي بها كما يشاءُ. وقد حدّث نصها في مفاصل عدة من الكتاب عن جرأتها الفكرية العميقة وثورتها الجذرية على ثقافة وسمتها بكونها تحمل عقلاً مختلّ البنيان.

لقد تبدّت لنا جرأتها وهي تراجع مفهوم العقل التشريعي مثلاً وتسلّط عليه ضوء ما توصّلت إليه الأبحاث فتكشف عن نموذج الخضوع الذي تسير في فلكه تصورات ميثية ورموز تكوّن مجتمعة بنياناً يستمد منه القانون مشروعيته. بدت لنا زهية جويرو في تلك الصفحات من الكتاب[8] منهالة بفأس التحطيم لا على المؤسسة الفقهية كما تدّعي في تقديم كتابها وفي تمهيداتها النظرية وخواتم مقالاتها، بل على رأس تلك المؤسسة بأسرها، أي النماذج الأصلية المحركة لها الكامنة في المخيال والمعبّر عنها بمعتقدات: «الله» و«الوحي» و«النبوّة». إنّ عطف الكاتبة على تلك المعارف العميقة بقولها في خاتمة عملها: «لقد جاء هذا المسار التاريخي المزدوج ليلغي الفرصة التي أتاحتها رسالة الإسلام لصالح المرأة بما جاء به القرآن من قيم كان يمكنها أن تحدث تغييراً في واقع النساء وفي الصورة التي يحملها عنها الوعي الجماعي، وليستبدل تلك الفرصة بتكريس نقيضها عبر الاستئثار بسلطة التفسير والتشريع والإدارة، وكان لمؤسّستي الفقه والفتوى دور كبير في ذلك المسار». إنّ الحديث عن مسار تاريخي مزدوج وعن رسالة الإسلام التي جاء بها القرآن وعن الله الذي أنصف المرأة، إنّ هذه العبارات بالنسبة إليّ ارتكاسات تعمّدتها الكاتبة لأنّها اختارت لنصّها وظيفة تعليمية بيداغوجية لتخرج قراءها المحتملين من ظلمات الجمود إلى نور التفكير.

ذلك التفكير الذي تودّ أن تعلّمه للمتلقيّن كان يمكن أن يكون أكثر جرأة لولا أنّ الكاتبة، في رأيي، قمعته وجعلته تفكيراً خاضعاً بدوره لعقلانية ابن رشد وابن خلدون والطاهر الحداد وابن عاشور. فإذا بالموؤودة تنتفض على جمود مؤسّسة الإفتاء لتقع بين يدي عقلانيّة يسيّجها الإيمان فلا فكاك من براثنه ولا هروب.

فهل بإمكاننا حقاً أن ننجو من الوأد إذا لم نحطم الصنم الأكبر ونردم بقاياه تحت الأنقاض؟ هل بإمكاننا أن نتحدّث عن حقوق الإنسان ولا حديث أمام الله إلا عن عبودية مطلقة للواحد الديان؟ هل الموؤودةُ بإمكانها أن تحيا إذا لم تراجع هذا النصّ القابل لكلّ تأويل والذي أنتجته هو بدوره ثقافة أبويّة لم تقسّم السلطة بعدل؟

---

7 ـ ولذلك تقول الكاتبة في مقدمة الكتاب: "إنّ أسلم طريق يسمح للنساء أن يدركن حقهن في العدالة والمساواة هو إقامة الدليل من داخل النصوص التأسيسية نفسها على أنّ هذا المطلب لا يتنافى معها ولا مع القيم الإنسانية والتوحيدية التي تمثّل جوهر الإسلام"، **الوأد الجديد**، ص14. وقد بررت ذلك بـ "انعدام المنظومة السياسية والاجتماعية والقانونية وحتى الثقافية المناسبة لإقامة نظام جديد في أغلب البلدان الإسلامية يسمح للنساء بأن يتمتعن بحقوقهن كافة"، وبـ "هيمنة الوعي والمعرفة الفقهيين".

8 ـ **الوأد الجديد**، الصفحة 64 وما بعدها مثلاً.

إذا الموؤدة انتفضت على الفتاوى وعلى فقه النساء فعليها أن تختار بينَ المغامرة بكلّ شيء والحريّة وبين الإبقاء على ظلّ قاتلها والموت بين طيّات ثقافته الذكوريّة المجحفة. إنّ الرضا بسياسة المراحل لا يحرّر القتيلة بل يؤجّل دفنها، فإذا امرأتنا الجديدة ما تزال امرأة الشريعة والقرآن، وإذا هي إذن بين فكي بنيان الفحولة نفسه.

وخلاصة القول إنّ المؤلّفة كتبت قراءتها للنصّ القرآني، ويقتضي ذلك أنّها تعتبر القرآن نصّاً مفتوحاً قابلاً لتعدّد القراءات، فتحدّت بذلك التأويل الحرفيّ الظالم لحقوق النّساء في ما يخصّ المواريث والقوامة والولاية على وجه الخصوص، محاولة سحب بساط الشرعيّة القرآنية من تحت أقدام عقل فقهي يدّعي الألوهيّة في حين أنّه بشري مصنوع في التاريخ. ولذلك اعتبرنا أنّ «الوأد الجديد» ولادة جديدة لا ريب فيها، فامرأة جديدة هي امرأة تكتبُ تاريخها بيديها، هي وليدةٌ من رحمِ الموؤودةِ. فليت هذه المرأة الجديدة تتنفس خارج كلّ نصّ فتستمدّ حقوقها من عقد بشري لا إلهي، وحينئذ يتمّ ميلادها الجديد بحقّ.

النسويّة الإسلاميّة

قراءة في كتاب «ناقصات عقل ودين»

◆ إكرام عدنني

ألفة يوسف أكاديميّة مختصة في اللغة العربية، وكاتبة تونسيّة، اشتهرت بكتاباتها وآرائها الجريئة حول العديد من القضايا الدينية كالحجاب والنقاب، والموروث الديني بشكل عام، ولطالما تحدثت عن المرأة وعن وضعيتها داخل المجتمعات الإسلامية، وقدمت أعمالاً مهمة كـ "الإخبار عن المرأة في الكتاب والسُنّة" و"حيرة مسلمة" و"ناقصات عقل ودين".

ويأتي كتاب "ناقصات عقل ودين، فصول في حديث الرسول (مقاربة تحليلية نفسية)"، دار سحر للنشر، ط1، 2005، في الخط التحريري نفسه للكاتبة ألفة يوسف. وقد ضمنته في فصوله الأربعة أفكاراً جديدة وتحليلات مبتكرة لمواضيع مختلفة لها علاقة بالدين الإسلامي بالدرجة الأولى.

اختارت الكاتبة في تقديم الكتاب التنويه بأنّها تريد من خلال كتابها هذا الاهتمام بوجه من وجوه الخطاب الديني، وذلك بمساءلة أحاديث الرسول بالبحث في بعض أبعادها الروحية والنفسية. وأن تبرز الاختلافات التاريخية حول أحاديث الرسول، وعمّا يمكن أن يكون قد تسّرب إليها من تحريف وتحوير.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كتاب "ناقصات عقل ودين" تضمن أربعة فصول حول مواضيع مختلفة، كان الفصل الأخير منها هو الذي ركز على موضوع النساء ناقصات عقل ودين، في حين اختلفت المواضيع الأخرى في مواضيعها، ولكنّ ألفة يوسف اعتبرت أنّ هذه المقالات على اختلافها تتفق في وحدة المنهج وفي الرؤى.

استعانت الدكتورة ألفة يوسف في كتابها بالتحليل النفسي في قراءتها للأحاديث الدينية، وانطلقت في دراساتها من المصادر الإيمانية، وهي بذلك تؤكد على أنها لا تقدم كتاباً أكاديمياً مختصاً، ولكن شواغل فكرية قد تهم المختص وغير المختص.

محنة الغياب:

جاء الفصل الأول تحت عنوان «محنة الغياب» ليشير إلى عدد من الأحاديث والآيات القرآنية التي حاولت الكاتبة تفسيرها في أبعادها الروحية، كما استعانت بالسيرة النبوية مشيرة إلى مفهومي الافتقار والشبع، وأنّ على الإنسان أن يتخلى عن وهم الامتلاك، لأنّه بكل بساطة لا يمكن أن يمتلك أيّ شيء، وقد ورد في سيرة ابن هشام أنّ قريشاً في بداية

خروج الرسول للدعوة، ذهبت إلى عمه أبي طالب تشكو له محمّداً، وعندما بعث لرسول الله يعلمه قال له: «يا عم، والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري، على أن أترك هذا الأمر ما تركته، حتى يظهره الله أو أهلك دونه».

