الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة البليدة 2 لونيسي علي
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

تفكيك الأنساق وبناء الاختلاف في الخطاب النّسوي العربي المعاصر

– قراءة في نماذج مختارة –

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث (ل م د)

تخصص نقد عربي حديث ومعاصر

إعداد الطالبة:
رميسة جنات عبيدة

إشراف:
أ.د توفيق شابو

السنة الجامعية: 2025/2024م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة البليدة 2 لونيسي علي
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

تفكيك الأنساق وبناء الاختلاف في الخطاب النّسوي العربي المعاصر

– قراءة في نماذج مختارة –

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث (ل م د)

تخصص نقد عربي حديث ومعاصر

إعداد الطالبة: رميسة جنات عبيدة

إشراف: أ.د توفيق شابو

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
1	جميلة قوجيل	أستاذ التعليم العالي	البليدة 2	رئيسًا
2	توفيق شابو	أستاذ التعليم العالي	البليدة 2	مشرفًا ومقررًا
3	سيدي محمد بن كعبة	أستاذ محاضر "أ"	البليدة 2	عضوًا مناقشًا
4	أحمد زعزاع	أستاذ محاضر"أ"	البليدة 2	عضوًا مناقشًا
5	عائشة العشمي	أستاذ محاضر "أ"	يحي فارس– المدية	عضوًا مناقشًا
6	سامية غشير	أستاذ محاضر "أ"	حسيبة بن بوعلي–شلف	عضوًا مناقشًا

السنة الجامعية: 2025/2024م


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــداء

إلى أمي وأبي حبًا وبرًا

وإلى روحي أختي وصديقتي رواق نريمان وفاءً وإخلاصًا

وإلى نفسي اجتهادًا وأملاً

وإلى كلِّ نساء العالم المهمشات سلامًا واعترافًا

الشكر والعرفان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين محمد بن عبد الله أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

أتقدم بشكري إلى أستاذي المشرف: البروفيسور توفيق شابو الّذي تبنى بحثي وتابع خطوات إنجازه منذ أن كان مجرد فكرة طموحة إلى أن استوى عملاً مكتملاً وعرف طريقه إلى الوجود بفضل توجيهاته الدقيقة وإشاراته العميقة النابعة من خبرة بحثية وتجربة علمية كبيرة وواسعة.

كما أتوجه بالشكر إلى كل الساهرين على حمل مشعل العلم من أساتذة وأستاذات الّذين اجتهدوا على تكويننا وتخريجنا بمد يد العون سواء بالنصح والتوجيه أو بالكتب والمطبوعات.

كما أخص بالشكر السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة لما تكبدوه من عناءٍ في قراءة بحثي والتكرم بمناقشته وتقديم الملاحظات والتوجيهات القيمة الّتي تهدف إلى تقويم البحث وإخراجه في أبهى حلة

والشكر موصول إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد بالفعل أو بالكلمة الطيبة حتَّى يخرج البحث على ما هو عليه.

لكم مني جميعاَ أصدق وأسمى عبارات التَّقدير والاحترام وجميل العرفان.

دليل البحث

دليل البحث:

دليل البحث: هذا الجدول يوضح نقاط موجزة تسهل على القارئ فهم الرموز الموجودة في المتن

الرموز: المختصرات	الدلالة
﴿ ﴾	**اقتباس للأيات القرآنية**
" "	**اقتباس حرفي**
(...)	**حذف من قول مقتبس**
(كلمة)	**إضافة كلمة إلى اقتباس**
(... كلمة ...)	**إضافة كلمة للاقتياس وحذف منه في نفس الوقت أي اقتباس معدل**
*	**توضيحات وشروح في الهامش**
♦	**التعريف بالأعلام**
(*)	**تعريف المصطلحات**
إخ	**إخراج**
إش	**إشراف**
إش–ع	**إشراف علمي**
تح	**تحقيق**
تر	**ترجمة**
تع	**تعليق**
تق	**تقديم**
د–ب	**دون بلد النشر**
د–ت	**دون تاريخ نشر**
د–د	**دون دار نشر**
د–ط	**دون طبعة**

مر	مراجعة
مر-ع	مراجعة علمية
مج	مجلد
ط	طبعة
ص	صفحة
ج	جزء
ع	عدد

مقدمـــة

مقدمة

أفرزت تحولات العقل الغربي ما يُعرف بـ "ما بعد الحداثة" الّتي تُعدّ من أهم التوجهات المتخِذة من الثَّقافة منطقًا ومنفذًا لتوسيع اشتغالها، الّذي يسعى إلى خلخلة الحتميات وزعزعة استقرار معاييرها الراسخة مجتمعيًا وتاريخيًا بغية تفكيك صلابتها، وبناء في مقابلها رؤى ووجهات نظر فكرية متنوعة، تطرح تجارب إنسانية مختلفة، يُمكن رصد بعضًا منها من خلال النتاج الفكري النِّسوي المواكب لهذه التحولات، الّذي حاول توسيع نطاق الهامش الأنثوي وتبين تفرعاته وتقاطعاته المفككة للهيمنة الذكورية المبنية على الثنائيات الفجة والازدواجية الصارخة.

تسعى الدراسات النِّسوية إلى تجاوز التمركز الذكوري وتعرية نظامه، الّذي لا يُمكن أن يحدث إلاَّ من خلال النَّبش في التَّرسيمات الثَّقافية الّتي بناها الأب اجتماعيًا وجنسيًا والملك سياسيًا والإله دينيًا من أجل تفكيك أنساقها وبناء بدائل مختلفة تبحث عن حقائق الوجود خلف مظاهر الزيف، ولعلَّ هذا التَّصور هو ما ينشده عنوان الأطروحة. "تفكيك الأنساق وبناء الاختلاف في الخطاب النِّسوي العربي المعاصر – قراءة في نماذج مختارة– الّذي تمَّ اختياره لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية أهمها: النزوع والميول البحثي نحو الدراسات الثَّقافية بما تمنحه من فضاء خصب للإبداع والانفتاح المنهجي والمعرفي على عديد التخصصات، وكذا الاهتمام بالخطاب النِّسوي ونقده بكلِّ تحولاته ومستجداته الّتي تعكس وضع المرأة ومكانتها خاصة أنَّه يُعدّ مجالاً بكرًا يُمكن من خلاله تقديم إضافة للأبحاث العربية المعاصرة تفتح آفاقًا رحبةً للبحث والتحليل الّذي يقف في وجه المركزية الذكورية دون أن يُشكل مركزًا مقابلاً.

يحمل هذا الموضوع في طياته العديد من الاشكآليات والتساؤلات الّتي يُمكن تقسيمها إلى إشكالية رئيسية وأخرى فرعية، فالإشكالية الرئيسية لهذا البحث تتمحور حول طبيعة القراءة وكيفية التَّحليل الثَّقافي الّذي يُقوض تمظهرات النَّسق وتمثيلاته داخل الخطابات ويعمل على تفكيكها، وعليه يكون البحث إزاء إشكالية مكثفة تبحث في الأنساق الصَّلبة من جهة وتُفككها بغية تقديم بدائل مختلفة عنها من جهة ثانية، يمكن صياغتها على النحو التَّالي:

كيف فكَّك الخطاب النِّسوي العربي المعاصر الأنساق الصارمة المبنية على الثنائيات الفجة والهويات الصلبة؟ وماهي البدائل المطروحة لبناء الاختلاف؟

إن هذه الاشكالية تتفرع إلى تساؤلات ثانوية تُقارب ثلاثة أشكال متضافرة من التَّعالي الذكوري الّتي تُواجهها النساء والمطروحة وفقًا لترتيب فصول البحث الحاملة لهم المساءلة الّتي تبحث عن إماطة اللثام عن مختلف القضايا المتعلقة بموضوع البحث والّتي يُمكن طرحها كالآتي:

- كيف تحولت المعرفة حول الجنس من معطى طبيعي ثابت إلى بناء ثقافي متغير في الفكر النِّسوي الفلسفي؟
- ما هي الآليات والاستراتيجيات الّتي فكَّكت بها النِّسوية ما بعد الكولونيالية الخطاب الاستعماري؟
- ما هي التَّأويلات البديلة والممارسات المختلفة الّتي فكَّكت بها النِّسوية الإسلامية الثَّقافة الدينية الذكورية؟

للإجابة عن هذه الإشكآلية بتفرعاتها كان لزامًا على البحث أن يتخذ طريقًا علميًا وخطةً بحثيةً محكمةً تُحاول الكشف عن خبايا وتفاصيل موضوع البحث، لهذا جاءت الدراسة موزعة إلى مدخل نظري وثلاثة فصول تدمج بين التنظير والتطبيق حيث يُمكن توضيحها كما يلي:

مدخل نظري المعنون بـ : "**النَّقد النِّسوي؛ مقاربات ومقولات وجدل التَّحولات**"، وهو بمثابة تمهيد يبحث في العلاقة بين التَّفكيك والنَقد النِّسوي من جهة، ويُقدِّم مجموعة من المقولات المُتصلة بمجال النَّقد النِّسوي من جهة ثانية، وينظر في تحولات الخطاب النِّسوي من المرجعية الغربية إلى السياق العربي من جهة ثالثة، وذلك ليصل إلى الإحاطة النظرية بموضوع البحث وتجميع ما يرتبط به لتحقيق تصور حوله يُمكن من خلاله سبر أغواره.

الفصل الأول: الّذي تمَّ عنونته بـ "**من الفلسفة الذكورية إلى الفلسفة النِّسوية سجال التاريخ والأفكار**" وفيه تتبعت مباحث الفصل وضع المرأة على مرّ العصور الّتي شوهت صورتها بفعل تبريرات زائفة تزعم أنَّها نابعة من طبيعتها، لتصل إلى الإرهاصات الّتي سعت إلى تغيير وضعها ومختلف التَّطورات الّتي أنتجتها موجات النِّسوية لتسترد حقوق المرأة وتُنمي وعيها بذاتها وتُفكِّك الهيمنة الذكورية الّتي تتعرض لها ثقافيًا، لبناء أشكال مختلفة من البدائل المُحرِّرة للمرأة، وهو ما تمَّت النَّمذجة له بأعمال نقدية عربية من مثل كتابي "الأنثى هي الأصل" و"المرأة والجنس" لنوال السَّعداوي وكتاب "وليس الذكر كالأنثى، في الهوية الجنسية" لألفة يوسف ليرصد البحث من خلالها تأثير الفكر الفلسفي الغربي في النتاج النَّقدي النِّسوي العربي.

الفصل الثاني الموسوم بـ "**النِّسوية ما بعد الكولونيالية؛ نحو إعادة كتابة تاريخ جديد للتابع الأنثوي**" وفيه تمَّ تبيين العلاقة الموصولة بين النظرية ما بعد الكولونيالية والنظرية النِّسوية ومحاولة توضيح هذا الربط من خلال تقديم مختلف الاستراتيجيات والآليات الّتي اعتمدها محللو الخطاب الكولونيالي مثل فرانز فانون وإدوارد سعيد وغياتري سبيفاك وهومي بابا وصولاً للنِّسوية التَّقاطعية والأعمال المترجمة الّتي تهتم بنساء العالم الثالث واختلاف تجاربهن الّتي يطرحها كتاب "أصوات بديلة المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث"، ثم ينتقل الفصل ليطرح مختلف دراسات النِّسوية ما بعد الكولونيالية المُحلِّلة لأنواع متعدِّدة من الخطابات الّتي اتكأت على صورة المرأة والاستيهامات الجنسية لتحقيق الغرض الاستعماري، فتَحاول تفكيكها وتقديم بدائل عنها تعيد صياغة الحقائق المزيفة، منها "الحريم الاستعماري" لمالك علولة و"أساطير أوروبا عن الشَّرق لَفِقْ تَسُدْ" لرنا قباني و"روايات الاستعمار والمرأة المستعمرة في الجزائر" لسكينة مساعدي و"بعيدًا عن المدينة" لآسيا جبار.

الفصل الثالث الّذي جاء بعنوان: "**النِّسوية الإسلامية وتفكيك الثقافة الدينية الذكورية**" ومن خلاله ثمَّ طرح ذلك الصراع بين التَّوجه العلماني والإسلامي وتقديم النِّسوية الإسلامية كطريق ثالث للتسامح والتصالح بين الطرفين المتصارعين باعتبارها تقاطع بين الالتزام الديني والوعي النِّسوي، ومنه تعرض البحث لمنطلقات النِّسوية الإسلامية وإشكالية مصطلحها بين الاستشراق والاستغراب وعلاقتها بالفقه الإسلامي، وهو ما تمَّ توضيحه أكثر من خلال قراءة كتاب "القرآن والنساء" لأسماء المرابط الّذي قدّم مجموعة من الاجتهادات التَّأويلية حول القضايا الّتي تخص المرأة، وقد خصص الفصل مبحثًا لقضية مهمة متعلقة بالمرأة وهي قضية الحجاب لتقديم بعض وجهات النظر حولها، ليطرح الفصل بعدها تصورًا بديلاً يدعو إلى الاختلاف والاعتراف المُمثَّل في التَّوجه الصوفي المنفتح على التأويلات المستمرة للنص القرآني والممارسات المتعددة للتدين والإيمان الروحي، الّذي يُحرر المرأة من انغلاق خطاب رجال الدين وتسلطه.

وفي الأخير تمَّ وضع خاتمة عامة للبحث تُوجز أهم النتائج المحصل عليها في كلِّ فصل من فصول البحث.

لقد اقتضت طبيعة الدراسة اعتماد منهج كفيل للوصول إلى الغاية المرجوة والإجابة عن الأسئلة المطروحة في الإشكالية، وعليه إنَّ عملية اختيار المنهج اقترنت بخصوصية البحث الّتي

تطلبت توليفة من المناهج كان البحث بحاجة إليها بحسب متطلبات أجزائه، ومن هذه المناهج: الوصف والتحليل والمقارنة، والاستقصاء التاريخي المعرفي لتتبع بعض الظواهر والطبقات الرسوبية الّتي تخص المرأة كوضعها وحالتها مثلاً.

أما المنهج المعتمد في تحليل المدونات كان "نقد النقد" ذلك أنَّ البحث في مجمله ارتكز على مدونات نقدية تختص بالضبط في النَّقد النِّسوي وعمل على قراءتها وتحليلها تحليلاً نقديًا يبحث في مناهجها أو مصطلحاتها أو أفكارها ووجهات نظرها وينقدها.

استند البحث إلى مجموعة من الكتب والمراجع المهمة الّتي ساهمت في وضوح رؤيته وطريقه وتشييد أفكاره ورؤاه نذكر منها: كتاب "قلق الجندر النسوية وتخريب الهوية" لجوديث بتلر وكتاب "استيهامات استعمارية نحو قراءة نسوية للاستشراق" لميدا ييغينوغلو وكتاب "الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية رؤية تحليلية نقدية" لسوسن الشريف، كما ارتكز البحث على بعض الدراسات السابقة من مثل مقال ميرفت حاتم "ماذا تريد النساء؟ نحو خريطة نقدية للاتجاهات المستقبلية للنسوية العربية" الّذي كان بمثابة المرشد للأطروحة، فمن خلاله تمكن البحث من معرفة طريقه الّذي يجب أن يسلكه ليصل إلى مقامات رفيعة من المعرفة حول موضوع البحث، ويتعمق في تفاصيلها وخباياها، كما استند البحث على أطروحة دكتوراه المعنونة بـ "آليات نقد الخطاب الاستعماري عند الناقدة "غياتري سبيفاك" –نحو كتابة تاريخ جديد للتابع– لياسين كريم، الّتي اعتمد عليها الفصل الثاني خاصة من هذه الأطروحة في ترتيب بعض الأفكار وتوسيعها؛ غير أنَّ هذا البحث الذي بين أيدينا حاول تعميق وجهة نظر هذه الأطروحة السابقة عنه من خلال الربط المكثف ببن النِّسوية ونقد الخطاب الاستعماري عند مختلف أقطابه وتجاوزها إلى النظرة التَّقاطعية الّتي تطرح مختلف أشكال التمييز الّذي تتعرض لها المرأة خاصة منها المرأة الملونة.

لقد واجه هذا البحث مجموعة من الصعوبات النِّي حاول التصدي لها والتعامل معها في حدود القدرة والفهم والاجتهاد والقراءة، والتِّي يُمكن إيجازها في ضخامة الموضوع وتشعباته في ميادين مختلفة ومجالات متنوعة الّتي يصعب الإلمام بكافة جوانبها وهو ما انجر عنه صعوبة اختيار المدونات خاصة لكونها نقدية حيث اقتضت قراءة أعمال عدَّة وفهمها وانتخاب منها ما يُناسب البحث، وهذا يأخذ جهدًا قد لا يظهر للقارئ. ومن جهة أخرى واجه البحث صعوبة في

المنهج المعتمد في التحليل "نقد النقد" الّذي يتطلب ناقدًا موسوعيًا عارفًا بالمناهج وبآلياتها وخطواتها ومصطلحاتها ولديه ثراء معرفي في مختلف المجالات.

وفي الأخير ورغم ما واجه هذا العمل البحثي من صعوبات إلاَّ أنَّ كتابته أصبحت ممكنة بفضل المساعدات الّتي قدمها المشرف على البحث البروفيسور توفيق شابو الّذي احترم عقل الباحثة فيه من حيث الطرح والمناقشة، وقدَّم العديد من التوجيهات والنصائح الّتي تنم عن معرفة عميقة بمجال البحث.

مدخل نظري

النَّقد النِّسوي؛ مقاربات ومقولات

وجدل التَّحولات

مدخل نظري: النَّقد النِّسوي؛ مقاربات ومقولات وجدل التَّحولات

1- النَّقد النِّسوي؛ مقاربة تفكيكية

2- مقولات النَّقد النِّسوي؛ الخلفيات التَّاريخية والمفاهيم الاصطلاحية

3- النّقد النِّسوي العربي؛ مسار التَّحول من المرجعية الغربية إلى السِّياق العربي

1-النَّقد النِّسوي؛ مقاربات تفكيكية

أفضت تحوّلات ما بعد الحداثة Post modernism إلى بروز اتجاهات نقدية، تهدف إلى الكشف عن الأنساق الفكرية والثّقافية السّائدة المترّسبة والمضمرة في النّصوص، وأبرز هذه الاتجاهات الّتي عُنيت بهذا السِّياق هو النَّقد الثَّقافي Cultural criticism، الّذي يُعرفه سعيد البازغي وميجان الرويلي على أنَّه " نشاط فكري يتَّخذ من الثَّقافة(*) Culture بشموليتها موضوعاً لبحثه وتفكيره، ويُعبر عن مواقف إزاء تطوراتها وسماتها"[1]، فالنّقد الثّقافي بهذا الطرح يرتكز في تحليله على الثَّقافة بعمقها من خلال تتبع آثارها، بغية استخراج مكنوناتها وإظهار تطوّر وجهاتها وايديولوجياتها.

وقد أفرز النّقد الثّقافي فُروعًا نقديةً جديدةً تهدف إلى تشريح المُنغَرس النّسقي، أبرزها النّقد النّسوي*، الّذي هو بحسب حفناوي بعلي " فرعٌ من النّقد الثّقافي الذّي يُركز على المسائل النِّسوية، وهو الآن منهج في تناول النّصوص والتّحليل الثّقافي بصفة عامة"[2]، يستند على العديد من المقولات لبناء تصوراته وتوضيحها، ولعلّ أبرزها: النّسوية والهيمنة الذّكورية وتهميش المرأة والجندر والآخر والتّحيز ... إلخ، كما يدور مجال اهتمامه حول المرأة بوصفها علامة ثقافية في التّكوين المجتمعي.

(*) **الثَّقافة** تتخذ مفهوم الوجود الإنساني والحضارة الإنسانية والطريقة الشاملة والمميزة للحياة، فهي تهتم بمسائل المعاني الاجتماعية المشتركة والطرق المختلفة للنظر إلى العالم، الّتي لا تطفو على السطح، بل تتولد من العلامات ويتّم الكشف عن كيفية إنتاجها للمعاني والدلالات الرمزية والممارسات التَّمثيلية الهجينة المتفاعلة والمتقاطعة. يُنظر: كريس باركر، معجم الدِّراسات الثَّقافية، تر: جمال بلقاسم، رؤية للنشر والتَّوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2018، ص ص 143، 146.

[1] ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل النَّاقد الأدبي، المركز الثَّقافي العربي، المغرب، ط3، 2002، ص 305.

* تعدّدت المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالنّقد النّسوي إلا أنه انصب اختيارنا على مصطلح "النّقد النّسوي" لشيوعه وكثرة تداوله من جهة ومن جهة أخرى لأنَّ النِّسوي من النِّسوة، وهو جمع قلة لمفردة المرأة ويدل على أولئك الناقدات القلائل اللّواتي يحملن وعيًا فكريًا وثقافيًا ورؤية نسوية يناضلن من أجلها، في حين تمَّ استبعاد مصطلحي "النقد النسائي" المشتق من لفظة نساء جمع كثرة لكلمة امرأة و"نقد أنثوي" المشتق من الأنثى، وذلك لكون أنَّ الأول يدل على الممارسة النّقدية للمرأة التّي لا تحمل رؤية نسوية عمومًا وتفكيكية على وجه الخصوص، وأنَّ الثاني يدل على النّظرة الجنسية البيولوجية للمرأة التّي تُحاول تكريسها الهيمنة الذكورية وتحصر هوية المرأة فيها.

[2] حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النَّقد الثَّقافي المقارن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2007، ص 109.

يُعدُّ مصطلح النَّقد النِّسوي feminist criticism الّذي صاغته النّاقدة الأدبية الأمريكية إيلين شوالتر Elaine Showalter في كتابها "نحو بلاغة نسوية"* عام 1979، من المصطلحات الّتي ارتبطت بالحركة التّنويرية السياسية والفكرية، الّتي سادت في أوروبا أوساط القرن التَّاسع عشر، والتِّي لازالت إلى اليوم على صلةٍ وثيقةٍ بحركات النّساء الاحتجاجية وما أنجزته في الأنثروبولوجيا Anthropology والتَّحليل النَّفسي Psychoanalysis والدِّراسات الاجتماعية Social Studies في تطلعها إلى تقويض وتفكيك Deconstruction السّلطة البطريركية (الأبوية)، المُدَّعَمَةُ من طرف المؤسسات الثّقافية والاجتماعية، ورفض الهيمنة الذّكورية، الّتي تستهدف ماهية الأنثى وتنتقص من إنسانيتها عبر اختزالها في وضعية المستثنى، أو المختلف المقصي والتَّابع للسيد/الرجل، واعتبارها عنصراً وضيعاً دونياً ومن الدرجة الثَّانية، ومخلوقًا ناقصًا وقاصرًا ومهمشًا، أي؛ "تُصبح المرأة آخر موضوعًا ومادةً يتَّسم بالسِّلبية، بينما يكون الرجل ذاتًا سمتها الهيمنة والرفعة والأهمية"[1]، الّتي يُمكنها أن تتصدر وتحظى بالمركزية.

نتيجةَ لهذا الوضع ثار الوعي النِّسوي الجديد من أجل مجابهة المجتمعات الذّكورية القائمة على ثنائيةٍ فجَّةٍ، ذلك أنَّه رأى "أن الظُّلم ليس ثابتًا أو محتومًا، وأنَّ المرأة تستطيع أن تُغير النّظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي عن طريق العمل الجماعي"[2]، الّذي يسعى إلى التَّصدي لاستغلال المرأة ومجابهة التَّسلط الذكوري الممارس عليها، وتغيير وضعيتها وتصحيح مسارها الخاطئ، من أجل تحقيق تمكينها والاعتراف بها، من خلال إعادة تنظيم العلاقات الإنسانية، والدعوة إلى مناصرة حقوق النّساء، بواسطة المطالبة بالمساواة بين الجنسين، وتحقيق الحرية للمرأة على كافة الأصعدة الثَّقافية والاجتماعية والسِّياسية والاقتصادية والدِّينية والقانونية والتّشريعية والفّنية والأدبية...إلخ.

---

* ظهرت كتب نقدية كثيرة في هذا المجال، على غرار كتاب "السياسة الجنسية "لكيت ميليت، كتاب بيتي فريدان "الأسطورة النسوية" كتاب ماري ألمان "التفكير بالمرأة" وكتاب فيلس شيلوه "النساء والجنون"، وكتاب ساندرا جيلبرت وسوزان كوبار"المرأة المجنونة في العلية".

[1] حفناوي بعلي، مسارات النَّقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النَّص وتقويض الخطاب، دروب للنَّشر والتَّوزيع، عمَّان، الأردن، ط1، 2011، ص 170.

[2] سارة جامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، دراسة ومعجم نقدي، تر: أحمد الشامي، مر: هدى الصدة، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص 337.

استنادًا إلى الوعي الّذي تأسس لدى المرأة الجديدة نتج النَّقد النِّسوي Feminist criticism، الّذي هو باختصار: "كل نقد يهتَّم بدراسة تاريخ المرأة، وتأكيد اختلافها عن القوالب التَّقليدية الّتي تُوضع من أجل إقصاء المرأة، وتهميش دورها في الإبداع"[1]، وذلك بالبحث في النّصوص عن خصائصها، ومساءلتها برؤية نسوية من أجل تعديد صورة المرأة وكشف المسكوت عنه المدّون بأقلام ذكورية، الّتي عملت على إقصاء المرأة عبر التّاريخ، وعليه يُطرح السؤال: من يُمارس هذا النّوع من النّقد؟ وماهي الآليات المُعتَمَدَة في تشكيل فاعليته؟

لا يشترط النَّقد النِّسوي Feminist criticism على من يُمارسه من النُّقاد تصنيفًا جنسيًا، فهو نقد لا علاقة له بالجنس ذكرًا كان أم أنثى*، بل أنَّه "خطاب نقدي أو منهج نقدي يتبناه الرجل والمرأة دون التَّفريق بينهما في هذا الجانب"[2]، وهذا ما يُؤكده روجيه غارودي Roger Garaudy أحد الفلاسفة المعاصرين، والذّي أطلق عليه البعض بأنَّه مفكِّر نسوي بامتياز، في كتابه الأساسي في هذا الموضوع والموسوم بـ " pour l'événement de la femme في سبيل ارتقاء المرأة" إلى أنَّ النِّسوية ليست حكرًا على النِّساء وحدهن؛ بل هي فلسفة للجنسين معًا؛ أي لكل من يُؤمِن بمبادئ هذه الفلسفة ويُناضل من أجلها فكرًا وقولاً وعملاً، وعليه نجد على الصعيد الغربي ناقدات نسويات أمثال: "فرجينيا وولف" و "سيمون دي بوفوار" و "جوليا كريستينا" و "هلين سيكسو" و "جوديث بتلر" و "لوس إريغاري" ... إلخ، كما نجد من المفكِّرين والفلاسفة مثل: "إنجلز" و"جون سيتوارث مل" و "ميشال فوكو" و "جاك دريدا" و "جاك لاكان"، الّذين كونوا رؤية حول الوضع النِّسوي، وحملوا الولاء لحركة تحرير المرأة، فكلّ واحد منهم "قدَّم بالفعل خدمةً للنِّسوية في الوضع

---

[1] إبراهيم محمود خليل، النَّقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التّفكيك، دار المسيرة للنّشر والتّوزيع والطباعة، عمَّان، الأردن، ط1، 2003، ط4، 2011، ص 135.

* يُوجد من يرى أنَّ النَّقد النِّسوي لا يمارسه الرجل لكن دراستنا لا تتبنى هذا التوجه لأنّه موقف نسوي راديكالي مبني على ايديولوجية انفعالية تُؤمن بالجوهرية، التّي تُشعل حدَّة الخلافات والصراعات بين المرأة والرجل. كتاب إبراهيم أحمد ملحم، تحليل النص الأدبي، ثلاثة مداخل نقدية، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط1، 2016، ص 109.

كما أنَّ هنالك من يرى أنّه يُوجد اتكاء ضمني بين قضية ممارسة النّقد النّسوي من قِبل الجنسين ذكر أو أنثى ومقولة موت المؤلف التّي تحتكم بناء على النّص، وهذا يحتمل الصواب إذا كان موت المؤلف يُولد القارئ الذّي يُعطي قراءات متعددة للنصوص ويحرّرها من انغلاقها.

[2] حسين المناصرة، النِّسوية في الثَّقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، إربد، الأردن، ط1، 2008، ص 08 و 114.

الحالي، عن طريق فرض نفسه على الحيّز الثَّقافي والفكري الوحيد الّذي أوجدته النِّساء لأنفسهن داخل المجال "الخاص به" الّذي يسوده الرجال"[1]، وعليه يُمكن أن نخلص من خلال الشرطين السابقين أي؛ شرط عدم تحديد جنس معين للممارسة النّقدية النِّسوية، وشرط الرؤية والتَّوجه النّسوي، أنّه أولاً: "ليس كلّ نص صادر عن امرأة هو بالضّرورة نص نسوي، وثانياً: أنَّ الرَّجل يُمكن أن يكتب نصًا نسويًا"[2] يتحرك بصفةٍ عامةٍ على محورين:

"الأول: دراسة صورة المرأة في النّصوص الّتي أنتجها الرجل. والثاني: دراسة النصوص الّتي أنتجتها النّساء. ويحمل المحوران همّ ردّ الاعتبار للمرأة، ويلتقيان عند نقطةٍ واحدةٍ وهي إثبات هوية المرأة وذاتها"[3] ورفع وعيها بنفسها، لكن كيف يتّم ذلك؟

في الحقيقة إنَّ تزامن النَّقد النِّسوي Feminist criticism مع اتجاهات واستراتيجيات نقدية كبرى أبرزها إستراتيجية التَّفكيك Deconstruction، جعلته يتأثر بها ويتبنى مقولاتها، نتيجة لما رأى فيها من أسلوب ناجح ومناخ مناسب خصب لأقطابه، يستجيب لما يتوخونه من هدم لمنظومة التّضاد وكسر لثنائياتها، بغية تجاوز هوَّة الفصل الأحادي بين الذَّات وأخرها، فالتَّفكيك Deconstruction أتاح لهم فرصة التَّعبير عن أنفسهم، ذلك لأنَّ تمرّد التَّفكيكيين على كلِّ المعايير والخطابات والبُنى والأنظمة الجامدة، القائمة على التّمركز العقلي (اللوغوس) وتقويضها من أجل الكشف عن سرّ اشتغالها، استنادًا إلى آليات الهدم والبناء والحضور والغياب ...إلخ، هو ما جعل النَّقد النِّسوي كما تقول جوليا كريستيفا Julia Kristeva يقوم على "تفكيك النّظام الترميزي، ويُعيد صياغته على أسس جديدة يتّم فيها تعريف الآخر، والتعامل معه بوصفه عنصراً مماثلاً"[4]، ذلك أنَّه لا يُمكن أن تكون هناك ثورة إلاَّ من خلال تعطيل نظام الرموز للّغة الذّكورية ومعتقداتها، القائمة على موضوع متناسق، والتَّصدي لتأويل النّصوص وإعادة قراءتها بدلاً من الاستسلام للتَّقويم النّظري، خاصةً إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ المعنى في هذه النّصوص غير ثابت

[1] توريل موي، النِّسوي، الأنثوي، المؤنث، ضمن: هالة كمال، النّقد الأدبي النِّسوي، تر: هالة كمال، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص208.

[2] عبد المجيد زراقط، النِّسوية الأدبية، رؤية نقدية في المعطى والمنهج، مجلة الاستغراب، ع 16، 2019، ص 159.

[3] عبد العزيز حمودة، الخروج من التّيه، دراسة في سلطة النَّص، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 2003، ص 296.

[4] صبري حافظ، أفق الخطاب النَّقدي، دار شرقيات للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1996، ص15.

وغير نهائي، وبالتَّالي يكون الباب مفتوحًا –بحسب النَّقد الجديد القائم على الكتابة Writing والاختلاف DifferAnce[(*)] والتَّعدد في القراءات– لتجاوز كلِّ المعايير Norms والقوالب الجامدة والنَّماذج الموروثة، واشتقاق معايير مغايرة غير ثابتة، يرتكز اشتغالها على دراسة العلاقة الخلافية والصراعية بين ثنائية المعنى المتحقق والمعنى المرجأ، الّتي تُوصف بأنّها أحد مبادئ النَّقد التَّفكيكي Deconstructive criticism، وعبرها يتمكّن النَّقد النِّسوي Feminist criticism من الكشف عما في النّصوص من اتفاق أو اختلاف مع الخطاب البطريركي (الأبوي)، ومما هو متحقق ومرجأ في النّصوص[1] وهو ما يُحقِّق لها حركيتها وديناميكيتها المرجوة الّتي لا تقف عند نقطة الثبات.

إنَّ هذه العملية التَّفكيكية الّتي يتبعها النَّقد النِّسوي Feminist criticism تعمل بطريقة معقَّدة من جهة ومتَّنوعة ومنفتحة من جهة أخرى، ذلك أنَّها لا تعتمد نظرية واحدة من نظريات الإرث النَّظري النَّقدي؛ بل إنَّها "منهج نقدي[*] انتقالي Electic، يستفيد من جميع النَّظريات السابقة

[(*)] **الاختلاف** DifferAnce أو كما رسمه كاظم جهاد بـ "الاخ(ت)لاف" وهو مفهوم تقويضي وضعه جاك دريدا وولده من فعلين هما: فعل يرتبط بالإرجاء والتأجيل والحلول (كأن تحِلَ مجلسًا أو اجتماعًا) ثم فعل الاختلاف حسب المفهوم الألسني البنيوي وهو فعل ينطوي على البعد والافتراق والبين، ومنه يَحمل المفهوم عنده معنى الجمع والفصل ليكون كنتيجة لانفتاح الصدع السِّجالي بين الأقطاب المتضادة، الّتي تتيح فرصة للحركة لتخلق الاختلاف والتَّعدد الزماني والمكاني والمعرفي والوجودي، السلبي والإيجابي، فتَنفي كلّ ما هو هرمي تفاضلي، ولا يتّضح هذا المفهوم جليًا بحسب دريدا إلاَّ بالكتابة، وقد أثبت ذلك من خلال استبداله لحرف (E) بحرف (A) في كلمة DifferAnce وهو اختلاف لا يُمكن أن يظهر لفظًا، بل يُرصد على مستوى الكتابة فقط. ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل النَّاقد الأدبي، ص 115. ويُمكن التَّوسع في هذه المغايرة الصوتية والتَّصويرية الّتي تنفي المعاني المتعالية والثَّابتة لصالح عالم مستقل تتولد فيه المعاني من خلال لعبة الدوال، الّتي تُحيل إلى لانهائية الكلمات عبر عملية لامتناهية من الإرجاء، الّتي تُبطل استقرار المدلول عبر تكملة تضيف دائماً إلى المعنى معاني جديدة، وبالتَّالي تنتفي معها مركزية اللُّوغوس والصَّوت المرتبطين بالفلسفة الغربية يُنظر: كريس باركر، معجم الدِّراسات الثَّقافية، ص ص 52، 53.

[1] يُنظر: ابراهيم محمود خليل، النَّقد الأدبي الحديث، ص 136. وعبد المجيد زراقط، النِّسوية الأدبية، رؤية نقدية في المعطى والمنهج، ص 153، 154.

[*] هناك من يَعدُّ النّقد النّسوي منهجًا يتبعه النّاقد لتحليل النصوص وهو ما يوضحه حسين المناصرة بينما هناك من يرفض إطلاق اسم منهج على هذا النقد، على نحو ما نجده عند النّاقد بسام قطوس، الذّي يُطلق عليه اسم التيار أو الاتجاه، مبررًا ذلك بأنَّ "النّقد النّسوي والنّقد الثّقافي لم يرقيا بعد إلى مرتبة المناهج، ذلك أنّنا لم نرها تخضع لمنطق علمي متماسك، ولا تقوم على خلفيات فلسفية واضحة، ولا تُقدّم مفهومات أدبية محدّدة في إطار نظري متماسك".

والمعاصرة له، بُغية تبيّن النِّسوي في النَّص، وفي الأماكن المعتَمَة الّتي لا تُسلِّط عليها البِّنية الأبوية الأضواء"[1]، وتحاول الحفاظ على ظلمتها بصفة أبدية ونهائية، غير أنَّ هذه الانتقائية المنهجية تجعل منه يختار من النَّظريات تلك الّتي تُناقض المركزية الذّكورية، القائمة على الثنائيات الضِّدية، لذا يعمل النَّقد النِّسوي Feminist criticism على مقاومتها، بتشكيل خطاب مضاد Counter-discourse يُقوِّض هذه الثنائيات ويُعطل البِّنية الذّكورية للنِّظام البطريركي (الأبوي) المحايث، بتجاوز المفاهيم الإجرائية التَّقليدية والنَّمطية في تحليل النُّصوص، لإثبات هوية المرأة الثَّقافية، ولعلَّ هذا ما يُلخصه حسين المناصرة حينما يُبَيِّن أن النَّقد النِّسوي Feminist criticism يُغاير السِّياق النَّقدي الذُّكوري، وذلك في قوله: "يطرح النَّقد النِّسوي نفسه -بوصفة منهجًا نقدياً- علي قاعدة أنَّه رؤية نقدية ثقافية جمالية جديدة، أي؛ أنَّه نقد يُغاير السِّياق النَّقدي الثَّقافي الذُّكوري المُهيمِن، دون أن يُلغي هذا الوصف، كون النَّقد النِّسوي بإمكانه أن يتحول إلى مناهج تحليلية، واجتماعية، وواقعية وجمالية وبنيوية وثقافية....إلخ"[2]، وعليه يَتَبَيَّن أنَّ النَّقد النِّسوي Feminist criticism يستفيد من التَّراكم الفكري وتوليفاته النَّظرية، ليُشكِّل بذلك "خطابًا مغايرًا للتَّقليدي والسَّائد، قادرًا على النَّفاذ إلى حقائق الثَّقافة المُهيمِنة وخلخلتها، ومِعوَل هدم لكلِ ما هو ثابت، وإستراتيجية ثقافية تكشف عن البُني المُضمَّرة واللاواعية، وتُفكك الأنساق الثَّقافية"[3]، من أجل بناء تصورات بديلة مختلفة ومتنوعة.

إنَّ هذا التَّنوع والتَّعدد في التَّعامل مع النَّظريات والمنَّاهج، النَّاتج عن اختلاف وجهات النَّظر بين النِّسويين ورؤاهم وأساليبهم، يمكنّنا توضيحه عبر تقسيمها إلى اتجاهات بارزة في الفكر النِّسوي، وعرضها بالاستناد إلى ما قدَّمته الناقدة ك. ك. روتفن في طرحها لثمانية (8) اتجاهات[4]، نوضحها على النحو الآتي:

يُنظر: بسام قطوس، المدخل إلى مناهج النَّقد المعاصرة، دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2005، ص ص 215، 218.

[1] شرين أبو النجا، نسائي أم نسوي مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د-ط، 1998، ص58.

[2] حسين المناصرة، النِّسوية في الثَّقافة والإبداع، ص 140.

[3] عبد المجيد زراقط، النِّسوية الأدبية، رؤية نقدية في المعطى والمنهج، ص 159.

[4] يُنظر: فنسنت، ب، ليتش، النَّقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، تر: محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2000، ص320. و يُنظر: ابراهيم أحمد ملحم، تحليل النَّص الأدبي، ثلاثة مداخل نقدية، ص ص 107، 108.

أ- **النِّسوية الاجتماعية:** وهي الاتجاه الّذي اهتمت به النّاقدات الأميركيات، اللّواتي بحثن في الفوارق الجنسية، الّتي تُكرِّسها الثَّقافة السَّائدة للجنسين والأدوار المخصَّصة الّتي تنجَّر عنها لكل منهما في المجتمع؛ حيث درسن الطّرق الّتي يجيء بها تصوير المرأة في النُّصوص. وحاولن الدّفاع عن حقوقها والاهتمام بالمشاكل الاجتماعية الخاصة بها.

ب- **النِّسوية السيميوطيقية:** الّتي تنطلّق من السِّيميوطيقا، أي؛ تدرس أنساق العلامات والرموز من أجل استخلاص النُظم الدلالية والبُنى المولِدة للنّصوص الّتي تُعبر عن المرأة وتُحدِّد دورها الإجتماعي.

ت- **النِّسوية النِّفسية:** تُعدّ النَّاقدات الفرنسيات أهم رموز هذا الاتجاه، ومنهن: هليين سيسكو Eillen Cisco وسوزان جوبر Susan Guber وساندرا جيلبرت Sandra Gilbert، لوس إريغاري Luce Irigaray، اللّواتي فحصن النُّصوص بحثاً عن التَّعبيرات اللاواعية عن الرغبة الأنثوية، أو عن آثار لكبتها. وذلك بالاعتماد على نظريات كلّ من سيغموند فرويدSigmund Freud وجاك لاكان Jacques Lacan، ومن أمثلة ذلك ما قدمته إيليزبيت كروز Elisabeth Crose في كتابها "جاك لاكان مدخل نسوي"، الّتي على الرَّغم من تبنيها مفاهيم جاك لاكان Jacques Lacan إلاَّ أنَّها لا تنكر فضل سيغموند فرويد Sigmund Freud وأصالة ما قدّمه في نظريته، وترى بأنَّ قراءاتها لفرويد Freud تُؤكد قدرة هذا الأخير على الهدم، وتُساعد على الدِّفاع عن التَّحليل النَّفسي بشروط نسوية، ومنه يُمكِن استخدامه كنموذج مُفسِّر للعلاقات الاجتماعية والسياسية.

يلتقي كل من فرويد ولاكان في نظريتهما لمفهوم النِّسوية، إلاّ أنَّ لاكان استطاع أن يُحوّل نظرية فرويد حول ضرورة انفصال الطِّفل عن الأمِّ لتحقيق الهوية الذَّاتية إلى نظرية لغوية، تجعل الانفصال عن الأمِّ هو الّذي يبني هذا الوعي، وهذا الدخول في اللّغة لظهور اللاوعي عند الطِّفل، حيث أنَّ اللُّغة يمكنها أن تقوم بإعادة توجيه الرغبات المحرّمة نحو أهداف اجتماعية.

استطاع لاكان قراءة فرويد على ضوء المعطيات البُنيوية، الّتي ترى اللّغة كنظام رمزي، وبعبارة أخرى شبكة من المعاني المفروضة، وهذا ما جعل النّاقدات يتبنين منهجه في التحليل النفسي[1].

ث- **النِّسوية الماركسية:** اعتمدت ممثِّلات هذا الاتجاه لاسيما البريطانيات على التّراث الفكري الماركسي كأساس من أجل فهم الهوية الجنسية، كما تُركز هؤلاء النَّاقدات على الدور الّذي تُؤَديه التَّربية الاجتماعية في تشكيل الذَّات الأنثَّوية وموقعها الاجتماعي، وهذا الأمر ينعكس على إبداع المرأة شكلاً ومضمونًا، حيث أنَّ الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تُؤدي دورًا مهمًا في إبداع كل من الطرفين[2].

ج- **النِّسوية الاجتماعية – السيميوطيقية – النّفسية – الماركسية** ... إلخ: الّتي تقتَّبس من كلِّ اتجاه شذرة، حسبما تتطلبه الحاجة لتحليل النُّصوص، خاصة منها المتشعبة الّتي لا يمكن دراستها بالاعتماد على اتجاه نسوي واحد.

ح- **نسوية الشواذ:** الّتي تدعو إلى نظرية جسدية في الكتابة، وتستكشف العلاقة بين الظاهرة الجنسية والنَّصية،

خ- **نسوية السود:** وهي الّتي تطرح مشاكل السود وشعورهم بالقهر المضاعف، أي؛ بوصفهم سوداً في مجتمع يعلو فيه البيض، ويعدّهم نساءً في مجتمع أبوي،

[1] يُنظر: بام موريس، الأدب والنِّسوية، تر: سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص 160.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص 243.

وباعتبارهم عاملات في ظِلِّ الرأسمالية، وهنَّ يُدِّنَ النِّسوية الغربية لتركيزها التَّام، تقريباً، على مشاكل النِّساء البيضاوات من الطبقة الوسطى في المجتمعات المتقدمة تكنولوجيًا.

د- **نسوية ما بعد البنيوية المعادية للنِّسوية:** أو المعروفة بما بعد النِّسوية؛ وهي ذلك الاتجاه الّذي يُقاوم النِّسوية مع الأبوية، بزعزعة المقولات وتفكيك المعايير الراسخة الّتي يرتكز عليها كلٌّ منهما، ولعلَّ أبرزها مقولة النِّساء، الّتي تمَّ نقدها ثقافيًا وتقويضها من قبل جوديث بتلر Judith Butler، من خلال تعاملها مع الأنثوي على أساس أنَّه دال مقصي وليس شيئًا يرتبط بالنِّساء.

بالإضافة إلى هذه الاتجاهات الثمانية نلاحظ ظهور اتجاهات أخرى يُقدِّمها افست ب ليتش في كتابه "النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات" وأهمّها: "النُّقاد النِّسويون الّذين يمارسون النَّقد الوجودي والتّفكيكي، ونقد استجابة القارئ، ونقد فعل الكلام، بجانب نقد الأسطورة المتأثر بيونغ، ونقد العالم الثالث المعادي للاستعمار؛ الأمر الّذي يجعله يرى أنَّ حركة النَّقد النِّسوي فضفاضة وليست مدرسة محبوكة الأطراف"[1]، و لعلّ الأمر الّذي يجعل منها فضفاضة أكثر مسألة الاختراق الثَّقافي والفكري الّتي يطرحها الواقع ولا يمكن لنا إنكارها، حيث أنَّه صار من اليسير تناقل الأفكار والآراء بين البشر في مختلف بقاع الأرض، الّتي أصبحت ضرورة لتسهيل حياة البشر وخدمة مصالحهم، إلاَّ أنَّ هذه المسألة تطرح في عمقها إشكالية "اختلاف الثقافات والملامح الفكرية والأيديولوجية للمجتمعات المتنوعة، فمن المُؤكد أنَّ هناك فرق شاسع بين المجتمع العربي والمجتمعات الغربية مثلاً فيما يتعلق بموضوع المرأة وحريتها وحقوقها، الأمر الّذي يفرض اختلافًا في المنطلقات الأيديولوجية والبيئية والفكرية المرتبطة بالهوية الثقافية"[2]، وهو ما تمَّ التَّعبير عنه بالخصوصية الثَّقافية الّتي تتفرد بها كلّ ثقافة عن غيرها من الثَّقافات

[1] فنست ب ليتش، النَّقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، ص320.

[2] قاسم المسعود، النَّقد النِّسوي، إشكالية المصطلح وسؤال المنهج، مجلة المخبر أبحاث في اللّغة والأدب الجزائري، مج:15، ع: 01، 2019، ص96.

إنَّ هذه الخصوصية الثَّقافية تلاقحت مع ضرورة المثاقفة(*)، منتجةً بذلك وعيًا جديدًا باتجاهاتٍ مركبةٍ من مثل ما يعرف بـ "النِّسوية التَّقاطعية" أو "التقاطعية الثقافية"، الّتي سيعرضها الفصل الثَّاني، والتِّي تطرح تقاطع أشكال التَّمييز الذِّي تُعاني منه المرأة في دول العالم الثالث، كما يظهر اتجاه آخر أُطلق عليه "النِّسوية الإسلامية"؛ وهو ما سيفصله الفصل الثَّالث من أطروحتنا بوصفه اتجاه يتَّخذ من الدّين الإسلامي الأسبقية في إعطاء المرأة جميع حقوقها الّتي سلبها منها بعض رجال الدين.

بناء على ما سبق يُمكننا أن نُؤكد بأنَّه على الرَّغم من تعدّد اتجاهات ووجهات نظر النَّقد النِّسوي Feminist criticism واختلاف فروعه إلاَّ أنَّه يجمعها هدف مشترك واحد، وهو رفض التّهميش والظُّلم والاضطهاد وعدم الاعتراف، وكسر الصورة النَّمطية Stereotype القائمة على التشيء Objectification والغموض والسلبية والسِّحر والجنون، الذِّي طالما عانت منه المرأة من قبل الذَّكر، والذِّي جعل منها مجرد تابع لسلطة أعلى وهي السّلطة البطريركية (الأبوية)، لذا "يعمل النّقد النّسوي بكلِّ فروعه على إظهار أنَّ النِّظام الأبوي إيديولوجية مبطَّنة بالمفاهيم اللاهوتية التّي تخلَّلت جوانب الثَّقافة كافة"[1]، فيعمل بذلك هذا النَّوع من النَّقد على خرق آليات التواطؤ الأيديولوجي، بالكشف عن هيمنة الممارسات الخطابية المراوغة وخلخلة النّظريات الذكورية القديمة، المسيطرة على الخطاب النَّقدي عبر صياغة رؤى جديدة واستراتيجيات متَّحررة معرفيًا، "تتخذ من علاقة القوة موضوعًا لها؛ لتحقيق التوازن في القوة، وذلك عن طريق انتزاع الذَّات المُهيمِنة عن المركز، في مقابل إفساح المجال لمشاركة الأنثى، وبالتَّالي إدراج أسطورة الأنثَّوية في ضمير المجموعة الأدبية"[2] والثَّقافية عمومًا على غرار أسطورة الذّكورة، الّتي يُفَسَرُ التَّاريخ والأدب والثَّقافة وجميع المنظومات الفكرية استنادًا إليها، لكن من دون أن تطرح نفسها كمركز يُهمِش ما دونه ويعتبره سلبًا، بل تسعى لتحقيق مشاركة الجميع بصفة متساوية تُؤسس للتوازن بين الأطراف.

(*) **التثاقف** يُشير إلى العمليات الاجتماعية الّتي من خلالها نقتني المعارف والمهارات، الّتي تسمح لنا بأن نكون أعضاء في الثَّقافة، وتشمل المواقع الرئيسية والفاعلة للتثاقف: العائلة، الاقران، المدارس، منظمات العمل، وسائل الإعلام. كريس باركر، معجم الدِّراسات الثَّقافية، ص 107.

[1] عبد الله ابراهيم، السّرد النِّسوي، الثَّقافة الأبوية الهوية الأنثوية والجسد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص63.

[2] حفناوي بعلي، مسارات النّقد ومدارات ما بعد الحداثة، ترويض النّص وتقويض الخطاب، ص181.

من جهة أخرى، لا يخفى على أحد أنّ تيارات النَّقد النِّسوي، على اختلاف منطلقاتها وتوجهاتها ومناهجها الّتي تُقارب بها النُّصوص، إلاَّ أنَّه كما تجتمع على هدف مشترك واحد تجتمع أيضًا على بعض المصطلحات والمفاهيم النّقدية النّظرية المُوَّحدة، والتِّي تَمَّ ذكرها انطلاقًا من طرحنا أعلاه، غير أنَّه في هذا المقام سنوردها بشيء من التفصيل بعرض خلفياتها التاريخية ومفهومها الّذي تأسست عليه، وهو ما سنطرحه في المبحث الموالي.

2 – مقولات النَّقد النِّسوي؛ الخلفيات التَّاريخية والمفاهيم الاصطلاحية

أ– الآخر The other

يُعدُّ مصطلح "الآخر" من المقولات النَّقدية ذات الاستغراق الفلسفي، الّتي ترتبط بمفهوم وضع الشّيء أو الشّخص "المرء" موضع الهامشى أو الطرفى، الذِّى لا يمكنه أن يبلغ المراكز السُّلطوية، فهو مفهوم يقوم على تصنيف استبعادي وإقصائي لكلِّ ما لا ينتمي إلى التّقاليد المعيارية والسمات الجوهرانية الثَّابتة، الّتي تُموضِع الذَّات كمقابل للآخر الغريب وغير المألوف المحدَّد بالعِّرق والطَّائفة والنَّوع والدِّيانة ... إلخ، أو بنظام معين لفرد أو جماعة أو مؤسسة سواء كان النِّظام فيها اجتماعي أو أخلاقي أو سياسي أو ثقافي، فأي خروج عن هذا النِّظام يُمكنه أن يُهدِّد وحدة الذَّات ويُعكِّر صفاءها؛ "أي أنَّ ثمَّة سمة أساسية جوهرية تُحدِّد الذَّات مما يجعل الآخر مختلفًا عنها، وبالتَّالي لا ينتمي إلى نظامها"[1]، لذا يمكن عدّ هذا المفهوم من المفاهيم المهمة في آليات الأيديولوجيا.

لقد شكَّل مفهوم "الآخر" مبحثًا مركزيًا في الفكر المعاصر، حيث أُنتجت بصدده أدبيات بالغة الثَّراء، أسست في بعض مناحيها لتيارات فكرية ومناهج تحليلية وفضَاءات معرفية في الأنثروبولوجيا والتَّحليل النَّفسي والفلسفة الوجودية والظاهراتية، وشاع المصطلح في الفلسفة الفرنسية المعاصرة خاصةً عند جان بول سارتر Jean Paul Sartre وميشال فوكو Michel Foucault وجاك لاكان jacques Lacan... وغيرهم، حيث يرى سارتر أن الآخر هو الجحيم، وهو ما عبَّر عنه من خلال مسرحيته "لا مخرج" بمقولته الشَّهيرة " الآخرون هم الجحيم"، ويرى ميشال فوكو أنَّ الآخر هو الموت؛ أي أنَّ الذَّات مرتبطة بالآخر مثل ارتباط الحياة بالموت وأنَّه اللامفكر فيه في

[1] ميجان رويلي وسعد البازغي، دليل النّاقد الأدبي، ص 21، 22.

الفكر نفسه، أو هو الهامشي المستبعد من قِبل المركز والماضي المقصي من طرف الحاضر، غير أنَّ هذا التّحيّيد لا ينفي جوهريته بالنسبة لكينونة الخطاب الّذي استبعده، كون أنَّ الذَّات والمركز والحاضر لا يمكنها تحقيق معرفة بنفسها إلاَّ بمقابلتها للآخر والهامش والماضي[1]. في حين يرى جاك لاكان من خلال نظرية المرآة أنَّ "الآخر ممثَّل في اللاشعور الّذي يُطلق عليه "خطاب الآخر"[2].

وقد ساد مصطلح "الآخر" في مجال تحليل الخطاب، فظَهر في الدِّراسات الثَّقافية والنَّقد الثَّقافي بفروعه منها: الخطاب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، الخطاب الاستشراقي والنَّقد النِّسوي، فالأول يرى أن المستعمَر آخر والثاني يُصنف الشرق آخر والثالث يُحدد المرأة بناء على جنسها أنَّها آخر ، وعلى هذا الأساس تقول منظّرات النّسوية "إنَّ النِّظام الأبوي فرض مفهوم الآخر على تجربة المرأة عن طريق استخدام النّماذج البيولوجية ونماذج الاختلافات الجوهرية في تحديد هوية المرأة، وهكذا يُنظَر إلى تجربة المرأة على أنَّها تجربة واحدة متجانسة تتعلق بالهوامش وتخضَع للمعيار؛ أي لتجربة الرجل، وذلك بغرض إضفاء المشروعية على السّلطة الأبوية، وجعل المزايا الّتي تنفرد بها أمراً طبيعياً"[3]، فقد كانت المرأة هي التابع للرجل/ المثال الذّي يجب أن يحتذى به من قبلها، فهو رمز للإيجابية والسّلطة، والمركز والذَّكاء والحكمة، وإن لم ترجع المرأة للرجل في تجربتها فلن تتسم هذه التَّجربة بالشَّرعية، ولعلّ هذا ما توضحه سيمون دي بوفوار حينما ترى أنَّ "الرجل على مرِّ التَّاريخ ظَلَّ يُنزل المرأة منزلة الأشياء أو المتاع ويُصوغ صورتها على أنِّها "الآخر" السِّلبي بالنسبة إليه" ومنه كتبت مقولتها الشَّهيرة في كتابها الجنس الآخر "المرأة لا تُولد امرأة، بل تُصبح امرأة"، وقد أخذت النِّسويات الفرنسيات هذه الفكرة لاستكشاف إمكانياتها الإبداعية، ورأين أن فكرة "الآخر المرتبطة بالمرأة يمكن أن تُمثل أداة لاستكشاف الخطاب الأبوي والإطاحة به، لكن بعض النِّسويات يرين أنَّ هذه الإستراتيجية ليست إلاَّ تخريجاً للقوالب والصور النَّمطية الأبوية في صورة جديدة وتكريساً لها"[4].

---

[1] يُنظر: ميجان رويلي وسعد البازغي، دليل النّاقد الأدبي، ص ص 21، 22.

[2] سارة جامبل، النّسوية وما بعد النّسوية، دراسة ومعجم نقدي، ص 435. وأيضًا يُنظر: كريس باركر، معجم الدِّراسات الثَّقافية، ص 54.

[3] المرجع نفسه، ص 265.

[4] المرجع نفسه، ص435.

ب- البطريركية (الأبوية) patriarchy

يَحمِّل مصطلح البطريركية أصلاً دينيًا حيث يتَّخذ معنى "الأسقف الّذي يُمارس السُّلطة الدِّينية بالنيابة عن الأب الّذي يعتقد النصارى أنَّه الله جل جلاله علوًا كبيرًا"[1]، كما أنَّ ,مصطلح بطريرك في اليونانية ينقسم إلى مفردتين تعنيان مجتمعتين "حُكم الأب"[2]، وهو في دلالاته يتأسس على سلطوية تُمارس تجاه الآخر؛ أي الطرف الهشّ في العلاقات الأسرية والاجتماعية والإنسانية والثّقافية، وقد تبلور مفهومه من خلال الاشتغال "داخل حقلين مختلفين هما الأنثروبولوجيا والدِّراسات النِّسوية، فقد بحث الأنثروبولوجيون في أنظمة الحُكم الشَّائعة في المجتمعات البدائية، ووجدوا أنَّه يشيع في أكثرهم نظام بطريركي (أبوي)، ويتمثَّل في سيطرة رجل كبير السِّن يكون بمثابة الأب لبقية أفراد القبيلة، ويتميز ذلك النِّظام عما يسموه بالنِّظام الأمومي أو الأمومية Matriatch الشائع في مجتمعات بدائية أخرى، حيث تحكم الأمّ"[3]، وتكون لها الأولوية في كلِّ شيء.