وقد اعتبرت ألفة يوسف أنّ مثل هذا الاختيار الرمزي الذي عرض على الرسول يعرض علينا في حياتنا بأشكال شتى، فإمّا أن نجمع ونمتلك ظانين في ذلك الجمع والامتلاك حقيقة ذواتنا، أو أن نعلم أنّ أي جمع ليس سوى طامس لكلمة الحقيقة فينا. وعلى هذا الأساس اعتبرت أنّ انغلاق الفرد على ذاته في أيّ ضرب من ضروب الجمع للمال والعلم أو السلطة هو ما يفسّر رفض الإنسان أن يتزحزح من صورته لينفتح على الآخر فيه وعلى الأخر حوله.

وتنتقل ألفة يوسف في الفصل نفسه إلى موضوع مهم لطالما شكل موضوع بحوث وتساؤلات، وهو عن حقيقة وجود الله، حيث أشارت إلى أنّه لا يمكن تحقيق وجود الله تجريبياً، وهنا يحضر دور الفلسفة، فمثلاً «لاكان» اعتبر في المفارقة ذاتها في حديثه عن اللغة أنّه لا وجود لما وراء اللغة، أي أنّه لا وجود لشيء خارج عن اللغة يضمن وجودها. وهنا تقرّ الكاتبة بأنّ الإيمان بالله لا يحتاج إلى أدلة، على اعتبار أنّه فعل نفسي لا عمل منطقي، وهو ما يؤكده قوله صلى الله عليه وسلم إنّ حقيقة الإيمان هي في قول المؤمن «لا إله إلا الله خاصاً من قلبه أو نفسه»[1]. وفي الوقت ذاته أشارت إلى أنّ غياب الله يسقط المؤمن في حيرة، حيث إنّه يقوم بكلّ العبادات والطقوس لنيل رضى الله، ولكنّ غياب الله يجعل المؤمن غير متيقن من مدى رضا الله عنه، لأنّ الله لا يمكن أن يجيبه بشكل مباشر، وهنا تطرح الفكرة التي سبق وطرحها ماكس فيبر حين أوضح كيف أنّ المؤمن الكالفيني لم يكن يعرف إذا كان الله راضياً عنه أم لا، وعلى هذا الأساس يلجأ إلى مزيد من العمل وتحقيق النجاح، وهو السبيل الوحيد الذي يدلّ على الحظوة الإلهية في الدنيا والخلاص الأبدي في العالم الآخر..[2]، غير أنّه في الدين الإسلامي ليس هناك ما يؤكد ذلك، والرسول لم يجب عن أسئلة كثيرة تطمئن المؤمنين، كما لم يجدوا لها إجابات في القرآن. ومع أنّ الرسول أكد على أنه ترك فينا ما إن اتبعناه لن نضل، كتاب الله وسنّة رسوله، ولكنّ نظرة سريعة إلى تاريخ الإسلام تبين وجود اختلافات كبيرة بين مختلف المذاهب والفرق سببت العديد من الحروب، وهذا راجع لكون القرآن مهما تكن مواضع إعجازه لا يعدو أن يكون قولاً لغوياً يقبل معناه التعدد بالقوة. كما أنّ الرسول نفسه غاب بالموت، ولم تكد تمرّ ساعات حتى دبت الخلافات بين صحابته، وخلال سنوات انشقوا في فتن عديدة، حيث كان حضور الرسول هو الضامن لتواصل ممكن مع الذات الإلهية، وبغيابه غاب هذا التواصل.

وتؤكد الكاتبة أنّه لا يمكن البتة أن نعرف في الحياة الدنيا مدى رضا الله عنا، ولا أن نجزم بأنّ ما يفعله أي منا هو خير أم شر، وتضرب مثالاً على ذلك بحكاية الخضر والآيات 65 ـ 82 من سورة الكهف، والتي توضح كيف أنّ ما يراه موسى شرّاً، كان بالنسبة إلى العبد الصالح خيراً، وبالتالي لسنا قادرين على النفاذ إلى الحكمة التي تسيّر الكون كله.

1 ـ صحيح البخاري مج 3، ج 8، ص 146

2 - Weber, Max, «l'Ethique protestante et l'esprit du Capitalisme», éd Plon, 1964 p.115

وفي تماهٍ مع الصوفية، أكدت ألفة يوسف أنّ الله لا يكون إلا في غيابه، فهو لا يقبل التحقيق العقلي أو التجريبي، وأنّ ذات الله ليست موضع معرفة ومنطق ولكن موضع انكشافٍ وتجلٍّ، وهذا يعني أنّ طاعة الله والتقرّب إليه لا تقتصر على تطبيق لطقوس فارغة من كلّ بعد روحي، ولكنّها سعي من الإنسان نحو صوت الله.

بين حرفية القانون وروح القانون: الزنى مثالاً:

في الفصل الثاني الذي اختارت له الكاتبة عنوان «بين حرفية القانون وروح القانون: الزنى مثالاً»، تّم طرح موضوع في غاية من الأهمية، ويتعلق الأمر بإقامة الحدود وتطبيق القانون، حيث وجدت أنّ هناك تقابلاً كبيراً بين تسامح الرسول، وبين ما يقوم عليه الفقه الإسلامي، لا سيما في الوقت الحالي من تركيز على الحدود وإعلاء من شأنها.

وأوردت أمثلة مختلفة على هذا التسامح، كقصة المؤمن الذي جاء النبي وأعلمه أنه قد زنى مع أنه متزوج، فكان جواب النبي «لو سترته بردائك لكان خيراً لك»[3]، وسلوك الرسول هنا يوحي ظاهرياً على الأقل بأنّه خروج عن القانون المفترض، وهو الرجم أو الجلد، والذي تمّ تقييده بوجود أربعة شهداء، فهل يعني هذا التشديد في شرط تطبيق الحد موقفاً متسامحاً من الزنى أم هو وقاية من الوشاية؟ لا يمكن تقديم جواب قطعي حسب ألفة يوسف، التي أشارت في الوقت نفسه إلى أنّ المواضيع الجنسية المباحة في الإسلام أكثر من المحرّمة، فباستثناء المحارم والمشركين يمنح الإسلام للرجل أن يتزوج أربع نساء، وبعقد لا يتطلب أكثر من شاهدين عدلين ومهر، ويختلف المفسرون في زواج المتعة انطلاقاً من قوله تعالى {فما استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن فريضة}[4]. كما يمكن في إطار العلاقات الاجتماعية التي تعترف بنظام الرق أن يتسرّى الرجل بمن شاء في ملك اليمين، وللرجل تسريح زوجته بإحسان، كما للزوجة خلع زوجها بردّ مهرها إليه.

وكما هو الشأن بالنسبة إلى الرجل ترى ألفة يوسف أنّه لا توجد آية صريحة في تحريم علاقة الحرّة بملك يمينها، ولا آية صريحة في تحريم زواج المرأة بأكثر من رجل، وذلك انطلاقاً من الآية القرآنية: {حرمت عليكم أمهاتكم ... والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم}.[5]

ولكن، نظراً لوجود عرف سائد فضلت الكاتبة ودرءاً للجدل أن تأخذ بالرأي الذي يرى أنّ للمرأة أن تنكح زوجاً واحداً، يمكنها خلعه متى شاءت.

ولكنّ الزنى كفاحشة وممارسة حيّرت الفقهاء وولدت اختلافات عديدة، وخاصة في ظلّ وجود زواج وتسرٍ من جهة، وزنى من جهة أخرى، ويبدو أنّ الفرق هو في خضوع العلاقتين الأوليتين لشروط تنظيمية مقابل خلو العلاقة الثالثة منها،

3 - مالك موطأ، ص 546

4 - النساء 24/4

5 - النساء 23/4 - 24

وهنا يمكن القول وبالنفاذ إلى روح القانون إنّ تحريم الزنى ليس هدفاً في حد ذاته، ولكنّه متصل بالخشية من اختلاط الأنساب، ومن ثمّ خشية إتيان المحارم.

وعلى هذا الأساس فتصوّر القانون كلاجم للفطرة البشرية يتنافى مع إقرار الله سبحانه وتعالى بأنّه يُحلّ لنا الطيبات ويُحرّم علينا الخبائث، ولنا في ذلك أمثلة كثيرة تدل على ذلك، فالرسول تزوج من امرأة ابنه بالتبني، وليس في اشتهائه لها ما يحرج أو يعيب، فليس الرسول إلا بشراً مثلنا يُوحى إليه، وأنّه تزوج خديجة وهي تكبره في السن، كما أنّه سمح لامرأة بالطلاق لأنّ مع زوجها مثل «هدبة الثوب»، وسمح لامرأة أن تخلع زوجها لأنّها لم تعد تطيقه، ولكننا ابتعدنا عن التصورات الإسلامية، فصرنا ندعو إلى الوحدانية في العلاقات الجنسية، في حين أنّ سلوك جلنا ينقض هذه الدعوة.

واختتمت ألفة يوسف هذا الفصل بالتذكير بأنّ القانون وتطبيقه ليس ضامناً للفضيلة ولا للخلاص، ولكنّ الضامن لها رحمة الله، وهو ما أكده الرسول نفسه في قوله: «لن يدخل أحد عمله الجنة، قالوا ولا أنت يا رسول الله؟ قال لا، ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بفضله ورحمته».[6]

لا إله إلا الله:

جاء الفصل الثالث حاملاً عنوان لا إله إلا الله، وابتدأته الكاتبة بالحديث عن الشرك كرأس الكبائر، وخاصة أنّ القرآن يقرّ بأنه ذنب لا يغتفر {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء...}[7]، وفي الوقت نفسه يقول الحديث القدسي: «يا ابن ادم لو جئتني بقراب الأرض خطايا ثم جئتني لا تشرك بي شيئاً لغفرت لك»[8]، وهنا يطرح السؤال عن ماهية الشرك الذي لا يغفر؟ وهو ما كان هناك خلاف في تحديده بين من قصره على عبادة الأوثان ومن قام بتوسيعه إلى الصلاة والزكاة.

لكنّ كلمة شرك تفترض بالضرورة إسباغ صفات الألوهيّة على غير الله، وللشرك في مظاهره اللاواعية تجليات شائعة ذكرت منها الكاتبة عشق الآخر كقيمة تضفي عليه صفتي الأزلية والأبدية، وهو ما يعني ضرباً من ضروب العبادة، ومن هنا تكون عبادة الآخر الصغير دون الآخر المطلق بعداً من أبعاد الشرك. وفي صورة ثانية من صور الشرك تطرح ألفة يوسف علاقة الأب والأم مع ابنهما، حيث يمكن أن يحوّلا الابن إلى ملك لهما على أساس أنهما من وهباه الحياة- متناسين أنّهما ليسا أصل الحياة بل صورة بدايتها، ومن هنا يمكن أن نفهم التقابل في القرآن بين من كان على دين الآباء ومن كان على دين الله، وكان الرسول ينهى عن القسم بغير الله، حيث كانت قريش تحلف بآبائها. أمّا الصورة الثالثة فكانت الصورة الإله، حيث أوضحت من خلالها كيف أنّ الإنسان قد يخلط بين أبعاده المتخيلة وأبعاده الواقعية حيث قد يطابق بين تخيله لنفسه وللعالم من جهة، وحقيقة نفسه والعالم الخارجي من جهة أخرى، وقد يتجاوز الإنسان تخيله

6 - صحيح البخاري مج 3، ج 1، ص 157

7 - النساء 48/4 - 119

8 - رواه الترمذي، وصححه ابن القيم، وحسنه الألباني.

المطابقة بين معرفته الواقع وحقيقة الواقع إلى تخيله القدرة على الفعل في الواقع، أي إلى درجة تخيله القدرة على تحقيق مشيئته في الكون دون مشيئة أخرى عليا.[9] بالتالي توصلت الكاتبة إلى أنّ عبادة الأنا قد تصم أذاننا عن صوت الحقيقة في ذواتنا، فيتخيل الأنا أنّه فاعل حر في الكون، في حين أنّ أقصى حريته لا تتجسم إلا في الخضوع لأصل الحق فيه.

وإذا كان الشرك أكبر الكبائر فإنّ كلّ الكبائر تحمل في جوهرها وجهاً من وجوه الشرك، اختلف المفسرون في تصنيفها، واختلفت أحاديث الرسول في عددها، على أنّ أدناها اثنان هما الشرك بالله وعقوق الوالدين، وأوسطها أربع هي الشرك بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين وشهادة الزور، وأقصاها سبع هي الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات. ومهما تعدّدت وجوه الشرك وتنوعت فهي تشترك حسب ألفة يوسف في الإيهام بتأثير الإنسان فيما لا يملك فيه تأثيراً.

ناقصات عقل ودين:

آخر فصل في الكتاب، وهو الذي اختارت الكاتبة أن تعنون به كتابها، هو الفصل الرابع الذي جاء تحت عنوان: ناقصات عقل ودين، وقد أوضحت منذ بدايته كيف أنّ المرأة كانت موضوعاً لصراعات إيديولوجية وسياسية بين الأحزاب الدينية والأحزاب اللائكية، بين الفريق الأول الذي يدّعي أنّ المرأة عرض يجب أن يصان، وأنّ الإسلام حرّر المرأة وأكرمها، في حين يرى الفريق الثاني، وعلى العكس من ذلك، أنّ الإسلام يحرم المرأة من حقوق كثيرة، ويستشهد بأشهر حديث عن المرأة، مفاده أنّ النساء ناقصات عقل ودين، وعلى هذا الأساس حاولت ألفة يوسف في هذا الفصل التركيز على موقف الرسول من المرأة انطلاقاً من مساءلة هذا الحديث تحديداً، بعيداً عن الظروف التاريخية المتحولة، ليس بشكل نقدي، ولكن انطلاقاً من اعتبار أنّ هذا الحديث له علاقة بالطبيعة الأنثوية للمرأة التي لا تختلف عبر الزمان والمكان.

اختارت الكاتبة أول تمييز أنثوي عند المرأة وهو الأمومة، باعتباره فارقاً بيولوجياً بين الرجل والمرأة، ومع أنّ الجنين إذا ولد ينفصل عن أمه بقطع الحبل السري، فإنّه يظل في حاجة إليها لتحقق له حاجاته، وهنا يطرح تساؤل بعض النسويات حول تسمية الابن باسم أبيه، [10] حيث اعتبرنها تفضيلاً للرجل على المرأة، ولكنّ الكاتبة ألفة يوسف رأت أنّ هذا ليس تفضيلاً، بقدر ما هو إشراك للطرف الثالث الضروري لإخراج الطفل رمزياً من علاقة ثنائية بينه وبين أمّه. وهي الفكرة التي ستتوسع فيها من خلال طرح عقدة أوديب بين الأنثى والذكر، حيث لاحظت أنّ هناك اختلافاً بينهما، فالذكر يشتاق في البدء لأمّه ثم ينقلب على هذا الشوق، أي أنّ الذكر يماهي الأب، ويبتعد عن الأم متجهاً نحو موضوع مشابه لها في الجنس، في حين أنّ البنت تشتاق إلى الأم، ثم تنأى متجهة نحو موضوع مخالف لها في الجنس، وهذا ما يعني أنّ الأنوثة في تشكلها اللاواعي هذا ما يُعدّ نقصاناً للعقل عندها.

9 - «ولا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله». الكهف. 23/18 - 24

10 - «ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله». الأحزاب 33/ 5

والنساء لسنَ ناقصاتِ عقلٍ فقط، ولكن ناقصات دينٍ أيضاً، وإذا نظرنا إلى الديانات الكتابية نجد أنّ الدين اليهودي متّصل بأحبار اليهود، والدين المسيحي متصل بالكنيسة وباباواتها، والدين الإسلامي بالفقهاء والأئمة، وتضطلع هذه المؤسسات بدور الحامي الرمزي والفعلي للجماعة في حال الاعتداء عليها، ولذلك اعتبر دولتو أنّ الأديان مؤسسات سياسية اجتماعية تقوم على تراتبية قضيبية، أساسها طاعة ولي الأمر أو طاعة الفقيه أو القس.