أمَّا في مجال الدِّراسات النِّسوية فيُعدّ مصطلح البطريركية (الأبوية) من المصطلحات الّتي عرفت شيوعًا كبيرًا وانتشارًا واسعًا، وذلك حينما أقرَّ المشتغلون في هذا المجال أنَّ "الرجل قد تبوأ موقع السيادة الكاملة، وفرض فيها السُّلطة من خلال المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية المعبِّرة عن الثَّقافة الأبوية الّتي تضمن استمرارية تمركزه، في مقابل تحقيق استلاب كينونة الأنثى في الأسرة والمجتمع (...) واعتبارها ذاتًا مقصية ومبعدة إلى الهامش لا تمتلك وجودها، ولا يسعها أن تنفي صورتها البديلة، أو تُبطلها؛ إذْ لم تُؤسس لوجود حرّ، حقيقي فاعل يحتل موقعه في بؤرة المركز"[4]. وعليه تتأسس علاقات قوة الّتي تخضَع في إطارها مصالح المرأة لمصالح الرجل، وتتخذ هذه العلاقات صوراً متعدّدةً منها: تقسيم العمل على أساس الجنس والتَّنظيم الاجتماعي لعملية الإنجاب إلى المعايير الداخلية الأنثَّوية الّتي تعيش بها، وتستند السُّلطة الأبوية إلى المعنى

---

[1] ويندي كيه، كولمار فرانسيس، بارتكوفيسكي، النَّظرية النِّسوية مقتطفات مختارة، تر: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2010، ص 104.

[2] ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل النّاقد الأدبي، ص 63.

[3] المرجع نفسه، ص 62.

[4] يُسرى مقدّم، مؤنث الرواية، الذّات، الصورة، الكتابة، دار الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص28، 29. نقلاً عن: روفيا يوغنوط، النَّقد النِّسوي قراءة في المفهوم والمنظور، مجلة دراسات وأبحاث، مج: 11، ع:01، 2019، ص 279.

الاجتماعي، الّذي تمّ إضفاؤه على الفروق الجنسية البيولوجية[1]، ولعلَّ هذا ما جعل النَّقد النِّسوي باتجاهاته المختلفة يقوم بتحليل طبيعة النِّظام البطريركي (الأبوي) بالبحث في مصدره المرتبط بالمجال البيولوجي العضوي والسيكولوجي النفسي والاقتصادي الطبقي والقومي والعرقي العنصري، مع محاولة تفكيك الآليات الّتي يشتغل بها المضمرة منها والظاهرة، ذلك أنَّه وجد في المصطلح أداة منهجية ومعرفية مفيدة للتَّعرف على مختلف الممارسات الّتي تتَّبعها السّيطرة الذّكورية في المجتمعات الإنسانية، بوصف تلك السَّيطرة مصدراً للكبت المفروض على الأنثى.

ت- الهيمنة الذكورية Masculine Hegemony

تُنتج إدراكات الذّات القائمة على التخيل والتمثيلات غير الواقعية والغامضة اقصاءات للآخر مما يُشكّل مخاوف أو عداء أو صراع غير عقلاني أو منطقي بين الطرفين يكون التعارف والاعتراف المتَبَادَل كفيل لانتزاع هذا اللُّبس والوهم، الّذي هو أشدّ وطأً من الحقيقة، لكن أحيانًا، رغم إرادة التعارف والاعتراف تبقى العلاقة بين الذَّات والآخر علاقة صراعية؛ لأنّ الأمر الجديد ليس هو إرادة الوهم في إدارة الخيالات أو التمثيلات أو الأفعال، ولكن إرادة الهيمنة hegemony التّي تهدف إلى إبقاء الآخر تحت سيطرة الذَّات ويكون مصوغها هو الرغبة في التَّفوق وضرورة أن يكون هنالك غالب ومغلوب أو متفوّق ومتخلف[2]

وعليه، فالهيمنة hegemony بهذا الوصف يُمكن أن تتخذ ثلاث دلالات تشمل الدَّلالة التُّراثية والدَّلالة العامة والدَّلالة الماركسية[3].

1- **الدَّلالة التُّراثية:** التِّي يُمكن استخلاصها من الأصل اليوناني للهيمنة hegemony المرتبط بالقيادة والحُكم، ذلك أن كلمة "إيغيمون Egemon" تعني حاكم أو قائد. كما وردت في القرآن الكريم على أسماء الله تعالى أو صفة من صفاته، المُهيمِن، ومما يُوردُه لسان العرب في معاني الهيمنة أقوال منها: المُهيمِن بمعنى المؤتمن والمُهيمِن

[1] يُنظر: رفيقة محمد عبد الله دودين، التّقنيات السردية للرواية النِّسوية العربية المعاصرة وجمالياتها، رسالة دكتوراه، جامعة مؤتة، 2004، ص14.

[2] يُنظر: محمد شوقي الزين، الذَّات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 09.

[3] يُنظر: ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل النَّاقد الأدبي، ص ص 345، 347.

بمعنى الشهيد من شهد على الشيء والمُهيمِن بمعنى الرقيب، وأخيراً بمعنى القِبان أو القائم على الشيء.

2- **الدَّلالة العامة:** الّتي تَشيع اليوم في الخطاب السِّياسي والثَّقافي المتَدَاوَل وتُشير إلى السُّلَط أو الرقابة الصَّارمة الّتي يفرضها فرد أو شعب أو مؤسسة أو غير ذلك على ما عداه لتحقيق مصلحة للمتسلط أو الرقيب.

3- **الدَّلالة الماركسية:** في السِّياق الغربي شاع المفهوم في العديد من التيارات والمقاربات مثل: النقد الماركسي والدّراسات الثَّقافية والخطاب الاستعماري وما بعد الاستعماري والبطريركية والنَّقد النِّسوي، ليُشير في دلالته الأولية إلى علاقات الهيمنة أو التَّسلط بين الدول أو بين الطبقات الاجتماعية، غير أنَّ المصطلح اكتسب دلالة مركبة وأكثر تحديداً من خلال أعمال المفكر الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي، الّذي احتل مفهوم الهيمنة hegemony في فكره مكانة مهمة، فهو يُعتبر مفهومًا مفتاحيًا يعني "المجتمع المدني، وهو تكملة المفهوم الشامل للدولة (... القائمة على) وسيلتين هما: القمع والإقناع"[1] المسلطين على الجماهير أو الاستمالة والاستسلام بطواعية ورضًا وإرادة عامة كونهم متكيفين مع الوضع المزيف ويحاولون تكرار معاييره باستمرار، فالهيمنة كما يقول دوغلاس روبينسون Douglas Robinson أثناء حديثه عنها عند غرامشي أنها: "محاولة ناجعة لتفسير قدرة السلطة الدائمة على تشكيل المفهوم الذاتي والقيم، والأنظمة السياسية، وشخصيات الشعب ككل، حتَّى بعد فترة طويلة من زوال المصدر الخارجي لتلك السلطة"[2] وهو ما عرف عنده بالهيمنة الثَّقافية Cultural hegemony، الّتي نكون فيها الهيمنة hegemony ليس بمفهومها السياسي المباشر، وإنَّما من خلال رؤية مراوغة للعالم وللطبيعة والعلاقات الإنسانية، الّتي لا يُمكن مجابهتها حسب تصوره إلاَّ عبر أفراد مثقفين أو نخب مثقفة أو مؤسسات ثقافية لتحل بديلاً لرؤية سابقة، ولتُسهم في التَّغيير الطبقي الّذي يسعى الأفراد أو الجماعات

[1] ياسين كريم، آليات نقد الخطاب الاستعماري عند الناقدة غياتري سبيفاك – نجو كتابة تاريخ جديد للتابع–، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، 2020/2019، ص 74.

[2] دوغلاس روبنسون، الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، تر: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 38.

أو المؤسسات لإحداثه، ويعني ذلك نمط في التّغيير الاجتماعي والّثقافي مغايراً لما عرفته الماركسية التَّقليدية، حيث يحدث التَّغيير في ما يُعرف بالبِّنية الفوقية Superstructure نتيجة لتغيير البِّنية التَّحتية Base في التَّركيبة الاجتماعية والاقتصادية.

في حين تتخذ الهيمنة hegemony تركيبات مغايرة عندما يتَّحد مفهومها مع التحليل الاجتماعي، فتُشكل مفهومًا محوريًا فيه يُدعى "الهيمنة الذكورية" Masculine Hegemony، الّتي تَشتغِل في النِّظام الاجتماعي بصفة رمزية، ولعلّ هذا ما يُوضحه بيير بورديو Pierre Bourdieu من خلال كتابه "الهيمنة الذكورية" حينما يرى أن الهيمنة الذكورية، ما زالت قائمة عبر ما يسميه "العنف الرمزي"؛ "ذلك العنف النَّاعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهم، الّذي يُمارس في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة أو أكثر تحديدًا بالجهل والاعتراف أو بالعاطفة حدًا أدنى"[1]

إن هذا المفهوم يمكن توضيحه بإسقاطه على علاقة المرأة بالرجل بوصفها علاقة هرمية تراتبية تُحقق تمركز الرجل وسيطرته وهامشية المرأة ودونيتها، وذلك بصفة خفية من خلال التَّقسيم الجنسي للعمل، والتَّوزيع الصَّارم جدًّا للنشاطات الممنوحة لكلِّ واحد من الجنسين لمكانه وزمانه وأدواته، حيثّ إنَّها في بنية الفضاء مثلاً تواجه تعارضًا بين مكان التَّجمع السوق المحدّد للرجال والبيت المخصَّص للنساء[2] ويُمكن للمفهوم أن يتَّضح أكثر مع أسطورة الجمال الّتي يتلاعب بها الرجل عاطفيًا على المرأة من أجل الهيمنة عليها، ومنه يعمل النَّقد النِّسوي على فضح التلاعبات الذكورية الخفية بتفكيك هيمننها وتقويض آلياتها.

ث-الجندر (الجنوسة) Gender

يحمل المصطلح الانجليزي **Gender** العديد من الترجمات إلى العربية منها: الجنوسة، الجنسوية، الهوية الثقافية أو الاجتماعية، النوع الاجتماعي، ويرجع أصل مفهومه إلى مصطلح

[1] بيير بورديو، الهيمنة الذّكورية، تر: سلمان قعفراني، مر: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 16.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص 27.

لغوي ألسني يدل على تقسيم ضمني في القواعد النَّحوية اللُّغوية، الّذي تتأثر فيه مجموعة من الكلمات بسلوك وحركة ما يُحيط بها من مفردات بطريقة معقدّة، لكونها ترتكز على بنية غير قارة وثابتة تتغيَّر بتغير تركيبة وطبيعة اللُّغات المختلفة[1]، ومن هذا الأصل نفسه جاءت الأجناس الأدبية والأنواع الأدبية، ومنه تمَّ تحديد النَّوع البشري نتيجة ربط علاقة وطيدة بين مفهوم الجندر (الجنوسة) اللُّغوي والعلوم الاجتماعية والإنسانية، الّتي تمحورت حولها معظَّم الدِّراسات النِّسوية في كافة المجالات، لتخرج بنتيجة مفادها أنَّه "إذا كان الجندر (الجنوسة) بمفهومه اللُّغوي النَّحوي مجرد بناء أو تركيبة عرفية تقتضيها خصائص اللُّغة، فإنَّ التمييز النَّوعي الجنسي البيولوجي بين الذَّكر والأنثى هو تمييز تركيبي مؤسساتي ثقافي وليس خاصية بيولوجية طبيعية"[2].

لا يكتفي هذا النَّوع من الدِّراسات بهذا الربط فحسب، بل تجاوزه إلى صلة وثيقة أخرى تمثلت في أنَّ الجندر (الجنوسة) كمفهوم نحوي لا يشكل بنية ضدية هرمية، بل يتسم بتوسعات متشعبة ومتساوية، وهو ما ساعد الدِّراسات النِّسوية على دحض العلاقة التَّراتبية بين الجنسين الذَّكر والأنثى، التّي رسختها الثَّقافة بإعطاء قيمة لكلّ منهما بناء على تكوينهما البيولوجي الطبيعي، الّذي يُعلي من قيمة الرجل ويُدني من مكانة المرأة[3]، وبناء على هذا التَّصور اتخذت الدِّراسات النِّسوية من مفهوم الجندر (الجنوسة) كعامل تحليلي يكشف عن التَّحيزات الثَّقافية الّتي تُعيق حركية المرأة، غير أنَّ إيلين شوالتر تتجاوز هذا الطرح عام 1989 في كتابها "نيابة عن النوع"، حينما عبرت عن ولائها لدراسات الجندر (الحنوسة) في قولها: "إن زمن النّقد الّذي يُركز على المرأة، أي على دراسة نصوص المرأة، قد ولى، فيجب أن تَقرأ النِّسوية الآن، نصوصاً كتبها ذكور، ليس باعتبارها وثائق تسجيل التَّحيز أو كراهية المرأة، بل باعتبارها، سجّلاً للنَّوع، وتعبيراً عن الاختلاف الجنسي"[4]، ومن هذا المنطلق ظهرت اتجاهات في دراسة الجندر (الجنوسة) كالاتجاه الأنجلو-أمريكي في النِّسوية، الّذي يَعدُ الجندر (الجنوسة) مفهومًا مغايرًا عن مفهوم الجنس كون أن الأول ذو معطى اجتماعي ثقافي في حين أنّ الثاني ذو معطى بيولوجي عضوي، غير أن جوديث بتلر

---

[1] يُنظر: ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل النّاقد الأدبي، ص 150.

[2] المرجع نفسه، ص 151.

[3] يُنظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] عزّ الدّين المناصرة، النّقد الثّقافي المقارن، منظور جدلي تفكيكي، دار مجدلاوي النشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2005، ص 308، 309.

انتقدت هذا الفصل الّذي روجت له أوكلي وغيرها، متَّبعة بذلك التَّيار النِّسوي الفرنسي المرتبط بالتَّحليل النَّفسي، الذِّي يرى بأن "الجنس والهوية القائمة على النَّوع (الجندر) مرتبطان ومتداخلان إلى حد كبير"[1]

ح- النِّسوية Feminism

تُعدُّ النِّسوية حركة تنادي بمساواة الجنسين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، فهي على المستوى العام تسعى إلى تحقيق الاعتراف بالمرأة، وتوفير فرص مساوية لها مع الرجل، وذلك في مختلف مستويات الحياة العلمية والعملية، أو هي كما تُعرّفها سارة جامبل "sara Gambel" في كتابها "النِّسوية وما بعد النِّسوية" " الاعتقاد بأنّ المرأة لا تُعامل على قدم المساواة – لا لأي سبب سوى كونها امرأة– في المجتمع الّذي يُنظِّم شؤونه ويُجدِّد أولوياته حسب رؤية الرجل واهتماماته (...) ومن هنا يمكن القول بأنَّ النِّسوية هي حركة تعمل على تغيير هذه الأوضاع لتحقيق تلك المساواة الغائية"[2]، أما على المستوى الخاص وبالضبط في المجال السياسي مثلاً فإنَّ النِّسوية تأخذ مفهوم النِّضال من أجل تعديل النّظم السائدة أي؛ "تسعى إلى تحقيق حقوق المرأة وتلبية اهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسي الّذي تُعانى منه"[3]. انطلاقًا من إعادة الاعتبار لها كإنسانة تُمارس حقها في الاقتراع والتعليم ووظائف العمل والأجور وغيرها من الحقوق والامتيازات الّتي كانت حكرًا على الرجال دون النساء، في حين يكون مفهوم النِّسوية في المجال الاجتماعي هادفا إلى تحقيق التوازن بين الجنسين في المعاملة الاجتماعية. أمَّا في معناها الثَّقافي الأوسع فالنِّسوية حركة الِّنساء من أجل رفض كل ما أصاب المرأة من تخفيض واحتقار وإهانة فعلها الرجال والمجتمع الأبوي والتَّقاليد السائدة،، كما تسعى إلى زيادة وعيها بذاتها ومحيطها مما يجعلها تقرأ الأمور بمنظور خاص بها مختلف لما يُقرأ عليها بمنظور الرجل في كافة المجالات، ذلك لأنّ "الِّنسوية هي دعوة لإعادة القراءة، وإعادة الكتابة، وإعادة النظر"[4].

---

[1] عزّ الدّين المناصرة، النّقد الثّقافي المقارن، منظور جدلي تفكيكي. ص 308، 309

[2] سارة جامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ص 13،14.

[3] ميَّة الرّحبي، النِّسوية مفاهيم وقضايا، الرحبة للنّشر والتّوزيع، سوريا، ط1، 2014، ص 14.

[4] بول هيرنادي، ما هو النقد؟، تر: سلافة حجاوي، مر: عبد الوهاب الوكيل، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، العراق، ط1، 1989، ص 228.

ج- التَّحيز لجنس الرجال Sexism

يُعدُّ التَّحيز من أهم الظواهر الّتي تُساعد على فهم تشكل الثقافات الإنسانية ومنتجاتها المعرفية والفنِّية والمنهجية والمفاهيمية وغيرها، كما أنّه آلية مهمة لفهم الكيفية الّتي تتّفاعل بها الثقافات فيما بينها من جهة وتُشكل خصوصيتها بناء على خصائص منتجات كلّ ثقافة من جهة أخرى، التُي لا يمكن فهم تحيزها بعيدًا عنها، في المقابل ليس من السهل نقلها إلى ثقافة أخرى إلاَّ بالإحاطة بمصادر هذا التَّحيز وغربلتها للتَّخلص من خصائصها وسماتها أو على الأقل التقليل منها[1].

ارتبط الحديث عن التَّحيز الثَّقافي والمعرفي بالعديد من المفكرين والفلاسفة والنُّقاد، غير أنَّه لم يتطوّر كمفهوم وأداة بحث منهجيَّة أو كعلم له مناهجه وآلياته ومرجعياته إلاَّ حديثاً، وذلك مع ظهور آراء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لقادة النهضة العربية من مثل: جمال الدين الأفغاني، الّذي يرى أنَّ العلم الأوروبي منغرِس بالتُّربة الأوروبية وبخصائص ثقافتها، فهو متحيِّز لبيئته، لذا من الصَّعب استعارته وتبنيه كما هو في العالم الإسلامي، ولم يختلف عن هذا الرأي كلّ من محمد عبده، أحد تلامذة الأفغاني وبطرس البستاني أحد معاصريه.

تطور الوعي بالتحيز أكثر مع العقود الأخيرة من القرن العشرين حينما تناولته الدراسات البحثية منها: الدراسات الماركسية الّتي تشير إلى تحيِّز الثقافة الرأسمالية، ودراسات التأويل خاصة مع هانز جورج غادمير في كتابه "الحقيقة والمنهج" الّذي يُلغي الاعتقاد المُتَرَسِخ حول المنهج العلمي المحدود في فهمه للطواهر الإنسانية والثَّقافية، ويرى أنَّ هذا النَّوع من الظواهر يتَّصف بالتَّغير ومحكوم بفهم إنساني مسبق مما يجعله متحيزا. ولتجاوز هذا التَّحيز على مستوى الثَّقافة الواحدة على الأقل يضع غدامير ما يُعرف بـ " مزج الآفاق" الّذي هو مفهوم يطلب تجاوز الفرد لأفقه الخاص والمسبق والالتقاء بآفاق الآخرين المختلفة عند مستوى أعلى من الوعي والإدراك[2]

دخل مفهوم التَّحيز على الدراسات الثَّقافية والنَّقد الثَّقافي وفروعه أبرزها: دراسة الخطاب ما بعد الكولونيالي، الّذي يُعدُّ من أهم التوجُّهات في مسار الكشف عن التَّحيز. فالفوارق الحضارية

[1] يُنظر: ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل النَّاقد الأدبي، ص 102.
[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص103، 104.

والمعرفية والتصورات الماقبلية في قراءة الثَّقافات الآخرى تُعدُّ في طليعة المسائل الّتي تُهمُّ النّاقد ما بعد الاستعماري ولعل أبرزهم عربيًا: إدوارد سعيد وطه عبد الرحمن وعبد الوهاب المسيري، الّذي كانت له الرِّيادة في دراسته لما يُعرف عنده بـ "إشكالية التَّحيز" ضمن مشروعه، حيث خصَّص له كتابًا كاملاً نتج عن مؤتمر علمي عنوانه " إشكالية التَّحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد"، فالمسيري يرى أن التَّحيز هو " مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النَّماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية الّتي تُوجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التَّخلص منها"[1]، بل يذهب إلى أنَّ كلّ ما هو ذو طبيعة إنسانية هو متحيِّز لنموذج معين، لأنَّ الإنسان له بُعدٌ ثقافي وحضاري محاط بالمعتقدات والمسلمات والمرجعيات الثّابتة الّتي تفرض عليه خريطة معرفية ومجال رؤية ينظر بها لذاته وللعالم من حوله، كما يُقدِّم المسيري أنواعًا عديدة من التَّحيز ويُنمذج لها بمجموعة من الأمثلة إضافة إلى عرضه لخصائص التَّحيز الّتي لخصها في حتمية التَّحيز، الّتي لا تُولِد ردود فعل سلبية، وأنّه لصيق باللُّغة الإنسانية، وهو معطى إنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان، غير أنَّه ليس نهائيًا وبالإمكان التقليل من آثاره، كما أنَّه لا يُفيد الانغلاق وإلغاء إمكانية المشاركة الّتي تتنافى مع طبيعة التَّاريخ والفكر الّذي يُؤمِن بالتَّلاقح والاختلاف.

في حين نجد مفهوم التَّحيز في الدراسات النِّسوية يتَّجه إلى أنَّ المجتمعات البطريركية (الأبوية) القائمة على الثَّقافة الذُّكورية متَّحيِّزة للرجل، فهي تُضفي عليه دلالات تمنحه احتراماً أو إنجازاً لم يحققه أو يفعله حقاً، مما تُوهم بأحقيته في التَّمركز والتَّسلط على المرأة، فهذا التَّحيز بحسب الدِّراسات النِّسوية يُمثِّل أيديولوجيا ورؤية تفرض حدودها الإدراكية على تفكيرنا الجمالي وذوقنا وما نصدره من أحكام، وبطريقته الخاصة يعكس نموذجاً مشوهاً تماماً للتّاريخ الإنساني المبني على علاقة الرجل بالمرأة، ينتج عنه كبت مفروض يسود العلاقات ويُؤثِّر على فرصة المرأة في التعليم والعمل وعلى مظهرها وسلوكها خارج المنزل وداخله وعلى علاقاتها العامة والخاصة. ومنه ترى بعض النِّسويات أنَّ التَّحيز للرجل لا يستمر من خلال الممارسات المادية فحسب، بل يستمر عبر طريقة تصوير المرأة على مستوى اللُّغة الّتي لها إمكانية التَّقليل من شأنها وإقصائها، وكذا في مجال الإعلانات والإشهارات مثلما وضحه عالم الاجتماع إرفينغ غوفمان في كتابه "البناء

[1] عبد الوهاب المسيري، إشكالية التَّحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1996، ج 1، ص 05، 06.

الاجتماعي للهوية الجنسية"، الّذي يرى أنَّ الاهتمام بالمرأة في هذا المجال لا يكون مسبوقًا إلا بدوافع جنسية إمتاعية واستهلاكية، وحتَّى في ميدان الرياضة يتِّم التَّركيز على المظهر لا الإنجاز الفعلي للمرأة، وهو ما تحاول الدِّراسات النِّسوية أن ترصده بهدف تفكيكه وتقويض هيمنته الّتي تُكبِّل طاقة المرأة وتحصر فاعليتها[1].

3-النّقد النِّسوي العربي؛ مسار التَّحول من المرجعية الغربية إلى السِّياق العربي

عرف النَّقد العربي المعاصر احتكاكًا فكريًا بالنقد الغربي، حيث تبنى تصوراته وتأثر بمقارباته لمختلف النّصوص، ولعلّ أبرز من مثّل هذا التأثر هو النقد النسوي العربي، حينما اتكأ على المرجعيات النِّسوية الغربية، وسار على خطاها كنتيجة حتمية للتطورات الفكرية والعلمية متأثرًا بما تفرزه الثَّقافة الغربية في ضوء المثاقفة، وعلى هذا الأساس ظهر مع النَّهضة العربية الّتي كانت حاملة لبشائر الموجة النِّسوية الأولى مجموعة من الرجال المفكرين الّذين رفعوا راية الدفاع عن المرأة وحقوقها إيمانًا منهم بأنَّه لا يتحقق النهوض بالمجتمع إلاّ من خلال النهوض بنصفه الثاني المعطَّل، ولعلَّ من أبرزهم:

جمال الدين الأفغاني الّذي دعا في كتاباته إلى إعادة قراءة النّصوص الدّينية المتعلِقة بالمرأة، وذلك بالاستناد على ما طرحه عقل الإمام محمد عبده. خير الدين التونسي والذِّي يُعدُّ أول من طرح الأفكار الداعية إلى الإصلاح السياسي والتَّقدم الاجتماعي خاصةً فيما يخص المرأة. المعلم بطرس البستاني الّذي كان أكثر جرأة في طرح خطاب حول قضايا المرأة، كما لا يمكننا أن نُغفل دور كل من رافع رفاعة الطهطاوي من خلال كتابيه "تخليص الإبريز في تلخيص باريس" و "المرشد الأمين للبنات والبنين"، وكذا أحمد فارس الشدياق في كتابه "الساق على الساق" إضافة إلى قاسم أمين الّذي كان لكتابيه "تحرير المرأة "و"المرأة الجديدة" الفضل في الانطلاقة الحقيقة للجهود الفعلية في هذا المجال، وكذا الطاهر حداد من خلال كتابه "امرأتنا في الشّريعة والمجتمع"

وكما أنَّ النَّقد النِّسوي العربي شكلته مجموعة من الحركات الإصلاحية والنهضوية تمكن أيضًا من إبراز قضية المرأة العربية من خلال عمل رواد هذه الحركة ونقادها على نشر مجلات وصحف نسوية بين 1892-1950 وصل عددها إلى حدود خمسين مجلة، أبرزها: مجلة "فتاة

[1] يُنظر: سارة جامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ص ص 474، 475.

الشرق" الّتي أصدرتها لبيبة قاسم ومجلة "العروس" لماري عجمي، كما ظهرت الجمعيات من بينها جمعية "المرأة الجديدة"، الّتي أسستها هدى الشعراوي، حيثّ أنَّها ساعدت على تأسيس انتشار الكتابة النِّسوية وتطور أفكار النِّساء التَّحررية، كما بدأت تظهر كتابة بعض الروايات والأشعار التَّعليمية والأبحاث المنشورة الّتي تسعى إلى زيادة الوعي لدي المرأة بذاتها والعالم المحيط بها.

تطوّرت الأعمال النَّقدية وتضاعفت شيئًا فشيئًا خاصةً مع سبعينيات القرن الماضي، نتيجة تزامن تغيرات الأنظمة العربية الّتي تبنَّت سياسات الانفتاح على الآخر مع بدايات الموجة النَّسوية الثَّانية، فظهرت نشاطات سياسية واجتماعية وكتابات فكرية وأدبية ونقدية نسوية، لمفكرين ونقاد من الجنسين يبحثون في النَّقد النَّسوي ويتبنون قضية تحرر المرأة وتحرير تاريخها الّذي تمَّ تجاهله وإغفاله في المتون العربية القديمة وإعادة كتابته من جديد، ومن هؤلاء النّقاد والنَّاقدات: شيرين أبو النجا، نعيمة المدغيري، جليلة الطريطر، نوال السعداوي، فاطمة المرنيسي، أمينة بلعلى، عبدالله إبراهيم، نصر حامد أبو زيد، حسين المناصرة، ريتّا فرج، رجاء بن سلامة، حفناوي بعلي ... وغيرهم من الذين سيذكر بعضهم لاحقا في متن الدراسة.

وإجمالاً يُمكننا القول أنَّ الجهود الّتي يبذلها النّقاد والنّاقدات العرب على مستوى النّقد النّسوي سواء من أعمال أدبية أو نقدية وفكرية أو غيرها من نشاطات، يُمكن تصنيفها إلى مستويين بارزين، حيثّ يسعى المستوى الأول إلى توظيفه للمقولات النَّقدية النِّسوية الغربية بطريقة واعية ومعتدلة في التفاعل معها والتحمس لها، ويتضح ذلك من خلال طرح ناقدات ونقاد هذا المستوى بعض المشاكل الحقيقية الّتي تعيشها المرأة العربية بكل موضوعية، ويحاربون الأفكار البالية الّتي تتعرض للمرأة بالسوء بما لا يتعارض مع الهوية العربية، في حين يُشكل المستوى الثَّاني نظرته إلى مشاكل المرأة العربية من منظور غربي صرف يُحاكيه حدَّ التَّطرف والاغتراب والتَّماهي معه مُغفلاً خصوصية وحقيقة المشاكل الّتي يواجهها المجتمع العربي، بل وتجاوزوا ذلك إلى الاسقاط من خلال تقديم شواهد من التراث واللغة لإثبات صدق مقولة من المقولات الغربية.

من جهة أخرى يمكننا وضع تصنيف آخر للجهود النّقدية النّسوية العربية بحسب المقاربات والرؤى المنهجية الّتي تتبعها المشتغلون في هذا المجال، وذلك بالاستناد على التّقسيم الّذي قدّمه حسين المناصرة[1] المتمثل فيما يلي:

أ- **المقاربة الصحفية المتَّسرعة:** كانت نشأة هذه المقاربة في ضوء غياب المنهجية النّقدية الواضحة، أي؛ أنها تحمل طابعًا انطباعيًا وأسلوبا تعميميًا، كما شاع في الصُحف، بعضها أعلن رفضه للكتابة النّسوية، وبعضها الآخر تفاعل مع هذه الكتابة بالقَبول، ومن الدراسات التّي تبنّت هذه المنهجية كتاب "تأملات في إبداعات الكاتبة العربية" (1997) لشمس الدين موسى، الذّي اعتُبر كتاب تأملي انطباعي لا يمتلك فيه صاحبه أية منهجية، والأمر نفسه بالنسبة لكتاب "أدب الأظافر الطويلة" لمحمود فوزي وكتاب "قراءة في الكتابات الأنثوية: الرواية والقصة القصيرة المصرية" لعبد الرحمان أبو عوف.

ب- **مقاربة المحاكمة الأكاديمية للكتابة النّسوية:** تُعدُّ منهجية سلبية قُرأت بها الكتابة النّسوية العربية بأفكار مسبقة لا تخرج عما شاع في مقاربات التّحليل النّفسي، ذلك كونها تُحاكم النّصوص النّسوية برؤى ذكورية، الّتي تسعى إلى تقويض الكتابة النِّسوية عن طريق اتهامها بالعجز في تحقيق خصوصيتها، ومن العناوين الرئيسية الدالة على ذلك كتاب "المرأة أنثى برجوازية" لأحمد جاسم الحميدي وكتاب عبد الله الغذامي "المرأة واللغة"

ت- **مقاربة التأسيس الواعي للكتابة النِّسوية:** وهي مقاربة تُؤسس بطريقة علمية واعية لنظرية الكتابة النِّسوية، ولعلّ أبرز من مثل لهذه المقاربة رشيدة بنمسعود التي أكدت من خلالها على خصوصية الكتابة النّسوية، كما اعتمدت في تحليلها لبعض النصوص القصصية على المنهج السيميولوجي الغريماسي، الّذي ينطلق من النَّموذج العاملي والأدوار المحورية، وذلك بغرض تحديد ملمح أساسي من ملامح الكتابة النِّسوية، متمثلاً في "الحضور المطرد للبطل الأنثوي القلق العاجز عن تحقيق التجاوز

[1] يُنظر: حسين المناصرة، النّسوية في الثّقافة والابداع، ص ص 118 ، 138.

نظرًا لافتقاده لعنصر أساسي من عناصر القدرة القدرة–الفعل"[1] ، موضحة أنَّ من نتائج دراستها "الموضوع الّذي تسعى الذات/الأنثى إلى اكتسابه يكون دائمًا الرغبة في إثبات الهوية والتّخلّص من الوضع الدوني، كما أنَّ الرجل في هذه القصص يكون إما معارضًا أو مساعدًا يُعرقل مسيرة المرأة التّحررية أو موضوعًا تسعى البطلة/العامل/الذات من خلاله إلى تغير التصور الذكوري للمرأة" [2]

وفي نفس السياق نجد مؤلفة أخرى تُؤكد خصوصية الكتابة النِّسوية بطريقة علمية أبرزها: كتاب "صوت الأنثى، دراسات في الكتابة النسوية" لنازك الأعرجي و كتاب "الهوية والاختلاف، المرأة والكتابة والهامش" لمحمد أفاية، وكذا أطروحة الخطاب النّسائي في المغرب نموذج فاطمة المرنيسي لأحمد شراك، وكتاب "الرواية النّسائية العربية تجليات الحب والأنوثة" لعبد الله ابراهيم وكتاب "مائة عام من الرواية النّسوية العربية" لبثينة شعبان، الّتي ترى أنَّ سبب الاختلاف بين كتابة المرأة والرجل يعود إلى أنّهم مخلوقات تحمل تجارب تاريخية ونفسية وثقافية مختلفة[3]

ث- **مقاربة الاحتراق بنار التّجربة النّسائية:** تتخذ هذه المقاربة التّجارب النّسائية الذّاتية كشهادات تحترق بنار المعاناة وتعدها جزءًا من النّقد النِّسوي، ولعلّ أبرز نموذج لهذه المقاربة شهادة سحر خليفة "أنا وحياتي والكلمة" وكذا رواياتها "الصبار" و"عباد الشمس" و "مذكرات امرأة غير واقعية" التّي كشفت من خلالها عن الوعي النّسوي وعن الإخفاقات والكبت الأنثوي الّذي تمرّ به التِّجربة النّسوية.

يَخلص حسين المناصرة إلى أن مقاربات النّقد النّسوي العربي لا تلتقي في إطار نظري واحد وموحد ولا تختلف كثيرًا عن مقاربات تعددية المناهج الغربية وتنوعها[4]، وبناء عليه وبغية

---

[1] رشيدة بنمسعود، المرأة والكتابة، سؤال الخصوصية بلاغة الاختلاف، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994، ص 06.

[2] المرجع نفسه، ص151.

[3] يُنظر: بثينة شعبان، مائة عام من الرواية النّسوية العربية ،1899/1999، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، د-ت، ص13.

[4] يُنظر: حسين المناصرة، النِّسوية الثقافة والإبداع، ص 139.

تحصيل معرفة ملموسة بالنّقد النّسوي العربي بمستوياته وتعدد مناهجه وآلياته يسعى هذا البحث إلى الاشتغال على كتب متخصِّصة في اتجاهات مختلفة للإجابة عن الإشكالية العامة والأساسية لأطروحتنا الممثلة في التَّعرف على مدى فاعلية الخطاب النّقدي النّسوي العربي المعاصر من خلال معرفة كيفية تفكيكه للأنساق المهيمِنة والكائنة بالفعل وإعادة بناء ما هو مختلف عنها قصد تجاوزها وتحقيق التَّوازن من خلالها، وفي هذا إقرار منا بوجود هذا النوع من النقد عربيًا رغم عدم تحقيقه لاستقلاليته بتوفير مفاهيم ونظريات وآليات وإجراءات خاصة به، ورغم ما وُجه إليه من انتقادات وما أُخذ عنه من مآخذ، ورغم تأثره بما أنتجه الخطاب النَّقدي الغربي إلاّ أنّه لعب دورًا لا يستهان به وتمكن من تحقيق وجوده حينما شقّ لنفسه مساراً لا يزال يعمل يوماً بعد يوم، كنشاط متفجر رسخت من خلاله المرأة العربية قدمها في الكتابة وقدّمت إنتاجًا إبداعيًا وفكريًا في مجال الدراسات اللّغوية والنّقدية والعلمية وغيرها من المجالات، فأعطت بذلك بعدًا أخلاقيًا شاملاً للعديد من الخطابات السائدة، إما عن طريق الإضافة لها أو تفكيكها أو دحضها، فتناولت قضايا الاختلاف الثقافي والعرقي والجنسي والديني بغاية من الحساسية التي لا يمكن إنكارها.

الفصل الأول

من الفلسفة الذكورية إلى الفلسفة النِّسوية

سجال التاريخ والأفكار

الفصل الأول: من الفلسفة الذكورية إلى الفلسفة النِّسوية سجال التاريخ والأفكار

- تمهيد

1- تشويه صورة المرأة عبر العصور.

1-1 سلب ميزة الإنجاب من الأنثى في العصر اليوناني.

1-2 شيطنة الأنثى في العصور الوسطى.

1-3 طعن سيكولوجية الأنثى في بدايات العصر الحديث.

2- تحطيم التصور التقليدي للأنثى عبر الموجات النِّسوية.

2-1 الموجة الأولى: المطالبة بالحقوق: اختزال الهوية في المواطنة.

2-2 الموجة الثانية: محاولة لتنمية الوعي.

2 -2-1 سيمون دي بوفوار بين إمكانية الأنثى وواقع المرأة.

2-2-2 نوال السعداوي: نقد النظام البطريركي؛ نزعة جندرية مقلوبة.

2-3 الموجة الثالثة: ما بعد النِّسوية وتحولات ما بعد الحداثة؛ نحو بناء هويات سائلة.

2-3-1 جوديث بتلر؛ تفكيك الثنائية الجنسية وبناء تعددية جندرية.

2-3- 2 ألفة يوسف: ليس الذكر كالأنثى محاولة لتخريب الهوية الجنسية.

تمهيد

تُعدُّ ظاهرة التَّحكم الفردي الّتي تحضر غريزياً وعفوياً لدى الإنسان ظاهرة قديمة شديدة التَّعقيد يصعب الغوص في ذاكرتها البعيدة، غير أنَّه يُمكن رصد أعراضها المبكرة مع الإنسان البدائي الأول من خلال المؤسسة والبِّنية الأسطورية اللاواعية، الّتي تُوضح نُظم هذا التَّحكم ونتائجه وقابلية الكشف عنه عبر التَّحليل والبحث، خاصة منه البحث التَّاريخي والأنثروبولوجي والنَّفسي والبيولوجي.

وعليه، تشهد الأسطورة Myth [*]أنَّ البدايات الأولى للإنسان أنَّه كان يعيش في زُمَر أو مجموعات صغيرة شبه بدائية، تمتلك بعض التَّنظيمات السياسية والاجتماعية بالرغم من انعدام المستوى التِّقني فيها، تقوم على انتقال الإنسان من مكان إلى مكان لتربية أغنامه وماشيته واصطياد طعامه، وتُبنى انطلاقاً من عيش الرجال والنِّساء معاً، حيث يتزاوجون عبر ما يعرف بالتزاوج الجماعي؛ أي أنَّ المرأة تتزوج عددًا من الرجال والرجل يتزوج عددًا من النِّساء، وحينما يُولد الأطفال يُصبحون أفراداً في القبيلة أو العشيرة بصرف النَّظر عن آبائهم أو أمهاتهم؛ أي أنَّه لم يكن الأبناء أو البنات ينتمون لأب واحد أو لأم واحدة، بل كانوا جميعًا أبناء القبيلة بالتَّساوي، الّتي يجمعها تعاون اقتصادي كبير، في تلك العهود كان الإنسان بجنسيه الذَّكر والأنثى طبيعيًا ويتصرف تلقائيًا انطلاقًا من رغباته وتفكيره البسيط من دون الفصل بين جسمه وعقله ونفسه، إلاَّ أنَّه ومع التَّطور الإنساني بدأت المرأة/الزوجة تكتشف أمومتها وتُطوِّرها، فكانت تُبدي شجاعتها وقوتها الحقيقية في دفاعها عن أولادها والمحافظة على النَّوع البشري، ولعلّ هذا ما جعلها تسعى لاختيار الزَّوج أو عدد من الأزواج المناسبين لها بطريقة حرَّة، وشيئًا فشيئًا تمكَّنت من السَّيطرة على الحياة والنَّسل عبر نسب أطفالها إليها، كونها هي الّتي تلدهم وتعرفهم، ولم يكن ذلك غريبًا عن المجتمع الإنساني البدائي، الّذي أدرك "أنَّ الأنثى بالطبيعة أصل الحياة بسبب قدرتها على خلق وولادة الحياة الجديدة (وتغذيتها)، فاعتبروها أكثر قدرة من الذَّكر، وبالتَّالي أعلى قيمة (إنسانيًا

---

[*] تُعدُّ **الأسطورة** قصة أو حكاية تعمل كدليل رمزي أو كخريطة للمعنى والدلالة داخل الكون، وضمن الدِّراسات الثَّقافية مفهوم الأسطورة يُشير إلى تطبيع المستوى الإيحائي للمعنى، وهو استخدام يُشبه إلى حد ما فكرة الإيديولوجيا، ومن ثم، فالأسطورة تنشئ وجهة نظر خاصة نحو العالم تبدو غير قابلة للنقاش؛ لأنَّها طبيعية أو معطاة من قبل الإله. كريس باركر، معجم الدِّراسات الثَّقافية، ص 63.

واجتماعيًا وفلسفيًا)، ومن هنا أدَّت الفكرة في تلك العهود أنَّ الآلهة Goddess أنثى، وأنَّها آلهة الإخصاب والولادة والخضرة والوفرة والخير وكلّ شيء مفيد"[1]. ومنه تولَّد ما يُعرف بالمجتمع الأمومي Matriarchal الّذي تُعدّ فيه السُلطة حقاً طبيعياً للمرأة، كونها تقوم بأكثر أعباء الحياة، مما حقَّقت لها احترامًا كبيراً في الأسرة والمجتمع، وعلى الرغم من المنظور الّذي يرى أنَّ المرأة أضعف فيزيولوجيًا من الرجل، إلاَّ أنَّها وبفضل المكانة العالية الّتي حققتها اجتماعيًا، استطاعت أن تنتصر على هذه القوة وتحقيق حريتها، بامتلاكها لقوة مغايرة لا يُمكن للرجل الوصول إليها أو اكتسابها*

لقد أُعجب الرجل في البداية بما وصلت إليه المرأة، ذلك لكونه لم يكتشف أبوته بمعناها النَّفسي والإنساني والعاطفي بعد، فظلَّت مجهولة لفترات طويلة بسبب رغباته البيولوجية والجنسية، الّتي جعلته يفشل في فتح عينيه على حاجته إلى الأبوة. لذا كان في بعض الأحيان يغضب من أن تُصبح المرأة أمًّا لأنَّها ستنشغل عنه وعن حاجياته وتُعطِّلها، مما يجعله يّضمر للطفل الكراهية للحدِّ الّذي يُؤدي به إلى قتله، بسبب عدم حاجته الاقتصادية إليه[2]، ومنه لم تتحقَّق أبوية الرجل إلاَّ بأنانيته ورغبته في السَّيطرة، الّتي تزامنت مع تغير نظام حياته من بدائي بسيط إلى إقطاعي قائم على زيادة الإنتاج عبر تربية المواشي وزراعة الأراضي، الّتي تحتاج بدورها إلى من يرعاها، لذا بدأ الإنسان الأول يغزو القبائل المجاورة بغرض اغتنام بعض الأسرى ليتخذهم عبيدًا وخدمًا، وهو ما أدى إلى تقسيم المجتمع إلى طبقة السَّادة وطبقة العبيد، الّتي لم يستطع المالك/الرجل أن يُورثها أرضه، وهو ما جعله يُفكر في أبنائه الّذين يجب أن يكونوا على اسمه لكي لا تذهب أملاكه

---

[1] نوال السَّعداوي، الأنثى هي الأصل، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، د–ط، 2017، ص 25.

* وفي التَّاريخ نجد عهودًا أخرى (غير العهود البدائية الأولى)، حيث تساوت المرأة بالرجل في كل شيء و ارتفعت مكانة المرأة ارتفاعًا كبيرًا منها: زمن القدماء المصريين. حيث اشتغلت المرأة الفرعونية بكل الأعمال، فكانت حامية وحاكمة وملكة وكاهنة وإلهة وتاجرة وعاملة في المصانع بالغزل والنّسيج وتُشارك في الصَّيد والثَّقافة والفنون، مساهمة في بناء الحضارة الفرعونية، ومشاركة في تأسيس أول إمبراطورية عرفها التَّاريخ القديم، وكانت الزوجة تُرسم على المقبرة حتَّى الأسرتين الثالثة والرابعة (2780 قبل الميلاد) بحجم زوجها كدليل على المساواة في الشَّرف والمكانة والحقوق والواجبات. أو أنَّها تتقدَّم زوجها كدليل على قوتها وقيمتها المرتفعة. ولا تزال بقايا هذه المجتمعات الأمومية في بعض القبائل الإفريقية حتَّى اليوم. يُنظر: نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، ص ص 26،27 و47.

[2] يُنظر: نوال السَّعداوي، الأنثى هي الأصل، ص 49.

لأقارب أمهم، خاصة بعد زيادة الإنتاج وزيادة الثَّروة الّتي تضاعفت معها الملكية الخاصَّة وارتفاع بها جشع الرجل وطمعه، وفي هذه الحالة لم يكن أمامه إلاَّ أن يقلب الأمور لصالحه بإنشاء فلسفة أبوية طبقية تُحقق له ذاته الاستغلالية، الّتي أساسها النَّسب الأبوي والسَّيطرة الذُّكورية في البيت وخارجه، فهي تجعل من قوة المرأة ضعفًا ومن حريتها عبودية ومن إنتاجيتها وفاعليتها مجرد تابع مستهلك. لكن كيف حدث هذا؟ وكيف واجهت المرأة في المقابل هذا الوضع العنيف الّذي يُلغي كيانها؟ للإجابة عن هذه الإشكالية اختار بحثنا تتبع السِّجال التَّاريخي والفكري بين الجنسين، وتحليل ونقد بعض المسائل الّتي تستلزم قراءة وإعادة قراءة سعيًا منا لإثراء البحث وتعميق تصوراته، وهو ما سنطرحه في مباحثه الموالية.

1- تشويه صورة الأنثى عبر العصور

1-1 سلب ميزة الإنجاب من الأنثى في العصر اليوناني

اقتضى التَّطور الإنساني للمرأة واكتشافها لأمومتها كره الرجل لها، وذلك ناتج عن عجز هذا الأخير – بحكم طبيعته البشرية – على أن يُحافظ على إعجابه بقوتها، الّتي تمتلكها بصفة خاصة تمنعه من امتلاكها، وهو ما أدى إلى تحوّل إعجابه بها إلى كراهية وغيرة وحسد وصل لحدِّ الخوف من قوتها سواء الإخصابية أو الذِّهنية، مما ولَّد لديه مقاومة ضدها، تعمل على طعن المرأة في نقطة قوتها، عبر تمثيلها بطريقة مخالفة لحقيقتها، بازدراء صفاتها الطبيعية وتحقير أعضائها، في مقابل تمجيد أعضاء الرجل، وغير ذلك من الأساليب الدِّفاعية الّتي يلجأ إليها الخائف ضدّ الشيء الّذي يُخيفه[1].

إنَّ ما عمد الرجل إلى فعله في البدء هو تقوية وتطوير كفاءته الجسمانية، الّتي دفعته إليها رغبته التَّنافسية مع غيره من الرجال ليحظى باختيار المرأة له، كونها كانت لا تختار إلاَّ أقوى ما يُنتجه الجنس البشري من ذكور، لكن سرعان ما تحوَّلت قدرته الجسدية إلى وحشية، حينما اقترف أول عملية اغتصاب Rape في حقِّ المرأة، الّتي لم يكن يهدف من خلالها الحصول على حبِّ المرأة أو إنجاب طفل منها، بل كان هدفه البرهنة على ضعفها الجنسي والجسدي والعقلي، عبر تخويفها وإخضاعها وكبح قدرتها وكبت غضبها وقمع لسانها وتفكيرها وفعلها، وجعلها لا تستجيب

[1] يُنظر: نوال السَّعداوي، المرأة والجنس، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، د–ط، 2022، ص 67.

إلاَّ بالضَّرب بالادعاء أنَّ طبيعتها مازوشية Masochism، وهو ما نتج عنه انتقامه منها وسيطرته عليها، الّتي تُبرّر للرجل بالإضافة إلى امتلاكه للأرض الّتي أورثها لأبنائه المنسوبين إليه أن يمتلك المرأة أيضًا بحجة ضعفها ودُونيتها، بعد أن حجبها عن الأنظار وجعلها عبدة، لتكون له وحده، تخدم شهوته، وتُنجب أطفالاً له، وفي المقابل "أعطى لنفسه حقَّ تعدُّد الزوجات والخليلات، ومن هنا نبعت القِيم الأخلاقية الّتي تحكم على المرأة بالعِفَّة والوَحدانية والعُذرية في الزواج وتعطي الرجل حرية الاتصال بمن يشاء من النِّساء"[1]

على الرَّغم من كلِّ هذا العدوان الاقتصادي والجنسي الّذي مكَّن الرجل من تحقيق قوته على المرأة، إلاَّ أنَّه ظَلَّ يتحسس قوتها في أعماقه؛ بسبب امتلاكها القدرة على إنجاب الأطفال الّذين يتشبثون بحبهم لها وحبها لهم[2]، وهو ما نتج عنه تضاعف كراهيته تُجاه المرأة Misogyny ، الّتي تحوَّلت إلى ما يُسمونه علماء النَّفس حسد المرأة Woman Envy ؛ أو ذلك الحنين الدَّفين في نفس الذَّكر للأمومة، ولأن يكون أنثى تحمل وتلد، ولعلَّ هذا هو سبب محاولة الرجل انطلاقاً من خيالاته أن ينتزع صفة الولادة والإنجاب من المرأة الّتي نجدها في الأساطير، خاصة منها الأساطير اليونانية، حينما نرى أنَّ زيوس في محاولته لخيانة زوجته الآلهة هيرا يسعى إلى أن يلد أثينا من رأسه دون اتصال جنسي مباشر[3]، مما أثار غضب الآلهة هيرا أكثر، وجعلها تفصح في اجتماع الآلهة الخالدين قائلة: "أنصتوا إليَّ أيتها الآلهة، وانظروا كيف يجلب لي زيوس العار والمهانة، وهو أول من يفعل ذلك الفعل المُشين بعد أن صرت له زوجة، أي زيوس أيُّها الوُحش المُخادع، كيف اجترأت على أن تلد أثينا؟"[4]؛ الآلهة أثينا تتصف بصفات القوة والمركزية والكرامة، حيث كانت الفارس المحارب البطل لا تعرف الرِّقة، وهي خصائص لا تُلحق عادة بالأنثى البَّشرية، بل أنَّها تُلحق بالكثير من الآلهات ويُمتَدَحن بها لما لها من صفات الرجولة[5]، وعليه يبدو أنَّه حتَّى وإن كانت المرأة تُنسب إلى إلهة في هذا العصر، إلاَّ أنَّه تلحقها صورة دونية تكرِّس عدم صلاحيتها

---

[1] نوال السَّعداوي، المرأة والجنس، ص 70.

[2] يُنظر: نوال السَّعداوي، الأنثى هي الأصل، ص 50.

[3] يُنظر: إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مديول، القاهرة، مصر، ط2، 1996، ص ص 23،24.

[4] المرجع نفسه، ص 23.

[5] يُنظر: سوزان موللر أوكين، النِّساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د–ط، 2005، ص 26.

في صورتها الأنثوية، حيث لا يُمكن مدحها إلاَّ لاتصافها بصفات الرجولة، وأنَّ بإمكان زوجها خيانتها، وفي المُجمل لن تكون إلاَّ امرأة متزوجة أو بغي ولعوب أو أنَّها تكون مسترجلة أو ربة بيت تقوم بالواجبات المنزلية.

إنَّ هذه الصورة الّتي لحقت المرأة في الميثولوجيا اليونانية لم تكن بعيدة عن أشعار تلك الفترة، لذا نجد هوزيود في شعره يُصوِّر المرأة بشيء من الكراهية الواضحة، حين ينظر إليها بوصفها مصدر الشُّرور والشَّقاء للعالم، الّذي كان يعيش فيه الرجال وحدهم بسلام، لتكون بذلك عقابًا أزليًا حطَّ عليهم رغم الضَّرورة المُلحة لوجودها من أجل الإنجاب والقيام بأعمال المنزل، وهذا ما نجده في كتابيه "الأعمال والأيام" و "أنساب الآلهة"[1]، أما الشَّاعر هوميروس فكان أقل عدائية في تصويره للمرأة، فقد كشف من خلال الأوديسة عن ما هو قائم في العالم القديم كلّه، وهو النَّظر إلى المرأة على أنَّها بحكم الطبيعة أدنى، وهي من ثم محكومة في وظيفتها بإنجاب الأبناء والقيام بالواجبات المنزلية، أمَّا العلاقات الاجتماعية ذات المغزى فينبغي أن تُترك للرجال وحدهم[2]، لذا فهي في الغالب تُنزّل إلى المرتبة الثَّانية الأقل من مرتبة الرجل، وهو نفس الحال في الإلياذة حيث كان النِّساء يُصوَّرن على أنَّهن يُسبِين الغيرة ويُشعِلن الحرب، أو على أنَّهن جزءًا من الغنائم مثل الحيوانات والعبيد.

وجدت هذه الصورة المتكِوّنَة في التُّراث اليوناني وأساطيره حول دونية المرأة من يُدَّعمها ويُؤسِّس لها تفكيرًا منهجيًا وتنظيمًا اجتماعيًا ونظرياتٍ فلسفيةٍ سياسيةٍ رصينةٍ، فبعد انتقال الفكر اليوناني من المرحلة الميثولوجية الخالصة إلى مرحلة وسط امتزجت فيها الأسطورة بالدليل العقلي؛ وهذا ما نجده في فلسفات الطبيعيين الأوائل والمتأخرين وكذلك عند الفيتاغوريين والإيليين، تمكَّن بعدها من التخلص من الأسطورة والخرافة مع عصر السوفسطائيين، الّذين التزموا المنهج الحسي في المعرفة، ولم يُؤمنوا إلاَّ بما يقع في خبراتهم الحسية، ثمَّ تلى ذلك ظهور المذهب العقلي عند رجال الفلسفة الكبار أمثال سقراط وأفلاطون* وأرسطو **، الّذين انحازوا إلى فكرة أنَّ ضعف المرأة

---

[1] يُنظر: سوزان موللر أوكين، النِّساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ص ص 25،26.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص26.

* يُعدّ أفلاطون (427ق.م–347ق.م) من بين أشهر الفلاسفة اليونانيين القدماء، عُرف من خلال مخطوطاته الّتي جمعت بين الفلسفة والشِّعر والفَن، الّتي كان يكتبها على شكل محاورات وضح فيها أهم أفكاره وتصوراته الّتي انطلقت من سياقات بيئته وواقعها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري والاخلاقي، القائم على سياسة الحاكم

=والمحكوم والأعلى والأدنى في مختلف المستويات والمجالات، المستوحاة من الطبيعة وقوانينها المبنية على تراتبية هرمية، مما جعله يُصنف الكون إلى عالمين: عالم المثل (المفضل عنده) الذِّي هو بالنسبة له عالم ما قبل الحسي عالم حقيقي غير مدرك، بعكس العالم الذِّي نكتشفه بالحواس المَّادي، الذِّي يُعدُّ عالمًا مشابهًا ومستنسخًا من العالم الحقيقي بصورة غير كاملة، وهو ما جعله ينكر ويحتقر كل ما له علاقة بالجسد أو المادة باعتبارها وسيلة للمعرفة والتَّعرف عن الحقيقة؛ لأنَّها عُرضَة للأخطاء والنَّقص في مقابل تقديسه للروح، الّتي يمكنها توجيه الإنسان للمعرفة؛ لأنَّها أقرب إلى عالم المُثُل مكان القوانين الخالدة، الّتي تحكم الكون، ومن هذا التَّصور أراد أفلاطون تأسيس مدينته الفاضلة على غرار عالم المُثُل وقوانين الطبيعة، الّتي يُمكن أن نتعرف عليها في محاورتيه الجمهورية والقوانين اللَّذين لا يُمكن فهم واحدة منهما إلا بقراءة الأخرى.

1- محاورة الجمهورية كُتبت من قِبَل أفلاطون الشَّاب بعد هزيمة أثينا مباشرة مع أسبرطة، ولعلَّ هذا ما جعل أفلاطون يتأثر بنظام أسبرطة، الذِّي حفزه للحديث في هذه المحاورة عن المجتمع المثالي، الذِّي يريد إقامته كرد فعل على الواقع السياسي والاجتماعي والأخلاقي الفاسد في أثينا، لذا يُقدم لنا مجموعة من الكُتب الفلسفية الّتي تتحدث في بدايتها عن الطبيعة الإنسانية، الّتي جوهرها حب الخير والعدالة وقوامها الحكمة والفضيلة، ومن ثم يُقسِّم النَّاس إلى طبقات بين طبقة الحُرَّاس المتكونة من حكام وجند؛ وهي الطبقة المتكونة من نفس عاقلة وجسم يُمثِّله الرأس، الذِّي هو أساس القيادة والتَّوجيه، والطبقة المُنتجة المحكومة، الّتي تُمثل بقية النَّاس ذوي النَّفس غير العاقلة يمثلون باقي الجسم الشهواني.