واسترسلت الكاتبة في شرح هذه الفكرة مشيرة إلى أنّ لكلمة القضيبية هنا قيمة كبرى كدال يرمز للذكر، وبما أنّ اللغة هي المحددة للكائن، فهي التي تحدد انتماء الذات إلى جنس أو آخر.

ولكنّ مبدأ المجموعة هو في أساسه ذكوري، وهذا شأن التجمعات الحزبية والعسكرية والدينية، في حين أنّ مبدأ الأفراد هو أنثوي، وفي غياب سمة لمجموعة النساء تغيب المجموعة، وتعدد النساء واحدة واحدة إلى ما لا نهاية. كما أنّ سلوك الفقهاء ذكوري يحتفي بالرمز ومتعة الفقهاء القضيبية تقوم على لم شمل الأمّة ضمن رؤية واحدة هي جوهر المجموعة وعمادها، أمّا سلوك المتصوفة فهو أنثوي يفتح باباً على الواقعي، ولأنّه متعة صامتة تقرّ بوجد لا تملك عنه تعبيراً. وهذه المقارنة هي التي تبرز كيف أنّ نقصان عقل المرأة ودينها تعبير عميق عن طبيعة الذات الأنثوية في أعماقها النفسية.

حاولت ألفة يوسف من خلال هذه الفكرة الأخيرة أن تفسّر بعض تأويلاتها لفهم خصائص الجنسين الواردة في القرآن والأحاديث، كما هو الشأن بالنسبة إلى خلق آدم قبل حواء. حيث أقرّت بداية أنّه لا يمكن أن يخلق آدم وحواء في آن واحد، وكان لا بدّ أن يسبق أحدهما الآخر، لأنّ طبيعة الوجود التتالي. وبما أنّ اللغة هي التي تشكل الكائن كما أسلفت الكاتبة، والدالة القضيبية اللغوية تمثل الذكور ولا تحيط بالمرأة، فلا يمكن أن تخلق المرأة قبل الرجل، إذ لا يمكن أن يوجد الكائن قبل اللغة. وهي خلقت من الرجل، وليس الرجل كله ولكن من ضلعه، وهي في الحالتين محكومة بالدالة القضيبية التي تسبقها، ومع ذلك فليس هناك أي انتقاص لشأن المرأة. ولكن لماذا كانت للرجال درجة على النساء؟[11]

استعانت الكاتبة بموقف المفسّرين في هذه النقطة، فقد اعتبروا أنّ هذه الدرجة لا تخصّ المنزلة عند الله، ولكنهم اختلفوا في تفسيرها حيث هناك من رأى أنّها في الطاعة وزيادة الميراث والجهاد والنفقة والقيام على المرأة أو حق اللعان...، فلمَ لا تكون هذه الدرجة هي درجة خضوع الرجل للدالة القضيبية دون المرأة؟ إنّ هذا يسري على كلّ الحالات التي تبدو فيها المرأة أقلّ درجة من الرجل، وقد سبق واعترضت أم سلمة على كون الرجال يغزون والمرأة لا تغزو، وهو ما يعني شعوراً واضحاً بالحيف والظلم عند النساء، يقابله إحساس واضح بالتفوّق عند الرجل. وإذا اعتبرنا أنّ هذا يضمر حالة عصابية، فمن المشروع السؤال عن كيفية الخروج من هذا المأزق.

وجدت ألفة يوسف في الآية القرءانية {ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب ممّا اكتسبوا وللنساء نصيب ممّا اكتسبن...}[12] إجابة عن هذا السؤال، وضرورة قبول كّل جنس لسماته المميزة عن الآخر.

11 - «ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة» البقرة 228/2

12 - النساء 32/4

وعرّجت الكاتبة على موقف الأساطير من المرأة، وقدمت نموذج الأساطير الإغريقية التي ترمز للموت بثلاث نساء، ومن خلال التحليل النفسي يتضح أنّ هذه الفكرة مبينة على العلاقة الوثيقة بين الأنثى التي تلد الحياة، وعندما يموت الإنسان يرجع إلى الأرض الأم الرمزية، ولمّا كانت اللغة هي التي تُسمّي الكائن فتنشئه بتلك التسمية كائناً فإنّه يمكننا أن نقرّ بالعلاقة الوثيقة بين الموت والصمت. ومن سمات المرأة في المخيال العربي الإسلامي أن تكون صامتة.

وتؤكد ألفة يوسف على أنّ منطلقات التحليل النفسي في رمزيتها، ومنطلقات الملاحظة المباشرة في بساطتها، ومنطلقات العلوم الطبيعية في دقتها تقرّ باختلاف رمزي بين الجنسين، تكون بمقتضاه المرأة ناقصة عقل ودين، ولكن من منظور واع لا يعني أيّ تفضيل بين الجنسين.

ثمّ تطرّقت الكاتبة إلى أحد أكثر المواضيع طرحاً للجدل بين صفوف المسلمين، وهو قضية الحجاب وعلاقته بالأنثوي، والذي تناولته من جانب واقعي تاريخي ومن جانب رمزي نفسي.

يدلّ الجانب التاريخي للموضوع على أنّ الحجاب لغة لا علاقة له باللباس الذي ترتديه بعض المسلمات اليوم، فالحجاب يفترض غياباً تاماً للمحجوب عن الرؤية[13]، وقد طلب الله تعالى من زوجات الرسول أن يتحجبن بقوله {... وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب...}[14].

وذكر في أسباب نزول هذه الآية أكثر من سبب، من بينها أنّ عمر بن الخطاب قال: «يا رسول الله إنّ نساءك يدخل عليهنّ البر والفاجر فلو أمرتهنّ أن يحتجبن قال: فنزلت آية الحجاب»، بالإضافة إلى روايات أخرى تفيد كلها أنّ نزول الحجاب كان لرفع ضرر محتمل عن زوجات الرسول، ومن ثمّة عن الرسول نفسه، خاصة وأنّ المجتمع القرشي لم يكن يتصور المرأة كائناً ذا قيمة.

وقد تجاوز الأذى المحتمل نساء الرسول ليشمل سائر النساء[15]، ولكن هناك من اعتبر أنّ هذا الأمر خاص بالحرائر دون الإماء، حتى في قوله تعالى {قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ...}[16]، كان ذلك من أجل تجنيبهن الأذى، وهو ما شكل موضع خلل داخل المجتمع في تنظيم الطبقات الاجتماعية آنذاك، حيث كان عمر بن الخطاب يضرب الأَمَة التي تلبس زي الحرائر، وهو ما يفقد إدناء الجلابيب البعد المقدّس، لأنّه لو كان مقدّساً لشمل جميع النساء بلا استثناء بغرض اتقاء الفتنة، وهو ما يعني أنّ آية الحجاب متصلة بظرف تاريخي عرضي يهدف إلى حماية النساء الحرائر عموماً، ونساء الرسول خصوصاً.

13 ـ يقول الله تعالى: «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب»، الشورى 51/42

14 ـ الأحزاب 53/33

15 ـ «يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً»، الأحزاب 59/33

16 ـ النور 31/24

لقد أدّى مفهوم الزينة بدورهِ إلى اختلاف المفسرين حول ما يقصد بالزينة، وما يمكن أن يكشف من جسد المرأة، وشاع أنّ جسد المرأة كله عورة، لأنّه لو اقتصر الأمر على درجة الفتنة لوجدنا درء الفتنة يتجاوز الخوف على الرجل من فتنة النساء إلى الخوف على النساء من فتنة الرجال، ولكنّ صوت المفسرين بقي خافتاً، وبقي حجاب المرأة هو ذاك الذي يستجيب لحاجات نفسية عميقة مخمداً بعض جوانب اللاوعي.

ويمكن في الأخير القول إنّ ألفة يوسف حاولت في كتابها الاعتماد على الحياد في تناولها لمواضيع كتابها، من خلال تحليل منطقي يعتمد على التأويل والتحليل النفسي للأحاديث والآيات القرآنية، وهي في حديثها عن أنّ المرأة ناقصة عقل ودين لم تنفِ المقولة، ولكن حاولت من خلالها إبراز تميز المرأة التي توجد قوتها في أنوثتها.

حوار مع الباحثة «أسماء بنعدادة»

النسويّة الإسلاميّة، أو البراديغم الإسلاميّ لمشكلة المرأة

◆ حاورها: عيسى الجابلي

الدكتورة أسماء بنعدادة باحثة مغربية، وأستاذة في علم الاجتماع بالجامعة المغربيّة، مختصّة في الدراسات النسائيّة، ومناضلة حركيّة في هذا المجال.

من أعمالها العلميّة في الموضوع كتاب: «المرأة والسياسة: دراسة سوسيولوجيّة للقطاعات النسائيّة الحزبيّة» (2007).

» من الإشكاليّات التي تطرحها عبارة "النسويّة الإسلامية"، بحكم تعدّد أبعادها الوجوديّة والاجتماعية والسياسيّة، إشكاليّة المفهوم، فما "النسويّة الإسلامية" في نظركم؟

- النسائيّة الإسلامية تيار نسائي، يقارب قضايا النساء والعلاقة بين الرجل والمرأة من منظور جديد مختلف عن منظور باقي الحركات النسائيّة الغربية وغير الغربية، ويدافع عن حقوق النساء المسلمات في كلّ أنحاء العالم. هو تيّار يعتبر نفسه وسطاً بين التيارات العلمانية التي تعتمد على المرجعية الحقوقية، وبين التيّارات المحافظة التي تأخذ بالمرجعية الدينية، ولا تقبل أي جدل حول مضامينها، كما يؤكّد على ضرورة فصل التقاليد والعادات المحافظة والممارسات التمييزية ضد النساء السائدة في المجتمعات الإسلامية استناداً إلى النصّ القرآنيّ.

ظهرت النسائيّة الإسلامية أوّل مرّة في أواسط الثمانينات من القرن الماضي حين بادرت مجموعة من النساء الإيرانيات ذاوت التوجّه الليبرالي العلماني إلى وضع لبناتها الأولى وطرح الأسئلة والإشكالات المرتبطة بها. وقد بدأ استخدامها كمصطلح عام 1992 في المجلّة النسائية «**زنان**» التي تعني «المرأة» باللغة الفارسية. ثم سرعان ما اتسعت لتجد لها امتداداً في العديد من البلدان الإسلامية كمصر وتركيا والمغرب ودول المشرق وبعض الدول الآسيوية، وكذلك مع مسلمات المهجر في بعض الدول الأوروبية والأمريكية وجنوب إفريقيا.

تريد المنتميات إلى هذه الحركة إثبات أنّ لهنّ هويّة مختلفة عن هويّة النساء الغربيات، كما يطمحن إلى بناء إطار جديد بأسس ومنطلقات جديدة منسجمة مع المرجعية الدينية الإسلامية والثقافة والتاريخ الإسلاميين.

تعمل الباحثات المنتميات إلى النسائية الإسلامية على توضيح أنّ الإسلام دين يحترم النساء ويقرّ بالمساواة بين الجنسين، ويبرهن على ذلك بالرجوع إلى العديد من الآيات القرآنية. حسب الباحثة الإيرانية ماركوث بدران النسائية الإسلامية هي خطاب وممارسة يتواجدان داخل براديغم إسلامي. النسائية الإسلامية التي تأخذ قوتها وفهمها من القرآن، تبحث عن الحقوق والعدالة للنساء وللرجال في مجمل حياتهم.

» هل ظهرت النسوية الإسلامية تعبيراً عن حاجة المرأة العربية المسلمة ووعيها بذاتها، أم أنّ لتيار النسوية الغربيّ تأثيره في العالم العربي الإسلامي؟

ـ النسوية الإسلامية كتيار فكري نسائي مدافع عن حقوق النساء المسلمات، لا توجد في الدول العربية والمسلمة فقط، بل هي ظاهرة عالمية موجودة في جغرافيات متفرقة عبر العالم، لا يمكن القول إنّها منتوج غربي أو شرقي، لأنّه يخترق هذين العالمين كما يخترق آسيا وجنوب إفريقيا. ظهرت لأول مرّة في إيران ثم تركيا ومع باحثات مسلمات من جنسيات مختلفة مقيمات في بعض الدول الغربية قبل أن تظهر في الدول العربية والإسلامية. وهي كتيار تقول إنّها تتوجّه إلى كلّ النساء المسلمات سواء كنّ في الدول العربية أو في الدول الإسلامية أو المقيمات في الدول الغربية أو دول أخرى. إذن فهي بهذا المعنى حاجة استشعرتها بعض النساء المسلمات، وليس العربيات المسلمات فقط، للدفاع عن حقوقهن من منظور ديني إسلامي. وللإجابة عن الشق الثاني من السؤال، نقف عند موقفين:

الموقف الأول: تعتبر النسائية الإسلامية أنّ الحركة النسائية كما هي موجودة في الغرب منتوج غربي ظهر نتيجة تغيرات وتحولات اجتماعية وسياسية اقتصادية أنتجت ثقافة حقوقية علمانية خاصة بهذه الدول وتستجيب لمتطلبات نسائها. ولهذا فإنّ مبادئها ونظريّاتها وطرق عملها وأهدافها لا تستجيب لكلّ متطلّبات النساء المسلمات اللواتي يحملن ثقافة وقيماً مختلفة. فهي حركة اجتماعية نسائية نبتت في تربة غريبة عن الثقافة الإسلامية، ولأنّها علمانية لا تقيم أيّ اعتبار للنص الديني وتتحامل على الإسلام. فالنسائية الإسلامية ترفض هذا الموقف وتعمل على إظهار أنّ الأشكال التمييزية والممارسات التي تحطّ من كرامة النساء في المجتمعات الإسلامية لا تعود إلى الدين الإسلامي بقدر ما تعود إلى التفسير الخاطئ والفهم المغلوط للنص الديني والسنّة. ومن هذا المنطلق ترى أنّه من الضروري دراسة الإسلام من الداخل وفتح نقاش متعدّد حول نصوصه لإيجاد حلول مناسبة لوضع النساء المسلمات والمسلمات المهاجرات ومنحهنّ هويّة خاصّة بهنّ.

الموقف الثاني: يعتبر أنّ الحركات النسائيّة الغربيّة في جوهرها استعمارية ولم تتحرّر بعد من هذه النظرة في طرق عملها ونظرتها للمهاجرين المسلمين خاصّة النساء. يمثل هذا الموقف بعض الباحثات، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال الباحثة «زهرة علي» صاحبة كتاب «النسائيّات الإسلاميات» التي تعتبر أنّ النسائية الإسلامية هي بشكل من الأشكال ردّة فعل على النسائية الغربية.

» هل من تمايز وخصوصية للنسويّة الإسلاميّة مقارنة بالنسويّة الغربيّة؟

ـ طبعاً هناك تمايزات كثيرة وواضحة بين الحركات النسائية الغربية والنسائية الإسلامية، تتجلى هذه التمايزات في المعطيات التالية:

من الناحية التاريخية، تعود البدايات الأولى للحركات النسائية الغربية إلى نهاية القرن التاسع عشر، بينما تعتبر النسائية الإسلامية ظاهرة فكرية حديثة جداً.

ومن الناحية الفكرية، تعتبر الحركات النسائية الغربية علمانية تقيم خطاً فاصلاً بينها وبين الدين المسيحي (باستثناء الحركة النسائية المسيحية)، هي ذات مرجعية حقوقية وفي بعض الأحيان يمكن أن تنتقد حتى هذه المرجعية، خاصة حينما تعمل حقوق الإنسان على طمس هويّة النساء باسم الدلالة المجردة لمفهوم الإنسان. لهذا ظهر العديد من المواثيق الدولية والاتفاقيات والبرتوكولات الخاصة بحقوق النساء، وعلى رأسها سيداو. أمّا النسائية الإسلامية فمرجعيتها كما يدلّ على ذلك الاسم دينية بالأساس.