ومن هذا التَّصور بدأ التَّميز بين الجنسين الرجل والمرأة، فالرجال بطبعتهم يمثلون كل ما له صلة بالعقل في حين طبيعة النِّساء تحيلهن إلى كلِّ ما هو غير عاقل وشهواني، ويتميزن بالضعف والجُبن، ولا يُمكن أن يكن إلاَّ محكومات، ومن هنا بدأت النَّظرة الدونية للمرأة عند أفلاطون خاصة في الكتاب الثالث من الجمهورية (عدم محاكاة الحراس للنِّساء أثناء تربيتهم الصَّارمة لاتصافهن بصفات سلبية وتأديتهن للأعمال الوضيعة وتصنفهن بين الأطفال والحيوانات ومع غير النَّاضجين والمرضى والضعفاء، ونهاية الكتاب الرابع (مُشايعة النِّساء والأطفال وإلغاء الأسرة) والكتاب الخامس (التَّظاهر بالمساواة بين الرجل والمرأة في طبقة الحراس من ناحية المعاملة بشرط إلغاء وجودها وكيانها كامرأة وتحويلها إلى مسترجلة) والكتاب السَّادس (الربط بين المرأة العادية وانحطاط الحُكم وعدِّها السبب الأساسي لفساد المجتمع).

2- محاورة القوانين كُتِبَت هذه المحاورة في كهولة أفلاطون؛ حيث أراد إفراغ ما في عقل الفيلسوف من قوانين وتشريعات منهجية ومبادئ أخلاقية ضرورية، يُمكن أن تحكم بها المدينة الفاضلة الجديدة، تعمل على تحقيق الخير لجميع مواطنيها واسعادهم، فهي بمثابة الموجه للفعل والمرشد للسلوك القويم في حياة الناس، وعليه عمد من خلال هذه القوانين إلى تصحيح الأخطاء الّتي وقع فيها في محاورة الجمهورية، بدءاً من جغرافية المدينة الفاضلة وصولاً إلى تطبيقه للنِّظام المثالي، لذا بحث عن نظام بديل للدولة يكون أقرب إلى الواقع يضع في الاعتبار مشاعر الأفراد ورغبتهم الطبيعية في تكوين الأسرة وحبهم الشديد للملكية بشتي أنواعها، وهو ما جعله يرفض الشُّيوعية لكونها تتعارض مع غريزة التَّملك، وهكذا تعود الأسرة وقانون الزواج والنَّسب وقانون توزيع الأراضي وتمليكها وتوريثها للذكور دون الإناث، وبعودتها ترتد المرأة الّتي هي رمز للشهوة عنده إلى وظيفتها السَّابقة "ربة بيت"، وهنا تظهر الفروق بينها وبين الرجل في التَّدريبات الرياضية، وفي تعلم الموسيقى، وفي شغل الوظائف المختلفة في الدولة، وفي المشاركة في الحياة العامة لا سيما الجوانب السياسية منها، حتَّى أنَّ افلاطون لا يذكر وظيفة واحدة يمكن أن تشغلها المرأة اللَّهم إلا لجنة الإشراف على الزواج المؤلفة من مجموعة من النِّساء العجائز، وهي وظيفة كانت تقوم

=بها عجائز أثينا بالفعل. وهنا أيضًا تعود سلطات الأب إلى الظهور من جديد؛ فهو" واجب الاحترام" من الزوجة والأبناء معا لأنَّه "مالك" للأسرة والوصي عليها بالمعنى الحرفي للكلمة، وعليه حتَّى في مراجعة أفلاطون لآرائه بقيت المرأة عنده في وضع متدن، فلم يعطها حقها ولم ينظر إليها منظورًا إنسانيًا. يُنظر: إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة. وأيضاً سوزان موللر أوكين، النِّساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام.

** أرسطو طاليس (384 – 322 ق.م) عمل على التَّقعيد والتَّقنين والتَّنظيم للسياسة بشكل عام دون أن يخرج عن مبدأ هيراركية الكون وتراتبية الهرم الاجتماعي وتفاوته، الذِّي أسس عليه أستاذه أفلاطون تصوره، رغم مخالفته له في نظرته لنظام المشايعة وإلغاء الأسرة، بشرط ثبات عدد السكان والتَّساوي في ملكية الأراضي بين السكان، كما طور من مفهوم الطبيعة عندما اعتبرها العلة الأولى والمبدأ الأول للحركة والسكون أو المبدأ الذاتي المسؤول عن إحداث التَّغيير دون حاجة إلى تدخل أي قوة خارجية، بعكس الموجودات الصناعية الّتي ليس لها من سكون أو حركة إلاَّ بواسطة العناصر الطبيعية، الّتي هي مركبة منها، ولعلَّ من هذا التَّصور نتج تفريق أرسطو بين المادة (الهيولى) أيّ؛ المادة الأولية الخام والصورة أي؛ الشَّكل أو القالب الذِّي يُمثل العنصر العقلي وهو أحق أن يكون جوهر وطبيعة للشيء وماهيته من المادة الأولى، لذا أصبح معنى الطبيعة عنده هو ما يصير ويصبح ويتطور طبيعيًا وفقا لمبدئه الداخلي وقوته وقدرته الذَّاتية، ليصل إلى هدف ما، ذلك أنَّ الطبيعة لا تفعل شيئًا باطلاً، وبهذا المعنى تكون الطبيعة الّتي يتطابق فيها ما هو إنساني بما هو طبيعي في الفكر اليوناني فاعلة وليست منفعلة، لذا لم تكن فكرة السَّيطرة على الطبيعة بين أجندات الفكر اليوناني كما سنعرف في عصر الأنوار، بل على العكس كانت الطبيعة مثالاً يقتدى به وموضوعًا للتأمل كما يعتبر أرسطو أنَّ كل شيء يستمد تعريفه من وظيفته وعلته الغائية أو الغرض منه وقدرته على تأديته، الّتي تجعله يربط علاقة مع غيره ومع العالم، الذِّي يجعل ما هو أدنى موجود لصالح ما هو أعلى وما هو أعلى إنَّما يكون كذلك لسبب ما فيه من مبدأ عقلي.

لقد طبق أرسطو هذه المفاهيم الّتي بنى عليها نظريته الفلسفية (هيراركية الكون والوظيفة والهيولى والصورة) على واقع المرأة، بالاعتماد على الفحص العقلي القائم على الملاحظة والتجربة والاستدلال. فقنن مجموعة من القوانين الّتي تستمد دعامتها الأساسية من الميتافيزيقا، ثم راح يطبقها في ميدان البيولوجيا أولاً، والسياسة والأخلاق بعد ذلك، ليُثبت فلسفيًا صحة الوضع المتدني للمرأة، الذِّي وضعتها فيه العادات والتَّقاليد اليونانية، لذا سعى في نظريته إلى توضيح نقائص المرأة جسدًا وعقلاً، وأنَّه ليس في استطاعتها أن تعرف شيئًا عن طبيعتها؛ لأنَّ عقلها لا يستوعب ولا يمكنه أن يفهم هذه المسائل، لذا تُوصف بأنَّها موجود عارض ومشوه ورجل ناقص لضرورة اقتضتها الطبيعة لبقاء النَّوع، وعليه فمهمتها تقتصر فقط على أنَّها حامل سلبي ووعاء للإنجاب والتَّوالد وحاضنة لطفل ذكر، فهي الهيولى (دماء الطمث) الّتي يُمكنها أن تتعرض للسَّقطة عند إنجابها الإناث، مما يُؤكد على أنَّها تُمثِّل الجانب السَّلبي، الذِّي تقع عليه الحركة، ويستحق احتلال مرتبة أدنى بوصفه عاجزا وقاصرا ولا يمكن أن يكون إلاَّ مستسلماً وخاضعاً ومحكوماً في البيت، ومسلوب الإرادة، ومستبعدا تمامًا من ميدان الثَّقافة والحياة الفكرية والمواطنة، الّتي تُعدُّ أساس المشاركة =السياسية، الّتي هي علَّة السعادة الاجتماعية بصفة عامة، وإلاَّ ستكون مسترجلة، ولهذا سيكون من المنطقي في عالم الأخلاق، الذِّي يُعدُّ علَّة السَّعادة الفردية، أن يُصبح الصَّمت هو زينة المرأة وتاجها، وإن لم تكن كذلك فهي ثرثارة، لكنَّه ليس كذلك بالنِّسبة إلى الرجل اليوناني الحرّ Anthropos ، الذِّي يُعدُّ العلَّة الفاعلة والصورة (الحيوانات المنوية) ومبدأ الحياة والحركة والنَّفس والروح والعقل من حيث طبيعته وذاته، والموجود البشري الأعلى الذِّي يُمثِّل نسبة قليلة من المجتمع اليوناني، فهو الحاكم للدولة والأسرة والمرأة، والشجاع القادر على فعل الكلام الذِّي يُشارك بالفضائل ويُمثل خلاصة البشر، وهو قمة الانسان ووظيفته هي التأمل العقلي الخاص أو التَّشبه

الّذي تبدو عليه فرضته الطبيعة، وذهبوا إلى الفكرة القائلة بأنَّ القوانين والمؤسسات والأنظمة البشرية طبيعة وليست عرفان، وهاجموا السُّفسطائيين الّذين نظروا إلى أنَّ الأخلاق والقيم والأنظمة الاجتماعية... إلخ هي عُرْفٌ قابل للتَّغيير، بل سعوا إلى "تقنين هذا الوضع المُتدني للمرأة وتقديم المُبررات العقلية أو الطبيعية أو البيولوجية أو السياسية أو الأخلاقية ... إلخ، الّتي تُبرهن على أنَّ تلك هي طبيعة الأشياء وأنَّ هذا هو الوضع الأمثل الّذي فرضته الطبيعة، أو فرضته السماء أو هما معًا"[1] ولا راد لقضائها، وعليه اعتبر هذا التَّفاوت الّذي تُقره الطبيعة وتُصدقه العقول هو العدالة بحسب رأي المعلم الأول، ومنه ظهرت حقائق غربية تُلقي الضوء على تلك الأفكار المحيطة بعلاقة الرجل والمرأة، والمفاهيم الخاطئة عن المرأة جسدًا أو نفسًا، الّتي كانت بدايتها بالفصل بين المادة والروح، وجعل العقل في مقابل الجسد وفي تناقض معه، حيث يّصبح العقل أسمى من الجسد والفكر هو الأصل والحقيقة، ومن ثم يصير الرجل هو العقل والفكر والأصل، بينما المرأة هي النَّقيض هي الجسد والمادة والفرع، وعليه تمَّ تأكيد التَّفاوت وعدم المساواة بين الجنسين، وهرمية وضعهما الاجتماعي المستوحى من البيئة اليونانية الأثينية والإسبرطية، الّتي ترى أنَّ النِّساء طبقة مستقلة ومنفصلة ومعزولة في البيت المحروس، وتحت الوصاية لا تتمتع بأدنى حقوقها الاقتصادية (الميراث) ولا السياسية ولا حتَّى الثَّقافية (التعليم)، إضافة إلى أنَّها أحيانًا يلزم عليها أن تتجرد من هويتها الأنثوية وجُلّ خصائصها العرضية والجوهرية المميزة لها، المبنية على لباسها الخاص وعاطفتها وأمومتها، ويُمكن القول أنَّ الفلسفة اليونانية لم تفصل بين الإنسان والطبيعة وقوانينها ونظامها لصالح نظرياتها السياسية.

=بالآلهة، الذِّي تمدّه باقي الموجودات (النِّساء والعبيد، والحرفيين والتُّجار والحيوانات والنباتات....) بالضروريات والراحة الّتي تُمكنه من أن يقوم بوظيفته وهو سعيد.

لقد قدَّم أرسطو العديد من الحقائق الخاطئة حول المرأة مما يجعل نظريته البيولوجية هشَّة خاضعة للذاتية، تُحاول التَّناغم مع المجتمع اليوناني لا أكثر، ومن هذه الحقائق اعتبر داء الصلع لا يُصيب النِّساء، كما أنَّه لم يعطي الخصية وظيفة، ويعتبر المرأة أقل حرارة وأضعف من الرجل، لذلك هي أدنى منه، وأنَّ أسنانها أقل عددا من أسنان الرجل، وقوله انَّ الأنثى هي ذكر بلا أعضاء، وهو الرأي الذِّي يجعل البعض يرونه سباقاً لنظرية فرويد عن فقدان القضيب لدى المرأة يُنظر: إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة وأيضاً سوزان موللر أوكين، النِّساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام. ويُمكن القول أنَّ الفلسفة اليونانية لم تفصل بين الإنسان والطبيعة وقوانينها ونظامها لصالح نظرياتها السياسية. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ص 74.

[1] إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، ص 11.

1-2 شيطنة الأنثى في العصور الوسطي

تغلغلت أفكار ومبرِّرات الفلاسفة اليونانيين حول المرأة بوصفها مُعرقِلة للفلسفة والتَّفلسف، حيث تكرَّست تلك العلاقة السيئة والمضطربة بين الفيلسوف والمرأة في أعماق المجتمع اليوناني وفي المجتمعات الّتي تلته، وهو ما أدى إلى تداول النَّظرية فيما بعد بحيث امتدت إلى العصور الوسطى مع ظهور الأديان، مما سمح بتثبيت وضع المرأة المتدني بتقديم مبررات مستمدة من الدِّيانة اليهودية والمسيحية*، حيث استمر اجتهاد الرجل المتسيد في تقديم براهينه، الّتي تثبت ضعف المرأة فلسفيًا وأخلاقيًا ودينيًا، فمع ظهور الدِّين اليهودي الّذي نشأت فلسفته وأفكاره وأخلاقياته من القِّيم الاقتصادية الّتي سادت في ذلك الوقت، وهي القِّيم الإقطاعية القائمة على ملكية الأرض والعبيد والأطفال والنِّساء، خرج إلى العالم بأسطورة مماثلة لأسطورة ولادة زيوس لأثينا من رأسه في العصر اليوناني، وهي قصة آدم وحواء الشَّهيرة في التَّاريخ، حيث يَسلب آدم من حواء قدرتها على الولادة وخلق الحياة الجديدة، وأعطى نفسه هذه القدرة، قائلاً إنَّه هو الّذي أنجب حواء، وأنَّها وُلدت من أحد ضلوعه، فهذه الأسطورة تُؤَسِّس لسيادة جنس الذكور على جنس الإناث، وتجعل عقل الرجل جزءًا من الذَّات الإلهية، أمَّا المرأة فهي من سلالة الحيوانات والشياطين.

يمضي بنا التَّاريخ ويعرّفنا كيف بُنِيَت الدّيانة المسيحية من بعد الدِّيانة اليهودية على أفكار مُشابهة جذورها واحدة، حيث كانت الكنيسة هي الحاكمة، والمحافظة على الأفكار السَّائدة القائمة على الخزعبلات والخرافات، الّتي تصدت لها بعض النِّساء الذَّكيات اللَّواتي كان لهن عقل يفكِّر وينتقد كثيرًا، هؤلاء الرافضات غير المتكيفات مع المجتمع ومع قيمه الّتي تجعل الرجال أسيادًا والنِّساء عبيدًا وجواري، فبالرَّغم أنَّهن كُنَّ اللَّواتي يَجدن علاجًا لبعض الأمراض إلاَّ أنَّه وبمجرد مخالفتهن لأزواجهن أو أولياء أمورهن أصبحن يُشكِّلن تهديداً وخطرًا على سلطة الكنيسة وكهنتها، الّذين يزعمون أنَّهم خُلفاء الله وأنَّهم يمتلكون القُدرة الإلهية، وعليه لم يَكُن أمامهم للتَّخلص من المرأة إلاَّ بالربط بينها وبين جسمها والخطيئة الدينية، واعتبارها رمزًا للجنس ودعوةً للشهوات، واتهامها بالسِّحر والجُنُون، وأنَّها سبب الأمراض والأوبئة والكوارث الطَّبيعية، وبوابة جهنم وأساس الرذيلة، والمُنزلق الخطر، الذِّى ينبغي على الرجل أن يتجنب الوقوع فيه، لكونها حليفة الشَّيطان ورسوله الوحيد المُجسَد على الأرض، وهو ما يُبرِّر سجنها وتعذيبها عن طريق ثقب جسمها بالإبر الطويلة

* سنتوسع في هذه الفكرة في الفصل الثالث مع إضافة المبررات المستمدة من الفقه الاسلامي.

حتى الموت، أو ربطها في كرسي حديدي يُعرف باسم كرسي الساحرة الشِّريرة Witch hair، ثُمَّ إشعال النَّار تحت هذا الكرسي وحرقها[1].

1-3 طعن سيكولوجية الأنثى في بدايات العصر الحديث

استمر تنميط Stereotyping المرأة وكسر امتيازها الأنثوي حتَّى مع بدايات العصر الحديث، الّذي على الرَّغم من التَّطورات الّتي عرفها جراء قيامه على النِّظام الرأسمالي، الّذي تراجعت معه قوة الكنيسة لصالح المنهج العلمي، ونتجت عنه معاني جديدة لمفهوم الطبيعة والإنسان تختلف عن العصر اليوناني، وظهر ما يُعرف في التَّفكير الأنثروبولوجي Anthropology بثنائية طبيعة/ ثقافة، إلاَّ أنَّه بقيت المرأة تُنسب إلى الطبيعة أو الآخر المُهيمَن عليه، لا إلى الإنسان المُهيمِن الّذي يصنع ثقافته بفكره، حيث تمَّ الوصل بينهما؛ أي بين المرأة والطبيعة فلسفيًا وقانونيًا وثقافيًا ولغويًا وتاريخيًا ونفسيًا، بالاستناد على ايديولوجيات ممنهجَّة، الّتي تُصوِّر الطبيعة كأم حاضنة، وهو ما يحولها من عضوية حية إلى ألة، فاقدة لأيّ معنى خاص بها ومستقل يتضمن في ذاته صيرورتها وكينونتها، وهو ما انطلقت البرهنة عليه ابتداءً من الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود"، الّذي شكَّل الإطار الفكري العميق للتَّحولات المعرفية الحديثة، واعتُبِرَ حجر الأساس لفكر الحداثة الأوروبية والثَّورة الصِّناعية فيما بعد، وذلك بتأكيده على أولوية قدرة الذَّات المُفكرة على فهم وتفسير الظَّواهر الطبيعة باعتبارها موضوعًا ماديًا هامدًا وجامدًا أو مدمرًا وعشوائيًا بحاجة إلى من يُشكله أو يُسيطر عليه، وهو ما نتج عنه فصل الإنسان بوصفه مانح المعنى ومصدره، ومركز المعرفة والوجود، عن الطبيعة الّتي كان جزءًا منها، ويخضع لقوانينها وصفاتها السِّحرية الفاعلة والحيوية ذاتيًا، والباعثة للتأمل والانبهار والإعجاب.

إنَّ هذه الرؤية الّتي اعتبرت الطبيعة آخر وبقيمة أقل، تعتمد في تحقيق وجودها ومعناها على الإنسان وثقافته؛ هي من أسست لمركزية هذا الإنسان وسيادته على الطبيعة، الّتي لم تَعُد موضوعًا للبحث أو باعثًا للاكتشاف، بل أضحت وسيلة الإنسان للسَّيطرة والهيمنة hegemony،

[1] يُنظر: نوال السَّعداوي، الأنثى هي الأصل، ص ص 31، 43.

من خلال أداة العلم كما يُؤكد ذلك ميشال فوكو Michel Foucaul ، وعليه، "تحولت المقولة اليونانية "المعرفة فضيلة" إلى "المعرفة قوة"[1].

تمكَّن الإنسان بالتَّدريج انطلاقًا من اعتماده على المعرفة العلمية ومنهجها التجريبي- الّذي تلقفته العلوم الإنسانية لدراسة الإنسان، نتيجة نجاحه في دراسة العلوم الطبيعية وظواهرها - أن يفرض قوته وسيطرته أيضًا على الآخر الأقل منه معرفة وقيمة بوصفه جزءاً من الطبيعة، غير مُؤهل لحُكمِها أو حتَّى حُكم نفسه بنفسه، ونخص بالذِّكر هنا فئة النِّساء، اللاَّتي تمَّ إخضاعهن للمنهج العلمي مثلهن مثل الطبيعة؛ كي يُبرر الرجل الأوروبي هيمنته الذكورية في العصر الحديث.

تدعم هذا التَّصور حول المرأة في الواقع بدايةً مع قوانين نابليون Napoleone- ابن الثَّورة الفرنسية- الّتي تسحب الأهلية القانونية والاقتصادية من النِّساء الفرنسيات، فرَّغم نشاطهِن في تلك الثَّورة إلاَّ أنَّ إعلان حقوق الإنسان لم يشمل النِّساء، فكأنه أخرجهن من الإنسانية، وقد ظلَّت بعض مواد قانون نابليون Napoleone سارية حتَّى بعد بداية الدَّولة العلمانية Secuularismعام 1905 وصولاً إلى سبعينيات القرن العشرين وقيام الحركة النِّسوية[2].

ساهم في هذا الإقصاء للمرأة أيضا مجموعة من الفلاسفة أبرزهم: جون جاك روسو * Jean-Jacques Rousseau 1778/1712، الّذي تمرَّدت فلسفته على القِّيم الدِّينية، وظهرت أنَّها ثائرة تنشد الحرية والمساواة، غير أنَّها حملت تناقضًا حينما بدت إقصائية للمرأة، ولعلَّ هذا يتضح أكثر في تعامله معها في حياته وفي مؤلفاته، فقد أنجب أطفالاً واستقل عن مسؤوليتهم لصالح دار الأيتام؛ مما يعني أنَّ المرأة كزوجة ليست من اهتمامات مشروعه التَّحرري، كما أنَّه من خلال كتابه "إميل أو التَّربية" يمنح صوفي زوجة هذا الأخير" إميل" المواطن الصالح صفات المرأة

---

[1] عامر شطارة، جدلية الطبيعة والثَّقافة في الفكر الحديث نحو تأصيل فلسفي، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، مج: 11، ع:01، 2018، ص119.

[2] يُنظر: خالدة سعيد، في البدء كان المثنى، دار السَّاقي، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص ص 13 ،14.(في المتن والهامش)

*كما نجد إسهامات فلاسفة أخرين لا يسع المقام لذكرهم جميعا مثل: توماس هوبز 1588-1679 Thomas Hobbes، جون لوك 1632-1704م John Locke ديفيد هيوم 1711-1776م David Hume ، إيمانويل كانط 1724-1804م Immanuel Kant، جورج فيلهلم فريدريش هيغل 1770- 1831م Georg Wilhelm Friedrich Hegel، الذِّين كانت فلسفاتهم ثورية تنشد العدالة والحرية والمساواة والعقلانية، لكن لم تكن تلحق بالمرأة في نظرياتهم بل بقيت رهينة فكر قديم يصعب اجتيازه.

الأثينية؛ بحيث تبقى في البيت من أجل الطبخ والغسل والخياطة، فهو يرى أنَّ المرأة لا تهتم إلاَّ بالأمور الثَّانوية ومزوَّدة بالمواهب الجزئية، ومن غير الضَّروري أن تدخل مجال السياسة والثَّقافة العالية، لذا يجعل منها موضوعًا جنسيًا لذات الرجل المسيطِرة، كما يُلزِمُها بازدواج صارخ في سلوكها مع الرجل يتأرجح بين الإثارة والحشمة في الأن معًا. ويرى "أنَّ الأنثى إن خرجت عن النِّطاق العائلي فَسُدت أخلاقها وعظُمَت خطيئتها وأصبحت الرذيلة شغلها، فغريزتها المقيَّدة داخل الأسرة لا تنفك أن تتخلص من الضابط الأخلاقي إذا ما وُجدت دون سلطة تُسيرها وتتحكم فيها"[1]، لذا يقترح تربية أخلاقية مختلفة بين الرجال والنِّساء، تصل حدَّ فصلهما وعزلهما داخل البيت*، ومنه يتضح مقصده عن ما كتبه في اللامساواة والتَّفاوت بين البشر، الّذي يقول فيه: "إذا اشتكت المرأة من اللامساواة مع الرجل فهي مخطئة"[2]، فهو يرى أنَّ التَّفاوت بين الجنسين هو الأساس الطبيعي، وهو ما يدل على أنَّ كتابته عن المساواة في بداية مؤلفه "العقد الإجتماعي" هي مساواة بين الرجال الأحرار فقط. وهي فكرة نابعة من التُّراث الغربي الّذي يستجد أدواته لصالح تثبيت أفكاره خاصة الأبوية منها.

إنَّ تجاوز هذا العصر لظاهرة السِّحر والشَّيطنة الّتي ارتبطت بالمرأة في عصور سابقة، بفضل ما توصَّل إليه من أبحاث وثورات علمية تُلغي هذا التَّصور، لم يمنعه من خلق ظاهرة جديدة منسجمه مع تطوراته العلمية، ليُثبت مسعاه حول تكريس دونية المرأة وتبرير قمعه لها، وهو ما أكده من خلال بحثه في ظاهرة الجنون والمرض النَّفسي والعُصاب والهستيريا Hysteria، الّتي استغلها أطباء النَّفس ورجاله، الّذين خلقوا الكهنة في مهنة العلاج والتَّطبيب، لينحرفوا بالعلم عن غايته الرئيسة (البحث عن الحقيقة) إلى غاية أخرى تتوافق مع السُّلطة في حماية المجتمع من التَّمرد على الأفكار السائدة[3].

---

[1] هادية يحياوي، إسهامات المرأة في الفكر السياسي، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، ع: 02، جوان 2014، ص117.

* للتَّوسع أكثر في أفكار روسو حول المرأة يُمكن الاطلاع على كتابي: سوزان موللر أوكين، النِّساء في الفكر السياسي الغربي وكتاب إمام عبد الفتاح إمام، روسو والمرأة.

[2] جون جاك روسو، إميل أو التَّربية، تر: عادل زعتير، دار المعارف، مصر، ط1، 1954، ص 68.

[3] يُنظر: نوال السَّعداوي، الأنثى هي الأصل، ص 33.

إنَّ الخوف الدّفين منذ القدم من المرأة الّذي عانى منه علماء النَّفس جعلهم لا يخرجون في تفكيرهم وتنظيرهم عن ما سبقهم من أفكار بخصوص المرأة، بل شاركوا في إخفاء حقيقتها، وهو ما أكده توماس ساس Thomas Szasz أحد الأطباء والمحللين النَّفسين والنَّاقدين الاجتماعيين في قوله: "إنَّ ثلاثمائة عام مرَّت دون أن يُحاول علماء النَّفس كشف هذه الحقيقة، بل لعلَّهم شاركوا في إخفائها، والسَّبب في ذلك يرجع (في رأيه) إلى سببين اثنين: أحدهما أنَّ هؤلاء العلماء رجال وليسوا نساء، والسَّبب الثَّاني أنَّهم كغيرهم من الرجال وكغيرهم من أصحاب المِهَنِة الواحدة؛ فإنَّهم يتعاطفون في معظَّم الأحوال مع مصالحهم المهنية والاقتصادية"[1].

إنَّ هذه الحقيقة يُمكن تأكيدها من خلال الاطلاع على بعض أعمال أطباء النَّفس ابتداءً من بنيامين روش، فيليب بنييل، جان إتيان دومينيك إسكيرول، جان مارتن شاركوت، الّذين عملوا على تفسير السُّلوكيات الّتي تبدر خاصة من النِّساء على أنَّها نوع من المرض النَّفسي. وهو تفسير نتَّج من غير بحث أو تشخيص Personification لحالتهن إن كُنَّ مريضات فعلاً، بل فقط ينطلقون من مسلمات قبلية تنبعث من تشخيصات سابقيهم الموثقة في مصنفاتهم؛ أي أنّهم لم يَقدموا أبحاثًا علمية وموضوعية جديدة تسعى لتصحيح الأخطاء السابقة، بل عملوا على تكريسها في تشخيصاتهم وفحوصاتهم، وفي هذا الصدَّد يكتب غريغوري زيلبورج Gregory Zilboorg المؤرخ لعلم النفس عن المالياس مالفيكارم، وهي وثيقة تاريخية تتناوب موضوع محاكمات السَّاحرات في العصور الوسطى، وتُعدُّ مرجعًا أساسيًا في هذا المجال، فيقول: "إنَّ هذه الوثيقة المالياس مالفيكارم قد تصلح بشيء من التَّعديل البسيط أن تكون مرجعًا ممتازًا للطِّب النَّفسي الإكلنيكي في القرن الخامس عشر، لو أنَّ كلمة "المريضة" استبدلت بكلمة السَّاحرة Witch واستبعدت كلمة "الشيطان"[2]، وعليه لم تختلف كثيرًا طُرق فحص المرأة بين العصرين الوسيط والحديث سوى بفارق بسيط كان بسبب التَّطور التِّكنولوجي، غير أنَّ هدفهما كان واحدًا ممثلاً في إثبات دونية المرأة سواء بشيطنتها أو بتأكيد مرضها.

[1] نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، ص 41.

[2] المصدر نفسه، ص 34.

تَواصل هذا التَّفكير والتَّنظير بخصوص المرأة الّذي يدل على شدَّة الخوف منها ومن قدراتها حتَّى مع أب الطِّب النَّفسي سيغموند فرويد♦ Sigmund Freud، الّذي كان عبقريًا في تحويل خوفه إلى حقائق علمية صعُب اكتشاف خطئها . ولعلَّ ذلك راجع إلى كون أنَّ الجنسانية (*) sexuality بدءًا من عصره قد اتخذت تدريجيًا منزلةً جديدةً كموضوع للمعرفة العلمية والشَّعبية، وشهدت بحسب ميشال فوكو Michel Foucault "انفجارًا استطراديًا" يُلامس كلّ جانب من جوانب الحياة الاجتماعية الحديثة، ولعلَّ أبرزها الطِّب، الّذي كان ينسج شبكة كاملة من السّببية الجنسية لتفسير الأمراض، وعليه "فالجنسانية sexuality هنا هي أكثر بكثير من واجهة للطبيعة البشرية مقرَّ اللَّذة والرغبة، لقد أضحت مبدأ للتَّفسير ... وتَشَكُل قدرتنا على الفعل، وتَرسُم الحدود لما يُمكننا التَّفكير فيه والقيام به"[1]

ولعلَّ هذا ما جعل فرويد Freud يبحث على تشابه وتقارب بين ظاهرة الشَّيطنة أو المسّ بالجِّن وبين نظرية التَّحليل النِّفسي لمرض الهستيريا Hysteria، الّذي ترجمه روَّاد علم النَّفس القديم برحم المرأة، ومنه رجَّح فرويد Freud أنَّ الهستيريا الّتي تُصيب النِّساء وتجعلهن يتألمن لدرجة الصُّراخ الحاد راجع إلى حزنهن على ضياع عضو الذَّكر إلى الأبد وغيرتهن منه، وإحباطهن من عدم استرجاعه، ذلك أنَّ المرأة الطبيعية بالنسبة لفرويد Freud هي ذكر بغير عضو تناسل، ولكي تُحافظ على طبيعتها وتُعَالَج من مرضها لا بد أن تتكيف مع الوضع وتقبل جسدها النَّاقص

♦ **سيغموند شلومو فرويد:** 1856 – 1939م طبيب نفسي نمساوي من أصل يهودي، أسَّس مدرسة التَّحليل النَّفسي وعلم النَّفس الحديث، اشتهر بالثلاثية الأنا Ego أو العقل الواعي والأنا العليا Superego أو الضمير الاجتماعي، واللاوعي Unconscious مصدر ومستودع العمل الرمزي للرغبة المكبوتة المولدة نتيجة لعقدة أوديب، ومنها بنت أفكاره علاقة إشكالية مع النِّسوية خاصة من خلال كتابه "ثلاث مقالات عن نظرية الميل الجنسي"، الذِّي تلقته بعض النسويات بالقبول والبعض الآخر بالرفض. يُنظر: سارة جامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ص ص 347، 348 وأيضاً كريس باركر، معجم الدِّراسات الثَّقافية، ص 269.

(*) **الجنسانية أو علم الجنس:** هي اختراع تاريخي لتقسيم المجنس وليس الجنسي، أيّ؛ هي نظام سلطوي يقوم حول الخطابات والأجساد والعواطف وهي ما يُعبر عنها فوكو بأنَّها: تنظيم مخصوص ومفتوح ومركب "ينتج الجنس بوصفه مفهوما اصطناعيًا، هو بالفعل يُوسع ويُخفي علاقات السُّلطة المسؤولة عن نشأته". جوديث بتلر، قلق الجندر، النِّسوية وتخريب الهوية، تر: فتحي المسكي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2022، ص 219.

[1] ديفيد غلوفر، كورا كابلان، الجُنوسة، الجندر، تر: عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، اللاذقية، ط1، 2008، ص 12.

عُضويًا، وأيُّ رفض لهذه الحالة هو دليل على أنَّها لا تزال في حاجة إلى علاج/تعذيب بالجلسات النَّفسية أو بالحُقَن المُهَدِّئَة أو الحبوب المُنَوِّمَة أو الصَّدمات الكهربائية*، لتُصبح مُتَكَيِّفَة مع المجتمع[1]، ومتأقلمة مع أحواله السَّائدة المشوهة لكيان المرأة وحقيقتها.

إنَّ هذا النَّوع من الاعتداء والتعذيب الّذي تتعرَّض له النِّساء المُتَّهَمَات بالسِّحر والمُشَخَصَات بأمراض نفسية، والذِّي يَصل حدَّ الموت أحيانًا، قد أضحى أمرًا طبيعيًا وعلاجًا صحيًا، لكونِه صادرا عن أصحاب السُّلطة وفلسفتهم السَّائدة ونظرياتهم الشَّائعة خاصةً منها نظرية أب التحليل النفسي سيغموند فرويد Sigmund Freud، الّذي اعتنق وتأثر كثيرون من جاءوا بعده بأفكاره، فقد شاعت نظريته المُشَوِّهَة لسيكلوجية المرأة وطبيعتها النَّفسية، إلى الحدِّ الذِّي قُلِبَت فيه المرأة الطبيعية امرأة مريضة والمرأة المريضة امرأة طبيعية، ولم يعد يُفرق بينهما نتيجة تبني فلسفة معينة كانت سائدة. تخدم الأوضاع الاقتصادية والاستغلالية، الّتي أحدثت تغيرات حتَّى على مستوى القِيَم الأخلاقية والحقائق العلمية المستَعمَلَة لصالح النِّظام الرأسمالي، الّذي شهد الفترات الأولى لعهد التَّصنيع، حيث كان المجتمع ذو إمكانيات ضعيفة محدودة وفقيرة، يُعاني من انخفاض شديد في المستوى الاقتصادي نتيجة اعتماده على الجُهد البشري، الّذي يفرض عليه لتحسين هذا النِّظام أن يتَّبع مجموعة من القيم الأخلاقية، الّتي تُعرف بالقيم الأخلاقية البيوريتانية Puritan ethics أو العظيمة النَّقاء، والتِّي ترتكز أساساً على العِّفة والتَّطهر والاستقامة، ومنه اشتَّدَّت القيود الأخلاقية على النِّساء، خاصةً منها الجنسية بغرض التَّقليل من عدد الأطفال والحدِّ منهم لكونهم

* تطوَّرت الصَّدمات الكهربائية عن كرسي السَّاحرة الشِّريرة Witch hair ومنه تطوَّر الكرسي المهدئ Tranquilizer chairفي القرن الثامن عشر، حيث تجلس المرأة المصابة بالجنون أو الهستيريا (كان اسمها من قبل السَّاحرة الشِّريرة)، ويُربط ذراعيها وساقيها معًا، على أن يُرفع رأسها في وضع ثابت بواسطة جهاز معين، وتُترك هكذا مدة طويلة حتَّى تُشفى من جنونها أو من الهستيريا. والشِّفاء هنا أن تخضع وتطيع زوجها أو ولي أمرها. وفي القرن التَّاسع عشر تطوَّر هذا الكرسي وأصبح معطفًا حديديًا تدخل فيه المرأة، وسُمّي بمعطف الخصر Waist coat، وفي القرن العشرين تطوَّر ذلك إلى الصَّدمة الكهربية بمرور تيار كهربائي في الجسم، أو الصَّدمة الكيماوية بالحقن بالأنسولين، أو المعطف الكيماوي المسمى بالمهدئات. إنَّ التَّشابه بين الكرسي الكهربائي الذِّي يُقتل به المساجين والصَّدمة الكهربية الّتي يُعالج بها بعض المرضى والمريضات نفسيًا ليس تشابها بالصدفة؛ فالتَّاريخ يُعرفنا بأنَّ السِّجن والمستشفى العقلي كانا مكانًا واحدًا يُوضع فيه الخارجون والخارجات عن قيم المجتمع ... ويهددون استقراره

[1] يُنظر: نوال السَّعداوي، الأنثى هي الأصل، ص 41.

يُشكِّلون تهدِّيداً اقتصادياً، ولتثبيت الوضع وجعله مبررًا ومقنعًا أكثر برزت نظريات تُمجِّد العمل والصناعة وتجعلهما ضرورةً نفسيةً وواجبًا مقدسًا، منها نظرية "التسامي" Sublimation لسيغموند فرويد Sigmund Freud، الّتي تُوجِّه الإنسان إلى كبت طاقته الجنسية وتحويلها إلى أعمال في المجتمع غير جنسية، فهو يتسامى بها إلى أعمال أخرى أكثر قيمة وأكثر نُبلاً[1]

وعليه يُمكننا أن نخلص مما سبق عرضه أنَّ التَّشويه لحقيقة المرأة وطبيعتها الجسمية والنَّفسية قد حدث في التَّاريخ في عهود متعدِّدة وببراهين وحُجَّج مختلفة، تتوغل لتُوضح الصِّراع بين الجنسين من أجل الوجود، ومن أجل فكِّ هذا الصِّراع وتغيِّر وضع المرأة إلى ما هو أحسن، لا بد من الحدِّ من الامتيازات والتَّبريرات الّتي يحظى بها الرجال دون النِّساء، وتصب في مصالحهم المجحفة الّتي تجعلهم في موقع السّلطة والتَّسلط، من أجل تحقيق تضامن إنساني مشترك، وهو ما يسعى بحثنا تقديمه في مباحثه التَّالية.

2- تحطِّيم التّصور التَّقليدي للأنثى عبر الموجات النِّسوية

شهد القرن التَّاسع عشر ظهور الإرهاصات الأولى لتغيير وضع المرأة مع فلاسفة وعلماء يفكرون بعمق، وبطريقة مختلفة تعتَّمد على العقل المُحلِّل والمُفكِّر بحيادية مقارنة بسابقيهم أو حتَّى معاصريهم، تجعلهم يواجهون الأفكار الخرافية السَّائدة وايديولوجياتها المهيمنة، الّتي عانت منها المرأة في شتَّى العصور، وواجهها العنصر الأنثوي على مختلف الأصعدة نفسيًا واجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا، وبالرَّغم من قِلَّة هذه الفِئَة الثَّائرة على الوضع السَّائد، إلاَّ أنَّها كانت فاعلة، حيث أثبتت زيف حقائقه ونظرياته المنتَّشرة، وحاولت التَّخلص من أخطائها، في مقابل فهم حقيقة المرأة المسكوت عنها وحقيقة علاقتها بالرجل. ولعلَّ أبرز من يُمكن التَّمثيل به في هذا المقام كصوت رجالي بارز ناصر المرأة، وأعطى لها الحق، وأنصفها بطريقةٍ موضوعيةٍ محايدةٍ تخدم حقيقتها، هو اللبرالي والفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت مل John Stuart Mill♦، الّذي دعا إلى الحرية في

---

[1] يُنظر: نوال السَّعداوي، المرأة والجنس، ص ص 72، 73.

♦ **جون ستيوارت ميل** 1806-1873م فيلسوف واقتصادي ومنظر سياسي بريطاني، نال تربية عقلانية، وتعلم اللاتينية واليونانية في سن صغير، مما مكنه من قرأ أفلاطون وأرسطو وهوبز ، فنشأت لديه معرفة واسعة تمقت ضيق الأفق وعبادة النِّظام المتواطئ مع السلطة، كتب العديد من المقالات في المنهج التَّجريبي والعقلانية والديمقراطية والمساواة، والكثير من القضايا الإنسانية والاجتماعية، وألف العديد من الكُتب منها: "عن الحرية" " نظام المنطق" "المسألة الزنجية" "النفعية"... وغيرها، ويُعد كتابه " استعباد النساء" من أهم الكتب التي أُلفت عن

عصره، وإلى تكافؤ الفرص والمساواة التَّامة بين الرجل والمرأة في كتابيه "مذهب المنفعة العامة" و"الحرية"، حيث رأى أنّه لم يَعد مقبولاً ولا مُبررًا أن تُحدَّد مجموعة من المعايير الأخلاقية مختلفة للفئات الاجتماعية المتَّنوعة، الّتي تجعل خضوع أحد الجنسين للآخر والتَّسلط عليه عملاً مشروعًا، لذا اعتبر أنَّ هذا الوضع قد صار من الماضي وبقاياه، الّتي تُمدِّد قانون الغاب تحت شعار "القوة هي الصواب"، وهي الأفضل، وأنَّها ميزة يتمتع بها الرجل دون المرأة، وهو ما جعله يَسخر من هذا المبدأ ويراه خاطئ، ويُحاول محاربة التَّمسك به بوسائل المنطق، عبر دعوته إلى "مراجعة مفهوم المساواة داخل المجتمعات، والعمل على كسر التَّنميط Stereotyping في العلاقات الاجتماعية المبنية على القُصور التَّكويني للأنثى، والقضاء على التَّصور التَّقليدي للأسرة"[1]، ليتحَقَّق بذلك التَّقدم البشري والتَّطور المجتمعي، ومنه أفرد كتابا خاصا لقضية المرأة عنوانه "استعباد النّساء"، حيث أدَان فيه المبدأ الّذي يُنظِّم العلاقات الاجتماعية بين الجنسين، القائم على الاسترقاق والمُؤَسَس على التَّبعية، ودعا من خلاله إلى تحرير المرأة وإعطائها حقوقها السياسية، رغم تصريحه بصعوبة هذه الخطوة لأنَّ "مشكلتها تكمن فيما يُحيط بها من مشاعر وعواطف وانفعالات أكثر من استنادها على العقل والمنطق، مما يجعلها أقرب إلى مشكلة تحرير الزنوج بالولايات المتَّحدة الأمريكية"[2]، فقد توطَّدت في النُّفوس واقتنعت بها العقول.

إنَّ هذا الحياد والموضوعية الّتي تميز بها الصوت الرجالي الممثل في جون ستوارت مل في دفاعه عن المرأة لا يعني أن الصوت النِّسائي كان صامتًا وسالبًا دائمًا إزاء هذا الوضع وأحكامه، بل على العكس من ذلك، فقد برزت أصوات ثورية عبارة عن حركات تحمل فكرًا نسويًا مقاومًا، مفاد مقاومته الدِّفاع عن المرأة وحقوقها ورفض جلّ ما هو تمييزي وغير عادل اتجاه النِّساء، والأقليات المهمشة داخل المجتمعات وفي أنحاء مختلفة من العالم، وعلى الرَّغم من تأخر ظهورها ربما لأنَّ النِّساء لا يُؤخَذن بجدية نظرًا للحُكم المسبق السَّالب تجاه المؤنث، الّذي يسهِّل من عملية قمعهن، إلّا أنَّ هذه الحركات وعت بضرورة "التَّعبير النِّسائي والمبادرة النِّسائية في جميع

=المرأة في عصره حيث وجهه للنساء المتزوجات من الطبقة الوسطى، وهاجم من خلاله إخضاع أحد الجنسين للجنس الآخر على المستوى القانوني بحجة تفوقه بالقوة. يُنظر: سارة جامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ص ص 409، 410.

[1] فهد المحرج، منظور الفكر السياسي الغربي للمرأة، الرابط:ahmedwahban.com/forum نقلاً عن: هادية يحياوي، إسهامات المرأة في الفكر السياسي، ص 118.

[2] سوزان موللر أوكين، النِّساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ص 10.

المجالات، (...واعتبرته) هو حياة الحركة وعماد التَّطور مهما واجه من صدّ أو هجوم، إذ إنَّ تغيير الوضعية الدَّهرية للتَّراتب والتَّسلط وشيطنة الجنس المؤنث بأكمله، وهدم عقيدة قصوره وِالتوائه وحيوانيته ونجاسته، ومقاومة إبعاده عن ساحات العمل والعلم والنِّضال لا يتحقق بلا دخول كثيف في مجالات النَّشاط جميعها بقوة القرار الفردي"[1]. الذّي يرتكز على رصيد علمي يتصدى للمخزون الكلاسيكي السَّائد، ويرفض كلّ ما هو نظري سياسي تقليدي، بتحديد مواطن الخلَّل فيه، وتبيِّن سبب إفلاسه وعدم فاعلية مفاهيمه وأفكاره ووسائله الّتي ينبني عليها والنتائج الّتي توصل إليها، الّتي تسعى إلى إثبات تقسيم التَّنظيم البشري وفق ثنائية إيديولوجية فجَّة، تُناصر التَّفوق الذّكورية وأفضليته، وتجعله مرادفًا للإنسانية Humanism، انطلاقًا من تعطيل المنطق الفلسفي لدى مُجمَل المنظرين التَّقليدين في معالجة قضايا المرأة، مما ينجَّر عنه إنتاج فكر ذاتي بقواعد معمَّمة، نابعة من أحاسيسهم وتجاربهم الشَّخصية مع المرأة، مما يجعلها عُرضَة للوقوع في تناقضات وتباينات في المفاهيم والبراهين، الّتي تكون هي المَنْفَذ الأساسي للحركة النِّسوية كي تُثبِت قصورها وتُضعِف براهينها[2]، في مقابل طرح أفكار وأراء جديدة تعكس فكر الفلسفة النِّسوية وفهمها للتَّاريخ ووعيها العلمي، الّذي ترك بصمة يمكن رصدها عبر الموجات الّتي مرَّ بها الفكر النِّسوي وحركاته*، والتِّي سنطرحها كما يلي:

2-1 الموجة الأولى: المُطالبة بالحقوق؛ اختزال الهوية في المواطنة.

ظهرت الموجة الأولى للنِّسوية أو كما تُعرف بالنِّسوية اللبرالية Liberal Feminism بين أواخر القرن التَّاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حيث عُدَّت أول حركة في معالجة صُور الظُّلم والاحتجاج على التَّميز وعدم المساواة الاجتماعية والقانونية، الّتي تُعاني منها المرأة عمومًا ونساء الطبقة الوسطى على وجه الخصوص، فهي تُعتَّبر ثمرة بيئة التَّصنيع والسياسة الليبرالية، الّتي وُجدت في تلك الفترة، كما تُمثّل هذه الموجة أفضل المداخل لمعرفة أفكار النِّسوية وأُسسها، فالليبراليون يعتقدون أنَّه إذا مُنِحَت للنِّساء والرجال فُرص واحدة في التَّعليم والحقوق المدنية، فمن الطبيعي أن يتقدَّم النِّساء والرجال بالمقدار عينه، وبهذا فَهُم ينفون الاعتقاد المبني على الفروقات

[1] خالدة سعيد، في البدء كان المثنى، ص 17.

[2] يُنظر: هادية يحياوي، إسهامات المرأة في الفكر السياسي، ص ص 119، 120.

* للإشارة إنَّ تمرد النِّساء على القوانين والنُظم المجحفة لم يكن انحرافًا تاريخيًا غريبًا حدث لمرة واحدة كما ادعى المنتقدون لهن، وإنَّما هو فصول متعدَّدة في التَّاريخ الكبير للمرأة المناضلة من أجل حقوقها.

والتَّفاوتات العقلية والجسدية بين الجنسين، العائدة إلى طبيعتهم الّتي تجعل المرأة أقل قدرة من الرجل، وهو ما يُبرِّر إبعاد النِّساء عن الميادين والأوساط الأكاديمية والاقتصادية والحياة العامة.

وعليه؛ فالنِّسوية الليبرالية ارتبطت في مراحلها الأولى بالمستوى الاجتماعي الحقوقي العملي والأخلاقي العام، الّذي يشمل الجنسين معاً، كما ارتبطت بشكل ما مع حركات حقوقية وتقدّمية أخرى مثل: الحركات البيئية الّتي تُدافع عن منظور مُختلف عن الطبيعة لا يفصل بين القضايا الفيزيائية والمسائل الميتَّافيزيقية؛ أي بين ما هو مادي ونفسي، كما تزامنت مع حركات إلغاء الرِّق والعبودية، غير أنه لا تُوجد لدى رواد هذه الموجة أمثال: ماري وولستونكروفت * وتستكروفت إليزابيث كادي ستانتون ** سوجورنري تروث*** فرجينيا وولف **** تحديات رئيسية تعمد إلى تفكيك النُّظم القائمة اقتصاديًا وسياسياً واجتماعيًا وتشريعيًا، وإعادة بناء وصياغة رؤيتها ومنظوراتها ومؤسساتها وهياكلها التأسيسية، بل إنَّ مسعاها كان ينصب في توسيع نطاق الحريات المدنية والمشاركات المجتمعية بموجب حُكم قانوني يضمن للمرء حقوقه، كالتَّعليم والانتخاب والعمل

---

* لها كتاب بعنوان "دفاعاً عن حقوق المرأة" سنة 1792م، والذِّي يُمثل في إطار إرهاصات الفكر التَّنويري علامة دالة على انبثاق أولى موجات النِّضال النِّسوي الحديث، فقد وردت فيه إشارات ذات دلالة على بدء الدعوة إلى مشاركة المرأة في الحياة السياسية، حيث أشارت المؤلفة إلى أنَّ النِّساء بحاجة إلى العقلانية، مما أدى إلى بلورة طروحات نسوية جديدة أثبتت أنَّ النَّظرة الدونية للمرأة ما هي إلاَّ نتاج ثقافات سائدة، ونتاج هيمنة نظام بطريركي حصل على مَّر القرون، انتهى إلى علاقات تراتبية بين الجنسين، وترى أنَّه عن طريق تجاوز هذا النظام تتمكن المرأة في المستقبل أن تصبح طبيبة وصاحبة أعمال تجارية أو قد تدرس السياسة، ثم تخطَّت المؤلفة هذه الإشارة؛ إذ قدَّمت مقترحًا مثيرًا يقول: إنَّ المرأة يجب أن يكون لها من يمثلها بدلاً من أن تكون محكومة على نحو تعسفي دون السَّماح لها بأية مشاركة مباشرة في مداولات الحكم..استقبل هذا الكتاب بحماس في بداية الأمر، إلاَّ أنَّه تراجع مع صدور مذكرات زوج الكاتبة، الّتي فصل فيها حياتها غير الأخلاقية، ثم تراجعت مبيعاته وتوقف طبعه لهذا السبب.

** صاغت إعلان مؤتمر سينيكا فولز عام 1848، الذِّي أعاد التأسيس الرسمي للموجة الأولى للنِّسوية وحدَّد إيديولوجية الحركة وإستراتيجياتها السياسية.

*** سوجورنري تروث الّتي تنحدر من أصول أمريكية إفريقية، واشتهرت بمقولتها الشهير: "ألست أنا امرأة؟" خلال أحد خطاباتها.

**** لها كتاب غرفة خاصة بالمرء 1928 تتحدث عن حقوق المرأة الاقتصادية والسياسية والحق في التعليم، وتعتقد أنَّ الرجال هم وحدهم معنيون بتعريف وتحديد كلّ شيء ويتحكمون في جميع الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأدبية والفلسفية، فهي تدعي في هذا المقال أنَّ الرجل كان ومازال يُهيمِن على المرأة ويعاملها معاملة لا تليق بشأنها.

المأجور وتصرف المرأة في أموالها بصفة مساوية مع الرجل، وبهذا فهي ترفض النُّزوع إلى تقدير الشَّخص بناءً على جنسه.

إنَّ هذه الموجة حقَّقت للمرأة بعض الأهداف والمكاسب حين تُوجت في فرنسا بوثيقة إعلان حقوق المرأة والمواطنة؛ حيث تحصلت على بعض الحقوق السياسية والاقتصادية كالاقتراع والخروج للعمل والتَّعلم، الّذي حذت فيه حذو الرجل، غير أنَّه يُمكننا أن نرجح هذا الانتصار إلى حاجة اقتصادية استلزمت ذلك، لا إلى رغبة تُناصر حقوق النِّساء، لذا كانت لا تُعامل بطريقة متساوية مع الرجل أو بالأصح كانت تخضع لمساواة شكلية، فمثلاً في العمل كانت تُواجه ظروف صعبة؛ حيث تعمل ساعات كثيرة بأجر زهيد وتشغل مواقع أقل حظوة ورفعة بشهادة مماثلة لشهادة الرجل من جهة، ومن جهة أخرى إنَّ هذه القوانين الّتي تمَّ تغيرها ستتعامل مع المرأة تعاملاً مزدوجًا يمنحها شكلاً إنسانياً ناقصاً، فهي من ناحية تعترف بحضور المرأة كمواطن عاقل حرّ ومسؤول، وهي من ناحية أخرى تُكبل حرية المرأة في قوانين الأحوال الشَّخصية، الّتي تتعامل معها على أنَّها قاصر وخاضعة للوصاية، ومنه تغدو هذه الحقوق الّتي يمنحها إيَّاها القانون العام معطَّلة عمليًا، ومرهونة بيد وكيل مذكر مهما كان سنّ المرأة ومهما كانت مؤهلاتها.

وعليه استنتجت الحركة النِّسوية أنَّ قضية الحقوق هي قضية مفتوحة على الانتكاسات؛ لا يمكنها أن تتطور تدريجيًا وتلقائيًا، ولن يكون لها مكاسب سريعة أو انتصارات نهائية، فهي بدورها منزلق يفتح الطريق للنُّكوس، بسبب تجاوز القوانين المكتوبة بالقوانين البدائية غير المكتوبة المتوارثة منذ مراحل موغلة في القدم، ومتجذِّرة في اللاوعي البشري، المؤسسة على القوة الجسدية والهوية الجنسية الّتي يعتمدها الرجال، وتنصاع له الغالبية الكبرى من النِّساء. لذا سعت الحركة النِّسوية إلى تطوير رؤيتها، وهو ما نتج عنه ظهور موجة ثانية، تهدف إلى تحقيق الوعي بواقع المرأة والمضي به قدمًا.

2-2 الموجة الثَّانية: محاولة لتنمية الوعي.

ظهرت الموجة الثَّانية للنِّسوية في النِّصف الثَّاني من القرن العشرين وامتدت حتَّى نهايات القرن نفسه، حيث اتخذت طابعًا عالميًا، يستخدِم لغة التَّحرر للتَّصدي لمختَّلف أشكال القَّمع الاجتماعي والسياسي والجنسي، كما يعمد إلى تجاوز ما سبقه من محاولات بالاعتماد على النَّقد

العقلاني، فهذه الموجة عملت بخلاف الموجة الأولى على البحث في المستوى الشخصي؛ أي العلاقة بين الرجل والمرأة في بعدها الخصوصي الانفعالي البيُولوجي الثَّقافي وامتداداته اللاواعية، الّتي لا يُمكن للقوانين ضبطها، لذا يتِّم مجابهتها عبر تقديم قيم جديدة ونظرة حديثة تستَند على أنواع متواصلة من التَّحليل والتَّأويل المتَّجدِّد والتَّفكير الحرِّ، والتَّعبير الغزير والإصغاء إلى ما يبطنه؛ أي الإقبال على الإنتاج والإبداع بمشاركة نسائية عالية[1] ورجالية مؤيدة لإرادة عدالة المرأة، ومنه ظهرت العديد من المُؤلّفَات الّتي تسعى لتحقق هذا الهدف أبرزها: "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" the origin of the family private property and the state 1884 لفريدريك إنجلز Friedrich Engels وكتاب "اللُّغز الأنثوي"the feminine Mystique 1963 لبيتي فريدان Betty Friedan وكتاب "المرأة المخصية" The female Enuch 1970 لجيرمين غرير Germaine Greer، وكتاب "عن السياسات الجنسية" sexeal politics 1970 لكيت ميليت kate Millett، حيث اشتغلت على مختلف القضايا الّتي لا يُمكنها أن تتحقَّق فعليّاً إلاَّ عبر رهان تطوير الوعي بما هو ممارسة للحق في الارتقاء، فسعت إلى التَّطوير الثَّقافي والأخلاقي العميق للذكور في مقابل تفعيل طاقة الإناث أنفسهن، اللَّواتي يُواجهن عوائق وإكراهات تعترض تطوّرهن في اتجاه وعيهن بإنسانيتهن، غير أن هذا التَّصور للفكر النِّسوي لم يتحول إلى فلسفة ورؤية إلى الوجود، تستلزم معرفة بأوضاع النِّساء السياسية والاجتماعية والصُّعوبات البيئية والمعيشية وأحوالهن الشَّخصية، وخصوصياتهن الثَّقافية والعرقية والدِّينية والجنسية والقبلية، والإحاطة بثوابتها أو من يُدافع عن ثباتها، إلاَّ مع كتاب "الجنس الآخر" لسيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir، الذّي يُبيِّن أنَّ "عامة الرجال ليسوا وحدهم من يتشَّبث بالوضعية الدَّونية للنِّساء، بل تُشاركهم في ذلك فئات وطوائف من النِّساء (... يُمكن نعتهن بالهيغليات*، لكونهن) يُذْعِن للواقع ويخضَعْن للتِّعبئة أو يعتَقْدن أنَّ تحكم الرجال في النِّساء وإقصائهن عن ساحات الفاعلية هو الحُكم الإلهي والوضع الطبيعي"[2] الّذي لا يُمكن تغييره. لذا عَمِل كتاب "الجنس الآخر" على خلخلة هذا الطَّرح بإحداث ثورة ضدّ الهرمية الذّكورية والقّيم الاجتماعية المتَّصِلَة باللازمة

[1] يُنظر: خالدة سعيد، في البدء كان المثنى، ص ص 24،25.