فهي إسلامية بمعنيين: أوّلاً لأنّها تتوجّه إلى المسلمات من النساء في كلّ بقاع العالم، ثانياً لأنّها تعتبر أنّ الإسلام كونه ديناً سماويّاً هو مرجعها الأساسي، وأنّ القرآن كتاب مقدّس يدعو إلى احترام النساء ويقرّ بمبدأ المساواة بين الجنسين، أمّا سلطة الرجل على المرأة السائدة في كلّ المجتمعات الإسلامية فلا تعود إلى الإسلام كدين ولا للقرآن ككتاب مقدّس، بل ترجع بالأساس إلى المجتمع الأبوي وإلى الثقافة المحافظة اللذين أوجدا التمييز بين الجنسين، وعملا على الإبقاء عليه. لهذا يجب التصدي إلى هذا الفكر والرجوع إلى النص الأصلي وتفسيره تفسيراً نسائياً يظهر مبدأ المساواة المتضمن فيه.

وعلى أرض الواقع، الحركات النسائية الغربية حركات اجتماعية سياسية احتجاجية، ظهرت في سياق التحولات الكبرى التي شهدتها الدول الغربية في القرنين السابقين، كلّ واحدة تأسست داخل المجتمع الذي تنتمي إليه، كأن نتحدث عن حركة نسائية «فرنسية» أو «أمريكية». مرّت هذه الحركات بموجات وعرفت تيارات فكرية متعددة ومختلفة، لكنّ خصوصيتها هي أنها تتوجه إلى كل النساء بدون تمييز بسبب الدين أو العرق...، كما نجد لها

امتدادات في المجتمعات التي تتواجد فيها ساهمت بشكل مباشر في تغيير العديد من القوانين المتعلقة بالعلاقات بين الرجل والمرأة، كما كانت وراء حصول النساء على العديد من الحقوق المدنية والاجتماعية والفردية.

أمّا النسائية الإسلامية فقد ظهرت في أواسط الثمانينات من القرن الماضي كخطاب نسائي ذي مرجعية دينية برؤية مختلفة فكرياً وعملياً عن الحركات النسائية الغربية. فهي لا تتمركز في مجتمع دون آخر، تعبر كلّ القارات وتتواجد في العديد من الدول في الشرق كما في الغرب، تعتمد على الأنشطة الفكرية بالأساس كالقيام بأبحاث ودراسات حول وضعية المرأة في الإسلام وفي النص القرآني، وتعقد مؤتمرات دولية وتنظم لقاءات فكرية تطرح فيها أفكارها للنقاش والتداول. فالنساء المنتميات إلى هذا التيار النسائي يعملن من داخل سياق ديني إسلامي، لكن من مواقع مختلفة ومن مجتمعات متفرقة، العنصر الموحد لهنّ هو الانتماء إلى الدين الإسلامي والدعوة إلى الاجتهاد من داخل نصوصه لإبراز مفهوم المساواة، بينما هناك اختلافات كبيرة على مستوى الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والحقوقي للمجتمعات التي تنتمي إليها نساء النسائية الإسلامية. إذ كيف يمكن أن نقارن واقع المرأة المسلمة في الباكستان أو المغرب مثلاً مع واقع المرأة المسلمة التي تعيش في بريطانيا أو بلجيكا؟

إذن فالنسائية الإسلامية لم تتحول بعدُ إلى حركة اجتماعية سياسية.

» في السياق نفسه يمكن أن نطرح نضال بعض الحركات النسوية عربياً من أجل قبول اتفاقية «سيداو»، هل تعتقدون أنّ الواقع العربي الإسلامي بأبعاده المختلفة قادر على قبولها تنظيراً وممارسة في ظلّ تحفظ دول عربية كثيرة على بنود عديدة من موادها الثلاثين؟

ـ تعتبر اتفاقية «سيداو» وثيقة حقوق دولية للنساء، تقرّ بأنّ التنمية الشاملة لأيّ بلد ورفاهيته يتطلبان إشراك النساء في جميع الميادين والقضاء على التمييز والإقصاء الممارسين ضدهنّ. ولتحقيق ذلك على الدول المصادقة وضع مبدأ المساواة بين الجنسين في دساتيرها وتشريعاتها واتخاذ التدابير وفرض الجزاءات لحظر التمييز ضدّ المرأة. هل الدول العربية مؤهلة إلى العمل بهذه المعاهدة وتطبيق بنودها على أرض الواقع؟ الجواب هو أنّ هذه الاتفاقية جاءت أساساً لأنّ مظاهر التمييز والإقصاء ضدّ النساء ما تزال سائدة ومتفشية في جلّ المجتمعات.

جلّ الدول العربية والإسلامية وقّعت على هذه الوثيقة، لكنّها تكثر من التحفظات وخاصة على المادتين التاسعة والسادسة عشرة؛ الأولى تتعلق بحق المرأة في نقل جنسية بلدها في حالة زواجها من أجنبي إلى أبنائها. والثانية متعلقة بالأحوال الشخصية، أي قضايا الزواج والطلاق والحضانة والقوامة ...، وذريعة التحفظات على هذه المادة هي القول بتعارضها مع الشريعة الإسلامية، والحقيقة أنّ هذا التعارض ظاهري وينبني على أساس جمود القواعد الفقهية وعدم تفعيلها مع التطورات التي عرفتها هذه المجتمعات.

على المستوى الواقعي ما زال أمام النساء عمل طويل وشاق من أجل إزالة أشكال التمييز المتفشية في جلّ المجتمعات العربية الإسلامية التي تصل حدود الجريمة، كجرائم الشرف وظاهرة ختان الفتيات...، فالمصادقة على المعاهدة، بل حتى رفع التحفظات هي خطوة مهمة من الناحية القانونية، لكنّ الأهم هو ملاءمة القوانين المحلية مع مقتضيات الاتفاقية وإيجاد آليات من أجل تطبيقها وتفعيلها على أرض الواقع، وهذا الهدف يحتاج إلى عمل متواصل من طرف الحركات النسائية لهذه المجتمعات.

» ما تقييمكم لأبرز النتائج التي تراها الدكتورة المرابط من تحصيل النسوية الإسلامية؟ وما أبرز القضايا العالقة في نظركم؟

ـ أعتبر الباحثة أسماء المرابط الوجه البارز للنسائية الإسلامية في المغرب، إذ نشرت العديد من الكتب حول علاقة ومكانة المرأة في الإسلام، هي رئيسة مركز الدراسات والأبحاث حول المرأة التابع لمؤسسة دينية رسمية هي «الرابطة المحمّدية للعلماء»، وتشارك في العديد من الملتقيات النسائية داخل المغرب وخارجه.

ترى أسماء المرابط أنّ النسائية الإسلامية يمكنها أن تجمع العديد من المثقفات والجامعيات والمناضلات النسائيات المنتميات إلى منظمات تدافع عن حقوق النساء والقيام باجتهاد جديد للنصوص الدينية. كما تؤكد على ضرورة إعطاء النساء مكانة جديدة ومهمة داخل المجتمعات الإسلامية، أو في المجتمعات التي تشكل فيها المسلمات أقليّة.

وإن كان الأمر المستعجل في الدول العربية والإسلامية هو الظروف المعيشية لعدد كبير من النساء، لهذا فهي لا تعارض الرجوع إلى منظومة حقوق الإنسان، وترى أنّها ضرورية في مثل هذه المعارك، لكنّ الرجوع إلى النصوص الدينية يبقى هو المنطلق الأساسي. إذن يجب القيام بقراءة جديدة لهذه النصوص من أجل إبراز الأدوار الإيجابية التي يمكن أن تقوم بها النساء باسم الدين، وكذلك إعادة النظر في بعض الأحاديث النبوية التي يتعارض مضمونها مع مضامين القرآن.

فاحتكار الرجال للاجتهاد الفقهي هو واحد من الأسباب الحقيقية لقمع النساء المسلمات، لهذا يجب التصدي لهذا الاحتكار وقيام النساء بعملية التفسير والتأويل والاجتهاد للنصوص الدينية.

أمّا عن أهم القضايا العالقة برأيي فهو أنّ النسائيات المنتميات إلى هذا التيار أو المتعاطفات معه تجمعهن بعض القناعات كالقول بضرورة الرجوع إلى النص الديني من أجل الدفاع عن حقوق النساء وإثبات مبدأ المساواة بين الرجال والنساء، لكنّ درجة الاختلاف بينهن حول قضايا أخرى كوضع الحجاب، والحريات الفردية ومؤسسة الأسرة ما زالت قائمة وواضحة.

» ما المعيقات الرئيسة التي تواجه النسوية الإسلامية من منظوركم؟

ـ المعيقات التي تقف في وجه النسائية الإسلامية هي:

أنّها متفرّقة جغرافيّاً، فأغلب الفاعلات هنّ باحثات ومفكّرات يقمن باجتهادات، لكنّ عملهن يبقى منحصراً في المجال الأكاديمي وفي الملتقيات والمؤتمرات الدولية، ليس لهنّ امتداد مجتمعي. لا يتطرقن إلى بعض القضايا السياسية والاجتماعية التي تفرض نفسها في المرحلة الراهنة كالتمثيلية السياسية للنساء في مراكز القرار، الاغتصاب، التحرش الجنسي ...، هنّ منكبّات على العمل الفكري بالأساس، هذا له أهميته لكنّه عمل محدود لا يمكن أن يحوّلهن إلى حركة اجتماعية سياسية وقوة اقتراحية، كما هو حال الحركة النسائية الحقوقية المتواجدة في العديد من البلدان الإسلامية كالمغرب.

تدافع النسائية الإسلامية عن مبدأ المساواة، لكنّ القرآن يتضمن العديد من الآيات التي تنصّ على التمايز بين الجنسين، وهذا «المأزق» يعرّضها إلى انتقادات كثيرة من طرف الحركات النسائية الحقوقية.

» يرى بعضهم أنّ «النسوية الإسلامية هي محاولة للتوفيق بين مبادئ الشريعة الإسلامية والقيم الحديثة مثل حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين»، ألا ترون أنّ هذا المنهج قد يؤدي إلى التلفيق بعيداً عن المعالجة الجذريّة للقضايا المتعلقة بالمرأة؟

ـ أغلب النسائيات الإسلاميات لا يدافعن عن هذا الرأي، ويعتبرن أنهنّ غير مطالبات بالتوفيق بين الشريعة الإسلامية وقيم الحداثة.

هناك تيار لا يرفض كليّة قيم الحداثة وحقوق الإنسان ولا يعارض مثلاً الأخذ «بالميثاق العالمي لحقوق الإنسان». لا ينفي تأثره بالنسائية الغربية وبمبادئها وأفكارها، ولو بكيفية غير مباشرة، مثل المغربية أسماء المرابط، والإيرانية ماركوت بدران وأخريات.

لكن هناك تيار أخر يعتبر أنّ الحركة النسائية الغربية لها طابع استعماري، وتعمل على طمس هويّة المسلمات المتواجدات في بلدانها، لهذا فالمسلمات خاصة في المهجر في حاجة إلى قراءة جديدة للدين تجيب عن حاجياتهن وتعزز مكانتهن في مجتمعات تعمل على إقصائهن. يمكن ذكر الباحثات: زهرة علي، مليكة حميدي، وحنان كريمي.

النسائية الإسلامية تريد إثبات هويّة جديدة للنساء المسلمات لا تكون نسخة طبق الأصل من النسائية الغربية. تعتبر أنّ مبدأ المساواة وارد في القرآن والسنّة، وأنّ القراءات الفقهية المحافظة هي التي لم تعمل على استخراجها وإظهارها، بل وطمسها لمدة أربعة عشر قرناً، ممّا حرم النساء المسلمات من العديد من الحقوق، وأصبح من المسلّم به أنّ تلك الحقوق غير موجودة في القرآن والشريعة. وهذا هو الدور الذي ينبغي أن تقوم به النساء المسلمات حالياً، اقتحام مجال التفسير والاجتهاد والتأويل الذي كان عبر التاريخ عملاً رجولياً، والقيام بقراءات من منظور نسائي للقرآن، أي إظهار «نسائية القرآن».

» كانت أمينة ودود أوّل امرأة تؤمّ الصلاة سنة 2005، كيف قرأت الأستاذة أسماء بنعدادة هذه «الحركة»؟

ـ فعلاً، في مسجد بمدينة نيويورك استطاعت الباحثة والأستاذة في الدراسات الإسلامية أمينة ودود أن تؤم صلاة الجمعة أمام مصلين من الجنسين، هي سابقة لم نعهدها في تاريخ ممارسة الشعائر الدينية، أمينة ودود التي قامت بهذا الفعل ترفض مصطلح «النسائية الإسلامية»، وتعتبر نفسها بالأساس امرأة مسلمة مؤمنة وممارسة لطقوس الدين الإسلامي، من هذا المنطلق اعتبرت أنّه لا فرق بين المرأة المسلمة والرجل المسلم في كلّ الحقوق والواجبات، وبالتالي يمكنها القيام بكلّ ما يقوم به الرجل المسلم، فقررت القيام بإمامة الصلاة. هذا الفعل الذي كسرت به أمينة ودود الذكورية الدينية ليس على المستوى الفكري وحسب، بل على مستوى الممارسة كذلك. لكنّ هذا الفعل لم يلقَ استحساناً من طرف العديد من المنتميات إلى النسائية الإسلامية، وقسم عضوات هذا التيار إلى مؤيدات ورافضات. ودود اهتمّت كثيراً بمسألة العلاقة بين الجنسين من داخل الإسلام والدراسات القرآنية، استعملت أدوات التأويل الحديثة للبرهنة على أنّ القرآن لا يحمل بداخله نظرة تمييزية ضدّ النساء، بل يدعو إلى المساواة بينهما، وهذا نوع من التحدي للمتشددين الذين يحتكرون عملية الاجتهاد. تصرّ على العدالة

الاجتماعية تجاه النساء. «لا نريد أن نكون غربيات حداثيات، بل نريد أن نكون مسلمات حداثيات».

» أي آفاق ترونها ممكنة استشرافاً لما يمكن أن تحققه النسوية الإسلامية؟

ـ النسائية الإسلامية تيار نسائي جديد، تختلف التسميات التي تمنح له، هناك من يسميه «النسائية المسلمة» أو «النسوية الإسلامية»، لكنّ المقصود هو أنّه تيار فكري جديد ظهر وسط مجموعة من الباحثات المسلمات من تخصصات علمية متعددة، علم الاجتماع، علم السياسة، الدراسات الإسلامية والفقهية، الطب...، هدفهن الرئيس دحض الفكرة التي هيمنت طويلاً، والتي مفادها أنّ قراءة القرآن وتفسيره مسألة سيظل يقوم بها الرجال والفقهاء وعلماء الدين وحدهم. وإثبات أنّه آن الأوان وحان الوقت لتقوم النساء المسلمات المثقفات والعالمات بهذا الدور، حتى يتمكن من استرجاع حقوقهن التي «سرقها» الرجال خلال أربعة عشر قرناً. إنّها لأول مرّة في تاريخ الإسلام يتمّ توجيه النقد للممارسة الفقهية والعمل على إزالة طابع القدسية عنها، واعتبارها اجتهاداً بشرياً يمكن للنساء القيام به مثل الرجال.

ترفض النسائية الإسلامية بعض الأحاديث النبوية التي ترى أنّها تمييزية، وتحمل مضموناً تبخيسياً للنساء ولأدوارهن داخل المجتمع. يمكن ذكر العمل الذي قامت به فاطمة المرنيسي في كتابها «الحريم السياسي، النبي والنساء». العمل نفسه قامت به الباحثة التركية «هدايات طوكسال» التي اشتغلت مع وزارة الشؤون الدينية التركية حول مشروع حذف كلّ الأحاديث التمييزية ضدّ النساء. كما تعتبر هؤلاء الباحثات أنّ عدداً كبيراً من الأحاديث النبوية إمّا خاطئة أومفتعلة، والغاية منها تكريس دونية النساء وزرع الكراهية ضدهنّ.

يعمل هذا التيار على هدم بعض الثوابت في الفقه الإسلامي كمفهوم «القوامة» التي حصرتها التفسيرات الفقهية في سيطرة الرجال على النساء وطرح مسألة الإرث للنقاش.

لا يريد هذا التيار أن يترك باب التأويل والاجتهاد مفتوحاً في وجه التيارات السلفية والمتشددة. ويرى أنّه من الضروري ممارسة الاجتهاد المتنور. لهذا يمكن القول إنّه تيار إصلاحي جذري متنور، الأمر الذي يزعج الرجال والفقهاء. لكن لكل قاعدة استثناء، هناك عدد من الرجال والفقهاء المتنورين الذين يشجعون هؤلاء النساء ويتناقشون معهن بالحجة والدليل.