* نسبة إلى الفيلسوف جورج فيلهلم فريدريش هيغل، الذّي تحدَّث عن دياليكتيك السَّيد والعبد وحتمية هذا الوضع التَّراتبي.

[2] خالدة سعيد، في البدء كان المثنى، ص 17.

البيولوجية، الّتي عُدَّ الخروج منها أمرًا غير جائز، بل مستحيل كون أنَّ هذه اللازمة مّقرَّرة تاريخياً وثقافياً عن تكوين المرأة منذ العصر اليوناني، الّذي احتقر المرأة كما بدا جليًاً في فلسفات أفلاطون وأرسطو، وعليه للتفصيل في الطرح البوفواري كان لزامًا علينا أن نخصص له مبحثًّا يتعمق في فلسفتها وأفكارها، وهو ما نقدمه فيما يلي من خلال قراءتنا في كتابها المذكور أنفًا.

2-2-1 سيمون دي بوفوار بين إمكانيات الأنثى وواقع المرأة

غنِّي عن البيان أنَّ فعل التَّفلسف منذ العصور الأولى كان حكرًا على الرجال في المقابل كان للمرأة غياب أو بالأحرى تغيِّب كلِّي في هذا المجال، ولعلَّ ما قامت به سيمون دي بوفوار♦ Simone de Beauvoir من فعل فلسفي يُمكن عدُّه اختراقًا من قِبَل الفكر النِّسوي وكسرا لأحادية الصَّوت الفلسفي وتكريسا للتَّعددية وإنهاء للتَّكرار، فسيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir الّتي تُعدُّ من أهم أعلام الحركة النِّسوية، سعت إلى بناء فلسفة نسوية تتبنى من خلالها وجهة نظر الأخلاق الوجودية، المُستندة إلى المقولات الأساسية لجان بول سارتر Jean paul Sartre من مثل: الذَّات، الآخر، الموجود بذاته، الموجود لذاته، الّتي يُمكن بلورتها من خلال كتابها "الجنس الآخر"the second sex 1949، الّذي يُمثِّل إنجيل النَّظرية النِّسوية وأساس حركتها، كونه يطرح فهمًا جديدًا للعلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، ويفصح عن "جوهر الإشكالية النِّسوية بصياغة متناهية الدِّقة والعُمق، ويعمد إلى نقض الحتمِّية البيولوجية Biological Determinism، المُنقِصَة من قُدرة المرأة على الإنتاج الفكري"[1].

ترى بوفوار Beauvoir من خلال هذا المؤلف أنَّه وعلى الرَّغم من أهمية التَّحليلات الّتي قدَّمتها الاتجاهات النَّظرية والفلسفية سواء منها البيولوجية أو السيكولوجية أو الماركسية حول اضطهاد المرأة إلا أنَّها لم تُقدِّم جوابًا حول ماهية المرأة أو تُعط تفسيرًا وافيًا للسُّؤال المطروح: لماذا

♦ **سيمون دي بوفوار** 1908 – 1986م كاتبة ومفكرة وجودية اجتماعية، وناشطة سياسية، ونسوية فرنسية، كتبت العديد من الروايات مثل : "المدعوة" و "المثقفون" والسير الذاتية والمقالات والكتب والدِّراسات حول الفلسفة والسياسة والقضايا الاجتماعية والنِّسوية أهمها: "الجنس الآخر" الذِّي اشتهر كثيرًا وأثَّر في العديد من المفكرين من خلال طرحه للصراع الجوهري بين تأكيد دي بوفوار على أنَّ المرأة تتشكل اجتماعيا من ناحية، وأنَّها تتمتع بالحرية الفردية الّتي تُؤهلها لتغيير أوضاعها من ناحية أخرى. يُنظر: سارة جامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ص ص 278، 279.

[1] حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النَّقد النِّسوي وما بعد النِّسوية، قراءة في سفر التَّكوين النِّسائي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 103.

المرأة وليس الرجل هو "الآخر"؟ أو بطرح مختلف "كيف تَمكَّن أحد الجنسين فقط من فرض نفسه كجوهر وحيد منكرًا وجود كلّ نسبية تربطه بالجنس الآخر مُعرفًا إيَّاه بالآخر الصرف، ومن أين أتى للمرأة هذا الرضوخ؟"[1]

إنَّ هذا الطَّرح جعل من سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir تبحث في الأسباب والمبررات الّتي دفعت المرأة للتخاذل والاستسلام لهذا الوضع المُضطَهِد لها عبر العصور. لذا سعت إلى النَّبش في التَّاريخ الّذي مرَّت به المرأة وعملت على نقده، مستَنِدَة في ذلك إلى المراحل المختلفة الّتي تمُرُّ بها المرأة منذ الطفولة وسنّ الرُّشد والمراهقة إلى الشَّيخوخة ومن كونِّها عزباء أو متزوجة وأمًا أو باعتبارها عاشقة وعاملة، لتتوصَّل في النِّهاية إلى أنَّ ثقافة المجتمع الذِّكوري هي الركيزة الأساسية لما آلت إليه المرأة، لذا عابت عليها ميثيولوجيتها الأنثوية الأبدية وحتميتها البيولوجية Biological Determinism، الّتي تبنى على الخصوصية الأنثوية الجنسية، إذ تضَخّم هذه الخصوصية Privacy تضخيماً يُلغي بل يبتلع البعد الإنساني العام للمؤنث، فلا يُصبح بذلك النَّظر في الخصوصية الأنثوية إلاَّ في ضوء معيارية الخصوصية الذُّكورية؛ بحيث يغدو كلّ اختلاف نقصًا أو امتيازاً، ومنه نتَج إشكال وصراع يقوم في عُقدة تقويم الخصوصية الوظيفية لدى الجنسين، وقياس درجة الإنسانية قياساً على الخصوصية الذُّكورية، الّتي تجعل من النِّساء جنسًا فرعيًا وتابعًا[2]، أو بتعبير سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir جنسًا آخر ، لذا تقول: " إنَّ الإنسانية في عُرف الرجال شيء مذَّكر، فهو يعتبر نفسه يّمثِّل الجنس الإنساني الحقيقي (...) أمَّا المرأة فهي تُمثِّل في عُرفه الجنس الآخر"[3].

إنَّ هذا التَّحديد لخصوصية المرأة الجنسية ولهويتها المُصْطَنَعَة والمُبْتَدَعَة يجعلها تُواجه تناقضًا وازدواجية في التَّعامل معها كونها تَنبني على طرفي النَّفي والإثبات، الحاجة والاستغناء؛ أي حاجة الذَّات الذُّكورية إلى تعريف الأنثى بأنَّها آخر ، ذلك أنَّ عدم تحديدها يُفقد الرجل تحديده

[1] سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، تر: ندى حدَّاد، مر، تد: إيمان المغربي، دار الأهلية، عمان، ط1، 2008، ص 06.

[2] يُنظر: خالدة سعيد، في البدء كان المثنى، ص 20.

[3] سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ص 18.

لكونه "يحتاج إلى آخرية Otherness المرأة كي يشعر بذاتيته"[1]، وفي نفس الوقت استغناءه عنها لتحقيق تمركزه[2] ، وعلى أساس هذا التَّحديد تقوم التَّنشئة الاجتماعية Socialization على تقسيم الوظائف والأدوار لكلا الجنسين، بحيث "تُترك المرأة منذ حداثتها في جوٍّ يحفل بالنِّساء، فتسعى الأمُّ إلى ضَمِّ ابنتها إلى عالمها النِّسوي"[3]، الّذي تُرسَّخ فيه التَّراتبية وتُرَوّج عبره قناعات النِّساء ذاتهن، اللَّواتي تتخذن وضع الآخر المُطلق* بإرادتِهن ومن تلقاء أنفسهن، استجابة لواجب النَّوع القابل للتَّكرار والخانق للفردية والتَّميز، الّذي يُحوِّلُهُن من كائن موجود لذاته إلى كائن موجود من أجل الآخرين، ويسلب منهن جسدهن الخاص ويقع تحويله بصفة مستمرة إلى جسد نسائي[4]، لذا تقول جوديت بتلر Judith Butler صاحبة كتاب الذَّات تصف نفسها: "إنَّ الواحدة هي جسدها من البداية وبعد ذلك فقد تُصبح جندرها، الانتقال من الجسد الطبيعي إلى الجسد المُكَّيَف ثقافيًا؛ أي الانتقال من الوجود المادي إلى الصيرورة"[5]

انطلاقاً من هذا الطرح سعت بوفوار Beauvoir إلى إعادة أشكلة القضايا الأخلاقية والبيولوجية والاجتماعية للمرأة وطموحاتها السياسية، مُتَّخِذَة من مبدأ المساواة الحداثي سبيلاً لتحقيق رؤيتها، الّتي تُلخصها في مقولة "المرأة لا تُولد امرأة وإنَّما تُصبح امرأة one is not born, but rather becomes, a woman"، الّتي حوَّلَت الفكر من طبيعة/طبيعة إنسانية ثابتة إلى طبيعة/ ثقافة متغيرة ومنه تأسست عندها فكرة أنَّ" التَّفريق بين الذَّكر والأنثى من منظور جنسي هو تحديد

[1] زينب صلاح، الجندر من النِّسوية إلى ما بعد النِّسوية (من سيمون دو بوفوار إلى جوديث بتلر)، مركز باحثات، عدد بعنوان الجندر رؤية نقدية، 2022، ص 62.

[2] يُنظر: محمد شوقي الزين، الذَّات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، ص ص 09، 10.

[3] سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ص 91.

* يُوجد فرق عند سيمون دي بوفوار بين الآخر والآخر المطلق، فهذا الأخير لا يُمكنه مطلقًا بلوغ التَّماثل، ولا يُمثل أو يُشكل أيّ تهديد؛ لكونه لا يدخل في أي صراع ولا يُحاول التَّمرد، إنَّما سمته الخضوع واتخاذ وضعية الضحية المحرومة من إثبات وسائل اللاعدالة الّتي يتلقاها. يُنظر: علي عبود المحمداوي، الفلسفة والنِّسوية، ص ص 350، 351.

[4] يُنظر: علي عبود المحمداوي، الفلسفة والنِّسوية، في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه والتمركز الذكوري ونقده، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2013، ص 356.

[5] جوديث بتلر، الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، تر: لُجين اليماني ، مر، أحمد العوفي، تاريخ النشر 2016/03/19، تاريخ الاطلاع: 2023/11/10، الساعة 11:05 الرابط: https://n9.cl/ex411 :

بيولوجي يتسِم بالثَّبات عمومًا، أمَّا التَّفريق بين الرجل والمرأة من منظور جندري* فهو تحديد ثقافي سمته التَّغير"[1]، وبهذا فهي ترى أنَّ "مسؤولية العناصر البيولوجية في اختلاف النَّوع ليست سوى مسؤولية غير مباشرة، أمَّا المسؤولية الأساسية فترجع إلى الثَّقافة وبرنامجها الإيديولوجي"[2]

تسعى سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir انطلاقًا من النَّتائج الّتي توصلت لها إلى إخراج المرأة من النِّضال الرمزي الّذي تقوم به النِّساء إلى نضال حقيقي يُمكنها من ممارسة فعل التَّحرر الأنثوي واقعيًا. والانفلات من قبضة البراديغم paradigm الذُّكوري فعليًا، لذا فهي تشجعها على "التَّماهي Empathy مع الوعي Conscious ذلك النَّشاط المتعالي غير المُقَيَد بالجسد"[3]والمعنى الماقبلي للوجود البشري Human Existence، الّذي يُسقِط المرء في لا جدوى الفعل الإنساني، ولكي يتحقَّق هذا الوعي بالذَّات تسعى بوفوار Beauvoir إلى إعطاء الجدل الهيغلي أبعادًا ماركسية، حيث ترى أنَّه من خلال صيرورة العمل، والتَّموضع بواسطة الفعل والحركة، تتمكن المرأة من تحقيق الاعتراف بها وبكيانها كذات Subject مالكة لأناها الوجودي وليس كموضوع خاضع ومملوك، لذا تسعى إلى دفع المرأة لتجاوز الحدود والصفات والأدوار الّتي تُقيِّد وجودها من قِبَل الآخر، بإدخالها في معترك العمل والنَّجاح والتَّحليل وغزارة النِّتاج الإبداعي، لحيازة حقِّ الوجود ككيان بشري كامل معترف به، ذلك لأنَّ ابداعات المرأة في جميع حقول المعرفة، وخاصة عند الغرب، أثبتت أنَّ تقصير المرأة تاريخيًا لم يكن بسبب قصور أو عجز أو ضعف ونقص في القدرة الذاتية على الإبداع، بقدر ما هو بسبب فرض حياة سطحية عليها، وإلغائها وطردها خارج نطاق الفعل الحضاري بممارسة القهر والقُمع والاستغلال الجسدي والفكري

---

* يجدر بنا أن ننوه أن سيمون دي بوفوار لم تصطلح على النَّوع بالجندر، بل فقط قدَّمت مفهومه دون استخدام المصطلح، فهي تحدثت عن فكرته ودلالته باستفاضة، وأضحى يُستخدم لكي يُشير إلى خلاصة الظُّروف والخبرات والأوضاع الاجتماعية والثَّقافية المُؤدية للتَّصنيف بين المرأة والرجل، والجدير بالذِّكر أيضاً أنَّه لم يُوضع ضبط واضح ومحدَّد لمصطلح الجندر، وعليه بقي مفهومًا غامضًا تربطه علاقة تداخل بالكثير من المصطلحات والمفاهيم.

[1] فيروز رشام، تاريخ النِّساء الذِّي لم يُكتَب بعد، دراسة حول الكتابة والجندر في الثَّقافة العربية، دار فضاءات للنَّشر والتَّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2022، ص25.

[2] ك نلووف ، ك نوريس،ج أوزبورن، القرن العشرون المداخل التَّاريخية والفلسفية والنَّفسية، مر وإش: رضوى عاشور، تر: إسماعيل عبد الغني وأخرون، إش –ع: حابر عصفور، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص 305،306.

[3] سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ص 09.

لها، فالتَّاريخ لم يُسجل لنا إلاَّ ما ندر من أسماء المبدعات – وإن كُنَّ ضمن معايير ذكورية – بسبب سياسة الإلغاء للمرأة، الّذي نتج عنه صراع بينها وبين واقعها المتَّمثل في العرف والتَّقاليد "الصيرورة والكينونة"، الّذي خَلَّف صراعاً آخر بينها و بين الرجل.

تُواصل سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir محاولة إيجاد الحلول للمرأة للخروج من أسطورة الأنثى الأبدية المَشْحُونَة بدلالات الخضوع والدونية، حيث تنحو منحى اشتراكيًا يسعى إلى تكوين العلاقة الإنسانية بين المرأة والرجل، فهي ترى أنَّ من واجب المرأة أن لا تتخلى عن أنوثتها الّتي هي جزء من إنسانيتها، فتصبح رجلاً آخر أو امرأة مُتَنَكِرة، تطمح إلى الحصول على ميزات وصلاحيات الرجل، لذا تقول: "إنَّ الرجل هو إنسان بشري له جنس خاص ولا يمكن للمرأة أن تكون بالمقابل فردًا كاملاً مساويًا للرجل إلاَّ إذا كانت هي نفسها شخصًا بشريًا له جنسه الخاص، فالتَّخلي عن أنوثتها يعني التَّخلي جزئيًا عن إنسانيتها"[1]، ومنه لا بد على المرأة في نظر بوفوار Beauvoir أن تُحافظ على خاصيتها المختلفة عن الرجل ولكن في نفس الوقت تبقى متشابهة معه لتشكيل وحدة مدافعة عن الإنسانية بدل الصراع خارجها، غير أنَّ هذا المبتغى لا يمكن تحقيقه إلا بخلق تحول عميق في بنية المجتمع الذِّهنية وتحويل الصراع والعداوة إلى صداقة وحب وتضامن، حتّى تغدو غيرية الآخر لا تُشكل تهديدًا، بل تضحى شرطًا لبلوغ طريق الحرية والمساواة والتَّكامل الإنساني[2]

اعتمادًا على ما سبق بمكننا أن نُوجِز الإضافة الّتي قدَّمتها سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir والتّي بفضلها حققت تفردها وريادتها في الحركة النِّسوية فيما يلي:

– اتخذت سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir من الكتابة حول الأنا من وجهة نظر أنثوية كموضوع لذاتها بدلاً من كونه موضوعًا للآخرين، كما ربطت بين فكرة الحديث عن نفسها كذات فردية وبين الحديث عن الذَّات الجماعية، فهي لا تفصل بين وضعها كامرأة وبين وضع بقية النِّساء اللَّواتي تُكرِّس نفسها من أجلهن، كما أنَّها تعتبر الكتابة سلاحًا مضادًا يمكن أن يُحدِث رجَّةً وانقلابًا يُحطِم فكرة الأنثى الأبدية ومفهوم الأنثى بما هي غيرية مطلقة، ويكشِف عن زيف الوعي

[1] سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ص 222.

[2] يُنظر: علي عبود المحماوي، الفلسفة والنِّسوية، في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه والتَّمركز الذكوري ونقده، ص ص 373،374.

الذُّكوري، ومن ثمّ إزاحة الحُجُب عن ميثولوجيا الاضطهاد المُدعَمَة بالسِّياقات الانطولوجية والاقتصادية والاجتماعية والنَّفسية، الّتي تُفَبْرِك صورة المرأة وجوهرها باستغلال المعطيات البيولوجية.

– قدَّمت سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir دعوة صريحة إلى رفض التَّحديدات السابقة للمرأة وإعادة التَّفكير في تعريف جديد والتَّفاوض مع الآخر حول بناء هوية جديدة لها مغايرة للتَّصور الذُّكوري السَّائد، الّذي يختزل الإنسانية في الهوية الذكورية.

– حاولت سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir تشخيص واقع المرأة من منظور نسوي واقعي تحرري وفق الفلسفة الوجودية Existentiel philosophy، الّتي تُؤمن بها والموقع الأدبي الّذي تأمل أن تصل إليه من خلال تمرير رسالتها الفكرية، الّتي تُلخصها في مقولتها الشهيرة " المرأة لا تُولد امرأة بل تُصبح امرأة"

إنَّ التَّميُّز الّذي حصلت عليه سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir، ورفعة المكانة الّتي نالتها في النِّضال النِّسوي بفضل كتابها الموسوعي، الّذي يستَّمِد مادته من مختلف العلوم والاتجاهات لا يمنع قارئه المتَفَحِص من نقده والكشف عن هفواته، ولعلَّ هذا ما تهدف إليه النُّقطة الموالية من هذا المبحث.

من الواضح أنَّ ما نشهد به لسيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir من خلال النِّقاط السابق ذكرها هو محاولتها ترقية هوية المرأة الّتي كانت في نظر العُرف الذُّكوري آخر ، فبوفوار Beauvoir من خلال تحليلاتها ومناقشاتها أرادت للمرأة أن تصبح حاملة لهوية إنسانية بخصائص أنثوية، غير أن الّذي لم تُنبه له هو تحديد مفهوم الإنسانية من وجهة نظر أنثوية خاصة، تتوافق مع متطلباتها واحتياجاتها، بل ركَّزت على أنَّ الرجل – برغم اضطهاده للمرأة – هو النَّموذج الأكمل للإنسانية الّذي يجب الاحتذاء به، لذا تقول: "أنَّ الرجال الّذين ندعوهم الكبار هم هؤلاء الّذين حملوا على أكتافهم بطريقة أو بأخرى ثقل العالم، واستطاعوا أن ينجحوا في ذلك الأمر الّذي لم تفعله أيُّ امرأة في وقت من الأوقات"[1]، وعليه ليس بوسع المرأة لإثبات كفاءتها سوى قيامها بعمل الرجل والانتماء لإنسانيته، الّتي حدَّدها وفق مستلزماته ومتطلباته، الّتي "فرضت

[1] سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ص 231.

إكراهات كبلت العقل الأنثوي، الّذي لا تناسبه كثيرًا تلك المقولات المُتَعَالِيَة، ولا تُناسب احتياجاته الخاصة وتأملاته المختلفة"[1]، وانقياد المرأة نحو هذه الإكراهات لن يجعلها سوى مَؤكِّدة لوجود الرجل عِوَضَ البحث لنفسها عن حق في الوجود، وهو ما لا يجعل منها حرَّة ومحققة لأهدافها، كونها تمشي أمامه جنبًا إلى جنب وتتَّبع خطاه وفق نظرته لطريقه الّذي صنعه لنفسه، "وغاب عنها أن المشي بجانب الرجل على حدّ المساواة مجرد نظرية لا يمكن تحقيقها عمليًا، وذلك لأنَّ المساواة لا يُمكن تحقيقها إلاَّ إذا تشابهت الأهداف تشابهًا تاماً (...) والحياة لا تحتمل هذا التَّشابه، لأنَّ كلّ نوع يؤدي مهمة تختلف عن الآخر، ويستمد بقاءه الطبيعي من هذه المهمة وحدها"[2]، وأمام هذا التَّصور الّذي غاب عن المرأة لن يكون بيد الرجل إلاَّ أن يُعرِفَها بأنَّها نقطة انطلاق منه وتابعة له، وهو ما يجعل بوفوار Beauvoir تُحافظ على ثنائية العقل/ الجسد الّتي تُجسد استمرارية الخضوع والتَّراتب السياسي والنَّفسي، لذا من الواجب على المرأة أن تُحدِّد طريقها الإنساني الخاص، الّذي يتَّوافق مع جنسها ومتطلباتها ويُحقِّق لها كينونتها ووجودها وذاتها المُسْتَقِلَة، وهو الرأي الّذي سعت له لوس إريغاراي Luce Irigaray ♦، الّتي على الرغم من بحثها في تناقضات جاك لاكان♦

---

[1] محمد بكاي، جدَّل النِّسوية، فصول نقدية في إزاحة الدوغمائيات الأبوية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2019، ص 51.

[2] الصَّادق النَّيهوم، الحديث عن المرأة والدِّيانات، مكتبة النَّيهوم سلسلة الدِّراسات (1)، بيروت، لبنان، ط1، 2002 ص 49.

♦ **لوس إريغاراي** من مواليد 1932م ببلجيكا، فيلسوفة وعالمة نفس لسانية، تعيش وتعمل بشكل أساسي في فرنسا، تُعدُّ صوت رئيس في الحركة النِّسوية الفرنسية، لها العديد من المؤلفات منها: "نظرة تأملية للمرأة الأخرى"؛ وهي عبارة عن أطروحة دكتوراه في التَّحليل النَّفسي، والتِّي نقدت نظريات سيغموند فرويد وجاك لاكان حول تشكيل الهوية في الذَّات الأنثوية، "هذا الجنس الذِّي ليس واحدًا"، "الواحدة لا تتحرك من دون الآخر"، "إيتيقا الاختلاف الجنسي"،" زمن الاختلاف : نحو ثورة هادئة"، "أنا ، أنت ، نحن: من أحل ثقافة للاختلاف" فمن خلال هذه المؤلفات حاولت أن تواجه فكرة تغريب المرأة عن نفسها، كما سعت إلى الربط بين اللُّغة والميل الجنسي مثلما فعلت هلين سكسو وجوليا كريستيفا، وترى أن المرأة لها إمكانية إنشاء نسق رمزي نسائي يسمح بالاحتفاء باختلافها عن الرجل وقد عبرت عن هذه الأفكار بأسلوب يتنوع بين الغنائي والشعري إلى التعليمي والسياسي. يُنظر: سارة جامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ص ص 376،377. وكريس باركر، معجم الدِّراسات الثَّقافية، ص88.

♦**جاك لاكان** 1901 – 1981م محلل نفسي فرنسي اشتهر بإعادة قراءته النَّفسية لسيغموند فرويد، وفق المنهج البنيوي وما بعد البنيوي بطريقة أولت اهتمامًا بالغًا لمكانة اللّغة في بناء اللاوعي والذاتية، وهو ما أنتج مفاهيم ومناهج جديدة في حقل التَّحليل النَّفسي، قدَّم لاكان العديد من الحلقات الدراسية الّتي جمعت ونشرت في مجموعة من الكتب أبرزها: "المبادئ الأساسية الأربعة للتَّحليل النَّفسي" و " كتابات مختارات" و الميل الجنسي عند المرأة"،

واعتمادها على التَّفكيك Deconstruction، إلاَّ أنَّها على غراره تحاجج بأنَّه ينبغي على النِّساء أن لا يهدفن إلى أن يصبحن متماثلات مع الرجال، ويُختزَلن في الذَّات الذُّكورية، الّتي تضع نفسها في مقام الواحد المثالي والمُتعالي، وتعتبر ما دونها نُسَخ احتياطية وثانوية متعدِّدة أقل منها رتبة موسومة بالنُّقص والضعف، فهي ترى أنَّ الهوية الأنثوية هُمِّشَت وتَمَّ نسيانها ورفضها للدَّرجة الّتي تجعلها عنصرًا لا يُمكن التَّفكير فيه انطلاقًا من استبعاد تخيِّلية الأنثى، مما يضعها "في موقف اختيار لنفسها فقط بشكل مُجَزَّأ، في الهوامش المبنية لإيديولوجية الهيمنة، على أنَّها فضلات أو شيء زائد"[1]، ومن أجل تجاوز هذا التَّصور دعت إريغاراي Irigaray إلى إتيقا جديدة للاختلاف الجنسي مختلفة عن التَّصنيف العلمي والبيُولوجي والنَّفسي، الّذي يفتَقِر لمفهوم الأنثوية الّتي تميل إلى الفاعلية بنسيج جنساني مزدوج ومُعَقَّد، لذا تَحاول إريغاراي Irigaray إثبات أنَّ الأنثى تحمل وجهًا فريدًا خالصًا، وهوية مستقلة عن الأفكار المركزية الذُّكورية، وعليه، انطلقت من متعتها الذَّاتية وكينونتها المكبوتة "داخل ذاتها (الّتي) هي عبارة عن اثنين أصلاً – ولكن غير قابلين للقسمة إلى فردين – يحضنان بعضهما بعضا"[2]، فهي حسبها تحمل خيالاً مضاعفًا ومتعددًا؛ ولهذا السَّبب "يُقال عن المرأة أنَّها كثيرة النَّزوات ولا يمكن فهمها وقلقة ومتقلبة الأطوار ناهيك عن لغتها"[3] المتناقضة بحسب المنطق وغير المسموعة.

تكشف لوس إريغاراي Luce Irigaray السِّتار من هذا المنطلق عن "نوع آخر من النِّساء تراه النِّساء فقط، وغير خاضع للرؤية الذُّكورية وهو المؤنث المؤنث، أي؛ المرأة بعيون المرأة نفسها"[4]، وعليه إنَّه ما يجب على المرأة هو "تهجير مفهوم القضيبية Phallocentrism الّتي يُكرسها التَّحليل النَّفسي، وذلك باكتشاف التَّضاريس المُتَّعدِّدَة الأوجه لجسدها الأنثوي ونفسها، وتحرير رغبتها والحفاظ عليها والدِّفاع عنها وتوسيعها وتطوير نوع جديد من اللُّغة والقانون

=الّتي أحدثت تأثيراً كبيراً في الدِّراسات الأدبية والفكر النِّسوي ووضع نظرية الاختلاف الجنسي. يُنظر: سارة جامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ص 385 و. وكريس باركر، معجم الدِّراسات الثَّقافية، ص 285,

[1] لوسي إريغاري، من هذا الجنس الذِّي ليس واحدًا؟، ضمن ويندي كيه، كولمار فرانسيس بارتكوفيسكي، النَّظرية النِّسوية، مقتطفات مختارة، ص 260.

[2] المرجع نفسه، ص 255.

[3] المرجع نفسه، ص 259.

[4] محمد بكاي، جدَّل النِّسوية، فصول نقدية في إزاحة الدُّوغمائيات الأبوية، ص 43.

والأساطير"[1]؛ أي أنَّ تدخل إلى النِّظام الرمزي Symbolic system بشروطها الخاصَّة، الّتي تجعلها تُمثِّل نفسها بنفسها بطريقة مختَلَّفة، لتُصَوِّغ لذاتها وضعًا اجتماعيًا يفرض الاعتراف بها باعتبارها ذلك الجنس الّذي ليس واحدًاwomen are the sex which is not one، في المقابل من الضَّرورة فهم خيالها الّذي هو "نوع من عالم مُتَّسِع لا يّمكِن وضع حدود له ولا يُمكِن أن يكون مفكَّكًا"[2]

تُواصل لوس إريغاراي Luce Irigaray الدِّفاع عن وجهة نظرها بإثبات ازدواجية الذَّات الإنسانية وضرورة الاختلاف الجنسي انطلاقًا من تحليلها للعلاقة بين الرجل والمرأة، فتصفها بأنَّها تكامل المختلفين، وترى أنَّه "هناك ذاتين موجودتين أو متحققتين وجوديًا، وليس من اللازم أن توضعا في علاقة هرمية، (بل...) عليهما تبادل الهدف المشترك للحفاظ على الجنس البشري وتطوير ثقافتهما ومنح الاحترام لاختلافهما"[3]، وهي بهذا التَّصور تُخرج الاثنين من الواحد ... والآخر من الذَّات عينها، لتبيِّن أنَّ الحياة تتَّجلى مختلفة بالنِّسبة للرجل والمرأة، وأنَّ كليهما يَحتَّل تكوينات ذاتية مختلفة وعوالم غير قابلة للتَّطابق والتَّكرار، "وكنتيجةٍ لهذا فعلى النِّساء أن تبحثن عن طريق أكثر جدِّية لإثبات هويتهن وكرامتهن المسلوبة مع الرجل وليس الإقدام أمام التَّحيز الذُّكوري على سلوكيات غير مقبولة من قبيل العناد والعري، والتِّي لا مكان لها عند الرجال"[4]، وهي بذلك تُشَجِّع النِّساء لإعلان وتحديد هذه الهوية الجديدة وتعزيزها.

---

[1] جون ليشته، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 327.

[2] لوسي إريغاري، من هذا الجنس الذِّي ليس واحدًا؟، ضمن ويندي كيه، كولمار فرانسيس بارتكوفيسكي، النَّظرية النِّسوية، مقتطفات مختارة، 260.

[3] محمد بكاي، الغيرية وإشكاليات الهوية النِّسوية عند لوس إريغاري، نضالات الذَّات النِّسوية أمام الهيمنة الذُّكورية، ضمن: علي عبود المحمداوي، الفلسفة والنِّسوية، في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه والتَّمركز الذُّكوري ونقده، ص 436، 437.

[4] Luce Irigaray, Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology, edited by William McNeil & Karen S Feldman (Malden, MA and Oxford, UK: Blackwell, 1998, p 423.

نقلاً عن: علي عبود المحمداوي، الفلسفة والنِّسوية، في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه والتَّمركز الذُّكوري ونقده، ص 428،429.

ومن جهة أخرى يُمكننا أن نلحظ أنَّ سيمون دي بوفوار قد حصرت مشكلات النِّساء في مشكلة واحدة، وهي سيادة الرجل عليهن وتحكمه فيهن، ورأت لها حلاً واحدًا وهو السَّعي لمساواة كاملة بالرجل في إغفال ظاهر لما يعتري أحوال النِّساء من اختلافات وما يُصاحب ذلك من تعدّد مشكلاتهن، وقد أثَّر ذلك تأثيرًا كبيرًا في أهداف من اتبعنها من النِّسويات[1]، كما يمكننا أن نُسجل اعتراضًا على دعوتها للحرية الجنسية والتَّنصل من مسؤوليات الأسرة وروابط الأمومة والزواج، الّتي هي في منظور سيمون دي بوفوارSimone de Beauvoir تُسهم في تكريس وضع الاغتراب للمرأة، وتُعيق بناء شخصيتها والانطلاق في رسم خُطاها في عوالم العمل والانتاج، لذا من الضروري –حسبها– التَّحرر من الدَّور التَّقليدي للمرأة لتحقيق أهدافها,

2-2-2 نوال السَّعداوي: نقد النِّظام البطريركي؛ نزعة جندرية مقلوبة

بدأت الموجة النّسوية الثَّانية متزامنة مع تغيرات الأنظمة العربية، الّتي تبنت سياسات الانفتاح على الآخر خاصة مع تصاعد الليبيرالية الجديدة والعولمة، حيث تميُّزت ثلث الفترة بتنامي الفكر النِّسوي العربي، الّذي تأثر بالفكر النِّسوي الغربي المعاصر، نتيجة حركة التَّرجمة الّتي شملت السَّاحة الثَّقافية العربية خاصة في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، فبات من العسير أن نجد كتابة نسوية عربية لم توظِّف في منتها بعض المقولات والأفكار النِّسوية الغَّربية، كما هو حال أي مجال آخر من مجالات الكتابة والثَّقافة العربية الحديثة عمومًا، حيث وجدت الحركة النِّسوية الغربية صداها في عدد من الكتابات العربية، فبالرَّغم أنَّها لم تتبلور كحركة نقدية متكاملة في المشهد النَّقدي العربي المعاصر، إلاَّ أنَّها تميزت بظهور أصوات نسوية شكَّلت من خلال كتاباتها نقدًا جادًا، يُحاول استنطاق المسكوت عنه من الوضع الّذي تعيشه المرأة في الثَّقافة العربية، والكشف عن فجواته المظلمة الّتي تَمَّ إغفالها عبر التَّاريخ وتفكيكها من أجل إعادة بنائها وتحسينها ومحاولة تطويرها، ومن هؤلاء النُّقاد: الروائية والنَّاقدة نوال السَّعداوي، الّتي تُعدُّ من المؤسِّسين الأوائل للحركة النِّسوية في العالم العربي، الّذين انخرطوا مبكرًا في الدِّفاع عن حرية المرأة وحقوقها من خلال العديد من المؤلفات أهمها كتابيها "المرأة والجنس" (1969) و"الأنثى هي الأصل" (1971)، اللَّذين حققت بهما تأثيرًا كبيرًا على النِّسوية العربية المعاصر، نتيجة ما تمَّ تقديمه فيهما من خلاصات

[1] يُنظر: زينب صلاح، الجندر من النِّسوية إلى ما بعد النِّسوية؛ من سيمون دو بوفوار إلى جوديث بتلر، ص 67.

مبنية على اطلاعها على الفكر النِّسوي الغربي من خلال توظيفها لتصورات الماركسية والوجودية والتَّحليل النَّفسي، وربطها بقضايا النِّساء المتعلقة بالتَّغيير الاجتماعي وعلاقات الإنتاج.

تُلقب نوال السعداوي♦ بسيمون دي بوفوار العرب، لعلِّ ذلك راجع إلى ما أثارته من ضجة كبيرة بأفكارها الصادمة والفاضحة للمسلمات السَّائدة في العالم العربي، الّتي تروم من خلالها إلى إرساء خطاب نقدي عقلاني معاصر، يقوم على تحليل جذور النَّظرة الدّونية للمرأة في الأنثروبولوجيا والدِّين والفَّلسفة وربطها بالأنظمة المعرفية والاجتماعية والاقتصادية السَّائدة، مع دراسة انعكاساتها على كينونة النِّساء وعقولهن ونفوسهن وعلاقتهن بأجسادهن وبمحيطهن، وهو الأمر نفسه الّذي أثارته سيمون دي بوفوار في المجتمع الغربي حين صدمنه بنتاجها المعرفي، غير أنَّه من المُرَجَح أنَّ هذا اللَّقب التصق بنوال السَّعداوي نتيجة تبنيها لمختلف أفكار بوفوار* أبرزها مقولتها الشهيرة " المرأة لا تُولد امرأة بل تُصبح امرأة"، الّتي ترى أنَّ المجتمع هو الّذي يّحدِّد مكانة

♦ **نوال السَّعداوي** 1931–2021م طبيبة وكاتبة مصرية، بدأت حياتها المهنية عام 1955م طبيبة امتياز بقصر العيني بالقاهرة، ثمَّ فُصلت بقرار من وزير الصِّحة بسبب كتابها "المرأة والجنس". اتجهت بعد ذلك إلى الكتابة العلمية والأدبية، الّتي كانت تدور فكرتها الأساسية حول الرَّبط بين تحرير المرأة والإنسان من ناحية وتحرير الوطن من ناحية أخرى من مختلف الجوانب الثَّقافية والاجتماعية والسياسية، ولهذا قامت بتأسيس جمعية تضامن المرأة العربية عام 1982، كما ساعدت في تأسيس المؤسسة العربية لحقوق الإنسان، وأسست جمعية التَّربية الصحية وجمعية للكاتبات المصريات، وعملت فترة رئيسة تحرير مجلة الصحة بالقاهرة، ومُحرِّرة في مجلة الجمعية الطبية.
استطاعت نوال السَّعداوي أن تنال ثلاث درجات فخرية من ثلاث قارات. ففي عام 2004 حصلت على جائزة الشَّمال والجنوب من مجلس أوروبا. وفي عام 2005 فازت بجائزة إينانا الدُّولية من بلجيكا، وفي عام 2012 فازت بجائزة شون ماكبرايد للسَّلام من المكتب الدُّولي للسَّلام في سويسرا، وخلال مشوار السَّعداوي الأدبي حصلت أيضًا على العديد من الجوائز منها: جائزة رابطة الأدب الإفريقي، جائزة جبران الأدبية، جائزة من جمعية الصداقة العربية الفرنسية، جائزة من المجلس الأعلى للفنون والعلوم الاجتماعية.

توفيت السَّعداوي عن عمر يُناهز التِّسعين عامًا، تاركة وراءها دراسات ومؤلفات عديدة ومتَّنوعة، ومن أهم كتبها تذكر على سبيل المثال لا الحصر: "الأنثى هي الأصل" و "المرأة والجنس" و "قضايا المرأة والفكر والسياسة" و "المرأة والغربة" و "المرأة والصراع النَّفسي" و "الوجه العاري للمرأة العربية"، كما أصدرت عددًا من المجموعات القصصية والمسرحيات من أبرزها "تعلمت الحب" و "لحظة الحقيقة" و"عين الحياة" و "إيزيس" الموسوعة الحرَّة ويكبيديا، الرابط: https://n9.cl/hh2hxg

* أن وجه الاختلاف بين نوال السَّعداوي وسيمون دي بوفوار هو أنَّ نوال السَّعداوي نظرًا لاعتمادها على تجارب معاشة لم تتعامل مع النِّساء كمتشابهات، بل توصَّلت إلى أنَّ مشكلاتهن تتعدَّد وتختلف في المجتمع العربي باختلاف مساراتهن وأنفسهن وخبراتهن وانتماءاتهن الطبقية والمهنية والثَّقافية، وبهذا الاختلاف تختلف أدوات مقاومة النِّظام من امرأة إلى أخرى.

المرأة ويصنع شخصيتها وصفاتها الأنثوية ويُفرق بينها وبين الرجل وليس الطبيعة أو البيولوجيا، تُؤكِّد نوال السَّعداوي هذه المقولة انطلاقًا من تجربتها الشَّخصية كامرأة وطبيبة؛ حيث تسرد العديد من المواقف الواقعية المُعاشَة، لتصل إلى نتيجة أنَّ المعرفة الّتي أُنتجت حول المرأة معرفة خاضعة للظُّروف الاقتصادية والاجتماعية الّتي تّناسب السُّلطة الذُّكورية، فبإمكان هذه السُّلطة أن تُخضع جميع النُّظم المعرفية لصالحها، ولعلَّ أبرز دليل على ذلك ما قام به سيغموند فرويد Sigmund Freud من إنشاء نظَّريات تسعى إلى تفسير ما يقع في المجتمع وتبرره.

تسعى نوال السَّعداوي من خلال كتابيها "المرأة والجنس" و"الأنثى هي الأصل" إلى قلب الموازين الفكرية بإثباتات علمية من أجل تفعيل مَلَكَة التَّروي والإرادة والاختيار لدى الأنثى، الّتي تُريد أن تجعل منها حرَّة تسعى لتحقيق مساواتها مع الرجل، ذلك لأنَّ المرأة ليست بطبيعتها كائن غير عاقل كما تدعي العصور السَّابقة، الّتي تقوم على تسيس النَّفس البشرية، بل على العكس، إنَّ الجانب العقلي لدى النِّساء لا يكون دائمًا بغير سُلطة على الجانب اللاعقلي، وأنَّه لا يستمر هكذا بلا فاعلية إلاَّ عند كبحه، وفي المقابل، إنَّ الجانب العقلي لدى الرجال لا يكون دائمًا مسيطرًا على الجانب اللاعقلي وفاعلاً على الدَّوام رغم أنَّه مُؤَهَل للقيام بهذه الوظيفة، خاصة عند انغماس الرجال في الشهوات والملذات، وعليه تستنتج نوال السَّعداوي أنَّ المرأة والرجل كلاهما عاقلان مقارنة بالحيوان غير العاقل، بيد أنَّ المرأة عاقلة بطريقة غير مُفَعَلَة؛ أي لم تُهَيَأ لها الظُّروف لتستخدم عقلها وتُفكر، بعكس الحيوان الّذي لا يُمكِّن أن يحدث معه هذا حتَّى لو هُيِّئَت له الظُّروف، لذا تعمل نوال السَّعداوي على تفعيل عقل المرأة وفكرها عن طريق توعيتها بذاتها من أجل القضاء على الأحادية الفكرية، الّتي ترى الأشياء بعين واحدة (عين الرجل) أو تتكفئ على الذَّات دون رؤية الآخر.

تنطَّلق نوال السَّعداوي من فكرة أنَّ المرأة بحاجة إلى معلومات صحيحة عن نفسها تُغير المفاهيم الخاطئة الّتي أُشِيعَت عنها، ذلك لكونها معلومات لا تُعَبِر عن حقيقة المرأة ولكنها نابعة من وجهة نظر الرجل حول المرأة، وهو ما أشارت إليه بقولها: "استطعت أيضًا من خلال قراءتي من العلوم الآخرى غير الطِّب والتَّاريخ والأدب أن أتفهم كيف ولماذا فُرِضَت القيود على المرأة، هذا وأنَّ تجربتي كامرأة تُزودني بحقيقة أحاسيس المرأة العميقة، وما أحوج العالم إلى معلومات صحيحة عن المرأة، تُغيِّر مفاهيمه الخاطئة، الّتي أُشيعَت عنها، وتّصحح المعلومات الّتي راجت عنها في

العالم، والتِّي كانت تُكتب في معظَّم الأحيان بأقلام الرجال"[1]، ولهذا تّحاول نوال السَّعداوي كتابة تاريخ مغاير للمرأة من خلال إعادة استقرائها للتَّاريخ الّذي كتبه الرجل، انطلاقًا من عصوره البدائية غير الأبَّوية، سعيًا منها لكسر السِّيطرة الذُّكورية بنماذج ثقافية أسطورية، وإثبات أنَّ النَّظام الأمومي Matriarchal هو الأصل، وأنَّ مأساة النِّساء بدأت مع ظهور الأسرة الأبوية، الّتي تَعُدُها السَّعداوي "بؤرة النِّظام الطَّبقي الأبوي" المُوَلِدَة للقيم والأخلاقيات والمقدسات الأبوية والطبقية على مرِّ الأزمان.

تشرح السَّعداوي ازدواجية الأخلاق في النِّظام الأبوي، وتكشف زيف مقولاته الّتي تُكرِّس سلبية ودونية المرأة البيولوجية والتَّشريحية وتُقيدها دون الرجل، وذلك من خلال طرحها لمفاهيم العذرية وختان البنات Clitoridectomy والشَّرف والعفَّة، الّتي تَمَّ ربطها بالجانب البيولوجي في مقابل إهمال الاستعمالات الاجتماعية الرمزية المُتَعَلِقَة بالسلوكيات والأفعال الشَّخصية، كما تحدثت عن الكبت والحِرمان الجنسي، الّذي يَتَوَلَدُ عن التَّربية الاجتماعية المُتَزَمِتَة وآثارهما على المرأة وسلوكها، ومن جهة أخرى لا تُغفل في طرحها الكشف عن ضحايا النِّظام الأبوي من بنات الهوى والأطفال اللُّقطاء، كما انتقدت ازدواجية المجتمع الذُّكوري في نظرته إلى الجنس، فالمرأة تعيش تناقضًا اجتماعيًا حادًا وفجًا، فهي إمَّا أداة متعة وإمَّا طاهرة وعفيفة، وجسدها فهو من جهة عورة يجب إخفاؤها بمقاييس الأخلاق ومن جهة أخرى مباح ويجب تعريته واستخدامه كموضوع جنسي بمقياس التَّرويج التِّجاري والإعلانات عن البضائع؛ أي أنَّها مرفوضة ومعروضة في آن واحد، مشكلة بذلك توليفة متناقضة من الانغلاق والانفتاح والتحفظ والاغراء، وفي ذلك امتهان واستغلال شدِّيدين تعيشهما المرأة، حيث تصير فريسة بين قوتين متنازعتين متضاربتين، وعليه تصل استنتاجات السَّعداوي في النِّهاية إلى نفس النتيجة الّتي آلت إليها سيمون دي بوفوار، وهي أنَّ الطبيعة بريئة من هذه الازدواجية الأخلاقية المُصْطَنَعَةُ، الّتي وضعها وفرضها النِّظام الطبقي الأبوي، وفي هذا السِّياق تذهب السَّعداوي إلى أنَّ المقاييس الأخلاقية الّتي يضعها المجتمع لا بُدَّ أن تسري على جميع أفراده بصرف النَّظر عن الجنس واللّون والطبقة الاجتماعية، ومن غير ذلك لا تكون قيمة أخلاقية وإنَّما هي قانون فرضه النِّظام الاجتماعي القائم لتسيس دوافعه الاقتصادية والاستغلالية.

[1] نوال السَّعداوي، الأنثى هي الأصل، ص 18.

توجت نوال السَّعداوي جهودها لتخليص المرأة من شوائب النَّظريات العلمية الذكورية بتأكيدها أنَّ الأنثى هي الأصل بيولوجيًا، لذلك تقول: "وأنَّ لكلّ إنسان إمكانيتين؛ إحداهما ذكرية والآخرى أنثوية، ويرى بعض العلماء أنَّ تكوين المرأة النَّفسي كتكوينها البيولوجي أكثر متانة من الرجل، وتَّعتبر المرأة في رأي هؤلاء الجنس الأقوى وليس الجنس الأضعف كما أُشيع"[1]، ولكي تُبَرْهِنَ على هذا التَّصور وجهت نقدًا متكاملاً للنَّظرية الفرويدية الخاضِّعَة للهيمنة الذكورية Masculine Hegemony، الّتي مستها في أعمق ركائزها حينما ترى أنَّه على الرَّغم مما كان لسيغموند فرويد Sigmund Freud من ملاحظات صحيحة ودقيقة إلاَّ أنَّه اعتمد تفسيرات خاطئة، وهو ما جعله يُبَرِر أنوثة المرأة بطُرُقٍ مُلْتَوِيَة عبر أفكارٍ قاصرةٍ وعّقَدٍ متعددةٍ وُصِفَت بها المرأة لتُعبِّر عن ضعفها ودُونيتها من مثل: أنَّ المرأة مازوشية Masochism بطبعها. وأنَّ الأنثى ذكر بغير عضو تناسل أو أنَّ الأنوثة هي ذكورة بغير رغبة جنسية، وهو ما لخَّصه في نظريته "حسد القضيب"Pinis Envy، المُشِيْرَةِ إلى حسد المرأة للرجل وغيرتها منه على مكانته، الّتي ينجر عنها شعورها بالنقص الفطري، وفي المقابل يّقَدِّمُ "عقدة الخصاء" Castration complex المشيرة إلى قلق الرجل على فقدان امتيازه، إنَّ هذا التَّصور في نظر السَّعداوي خاطئ، ويعود خطؤه إلى كونه صدر من وجهة نظر أحادية لا واعية متحيِّزة للجنس الذكوري Sexism، الّتي أدت به إلى عدم فهم نفس المرأة وأحاسيسها وغاياتها، نتيجة عدم إدراكه للقوى الاجتماعية والضغوط وأثارها في نفس المرأة وتشكيل حياة الإنسان الجنسية، حيث كان يهتم بداخل الإنسان أكثر من اهتمامه بالبيئة الخارجية، ويُرجع كل تغير في شكل أو مضمون الوعي الإنساني إلى دوافع العقل الباطن لا إلى تفاعل أو ردِّ فعل ناجم عن تغير في البيئة من حوله.

وعليه، تخلص نوال السَّعداوي إلى أنَّ الصراعات الّتي يُعاني منها الطفل والتِّي أرجعها فرويد Freud إلى الإحباط الجنسي والغريزة ليست إلاَّ نتاجًا لتفاعل الإنسان مع القوى الاجتماعية الّتي تُفرض عليه، وفي نفس الصَّدد نّلاحظ نقد كارل بوبر Karl Popper (1902-1994) للتَّحليل النَّفسي الفريدي الّذي ينفي عنه علميته ويُثبت ضعفه، فهو في نظره يَنصَّب في إطار الخُرافة العظيمة والعلوم الزائفة، لكونه يستوعب جميع المتناقضات ويُعمِّم جميع الحالات لدرجة تُصبح غير قابلة للاختبار والملاحظة أو التَّكذيب أو حتَّى التَّنبؤ بها، فهي لا تخضَّع للشُّروط

[1] نوال السَّعداوي، المرأة والجنس، ص 67.

العلمية إلاَّ أنَّها تُصوِّغ لنفسها نظريات مشابهة للعلمية ذات الطبيعة العملية التَّجريبية الّتي يصعب تفنيدها. لكن وعلى الرّغم من هذه الانتقادات الّتي وُجِّهَتْ للتَّحليل النَّفسي الفريدي إلاَّ أنَّه لا يمكن أن يَتِّمَّ إنكار فضل سيغموند فرويد Sigmund Freud في ربطه بين جانبين مهمين تمَّ الفصل بينهما لفترة طويلة هما: الجانب المادي الممثل في الشعور والجانب النَّفسي الممثل في اللاشعور.

لا تكتفي السَّعداوي بتشخيص Personification الوضع المتردي الّذي تعيشه المرأة وتَنقُد مسبباته، بل تُحاول إيجاد الحلول الّتي تراها مناسبة للتَّخلص من معاناة المرأة عبر التَّاريخ، والسَّعي إلى تحريرها من الاضطهاد والقَّهر الواقع عليها، الّذي لا يُمكن إزالته من دون إزالة الأسباب الحقيقية والأصلية له، والقضاء على كلِّ أنواعه سواء أكانت اقتصادية أم جنسية أم أخلاقية أم نفسية، لذا تنطلق من العلم الّذي لطالما كان جامدًا وصارمًا ويبدو جافًا بسبب سيادة الثَّقافة الذكورية على طول الحضارة الغربية، الّتي ربطت العقل بالرجل والعاطفة بالمرأة "وانطلاقًا من هذا المبدأ صُبِغَ العلم بسمات وقيم وملامح السّلطة الذُّكورية وأُبعدت عنه كل الخصائص الأنثوية وخيراتها، بل واعتبرتها ضداً له مثلما اعتُبرت مناقضًا للفلسفة والتَّفلسف سابقًا.

إنَّ ما عملت السَّعداوي على فعله هو ردُّ المرأة موضوعًا للعلم وذاتًا فاعلةً فيه، لتتمكن بذلك نَقْضِ الفكرة القضيبية Phallocentrism الّتي تعترف بأنَّ الرجل هو الإنسان والذكورة هي الإنسانية والأنوثة هي الآخر، ومنه فقد حققت السَّعداوي هدفًا مهما تمثل في ضرورة تجاوز مرحلة الافتتان والانبهار بالعلم وتقديس نتائجه، من أجل الوصول إلى غاية أسمى تسعى إلى إظهار الجانب المحجوب أو المخفي والمطمور من العلم، عن طريق رفض مركزية العقل الذكوري وتفسيراته الإيديولوجية المطروحة، الّتي تحتمي بالثَّقافة والبِّنية الاجتماعية، في مقابل الغوص في تفسيرات أخرى تبحث عن العناصر الأنثوية في واقع الممارسة العلمية وفي البحوث والكشوفات العلمية وفلسفتها الراهنة، لتَخرِق بذلك المسكوت عنه من تحقيق الوجود الإنساني وتُعدِّلَه، بردِّ الاعتبار لقيمة المرأة ومكانتها والكشف عن ذاتها الكامنة في الوجود الإنساني، وبالتَّالي تحقيق الثَّراء الحضاري والمسؤولية الاجتماعية للعلم، ولكي تُدَّعِمَ هذا التَّوجه الوجودي Existential orientation للمرأة أكثر قامت نوال السَّعداوي –إضافة إلى نقدها السابق طرحه للتَّحليل النَّفسي الفريدي– بتجسيد التَّصور الماركسي Marxist concept على الواقع الأنثوي، وفي هذا نجدها تقول أنَّ "أفكار "إنجلز" Engels الاشتراكية Socialist لا تزال تدوي. وقد كشف عن العلاقة

الوثيقة بين الاضطهاد الجنسي والاضطهاد الاقتصادي (...) وأنَّ أول اضطهاد طبقي حدث في التَّاريخ هو اضطهاد الرجل للمرأة"[1]، وبهذا فهي ترى أن الطريق نحو الاشتراكية Socialist هو الطريق نحو تحرير المرأة وتحرير الرجل معًا، وكلَّما زادت درجة تحول المجتمع إلى الاشتراكية الحقيقية زاد تحرر النِّساء بالمعنى الحقيقي للتَّحرر، "الّذي يجعل المرأة ذاتًا مستقلةً عن الرجل للدرجة الّتي يُصبح هو آخر بالنِّسبة لها كما أنَّها آخر بالنِّسبة له"[2]، فتسقط بذلك الآخرية Otherness والصراعات الطبقية بين الجنسين لصالح الإنسانية Hunanism ، الّتي يفضي فيها كل جنس لذاته ويعمل حسب طاقته وحاجته بعيداً عن الاحتكار والاستعمار الرأسمالي Capitalist، الذَّي يكون فيه الرجل سيدًا والمرأة عبدًا.

إنَّ هذا الحُلم الماركسي الّذي تَوَدُ نوال السَّعداوي تجسيده على أرض الواقع لا يُمكن تحقيقه بهذه البساطة، بسبب سوء الفهم المُقَدَّم سلفًا وهشاشة الأرضية المشتركة بين الجنسين، الّتي تدفعهما للاعتراف Recognition والصُّلح الأخوي(*) بينهما، وذلك عائد لكون أنَّ الأحادية الذُّكورية لن تتخلى بسهولة عن مصالحها الّتي تُحقِّق لها البقاء وتُشعِرها بالوحدة والاستقلالية عند تعاملها مع الآخرين، خاصةً في ظِلِّ سيطرته على التَّمثيلات والحُكم المُسبق السِّلبي تجاه المؤنث، الّذي تَمَّ تثبيته كمعطى موضوعي متبادل كونيًا ومُحمَّل بموضوعية الحسِّ المشترك الّذي يمنحه فرض نفسه[3]، مما يجعل النِّساء –مهما يفعلن– يبقين ماكرات وشريرات، لذا فـ "الأحادية الذكورية تضّع نفسها دائمًا في وضّع صراعي، يغيب فيه الوعي بوجود جوهر واحد يحكم جميع البشر على اختلافهم هو الجوهر الإنساني المشترك"[4]، بل وعلى العكس من ذلك فمع تأثير الهويات الصَّلبة Solid identities المبنية على التَّفاوت عملت الأحادية الذُّكورية على تعميق الفوارق الاثنية والدينية والاجتماعية والجنسية بين الطرفين، حدَّ الصراع المدفوع بوهم المركز المُنغَلِق على ذاته

---

[1] نوال السَّعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتَّحدة، ط1، 2017. ص 137.

[2] زينب صلاح، الجندر من النِّسوية إلى ما بعد النِّسوية؛ من سيمون دو بوفوار إلى جوديث بتلر، ص 67.

(*) **المجتمع الأخوي** الذِّي يُؤكد عليه إيمانويل ليفيناس في تصوره عن الآخرية، هو مجتمع تكون فيه الأنا في علاقة أخلاقية مع الآخر: بحيث تحسّ بتلك المسؤولية الانسانية تجاهه. منصور زغواني، ما بعد المركزيات الثَّقافية؛ نحو تجاوز خطاب الهويات الصَّلبة، مجلة المدَّونة، مج: 07، ع: 02، ديسمبر 2020، ص 47.

[3] يُنظر: بيير بورديو، الهيمنة الذُّكورية، ص60.

[4] منصور زغواني، ما بعد المركزيات الثَّقافية؛ نحو تجاوز خطاب الهويات الصَّلبة، ص 45.