من هذا المنطلق أرى أنّ نقطة قوة هذا التيار هي الدعوة إلى تأنيث فعل تفسير وتأويل القرآن والسُنّة، والاجتهاد في استخراج مبدأ المساواة بين الجنسين.

انتهى

النسويّة الإسلاميّة

بيبليوغرافيا مختارة

ـ آمال قرامي: اختراق النساء أسوار المعرفة الدينية، ضمن "المسبار"، العدد 47، "النسوية الإسلامية"، 2011

- الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2007

- ألفة يوسف: ناقصات عقل ودين، فصول في حديث الرسول، تونس، دار سحر، 2008

- حيرة مسلمة، في الزواج والميراث والمثلية الجنسية، تونس، دار سحر للنشر، 2008

- وليس الذكر كالأنثى، في الهويّة الجنسية، تونس، 2014

- أمينة ودود: المرأة والقرآن، ترجمة سامية عدنان، مصر، مكتبة مدبولي، 2006

- رجاء بن سلامة: بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، سورية، دار بترا للنشر والتوزيع، 2005

- زهية جويرو: الوأد الجديد، مقالات في الفتوى وفقه النساء، تونس، مسكيلياني للنشر، 2014

- الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2014

- سعاد جوزيف (المشرف العام): موسوعة المرأة والثقافات الإسلامية، مترجمة عن الإنجليزية، القاهرة مؤسسة المرأة والذاكرة، 2006

- سلوى الحاج صالح العايب: دثريني يا خديجة، بيروت، دار الطليعة، 1999

- عائشة تيمور: مرآة التأمل في الأمور، (1892)، مؤتمر المرأة والذاكرة، القاهرة، 2002

- فريدة بناني وزينب معادي: دليل تكريم النساء في النصوص المقدّسة، إصدارات برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ومشروع إدارة الحكم في الدول العربية.

- نائلة سيليني: تاريخية التفسير القرآني، ج1: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2002

- ناجية الوريمي بوعجيلة: في الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، 2008

- نظيرة زين الدين: السفور والحجاب، محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجديد الاجتماعي في العالم الإسلامي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2010

ـ موسوعة المرأة والثقافات الإسلامية، ج1، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، 2006

وهي الترجمة العربيّة لـ:

- Encyclopedia of Women and Islamic Cultures,Arabic translation, Vol 1 methodologies, paradigms, and sources,general editor: Suad Joseph, Brill, Lieden, Boston, 2003.

- Rita Gross, Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism, State University of NewYork Press, 1993.

- Rosmary Radford Ruether: «The emergence of Christian feminist theology» in The Cambridge Companion to Feminist Theology, ed. Susan Frank Passons، UK, Cambridge University Press, 2002.

- Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology, Beacon Press, 1983.

- B. James (Jacquelyn): **The Meanings of Gender, Journal of Social Issues, The Significance of Gender: Theory and research about Difference,** Black swell Publishers, 1997.

- Wharton (Amys) The Sociology of Gender, an introduction to theory and research, U.S.A, Black well publishing, 2005.

- Oakley (Ann): Sex, Gender and Society, England, Gower House,1998

- Kramer (Laurat): The Sociology of Gender, New York, St, Martin's Press, 1991.

- M. Lips (Hilary): A New Psychology of Women, Gender, Culture, and Ethnicity, McGraw-Hill, New York, 2006

- N. Stearns (Peter): Gender in World History, New York and London, Routledge, ed^{2}, 2000

- Worell (Judith): **Encyclopedia of Women Gender**, Academic Press, 2001

- F. Murdock (Donna): «Neoliberalism, Gender and Development », **Women`s Studies Quarterly,** VOLxxxi, N 3-4, 2003

- Nikki R. Keddie and Beth Baron, Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in sex and Gender, New Haven and London: Yale University Press, 1991.

- Judith (Tuker): In the House of the law, in ottoman Syria and Palestine, Berkeley, California, University of California press, 1988.

- (Rozario) Snit: "Community and Resistance: Muslim Women in Contemporary Societies", in Women, Power and Resistance an Introduction to Women's Studies, edited by T. Cosslett, A. Easton and P. Summerfield, Buckingham, Open University Press, 2001

- Ahmed (Leila): Women and Gender in Islam, New Haven and London, Yale University Press, 1992

- Traboulsi)S. F(: Gender, Authority and Legitimacy in Medieval Yemen, The Case of Arwa Bint Ahmed, M. A, Thesis, Department of History, American University of Beirut, May 1998.

- Obeid (M. A.): Gender and Division of labor, M. A. Thesis, Department of social and behavioral sciences at the American University of Beirut, 1998.

- Moir(Anne), Jessel (David): BRAINSEX: The Real Difference Between Men and Women, Translated by: Bader Al-manyes, 1993.

المشاركون في الملفّ

زهور كرّام:

أستاذة التعليم العالي بالجامعة المغربيّة، روائيّة وناقدة مغربيّة متحصّلة على شهادة دكتوراه الدولة في السرد العربي الحديث. من أعمالها المنشورة، ربّات الخدور... مقاربة في القول النسائيّ العربيّ (2009)، والأدب الرقمي، أسئلة ثقافيّة وتأمّلات مفاهيميّة (2009).

وفاء الدريسي:

باحثة تونسيّة متحصّلة على شهادة الدكتوراه في الآداب واللّغة العربيّة، مهتمّة بالدراسات الجندريّة، تعمل أستاذة مساعدة في الحضارة الحديثة، بكليّة الآداب والفنون والإنسانيّات منّوبة (تونس). من مؤلّفاتها: الجواري والغلمان في الثقافة الإسلاميّة (2014)، الشهيد من خلال تفسير الطبري.

نورهان عبد الوهاب:

باحثة مصريّة متحصّلة على شهادة الماجستير في العلوم السياسيّة من جامعة القاهرة. تُعدّ أطروحة دكتوراه حول نظريّة الدولة وولاية الفقيه في تنظير الإمام الخميني، وهي ناشطة في العديد من الجمعيّات السياسيّة في مصر.

زهيّة جويرو:

أستاذة تعليم عالٍ بالجامعة التونسيّة، في اختصاص الحضارة القديمة، من آخر أعمالها المنشورة، الوأد الجديد (2014)، ومؤسّسة الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ (2014).

هاجر المنصوري:

باحثة بالجامعة التونسيّة، بصدد إعداد رسالة الدكتوراه في اختصاص الحضارة، من مقالاتها المنشورة: المرأة والإمامة في الخطاب الإماميّ المعاصر.

عفاف مطيراوي:

أستاذة، طالبة في سلك الدكتوراه، متحصّلة على شهادة الماجستير عن بحث تحت عنوان مقاربات نسائيّة في قضيّة المرأة في مطلع القرن الحادي والعشرين.

عبد الرزّاق القلسي:

باحث من تونس، متحصّل على شهادة الماجستير في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، مهتمّ بالترجمة، ومنهجيّات دراسة الأدب القديم والحديث.

محمّد فوزي بن عمّار:

أستاذ وباحث في الحضارة الإنجليزيّة، ومترجم، مهتمّ بالقضايا الحضاريّة العامّة في الفكر الإنسانيّ.

زينب التوجاني:

باحثة، وأستاذة في المعهد العالي للإنسانيّات التطبيقيّة بقفصة تونس، في اختصاص الحضارة، حاصلة على شهادة الدكتوراه عن بحث بعنوان «الثواب والعقاب في كتب تفسير القرآن».

إكرام عدنني:

باحثة مغربيّة، متحصّلة على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسيّة، مهتمّة بقضايا السياسة والسوسيولوجيا وحقوق الإنسان.

أسماء بنعدادة:

باحثة مغربية، وأستاذة في علم الاجتماع بالجامعة المغربيّة، مختصّة في الدراسات النسائيّة، ومناضلة حركيّة في هذا المجال.

من أعمالها العلميّة في الموضوع، كتاب: «المرأة والسياسة: دراسة سوسيولوجيّة للقطاعات النسائيّة الحزبيّة» (2007).

عيسى الجابلي:

كاتب قصّة، وباحث في سلك الدكتوراه، مهتمّ بالقضايا الحضاريّة، متحصّل على شهادة الماجستير.

النسويّة الإسلاميّة

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016