والمُقَزِّم لغيره، ومن جهة أخرى إنَّ اتخاذ التَّوجه الماركسي من الجانب الاقتصادي المادي "إلهًا" يُوَجِّهُ المجتمع؛ حيث يدفع المرأة للثَّورة من أجل الحصول على حقوقها المادية من عمل وانتاج ما هو إلاَّ "تحشيد وتحريض ودفع للكُتَل الجماهيرية (النِّسوية) نحو ثأر تاريخي يُخرج العالم من ظُلم ليُلقي به في ظُلم أقدح وأشمل وأعم"[1] من الأحادية الذكورية السَّابقة عنه، لأنَّه بتجاهل الجانب الروحي والديني، الّذي يعتبره كارل ماركس Karl Marx مخدر الفقراء وأفيون الشعوب، كما يتجاهل العوامل القومية والنَّفسية والعنصرية والعقائدية، الّتي تُشكِّل التَّاريخ عمومًا والتَّاريخ النِّسوي على وجه الخصوص بأقوى ما يُشكِّلَهُ العامل الاقتصادي المادي الاشتراكي، الّذي يقمع ملكات الأفراد ومواهبهم وتطلعاتهم، ويُشكل صراعًا طبقيًا بين كتل متقاتلة متباغضة وحاقدة بتعبير ليون تروتسكي Leon Trotsky أحد أنبياء الاشتراكية باسم العدالة والتَّحرر والإنسانية والعلم والتَّقدم، فهي انتهازية جديدة ضِدَّ أمومة المرأة لتُدرجها في الاستغلال الاقتصادي البحت والوعي الزائف المُنْغَرِس في الإيديولوجيا Ideology، التِّي تسعى إلى تعطيل ألة العقل النَّقدي، وتدعوه إلى الاستسلام والخُضوع الاختياري والطَّوعي بدل اتخاذ موقف إيجابي من الظروف المادية، الّتي يعلو عليها العقل ويغيرها ويتحكم فيها، ولعلَّ هذا ما وقعت فيه المفكرة المصرية حينما زاغ تصورها عن هدفه للدرجة الّتي قلبت بنية التضاد والأدوار لصالح المرأة بتأكيد خصوصية الأنثى واختلافها عن الرجل، ودعت إلى إقامة جماعات الأنثى على غرار جماعات الرجل، فبهذه النَّظرة تكون السَّعداوي قد سعت لبناء نزعة ذكورية جندرية مقلوبة، حولت بمقتضاها الرجل فرعًا مقصيًا في مقابل جعل النِّساء يُشكِّلن طبقة واحدة بحسب التَّصور الماركسي، تجعلهن أصلاً مع إغفال انتشارهن بين طبقات متعدِّدة، حيث تلجأ إلى تبرير موقفها انطلاقاً من رجوعها إلى قصة الأصول الأولى والماضي الأسطوري الّذي حدث قبل القانون الأبوي، و"هي حيلة إستراتيجية داخل سردية، من جهة ما تقول تفسيرًا واحدًا وسلطويًا حول ماضٍ لا يُمكن استرداده، هي تجعل تشكل القانون يبدو وكأنَّه حتمية تاريخية"[2]، وعليه إنَّ التَّصور الماركسي ليس ببعيد عن التَّصور الفرويدي الّذي نقدته نوال السَّعداوي، فالأول أوقعنا في تلخيص للإنسان في حافز جنسي، والآخر لخض التَّاريخ في عامل اقتصادي، إغفالاً منهما لطبيعة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، الّتي لا يُمكن أن يُؤثر فيها سبب واحد يكون هو الفاعل الذِّي يُولد نتائجها، بل لا بد أن تجتمع جميع المسَّببات والعوامل، الّتي تُؤثِّر

[1] مصطفى محمود، لماذا رُفضت الماركسية؟، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، د–ت، ص 06.

[2] جوديث بتلر، قلق الجندر، النِّسوية وتخريب الهوية، تر: فتحي المسكي، ص 126.

في بعضها بتأثيرات متقابلة لتَلُّم بالظاهرة، ومنه يكون هذا التَّصور "أعلى نوستالجي nostalgie وضيق الأفق لأنَّه يرفض تفسير الجندر Gender باعتباره بناءً ثقافياً مركباً"[1] من ناحية ومن ناحية أخرى "إنَّ من الضروري أن نأخذ في الاعتبار كلّ تعقد القانون ودقته، وأن نشفي أنفسنا من وهم الجسد الحقيقي ما وراء القانون. إذا كان التَّخريب ممكناً، فإنَّه سوف يكون تخريبيًا من داخل مفردات القانون، عبر الإمكانيات الّتي تنبثق عندما ينقلب القانون ضد نفسه ويُفَرِّخ تبدلات غير متوقعة لذاته، إنَّ الجسد المبني ثقافيًا سوف يتِّم إذن تحريره، ولكن ليس باتجاه ماضيه "الطبيعي"، ولا نحو ذاته الأصلية، بل قبلة مستقبل مفتوح من الإمكانيات الثَّقافية"[2]، لذا يجب الخروج من الثنائيات الضدية والنَّظرة الأحادية المادية للوجود إلى نظرة شاملة تُقِّر بالتَّعددية، وتبحث في التَّمثيلات الرمزية للهيمنة الذُّكورية Masculine Hegemony، وهو الأمر الّذي تداركه بيير بورديو♦ Pierre Bourdieu في دمجه بين التَّصور الماركسي والتَّصور الفيبيري نسبة إلى ماكس فيبير Max Veber من خلال ما يُعرف عنده بـ" النَّظرية المادية لاقتصاد المتَّاع الرمزي"، الّتي وضع لها مصطلح العنف الرمزي Symbolic violence والتَّواطؤ الأنثوي مع الهيمنة الذُّكورية، الّتي تُمارس إكراهاتها بطريقة ناعمة ومخاتلة وغير مرئية لا أثر لها في الواقع كالسِّحر، بحيث تجد مبرراتها أو يتراءى أنَّها مُستَغنية عن التَّبرير باعتبارها محايدة وليست بحاجة إلى إثبات شرعيتها في كلّ جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها.

يُحاول بيير بورديو Pierre Bourdieu إيجاد مخرَج لتحرير الجنسين المرأة والرجل أو على الأقل التَّخفيف من هذا العُنف الرمزي Symbolic violence الذُّكوري، الّذي يكون فيه الرجل ملزمٌ دائمًا بالمحافظة على رجولته وتأكيدها في كلِّ الظُّروف باعتبارها لا أنثوية، في حين تندَّمج المرأة في هيمنته طواعية وبقبول ضمني لنظامه، انطلاقًا من ايهامها بأنَّها متحرِّرة وأنَّها

---

[1] جوديث بتلر، قلق الجندر، النِّسوية وتخريب الهوية، ص 127.

[2] المرجع نفسه، ص 221.

♦ **بيير بورديو** 1930 – 2002م عالم اجتماع فرنسي ومن أبرز المؤثِّرين في الحياة الثَّقافية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، له العديد من المؤلفات ما يزيد عن 35 كتاباً و400 مقالاً علمياً، حيث وضع فيها بصمته الاصطلاحية الخاصة الّتي عُرف بها، وأبرز هذه المؤلفات: كتاب" الورثة"، "الطلبة والثَّقافة" 1964 وكتاب "إعادة الإنتاج" 1970 المشتركان مع جون كلودباسرون، وكتاب "التَّمييِّز والتَّميُّز" 1979 و"النَّقد الاجتماعي لأحكام الذوق" في نفس السنة، "العنف الرمزي" 1994، تُرجمت هذه المؤلفات لأكثر من لغة، كما كان أيضاً فاعلاً سياسيًا يُشارك في المظاهرات والاحتجاجات. يُنظر: الموسوعة الحرَّة ويكبيديا، الرابط: https://n9.cl/m7g71

أصبحت فاعلة كالرجل، وهو ما مثَّل له بالمرأة القبائلية الّتي تَسْتَدْخِلُ المبادئ الجوهرية لفنِّ العيش أنثويًا، في حين أنَّ بورديو Bourdieu يدعو إلى تجاوز هذا التَّقسيم الجوهري ذو النَّظرة المُتَّعالية للرجل كذَّات والنَّظرة المُحتَقِرَةُ للمرأة كموضوع، الّتي تضعها موضع وسائل الإنتاج وإعادة إنتاج رأس المال الرمزي، فهي كالنُّقود المُتَبَادَلَة والسِّلعة والأشياء الّتي يَنْتُجُ المعنى خارجها في النِّظام الاقتصادي المادي، وليتِّم هذا التجاوز "لا برى بورديو Bourdieu أنَّ الاستيعاء Pise de conscience وحده يكفي للتَّحرر منه، أو قهره بسلاح الوعي والإرادة، لأنَّ شروط فعَّاليته مُتَأَصِلَةٌ في الخبايا الحميمية للأجساد على شكل استعدادات Dispositions وأنماط من التَّفكير، إذ لا يستطيع نظام الهيمنة الذكورية العمل إلاَّ من خلال تواطؤهما عبر دورة متكاملة ومُكَرَّرَةٍ (موروثة) من الإنتاج وإعادة الإنتاج"[1]، لذا يُفَضِلُ ضرورة تجاوز التَّفكير وفق هذه الثّنائيات، إضافة إلى تشجيع الحركة النِّسوية من أجل إعطاء المرأة مكانتها الحقيقية في الحياة عمومًا، وذلك عبر "تفكيك السَّيرورات المسؤولة عن تَحَوُلِ التَّاريخ إلى طبيعة، وتحويل الاعتباطية الثَّقافية طبيعة"[2]؛ أي القضاء على العمل الجماعي الّذي "يقضي بتنشئة اجتماعية Socialization للبيولوجي وجعل الاجتماعي بيولوجيًا، (...الّتي) تتظافر لقلب العلاقة بين الأسباب والنتائج، وإبراز بناء اجتماعي مُطَبَع "الأجناس" كهابيتوسات[(*)] "[3] Habutus، تهدف من خلال الأسرة والكنيسة والمدرسة والمؤسسات والمراكز الاجتماعية المُجَنْسَنَةُ إلى تثبيت التَّقسيم الجنسي للعمل، لذا من الواجب أن يُفكَك تراكم وتكثيف العمليتين الّتي تقوم عليها الهيمنة الذُّكورية ونظامها الرمزي، الّذي "يُشَرْعِنُ

---

[1] بيير بورديو، الهيمنة الذُّكورية، ص 09 (مقدمة المُتَّرجِم)

[2] المرجع نفسه، ص16.

[(*)] **الهابيتوس:** أو كما يُترجمه فريدريك معتوق بـ "النُّزوع الشَّخصي" وهشام صالح بـ " ملكة الاستعداد"، وهو عبارة عن بنية تقوم بتنظيم أشكال من الممارسات والتمثُّلات وتعميمها، وهو نتاج الظُّروف الحياتية النَّابعة من مواقع الغير وظروفه الخاصة، حيث يرى فيه بورديو حسًّا عمليًا يقوم "بإعادة تنشيط المعنى الذِّي أصبح موضوعياً داخل المؤسسات؛ أي نتاج عملية التَّلقين والتَّماك اللَّذين يكونان ضروريين، حتَّى تتمكن نتاجات التَّاريخ الجماعي المتمثِّلة في البَنى الموضوعية من أن تُعيد إنتاج نفسها على صورة مقتضيات أو مؤهلات دائمة ومتلائمةً". غسان الخالد، الهابيتوس العربي، قراءة سوسيو–معرفية في القيم والمفاهيم، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص 10،09. وعليه فالهابيتوس هو قانون اجتماعي مُستدمجًا، أي؛ مجموع الاستعدادات العاطفية والأحاسيس المُكتسبة والمُطَّبعة الّتي تُنتَّج وتتواطأ من دون إكراه جسدي وخارجي. ويمكن الاطلاع على كريس باركر، معجم الدراسات الثقافية، ص ص 372،371..وكذا ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، تر: الزهرة إبراهيم، الشركة الجزائرية السورية للنشر والتَّوزيع، الجزائر، سورية، ط1، 2013، ص ص 284، 289.

[3] بيير بورديو، الهيمنة الذُّكورية، ص 18.

علاقة هيمنة من خلال تأصيلها في طبيعة بيولوجية هي نفسها بناء اجتماعي مطَّبع"[1]، ومن هذا المُنطلق لن يكون هذا التَّفكيك للنَّزعة الجوهرية "بنفي أوجه الدوام واللامتغير الّتي تُشَكِلُ بالتأكيد جزءًا من الواقع التَّاريخي، إنَّما يجب إعادة بناء تاريخ العمل التَّاريخي النازع للتاريخانية Historicism"[2].

إنَّ هذا التَّصور الّذي أسس له بيير بورديو Pierre Bourdieu وتحدث عنه ميشال فوكو Michel Foucault قائلا:" إنَّ التَّنظيم الثُّنائي للجنسانية من شأنه أن يُلغي التَّعدُد التَّخريبي للجنسانية sexuality، الّذي يُزعزع مظهر الهيمنة على أساس الجنسانية الغيرية والانجاب والطِّب الشّرعي"[3] وهو ما التقطته نسويات تالية من مثل: نسوية ما بعد الحداثة أو ما بعد النِّسوية، الّتي خلقت التَّعدد بتوجهاتها ومنظوراتها الحاملة لأجندات مختلفة تُؤسِس لتوجهات وهويات مغايرة، وتهدف لتحقيق التَّوازن وحلّ المشكلة عبر كل عواملها وتداعياتها، وهو ما سيتِّم التَّعرف عليه في الفصول المولية من هذا البحث.

خلاصة القول:

إنَّ ما قدَّمته نوال السَّعداوي لإنتاج خطاب نسوي عربي معاصر يُعدّ قيمة مضافة للفكر العربي، حيث أنَّها حدَّدت فهم قارئها للهوية الجندرية Gender identity، وطرحت له نموذجاً جديدًا للعلاقة بين الجنسين، الّتي تسعى من خلالها إلى توعية المرأة بمعاناتها واضطهادها، وتدفع بها خارج دائرة الظُّلم والهيمنة من خلال تأكيد أهميتها، والانتقال بصورتها السِّلبية المُعمَّمة الّتي تُكرسها مجموعة من الأساطير والتَّصوُّرات والمعتَّقَدات وتثبتها إلى صورة أكثر إيجابية تسعى لتحقيق المطلب التَّاريخي القابل للتَّطور والتَّغير، وبهذا الفعل النَّقدي الّذي اعتمدت فيه على التَّصور الماركسي الاشتراكي تكون نوال السّعداوي قد كشفت عن الخلل لكنَّها لم تستطيع تصحيحه، بل ارتكبت نفس آلية القمع الّتي جاءت لتُناهضها، حينما أعادت طرح نفس المسار التَّقليدي بصورة مقلوبة من غير تقويضه؛ أي أنَّها وقعت في شرك الصُور النَّمطية الأبوية المبنية على الثنائيات الصَّلبة، الّتي لها إمكانية تحويل كلّ الهويات إلى أنماط صراعية تحتل موقعًا ما

[1] بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 25.

[2] المرجع نفسه، ص 127.

[3] جوديث بتلر، قلق الجندر، النِّسوية وتخريب الهوية، ص 97.

ضمن سُلَّم التَّراتبيات والهرمية الفكرية، وعليه يُمكننا أن نستنتج أنَّ النَّظرية لا تُغير العالم، رغم أنَّها تُساعدنا على رؤية سبب وكيفية التَّغيير.

لقد حققت نوال السُعداوي رغم كلِّ الانتقادات الّتي وُجهت لها تأثيرًا على المستوى العربي، حيث يُمكننا رصد ذلك من خلال أعمال عبد الله الغذَّامي، الّذي يعترف بفضلها عليه في توجيه اهتماماته نحو موضوع المرأة داخل النَّسق الثَّقافي Cultural system العربي، فهو يلتقي كثيرًا مع النَّقد النِّسوي العربي Arab Feminist criticism، بل إنَّه قدَّم لهذا النَّقد بُعده النَّظري، والكثير من الأدوات المنهجية الّتي يُمكن للنَّقد النِّسوي العربي Arab Feminist criticism أن يستخدمها في تطوير رؤاه، وتعميق تناوله لوضع المرأة داخل النَّسق الثَّقافي العربي، انطلاقاً من ربطه بين وضع المرأة العربية والدِّراسات النَّقدية Critical studies المُتَكِئَةُ على البنيوية Structuralism في كتابه "المرأة واللُّغة"

2-3 الموجة الثَّالثة: ما بعد النِّسوية وتحوّلات ما بعد الحداثة؛ نحو بناء هويات سائلة.

يقول كارل ماركس Karl Marx : "أن التَّاريخ عبارة عن تنازع مصالح مادية، ويرى أنَّ التَّاريخ يتَّحرَك إلى الأمام بدافع من الصِّراع الطبقي بين السَّادة والعبيد، وكلّما تغيرت أساليب الإنتاج تغير معها شكل المجتمع وحضارته وفنونه"[1] وأخلاقياته، ولعلَّ هذا ما برهنت عليه مرحلة ما بعد الحداثة Post modernism، الّتي تميزت بانتعاش المجتمع اقتصاديًا وتطوره صناعيًا، حيث زادت الثَّروات وارتفع المستوى الثَّقافي للأفراد؛ وأصبحوا أكثر تمدُّنًا وأقَّل في نسبة عدد المواليد بسبب انشغال المرأة بعملها، وهو ما أدى من جهة أخرى إلى نقص اليَّد العاملة، الّتي تقوم على الثَّروات المتزايدة، وعليه لم يكن بيد النِّظام المجتمعي سوى خرق القِّيم الأخلاقية من أجل التَّمويل الاقتصادي، وذلك بالتَّغاضي عن ولادة الأطفال بأيّ شكل سواء داخل الزواج أو خارجه، بل ووصل الحال إلى دفع مكافآت للأمّ الّتي تَلد هذا الطفل مثل ما فعل المجتمع السُّويدي، وشيئًا فشيئًا نطور الاقتصاد أكثر نحو التِّكنولوجيا والنِّظام الألي الّذي أضحى بفضله انخفاض في الجهد لكون أن العمل لم يَعد بحاجة لقوة الإنسان الجسدية، ومنه تراجعت القِّيم الأخلاقية البيوريتانية Proletarian ethics أكثر وفقدت وظيفتها، وأصبح من الطبيعي لمجتمع استهلاكي أن لا يُمجِّد

[1] مصطفى محمود، لماذا رُفضَّت الماركسية؟، ص 06.

قيم العزوف عن متع الحياة والاستقامة والادخار والتَّسامي Sublimayion وغيرها من القيم الّتي تُقَلِلُ استهلاك الفرد، وبدلاً من ذلك أصبح المجتمع في حاجة إلى أن يصنع لنفسه أخلاقيات أخرى تعتمد على إشباع رغبات الإنسان وحاجاته، بل وخلق احتياجات جديدة في الإنسان تُمجِّد معنى الإنفاق والاستمتاع بالحياة، ومما لا شك فيه أنَّ التَّغيِّير الأخير الّذي حدث في نظرة البلاد الرأسمالية المتقدمة إلى القيم الأخلاقية هو اتجاهها إلى تحطيم المحظورات التَّقليدية المُتعلِّقة بعلاقة الرجل والمرأة وتحرير الجنس من قيوده القديمة، هذا التَّغيير لم يحدث إلاَّ نتيجة تغير الوسائل لتجميع رأس المال، ذلك أنّ "التَّسامي وتحويل الطَّاقة الجنسية إلى أعمال أخرى لم تَعد ضرورية كما كانت من قبل، حيث إنَّ إشباع الرغبة الجنسية لم يَعد يُؤثر على الإنتاج كما كان يُؤثر عليه في مجتمع غير آلي، ويقول بعض العلماء إنَّه بالإضافة إلى ما سبق فإنَّ الحرية الجنسية أصبحت ضرورية لحماية المجتمع الرأسمالي من التَّمرُّد والثَّورة"[1]

إنَّ هذا التَّغير في المجتمع من حيث اقتصاده وأخلاقياته أنتج في النِّهاية فكرًا مغايرًا ومجاوِزًا للسّرديات الكبرى Grand Narratives الّتي قمعت الكثير من الأفكار والرؤى، وهو ما مثلته ما بعد النِّسوية Post feminism المُتأثرة بما بعد الحداثة Post modernism حين انطلقت من النَّظرة نفسها بشأن النِّساء، فترى أنَّ الفكر الذكوري عبارة عن مجموعة من السَّرديات مؤسسة على ثنائيات صلبة، والتِّي ينبغي نقدها بالاعتماد على مقولات جاك دريدا ♦ Jacques Dirrida حول التَّفكيك Deconstruction والاختلاف Differance والكتابة Writing، فما بعد النِّسوية Post feminism "تُؤسِّس لهوية سائلة Liquid identity تعتبر مفهوم المرأة ومقولة

---

[1] نوال السَّعداوي، المرأة والجنس، ص 73.

♦ **جاك دريدا** 1930 – 2004م فيلسوف وناقد أدبي فرنسي الجنسية جزائري المولِد، اشتهر بإستراتيجية التَّفكيك، الّتي تهدف إلى نقد منهج الفلسفة الأوروبية التَّقليدية، وهو ما جعلها تُأثر في العديد من المجالات أهمها الدِّراسات الثَّقافية، عالج الكثير من القضايا أبرزها: المعرفة، الجوهر، الوجود، الزمن، مشاكل اللُّغة والأدب وعلم الجمال والتَّحليل النَّفسي والدين والسياسة والأخلاق، ألف العديد من الكُتب منها: "علم الكتابة" الذِّي ترجمته غياتري سبيفاك إلى الانجليزية، وكتاب " الكتابة والاختلاف" و" الصَّوت والظَّاهرة" و"هوامش للفلسفة" و" مواقف" و" الانتثار"، كما ألف في النَّقد الأدبي " البطاقة البريدية من سقراط إلى فرويد وما بعد" و" أوليس الحاكي" و" ذكريات من أجل بول دومان". أثرت أفكاره على النِّسوية نتيجة لإنكاره للمعنى النِّهائي، الذِّي يفتح مجالات الخطاب الّتي يُمكن من خلالها حل الأنماط التَّقليدية للتفكير خاصة منها ما يُعرف نظام التَّقابل الثُّنائي، وأبرزها في هذا السِّياق ثنائية رجل/امرأة. يُنظر: سارة جامبل، النِّسوية ما بعد النِّسوية، ص 313. وكريس باركر، معجم الدِّراسات الثَّقافية، ص ص 196،197.

النِّساء سيَّالة ومتَّغيرة، وبحسب هذا المفهوم فليس هناك أنوثة موحدة ومتجانسة"[1]، بل هي مجرد خيالات ثقافية لا تُمثل بحدِّ ذاتها حقيقة راسخة، وهو الفكر الّذي تُحاول جوديث بنلر♦ Judith Butler توضيحه من خلال كتابها " قلق الجندر، النِّسوية وتخريب الهوية " الصادر سنة 1990، الّذي يُعدُّ كتابًا تأسيسيًا لنظرية الجندر Gender theory.

2-3-1 جوديث بتلر: تفكيك الثنائية الجنسية وبناء تعددية جندرية.

يسعى كتاب جوديث بتلر Judith Butler إلى بناء براديغم paradigm فلسفي جديد ضمن الدِّراسات الجندرية Gender studies، أساسه النَّقد والاحتجاج على الجنسانية sexuality المغايرة الثَّابتة بهوياتها الصَّلبة، الّتي تَبني عليها النِّسوية أفكارها، يرتكز هذا المسعى على بناء نمط جديد من التأويل الفلسفي للهويات الجنسية Sexual identities، انطلاقًا من ارتباطه بالجنسانية sexuality واللّغة Language والسَّلطة Power وسياسات الهوية politics Identity، حيث يستند على الأفكار الّتي سبقته ويعمل على تقويضها في الآن معًا، ابتداءً من أفكار سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir مرورًا بلوس إيريغاراي Luce Irigaray وصولاً إلى نانسي فرايزر♦ Nancy Fraser.

---

[1] سوزان ألس واتكنز وأخرون، الحركة النِّسوية، تر: جمال الجزيري، مر-ع: شرين أبو النجا، مر، إش، تق: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثَّقافة، مصر، ط1، 2005، ص 141.

♦ **جوديث بتلر**: 1960م فيلسوفة وعالمة اجتماع أمريكية، ومنظرة في القضايا الجندرية، وهي أستاذة الأدب المقارن والبلاغة في جامعة كاليفورنيا، كتبت العديد من الأعمال فيما يخص الفلسفة السياسية، الجندر، الأخلاق، الجنسانية، التَّحليل النَّفسي في كتبها "صور الحرب: متَّى تكون الحياة قابلة للأسى" و" إلغاء الجندر" و" الحياة الهشَّة" و" قلق الجندر"، والعديد من المقالات والمحاضرات تُرجِم بعضها إلى العربية، تتصف كتاباتها بالصُعوبة الّتي ترجع بنا إلى هيغل وهيدغر ولاكان، لا تتبع بتلر في فكرها منهجية واحدة وإنَّما استقت أفكارها من عدَّة نظريات واتجاهات من أبرزها تأثرها بالتَّقاليد النَّظرية النَّقدية وما بعد البنيوية. خاصة منها التفكيك عند دريدا، الذِّي جعلها ترى أنَّ النَّوع مائع بدرجة أكبر مما نتصور، فالنوَّع ليس أصيلاً فينا، بل هو مجموعة من الإيماءات الّتي تُؤدى على سطح الجسد، =لتتجاوز بذلك بتلر الميل الجنسي المعياري إلى أنواع أخرى متعددة. يُنظر: سارة جامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ص ص 286، 287.

♦ **نانسي فرايزر** 1947م فيلسوفة أمريكية، من أهم فلاسفة الجيل الثَّالث من مدرسة فرانكفورت النَّقدية، بحثت في العديد من الإشكاليات الّتي تصب في مجال اختصاصها الفلسفة السياسية منها: العدالة والحق والديمقراطية والنَّظرية النِّسوية وبالمجال الاقتصادي ومفهوم إعادة التَّوزيع والاعتراف والفضاء العمومي، الّتي حاولت من خلالها

يبدأ الكتاب من تفكيك مقولة النِّساء الشّمولية، الّتي تُؤسِس لها سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir انطلاقًا من قولها "المرأة لا تُولد امرأة بل تُصبح امرأة"، ليتمكن بذلك من زعزعة الثُّنائية الّتي تقوم عليها جنس Sex (طبيعة) Nature / جندر Gender (ثقافة) Culture، وتجاوزها باعتبارها تقابل وهمي وبناء استيهامي phantasmatic يدعو جسد الأنثى لأن يكون وسيلتها للحرية، وفي هذا إسقاط لجنس الأنثى في جسدها فحسب، وتكرِّيس مبالغ للتَّراتبية، الّتي تُوَطِّد علاقات الخضوع والهيمنة الكلاسيكية، ومنه ينتج تصور جديد يبحث في الكيفية الّتي يُنشِئ بها المجتمع الهوية الجنسية والجندرية لأفراده، فحسب بتلر Butler لا وجود للطبيعي من وجهة نظر الإنسان إذ أنَّ كلّ شيء صادر عنه إلاَّ وهو ثقافي، بذلك فليس الطبيعي هو ما يُبنى على أساسه النَّوع، بل على أساس النَّوع كمقولة ثقافية يتِّم تشيد "فئة الطبيعي" في وعي المرء لتصنع المجتمعات قوانينها، ذلك أنَّ قيام الحياة الاجتماعية يحتاج إلى نظام مبني على معايير تتكرر باستمرار لتُؤَسِس للعيش المشترك وتُحدِّد عبره هويات الأفراد المتقابلة (ذكر/ أنثى، رجل/ امرأة)، وتُوجِه سلوكياتهم قبلياً لا تاريخياً ولا ذاتياً، وتَفرِض عليهم سلطتها المادية والرمزية، الّتي تُعاقب المنحرفين عنها قسرًا بوصفهم يُشكلون استثناء وهامشًا غامضًا ومجهولاً لكونهم أخفقوا في أداء وهم الجوهرانية Essentialism[*] الجندرية، والتَّكيف معها وتكرارها، وخرجوا عن المعايير المتَّفق عليها اجتماعيًا، الّتي تتوافق مع المعقولية الثَّقافية ومنطقها، وهو العقاب الّذي وُصِفَ بأنَّه شبيه بالعنصرية Racism والهيمنة hegemony ، الّتي تتَّخذ من الجندر Gender إستراتيجية للبقاء.

يتوجَّه نظر بتلر Butler نحو توسِّيع نطاق المُستثنى والمُهمش جنسيًا وتفكيك الهويات الصَّلبة المُهيمِنة، الّتي تكون عائقاً أمام قبول ما لا ينتمي إلى الذَّات المركزية، وبالتَّالي عائقاً أمام تحقيق المساواة بين الأطراف، وذلك بالاعتماد على الفلسفة البراغماتية Pragmatism الّتي تُقدم

=فهم المشكلات الراهنة، من مؤلفاتها: "جدَّالات نسائية" و" انقطاعات العدالة" و" التَّصور الراديكالي بين إعادة التَّوزيع والاعتراف" و " دينامية النِّساء". يُنظر: الموسوعة الحرَّة ويكيبيديا، الرابط: https://n9.cl/5j5ij

[*] **الجوهرانية** من الجوهر Essence وهو الوجود عند أرسطو الذِّي يبقى ثابتاً ولا يتغير أو يطرأ عليه تحوّل، ضده العرضي أو اللاوجود الذِّي يتغير ولا يُعدُّ لازمة. يُنظر: جون دوي، المنطق: نظرية البحث، تر: زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، ط2، 1969، ص 22. وعليه فالجوهر هو الموضوع الذِّي تستند إليه جميع المقولات الأخرى أو المحمولات. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 108.

الفعل في تعريفها للأشياء على النَّظر المُجرَد، وأفعال الكلام Speech acts لجون أوستن John Austin وجون سيرل John Searle الّتي ترى أنَّ اللُّغة أدائية تخلق أحداثًا في العالم، والفلسفة الظَّاهراتية Phenomenological philosophy الّتي أتى بها إدموند هوسرل Edmund Husserl وموريس ميولو بونتي Maurice Merleau Ponty وجورج هربرت ميد George Herbert Mead وغيرهم الّذين رَأَوْا أنَّ الجسد وضع تاريخي لا واقعة طبيعية، وأنَّه مجموعة من الإمكانات لا تنفَّكُّ تتحقق من قِبَل الفاعلين الاجتماعين المُكَوِنِيْنَ للواقع الاجتماعي من خلال اللُّغة والإيماءة وسوى ذلك من العلامات الاجتماعية الرمزية، فالجسد بحسب ميشال فوكو♦ Michel Foucault هو السَّطح الّذي تُنْقَشُ Inscription عليه خطابات الضَّبط، كما تعتمد على النِّسوية Feminist الّتي ترى أنَّ الجندر Gender بناءً اجتماعيًا[1]، وغير ذلك من المنهجيات الّتي تجمع بينها بطريقة توفيقية لتُعطي لموضوع التَّحليل الأولوية من أجل الوصول إلى تصور أساسه التَّعدد والتَّعمق في الاختلاف، الّذي يُخرج المُستَثنَى والمُهمَش إلى خانة الوجود المُعتَرَف به كجسد له اختياره الجندري المختلف، وهو ما يُؤدي إلى اضطراب في الهوية الجوهرانية الجنسية الثَّابتة وخوف الفئة المُجَنْدَرَةُ اجتماعيًا وثقافيًا تجاه ما لم تعهده حدَّ العنف، الّذي يُلغي كلّ غريب شاذّ مُتَجَاوِز للطبيعي، مما يجعلها قلقة على وجودها وهويتها وكيانها من الضياع، وكذا رفض الفئة المهمشة – الّتي تُمثِّل الأقلية الجنسية* – ما يُفرض عليها من خارج كيانها الخاص وينِّم إكراهها عليه، وهو ما يُشكل صراعًا بين الفئات ينتج عنه تخريب الهوية الجماعية لصالح هويات مختلفة، تبحث عن

♦ **ميشال فوكو** 1926 – 1984 م فيلسوف فرنسي، متأثر بنتشه Nietzsche، وناقد ثقافي ومؤرخ النُّظم الفكرية كما يُسمي نفسه، عمل على اكتشاف الممارسات الخطابية المختلفة الّتي تُمارسها السُّلطة على الأجساد الإنسانية، كما حاول التَّعرف على الظُّروف التَّاريخية والقواعد المحدِّدة لتشكيل الخطابات، ألف العديد من الكتب أهمها " الكلمات والأشياء" و" المراقبة والعقاب" و "تاريخ الجنون" و " تاريخ الجنسانية" وأثرت هذه الأعمال في مجالات معرفية مختلفة كعلم الجريمة وعلم الاجتماع والسياسة والفلسفة والدِّراسات الثَّقافية. وذلك بسعيها نحو الاهتمام بالجماعات المهمشة، وخلخلة الأفكار الراسخة، وهو ما جعل منظري النسوية يعتبرونه من أبرز المساهمين في تقديم أدوات جديدة للتَّفكير في الطُرق الّتي يتِّم بها السَّيطرة على المرأة في ظّل النّظام الأبوي بالرغم من أن فوكو لم يكن ذو منحى نسوي في طرحه. يُنظر: سارة جامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ص 343،344. وكريس باركر، معجم الدراسات الثقافية، ص ص 273 ، 274.

[1] يُنظر: جوديث بتلر: الأفعال الأدائية وتكوين الجندر: مقالة في الظَّاهراتية والنَّظرية النِّسوية، تر: ثائر ديب، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، مج 07، ع25، صيف 2018، ص 127.

* تتمثل هذه الفئة في: الجندرية العابرة والجنسانية المتحوِّلة والأبوة أو الأمومة المثلية والمرأة البوتش والسحاقيات المترجلات...إلخ.

تحقيق وجودها وحريتها وتُطالب بحقها في الظهور في الفضاء العموميPublic sphere وبالاعتراف Confession بحقوقها في الاختلاف الجنسي والجندري، لكن كيف يُمكن لهذه الفئة المهمَشَة الّتي تعتبر نفسها خارج المعايير الاجتماعية أن تُخرب الهوية الجماعية، وتتوسَع لتُحقِق وجودها وتتخذ لجسدها جندرًا هو من صُنع ذاتها الخاصة؟

تُجيب جوديث بتلر Judith Butler على هذا السُّؤال الّذي بات يُشكِّل مشكلاً فلسفيًا في فهم مقولة الجندر وفي انطولوجيته Ontology القلقة، انطلاقًا من تصحيح التَّصورات الخاطئة عن الكتاب فنقول: "لعلَّ هناك ثلاثة نقاط أساسية أُسيء فهمها ولكن حتَّى هذه الأخطاء مثيرة للاهتمام. الأول هو أنَّ الجندر يتِّم اختياره بحرية والثَّاني هو أنَّ الجندر مُحتَّم مسبقًا بشكل تام ... ولكن النُّقطة الّتي أردت توضيحها هي أنَّ الجندر يُشكَّل من قِبَلِ المعايير ولكن لا تحتمه هذه المعايير، ويمنح هذا المشهد لـ "البِّنية الثَّقافية" المجال لصور سيادة لا تُختزَل بالحرية الفردية، المشكلة الآخرى (...) هو أنَّها بدت وكأنَّها تَنكُر مادية الجسد وفكرتي هي أنَّ مادية الجسد لا يُمكن فصلها بشكل تام عن الشروط الثَّقافية الّتي عاشت من خلالها لا يعني هذا بأنَّه لا وجود لمادة، ولكنَّنا نجد بأنَّ المادة في صور الحياة المُعاشة مشكلة من قبل الثقافة"[1]

انطلاقًا من هذا التَّوضيح يُمكننا أن نفهم تصور بتلرButler لتكوين الذَّات والهوية، الّتي تتأسس بالأداء performance الممسرح* للجسد وتفاعلاته الإنجازية performativity الأنية مع

[1] يوسف الصمعان وحسين القطان، الجندر والجنسانية: حوار مع جوديث بتلر، تر: حسين القطان، مجلة الحكمة، 2017، تاريخ الاطلاع : 12/25/ 2023، الساعة 10:00، الرابط: https://n9.cl/x0o77

* حلَّل إرفينغ غوفمان منظر علم الاجتماع البعد المسرحي للحياة اليومية والقواعد الّتي تُنظَّم بها تجربتنا. تقترح المقاربة المسرحية أنَّنا جميعاً ممثلون نحاول تقديم أداء جيِّد للأنوثة، أو الذكورة. إنَّنا نعرف ما هي السِّيناريوهات المُجندَرة، بمعنى أنَّنا نعرف كيف نُؤدي دور المرأة أو دور الرجل، لكن يمكن لكل واحد منا أن يُؤدي هذا الدَّور بشكل مختلف قليلاً. هذه المقاربة مستمدة من التَّفاعلية الرمزية الّتي تعود إلى هربرت ميد، والتِّي ترتبط بالدِّراسات الإثنوميتودولوجية الأولى للجندر بوصفه إنجازاً. ومن بين أهم منظري هذا التَّقليد السوسيولوجي إرفينغ غوفمان، الذِّي استند إلى استدلال هاربرت ميد حول كيف نتعلم الوجود الاجتماعي من خلال التَّفاعل مع الآخرين، بالاعتماد على توقعاتهم الاجتماعية من أجل أدائها وتمثيلها. وتقديم انطباع جيِّد عن ذواتنا في مختلف الظُّروف (الإيتوس)، ويتَّضح أنَّ النِّساء يُمثِّلن أفضل أُنموذج لمفهوم الممثل كما يفهمه غوفمان؛ نظراً لأنَّهن يبنين باستمرار ذواتهن من خلال تصورات الآخرين، وينصَّب هذا المنظور على دراسة التَّفاعل المباشر (وجهًا لوجه)، والأداء الذِّي يستلزمه هذا التَّفاعل، حيث يُحدِّد غوفمان الفروق بين الخشبة والكواليس الّتي تُكوِّن بنية التَّفاعلات المباشرة بين الأفراد. فيُسجِّل بدَّقة التَّبادلات الاجتماعية بين الأفراد، ليس فقط الكلمات، وإنَّما أيضًا الصَّوت والنَّبرة ولغة الجسد

المحيط الّذي لا يُمكن التَّنبؤ به نظرًا لتعدد وتنوع الأدوار الّتي يُؤديها والتَّوجهات الجنسية الّتي يختارها، وهو ما تُعبر عنه من خلال قولها: "إنَّ الرأي بأنَّ الجندر هو شيء إنجازي performative إنَّما كان الغرض منه أن نُبيِّن أنَّ ما نعتبره ماهية باطنية للجندر هو شيء مصنوع من خلال مجموعة مستمرة من الأفعال، تمَّ طرحها عبر عمل أسلوبي stylization مُجَنْدَر على الجسد"[1]، حيث ترى أنَّ للجسد أداء متكَّرر للسُّلوك الخاضع للمعايير الاجتماعية والثَّقافية؛ أي مذوتًا subjeivated، ومن غير هذا التَّكرار يذوب الوعي الّذي يُنتِج الأداء، وبالتَّالي تظهر إمكانية بروز وعي جندري بديل بشأنه أن يخلق ذاتاً وهويةً جنسيةً جديدةً[2] لا يُمكن تمييز حَسَنِهَا من سَيِّئِهَا ولا صحيحها من خطئها إلاَّ من خلال شعور الشَّخص الّذي تَمَّ تعين جندر غير مناسب له، وهو ما يفتح إمكانية التَّفكير في بناء هويات جندرية جديدة ليست بحاجة إلى "وجود فاعل وراء فعل، بل إنَّ "الفاعل" هو مبني بشكل متغير في الفعل وعبره"[3]، مما يجعله يعيش حياة ممكنة أكثر بعيدة عن الذُّعر والهَلَعِ؛ "ذلك أنَّ الهدف من تخريب الجندر ليس الاحتفال بالتَّخريب كغاية في حدِّ ذاتها، الّتي تسعى إلى نشر الفوضى والعدمية وإحلالها محل الكينونة والمعنى، ولكنَّه تخريب يجعل الحياة ممكنه العيش أكثر بالنسبة لأولئك الّذين وجدوا المعايير الجندرية مقيدة ومؤلمة"[4]

وعليه إنَّ فاعلية الفرد وبالخصوص المرأة تكمن في وعيها بحتمية الجندر في مقابل عدم حتمية الهامش، الّتي تُمكنها من التَّمرد الفعلي لتحصيل هويتها وحريتها وتفاعلها، الّذي يتقبله الغير ويستضيفه Hospitality ويحترمه، ووفقًا لهذا يكون بحسب بتلر Butler "الفعل هو من يُحدِّد الهوية وليس الهوية هي من تُحدِّد الفعل"[5]، ومنه فبتعدُّد الأفعال الّتي تطرحها إمكانيات الجسد تتعدَّد الهويات وتُبنى بوصفها مشروعًا مغايراً، وبهذا تتحدَّد وجهة نظر بتلر Butler المناقِضَة

=والإيماءات والانسحاب والصمت، ويُؤكد غوفمان أنَّ الاستعراض المسرحي للذَّات واضح في كلِّ أنواع اللِّقاءات المباشرة بين الأفراد، كما يرى أنَّنا جميعًا نُؤدي أدوارًا لصالح النِّظام. إرفينغ غوفمان، البناء الاجتماعي للهوية الجنسية، تر: هدى كريملي، مر، تق: حسن أحجيج، مؤمنون بلا حدود للنَّشر والتَّوزيع، المغرب، ط1، 2019، ص ص 10،11 و15.

[1] جوديث بتلر، قلق الجندر، النِّسوية وتخريب الهوية، تر: فتحي المسكيني، ص 38.

[2] يُنظر: جوديث بتلر: كيف تخلق لنا مجتمعاتنا هوياتنا الجنسية؟، المدائن، د-ت، تاريخ الاطلاع: 2023/12/26، الساعة: 11:15، الرابط: https://n9.cl/czdee

[3] المرجع السابق، ص301.

[4] يوسف الصمعان وحسين القطان، الجندر والجنسانية: حوار مع جوديث بتلر، الرابط: https://n9.cl/x0o77

[5] جوديث بتلر: كيف تخلق لنا مجتمعاتنا هوياتنا الجنسية؟، الرابط: https://n9.cl/czdee

للدِّراسات الجندرية Gender studies الكلاسيكية، الّتي تُحدِّد هوية معيارية للجنسين الذّكر والأنثى في إطار الجنسانية الغيرية بوصفها مجالاً طبيعيًا وحيدًا يقصي خارجه أيّ مجال آخر – من المثلية مثلاّ وغيرها–، وهو ما "ينجر عنه أفعال مؤسلبة ثابتة ومتكررة لكلا الجنسين، الّتي تفترض وجود فاعل يقوم بالاختيار والتَّكوين سابق عن اللُّغة (ويطرحها على أنَّها المصدر الوحيد لأفعاله التَّكوينية)...(ويؤمن بها، وعليه) يتخذ الفاعل الاجتماعي على أنَّه موضوع الأفعال التَّكوينية وليس ذاتها"[1]، ذلك لأنَّ ذاته المُجَنْدَرَة سابقة على أفعاله وهو ما "يُفشي الدُّوغمائيات الجنسية المتسيدة والأجساد المكبوتة"[2]

وبهذا تكون جوديث بتلر Judith Butler قد فككَّت مقولة النِّساء بوصفها كلاً شاملاً يتحدَّد بالجنس الأنثوي، الّذي يجب الدِّفاع عن اضطهاده، لكونها ترى أنَّه "ليس ثمَّة في الأنوثة ما ينتظر التَّعبير عنه باعتباره اضطهادًا يجب الدفاع عنه بصفة دائمة، وباعتباره ضحية يجب تحريرها، بل ثمَّة من جهة أخرى قدر كبير مما يتعلق بتجارب النِّساء المختلفة الّتي جرى التَّعبير عنه ولا يزال في حاجة إلى مثل هذا التَّعبير"[3] بعيدًا عن التَّمثيل التَّعميمي لحياة النِّساء الملموسة والمُعاشة على اختلافهن، فاعتراض بتلر Butler على مقولة النِّساء راجع لكونها تُحدث تشوهًا وتَشيِّئًا Objectification "يُبقي الهوية الجندرية من غير قصد في قيدها الثُّنائي، ويُبقي على توصيف الجندر والهوية الجندرية والتَّوجه الجنسي في إطار جنسي غيري ضمنيا"[4]، وهو ما نُقدت بسببه بتلر Butler لكونها سعت لتحقيق المساواة بين التَّوجه الجنسي الغيري وغيره من التَّوجهات الجنسية، ذلك لأنَّ المساواة بين هذه التَّوجهات ستُخرج المرأة من المركز الّذي ناضلت النِّسويات من أجل نيله، والتِّي ترى أنَّ فئة النِّساء يواجهن مشكلات بسبب الطبيعة البيولوجية مثل العمل المنزلي ورعاية الأطفال المُلتَصِّقَةُ بالمرأة نظرًا لقيامها بدور الإنجاب، وعليه فإنَّ حل هذا النَّوع من المشكلات المُتَّعَلِقُ بالاضطهاد الجنسي يضحى مستعصيًا إذا استعضنا عن الجنس بالجندر بحسب ما تراه جوديث بتلرJudith Butler، ومن جهة أخرى ألا يُسبب هذا الإقصاء لمقولة النِّساء

[1] جوديث بتلر، الأفعال الأدائية وتكوين الجندر: مقالة في الظَّاهراتية والنَّظرية النِّسوية، ص 128.

[2] محمد بكاي، قلق الجندر النِّسوية وتخريب الهوية، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، مج 11، ع41، 2022، ص 176.

[3] المرجع نفسه، ص140.

[4] المرجع نفسه، ص140,

تفشي سياسة الهيمنة الذكورية Masculine Hegemony مرة ثانية؟ ألا يُعدّ هذا التَّصور دعوة لمحاربة الطبيعة وتقويض للقدرة الإنجابية وتفكيك للأسرة وصدم للمنظومة الأخلاقية الّتي فصلتها عن الجنس، وتعزيز تشيء Objectification المرأة من خلال تأجير الأرحام والحمل بالنِّيابة؟* وفي النِّهاية بعد تفكيك مقولة النِّساء ونفي الجنس فعن حقوق من تدافع النِّسوية Feminist في غياب الإناث؟ يمكن أن تّرجعنا هذه الانتقادات والتَّساؤلات إلى بداية المبحث الّذي ترتب عنه المجتمع الاستهلاكي الهادف إلى تحقيق المّتعة والرفاهية للفرد في ظل انتشار النّظام الألي والتِّكنولوجي.

لا تقف جوديث بتلرJudith Butler أمام أراء منتقديها، بل واصلت طرح العديد من الأفكار حول الذَّات من خلال كتابها "الذَّات تصف نفسها" حيث تُقدِّم سردًا تاريخًا لأهم الآراء الفلسفية عن نشأة الذَّات وتشكلها، فتبدأ بما أسماه فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche بـ "الضمير المثقل بالإثم"[1]، الّذي يحمل خوفًا من العقوبة نتيجة التَّسبب في معاناة ما تجاه نفسه أو الآخريين، كما تطرح سردية ميشال فوكو Michel Foucaul الّتي ترى بأنَّ "النَّقد يُساهم في عملية تخليق مستمر للذَّات، لكنَّه في الآن عينه لا يُشكل سببًا مباشرًا لوجودها"[2] ومن فوكو Foucaul نتنقل جوديث بتلر Judith Butler إلى قضية الاعتراف Confession عند هيغل Hegel ؛ أي اعتراف الذَّات بالآخر الّذي يُصاحبه اعتراف الآخر بالذَّات "فيصير كلا الاعترافين ناقصين بوجودهما في لحظة واحدة في ما يُشبه تقابلاً يُلغي الفردية عند كلا الطرفيين"[3]، ومن هذه الآراء تصل بتلر Butler إلى رأي أدريانا كافاريرو، الّذي تُلخصه في قولها "دونما أنت تُصبح قصتي مستحيلة"[4] فهي في هذه الحالة تشترط وجود الآخر لبناء الذَّات وتشكلها، ومنه تكون جوديث بتلر

---

* بهذا التَّصور تكون جوديث بتلر عملت على معارضة الزواج وتحديد التَّناسل وتوفير الرغبة عبر الممارسة الجنسية المثلية، وهو الأمر الذِّي تُخالفها فيها النِّسوية الإسلامية، الّتي تأسست على مبادئ وقيم الإسلام، الّتي تُعارض وجهة النظر هذه.

[1] جوديث بتلر، الذَّات تصف نفسها، تر: فلاح رحيم، التَّنوير للطباعة والنَّشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2014، ص50.

[2] نذير ملكاوي، الذَّات تصف نفسها: جوديث بتلر إذ تحاول سرد تاريخ نشوء الذَّات، مجلة حبر، تاريخ النشر: 3 / 2017 ، تاريخ الاطلاع: 29/05/ 2024، الساعة: 16:25، الرابط: https://n9.cl/n3y9c

[3] المرجع السابق، ص 72.

[4] المرجع نفسه، ص 79.

Judith Butler قد وصلت لأكثر الآراء انفتاحًا الّذي منه تتمكن من الفصح عن رأيها حول موضوع تشكل الذَّات حيث ترى "أنَّ الأنا غير قادرة تمامًا على إدراك نشوء الذَّات، إذ أنَّه وفي لحظة نُشوئها حدثت أمور لا يمكن لها (أي الذَّات) أن تشهدها، فمعرفتها كانت قاصرة في تلك اللحظة، كل محاولة سرد لتلك اللَّحظة هي بالضرورة تفريط للمعرفة الموثوقة. لذا فإن بتلر Butler تقدِّم اقتراحًا مثيرًا في الحقيقة من خلال قولها أنَّ "السّرد ممكن دون شَّك في مثل هذه الظروف، لكنه، كما يشير توماس كينان Thomas Keenan خرافي بالتَّأكيد.(...) لذلك وتوخياً لمزيد من الدِّقة أجد لزامًا علي القول إنَّني أستطيع أن أسرد قصة أصلي بطرق مختلفة، بل وأستطيع أن أسردها مرَّة إثر مرة بطرق مختلفة"[1]، وعليه إنَّ هذا التَّعدّد في عملية السَّرد يَحُدُّ من إمكانية قول حقيقة مطلقة، خاصة إذا تعلق الأمر بالجسد، الّذي لا يُمكن أن يُكشف بطريقة كُلِّية للآخرين، خصوصًا عند فشل الذَّات في فهم نفسها، الّتي تجعلها غير مسؤولة أخلاقيًا تجاه الآخرين، ذلك لأنَّ جوديث بتلر Judith Butler تقول: "أجد أنَّ تشكلي ينطوي على الآخر في داخلي، وأنَّ غُربتي عن نفسي هي على نحو متناقض مصدر ارتباطي الأخلاقي مع الآخرين"[2]

انطلاقًا من هذه الفكرة تَبنى ألفة يوسف♦ سردية حول ذات نسوية من خلال كتابها "وليس الذكر كالأنثى، في الهوية الجنسية"، الّذي سيتِّم تحليله في المبحث الموالي من هذا الفصل.

2-3-2 ألفة يوسف: ليس الذكر كالأنثى؛ محاولة لتخريب الهوية الجنسية.

أ- تحليل العنوان الرئيسي والعناوين الفرعية:

يُعدُّ العنوان في نظريات النَّص Text theories الحديثة عتبة قرائية وعلامة لسانية Linguistic sign لها إسهاماتها في تلقينا للنُّصوص، بل وحتَّى فهمها وتأويلها وتحديد هويتها

[1] جوديث بتلر، الذَّات تصف نفسها، ص 86.

[2] المرجع نفسه، ص 158.

♦ **ألفة يوسف:** باحثة تونسية من مواليد 1966م، مختَّصة في اللُّغويات العربية والتَّحليل النَّفسي والدِّراسات الإسلامية التطبيقية، اشتهرت بالجرأة في كتاباتها وبطروحاتها الدِّينية ذات الصبغة الحداثية، من مؤلفاتها: تعدُّد المعنى في القرآن، الذِّي كان موضوع أطروحتها في الدكتوراه، الإخبار عن المرأة في القرآن والسُّنة، الله أعلم، ناقصات عقل ودين، حيرة مسلمة، نساء وذاكرة، المساجلة بين فقه اللُّغة واللِّسانيات، شوق؛ قراءة في أركان الإسلام، وليس الذُّكر كالأنثى؛ في الهوية الجنسية، أحلى كلام، وجه الله، حبيبات الله بتونس، على خطى المزارات الأنثوية. يُنظر: الموسوعة الحرَّة ويكبيديا، الرابط: https://n9.cl/g4be3s

ومحتواها بصفة شاملة، فعبر العنوان نتمكن من الغوص في أغوار النَّص انطلاقًا من مجموعة افتراضات – تَفتح الشهية – إن صح القول للانتقاء والقراءة، لذا يعتبره جيرار جنيت Gerard Genette "في حدِّ ذاته موضوع مطارحة ووسيلة تداول، فهو بؤرة مُوَلِدَةٌ لأسئلة تَخُصُ ذاته وعلاقته بالمتّن المعنون به"[1]، فالعنوان يترك القارئ دائم التَّفكير فيه، ويحمل فضولاً لمعرفة معناه، إنَّه بالمختصر "سؤال يحتاج إلى إجابة"[2] من بين فرضيات مطروحة أو حتَّى ربما غائبة عن الطرح، وعليه يُوجهنا العنوان الرئيسي للكتاب "وليس الذَّكر كالأنثى" إلى فرضيتين يمكن التَّفكير فيهما للتَّنبؤ بما يحتويه الكتاب.

الافتراض الأول: هو أنَّ هذا الكتاب ينتمي للدِّراسات الدِّينية الإسلامية والدليل على ذلك استناده على الآية الكريمة ﴿ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾[3]، في حين سيأخذنا العنوان الفرعي إلى افتراض ثانٍ، وهو التَّوجه الّذي يبحث في الدِّراسات الجنسية وسياسة الهويات، وما يُعمق لنا هذا التَّصور أكثر العناوين الفرعية، الّتي يحملها متن الكتَّاب: "كتاب المرأة" و"كتاب الرجل"، في البداية وللوهلة الأولى يبدو للقارئ خلطٌ الكاتبة بين ثنائية رجل/امرأة وذكر/أنثى غير أنَّ المُتتَّبِعَ للتَّصور البتلري نسبة لجوديث بتلر Judith Butler الّذي تَمَّ عرضه أعلاه، يفهم أنَّ الكاتبة اتخذت من هذا التَّصور بابًا ينفتح عليه تحليلها لما ستعرضه من أفكار، فألفة يوسف مثل جوديث بتلر Judith Butler تستعيض عن الجنس بالجندر، الّذي ينفي كلّ ما هو طبيعي بيولوجي، وهو ما تُؤكده من خلال خاتمة الكتاب بقولها: "عمدنا في هذه المقالة إلى مفردتي الذَّكر والأنثى مرادفتين لمفردتي الرجل والمرأة، ولم يكن هذا الاختيار عفوًا ولكنه مقصود، منطلقه أنَّنا لا نُؤمن بوجود البيولوجي الصِّرف (...)؛ ولذلك فإنَّنا نعتبر أنَّه لا وجود لمقولة الجنس صرفًا مستقلة عن مقولة الجندر، ولا

[1] أحمد قادم وسعيد العوادي، التَّحليل الحجاجي للخطاب، كنوز المعرفة للنَّشر والتَّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص 636.

[2] مصطفى رجوان، الحجاج والرواية، تحليل الخطاب الحجاجي في نماذج من الرواية المغربية، دار دجلة الاكاديمية للتأليف والنشر والترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2019، ص 92.

[3] القرآن الكريم، رواية ورش، سورة أل عمران، الآية 36.

وجود لمقولة الهوية الجنسية خالصة مستقلة عن الهوية الجندرية"[1]، إضافة إلى هذه الفكرة اعتمدت ألفة يوسف على فكرة أخرى لجوديث بتلرJudith Butler؛ وهي عدم اتخاذها موقفًا نضاليًا كلاسيكيًا يُدافع عن الأنثى كمضطهدة، بل كان خطابها تحليليًا يبحث عن الحقيقة بموضوعية تتوسل إلى العلم ومناهجه المتَّنوعة، ويَعبِّر عن التَّجارب المختلفة، بعيداً عن التَّعميم خاصة منه ذلك الّذي يُمثِّل مقولة النِّساء، الّتي تتحدَّد بالجنس الأنثوي، وهو ما عبرت عنه بقولها: "ما حاجة المرأة إلى دال بُحدِّد الأنوثة كلها؟ ما حاجتها إلى ترميز يشمل الأنثوي؟"[2]، فالحقيقة إنَّ اللُّغة عاجزة عن تسمية الأنثوي وعاجزة على أن تُقِرَ ما هي المرأة، لذا فهي "لا تملك إلاَّ أن تفعل أو أن تكون فعلاً يجد إلى المرسى اللُّغوي الذُّكوري سبيلاً لكونهن لا يمتلكن القضيب وهُنَّ كالرجال ولكتهن يتوهمن أنَّهن هُنَّ القضيب"[3]، وهو ما عبرت عنه بتلر Butler بالأدائية أو الفاعلية الّتي يُمسرحها الجسد.

ب-تحليل المتن:

انطلاقاً من هذه الخلفية الّتي يتأسس عليها الكتاب والتِّي تمَّ توضيحها أعلاه، نجد ألفة يوسف تعتمد إضافة إلى ذلك على الدِّراسات الفلسفية واللِّسانية السوسيرية والبرسية ومنهج التَّحليل النَّفسي الفرويدي واللاكاني، وكذا التَّفكير النِّسوي ذو التَّوجه النَّفسي، الّذي تُعلنه لوس إريغاراي Luce Irigaray في مقولتها الشَّهيرة "الأنثى هي الجنس الّذي ليس واحدًا"، فألفة يوسف تنطلق من وعي مفاده أنَّ الإنسان كائن لغوي ثقافي، لتتمكن من خلاله تحليل الهوية الذّكورية والأنثوية؛ حيث ترى أنَّ الأولى أي؛ الهوية الذُّكورية لها وسائلها النَّفسية والثَّقافية الوهمية والسرابية لمراوغة القلق والخوف والأسئلة الجوهرية، النِّي لا يجد لها الذَّكر جوابًا غير أنَّه يبقى الأفضل والأحسن والأقوى والأكثر رجولة وفحولة، أمَّا الثَّانية؛ أي الهوية الأنثوية؛ فهي خارج اللَّغة لا تُقال وباقية على الدَّوام غامضة لا تُدرك، لذا فهي مضطربة ينتابها قلق وجودي Existential anxiety إزاء تجاربها الفردية، ولعلَّ من بين هذه التَّجارب ما تطرحه ألفة يوسف وتُعبِّر عنه في سردية نسوية مثيرة، الّتي يُمكن اعتبارها عرض يجمع بين التَّجربة الذَّاتية والمعرفة الحقيقية بالجنس، لكن "كيف

[1] ألفة يوسف، وليس الذَّكر كالأنثى، في الهوية الجنسية، دار التَّنوير للطباعة والنَّشر، تونس، لينان، مصر، ط1، 2014 ص 145.

[2] المصدر نفسه ، ص149.

[3] المصدر نفسه، ص151.

يُمكن للذَّات أن تقول الحق حول نفسها من حيث هي ذات للَّذة الجنسية؟ وبأيِّ ثمن؟"[1]، في الحقيقة إنَّ هذا المزج هو واحد من الطُّرق الممكنة لإنتاج اعترافات حول ذات المرأة الّتي رمزت لها ألفة يوسف بالحرف الأول من اسمها وهو حرف "أ"*، ومنحتها صوتًا فلسفيًا جريئًا ومختلفًا على منوال ما يطرحه كل من فوكو Foucault ودريدا Derrida وجيل دولوز Gilles Deleuze و جان فرانسوا ليوتار Jean Francois Lyotard في فلسفة الاختلاف، الّتي تمنح الكلمة للهامش وتفسح له المجال لكتابة تاريخه، إنَّ هذه الكلمة كُتبت انطلاقًا من تعبير المرأة عن ما تشعر به، وذلك باستنادها على السَّرد القائم على اللُّغة اليومية، الّتي يُهْمَسُ بها في الشَّارع ونشعر إزاءها بالحرج لكونها تستعمل كلمات شاتمة غير أخلاقية بحسب العُرف والثَّقافة والمجتمع، كما ترتكز على طرح الأسئلة والاستفسارات الّتي تُخالج تفكيرها، ولعلَّ أبرز هذه الأسئلة ما تعرضه في بداية الكتاب قائلة: "أريد أن أسألك هل أنا طبيعية؟ فقد أقمت عديد العلاقات الجنسية مع رجال ومع نساء لمدَّة سنوات طوال، ولا أشعر أنِّي ارتكبت خطأ أو ذنباً، ومع ذلك فإنِّي لا أجرُؤ على الحديث في هذا إلاَّ مع بعض من صديقاتي المقربات، وكثيرًا ما أرى في عيون بعضهن اتهامًا خفيًا، وكثيرًا ما كان بعضّهن يُصرِّحن بذلك الاتهام؛ فيصفنني بالعاهرة والشَّاذة والفاسدة إلخ ... أريد أن أعرف هل أنا فعلاً كذلك؟ ولماذا كنت أشعر أنَّ كل علاقاتي عادية؟"[2]، أمام هذه الحيرة الّتي تنتاب المرأة، والتِّي تبوح بها لألفة يوسف نجد أنفسنا بين طرفي نقيض يجمعهما صراع، فالطرف الأول هو الطرف المحافظ الممثَّل في صديقات المرأة "أ"، اللَّواتي يحتكمن إلى حكم مسبق يتقدَّم على الفهم والتَّفهم، وينبني على معايير جاهزة اعتيادية هي في هذا السِّياق معايير اجتماعية وأخلاقية، تدعو ممارسة الجنس بالعُهر واختيار التَّوجه الجنسي المِثلي بالشُّذوذ والفساد. إنَّ ردَّة فعل هذا الطَّرف الجماهيرية والشَّعبية بحاجة إلى نقد وفهم لمواجهة ما ينتابه من خوف وهلع مما لم يتعود عليه، فيُحاول التَّصدي له بالعنف سواء كان عنفًا ماديًا أو عنفًا رمزيًا أو لفظيًا؛ كما هو الحال هنا عبر نظرات الاتهام أو الألفاظ الصَّريحة الّتي تدل على ذلك الاقصاء الأخلاقي، الّذي لا يُمكن عدّه مجرد "انفعال فاشي معادي للمثلية والعبور الجنسي؛ ليس الهلع اليوم هو مجرد هلع ايديولوجي رافض

---

[1] M. Foucault, Dits et Ecrits, IV, 330, p 442-443.

نقلاً عن: فتحي المسكيني، الجندر الحزين. مؤسسة هنداوي. المملكة المتحدة، ط1، 2023، ص16.

* هذا التَّرميز يأخذنا إلى فرضية أنَّ هذه الشَّخصية متخيلة من قبل الكاتبة ولعلها تُعبر عن جزء من سيرتها واعترافاتها.

[2] ألفة يوسف، وليس الذَّكر كالأنثى، في الهوية الجنسية، ص 14.

لحرية الآخرين ومنسجم مع منطلقات محافظة فاشية لا تقبل بالمبادئ التَّقدمية وبحقوق الآخرين – وهو كذلك في كثير من الأحيان – بل هو في حقيقة الأمر خوف من المجهول، ومن تغير كيان الإنسان والمجتمعات الإنسانية ككل، ما يدفع بها لاستخدام سلطتها وإمكاناتها في الدِّفاع عن توجهاتها الايديولوجية الاعتيادية، ما ينتهي بالطَّبع بعنف وإقصاء بدرجتهما المتعددة"[1]، هذا الطَّرف لم يمنح لنفسه محاولة الكشف عن متَّسع أرحب للجندر والميول الّذي يبعث القدرة على التَّغيِّير وتجاوز القيود النَّفسية والتَّحرر منها، بل على العكس من ذلك يعمل على تغليفه بهالة من الحتمية الكاملة والبداهة الصَّارمة باعتباره يُمثل طبيعة الإنسان وما دونه يُعدّ شاذًا ومرضيًا وغير طبيعي، كون أنَّ الجنس المِثلي والمُزَاوِج – مثلاً في هذه الحالة – يّشكِّل موقعًا للتَّلوث والقذارة Objection بتعبير جوليا كريستيفا Julia Kristeva، ومُعرِّض للخطر لأنَّه "يُنشِئ أنواعًا معينةً من قابليات الاختراق الجسدية غير المُرَخَصِ بها من قبل النِّظام المهيمن"[2]، نظام الجنسانية الغيرية.

أمَّا الطَّرف الثَّاني؛ فهو المرأة "أ" في حدِّ ذاتها، الّتي تجاوزت الحُكم المُسبق على التَّجربةِ المُعَاشَةِ، والبُعدّ الأخلاقي الّذي يحكم عليها بالحلال أو الحرام والإثم أو الخطيئة، في حين تَحَوَّل لديها إلى شعور بقلق وجودي Existential anxiety حول جندرها، الّذي ينتابها كفرد ويُؤلمها كذات Subject عجزت عن فهم ما يحدث لها، وحالة عدم القدرة على الفهم هذه هي ما جعلتها تتساءل إن كانت طبيعية وسوية؟ وتسرد تجاربها المتنوعة.

إنَّ الإجابة عن هذا السُّؤال المزعزِع للبديهيات استلزم من الباحثة تحليلاً لغويًا لسانيًا ونفسيًا وثقافيًا لألفاظ المرأة "أ" المستعملة أثناء ممارساتها الجنسية الغيرية والمِثلية، وكذا الألفاظ الحقيرة والمبتذلة المُتداولة في الشَّارع التُّونسي والعربي عامة من "شتَّائم متهتِّكَة، وأحاديث سرية تُتَّرجِم قلقًا جنسيًا عميقًا من جراء الطَّوق الأخلاقي الّذي يُحاصِّر هذه اللُّغة، فيجعلنا نشعر إزاءها بالحرج"[3]، ترتكز ألفة يوسف على هذه اللُّغة باعتبارها موضوعًا لبحثها كي تُخلِّصَّها من الخطاب الأخلاقي من جهة، وتُوضِح كيف أنَّه لا وجود للطبيعي وتسعى لتفكِّيكه من جهة أخرى، لذا عملت من خلال

---

[1] علي محمود، هلع نظرية الجندر وجوديث بتلر، تاريخ النشر: 01/03/ 2022، تاريخ الاطلاع: 12/30/ 2023، الساعة 11:15، الرابط: https://n9.cl/zx1mo

[2] جوديث بتلر، قلق الجندر، النِّسوية وتخريب الهوية، ص 284.

[3] العادل خضر، شجاعة الحقيقة، بين التباسات الجنس واضطرابات الجندر؛ قراءة في كتاب وليس الذَّكر كالأنثى، ضمن كتاب ألفة يوسف، وليس الذَّكر كالأنثى، في الهوية الجنسية، ص 158.

تحليلها على الكَّشف عن خبايا الذكوري والأنثوي الثَّاوية في وعينا وفي لا وعينا؛ أي أنَّها سعت إلى زعزعة ما تعتقده هوياتنا الثَّابتة وأفكارنا حول أنفسنا بخصوص المُمكن والواقعي، وما وضعته المعايير والمؤسسات والخطابات حول ذواتنا، وذلك عبر الفلسفة بوصفها آلة لطرح وتشغيل الأسئلة، وعبر اللُّغة المشكلة لذواتنا والأجساد المُجَسِّدَةُ لأفعالنا، الّتي نخلق بها هوياتنا، لتُؤكد لنا أنَّنا لسنا ما نعتقد في أنَّه هويتنا، بل نحن جملة من الأسئلة والغموض والفاعليات الانجازية الّتي تُولَد في اللُّغة، والتِّي علينا هتكها دون خوف من سلطتها، بطريقة أخرى هي "تُؤكد محورية اللُّغة والثَّقافة في تشكيل الهوية الجنسية الّتي لا تُوجد إلاَّ مُرتَهِنَة بالهوية الجندريةGender Identity "[1]؛ لكون أنَّ الجنس Sex كما تذهب إلى ذلك بتلر Butler هو أمر قد تَمَّ بناؤه ثقافيًا تمامًا كما بُنِيَّ الجندر Gender.

ولأنَّ المرأة مختلفة "تنظر إلى الجنس بوصفه ممارسة ومعرفة في إطار مختلف لا أخلاقي immoral محض"[2]، وعرفت ما لم تعرفه الآخريات حول الفِّعل الجنسي الأدائي والانجازي، بخرقها لكلِّ ما هو لغوي وثقافي مفروض مؤسساتيًا وأخلاقيًا بخصوص الجنس وممارساته، ذلك أنَّها أدركت أنَّ معرفة الأخلاق بالجنس محدودة وقاصرة لهذا السَّبب هي لا تشعر بالإثم أو الخطيئة منذ سنوات طوال كونها تحمل معرفة كبيرة لا أخلاقية ولا جوهرانية Essentialism ثابتة ترتبط بما هو بيولوجي وطبيعي، بل معرفة تتلامس بالفعل والانجاز والممارسة الّتي تفوق المعرفة الأخلاقية الشائعة عند عامَّة النَّاس، وهي ما أسَّست لها هوية جندرية جديدة لنفسها، تُحَقِّق لها العيش الأسهل والأرحب، غير أنَّ عدم الشُّعور بالإثّم انقلب إلى أزمة جندرية واضطراب وقلق وجودي Existential anxiety تبحث فبه المرأة عن تعريف لنفسها، بسبب أنَّها تعيش على هامش الهوية الجنسانية المركزية وتُمثِّل الأقلية الجنسية، الّتي لم تجد ما ومن يُشبهها في اختلافها الجندري البائن عن صديقاتها، وهويتها المائزة ذات الحدود المائعة عنهن، فهُنَّ بالنِّسبة لها فقيرات معرفيًا بسبب قمع الجنس وطوق الحديث عنه، وهو ما شكل لديهن نظرة مشوَّهَة عنه محفوفة بالمخاوف* وسوء

---

[1] الحبيب الذريدي، المسألة الجندرية عند ألفة يوسف؛ نحو سردية نسوية جديدة، تاريخ النشر: 2022/08/05، تاريخ الاطلاع: 2023/02/19، الساعة: 18:10، الرابط: https://n9.cl/c0ozo

[2] العادل خضر، شجاعة الحقيقة، بين التباسات الجنس واضطرابات الجندر؛ قراءة في كتاب وليس الذكر كالأنثى، ضمن كتاب ألفة يوسف، وليس الذَّكر كالأنثى، في الهوية الجنسية، ص 157.

* هناك فرق بين الخوف والقلق عند هيدغير:

الفهم[1]، الّذي يستند على نظرة أحادية أساسها اللُّغة Language، الّتي هي عبارة عن تدوين نحوي وفعل انجازي في أغلب الأحيان، والتِّي تُحقِّق نجاعتها الرمزية على سطح الجسد بواسطة لعبة الحضور والغياب لعلامات الذكورة والأنوثة، الّتي تُشيِّد الجسد المُجَنْدَرُ للممارسة الغيرية الاقصائية لغيرها من الممارسات الجنسية.

إذن نحن هنا لسنا فقط أمام فهم مختلف للجندر Gender ولأدوار الأفعال الاجتماعية الّذي يسعى لتجاوز الأدوار التَّقليدية السَّائدة، بل نحن أمام نظرية تُعيد بناء منظور الذَّوات لأنفسهم ولمجتمعاتهم المحيطة بهم بشكل جذري مغاير للمنظور السابق الثابت والعنيف، فهذا المنظور الجديد لا يُشبه أي شيء ثابت نعرفه أو يعرفه أصحابه حتَّى، وعليه نستنتج أنَّنا لسنا أمام حقل نظري محض يُمكن لنا أن نتعلمه ونتلقنه إيديولوجيًا Ideology، بل أمام تحول جذري منطلقه (معايشة اللَّحظة القابل للتَّغير باسنمرار بحسب المشهد المُراد عرضه والتَّفاعل معه)[2]؛ أي أنَّه حقل له علاقة بالممارسة الجنسية الّتي لها القُدرة كما ترى جوديث بتلر Judith Butler على زعزعة استقرار الجندر Gender وفتح إمكانياته دون إملاء أيٌّ الإمكانيات صحيحة بوصفها واجبة التَّحقق أو التَّحيز لها إيديولوجيا، بل يجب التَّفكير بالهويات الجندرية وبكل أشكالها الّتي يجب أن تُوضَّع في عين الاعتبار سواء منها المحقَّقَة أو المُهَمَّشَة أو القلقة أو المستحيلة لا من باب الاحتفاء بها، بل من باب القُدرة على التَّفكير فيها قبل الإقدام على أيِّ نوع من الاستنتاجات حولها،

الخوف	القلق
– هو باستمرار خوف من شيء ما محدد على شيء ما محدد داخل العالم – يتدفق مع الخوف إحساس بالخطر من هذا الشيء المحدد الذي هو موضوع الخوف – الإنسان الخائف الذي يرتجف من شدة الخوف يحس بأن هذا الشيء الذي يحاف منه يقيده إلى درجة الغثيان	– غير قابل للتحديد، وليس هناك ما يحده بحد، فهو "الاستحالة الجوهرية في قبول أي تحديد" – هو دوما (قلق أمام...)، ولكنه ليس أبدا قلقا أمام هذا الشيء أو ذاك – في غمرة القلق يحس الإنسان بالضيق، لكنه عاجز عجزا كاملا عن تبين مصدر هذا الضيق الذي يبقى مجهولا ومبهما

يُنظر: صفحة مؤمنون بلا حدود للدِّراسات والأبحاث، الرابط: https://n9.cl/xbaqyh

[1] يُنظر: العادل خضر، شجاعة الحقيقة، بين التباسات الجنس واضطرابات الجندر؛ قراءة في كتاب وليس الذَّكر كالأنثى، ضمن كتاب ألفة يوسف، وليس الذَّكر كالأنثى، في الهوية الجنسية، ص158.

[2] يُنظر: علي محمود، هلع نظرية الجندر وجوديث بتلر، الرابط: https://n9.cl/zx1mo

وهو ما يُحرِّر أفكارنا حول مشاكل الجندر Gender، ويُوصلنا إلى الاعتراف Confession بالآخر بوصفه مختلفًا عنا له إمكانية العيش بسهولة بينا.

إنَّ ألفة يوسف عملت في النِّهاية على تفسير الآية الكريمة "وليس الذَّكر كالأنثى" وهو تفسير يختلف عن التَّفسير الفقهي انطلاقًا من اعتمادها على المناهج العلمية، والذِّي توصلت من خلاله إلى تأكيد ما أتى به القرآن الكريم، وهو أنَّه فعلاً ليس الذَّكر كالأنثى، لكن ليس من باب التفاوت والتَّفوق الجنسي، بل من باب اختلافهما المتساوي وهو ما تؤكده في قولها في نهاية الكتاب "نعم، "ليس الذكر كالأنثى" لكن كليهما مسجون بين أقطار السماوات والأرض لا ينفذ منها إلاَّ بسلطان"[1]، ذلك أنَّها تطرح هذا الاختلاف من خلال تبيِّن الحقيقة الباطنية للرَّغبة الأنثوية، فترى أنَّ الرجل يعمل على إثبات العضو الذكري جنسيًا ولغويًا وثقافيًا واجتناب الخصاء عبر أفعاله الانجازية، في حين أنَّ المرأة تكون دائمة الشَّوق إلى العضو الذكري جنسياً وثقافياً الّذي يستحيل استرداده، وهو ما يُحوِّل افتقارها هذا إلى مُتَعٍ أنثوية أخرى ما وراء قضيبية منتشِرة وغير محدَّدة في نقطة جسدية معينة، ولا يُمكن إشباعها كليًا مما يجعلها تختلف عن المتعة الذكورية القضيبية في كونِّ أنَّ منعة الأنثى نتنج خارج الدال Signifier لا يُمكن التَّعبير عنها بالكلام، فتكون بذلك صامتة على الدوام غير واضحة أو قابلة للحصر the unconstrainable والتَّعين undesignatable وليست بحاجة إلى مفعول به، مما يجعلها ذلك الجنس الّذي هو ليس واحدًا بتعبير لوس إريغاراي Luce Irigaray، وغير قابل للتَّمثيل the unrepresentable، لذا لا يُمكن تحديد انتمائه إلى مجموعة الذكور وإلى اللُّغة بتحديدها الرمزي الّذي يتطلب فاعلاً ومفعولاً به؛ أي الذَّات والآخر معًا بوصفهما "دعامتان ذكوريتان لنظام دلالي مركزي قضيبي مغلق يُحقق هدفه الشُّمولي عبر إقصاء العنصر الأنثوي برمته"[2]، الّذي لا تُعيَّن فاعليته ثقافيًا إلاَّ في إطار الفِّتنة والكَّيد كي تبرر ضرورة وضعه موضع المُتَّسَلَطِ عليه لإخضاعه وجعله منفعلاً لا يُمكنه الانفتاح على متعه الآخرى المختلفة والمتعددة.

[1] ألفة يوسف، وليس الذَّكر كالأنثى، في الهوية الجنسية، ص 151.

[2] جوديث بتلر، قلق الجندر، النِّسوية وتخريب الهوية، ص 81، 82.

الفصل الثانـي

النِّسوية ما بعد الكولونيالية؛ نحو إعادة كتابة تاريخ جديد للتابع الأنثوي

الفصل الثاني: النِّسوية ما بعد الكولونيالية؛ نحو إعادة كتابة تاريخ جديد للتابع الأنثوي

- تمهيد

1- المقاربة النظرية للنسوية ما بعد الكولونيالية

1-1 النظرية ما بعد الكولونيالية والنِّسوية: تقاطعات العنف والمقاومة

1-1-1 فرانز فانون بين الفعل المسلح وخلق هوية وطنية مضادة

1-1-2 السفور وسيلة للتغريب

1-1-3 "الحايك" وسيلة للمقاومة

1-2 النِّسوية الغربية وازدواجية الخطاب الاستشراقي

1-2-1 إدوارد سعيد والتمثيل الاستشراقي للاختلاف الثَّقافي والجنسي

1-2-2 الاستشراق الذكوري بين الاقتباسية والاختلافية

1-2-3 الاستشراق النِّسوي بين بلاغتي التماثل والاختلاف

1-2-4 النِّسوية الغربية باعتبارها خطاباً استعماريًا

1-3 القومية ونساء العالم الثالث

1-3-1 جماعة دراسات التَّابع الهندية

1-3-2 غياتري سبيفاك وإعادة كتابة تاريخ نساء الهامش

1-3-3 هومي بابا بين التهجين والاختلاف الثَّقافي

1-4 تجارب النساء الملونات من منظور تقاطعي

2- المقاربة التطبيقية للنسوية ما بعد الكولونيالية

2-1 "أصوات بديلة" لهدى الصدة؛ نساء العالم الثالث وبناء وجهات نسوية مختلفة

2-2 "الحريم الاستعماري" لمالك علولة؛ محاولة لتفكيك أسطورة المستعمِر الفرنسي عن المرأة الجزائرية

2-3 بعيداً عن المدينة لآسيا جبار؛ إعادة كتابة التاريخ النِّسوي من منظور تخييلي

تمهيد

ينفتح هذا الفصل على أهم المصطلحات الّتي بفضلها تتحدد ماهية الحقل المعرفي الّذي نشتغل عليه، فهي في تصورنا تُعد بمثابة مفاتيح أولية نلج بواسطتها إلى كنه العلوم وحقيقة المعرفة، عملاً بالمقولة الشَّهيرة "مفاتيح العلوم مصطلحاتها"، وعليه سنتطرق لمفهومي الكولونيالية colonialism وما بعد الكولونيالية Post colonialism لنحاول ربطهما في مباحث لاحقة بالدّراسات النِّسوية Feminism Studies، قصد الإلمام بعنوان الفصل ومحاولة الإحاطة بأفكاره.

وعليه فالكولونيالية colonialism كمفهوم "تحمل معنى الظُّلم والاستبداد والاستعمار والعنف والأساليب الشنيعة والهيمنة"[1]، فهي مصطلح مرتبط أساساً بنظام الخطاب Discourse وممارساته لدى الدّول الأوروبية، الّتي تُعتبر دولاً قويةً؛ لأنَّها تمتلك كلّ المؤهلات لفرض سيطرتها على الدّول الضَّعيفة، وتعمل على توفير المبررات للاستعمار وتسهيل عملية الهيمنة Hegemony من خلال بناء صورة استخبارية تلصُّصية voyeuristic متخيلة ومغلوطة حول الشّعوب والأمم، مبنية على أساس العرق والتَّمييز العنصري Racism، فهي ترى أنَّ أنظمة الدّول المستعمَرة سبب في تخلفها؛ لذا تصفها بالبدائية وتسعى إلى استبدالها بأنظمة الدول المستعمِرة بحجة تطويرها، وبهذا تبقى صورة الأوروبي المستعمِر صورة مشرقة، في أنَّه لم يأتِ بوصفه مستغلاّ، بل جاء صاحب رسالة تنويرية، وبهذا التَّصور سيبقى يُمارس أفظع أنواع الاضطهاد المعتمِد على السَّلب والنَّهب والاقتلاع الجذري للأراضي والثَّروات وكذا للهوية والانتماء الثَّقافي[2]. فهو في الواقع "كآلة كاسحة (...) تُدمر الثَّقافات الّتي ظهرت قبل السِّيرة الكولونيالية، لكن ما كان بالأهمية ذاتها هو أنَّ هذه الثَّقافات ظلَّت قائمة، لكن ما بقي منها قد تم جره إلى الدَّوامة المانوية[*]

---

[1] سمية قندوزي، الأنساق ما بعد الكولونيالية وجدل التَّحرر في الرواية النِّسوية العربية –نماذج مختارة–، مجلة نتاج الفكر، ع: 5،6، 2020، ص158.

[2] يُنظر: بسمة جديلي، دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور أبرز أقطابها، مجلة إشكالات، في اللُّغة والأدب دورية نصف سنوية محكمة تصدر عن معهد الآداب واللُّغات بالمركز الجامعي لتامنغست، الجزائر، ع: 09، 2016، ص ص 235، 236.

[*] **المانوية أو المانية** نسبة إلى مان، الذّي ادعى النبوة وأقام الديانة الفارسية، التّي تعتقد بالانقسام الأزلي للعالم بين نقائض مثل الخير والشَّر، يدور بينهما صراع درامي أزلي لا فكاك منه، وسمى فانون الدوار العقيم لهذا الصراع بـ "الهذيان المانوي" الذي يدور بين عالم أبيض مستعمِر متسَّيد وأخر أسود مستعمَر مستبعد ومحكوم عليه بالإقصاء عير الخطابات والممارسات التحيزية،

الّتي أنتجتها الكولونيالية"colonialism[1]، وذلك بفعل المكانة الّتي بناها الرجل الأبيض لنفسه نتيجة سيطرته على المعرفة وفرضه للأفكار وزوايا النَّظر على الآخر، الّتي تجعل منه المصدر الوحيد للإبداع وإنتاج مختلف النَّظريات والمناهج العلمية، وتُؤهله ليكون مركزًا Center وما دونه من الدُّول المستعمَرة تابعًا Subaltern ووصيفًا على حدِّ تعبير الباحثة غياتري سبيفاك[2] Gayatri Spivak ، الّذي لا يُمكنه أن يُمثِّل نفسه أو يكتب تاريخه بمفرده.

إنَّ هذه الممارسات الاستلابية والتَّغريبية Westernizing الّتي يتعرض لها الآخر other تُعدّ بمثابة "اختراق عنيف لكلِّ أوجه الحياة في المستعمرات، اختراق للثقافة والقيم والموارد، إنَّه نفي مُنظَّم للآخر من حيث هو قرار صارم بإنكار أيِّ صفة إنسانية للآخر"[3]، الّتي تجعله عرضة للإصابة بأزمة ينجر عنها تشكل ردَّة فعل يُمكِّن رصدها خاصةً من خلال خطابات مثقفي دول العالم الثالث –الّذين هاجروا أو تمَّ نفيهم– الّتي دفعتهم إلى تشكيل صورة مغايرة تنشد الحقيقة بناء على وعيهم الرافض للخطابات السَّائدة، فالمثقف The intellectual في مثل هذه الحالات يجب أن يكون له دور في محيطه الاجتماعي، يعمل على دفاعه عن المستقبل[4]، فهو حسب محمد أركون Mohamed Arkoun "الكائن الفاعل"[5]، وهو بحسب أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci♦ المثقف العضوي(*) Intellectual Organic الّذي يُشارك بدنياً وذهنياً في بناء

---

[1] توفيق شابو، إشكالية المنفى عند فرانز فانون: استرجاع الهوية ومقاومة الاستلاب الكولونيالي، مجلة اللُّغة الوظيفية، مج: 10، ع:01، 2023، ص 421.

[2] يُنظر: سعيدة عيشونة، النظرية ما بعد الكولونيالية قراءة في المفهوم ومجال البحث، مجلة كلية الآداب واللُّغات، جامعة خنشلة، ع:01، ص 176.

[3] فرانز فانون، معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 2015، ص200.

[4] يُنظر: العربي عبد الرسول، المثقف والسلطة، مجلة المساءلة، ع: 514، ربيع/ صيف، 1993، ص 42.

[5] عبد القادر بودومة، الحداثة وفكر الاختلاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003، ص 12.

♦ **أنطونيو غرامشي**:1981–1937م فيلسوف إيطالي ومنظر ماركسي وناشط سياسي، استخدم العديد من المفاهيم من مثل الإيديولوجيا والهيمنة والمثقف العضوي، ونال بها شهرة كبيرة في الدراسات الثقافية، ألف العديد من الكتب أهمها: "مذكرات السجن" prison notebooks يُنظر: كريس باركر، معجم الدراسات الثَّقافية، تر: جمال بلقاسم، ص 263.

تُعدُّ حياة المفكر أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci عبارة عن إعلان صريح لمواجهة السُّلطة المستبدة والمتسلطة على القيم الإنسانية، والنضال من أجل محاربة نظام الحزب الواحد الديكتاتوري المهيمن، لذا لجأ إلى التحرير الصحفي والمشاركة في تأسيس الأحزاب، كما لعب دورًا فعالاً في وضع الأسس النَّظرية لإصلاح المجتمع،

المجتمع، ويندمج في طبقاته من دون تعال، وبهذا يكون غرامشي Gramci قد منح للمثقف المساحة اللازمة لتحقيق المبادئ الإنسانية، انطلاقًا من تصوراته المعرفية النشطة الّتي تنقد الأفكار الدوغمائية السَّائدة وتُفككها، في مقابل بناء أفكار جديدة مجدية تطلب الحقيقة وتهدف إلى الارتقاء بوعي الجمهور العضوي البسيط ودفعه إلى الثَّورة ضد الواقع الاجتماعي القائم، وعليه، إنَّ المثقف The intellectual بحسب هذا التَّصور لا يدعي امتلاك القدرة على تقديم حلول نهائية للمأزق، وإنَّما يكتفي بتقديم تصورات جديدة تنطلق من اختراق "كل خطاب عمل على رسم حدوده الواهية القائمة على مبدأ الهوية القاتل، خطاب لم يجلب سوى الفشل والهزيمة والعجز على مسايرة التَّحولات الطارئة"[1]، وذلك عبر مضاعفة طرحه للأسئلة حول ظروف إنتاج المعاني وشروطها وطريقة توصيلها وتحريفها وانتشارها واختفائها وتأثيرها[2]، وبهذا يكون فكره مستقل واستكشافي واحتجاجي، ولا يختلف عنه إدوارد سعيد Idward Said، الّذي يرى أنَّ المثقف The intellectual ذلك الشخص المزود بقدرة التَّمثيل والاحتواء والتَّعبير عن رسالة أو وجهة نظر أو رؤية أو موقف أمام الجمهور، وذلك الشَّخص الّذي يلعب دوراً في المجتمع ويتفاعل معه ويتوجه

=انطلق غرامشي Gramsci من نقده لفلسفات الوعي والمثل المتعالي والعقل الميتافيزيقي اللاتاريخي انطلاقًا من كانط Kant وصولاً إلى كلّ فلسفة تعتمد على الكوجيتو الذِّي يُفكر بفردية تستقل عن الظروف المحيطة، وتُغفل شروط إنتاجها وتاريخها، كما سعى إلى البحث في النواقص والمنزلقات في بعض النظريات الّتي تعتمد على فكر أحادي التَّوجه إيديولوجي Ideology يخدم أغراضًا عقائدية وشخصية، كالماركسية والخطاب الإنسانوي مثلاً من أجل إعادة الاعتبار للثقافة الشَّعبية المضطهدة والمهمشة بعد تصحيح مسارها ورفع كلّ تشويه أحاط بها، فهي الّتي تعكس تصورات المجتمع للعالم والحياة وتُوضح بُناه ومرتكزاته المعرفية الّتي يُمكنها مقاومة السرديات الكبرى Grand narratives والكشف عن أنساقها المضمرة. يّنظر: ياسين كريم، آليات نقد الخطاب الاستعماري عند النَّاقدة "غياتري سبيفاك" –نحو كتابة تاريخ جديد للتابع–، ص ص 67–76.

(*) **المثقف العضوي** عكس المثقف الطوباوي التقليدي، الذِّي ينتقده أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci نظرًا لأنَّه يُحافظ على استمرارية القيم السلطوية والطقوس الجنائزية ويستند إلى منطق حتمي جامد.

[1] عبد القادر بودومة، الحداثة وفكر الاختلاف، ص 54.

[2] Cf ; Mohamed Arkoun, humanisme et islam, Edition barzak, Alger, 2007, p152.

أو يُمكن الاطلاع على النسخة المترجمة لهذا الكتاب: محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر وتق: محمود عزب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص147.

إليه ليستمد منه قوته، وهذا الدَّور يخضع لقواعد تتمثل في طرح الأسئلة المقلقة، والعمل على مواجهة السلطة ومناقشة فكرها الأحادي دون أن يعيد إنتاجه[1].

وبناء على الأسئلة الّتي طرحها مثقفو العالم الثالث لمواجهة الخطاب الاستعماري Colonial discourse، نشأ خطاب مضاد Counter-discourse ومقاوم عمل على نقض الاستعمار، وكشف آلياته واستراتيجياته؛ وهو ما يُعرف بالنظرية ما بعد الكولونيالية Post colonialism theory بوصفه حقل دراسي استطاع أن يستوعب تطلعاتهم، ويكون مشروعاً متكاملاً يعمل على خلخلة الخطاب الاستعماري وزعزعته، فما بعد الكولونيالية Post colonialism من أهم النَّظريات الّتي رافقت مرحلة ما بعد الحداثة Postmodernism؛ وحملت مفهوماً سياسياً في بداية ظهورها مع أواخر السبعينيات من القرن الماضي، غير أنَّ هذا المفهوم نفذ إلى مجالات عديدة أهمها المجال الأدبي والنَّقدي والفني في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، ليُشكل جزءًا من الدِّراسات الثَّقافية Cultural studies، مما جعل منه حقلاً متجدداً ينتج نظريات ومعالجات مختلفة، فهذا المصطلح يتميز بالشمولية في الطرح والتَّعامل مع قضايا متفرعة ومتنوعة لا تقف عند حدّ معين.

يستعرض هذا النَّوع من الدِّراسات ثنائية الشرق/الغرب في إطار الصِّراع العسكري والثَّقافي والعلمي والحضاري، ويكشف عن مواطن الاختلاف بينهما، ويعمل على دراسة الآثار الثَّقافية والسياسية والاقتصادية الّتي تركها الاستعمار على المستعمَر إيجابية كانت أو سلبية[2]، كما يرتكز على مجموعة من القضايا والإشكالات تنحو كلّها منحًى واحداً هو تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة النَّظر في تاريخ الدول المستعمَرة، أبرزها: ثنائية الهامش/المركز، وثنائية الأنا/الآخر، والدِّفاع عن الهوية الوطنية والقومية، ومواجهة التَّغريب، والمقاومة المادية والثَّقافية والتَّعددية الثَّقافية Multiculturalism، وغربة المنفى والنَّقد الذاتي والأدب النِّسوي، ومواضيع العرق والتَّابع والجندر والعبيد والزنوج.

---

[1]Cf ; Edward Saïd, des intellectuels et du pouvoir, trans : Paul chemla, édition mainoor, Alger, 2001, p23.

كما يُكمن الاطلاع على الترجمة العربية للكتاب: إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2006، ص 23.

[2] يُنظر: سمية قندوزي، الأنساق ما بعد الكولونيالية وجدل التَّحرر في الرواية النِّسوية العربية – نماذج مختارة–، ص 159.

تسعى النَّظرية ما بعد الكولونيالية Post colonialism theory إلى مقاومة وتفكيك وفضح الإيديولوجيات الغربية، وتهديم المقولات المركزية الّتي تفرض هيمنتها على المستعمَر، وتعمل على تهميشها، وفي المقابل تقوم على إعلاء صوت الأقليات المهمَشة، الّتي ظلَّت لا مفكر فيها بل مسكوتاً عنها وإعادة الاعتبار لها، "لتُصبح ما بعد الكولونيالية الفضاء النِّضالي الجديد المواجه للنَّظرة الفوقية الاستعمارية المتمركزة حول هويتها الذاتية والثَّقافية"[1].

يُلخص "ألان لوسون" Alan Lawson مفهوم ما بعد الكولونيالية Post colonialism بأنَّها "حركة تاريخية وتحليلية ذات باعث سياسي يتصارع مع الكولونيالية ويقاومها بهدف إبطالها على المستويات المادية والتَّاريخية والفكرية والثَّقافية والسياسية والتَّعليمية والنَّصية، وهي نظرية أدبية تحدها بالضرورة أطر زمنية؛ لأنَّها تنشر توجهاتها وتياراتها عبر الزمان والمكان في سياق شبه متناغم، وهي بمثابة تعبير نصي ثقافي عن مقاومة الاستعمار في شتَّى صوره"[2]، من خلال ما سبق ملاحظته من أنَّ هناك تداخلا بين مصطلحي: الخطاب الكولونيالي Colonial discourse ونظرية ما بعد الكولونيالية Post colonialism theory، غير أنَّهما حسب سعد البازغي وميجان الرويلي: "مصطلحان ينطلقان من وجهات نظر متعارضة فيما يتصل بقراءة التَّاريخ. وإن كان ذلك اختلافاً في التَّفاصيل لا في الجوهر؛ فبينما يرى بعضهم انتهاء مرحلة الاستعمار التَّقليدي، وبالتَّالي، انتهاء الخطاب المتصل به، وضرورة أن يتركز البحث في ملامح المرحلة التَّالية وهي مرحلة ما بعد الاستعمار، يرى بعضهم أنَّ الخطاب الاستعماري ما يزال قائماً، وأنَّ مرحلة "المابعدية" لا مبرر لها"[3]، كما عبرت عن هذا "هيلين جيلبرت" Helen Gilbert في كتابها "الدراما ما بعد الكولونيالية" "لا يّعبر مفهوم ما بعد الكولونيالية عن تعاقب غائي ساذج يُبطل بموجبه الكولونيالية ويحل محلها، وإنَّما تشتبك ما بعد الكولونيالية مع كل من خطابات الكولونيالية وبنيات القوة والتَّراتبيات الاجتماعية، إنَّ الاستعمار يعمل على نحو مخاتل، فهو يخترق ما هو أكثر من

[1] سمية قندوزي، الأنساق ما بعد الكولونيالية وجدل التَّحرر في الرواية النِّسوية العربية – نماذج مختارة–، ص 159.

[2] نبيل راغب، موسوعة النظرية الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، الجيزة، مصر، ط1، 2003، ص 549، 550.

[3] سعد البازغي، ميجان الرويلي، دليل النَّاقد الأدبي، ص91، 92.

الدوائر السياسية ويتجاوز مجرد الاحتفال بالاستقلال"[1]. وهذا ما يُؤكده نبيل راغب في كتابه الموسوم بـ" موسوعة النَّظريات الأدبية" قائلاً "أنَّها لا تعني مُجرد تسلسل زمني أحادي الاتجاه؛ أي انتهاء عصر الكولونيالية ليحل محله عصر آخر في أعقابه، وإنَّما هناك اشتباك جدلي وفكري وتاريخي وحضاري ومادي واجتماعي بين الكولونيالية وما بعدها"[2].

وعليه يمكننا القول أنَّ مصطلح ما بعد الكولونيالية أو ما بعد الاستعمار Post colonialism هو "ليس على أنَّه حرفياً تالياً للاستعمار ودال على زواله، بل بمرونة أكبر على أنَّه الطَّعن بالسيطرة الاستعمارية ونكزات الاستعمار"[3]. وهذا ما يُؤكده استخدم بيل أشكروفت Bill Ashkroft وآخرين في كتاب "الإمبراطورية ترد بالكتابة" مصطلح ما بعد الاستعمار بقوله: "ونحن نستخدم مصطلح ما بعد الاستعمار لنُغطي كلَّ الثَّقافات الّتي تأثرت بالعملية الإمبريالية، من لحظة الاستعمار حتَّى يومنا الحالي، وذلك أنَّ هناك خطأ متَّصلاً من الاهتمامات على مدار العملية التَّاريخية الّتي بدأنا العدوان الامبريالي"[4]، وعليه رغم ما يُشير إليه المصطلح للوهلة الأولى من خلال اشتقاقاته اللُّغوية إلى المرحلة الّتي تلي الفترة الاستعمارية، ولكن هذا التَّوجه الفكري هو أكثر ما يُحذر منه الكثير من النُّقاد، إذ يخشى هؤلاء الوقوع في فخِّ "ما بعد" الّتي تُوحي بالكرونولوجية والتَّعاقبية، مما يُوحي بتطابق مصطلح ما بعد الاستعمار بما بعد الاستقلال"[5]؛ أي الفترة الّتي أعقبت زوال الاستعمار وحصول المستعمرات على استقلالها. ونجد أيضًا "هومي بابا" Homi Bhabha أحد أقطاب الخطاب ما بعد الكولونيالي يُشير إلى السَّابقة "ما بعد" الدَّالة على الزمن، وأنَّها ليست مغادرة للماضي بل إحالة مستمرة بشيء مضى، حيث يقول في كتابه الموسوم بـ"موقع الثَّقافة" "يُنتج المرور ما بعد الكولونيالية عبر الحداثة ذلك الشكل من التَّكرار (الماضي بوصفه إسقاطاً)، فالفترة الزمنية الفاصلة الّتي تَسِمُ الحداثة ما بعد الكولونيالية تتحرك إلى الأمام ماحية ذلك

---

[1] هيلين جيليرت وجوان تومكينز، الدراما ما بعد الكولونيالية النظرية والممارسة، تر: سامح فكري، مركز اللُّغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، مصر، د–ط، 1998، ص03.

[2] نبيل راغب، موسوعة النظرية الأدبية، ص 549.

[3] أنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007، ص 27.

[4] بيل أشكروفت، جاريث جريفيثيز، هيلين تيفين، الامبراطورية ترد بالكتابة، أدب ما بعد الاستعمار النظرية والتطبيق، تر: خيري دومة، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2005، ص12.

[5] مديحة عتيق، ما بعد الكولونيالية مفهومها أعلامها وأطروحاتها، مجلة الأبحاث ودراسات جامعة عاشور، الجلفة، الجزائر، ع:08، مارس2015، ص03.

الماضي الراضخ المشدود إلى أسطورة التَّقدم"[1]. وبهذا فما بعد الكولونيالية تسعى إلى قلب وتقليص المسافة الزمنية الّتي تُنتج منها الحداثة والكولونيالية مدلولاتها، الّتي تُسقط الماضي في ثنائيات مبنية على أسطورة التَّقدم للمستعمِر والتخلف الدائم للمستعمَر، وتحاول دفع استمرارها إلى الحاضر والمستقبل كي تحافظ على هيمنتها.

من خلال ما سبق من تأطير مفاهيمي لمصطلحي الكولونيالية وما بعدها سيُواصل هذا الفصل رحلته للبحث في أفكار رواد الفكر ما بعد الكولونيالي، والتَّوسع في وجهات نظرهم والآليات المعتمدة من طرفهم لنقد الخطاب الاستعماري، قصد ربطها بموضوع بحثنا الأساسي المُمثَّل في الفكر النِّسوي العربي المعاصر، وذلك امتثالاً للعلاقة الموصولة بين استعمار الأرض الشَّرقية الخصبة واختراق الجسد الأنثوي المثير، "فكلا من النِّظام الأبوي والإمبريالية يُمكن رؤيتهما كممارستين لأشكال متشابهة من السَّيطرة على أولئك الّذين يجعلونهم خاضعين. لذا فخبرات النِّساء في النِّظام الأبوي وخبرات الذَّوات المستعمَرة يُمكن أن تتماثل في العديد من النَّواحي، وكلاً من السياسات النِّسوية وما بعد الكولونيالية تُعارض مثل هذه السيطرة"[2]، وهو الهدف من هذا الربط الجدلي، الّذي نأمل من خلاله الخروج بأطروحات جديدة تصب في صلب النِّسوية ما بعد الكولونيالية Post colonialism feminism، الّتي تُفكِّك النَّسق الاستعماري السَّائد وتبني فكرًا متعددًا ومختلفًا.

[1] هومي.ك. بابا، موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثَّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص416.

[2] بيل أشكروفت، جاريث جريفيثيز، هيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسة، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص 177، 178.

1-مقاربة نظرية للنسوية ما بعد الكولونيالية

1-1 النظرية ما بعد الكولونيالية والنِّسوية: تقاطعات العنف والمقاومة

1-1-1 فرانز فانون بين الفعل المسلح وخلق هوية وطنية مضادة

يُعدّ فرانز فانون♦Frantz Fanon من أبرز المفكرين المناهضين للخطاب الاستعماري، الذّين يحملون مشروعًا ثقافيًا/تحرريًا وثوريًا منظمًا ومدروسًا، حيث أنَّه وضح أفكاره من خلال كتبه الّتي حظيت باهتمام كبير في الساحة الثَّقافية، فلقيت صداها لدى القراء والمترجمين أبرزها: كتاب "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" Black skin white masks 1952 و"معذبو الأرض" The wretched of the earth 1961، الّتي تطرح أسئلة جريئة تصب في صُلب العلاقة بين المستعمَر والمستعمِر والعنف الناجم عن ذلك وتأثيرات الفوقية البيضاء والعنصرية Racism، الّتي لا تُعدُّ شرطاً إنسانياً طبيعيا، بل بناءً اجتماعياً، يَجسد الوجه الثَّقافي المخاتل للاستعمار، فـ"مشروعه قائمًا على تجاوز المانوية Manicheanism (... أي) البنية الثنائية للإيديولوجيا الكولونيالية"[1]، الّتي يجب مواجهتها بخلق هوية وطنية مضادة تُصفي الاستعمار تدريجياً وتصهر الجمود الّذي أسَّسه المستعمِر، وتُحقق سيادة المضطَهَد وحريته، وتسترجع كل ما أخذ بالقوة بقوة مقابلة لها تساويها في الشِّدة وتعاكسها في الاتجاه، فتُنتج بذلك بعداً تطهيرياً لا تدميريا، يُمكِّن المستعمَر من تجاوز عقده النَّفسية الّتي تنجر عن الخوف والشعور بالنقص والوضاعة، ولعلَّ هذا ما دفع فانون Fanon للحديث عن الثَّورة المسلحة والدور الفعال للمرأة الجزائرية، حيث يستفيض في تحليل لباس "الحايك" وعلاقته بالمقاومة في كتابه العام الخامس للثَّورة الجزائرية في فصل عنونه بـ"الجزائر تلقي الحجاب"، وهو ما سنفصل فيه لاحقا.

نقد فرانز فانون Frantz Fanon بعض النظريات وشكَّك فيما وصلت إليه من نتائج، كونها تخدم الفكر الغربي الاستعماري من مثل: النظرية الداروينية المُرتكزة على فكرة الانتخاب والبقاء للأصلح، الّتي فسحت المجال للتَّراتبية، وبررت فكرة الصراع والحرب، الّتي أثرت في هيغل

♦ **فرانز فانون**: 1925 – 1961 م مارتنيكي طبيب نفساني وفيلسوف اجتماعي ومناضل من أجل الحرية، عمل طبيبًا عسكريًا في الجزائر فترة الاستعمار الفرنسي، وانخرط إلى صفوف جبهة التَّحرير، ألف العديد من الكتب أهمها: "معذبو الأرض" وبشرة سوداء أقنعة بيضاء" يُنظر: موسوعة ويكيبديا الحرة، الرابط: https://n9.cl/fpqt6l

[1] توفيق شابو، إشكالية المنفى عند فرانز فانون: استرجاع الهوية ومقاومة الاستلاب الكولونيالي، ص 420.

Hegel فجسدها من خلال ديالكتيك السَّيد والعبد باعتباره صراعاً حتمياً وأبدياً، ففانون Fanon من خلال نقده المُتفحص لم يكن يطرح القضايا فقط ويُحلِّلها، بل إنَّه كان يضع الحلول الجذرية والمناسبة لها واللازمة لإزالتها، خاصة أنَّه فهم بأنَّ "نهاية الاستعمار لا تعني نهاية الكولونيالية، فالعلاقة الموجودة بين المستعمَر والمستعمِر لا تُختزل في الأبعاد المادية؛ لأنَّها تنبني على حالة نفسانية وتقتضي أدوات تحليلية مختلفة، فخروج المستعمر من الأرض دون خروجه من الذات لا يُمثل سوى إعادة إنتاج لصيرورة كولونيالية يكتنفها الاستلاب"[1] Alienation، وهو ما حقق له تأثير في فكر إدوارد سعيد Idward Said وغياتري سبيفاك Gayatri Spivak وهومي بابا Homi Bhabha ... وغيرهم من المفكرين.

1-1-2 السُّفور وسيلة للتغريب

ينبني النِّظام المعرفي التَّنويري على بناء ذات عارفة حول موضوع خاضع للمعرفة للوصول إلى حقيقة خالية من العوائق ومتاحة للنظر، ولعلَّ من أبرز الموضوعات الّتي خضعت لمعرفة الذَّات الغربية هي مقولة الشرق، الّتي تُمثِّل في الذِّهنية الغربية ذلك الكائن المؤنث المتحجب الغامض، الّذي يمنع الرؤية ويُعيق البصر في النظر إليه في كونه يَرى ولا يُرى، مما يجعل الشَّرقي غير متاح للمعرفة الشَّفافة والمرئية الخالية من أي حواجز، غير أنَّه في المقابل يجعله محفزًا لإثارة الرغبة التَّوهمية والتَّخيلية Fantasy desire.

إنَّ هذا الغموض المحاط بالشَّرقي يتجسد بالنِّسبة للغربي في جسد المرأة الشَّرقية المُتخفي والمُتقنع المثير للخيبة والخوف، لكونه خارج عن متناول النظر والرغبة، الّتي يتحقق بمقتضاها تحصيل معرفة حقيقية حوله، وعليه ما كان أمام الغربي إلاَّ أن يُسفره ويخلع حجابه ليكشف أسراره الخفية ولغزه الغامض، الّذي يجعل منه يُحقق فهماً تاماً لحقيقته، ويتمكن من ذلك استعارته كمجاز لتحقيق الاستيهامات Fantasies الّتي ينفذ بها داخل الشَّرق، الّذي يطمح إلى السَّيطرة عليه.

إنَّ هذا الطَّرح يجد مادته الخصبة في النَّموذج الاستعماري الفرنسي على الجزائر، الّذي كانت نساءه تلبسن ما يُعرف بـ "الحايك"، الّذي أثار المستعمر الفرنسي وحفزه لصوغِ عقيدةٍ سياسيةٍ

[1] وحيد بن بوعزيز، جدل الثَّقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم للنشر، ط1، 2018، ص 31.

محدَّدةٍ بتعبير فرانز فانون Frantz Fanon، الّذي يقول على لسان المستعمِر: "إذا أردنا أن نُدمر بنية المجتمع الجزائري، وقدرته على المقاومة، فيجب علينا أولاً أن نغزو النساء: يجب أن نذهب ونعثر عليهن خلف الحجاب حيث يُخفين أنفسهن، وفي البيوت حيث يحفظهن الرجال بعيداً عن الأنظار"[1]، فبالاعتماد على قول فانون Fanon يُمكننا أن نلحظ زيف المشروع التَّنويري وأخلاقياته المتوارية وراء قناعاته الاستعمارية، الّتي تسعى إلى جعل الشُّعوب أكثر تخلفاً وبدائية بدلاً من تطويرها ودفعها للتَّحضر Civilizing، فالمشروع الفرنسي الاستدماري انطلق من مكون لا أخلاقي ليُشرعن أخلاقياته وسيطرته البصرية، الّتي تتجلى في غزو النِّساء باعتبارهن مجازاً استيهامياً Figuratively يُشجع ويفتح المجال على غزو الأرض الجزائرية بأكملها، ذلك أنَّ تحقيق معرفة حول النِّساء الجزائريات عبر تسفيرهن يُبدِّد العوائق الّتي تحول دون الحصول على معرفةٍ مرئيةٍ وشفافةٍ حولهن، والتِّي بمقتضاها يُحقِّق المستعمَر الفرنسي سلطته عليهن ومن ثم على كلِّ الجزائريين.

إنَّ العقيدة السياسية الّتي يتبعها الاستعمار الفرنسي لخرق حجاب المرأة لا تكتفي بسفور النِّساء واقتناعهن بضرورة نزع "الحايك" فحسب، بل تسعى إلى تثبيت هذا الفعل عبر نقشه Inscription نصياً وكتابياً ليكون شاهداً على تمثيلاتها الزائفة ومخيلتها المهووسة، الّتي هي "تحويل للاختلاف إلى موضوع للخطاب قابل للتَّلاعب وصالح للاستمتاع"[2]، فتطرح بذلك كتابات المستشرقين على أنَّها سفور عن حقيقة النِّساء الجزائريات اللَّواتي يظهرن نصف متحجبات، وهو إفراط بلاغي ومجازي Trope يدل على أنَّ النِّساء المحجبات يُربكن ويُشوشن إرادة المعرفة الغربية

---

[1] فرانز فانون، العام الخامس للثورة الجزائرية، تر: ذوقان فرقوط، مر: عبد القادر بوزيدة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 26. وأيضًا ذُكر في:

Frantz Fanon, A Dying Colonialism, trans, Haakon Chevalier, New York, Grove Press, 1965, p 37,38.

النص باللغة الأجنبية

"If we want to destroy the structure of Algerian society, its capacity for resistance, we must first of all conquer the women; we must go and find them behind the veil where they hide themselves and, in the houses, where the men keep them out of sight."

[2] ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، تر: عدنان حسن، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2014، ص 95.

العلنية وإدراكها الحسي وفضولها الجنسي بالأخص، الّذي يجعلها تتموضع بين حالتي الجذب والدَّفع، الإغراء والخوف من الوقوع في الانخداع، الّذي يحجبه تتكر Masquerade المرأة بردائها الّذي يضع مسافة بينها وبين من يُريد تحقيق معرفة حولها، وهو بذلك يحفظ لها وجودها المختلف ويكشف عن كينونتها "المتواجدة دائمًا بطريقة مقنَّعة وخادعة، كينونة لا تُوجد إلاَّ خلف حجابها، لذلك يُمثل الحجاب الحقيقة واحتجابها معا"[1].

إنَّ هذا الخوف الناتج عن ازدواجية رمزية الحجاب الّذي ترتديه المرأة الجزائرية بين الحجب والكشف، دفع المستعمِر الفرنسي إلى تشيِّد خطاب تمويهي أساسه التَّحضر والتَّحرر وحكايات السُّفور والتغريب، الّذي يجعل نساء الجزائر ذواتاً ناطقةً بأجسامها المُتحررة من الحجاب الّتي يُريد المستعمَر الفرنسي النظر إليها واختراقها واكتشاف حقيقتها وتدجينها وإصلاحها وتملكها والسَّيطرة عليها بتمثِّيلاته، الّتي تُشبع حاجتها إلى تمثيل نفسها بنفسها. ذلك أنَّ هذا الخطاب الإمبريالي يُوهم النِّساء بحرص الغربي على حماية النِّساء الشَّرقيات المتحجبات من القهر، والكفاح من أجل تحريرهن من المحن الّتي يعيشونها، ومنه يتخذ شرعيته الاستعمارية وحكمه الاستبدادي، غير أنَّ عملية السُّفور الّتي يسعى المستعمِر الفرنسي تنفيذها خطابياً لتشكيل معرفة حول النِّساء وإخضاعهن في آن، هي عملية وهمية لن تُحقق له أي حقيقة؛ ذلك لأنَّه كما تقول لوس ايريغاراي Luce Irigaray "تحت الحجاب لا يُوجد سوى الحجاب"[2]، وفي هذا إقرار بأنَّ طبيعة المرأة الشَّرقية عموماً وكينونتها في ذاتها محجبة وبالتَّالي سيبقى تهديد الآخر منقوشاً Inscription على الدوام.

1-1-3 "الحايك" وسيلة للمقاومة.

يُشكِّل اللِّباس والزينة عنصراً أساسياً للتَّعبير بوضوح عن الأصالة والهوية Identity التِّي ينتمي إليها الشَّخص، والذِّي يتمكَّن بمقتضاها تميز نفسه عن الآخرين والتَّعبير عن توجهاته

[1] ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 97.

[2] Luce Irigaray, Marine Lover, trans: Gillian Gill, Columbia University Press, New York, 1991, p 110. Part Veiled Lips.

تم الاستناد في الترجمة على: ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 112.

المختلفة عنهم، ولعلَّ هذا ما يُمكنُنا ملاحظته في لباس "الحايك" أو "الملاية" أو "الملحفة"* في الجزائر وبالضَّبط أثناء الثَّورة التَّحريرية، فهذا اللِّباس الّذي هو عبارة عن رداء يُلبس أثناء خروج المرأة من البيت؛ حيث أنَّه يتِّم وضعه على كلِّ الجسم ما عدا العينين، وتكون اليدان مشغولتان بمسك أطرافه العلوية مشكلة بذلك ستراً تاماً يمنع الرؤية من ورائه، إنَّ هذه الميزة أي – التَّستر– الّتي يحملها "الحايك" والرمزية Symbolism الّتي يُعبر عنها في ارتباطه بالثَّقافة والهوية الإسلامية مكنته من أن يتحول إلى سلاح للمقاومة والنضال دون غيره من الألبسة الجزائرية، لكن كيف حدث هذا؟

لقد كشفت قضية نزع الحجاب عن نوع جديد من النضال والمقاومة Resistance الّتي تضع نُصب عينيها اعتبار الرداء الّذي تلبسه المرأة سلاحاً حربياً يُمكن مواجهة المستعمِر به، وهو ما قامت عليه الثَّورة التَّحريرية الجزائرية عندما انخرطت المرأة في صفوف العمل الثَّوري بالتَّدريج، فأضحت مناضلة وفاعلة تربطها علاقة مغايرة مع المجتمع والعائلة عموماً والرجل الجزائري خصوصاً، بخلاف تلك العلاقة التَّقليدية القائمة على ثوابت العبئ والعار وهيمنة الأب.

لقد استغلت النِّساء المحجبات في الحرب التَّحريرية الجزائرية وضعهن المُقنَّع، الّذي يمنحهن إمكانية التَّلاعب بمظهرهن الخارجي من أجل حمل الأسلحة والقنابل ونقل المعلومات والاستخبارات والاستطلاعات والاتصالات بين الثُّوار، والمشاركة في العمليات السِّرية الّتي كانت تستعصي على الرجال، ومنه فقد سعت المرأة إلى تأكيد و"مضاعفة التَّمثيل الاستشراقي للاختلاف الثَّقافي والجنسي، فهذه المضاعفة جلبت نمطاً جديداً من تمثيل الحجاب بوصفه قوة سياسية إيجابية، مؤكدة للذات"[1]، وهو ما جعل هذا الرداء والتَّمسك به يكون بمثابة تمظهر ملموس يُعبر عن الانتماء الوطني، الّذي لا يُمكن اخفاؤه، ليكون بذلك عبارة عن رد مباشر على مقاومة الاستعمار الفرنسي، الّذي يرغب في تسفير النِّساء وتحريف نظرتهن للحجاب بشتى السبل

* تختلف طريقة اللباس النِّسائي وفصالته في الجزائر من منطقة إلى أخرى؛ حيث أنَّه في الجزائر العاصمة تلبس المرأة "الحايك" وهو أبيض اللَّون، أمَّا في الشَّرق الجزائري مثل سطيف وقسنطينة تلبس "الملاية" ذات اللَّون الأسود، في حين تُلبس "الملحفة" في منطقة الأوراس "الشاوية" ذات اللَّون الأسود والأصفر مع لباس العجار الذِّي يُغطي وجهها، وهي ألبسة في مجملها تشترك في كونها فضفاضة وطويلة وتتميز بتغطية كل جسم المرأة.

[1] ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 131.

والتدابير* من أجل تدمير الهوية الجزائرية الإسلامية ومؤسساتها وبُناها الثَّقافية والاقتصادية بغية إقامة رسالته التَّحضرية، الّتي يدعيها، وبالتَّالي إنَّ النِّساء المحجبات يُؤكدن على صمودهن وتمسكهن بهويتهن وتأسيس ذواتهن وتجسيدهن للجوهر الأصيل، الّذي يُشكل عائقاً أمام التثاقف Acculturation والدمج والانصهار بين الجزائريين والفرنسيين، وهو ما يُضعف السَّيطرة والهيمنة الاستعمارية، وعليه لقد تمكَّنت النِّساء انطلاقاً من هذا الصَّرح أن لا تُواصلن ممارسة أدوارهن التَّقليدية، بل إنَّ اتخاذهن من الحجاب الّذي أضحى "تجسيداً لإرادتهن في الفعل"[1] أن يقمن بأفعال مغايرة يُمكن لها تدمير المستعمِر وإزاحته.

إنَّ هذه الفاعلية الّتي اكتسبتها النِّساء الجزائريات بفضل ارتدائهن للحجاب هي ما جعلتهن "بين عشية وضحاها ينتمين إلى صفوف المقاومة، ويتولين أعمال الحراسة اللَّيلية، فكأن النِّضال قد جرد المقاومين، رجال ونساء من صفتهم الجنسية"[2]، وأضحى يُؤمن بأفعالهم الجسدية المناضلة من أجل الوطن، وعليه لم يعد للأب حرج في أن تكون ابنته في الجبل ولم يعد للزوج حرج في أن يُشارك زوجته ويُناقشها في أمور الحرب، بل يعتبرها مُعيناً وسنداً يُمكن الاعتماد عليه، ومنه فإنَّ الرجل الجزائري نفسه في تلك الحقبة لم يعد تقليدياً حينما أصبح كلّ همّه هو تحرير بلده.

وعليه إنَّ "الحايك" في الثَّورة التَّحريرية مكَّن المرأة الجزائرية من إسقاط سلطتين: السُّلطة الاستعمارية الفرنسية وكذا السَّلطة الأبوية البطريركية الّتي كان يتمتع بها الرجال الجزائريون تجاه نسائهم، بل إنَّها أضحت حارساً أخلاقياً للبلد ولنفسها من الفرنسين وتمثيلاتهم الّتي تُهدِّد الهوية الحقيقية وتُزعزعها، وهو ما اشتغلت عليه جمعية علماء المسلمين مع ابن باديس حينما ركز على ارتداء الحجاب وتعليم المرأة وفقاً للمبادئ الإسلامية، والخفض من مهرها قصد تجنب وقوع الشباب "فريسة لنوع من استعمار يستمد القوة من ضعفهم"[3]، وبالتَّالي فإنَّ المرأة وحجابها وتعليمها وقدرتها

* من بين هذه التَّدابير: منع الرجال من الانتخاب إن كانت نساءهن يلبسن الحجاب، أو أن يتِّم أمر الرجال العمال بإحضار نسائهن سافرات في الحفلات وإلاَّ يتِّم فصلهم من العمل، أو يتِّم تهديد النِّساء اللَّواتي يرغبن بالتَّعلم أنَّهن لن يتعلمن ما دمن يلبسن الحجاب، أو يتِّم إقناعهن من خلال تحريف في العقيدة الإسلامية بأنَّ الحجاب عبارة عن عائق لحريتهن ومانع لتحقيق مساواتهن مع الرجال، وعمومًا حاول الاستعمار فرنسة الجزائريين والجزائريات، عبر إقامة مجموعة من التشريعات والقوانين والتمويهات.

[1] ميدا بيغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 128.

[2] حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النَّقد النِّسوي وما بعد النِّسوية، ص 249.

[3] Lazreg, Gender and Politics in Algeria, p 764,

على تشكيل أسرة أصيلة هو ما حقَّق للجزائريين المقاومة، عبر تأكيد الاختلاف الجوهري الّذي لا يُمكن اختزاله والذِّي تمَّ اكتشافه عبر حضور المنظومة الاستعمارية وتمَّ التَّمسك به في حضورها ومن بعدها، ومن هذا المنظور يجب النظر إلى أنَّ الحجاب هو "لباس جديد كلياً، لم يكن مجرد استمرار لعادات وتقاليد قديمة، بل نتاجاً غربياً أو خُلق من تراثية استعمارية كما وصفها بورديو"[1] Bourdieu ليس لها علاقة بالواجب الديني، بل إنَّه كان يُعبر عن انتماء ثقافي وهوياتي تمَّ استغلاله عبر التَّجسيد الأنثوي له فقط من أجل التَّحرير الوطني بالدرجة الأولى، ولعلَّ الدليل على ذلك هو ما عانته المرأة بعد الاستقلال حينما رجعت لموقعها التَّقليدي الّذي لا يتعامل معها كذات مستقلة تحمل اختلافها الجنسي، بل إنَّه تمَّ طمس كلّ متطلباتها الخاصة البعيدة عن متطلبات الوطن.

1-2 النِّسوية الغربية وازدواجية الخطاب الاستشراقي.

1-2-1 إدوارد سعيد والتَّمثيل الاستشراقي للاختلاف الثَّقافي والجنسي.

يتضح مشروع إدوارد سعيد♦ Idward Said من خلال كتابيه "الاستشراق" Orientalism 1978 و "الثَّقافة والإمبريالية" اللَّذان قدَّما فكراً مُنفتحاً على العالم وفاضحاً له قصد تحريره من قيود النظرة الأحادية الجامدة، فإدوارد سعيد Idward Said بدراسته لآداب ما بعد الاستعمار بحث في الاختلالات الجوهرية بين الغرب والشرق، حيث نجده ينطلق من فكرة تشكل الذات الغربية باعتبارها ذاتاً سائدةً، إنَّ هذه الميزة للذات الغربية ليست جوهرية نابعة من بطاقة هوية مُنحت للإنسان الغربي، بل إنَّها هوية بُنيت وتشكلت وتكونت عبر سيرورةٍ تاريخيةٍ وثقافيةٍ، ذلك أنَّ "المرء يصير ويُجعل غربياً بتعريضه لسيرورة تُدعى التغرب/التَّغريب وتخيله لنفسه في

= نقلاً عن: ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 269.

[1] Pierre Bourdieu, The Algerians, Beacon Press, Boston, 1961, p 156

نقلاً عن: ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 275.

♦ **إدوارد وديع سعيد:** 1935 – 2003م مفكر وناقد أدبي وناشط سياسي وموسيقي أمريكي فلسطيني، تلقى تعليمه في الولايات المتحدة الأمريكية وعمل فيها كأستاذ جامعي في النَّقد الأدبي والأدب المقارن، اهتم بالمواضيع المتعلقة بالاستشراق والإمبريالية والثَّقافة، متأثرًا بميشال فوكو وجاك دريدا إلى أن أصبح من أهم المنظرين للدراسات ما بعد الكولونيالية والدارسين للأدب الاستعماري والحاصلين على العديد من النتائج الّتي نال بها شهرة واسعة لكونها فضحت شؤونًا ثقافية وسياسية وفنية وأدبية عديدة ومتنوعة. يُنظر: كريس باركر، معجم الدراسات الثَّقافية، تر: جمال بلقاسم، ص 218.

الإطار الاستيهامي للانتماء إلى ثقافة محدَّدة تُدعى الغرب، ومع ذلك فإنَّ هذا المُتخيل ليس مشروعاً خاصاً أو فردياً إنَّه سيرورة تُوجد خارجياً (برانياً) وموضوعياً"[1]، ينطلق تكوينها بداية من تشكل مفهوم الذات Subject مع عصر الأنوار والنزعة الإنسانية الّتي انبثقت من الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود"، ومنه أصبح للذَّات/الإنسان صفة ملاصقة به وهي الذات المفكرة أو الذَّات الواعية والعارفة إزاء موضوع خاضع للمعرفة، وبالتَّدريج وانطلاقاً من المرجعية الاجتماعية والاستيهامات التَّاريخية تحولت مقولة الإنسان أو الذَّات العارفة تُطلق على الذَّات المذكرة البيضاء الأوروبية، الّتي تُصورها هذه الخطابات ذاتاً مهيمنةً[2] وسائدة Mainstream وعالمية Universal، على أنَّ هذه الذَّات لا يُمكن أن تُحقق ذاتها وتطورها إلاَّ من خلال خلق فكرة الآخرية Otherness، الّتي تحمل صفات معاكسة وعنصرية عن الذَّات بوصفها مختلفة سلباً، لتُصبح بذلك الذَّات المعيار العالمي الّذي يكون بمقتضاه الآخر منحرفاً ومختلفاً جذرياً يفتقر إلى ما يجعله ذاتاً، ولكنه مع ذلك يُهدِّد عالم الذَّات المستقر باختلافه[3].

إنَّ السَّيرورة الّتي مرَّت بها الذَّات Subject الغربية والصَّيرورة الّتي أضحت عليها بفعل تخيلات أفرادها وتكوين أجسامهم ونقش Inscription هويتهم بطريقةٍ تراكميةٍ جعلت منها ذاتاً ذكوريةً/استعماريةً، ترتكز على خطاب إمبريالي استشراقي، يقوم كما يرى إدوارد سعيد Idward Said على: "تفريق إبستيمولوجي (معرفي) وأنطولوجي (وجودي) بين الغرب والشَّرق" الّذي يضعه موضع التَّخلف والبدائية والوحشية ليُعيد تقديم الذَّات الغربية من خلال نقيضها المطلق المتماهي على أنَّها أساس التَّحضر Civilizing والعالمية Universal.

إنَّ هذا الإنتاج الوهمي للذَّات الغربية الراغبة في السَّيطرة والهيمنة على العالم، أو بما يُعرف بالتَّغريب Westernizing القائم على تخيل حدٍّ مطلق تستبعد به الآخرين وتُميز فيه الذَّات بوصفها مستقلة، . يُقابله ما يُعرف عند إدوارد سعيد Idward Said في كتابه الاستشراق Orientalism بـ "تشريق الشرق" أو شرقنته Orientalizing، الّذي هو حسبه "كيان تمَّ تركيبه"[4] بناءً على وجهة نظر الغرب المستعمِر/المستشرِق حول الشَّرق المستعمَر، وهي نظرة يشوبها التَّحيز

[1] ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 16.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص 17.

[3] يُنظر: المرجع نفسه، ،ص 19.

[4] Edward Said, Orientalism, Penguin, Harmondsworth, 1978, p322 .

والتَّمثيل الخاطئ Misrepresentation القائم على دوال Signifier ناتجة عن "عملية ذهنية مشكوك فيها"[1] ومدلولات Signified نصية متشابكة دومًا مع تمثيله، مُمفصلاً دائماً ضمن الحقل السياسي للتَّدليل Signification ... "مثل هذا الفهم سوف يُقلِّل من اللجوءات إلى مدلول Signified خارج نصي، ويُعزِّز فهم السَّبب في أنَّ خارج نص الاستشراق لا يُمكن التَّفكير فيه"[2]، ذلك لأنَّ هذا النَّوع من الخطابات يسعى لبناء نظريات أساسها خلق صفاء عرقي، "تنطلق من صياغة مقولة الشَّرق وإعلان خارجيته، بإعطائه شكلاً، هويةً، تعريفاً، مع الاعتراف الكامل بمكانته في الذاكرة، أهميته للإستراتيجية الإمبراطورية، ودوره الطبيعي كملحق بأوروبة"[3]

يُؤكد إدوارد سعيد Idward Said تصوره حول الفوة التَّكوينية للاستشراق، من خلال دراسته النَّقدية العلمية والمنهجية الّتي تُفرق ببن نوعين من الاستشراق هما: "الاستشراق الظاهر Manifest الّذي هو مختلف الآراء المُعلنة حول المجتمع الشَّرقي والتَّاريخ وعلم الاجتماع واللُّغات والآداب الشَّرقية وهلم جرا في حين يُشير الاستشراق المستتر Latent إلى وضعية شبه لا واعية (وهي بالطبع لا يُمكن لمسها)"[4]، غير أنَّ سعيد Said قام باستخلاصها انطلاقاً من تحليله للأدبيات الغربية وفنونها، الّتي تمَّ التَّركيز على نشرها بكثرة وتسليط الضوء عليها بكثافة دون غيرها من أدب الرحالة المستشرقين والمؤرخين والأنثروبولوجين ورواياتهم وترجماتهم المُتحرِّرة حتَّى من قيود النَّص الأصلي، مثل ما حصل مع ريتشارد بورتون (1885- 1886) في ترجمته لنصوص

---

[1] Clifford , On Orientalism , p 260 .

نقلاً عن: ميدا بيغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق ، ص 40.

[2] ميدا بيغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 47.

[3] Edward Said, Orientalism, p68 .

هذه الفكرة يُمكن أن نلمح صداها في فكر ميشال فوكو عند حديثه عن ثنائية العقل والجنون؛ بحيث يُمثِّل الجنون الآخر والجانب المُغيَّب بالنسبة للعقل الذِّي يحتكر أدوات اللُّغة ليُحقِّق سيطرته ومن ثم يتعرف على نفسه ويؤهلها لتتحدث باسم اللاعقل.

[4] Edward Said, Orientalism, p206

النص باللُّغة الأجنبية

"The distinction I am making is really between an almost unconscious (and certainly an untouchable) positivity, which I shall call latent Orientalism, and the various stated views about Oriental society, languages, literatures, history, sociology, and so forth, which I shall call manifest Orientalism."

"ألف ليلة وليلة"، وكذا رسوماتهم الزيتية الّتي تطورت إلى صور فوتوغرافية الحاملة لمعرفة تنتقل من جيل إلى جيل باستمرار، عبر موقف نصي أسطوري يتسم بالجوهرانية التزامنية Synchronic الثابتة والأبدية والأشكال التَّعاقبية Diachronic الّتي تُوهم بالتَّغيير في تمثيلِ الشَّرق انطلاقاً من الخيال الغربي الواسع غير البريء، الّذي ليس له صلة بالواقع أو بالملاحظات المباشرة، بل هو مجرد صورة أنتجها الوهم وتشكلت في موضوعات غامضة وغرائبية وجنسية خاصة، "ترمز إلى الشَّرق بوصفه مؤنثاً، محجباً على الدَّوام، مغوياً وخطيراً أيضًا"[1]، يُعدُّ هذا الربط ربطاً كِنائِياً Metonomy بين الشَّرق ونسائه، الّذي يُمكن من خلاله تأكيد دونية الشَّرق الأنثوي الُمحجَّب كمقابل لفوقية الغرب الذكوري السَّافر، وهو تقابل جنوسي راسخ ثقافياً يتِّم إسقاطه في الخطاب الاستشراقي Orientalist discourse ليأخذ فاعليته ونجاعته الّتي تُحقق رغبة الجمهور الغربي في تأكيد سلطته وسيطرته، الّتي يُمكنها اختراق غوامض الشَّرق من خلال اختراق نسائه، لذا كان يُصوِّر مجتمع الحريم على أنَّه مُكَوَّن من نساء شهوانيات شبه متعريات كما تروي المرويات أنَّهن نساء مقموعات اجتماعياً، يعشن في مجتمع شرقي متوحش وإلى حدّ كبير مُنحرف جنسياً، إنَّ هذا التَّمثِّيل المُفرِط والمُعمَّم الّذي "ينظر إلى المجتمعات الشَّرقية بوصفها شديدة الشَّبه ببعضها وشديدة الاختلاف عن المجتمعات الغربية"[2] هو ما حفز وأغرى جند الاستعمار/ الرجل الأبيض العقلاني والمتحضر لاكتشاف هذه البلدان المجهولة والمختلفة عن الغرب بوصفها "مكانًا رومانسيًا* ذا طبيعة بِكْر"[3]، الّتي تَعِدُهُ كما يقول سعيد Said بأن يعيش تجربة جنسية يتعذر الحصول عليها في أوروبا، مليئة بالرغبة والمتعة الّتي تقوم على رموز الحريم والحجاب وحمام النِّساء والعبيد والأميرات والراقصات والجواري الحمقاوات والكسولات الجاهزات والهادئات بفعل الطبيعة الّتي يعشن فيها، وهو ما شجعه أيضًا على غزو أراضيها الجاهزة للاستيطان فيها، بل حتَّى الانخراط في حروب من أجل

---

[1] ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 27.

[2] أحمد بن راشد بن سعيد، 35عامًا على الاستشراق، قناة الجزيرة نت، تاريخ النشر: 2013/09/14، تاريخ الاطلاع: 2024/02/09، الساعة: 16:50، الرابط: https://n9.cl/8097d

* هذا التَّصور هو ما أنتج المذهب الرومانسي في فرنسا بوصفه مذهبًا فنيًا، ومنه فقد تكوَّن هذا المذهب بصفة متوازية مع الاستشراق بصفته علمًا في فرنسا، وهو ما قاد العديد من الرومانسيين إلى الاتجاه نحو الشَّرق للبحث عن مُثُل جمالية رومانسية لحلمهم الجنسي وتشيده في فنونهم وآدابهم ومختلف المجالات، وهي حركة كانت عمومًا ضد التَّنوير القائم على العقلانية. يُنظر: ممدوح الشيخ، الاستشراق الجنسي والحرب على النقاب، ص 33 أو بالأصح هو علامة على بداية تدهور العقلانية وتراجعها لصالح الجسد والإثارة والأحاسيس والمشاعر.

[3] ممدوح الشيخ، الاستشراق الجنسي والحرب على النقاب، دار ابن رشد، القاهرة، مصر، ط2، 2015، ص 31.

الاستلاء عليها، لكونه يملك المبررات الإنسانية لاستعمارها والمشروعية لتمركزه بدافع حضاري أو كما عبر عنه رويديار كبلنغ بـ"عبء الرجل الأبيض"[1]، الّذي يهدف إلى تمدين العالم وإخراج شعوبه من تخلفها وانحطاطها الأخلاقي والثَّقافي، فوفقاً لهذا الادعاء تبقى صورة الغربي مشرقة ومحافظة على كيانها ومنزلتها دوماً بوصفها صاحبة رسالة تنويرية نبيلة، غير أنَّ مُضمرها كائن يُربكه و"يُذعره اجتياز الحواجز العرقية في الخارج مثلما كان يذعره اجتياز الحواجز الطبقية في بلده"[2]؛ ذلك لما لهذا الاجتياز لهذه الحواجز من الإمكانية لكسر الاختلاف الضِّدي بينه وبين الشَّرقي، فأي محاولة من هذا الأخير لبناء صورة مغايرة أو الانحراف عن الصِّفات الاستشراقية تُسبِّب انزعاجاً يُهدِّد بكسر وتحطيم أسطورته الإمبريالية، لذا يرى إدوارد سعيد Idward Said أنَّ "ما علينا تدميره هو أنظمة التَّصوير الّتي تحمل في طياتها نوعاً من السُّلطة القمعية، ومبنية بشكل أساسي على خطاب تصويري " للآخر" الّذي يتِّم تعريفه نظرياً على أنَّه أدنى منزلة على نحو جوهري، حيث يعتمد علم الأناسة(*) وخطابه بأكمله على صمت الآخر"[3]، وعليه استعان سعيد Said بمختلف الأعمال الأدبية والفنية الإبداعية الغربية وارتكز على مساءلتها وتحليل علاقتها بالتَّاريخ، وفكِّ شفراتها المكبوتة، وهو العمل الّذي تأثر به الكثير من النُّقاد، فظهرت من بعده العديد

---

[1] ممدوح الشيخ، الاستشراق الجنسي والحرب على النقاب، ص 44.

[2] رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، لَفِّقْ تَسُدّ، تر: صباح قباني، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط3، 1993، ص 24.

(*) **علم الأناسة:** ظهرت كلمة الأناسة لأول مرة كعنوان لجيلازو كابالا سنةَ 1533م في كتابه المؤلف من ثلاثة أجزاء، فقد عالج في الجزء الأول منه كرامة الإنسان، ودرس في الجزء الثاني النزوع الجنسي عند المرأة، ووصف في الجزء الثالث ما يُعاني منه الإنسان من نقص وفقر في القدرات، ومنه اتخذ هذا المصطلح مفهوم التَّوجه الفكري نحو الإنسان الذِّي أضحى مركز تأمل وبحث من أجل تحقيق كمال الفرد وتحسين الإنسانية، قسمه كانط إلى أناسة عضوية وأخرى ذرائعية تهتم بتثقيف الإنسانية وتحضيرها، كما ظهرت الأناسة المقارنة مع فلهالم فون همبولت الّتي تدرس خصائص الأنسان التاريخية الثقافية في المجتمعات المختلفة قصد البحث في الفروق بينها وفهم متال الإنسانية الأعلى وتطوره الاجتماعي والثقافي. وسع كلّ من نيتشه وفوكو نطاق الأناسة لتتجاوز التاريخ والثَّقافة الأوروبية فتشمل علم السلالات وتفتح بذلك مشكلات الحاضر والمستقبل بحركيتها وتداخلاتها مما يجعلها تُحقق تطورها ونموها في علوم أخرى متنوعة لتصبح عابرة للتخصصات، تطرح أسئلة متنوعة وأشكالاً جديدةً من التَّفاعل والتعاون العلمي بمناهجه المتعددة. ينظر: كريستوف فولف، علم الأناسة، التاريخ والثقافة والفلسفة، تر: أبي يعرب المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2009، ص ص 12،15.

[3] إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثَّقافة، حوارات مع إدوارد سعيد تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 66.

من الكتب الّتي عملت على تفكيك الخطاب الاستشراقي وتمثيلاته الزائفة حول الشَّرق/المستعمر وفضح خباياها الاستعمارية والاستغلالية، وكسر حاجز الصَّمت حولها لتُحرر بذلك الآخر وتجعله يتكلم ويُمثل نفسه بنفسه، لكن قبل أن نتطرَّق لهذا الطَّرح وجب علينا أولاً أن نتعرف على الكيفية الّتي يَبني بها الخطاب الاستشراقيOrientalism descourse نفسه، والتَّعرف على علاقته بعنصر الجنوسة Gender، لنتمكن من ربط خيوط تبدو أنَّها متفرقة ولا وجود لصلة بينها,

1-2-2 الاستشراق الذكوري بين الإقتباسية والاختلافية.

يُعدُّ الخطاب الاستشراقي Orientalism descours بما هو خطاب كولونيالي خطاباً موحداً ومتماسكاً ومتجانساً "يبني خصيصته المنظومية من خلال بنيته الإقتباسية"[1]، الّتي تضمن له سيرورته واستمراريته، غير أنَّ هذه الاستمرارية لا يُمكن أن تخلو من التَّعددية والتَّنوع، صحيح أنَّ الخطاب الاستشراقي يتأسس على "الاقتباس الاسترجاعي لسلطة سالفة"[2] يأخذ فيها اللاحق عن السابق والخلف عن السلف؛ بحيث يُحيل إليه ويُعيد سبك أوصافه ليأخذ بذلك شكلاً منظومياً، إلاَّ أنَّ هذا الأخذ لا يُكرِّس التَّكرار والاجترار للنصوص والتَّمثيلات، بل هو بحسب إدوارد سعيد Idward Said "سيرورة تراكم انتقائي، إزاحة، شطب، إعادة ترتيب، وإلحاح ضمن ما أطلق عليه اسم الإجماع البحثي"[3] المشروط باعتبارات الذَّات الكولونيالية المختلفة، ذلك أنَّ الاستعمار الفرنسي مثلاً يختلف عن الاستعمار البريطاني كما أنَّ الاستعمار في القرن التَّاسع عشر يختلف عن القرن العشرين، وهو ما يُشكل تبايناً واختلافاً في كتابات المستشرقين، من هذا الاختلاف يُمكن أن يظهر خطاب يبدو "أنَّه يدحض الخطابات السائدة للاستشراق في حين هو لا يعمل سوى على تأكيدها وتكريسها عبر "فتح قضاءه الخاص به ضمن الهيمنة الاستشراقية الأوسع عن طريق إعادة إعلان قيمة الحقيقة الخاصة به، وهذا الإعلان يُبنى غالباً على إنكاره لمزاعم الحقيقة في النصوص السابقة"[4]، وعليه، وفي هذا الإطار ينتج الاختلاف من داخل الوحدة والتَّماسك الّذي يُعبر عن هدف

---

[1] ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 142.

[2] Edward Said, Orientalism, p 176.

النص باللُّغة الأجنبية

"the restorative citation of antecedent authority. "

[3] المرجع السابق، ص 142.

[4] المرجع نفسه، ص 143.

مشترك هو التَّمثيل Representation الزائف للشرق، وبناءً على ذلك يتحقق للخطابات الاستشراقية بقاؤها وديمومتها واستمرارها المهيمِن والسَّائد حتى بعد انهيار الامبراطوريات؛ وذلك لأنَّها "مفصلت نفسها على نحو مختلف في كلِّ حالة، فبوصفها ذاكرة لا واعية تُعاود الظهور من خلال الانزياح والتَّداعي والتَّمزق، إنَّما تتقاطع مع خطابات حديثة النشوء. كلّ تقاطع، ظلّ انقطاع، وانزياح في الواقع يُضاعف الوحدة الإستطرادية للاستشراق ويعقدها بقدر ما يُرسخها"[1].

تطرح هذه الاختلافات في الخطاب الاستشراقي بطريقة واضحة انطلاقاً من ربطها بمجال الجنوسة Genderباعتبار هذه الأخيرة من أبرز العوامل والأسباب النِّي تُنتِّج الاختلاف من الدَّاخل، نتيجة تغايرها وتناقضها الّذي يتدحرج بين التأييد والاحتواء Containmentوالتَّقويض Subversion للخطاب السَّائد، فمن خلال هذا التَّواطؤ Complicityبين مجالي الاستشراق Orientalism والنِّسوية Feminism الغربية نتمكن من فهم طبيعة هذه الحركة التَّراجعية والتَّقدمية بين سرديات الرجال وسرديات النِّساء الاستشراقية.

إنَّ الإصرار على الوصول لفضاء الحريم من قِبَل الذَّات الغربية جعلها تلجأ إلى كلِّ السُّبُل والطُرق لتحصيل معرفة موثوقة بشأنه، ولعلَّ أبرز هذه الطُرق هو دخول النِّساء الغربيات لهذا الفضاء وكتابة روايات عنه، تطرح تفاصيله وتملأ الفجوات والثَّغرات الّتي لم يتمكن المستشرقون الرجال من ملئها ومعالجة نقصها، ذلك لأنَّ "في الحريم اختبأت المظاهر الأكثر فتنة والأكثر تألقاً للحياة الشَّرقية ولا تزال مخبوءة"[2]، لذا لا يُمكن إلاَّ للمرأة الغربية كشفها، إنَّ النِّساء الغربيات اللَّواتي يُؤدين هذه الوظيفة الّتي تُكمِّل نقص سرديات رجالهن، وتُساهم في تكوينها وتماسكها لا شكَّ أنَّها تُشعرهن بفاعليتهن تُجاه الذَّات الغربية، لذا سيسعين لتقديم المعرفة بالشرق ونقلها بأمانة بوصفها النَّص الأول، لكن من المؤكد أنَّ هذه الملاحظات لن تُحقِّق استقلاليتها، بل ستُبقيها النَّزعة الذكورية مُلحَقَة بملاحظات المستشرقين الرجال، وتنقش تبعيتها له باعتباره حاملاً للنَّص الأصلي الأول والسَّابق في التَّكوين، في حين لن تكون نصوصها سوى إكمال نقص الكامل مسبقاً والزيادة عليه بصفة هامشية ودخيلة تملأ الفراغ دون أن يكون لها امتياز الكمال والزيادة الجوهرية بالدرجة

[1] ميدا بيغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 144.

[2] Jean Jacques Ampere, Recovering The Other, p11.

نقلاً عن: ميدا بيغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 150.

الأولى؛ ذلك لأنَّ النَّص الاستشراقي الذكوري مكتف بذاته، في حين أن النُّصوص الّتي تكتبها النساء اختيارية وتعويضية ملحقة بالأصل الكامل في ذاته، والتِّي يُمكن إقصاؤها وكبح فاعليتها وتبرير عجزها بأنَّها غير مكتفية بذاتها وأقل من النَّص الاستشراقي الذكوري.

1-2-3 الاستشراق النِّسوي بين بلاغتي التَّماثل والاختلاف.

لقد وعت النِّساء الغربيات بالتَّعامل المزدوج معهن من طرف الذكور الغربيين، الّذي يعترف بنصوصهن ويستبعدها في آن، وهو ما شكَّل لديهن ردَّة فعل تسعى إلى توسيع هامشهن، الّذي ضيقه الرجال المستشرقون، وذلك عبر "نبذ ادعاءاتهم قول الحقيقة، لكي تفتح فضاء لنصها في الكون النَّصي الاستشراقي"[1]، فبهذا الفعل تكون المستشرقة الغربية قد أزاحت النَّص الاستشراقي الذكوري، الّذي يدعي الحقيقة وعملت على تفنيده وتكذيبه لإثبات أنَّها تمثيلات زائفة مشوهة ومغلوطة لواقع الشَّرق، وعليه فهي تقوم بنقد هذا الخطاب وتُفكِّكه وتُقويضه بالكشف عن نقيضه، الّذي يُشكِّل تحدياً مُدمراً لسلطة الخطاب الاستشراقي الذكوري، وزعزعة وحدته من جهة، لكنها تُغني الخطاب الاستشراقي برمته وتُحقِّق تعدّده وتنوعه من جهة ثانية، من حيث أنَّها تُعطي صورة أكثر إيجابية عن الشَّرق ونسائه، وبهذا يكون الخطاب الاستشراقي النسوي "يشترك في التَّصور الاستشراقي، لكن من خلال ملمح مختلف"[2]، تتداخل فيه التَّمثيلات الاستشراقية مع بلاغيات الجنوسة، ومن ثم فهي تُحقق التَّماثل والاختلاف في الآن نفسه؛ حيث تتماهى مع النِّساء الشَّرقيات غير أنَّها في نفس الوقت تضع اختلافاً ضديًا بينهن وبين النِّساء الغربيات، وهو إسقاط عن اختلاف الشَّرق عن الغرب، الّذي بمقتضاه تتمكن من تكوين ذاتها المؤهلة لممارسة الفعل الاستعماري والتواطؤ معه.

إنَّ فهم المستشرقة الغربية لنظام الخطاب الاستشراقي الذكوري، الّذي يعمل فيه الاختلاف ضمن التَّشابه والتَّماثل جعلها تتعامل مع النِّساء الشَّرقيات على أنَّهن موضوعاً للمعرفة، وبالتَّالي اعتبارهن آخر في مقابل الذَّات الغربية الأنثوية الّتي لها الحق في تمثيله وتقديم صورة عنه كونه عاجزاً عن تقديمها بنفسه وعن نفسه، إنَّ هذا التَّمثيل Representation سيختلف حتماً عن

[1] ميدا بيغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 159.

[2] المرجع نفسه، ص 162.

التَّمثيل الّذي يُقدِّمه الخطاب الاستشراقي الذكوري؛ ذلك أنَّ هذا الأخير تمثيله براني؛ أي من الخارج، في حين أنَّ التَّمثيل الخطابي الاستشراقي النِّسوي جواني؛ أي من داخل الحريم الّذي لا يُمكن أن تدخله إلاَّ النِّساء، وبالتَّالي سيكون تمثيلاً ضدياً مع التَّمثيل الذكوري، الّذي يرى النِّساء مقموعات ومستعبدات ومسترقات (من الرِّق)، في حين يكون التَّمثيل النسوي لهن أنَّهن حرائر يمتلكن الحرية من القيود الأخلاقية أكثر من غيرهن، إنَّ هذا التَّحرر يُمكن تمثِّيله من خلال الرجوع إلى قضية الحجاب مرَّة أخرى، فهذا اللِّباس المُوَّحَد بين النِّساء الّذي يجعل المرأة متنكِّرةً ولا يُمكن تحقيق معرفة حولها هو ما يجعلها متَّحررةً ومحميةً، لأنَّه بإمكانها أن تفعل ما تريد وتتَّبع هواها بالقدر الّذي تشاء دون أن تُكشف، وحسب هذا التَّصور تتحول رمزية الحجاب من رمز للاضطهاد والقمع كما مثله المستشرقون الغربيون إلى رمز للحرية بحسب تمثيل النِّساء المستشرقات[1]، من هذا المُنطلق يكون الخطابين الاستشراقيين الذكوري والنِّسوي يشتركان في تيمة الحجاب بأنَّه تنكر وقناع في حين يختلفان في تمثيله حدَّ التَّضاد بين الاضطهاد والحرية.

صحيح أنَّ المرأة الغربية تستند إلى هذا التَّضاد لتُفكك الخطاب الاستشراقي الذكوري وتقوضه، لكن هذا لا يمنعها من تشكيل خطاب استشراقي خاص بها الّذي ينطلق من تمثيل المرأة الشرقية بصورة إيجابية غير أنَّها تُطعمها بـ "نظرةٍ تخيليةٍ، حالمةٍ، استيهاميةٍ (تهيؤيةٍ)"[2]، تجعلها تنظر إلى المرأة الشرقية على أنَّها آخر تحمل ثقافة مغايرة من داخل الحريم الّذي يتمتَّع بانحرافات جنسية إيروتيكية، حيث تظهر فيه المرأة الشَّرقية بعُريها وطبيعتها مما بجعلها تعتبر هي الأم والأصل الّذي يُمثل رحم العالم، إنَّ هذا التَّمثيل للحريم يُؤسِّس للرغبة في العودة لهذا الرحم واختراقه وإعادة إنتاج علاقة معه، إنَّ هذه القدرة على الاختراق وإعادة الإنتاج للهوية ممنوحة للذكر الغربي في حين الأنثى الغربية لا يُمكنها أن تخترقه لأنَّها لا تملك فالوساً Phallus (التَّمثل الرمزي للقضيب)، لذا لا بدَّ لها أن تصنع لنفسها فالوساً بديلاً يُمكِّنُها من الاختراق والدخول إلى الأصل/الأم وإنتاج ذاتها من جديد، وهو ما يتطلب منها "إعادة إنتاج جميع المجازات والهموم الّتي تُميز الخطابات الاستشراقية/المركزية القضيبية"[3] Phallocentrism، دون التَّخلي عن قضيتها التَّحررية، ذلك أنَّ المرأة الغربية وجدت نفسها في منطقة وسطى ما بين التَّفوق الثَّقافي الغربي

[1] يُنظر: ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 171،172.

[2] المرجع نفسه، ص 177.

[3] المرجع نفسه، 182.

الكولونيالي وبين انتمائها الجنسي الأنثوي الدوني الّذي يُموضعها في نفس الخانة مع النِّساء الشَّرقيات، وعليه فـ "إنَّ الخطاب النِّسوي الّذي يُحاول أن يُحرِّر الآخرين ينبغي في الوقت ذاته أن يتعلم كيف يُسائل سيرورة الآخرنة هذه تحديداً، وما يعنيه هذا ضمناً بالنِّسبة إلى هويته الخاصة (أي؛ ما إذا كان بمقدور الخطاب أن يكون خطاب هوية وتشابه تحت حكم العقل والتَّقدم وخطاباً نسوياً في الوقت نفسه)"[1].

1-2-4 النِّسوية الغربية باعتبارها خطابًا استعماريًا.

يُعدّ فضاء الاستعمار الّذي كانت تعيشه المرأة الشرقية من أهم الفضاءات الّتي تتمكن المرأة الغربية من خلاله تشييدِ مسارات بديلة لها تعوضها عن الآخرية الجنسية الّتي تُموضعها فيها ثقافتها الأصلية، وعليه فقد سعت النِّساء الغربيات في البحث عن تحقيق تمركزهن خارج ثقافتهن وقوميتهن، يبدأ هذا المسعى من أخرنة المرأة الشَّرقية باعتبارها "جنس ثالث أو الآخرى الّتي يُقاس عليها سمو المرأة الغربية"[2]، فبتحديد امرأة العالم الثالث بالتخلف والتأخر تُموقِّع المرأة الغربية نفسها على أنَّها "ذات" Subject سمتها التَّحضر والتَّحرر، لكونها تنتمي إلى العالم المتطور العالم الغربي الأول، ومن ثم تُشيِّد الثُّنائية القائمة على الاختلاف الثَّقافي من داخل التَّماثل الجنسي وهي نساء العالم الأول في مقابل نساء العالم الثالث، ذلك أنَّ المرأة الغربية أثبتت أنَّها "قادرة على أن تُصبح فرداً كاملاً (...) يُحقِّق منزلة الذَّات المرغوبة"[3]، الّتي يُمكنها تجسيد إمبرياليتها بفعل استبعادها للمرأة الشرقية.

يتأسَّس الخطاب الاستعماري Colonial descourse للنِّساء الغربيات على أسطورة Myth التَّحرر الّتي لن تتحقق إلاَّ بسفور النِّساء الشرقيات، وهو المنطلق نفسه الّذي يستند عليه الخطاب الكولونيالي الذكوري بدافع التَّحضر أو بالأصح بدافع الخروج من الخوف الّذي يظلِّله تنكر وتقنع الحجاب والوصول إلى التَّمتع بالنظر، الّذي يتحقَّق بمقتضاه معرفة حقيقية حول الشَّرقيات، وبالتَّالي تملكها والسَّيطرة عليها، إنَّ الجسد من هذا المنظور المادي هو تحقيق لسلطة Power؛ لأنَّه بالإمكان أن يُستثمر ويُنقش ويُنتج ويُبرز في الوجود بالكيفية الّتي يُريدها الراغب في المعرفة،

[1] ميدا بيغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 232.

[2] حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النَّقد النِّسوي وما بعد النِّسوية، ص 256.

[3] يُنظر: المرجع السابق، ص 209

وبالتَّالي الراغب في السُّلطة، "فالسُّلطة هي المبدأ الإنتاجي الّذي يجري من خلاله تكوين مادية الذَّات"[1]، وإخضاعها من دون كبت غرائزها، وعليه فإن السُّلطة الكولونيالية الّتي امتلكتها النِّساء الغربيات مكنتها من أن تُموقع أجساد الشَّرقيات وتُوطنها ومن ثم الاستلاء عليها وجعلها قابلة للتَّطبيع والانقياد، وذلك عبر تسفيرها وجعلها مرئية، إنَّ هذا العنف الثَّقافي الكولونيالي الّذي يُحيط بالحجاب باعتباره "النصيج أي النص المنسوح ile-text "[2] على جسد المرأة الملتحم معه والمشكل لهويته سيجعل المرأة الشرقية عند نزعه كما يقول فانون Fanon : "تمر بإحساس شديد بالنقص، تمتلك الشعور القلق بأنَّ شيئاً غير مكتمل"[3]، ومن أجل تجاوز هذا الشعور تسعى النِّساء الغربيات إلى جعل النِّساء الشَّرقيات المُسلمات بالأخص يتوهمن الاكتمال عبر إعادة تشفيرهن وتعريفهن وتمثيلهن على أنَّهن ينتمين لتحرر شامل ومُشترك وعالمي يحمل أجساداً موحدةً وأجندة واحدة صحيحةً سياسياً وأخلاقياً، وهو ما يجعلهن ينظرن للحجاب بدلالة رمزية على أنَّه "ممارسة قمعية، أو رمز للمقاومة، أو ممارسة دينية مجردة، ما لم يكن مرتبطاً بالواقع. بينما تنظرن للمفاهيم الإمبريالية على أنَّها خطوة ضرورية من أجل التَّحرر"[4]، وهو ما يجعلها تقتنع بضرورة تواجد المستعمِر على أرضها لأنَّها ستكون في أفضل حال بتواجده، وهو ما عبر عنه فرانز فانون Frantz Fanon نفسياً بحالة من الهذيان المانوي الّذي مثَّل لها بارتياح المرأة السوداء/ الزنجية في انقاذ الرجل الأبيض لها من الرجل الأسود، فهو بمثابة خلاص لها، كما توهم للمرأة الجزائرية أنَّ المرأة الغربية ستُحقِّق تحررها من أبوية الرجل الجزائري، وذلك بإقناع النِّساء الجزائريات الأصيلات بأنَّهن ينتمين لثقافة واحدة وأصل واحد مع النِّساء الغربيات، ولكي يتمكن من التَّحرر من الاضطهاد الذكوري من الواجب عليهن القيام بنفس الخطوات الّتي مرَّت بها المرأة الغربية، ولعلَّ هذا الاستيهام يجد فعاليته مع النِّساء الجزائريات اللَّواتي ينتمين لمنطقة القبائل، فبعد استغلال الخطاب الاستعماري الذكوري للتَّنوع الهوياتي في الجزائر من أجل تفريقها وبالتَّالي إخضاعها، تمَّ استغلال هذا الجانب من قبل الخطاب الكولونيالي النِّسوي حينما أراد أن يستخدم المرأة القبائلية

---

[1] ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 220.

[2] المرجع نفسه، ص 231.

[3] Frantz Fanon, A Dying Colonialism, trans. p 58,59.

تم الاعتماد في الترجمة على: ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 229.

[4] دور البطاقات البريدية الاستعمارية والنساء في صناعة الحرب، إلترا صوت، تاريخ النشر: 2024/01/30، تاريخ الاطلاع : 2024/02/27، الساعة: 19:19، الرابط: https://n9.cl/w4te7

الشَّابة الّتي كانت "تستدخل المبادئ الجوهرية لفن العيش أنثوياً، للهيئة الحسنة، جسدياً وأخلاقياً"[1] وجعلها مستهدفة للتَّطبيع عبر إيهامها – نظرًا لشكلها المشابه للغربيات – بأنَّها ذات أصول أوروبية/فرنسية، ويُمكن اعتبارها أخت تنتمي للنِّسوية الغربية البيضاء*، وبالتَّالي يُمكنها التَّحرر مثلهن، لذا يجب عليها التَّعامل على هذا الأساس ابتداءً من السُّفور؛ أي نزع الحجاب الّذي يُعتبر قهراً للجسد الأنثوي وصولاً للتَّحرر التَّام من الهوية الأصلية، إنَّ هذا التَّحرر الموهوم في النِّهاية سيصدم كلّ من اتبع هذا الاتجاه من النِّساء الجزائريات؛ لأنَّه لن يمنحهن هوية غربية كما تصورن، بل سيبقين في النظر الغربي آخر يعترف بفضل النِّساء الغربيات عليه، وهو ما يجعلهن خرساوات وخاضعات لتمثيلهن باعتبارهن يحملن نفس التَّجارب والمشكلات متناسيات تجاربهن الخاصة ومشاكلهن المتعدِّدة والمتقاطعة. كما أنَّه لن تُحقِّق هذه المرأة الجزائرية في النِّهاية سوى نظرة منبوذة لها من الطرفين واستعمار مزدوج من الجانبين؛ أي من جانب المنظومة الاستعمارية ومن جانب المنظومة الأبوية الذكورية، الّتي تُكرس أخريتها، وتكون بذلك المرأة سوى آلية من الآليات الاستدمارية – مثلها مثل الحركي تماماً – الّتي انتهجتها السِّياسة الاستعمارية للقضاء على الهوية والشَّخصية الجزائرية وتعميق الفوقية الغربية لتحقيق غاياتها الكولونيالية.

لم تكتف النِّساء الغربيات بهذا النَّوع من السَّيطرة، بل تجاوزته إلى حدِّ التَّسلط على الرجال أيضاً، يُمكننا تتبع هذا من خلال محاولة استغلال الجنس الأنثوي كإستراتيجية عسكرية استجوابية واعتبار النِّساء – أو بما يُعرفن بجيش الورود ذات الأشواك– أسلحة حربية بتعبير كلي أوليفر لكن كيف حدث هذا؟

انطلاقاً مما سبق حول تمكن النِّساء الغربيات من تشييدِ وبناء خطابهن الاستعماري، وبناءً على التَّصور الذكوري للنساء في العصور الوسطى باعتبارهن يُشكِّلن خطراً متخيلاً بسحرهن وطمثهن، يُمكن أن يبدر في الأذهان تساؤلاً جوهرياً يتضح أساساً من خلال المساواة بين الجنسين الّتي تسعى النِّسوية لتحقيقها، وهو: هل يُمكن أن تتحول هذه المساواة من مساواة في الحقوق إلى فرصة تبحث فيها النِّساء عن مساواة في العنف والقيام بالحروب أيضًا؟ فيُحاولن الدخول للجيش

[1] بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 51.

* يُمكن التوسع في هذه الفكرة من خلال كتاب سكينة مساعدي، روائيات الاستعمار والمرأة المستعمَرة في الجزائر، تر: نادية الأزرق بن جدة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ENAG، الجزائر، 2012، ص ص 87، 89.

والحروب بثقة، ومنه يُسئن استخدام السُّلطة مثل الرجال، مما يجعلهن يقمن باستجواب الرجال عبر ممارسة مختلف أساليب التَّعذيب والاعتداء والانتهاك باعتباره إذلالاً وتنفيساً وانتقاماً من الرجال الّذين تعرضوا إلى التَّمييز العنصري، بالإضافة إلى العنف والتَّليين والإغراء الجنسي والتجنيس من أجل إخضاع المستجوبين للاعتراف.

إنَّ هذه الممارسات الجنسية الّتي تلجأ إليها النِّساء من أجل سحب الكلام من أفواه السجناء والمعتقلين في الحروب هي عبارة عن ايهامات من الأنثى الّتي تجعل الرجال المستجوبين يتخيلونها –نظراً لطبيعتها– أنَّها تُمثل طبيعة الأم الّتي تمنح الحياة كما تُهدِّد بالموت والإقصاء عبر الإخصاء Castration بحسب ما يراه سيغموند فرويد Sigmund Freud، فهذه الازدواجية الّتي تجعل المرأة تقف بين حدود البيولوجي والثَّقافي، الطبيعي والتِّكنولوجي؛ أي بين الجسد الإغوائي المانح للحياة والسِّلاح القاتل المؤدي إلى الموت، يتِّم استغلالها لتُسهل عليهن استنطاق الرجال الّذين يُثيرهم الخوف والفزع من خطر النِّساء، فالجسد الأنثوي/الأمومي له من المرونة والسُّيولة في التَّجسد ما تجعله يتمتع بالقدرة على الاستجواب والجوسسة، وعلى تسريب الأسلحة والبندقيات عبر بطن امرأة حامل وعلى تفجيرات الجسد وغيرها من الأفعال والتِّغيرات الّتي يُمكن للجسد الأنثوي القيام بها بهدف التَّضليل، وبهدف إخفاء الخطر الكامن تحت الملابس ليُصبح بهذا الجسد الأنثوي فاعلاً ذا سلطة Power وليس منفعلاً ومفعولاً به كما كان في السَّابق في الخطاب الاستعماري الذكوري، وبهذا تكون المرأة قد تمكنت من تحقيق مساواتها بالرجل بإثبات قدراتها على خوض غمار الحروب مثلها مثل الرجل، ولعلَّ هذا ما يُوضحه أكثر كتاب "سوسيولوجيا الحرب والعنف" لعالم الاجتماع سينيشا مالشيفيتش، الّذي يُثبت علمياً أنَّه لا وجود لعائق بيولوجي أمام النِّساء من أجل مشاركتهن في الحرب، بل كنَّ قائدات منضبطات ومقاتلات شجاعات ومدافعات بارعات وموثوقات قساة وعديمات الرحمة أكثر من الرجال حتَّى لُقبن بـ "ساحرات اللَّيل"[1].

لكن ورغم هذا الجهد الّذي تبذله النِّسوية الغربية لتحقيق أصالتها وسيادتها على امرأة العالم الثالث والرجال المتعرضين للتَّمييز العنصري إلاَّ أنَّها واجهت إرباكاً حينما نُظر إليها أنَّها إيديولوجيا Ideology ناتجة عن الرأسمالية، وأنَّها تتأسس على الثَّقافة الغربية الّتي لا تربطها صلة بنساء

[1] يُنظر: سينيشا مالشيفيتش، سوسيولوجيا الحرب والعنف، تر: طارق عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2021، ص ص 376، 377.

العالم الثالث، وبالتَّالي هي تغريب للنساء وإبعادهن عن ثقافتهن ودينهن ومسؤولياتهن العائلية من جهة، وعن الصِّراعات الثَّورية من أجل التَّحرر الوطني والاشتراكية من جهة أخرى[1]، ومن هذا الوعي نتجت ردود فعل وسجالات من قبل نسويات العالم الثالث تطرح أسئلة من قبيل: من يُمثل من ومن له الحق في تمثيل الآخر؟ وفي هذا السِّياق تقول "أميمة ماما": "عوض أن تتكلم نساء العالم الثالث، يتكلم عنهن، فلماذا تنتظر امرأة العالم الثالث أو المرأة الشَّرقية أن تتكلم عنها النِّسوية الغربية؟ لماذا لا تتكلم عن نفسها بنفسها؟"[2]، وهو تساؤل يُبرهن على خصوصية وضع المرأة الشَّرقية الناتج عن ظروف أثرت فيها وجعلتها تحمل تجربتها الخاصة الّتي عبرت عنها وقامت بحركات ونضالات قومية Nationalism من أجلها قبل ظهور النِّسوية الغربية، إلاَّ أنَّ هذا لا ينفي تأثير الفكر الغربي والإمبريالي عليها فيما بعد على الرغم من أنَّ أهدافها وأجنداتها ظلت تختلف عنها من حيث محاولتها التَّخلص من الهيمنة الإمبريالية وتحقيق الاستقلال السياسي وتأكيد الهوية القومية National Identity وتحديث المجتمع[3]، وهو الهدف نفسه الّذي رمت إليه جماعة دراسات التَّابع الهندية Subaltern Studies الممثَّلة خاصةً في غياتري سبيفاك Gayatri Spivak وهومي بابا Homi bhabha، الّتي تهدف إلى استعادة وعيه بذاته وإبطال ذلك الطمس لثقافات الشعوب الأخرى الّذي تُحدثه آليات الخطاب الاستعماري العالمي والكوني ذو التَّوجه الواحد، في مقابل حرصها على إنتاج سردية جديدة محلية مقاومة ومتنوعة.

1-3 القومية ونساء العالم الثالث

1-3-1 جماعة دراسات التَّابع الهندية

تأسست جماعة دراسات التَّابع[(*)] الهندية Subaltern Studies من قبل الفيلسوف والمؤرخ الهندي رانا جيت جوها Ranjit Guha ؛ حيث كان هدفها تفكيك الخطاب الاستعماري،

---

[1] يُنظر: كوماري جاياواردينا، النِّسوية والقومية في العالم الثالث، تر: ضحوك رقية، عبد الله فاضل، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2016، ص29.

[2] حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النَّقد النِّسوي وما بعد النِّسوية، ص 255.

[3] يُنظر: المرجع السابق، ص 30.

[(*)] يعود أصل مصطلح "**التَّابع**" **Subaltern** إلى القرن السادس عشر، فقد كان يعني العريف في الجيش البريطاني دون رتبة الضابط، وهو من يتَّبع الأوامر وفق سلم التَّراتبية العسكرية، تمَّ استخدامه بعد ذلك من قِبل

انطلاقاً من تصحيح المفاهيم الخاطئة الّتي روجت لها الإمبريالية البريطانية والنُّخب المحلية الموالية للاستعمار، والعمل على كتابة تاريخ جديد للهند متصل بالتَّاريخ والتراث الشَّفوي Oral Tradition المنسي والمُغيَّب بتنوعه العرقي والثَّقافي، يُعيد مساءلة ما كتبه المستعمِر في ضوء مفاهيم مغايرة ووجهات نظر الفئات المهمَشَة وسردياتهم المُستبعَدة، الّتي ترويها مشافهةً الأقليات المضطهَدة في القرى والأرياف من الفلاحين على وجه الخصوص والطبقات الفقيرة والمعدومة والأصوات الأنثوية الخافتة، الّتي تُركز على لحظات الصِّراع دون اللَّحظات الانتقالية لإيصال صوتها المقصي، الّذي يكشف عن الأثار السِّلبية للاستعمار، ويُحاول التَّخلص منها ومقاومتها، اعتمدت هذه الجماعة على العديد من الآليات لتحقيق مبتغاها، وهو ما يُمكن توضيحه من خلال أفكار أبرز أقطابها ونذكر هنا بالخصوص غياتري سبيفاك Gayatri Spivak وهومي بابا Homi bhabha .

1-3-2 غياتري سبيفاك وإعادة كتابة تاريخ نساء الهامش

تعمقت غياتري سبيفاك♦ Gayatri Spivak في معالجتها لأطروحات جماعة التَّابع الهندية، حيث وجهت اهتمامها لثنائية المركز والهامش، الّتي تنطبق على امرأة العالم الأول السَّائدة وامرأة العالم الثالث المهمَشَة، كما قدَّمت العديد من الأبحاث حول الدِّراسات ما بعد الكولونيالية

=أنطونيو غرامشي في كتاباته السياسية للإشارة إلى الطبقات التابعة من الجماهير الشعبية غير منظمة سياسياً، والفئات الأقل مكانة في مجتمعاتها؛ سواء أكانت فئة إثنية، أو دينية، أو جنسية، أو عرقية، ليستقر بعدها على الفرد الّذي يعيش ضمن مجموعة مهمَشة غير قادرة على التَّعبير عن حاجاتها ورؤيتها أو حتَّى كتابة تاريخها الخاص، ثمَّ اتضحت معالم المصطلح أكثر مع المفكرة غياتري سبيفاك. يّنظر: كاريس باركر، معجم الدراسات الثقافية، ص 105.وياسين كريم، دراسات ما بعد الكولونيالية عند "جماعة التَّابع" الهندية، مجلة المدونة، مج: 06، ع: 03، 2019، ص 737.

♦ **غياتري** شاكرافورتي سبيفاك: 1941م منظرة وناقدة أدبية وثقافية هندية عرفت بترجمتها لكتاب جاك دريدا de la grammatologie إلى الإنجليزية كما نالت شهرتها بمقالها "هل يستطيع التَّابع أن يتكلم؟"، الذِّي يُعدّ من النصوص المؤسسة للدراسات ما بعد الكولونيالية والذِّي استطاعت من خلاله أن تدخل مفهوم الجندر للدراسات الثَّقافية ما بعد الكولونيالية، ومنه اشتهرت بتوجهها النظري المركب، الذِّي يجمع بين الماركسية والنِّسوية والتفكيك وما بعد الكولونيالية، مما أدى إلى اتهامها بـ "التلفيق المنهجي" وعدم الاتساق، لكن ورغم ذلك فقد تمكنت من إلقاء الضوء على تشكيل الذات التابعة على أساس الجنس من خلال الخطاب، مع الإشارة إلى القوى المادية الّتي تقف وراء هذا التشكيل، كما أسهمت في الجدل النِّسوي من خلال نقدها للعديد من المفكرين الغربين الذين يحاولون الحديث نيابة عن المهمشين واستحواذ صوتهم وكذا نقدها لتعالي وتضليل بعض الجوانب في الفكر النِّسوية الغربي يُنظر: سارة جامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ص ص 488، 489.

Postcolonial Studies وتيمة التَّابع subaltern أو ما تطلق عليها أحياناً الهوامش Margins أو الصوامت، الّتي وسعتها وأعطتها أبعاداً جديدةً وربطتها بالدِّراسات الأدبية النِّسوية المهمَشَة، خاصةً من خلال تطرقها لطقس نساء الساتي sati اللَّواتي تصفهن أنيا لومبا Ania Loomba بأنَّهن الشَّخصية المفضلة في الكتابات الاستعمارية[1]، وهو الطَّقس الّذي تتعرض له النِّساء الهنديات الأرامل – الوريثات لأملاك أزواجهن– من رمي أنفسهن في محرقتهم بعد موتهم، ومنه ظهر مقالها الشَّهير المعروف بإنجيل التَّابع "هل يستطيع التَّابع أن يتكلم؟" can the subaltern speak 1985، حيث تنظر من خلاله إلى أنَّ امرأة السَّاتي sati تعيش قسر وعزل وقمع مضاعف يُمثِّله الصوت الذكوري، الّذي يُوهمها بتلبية رغبتها في الموت في حين أنَّه يُمارس عليها سيطرته من جهة، وتمثله السُّلطة الاستعمارية في ادعاء منعها قانونياً بغرض إنقاذها من الرجل الأسمر بدافع التَّحضر من جهة أخرى، مما يجعلها عاجزة عن التَّعبير عن نفسها بنفسها تابعة بلا صوت يمثلها بذاتها أو بالأحرى هو صوت صامت لن يكون مآله إلاَّ الفشل، لذا تُحاول أن تُخرجها من هذا الوضع باعتمادها على تحديد مصطلحات ومفاهيم تُسهل عليها فهم الظَّاهرة وتحليلها وفق منهجها الانتقائي Electic، الّذي تصفه بأنَّه ماركسي نسوي تفكيكي عملي، إضافة إلى إتباعها مشروع جماعة التَّابع، الّذي يهدف إلى إعادة كتابة تاريخ التَّابع، وهو توجه في نظرها ليس سهلاً ويستلزم جُهداً لأنَّه "قد يعتبر في بادئ الأمر مشروعاً فلسفياً وضعياً، فهو مشروع يُفترض أنَّه إذا نُفِّذ بجدية سيؤدي إلى قاعدة صلبة؛ أي إلى شيء يُمكن الكشف عنه، ويزداد هذا أهمية في حالة الكشف عما يُوجد من وعي لأنَّه في سياق تراث ما بعد التَّنوير Post Enlightenment الذِّي يُشارك فيه أعضاء الجماعة باعتبارهم مؤرخين متدخلين، يُشكل مفهوم الوعي تلك الأرضية الصَّلبة الّتي تسمح بكلِّ الكشف"[2]، الّذي يُمكّن امرأة العالم الثالث عموماً والمرأة الهندية على وجه الخصوص من انتشال الضَّرر والاستغلال الموجه لها من قبل المستعمِر والهيمنة الذكورية معًا.

طرحت سبيفاك Spivak سؤالها حول التَّابع قائلة: "هل توافرت السِّياقات الثَّقافية المواتية للتَّابع كي يتكلم؟ هل يتمكن من الحديث كي يُسمع صوته؟ وأجابت عنه بأنَّه من الصَّعب استدعاء هذا الصوت على الأقل في الوقت الراهن، باعتباره تفاعل واستجابة بين طرفين أو أكثر، نافية بذلك

[1] يُنظر: أنيا لومبا، نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، ص 159.

[2] غياتري شاكرافورتي سبيفاك، دراسات التَّابع وتفكيك التَّاريخ، تر: سامية محرز، مجلة البلاغة المقارنة، مصر، ع: 18، 1998، ص 133.

إمكانية التَّمثيل الذَّاتي Self representation للمقموعين والمقهورين والمهمشين[1]، وذلك لما يواجهه التَّابع من عراقيل لعلَّ أبرزها أنَّ الذَّات المهيمِنة ليست لها قابلية للاستماع إلى خطاب مختلف عنها وصل إليها بالوساطة وإن سمعته لن تعمل إلاَّ على تحريفه ونحله Catachresis(*) أو تجاهله، خاصةً أنَّ المهمشين يُعانون من محلية اهتماماتهم وانشغالاتهم المتعلقة بالعرق والوطن والعنصرية والاستعمار، الّتي هي في نظر النُّخبة الغربية لا ترقى إلى الانضمام إلى مجال النظرية العالمية/النِّسوية الغربية هنا بالتحديد، لذا تُعيد سبيفاك Spivak طرح إشكاليتها بطريقة أخرى أكثر عمقاً؛ حيث يتحول السُّؤال حول من يُمثل من؟ ولماذا نساء العالم الثالث لا يُمثِّلن أنفسهن بأنفسهن؟ الّذي يُعيدنا للتصور الماركسي "أنَّهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم لذا لا بد أن يُمثلوا" إلى سؤال آخر حول التَّصورات التَّمثيلية الّذي تُنبهنا إليه غياتري سبيفاك Gayatri Spivak انطلاقاً من عمق طرحها، الّذي يتجاوز مقولة كارل ماركس Karl Marx رغم ارتكازها عليها، فهي تقوم بمراجعة المفاهيم الّتي تضع حدوداً فاصلةً وتراتبيةً بين البشر وتُعيد صياغتها انطلاقاً من الواقع الفعلي المُعاش وقلب الأسئلة المطروحة في هذا السِّياق، لذا تقول: "إنَّ السُّؤال المحوري هنا لا يتعلق بمن له الحق في التَّحدث باسم من، وإنَّما من سيُنصت لما يُقال؟"[2] أو بطريقة أخرى كما

---

[1] يُنظر: لورد حبش، لاجئ يرد بالكتابة على المركز، تح: عاصم خليل، مركز إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، د-ط، جامعة تيرزيت، 2011، ص 08. نقلاً عن: ياسين كريم، دراسات ما بعد الكولونيالية عند "جماعة التَّابع" الهندية، ص 741.

(*) **التحريف أو الانتحال** Catachresis يعود أصله إلى المصطلح اليوناني katakhresthai، ويعني سوء الاستخدام، يُعرفه قاموس أكسفورد بأنَّه استخدام مصطلح للدلالة على شيء لا يدل عليه، أخذته سبيفاك من دريدا، والذِّي لا يقتصر عنده سوء استخدام الكلمات، بل يُشير إلى عدم اكتمال، وعدم ملاءمة الأصل غير التَّام وهو الشرط العام في جميع أنظمة المعنى، لهذا نجده يُقِّر بأنَّ الاستعارة والتَّحريف هما أرضية صلبة للخطاب الفلسفي، وباختصار فهذا المصطلح يُشير بلاغيًا ونحويًا إلى الاستعمال النحوي المغلوط، وهو عند بيل أشكروفت بمعنى الاستحواذ، أمَّا في التَّصور السبيفاكي فالتحريف يُعدُّ من أبرز المعوقات الّتي تقف في وجه التَّوابع للبروز كذوات لها خطاباتها المتمايزة وتاريخها الخاص بها؛ لأنَّه يلحق الشيء ويُعيد تشكيله بهوية متماسكة بما يخدم الثَّقافة الإمبريالية، وهو ما يجعله كما تقول سبيفاك لا يملك أية مرجعية واقعية، لذا ترى سبيفاك أنَّ التَّفكيك هو بمثابة ضمانة سياسية لحماية التَّابع من الادعاءات العالمية. يُنظر: ياسين كريم، آليات نقد الخطاب الاستعماري عند النَّاقدة غياتري سبيفاك، نحو كتابة تاريخ جديد للتَّابع، ص ص 234،239. بيل أشكروفت، حاريت جريفيث وهلين تيفين، الدراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، ص 90.

[2] Pierre Bourdieu, The Algerians, p 158.

نقلاً عن: هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، تر: هالة كمال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص 18.

تقول هدى الصدة: كيف نتفادى خطر تحويل صوت المهمَشين إلى وجود رمزي غير فاعل؟ فهذا الطرح يدل عن وعي ينم عن صعوبة إسماع صوت التَّابع من أول وهلة، وأنَّه ليس من الهين أن يكون مؤثراً وصادقاً لما يُواجهه من ضغوط تمنعه من قول الحقيقة[1]، فسبيفاك Spivak ترى أنَّ "التَّابع مُعرض في كلِّ وقت للعزل بطريقة مطلقة، بعيداً عن لعبة الخطابات والممارسات المؤسسة الّتي تمنحهم الصوت"[2]

وعليه تلجأ سبيفاك Spivak في تحليلها لهذا التَّساؤل إلى تقديم بعض البدائل الّتي ترتكز على التَّفكيك Deconstruction لإعادة كتابة تاريخ Historioghraphy من وجهة نظر التَّابع، واستعادة وعيه بذاته وتوسيع قدرته لأن يكون مرئياً visibility وفاعلاً، فتنطلق من المرأة الّتي هي بحسب سبيفاك Spivak لها قدرة خطابية فاعلة تتمثل في إنتاج المجاز Trope، الّذي يعمل على زحزحة الحقل الخطابي ونظامه الدَّاخلي، لذا تتخذ منها غياتري سبيفاك Gayatri Spivak أساساً لفكِّ مغالق دراستها الّتي تبحث عن ردِّ الاعتبار لكيان التَّابع/المرأة المغَيَّب في المجتمع بطريقة مضاعفة، فتقترح مجموعة من الاستراتيجيات لاسترداد صوتها من بينها عدم تجاهل دور الأدب ووظيفته الإيديولوجية في سياقها الاستعماري، الّتي تهدف إلى إنتاج التَّمثيل الثَّقافي وتفعيل القيود المخفية المشرعنة للمشروع السياسي والاقتصادي الإمبريالي، وعليه تهدف سبيفاك Spivak إلى العمل ضد هذه السَّرديات بإنتاج وكتابة سرد تاريخي مضاد وبديل يُربك ويُقاوم السَّرديات المركزية، ويكشف زيفها وتناقضها، ويخلق صورة جديدة للعالم الثالث أو بما يُعرف عند سبيفاك Spivak بعالمية أوروبا Wordling مخالفة للصورة الغربية وصورة الثَّقافة الّتي شكلته، فهذه السَّردية بحسب سبيفاك Spivak تُعتبر "تراثًا أدبيًا غنِّيًا، ينتظر من يُعيد استعادته وتفسيره، وبرمجته في التَّرجمة الإنجليزية، ما سيُعزِّز ظهور العالم الثالث كدال يسمح لنا بنسيان "الصيغة الأوروبية للعالم" وفي نفس الوقت توسع من إمبراطورية الدراسات الأدبية"[3]، ترى سبيفاك Spivak أنَّ هذه الخطوة لن تحظى بالتَّتويج لتُحقِّق تواصلاً حوارياً تفاعلياً إلاَّ من خلال فتح المجال أمام الهوامش لتبرز كذواتٍ إنسانيةٍ لها الإمكانية لتشييد هويات مضادة Counter-identities للهوية السَّائدة، وهو الأمر

[1] يُنظر: ريتا فرج، النِّسوية ما بعد الكولونيالية تفكيك الخطاب الاستشرافي حول نساء الهامش، مجلة الفيصل، تاريخ النشر: 2018، تاريخ الاطلاع 2024/01/12، الساعة: 20:15، الرابط: https://n9.cl/ixge9

[2] ياسين كريم، آليات نقد الخطاب الاستعماري عند النَّاقدة غياتري سبيفاك، نحو كتابة تاريخ جديد للتابع ، ص 62.

[3] المرجع نفسه، ص 250.

الّذي لن يتحقق حسبها إلاَّ برد الاعتبار للدواليل الثَّقافات المحلية قبل الاستعمار عبر ما تصطلح عليه بـ "الجوهرانية الاستراتيجية" Strategic Essentialism الّتي "كسرت بعض مفاهيم رواد ما بعد الكولونيالية حول الهوية Identity والقومية Nationalism باعتبارهما مفهوماً رومانسياً، أو أسطورة Myth من الأساطير المتَّصلة بالأصل فحسبهم لا تُوجد قومية نقية وصافية Pure Nationalism، بل هي مزيج وهجنة يُمكن الاصطلاح عليها بالقومية الهجينة Hybrid identity الجديدة، الّتي يعدها خاصةً هومي بابا Homi bhabha خطاباً مقاوماً"[1]، وهو ما تُعارضه غياتري سبيفاك Gayatri Spivak، وتُؤكد بذلك على أهمية الاتجاه المعاكس الّذي يظهر في "الجوهرانية الاستراتيجية" Strategic Essentialism، الّتي يُعرفها بيل أشكروفت Bill Ashkroft وأخرون في كتاب دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية بأنَّها: "افتراض أنَّ الجماعات، وفئات أو طبقات الأشياء تملك ملمحاً أو عدَّة ملامح معرفة لها، وتنطبق بشكل حصري على كلّ أعضاء تلك الفئة، وتفترض بعض دراسات العرق أو الجندر على سبيل المثال وجود سمات جوهرية تميز عرقاً ما عن الآخر أو المؤنث عن المذكر. وفي تحليلات الثَّقافة هناك افتراض ضمني بصفة عامة بأنَّ الأفراد يشتركون في هوية ثقافية جوهرية، ولقد كانت هذه المسألة محل جدل قوى داخل نظرية ما بعد الكولونيالية"[2]، وعليه فـ "الجوهرانية الاستراتيجية" Strategic Essentialism هي تجمع للفئات المهمَشة المشتركة في الدوال الثَّقافية المحلية والصفات الجوهرانية المنتَخَبَة بصفة مؤقتة من قبل أعضائها كي تتمكن من العمل التَّمثيلي ككتلةٍ واحدةٍ جماعيةٍ يُمكن للمركز التَّعرف عليها ومحاورتها والتَّفاوض Negotiation معها، وبالتَّالي الاعتراف بها والسماح لها بالدخول في حيز القوة كـ "فاعل مستقل" Sovreign Subject بتعبير سبيفاك Spivak متخذاً مكاناً مشاركاً في الخطاب العام وموقعاً داخل الإبلاغ، الّذي يُمكنه من الوقوف ضد المركز لتغير وضعه وفق أجنداته الخاصة، وهو الحال الّذي تريده سبيفاك Spivak للمرأة بأن تُشكل جوهرانية إستراتيجية Strategic Essentialism لتتمكن من إزاحة Displacement الخطاب الاستعماري المضاعف، الّذي تُواجهه وتُحقق فاعليتها المستقلة، الّتي تجعلها تروي قصتها بنفسها دون الاعتماد

[1] ياسين كريم، آليات نقد الخطاب الاستعماري عند النَّاقدة غياتري سبيفاك، نحو كتابة تاريخ جديد للتابع، ص 251، 252.

[2] بيل أشكروفت، جاريث جريفيثيز، هيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، تر: أحمد الروبي، أمين حلمي، عاطف عثمان، ص 149.

على روايات الآخرين ليرووا لها قصتها من الخارج، فبهذا الفعل تكون امرأة العالم الثالث قد تخلصت من الهوية الزائفة الّتي تُصنف الاختلافات إلى عوالم بمستويات تراتبية أول وثاني وثالث وإلى شعوب متفاوتة من شرق وغرب وإلى أجناس متصارعة ذكر وأنثى في مقابل استعادتها لهويته الثَّقافية الخاصة واستقلالها الّذي أنكرته النِّسوية الغربية العالمية والمحدودة في آن، وقضت عليه تحت مبرر الشمول والوحدة، ومنه أيضًا يتحقق لهذه الفئات الممثلة لنفسها الاعتراف بحركاتها النِّسوية المُتعدِّدة، الّتي تُعبر عن مشاغلها بلغات متنوعة دون أن تتعرض لأشكال التَّمييز. لكن هل يُمكن أن يحدث ذلك فعلاً وتتمكن التَّابعات من أن يُسمعن صوتهن مدوياً؟

في الحقيقة من الصَّعب أن يتحقق افتراض غياتري سبيفاك Gayatri Spivak ويُوضع كحل لصمت التَّابع واستدعاء صونه؛ لأنَّ الإستراتيجية الّتي تضعها لها قابلية التَّصادم بين أعضاء الفئة في تحديد دواليلهم المشتركة كونها تكبح جزءًا من حريتهم وتنوعهم، وحتَّى وإن رضيت هذه الفئات بهذا المخرج لن تُنتج إلاَّ ما يُعرف بالنِّسوية المتعددة الثَّقافات multicultural feminism أو النِّسوية متعددة الجنسيات transnational، الّتي تُحقق الاعتراف بالذَّات من داحل التَّماثل والثبات. صحيح أنَّ هذا التَّوجه يشتغل على جبهتين هما: مواجهة النِّسوية التَّابعة للمركزية الغربية والتَّصدي للهيمنة الذكورية المحلية، إلاَّ أنَّه يُهمل المنطقة الفاصلة بين الحدود والتَّفاعلات الناتجة عنها، وهو الأمر الّذي انجر عنه محاولة إيجاد بدائل تبحث في الاختلاف المتغير المعترف به، ولعلَّ هذا ما سيتبين لنا مع هومي بابا Homi Bhabha والنِّسوية التَّقاطعية لاحقا.

1-3-3 هومي بابا بين التَّهجين والاختلاف الثَّقافي.

يُعتبر هومي بابا ♦ Homi Bhabha من أبرز أقطاب جماعة التَّابع الهندية Subaltern Studies، ومن المثقفين الّذين عاشوا مثل إدوارد سعيد Edward Said حياة المنفى والشتات

♦ **هومي كيه بابا** 1949م أستاذ الأدب الإنجليزي وناقد أدبي في جامعة شيكاغو، وعضو الهيئة الاستشارية في معهد الفن المعاصر وعضو هيئة المدراء في المعهد الدُّولي للفنون البصرية، وكلتاهما في لندن، أستاذ زائر في عدد من الجامعات الدولية والموصوف بأنَّه واحد من بين العشرين مفكرًا الأبرز في حقبتنا هذه، مؤلف كتاب موقع الثَّقافة 1994م ومحرِّر "الأمة والسرد" 1990، وكلاهما كان له نفوذ واسع ورفيع في تحديد ما تعنيه الدراسات الكولونيالية والثَّقافية وفي رسم آفاق النظرية المعاصرة. يُنظر: هومي بابا، موقع الثَّقافة، ص ص 33،34. تأثر بقوة بما بعد بنيوية فوكو ولاكان ودريدا، وقف ضد النزعة الماهوية الّتي ترى أنَّ بلدان العالم الثالث تملك هوية متجانسة، مؤكدًا

وازدواجية الانتماء، ولعلَّ هذا ما كان مؤثراً على هومي بابا Homi Bhabha لإنتاج مفهومي الهُجنة Hybridity والفضاء الثالث للتعبير Third Space of enunciation، اللَّذين وضعهما في كتابه ذائع الصيت "موقع الثَّقافة" الصادر سنة 1994، بغية اكتشاف الموقع الثَّقافي البيني الّذي يُمكن من خلاله أن نفلت من نظام الثنائيات المّعيَّن مسبقاً خارج التَّاريخ وغير القابل للتَّغيير، وهو ما ينجر عنه بروز الاختلاف الّذي يُغير الأشكال المألوفة ويُنتج معارف جديدة تتقاطع فيما بينها، "ذلك أنَّ الهُجنة، والتجاذب، والانشطار، والاختلاف الثَّقافي (لا التَّعددية الثَّقافية) تشُّق الهوية وتجعلها ضرباً مُعقداً من التَّقاطع والتَّفاوض بين فضاءات مكانية وزمانيات تاريخية ومواقع للذات متعددة"[1]، الّتي يُمكنها تفكيك السُّلطة في نقطة الانشطار والتَّناقض وتبني فاعلية الفئات المضطهُدة، ومقاومتها وإمكانية تفاوضها مع المركز وحثه على إعادة القراءة.

من هذا المُنطلق التثاقفي يُنتج هومي بابا Homi Bhabha طرائق جديدة في التَّفكير في العلاقات الديالكتيكية بين العام والخاص، مشكلاً خطاباً تفاوضياً بين الحدود والفجوات وهو ما يعرف عنده بالفضاء الثالث للتعبير Third Space of enunciation، "وهذا الفضاء شيء يُشبه فكرة الإرجاء في تيار ما بعد البنيوية Post structuralism"[2]، الّذي لا يُمكن عدّه مكاناً فاصلاً أو حلاً وسطياً نهائياً وساكناً لصراع بين طرفين، بل هو عبارة عن فضاء متداخل للمقاومة الثَّقافية Cultural resistance ضد قوة كولونيالية سائدة، حيث تلتقي فيه الثَّقافات المتباينة فتتصادم وتتصارع فيما بينها لتخلق إمكانية ومشكلة في آن، مما ينتج عن ذلك شيء جديد ذو هوية وانتماء "متغير ومفتوح دائماً لتأويل محتمل إضافي (...) يحوي دوماً المعاني والهويات الثَّقافية فيه آثار المعاني والهويات الآخرى"[3]، وهو ما ينتفي معه النَّقاء والجوهرانية Essentialism والهرمية ويقضي على "غرائبية التَّنوع الثَّقافي لصالح التَّعرف على هُجنة ممكنة يُمكن للاختلاف الثَّقافي أن يعمل بداخلها"[4]

=العكس من خلاله مفهومه للهجنة والازدواجية في موقع الهيمنة الاستعمارية؛ بحيث أنَّ المستعمَر والمستعمِر يُشكِّل كلاهما الآخر. يُنظر: كريس باركر، معجم الدراسات الثَّقافية، ص99.

[1] هومي بابا، موقع الثقافة، ص 12.

[2] بيل أشكروفت، جاريث جريفيثيز، هيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، ص 127.

[3] المرجع نفسه، ص 127.

[4] المرجع نفسه، ص 199.

إنَّ هذا المفهوم الّذي يَقدِّمه هومي بابا Homi Bhabha حول الهُجنة Hybridity يُمكن أن نُوضحه بجلاء من خلال قضية المرأة الّتي يهتَّم بها سواء الخطاب العالمي الغربي الاستعماري أو الخطاب القومي كونها تُعبر عن روح الهوية الحقيقة، ففي هذا السِّياق يتفاعل الخطابان ليَشكلان فضاء للمقاومة الثَّقافية بغية تحقيق حرية امرأة العالم الثالث و"مكانتها الجديدة في العالم الخارجي بطريقة لا تُهدِّد صفاتها الأنثوية"[1] والهوية القومية بحيث تأخذ من العالمي/ العقلاني الغربي التَّقدم والتَّطور وترفض نظامه الاستعماري القائم على التَّمثيلات المغلوطة؛ أي أنَّها "ستأخذ بالجانب المادي الّذي يُمكِّنها من مواكبة التَّطور في حين تستبدل الجانب الروحي للثقافة الغربية بالقالب الروحي للثَّقافة الأصلية، الّتي تُحقِّق له الاختلاف وإمكانية بناء مواقف جديدة تتسلل إلى المعنى المشارك مشكلة فضاء ثالثا للتعبير والمقاومة الثَّقافية، لذا كان من الممكن للنساء في بعض بلدان العالم الثالث –تركيا مثلاُ– أن يتخلين عن الحجاب في سبيل تحقيق هوية حديثة، (لكن) ينبغي أن يكن حريصات على عدم المبالغة في القيام بذلك عن طريق تقليد النِّساء الغربيات في كلِّ مظهر"[2]؛ أي يُحافظن على الزِّي القومي التُّراثي بطريقة تمتزج بالتحضر غير المتطرف، أمَّا في الجزائر فقد كانت تُثمِّن جمعية علماء المسلمين ضرورة تعليم المرأة وتحررها غبر أنَّ هذا لا يخرج عن تعاليم الدِّين الإسلامي الّذي يُمثِّل الهوية الجزائرية، وعليه فهذا الهجنة المؤسسة لفضاء ثالث يمكن المرأة من التعبير ويجعلها في المنطقة الفاصلة بين التُّراث والتَّحديث الّذي تكون بمقتضاه أماً وزوجةً صالحةً وفي نفس الوقت مواطنةً وطالبةً للعلم وعاملةً وسياسيةً أيضًا هو الأساس الّذي ينتج من خلاله امرأة مختلفة، تبحث عن حريتها وتُعبر عن متطلباتها المتنوعة.

لقد خلقت النِّساء فضاءً ثالثًا بتعبير هومي بابا Homi Bhabha حين "يُصبحن الأرضية للتَّفاعلات بين الأطراف المتصارعة، وهنَّ اللَّواتي يحولن إلى وسط يسمح للنخبة المحلية بأن تُبرز اختلافاتها"[3]، الّتي تتشابك وتتحالف فيما بينها بصورةٍ معقدةٍ مؤسسةٍ على الاستبعاد والتَّضمين في آن وبطريقة متساوية بين الأطراف مشكلة "حركة نسوية feminism خاصة بكلِّ أقلية وفئة والانضمام إلى التيار الرئيسي"[4]، والتِّي تبني أجنداتها من دون التَّواطؤ complicity مع الأنظمة

[1] ميدا بيغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 245.

[2] المرجع نفسه، ص 259.

[3] المرجع نفسه، ص 264.

[4] حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النَّقد النِّسوي وما بعد النِّسوية، ص 255.

الغربية المهيمنة، وإنَّما تسعى إلى "إيجاد استخدامات إيجابية لها لصياغة نوع من التَّوافق والتَّزاوج بين الأطراف المتباينة"[1] والتَّهجين بينها بغرض عدم الوقوع في فخِّ الثنائيات الإيديولوجية الجامدة مرة أخرى، الّتي "لا تسمح برؤية مظاهر التشابك الفعلية الحاصلة في المجتمع"[2].

يُوسع هومي بابا Homi Bhabha في قضية التَّشابك ليصل بها إلى أقصاها، حينما يتعامل مع ثالوث العرق/الجنس/الطبقة "تعاملاً لا يُفرق بدِّقة بين هذه الحدود الثلاث ويضعها على المستوى الواحد ذاته"[3]، على عكس النِّسوية الغربية الّتي ترى أنَّ النَّوع هو العامل الوحيد المُتحكِّم في مصير الِّنساء أو بخلاف النِّسويات الاشتراكيات اللَّواتي يركزن على عاملي الطبقة والنَّوع، فهومي بابا Homi Bhabha يربط بين أطراف هذا الثالوث؛ أي النَّوع والعرق والطبقة ويجعل من هذا الربط ربطاً بديهياً، وهو الربط نفسه الّذي تُوضِّحه وتعمِّقه النِّسوية التَّقاطعية Intersectional feminism، حينما ترى أنَّ المرأة السوداء تُعاني من تقاطع أشكال التَّمييز.

1-4 تجارب النِّساء الملونات من منظور تقاطعي

تُواجه المرأة الشَّرقية الزنجية نوعاً مزدوجاً من الاضطهاد، فبالإضافة إلى أنَّها تُصوَّر في الصور الفنية الاستشراقية على أنَّها أمة وعبدة وجارية ومحظية خاضعة يتِّم كذلك تمييزها عن المرأة الشرقية البيضاء؛ حيث تكون المرأة الشَّرقية السوداء على الدوام تحت رحمة المرأة الشرقية البيضاء، كما أنَّ عملية رسم أو تصوير السوداء يكون بطريقة بشعة مقارنة بالمرأة البيضاء، الّتي يتِّم إبراز مفاتنها وجمالها الّذي يتماشى مع مقاييس الجمال الغربي ومنه يُعزز إغراءه وإثارته ويُرضي رغبته ومتعته.

إنَّ هذا الشعور بالاضطهاد والتَّهميش المضاعف كان من أبرز الأسباب الّتي أدَّت بالأقليات السوداء إلى أن تثور على النِّسوية الغربية البيضاء، الّتي أبانت عن عنصريتها تجاه المرأة الشَّرقية السوداء، والتِّي تُغلفها برداء الأختية، غير أنَّ الأقلية السوداء وبعد اكتشافها لاختلافها في التجارب والمشاغل لم تعد تُؤمن بهذه الإيهام الّذي تطرحه النِّسوية الغربية كحيلة

---

[1] هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، تر: هالة كمال، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص 20.

[2] المرجع نفسه، ص 24.

[3] هومي بابا، موقع الثقافة، ص 27.

لتمديد واستمرار سيطرتها وهيمنتها، ذلك أنَّها تفطنت بأنَّ "النضال من أجل قضية واحدة كما تنادي النِّسوية البيضاء شعارًا أجوفًا"[1]؛ لذا لا بد من الإقرار بتعدد الاهتمامات الّتي تُحقِّق للمختلف وجوده وتُبرز معالمه، ولعلَّ هذا ما تُترجمه مقالة هدى الصدة بعنوان: "ألست أنا أيضًا امرأة؟ النِّسوية وآلام الهوية"، الّتي تُعبر عن شعار النِّسويات السُّود اللَّواتي يرغبن في الأخذ بعين الاعتبار "الاختلافات العرقية والطبقية والثَّقافية وتحديدها كنقطة انطلاق ومُحرك للنضال واستثارة الوعي"[2]، الّذي يتحدى التعريفات الجوهرية المحدَّدة من قِبل المرأة الغربية البيضاء التي كرستها في أدبياتها وفنونها وتمثيلاتها المتخيلة.

إنَّ الممارسة الاستبعادية الّتي تلجأ إليها النِّسويات البيض مع النِّسويات السُّود مثلاً الّتي تُظهر فيها المرأة البيضاء نوعاً من التنازل والاستعلاء المُتعمَّد والمُذَكِر لغيرها بأنَّها الأفضل، وأنَّ لولاها لما نشأت الحركات النِّسوية، هي عبارة عن أوهام تخيلية تطمح النِّسويات الغربيات إلى تكريسها وتجذيرها في صور نمطية متحجرة تنبع من اللامساواة الّتي تُريد أن تقيمها وتبني عليها سلطتها، الّتي تسعى إلى إسكات وإبعاد أي صوت معارض لتصورها السَّائد، الّذي تعدُّه مصدرًا موثوقًا، بل واعتبار ما دونه موضوعاً لا ذاتاً قابعة في الدرجات الدنيا من الخطاب، وهو ما يُعبر عنه الوضع الخاص بالنِّساء السُّود المهمشات، اللَّواتي يتعرضن للقهر الجنسي والطبقي والعرقي، الّذي يجعلهن في أسفل درجات سُّلم فئات المجتمع بسبب افتقادهن إلى "الآخر" الّذي يُمكنهن استغلاله وقهره، لكون أنَّ كلّ من الرجل الأسود والمرأة البيضاء قد شكلا ذواتهما القاهرة الّتي تعتبر النِّساء السُّود أخراً نهائياً لا يُمكنه تكوين ذاته لفقدانه لأخره[3].

تسعى كمبريلي ويليامز كرينشو♦ Kimberlé Williams Crenshaw إلى حلِّ هذا الوضع انطلاقا من مقالة لها بعنوان "اكتشاف الهامش، التَّقاطعية، سياسات الهوية والعنف ضد

---

[1] حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النَّقد النِّسوي وما بعد النِّسوية، ص 254.

[2] هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن، ص 15.

[3] يُنظر: بيل هوكس، المرأة السوداء وصياغة النظرية النِّسوية ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، ص 48،49.

♦ **كمبريلي ويليامز كرينشو** 1959م، هي داعية حقوقية مدنية أمريكية وباحثة رئيسية في نظرية العرق النَّقدية والجندر، وأستاذة قانون في جامعة كاليفورنيا وكولومبيا، اشتهرت بتطويرها للنظرية التَّقاطعية من خلال مقالتها

النَّساء الملونات"، حيث تقوم بطرح إشكالية المرأة السوداء الّتي تُعاني من تقاطع في مواجهتها لأشكال التَّمييز، والتِّي تجعلها تتموقع بين حركتين عملتا بتناغم على تهميش المرأة الملونة وهما: الحركة النِّسوية البيضاء وحركة مواجهة العنصرية لدى الرجال السُّود، وهو ما يُعرضها لسياسات هوية عنيفة وغير عادلة تتجاهل الاختلافات الداخلية للمجموعة الواحدة وتحجبها، بل وتمحيها مما يجعلها تتوهم التَّماثل الّذي يُكسبها القوة ويُلبي احتياجاتها دون أن تمنحها فرصة الإفصاح عن اختلافها، وعليه ما تقوم به كرينشو Crenshaw من خلال مقالتها هو دفع هذه الفئة من النِّساء الملونات إلى الإفصاح عن احتياجاتهن ووصف موقعهن تحت ما يعرف بالنِّسوية التَّقاطعية intersectional feminism، الّتي تُعدّ إطاراً تحليلياً يُمكن من خلاله "فهم تجارب النِّساء الملونات وتقاطع مصادر الاضطهاد الّذي تُعانين منه سواء على أساس اللَّون (العرق) أو الجنس، بحيث يُمكن الوصول إلى نسوية أكثر شمولية"[1]، الّتي تجعل المرأة تكتشف الأبعاد العنصرية Racism والجنوسية Gender للعنف ضد النِّساء الملونات، انطلاقاً من خطابين يظهران أنَّهما يُشكلان هويتين مختلفتين ومنفصلتين لا يُمكن للمرأة الملونة أن تُشكِّل هويتها الخاصة بينهما، إلاَّ أنَّه وبحسب كرينشو Crenshaw يُمكن لهاتين الهويتين أن تتقاطعا وتتفاعلا بغرض "تشكيل الأبعاد المختلفة لخبرات النِّساء السُّود"[2]، ذلك أنَّ النِّسوية التَّقاطعية intersectional feminism توسعت لتشمل كلّ تقاطعات أِشكال التَّمييز من عرق وطبقة ونوع وديانة وإعاقة وانتماء وطني ومستوى تعليمي وتوجه جنسي لتتضمن مجمل الأسس المتعدِّدة لهوياتهن، وبهذا تكون التَّقاطعية Intersectionality لعبت دور الوسيط بين مختلف التوترات الّتي تواجه النساء على اختلافهن، وهي بذلك تواجه وتناهض جوهرانية النِّسوية الغربية، الّتي تُهمش النِّسويات الملونات وتتحدث باسمهن، ذلك أنَّ التَّقاطعية Intersectionality تُعدُّ من المناهج التَّحليلية الأكثر مرونة، كونها ترى أنَّ التَّصنيفات الّتي تضعها النِّسوية البيضاء كحدود وجوهر طبيعي لا يُمكن تجاوزه، تضعه

="استكشاف الهامش، التَّقاطعية، سياسات الهوية والعنف ضد النساء الملونات. يُنظر: موسوعة ويكيبيديا الحرة، الرابط: https://n9.cl/yzphe

[1] توفيق شابو، النِّسوية ما بعد الكولونيالية، المرأة وسيكولوجيا الاستعمار في فكر فرانز فانون، مجلة الجديد، تاريخ النشر: 2019/10/01، تاريخ الاطلاع: é024/05/22، الساعة: 13:45، الرابط: https://n9.cl/na6lk

[2] كمبرلي ويليامز كرينشو، استكشاف الهامش، التَّقاطعية، سياسات الهوية والعنف ضد النساء الملونات، تر: تامر موافي، مر: وحدة الانتاج المعرفي باختيار، مجلة اختبار، د–ت، تاريخ الاطلاع: 2023/02/25، الساعة: 08:30، الرابط: https://n9.cl/vh4vf

التَّقاطعية Intersectionality في المقابل مجرد تمثيلات منشأة اجتماعياً، وعليه تقول كرينشو Crenshaw: "أنَّه بما أنَّ كلّ التَّصنيفات مُنشأة اجتماعياً، فليس ثمة شيء مثلنا لنقل، "سود" أو "نساء"، ومن ثمَّة فثمَّة قليل من المعنى للاستمرار في إعادة إنتاج هذه التصنيفات من خلال تنظيم أنفسنا حولها"[1] لمواجهة وزعزعة الركائز الّتي اعتمدت عليها السُّلطة من جهة، والتَّصنيفات الّتي مورست عليها هذه السُّلطة وعمليات القهر الّتي لجأت إليها من أجل خلق تراتبية اجتماعية وأحادية فجَّة من جهة أخرى، وبذلك تتِّم البرهنة على أنَّ التَّصنيف ليس طريقاً ذا اتجاه واحد مثلما ترى النِّسوية البيضاء، بل يُمكنه أن يتخذ العديد من الاتجاهات الّتي تُمكِّن كلّ فئة بحسب موقعها من أن تُدافع عن اتجاهها وتتجرأ على الحديث عنه لا أن تُخْلِيه وتُدمره، ذلك "أنَّه لا يُمكن للمرأة أن تصبح رجلاً ولا يُمكن لأي شخص ملون أن يُصبح أبيضًا"[2]. وبهذا الوعي الّذي تسعى التَّقاطعية Intersectionality إلى بنائه نتمكن من تقبل مختلف التَّصنيفات والاعتراف بها والتضامن فيما بينها فاتحة بذلك الأبواب لكلِّ الأصوات لتُسمع ولكلِّ وعي متعدِّد رافض للإقصاء أن يظهر.

وعليه إنَّ هدف النِّسوية التَّقاطعية أو النِّسوية الثَّقافية أن تحتفي بالاختلاف الّذي يتحدَّد من موقع المرأة وأنوثتها، الّتي هي عبارة عن عالم "مليء بالفضائل والقِّيم السامية (الّذي يجب أن) يحظى بالتَّقدير ويُستفاد منه بدلاً من احتقاره"[3]، لأنَّه يُشكل نقطة قوة وإيجابية بخلاف ما ينجر عنه من عمل المرأة على منافسة الرجل، لكون أنَّ المرأة لا يُمكن تحديدها ولا يُمكن القضاء عليها إلاَّ من خلال القضاء على جميع أشكالها وتقاطعاتها واختلافاتها الّتي تحتفي بها، وهذا في حدِّ ذاته شبه مستحيل إن لم يكن مستحل فعلاً، لذا ما تسعى إليه النِّسويات التَّقاطعيات هو تقويض تلك الصورة الّتي يتِّم فيها تشكيل النِّساء ذهنياً عن طريق خطاب رمزي، ومنه فهي لا تسعى إلى افتراض نفسها أنَّها من خارج هذا التَّمثيل، بل تُموقِع نفسها داخله لتعمل على تفكيكه جُوانياً وتُصححه، قصد تبيِّن خبرتها التَّاريخية الّتي هي موجودة هناك وتنتظر من يكتشفها ويستردها باعتبارها اختلافاً متعدداً ومتحولاً يُعيد موقعة نفسه في الواقع الاجتماعي بوعي غير ثابت، يسعى

---

[1] كمبرلي ويليامز كرينشو، استكشاف الهامش، التَّقاطعية، سياسات الهوية والعنف ضد النساء الملونات، الرابط: https://n9.cl/vh4vf

[2] يانس فان تريخت، النِّسوية للرجال، لمادا النِّسوية مهمة للرجال؟، تر: نانسي محمد، العربي للنشر والتوزيع، ط1، 2020، ص 59.

[3] ويندي كيه، كولمار فرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النِّسوية مقتطفات مختارة، ص 332.

إلى تشكيل هوية المرأة من خلال موقعها و"نتاج تفسيرها الشَّخصي وإعادة بنائها لتاريخها"[1]، بخلاف ما يُحاول التَّمثيل الاستعماري الذكوري والنِّسوي الغربي تثبيته في نظام رمزي يحتوي على مجموعة من السِّمات المحدَّدة وغير القابلة للتغيير.

في مقابل هذا التَّصور يرى مايكل أوكورد من خلال مقالته "مكان الرجل الأسود في النَّقد النِّسوي الأسود" أنَّه بإمكان الرجال النِّسويين أن يقوموا بدراسة واعية للإيديولوجيات الذكورية والنِّسوية، الّتي تتيح لهم العمل في سبيل مقاومة الوقوع في شراك النَّمط الذكوري الثَّابت والعام، بل إنَّها تعمل على تقليص سلطة المركزية الذكورية. يعترف مايكل أنَّ الاختلاف النَّوعي بين الجنسين قد يفقد إمكانية وجود فكر نسوي رجالي أسود لا تحكمه المركزية الذكورية، ولكنَّه لا يعني بالضرورة استحالة قيام مثل هذا المشروع الفكري، فهو يرى أنَّ الرجل يُمكنه أن يجد استراتيجيات سياسية ونظرية وتأويلية بصفة عامة تستطيع المساهمة في الحركة القائمة بهدف تحقيق أهداف النِّسوية، غير أنَّ هذا لا ينحصر في إعادة إنتاج الفكر النِّسوي الأسود مثلما تُمارسه الكاتبات السُّود اللاتي يضعن في بؤرة اهتمامهن تعقيدات الذَّات والتَّجربة لدى المرأة السوداء، وإنَّما تكمن قيمتها في إمكانية أن يُوسع الرجل الأسود نطاق البحث النِّسوي، واستكشاف تطبيقات مثمرة أخرى للآراء النِّسوية، انطلاقاً من تعرف الرجل الأسود على مكانة المرأة داخله لا باعتبارها آخرا، بل باعتبارها جانباً مهماً من الجوانب المكبوتة في ذات الرجل الأسود[2]،تجعله "يعترف بل ويحتفل بأنَّ قانون الأب لم يعد هو القانون الوحيد الّذي يحكم العالم"[3].

يُؤكد "يانس فان ترخت" أيضًا هذا التَّصور الّذي يسعى إلى احتضان عنصر الأنوثة داخل الرجال والتَّخلي عن ذكورتهم باعتبارها حقيقة ومقياسا لكلِّ شيء وجعلها أكثر مرونة من خلال كتابه "النِّسوية للرجال، لماذا النِّسوية مهمة للرجال؟" حينما يقول: "لقد اكتشفت أنَّ التَّحرير لا يتحقق من خلال الذكورة، بل من خلال الأنوثة، فمن خلال تبني وتحرير جوانب الأنوثة المفترضة داخلي، ومن خلال تطويرها ونشرها، اكتشفت أنَّني قادر على التَّعامل بطرق أفضل مع نفسي، ومع النِّساء،

---

[1] ويندي كيه، كولمار فرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النِّسوية مقتطفات مختارة، ص 344.

[2] يُنظر: مايكل أوكورد، مكان الرجل الأسود في النَّقد النِّسوي الأسود ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، ص ص 190،201.

[3] المرجع نفسه، ص 209.

ومع رجال أخرين، ومع العالم،(...) فالمسألة لا تتعلق بعدِّ الاختلافات مطلقة ورومانسية، بل هي مسألة قبول الديناميكية بين الذكوري والأنثوي الموجود فينا جميعا"[1]، وهو ما يُساعدنا على فهم إنسانيتنا وتوسيعيها وتقبلنا لبعضنا أكثر وتقليل العنف أو حتَّى انعدامه، كما يُسهل علينا تحقيق التَّعايش الّذي يتسم بالمسؤولية الاجتماعية والسياسية، وتحقيق التَّحرر للجنسين من قيود ومعايير البناء الاجتماعي وقوالبه النَّمطية، الّتي تُعنف المرأة وتُؤكد دونيتها، وتُلزم الرجل بأن يُحافظ على رجولته ليُؤكد تفوقه، وهو ما يُؤدي إلى تلاشي كل أشكال التَّمييز ويُحقِّق هدف النِّسوية التَّقاطعية في القضاء على كلِّ أنواع الاستعمار.

2- المقاربة التَّطبيقية للنِّسوية ما بعد الكولونيانية

تُعتبر الجهود العربية في مجال النِّسوية ما بعد الكولونيالية Post colonial feminism جهوداً جنينيةً بوصف ريتا فرج لا زالت في مراحلها الأولى، الّتي لم ترقى لمرحلة النضج، حيث أنَّها تنحصر قي بعض الترجمات والكتابات النَّقدية المتأثرة في أغلبها بما قدَّمه الآباء المؤسسون في هذا المجال من مثل فرانز فانون Franz Fanon وإدوارد سعيدEdward Said، كما ظهرت أعمال إبداعية خاصة في جنس الرواية تحاول أن تتبع خطوات هذا الفكر وتنتهج آلياته، وهو ما سيتم تقديم بعضاً منها في هذا المبحث على سبيل التَّمثيل لا الحصر.

2-1 "أصوات بديلة" لهدى الصدة؛ نساء العالم الثالث وبناء وجهات نسوية مختلفة

يُعدّ كتاب "أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث" الّذي حرَّرته وقدَّمت له هدى الصدة وترجمت مقالاته هالة كمال من أهم الكتب النَّقدية المُترجمة الّتي حملت أفكاراً متنوعةً ومختلفةً حول الشأن النِّسوي ومتطلباته، فهو يحتوي على خمس عشرة (15) مقالة لباحثين وباحثات يتبنون الفكر النِّسوي وينتمون إلى كافة الجنسيات والثَّقافات، والتِّي يُمكننا من خلالها أن نلمح تطورات النَّظرية النِّسوية أثناء ارتحالها من بلد إلى بلد منتجة بذلك نسويات مختلفة متفاعلة لا متصادمة، متعاونة ومعترفة ببعضها البعض بالقدر الّذي يُحقِّق المساواة.

[1] يانس فان تريخت، النِّسوية للرجال، لماذا النِّسوية مهمة للرجال، ص 69.

تهدف قراءتنا لهذا الكتاب إلى تحقيق أمرين؛ أولهما هو عرض لأفكار بعض أقطاب النِّسوية ما بعد الكولونيالية واتجاهاتها المبتكرة الّتي لم نتعرض لها في المباحث السابقة من هذا الفصل، أما ثانيهما هو تبين الجهد الّذي قامت به كلّ من هدى الصدة وهالة كمال من خلال هذا الكتاب، والمُتمثل في الترجمة الانتقائية والاختيارية لأبرز المقالات، ونقلها لأهم الأفكار الّتي تخص الشَّأن النِّسوي في علاقته بالدراسات ما بعد الكولونيالية ومباحث العرق والطبقة والجنس، غير أنَّه من الجدير بالذِّكر أن نُنوه أنَّ قراءتنا في هذه المقالات لن يكون بالتَّسلسل نفسه الّذي طرحه الكتاب، ولن تشمل كلّ المقالات بل فقط تلك الّتي رأينا أنَّها تخدم وتُكمل أطروحات هذا الفصل وتُعمق من أبحاثه.

يُفتتح هذا الكتاب بتقديم هدى الصدّة والذِّي كتبته على شكل مقالة أعطتها عنواناً مماثلاً لعنوان الكتاب نفسه "أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن"، والذِّي حاولت من خلاله طرح بعض الأسئلة تخص الشَّأن النِّسوي على شاكلة: هل النِّسوية اختراع غربي؟ وهو الطرح الّذي يُثبت أنَّ النِّسوية الغربية عبارة عن صوت وصل صداه لمناطق أخرى غير الغرب وارتحل فأنتج أصواتاً بديلةً متنوعةً ومختلفةً تحمل أجنداتها الّتي تبحث لها عن تمثيل بنفسها بعيداً عن العالمية والشُّمولية والوحدة الّتي تدعيها النِّسوية الغربية، لكن قبل أن تُقدم هدى الصدة مختلف الاتجاهات والأفكار تشرح البدايات الأولى للحركات النِّسوية والتَّحديات التِّي تُواجهها كمنطلق أساسي لما سيليها من أفكار في المقالات المترجمة.

تطرح هدى الصدة ضمن هذا التَّقديم مقالة أخرى عنونتها "ألست أنا أيضًا امرأة، النِّسوية وآلام الهوية"، وهو العنوان الّذي اقتبسته من المناضلة الأمريكية السوداء سوجورتر تروث Sojourner Truth، الّتي تعرضت لقهر النِّسوية البيضاء، والذِّي عُدَّ فيما بعد شعاراً للنَّاقدات النِّسويات من السُّود اللَّواتي انتقدن توجهات النِّسوية الأمريكية المُعبرة عن مصالح النِّساء البيض من الطبقة الوسطى وتمثيلها لنساء العالم ككتلة واحدة متجانسة.

من المنطلق نفسه يبدأ الكتاب بالفكرة الّتي تقدمها المفكرة الأمريكية "بل هوكس" Bell Hooks في مقالتها "المرأة السوداء وصياغة النظرية النِّسوية"، وهي فكرة مهمة تُعبر عن ضرورة مراجعة وتمحيص المنطلقات الفكرية والنظرية، وهو ما يتضح من نقد "بل هوكس" Hooks Bell لكتاب "السِّحر الأنثوي" The feminine mystique لبيتي فريدان Betty Friedan، الّذي يلتفت

إلى مأساة فئة مختارة من خريجات الجامعات المتزوجات والمنتميات إلى الطبقتين العليا والوسطى من البيض، اللَّواتي يشعرن بالفراغ والملل من الحياة الّتي يعيشونها ويريدون تحقيق المزيد من الحياة، ترى "بل هوكس" Bell Hooks أنَّ بيتي فريدان Betty Friedan كانت متعصبة ومتحيزة طبقياً وعرقياً لصالح التَّمييز الجنسي، حيث أنَّها لم تهتم لأمر الفئة الفقيرة الّتي لا تملك أي شيء سواء من البيض أو الملونات في حين أنَّها عمَّمت نظرتها على جميع النِّساء الأمريكيات دون أن تطَّلع على حياة النِّساء اللَّواتي يُعانين من مشاكل مختلف غير أنَّهن يّشاركن معها المعاناة نفسها من حيث التَّعاسة والقهر لكن باختلاف في شكل هذه المعاناة ودرجتها المختلفة كلّ بحسب موقعه والحياة الّتي يعيشها، غير أنَّ تعبير المرأة البيضاء أخذ صدى وأهمية قصوى بالمقارنة لو تحدثت المرأة الفقيرة أو السوداء عن قهرها، إنَّ هذا التَّمييز الّذي يُحوِّل النظرية إلى إيديولوجية الّتي تمنع تعدُّد الأصوات المُعبِّرة عن احتياجاتها ومتطلباتها، وترفض أي نظرة تخرج عن رؤيتها للعالم وتُحطم الذَّات ومحاولة معرفتها وتعرفها على الاختلاف هو ما تعارضه "بل هوكس" Bell Hooks وتنتقده وتُشكك في مقولاته، الّتي تتظاهر أنَّها هي الركيزة الأساسية لتشكل وعي الفئات المقموعة الآخرى، الّتي يجب عليها تمثيلها، متناسية بذلك أنَّ هذا الوعي نمى من الحياة المُعاشة القاسية والظروف الاجتماعية الّتي تعيشها هذه الفئات المقهورة، والتِّي تجعلها تشعر وتحس بهذا القهر والاضطهاد حدَّ الغضب الّذي يدفع للمقاومة.

تطرح تشاندرا تاليد موهانتي Chandra Talade Mohanty في مقالتها "أمام أعين غربية، البحث النِّسوي والخطابات الكولونيالية" نفس الفكرة تقريباً الّتي طرحتها "بل هوكس" Bell Hooks، وذلك من خلال تعرضها لموضوع الخطاب النِّسوي الغربي، الذِّي هو عبارة عن استعمار يُعمِّم ويُؤخرِن الفكر النِّسوي في العالم الثالث، ويعدُّه موضوعاً جامداً وعنصرًا تحليلياً ثابتاً، بعد حصره في مجموعة واحدة متماسكة ذات مصالح متطابقة رغم الاختلاف الطبقي والعرقي والثَّقافي والحقيقة التَّاريخية الخاصة، ومن ثم أطلق عليها النِّساء المقموعات والمستضعفات والمستغلات والأخوات المتموقعات كضحايا لأنظمة اجتماعية واقتصادية معينة، فيكُن بذلك ضحايا لعنف الرجل وضحايا للعمليات الاستعمارية وضحايا للنظام الأسري العربي وضحايا لعملية التَّنمية الاقتصادية

وضحايا للشريعة الإسلامية[1]، وبهذا تكون نساء العالم الثالث قد تمَّ تشكيلهن في مرحلة مسبقة عن تواجدهن الفعلي، وما يجب عليهن فعله الأن سوى خضوعهن لهذا التَّشكيل المسبق المكتمل في التَّكوين، والذِّي يبدو أنَّ النِّساء من خلاله يعشن خارج التَّاريخ الّذي يمنحهن الاختيار وحرية الفعل، وعليه "فبدلاً من تقديم توضيح تحليلي لكيفية تشكل النِّساء كمجموعات اقتصادية واجتماعية وسياسية داخل سياقات محلية محدَّدة، نجد أنَّ هذا المنهج التَّحليلي يعمل على قصر تعريف الذَّات الأنثوية على هويتها الجنسية من حيث كونها ذكراً أو أنثى مع إغفال تام لعناصر الهوية العرقية والطبقية، وبالتَّالي نجد أنَّ ما يُميِّز النِّساء كمجموعة هو في الأساس جنسهن (بجانبيه الاجتماعي لا البيولوجي فحسب)، بما يشير إليه من وجود مفهوم جامد للاختلافات الجنسية"[2]

إنَّ هذا التَّصور الّذي يضع النِّساء كمجموعة موحدة تُكرِّس الثنائية الفجَّة سيبقيهن خاضعات للاستغلال على الدَّوام ومختزلات في صيغ تاريخية محدودة غير فعَّالة لمواجهة القهر، وهو الطرح الّذي تُعارضه المنظرة الهندية غياتري سبيفاك Gayatri Spivak من خلال مقالها "ثلاثة نصوص نسائية ونقد الإمبريالية"، الّتي ترى من الواجب إنتاج وتفعيل منهج مغاير ومختلف يكسر الثَّنائيات ويتجاوز اختزالاتها ليأخذ في الاعتبار خصوصية السِّياق الثَّقافي والاجتماعي والتَّاريخي المحلي، لكن قبل اتخاذ هذه الخطوة تلجأ موهانتي Mohanty إلى نقد المناهج التَّحليلية الّتي تعتمد عليها النِّسويات الغربيات، منها: اللجوء إلى المنهج الحسابي، الّذي يعتمد على المقولة التَّالية: "كلَّما زاد عدد النِّساء المرتديات للحجاب كلَّما كان ذلك دليلاً على شيوع التَّحكم في النِّساء وممارسة الفصل بين الجنسين"[3]، أمَّا المنهج التَّحليلي الثَّاني الّذي تنتقده موهانتي Mohanty هو استخدام مفاهيم تبرر تبعية النِّساء في حين تُغفل الخصوصية الثَّقافية والتَّاريخية المحلية، مثل: الدور الإنجابي وتقسيم العمل على أساس جنسي ومفهوم الأسرة والزواج والمنزل والنظام الأبوي وغيرها. في حين يكون المنهج الثالث الّذي تنتقده موهانتي Mohanty هو الخلط بين الدِّراسات الميدانية للاختلافات بين الجنسين من ناحية والنَّسق التحليلي للدراسات عبر الثَّقافات، وهو ما يحدث التباس بين خطابات التَّمثيل العامة وبين الحقائق المادية الخاصة، فيتوه الفارق بين المرأة

[1] يُنظر: تشاندرا تاليد موهانتي، أمام أعين غربية البحث النِّسوي والخطابات الكولونيالية، ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، ص ص 60، 72.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص 69.

[3] المرجع نفسه، ص 72.

والنِّساء ويُطمس، وبالتَّالي تتشكل تمثيلات جامدة لنساء العالم الثالث، وعليه يجب الوعي بهذه المناهج التَّحليلية وتفكيكها لتجاوز التَّعميمات الجائرة.

في حين تقوم ساره سولاري Sarah Solari في مقالة لها بعنوان "امرأة بعمق البشرة، الفكر النِّسوي والوضع ما بعد الكولونيالي" بالنبش في الثَّوابت الثَّقافية المحيطة بقضية هوية الفئة المهمُشة الّتي تتأرجح بين خطري "الرقابة الفكرية" Thought police، الّتي تسعى لتشيِّد نزعة جوهرية عامة وبين "التَّعدُّدية الثَّقافية"multiculturalism التِّي تبني الهوية وتُشكِّلها باستمرار بحسب موقع محدَّد، تحاول سولاري Solari حلَّ هذا الإشكال انطلاقاً من الاعتماد على الواجب الفكري للأكاديميين والأكاديميات، الّذي لا يعمل على "إخضاع الآخرين للدراسة ولكن إخضاع أنفسنا للمراجعة النَّقدية الجادة والدقيقة"[1]، وعلى هذا الأساس تعمل سولاري Solari على نقد أعمال الكاتبتين النِّسويتين "بل هوكس" Bell Hooks و"ترن من ها"؛ حيث ترى أنَّهما يتعاملن مع النَّقد النِّسوي Feminist criticism باعتباره يمنحهن الفرصة الأخيرة للتَّعبير عن مواقفهن، ويقوم بدور الأرضية الأنثروبولوجية لعملهن الميداني، وبالتَّالي فالبديل الّذي تُقدِّمه النِّسويات هو بديل ضيق الأفق ... يُثير الآراء النَّقدية لدى (من يراقبون) القائمين بـ "الرَّقابة الفكرية"، كما أنَّ خطابهن يعجز عن مواجهة المخاطر التَّاريخية لتقسيم الآخر/ين إلى أجزاء وقوالب متفرقة وهي عملية تتخفى وراء قناع "التَّعددية الثقافية" multiculturalism .

وما بين نقد للآخر ونقد للذَّات تسعى "جولي ستيقنس نت" Julie Stigness Net خلال مقالها "روايات نسوية، نقد مفهوم "المرأة غير الغربية" في الكتابات النِّسوية عن الهند" إلى البحث في نقطة التَّقاطع ما بين الشَّرق والغرب وما بين العالم الثالث والعالم الأول، وهي النُّقطة الّتي يصطدم ويتواطؤ فيها الخطاب النِّسوي بخطاب الاستشراق، تهدف هذه المعالجة إلى ملء الفجوة المنهجية بالاعتماد على بناء أسلوب حواري قائم على التَّفاهم المتبادل بين جميع نساء العالم باختلاف تجاربهن وثقافتهن ليكون بديلاً عن أسلوب المقابلة المكتملة البناء، حيث "يُؤكد الخطاب النِّسوي المعاصر على هذه الاختلافات بين النِّساء إلاَّ أنَّ التجارب الشديدة الاختلاف لا تُؤدي إلى اتجاهات نسوية متناقضة، كما هو متوقع، بل على العكس، فبينما تُشير الفقرة السَّابقة إلى عدم

[1] ساره سولاري، امرأة بعمق البشرة: الفكر النِّسوي والوضع ما بعد الكولونيالي ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، ص 126.

تبني منهج واحد لتحرير النِّساء، إلاَّ أنَّ هذه الأصوات المتَّنوعة تُبين النشأة الثَّورية لوعي نسوي جديد بين النِّساء في العالم الثالث"[1].

وفي هذا الإطار تتأكد محاولة "أوما نارايان" Uma Narayan من خلال مقالها "معارضة الثَّقافات، "التَّغريب"، احترام الثَّقافات ونسويات العالم الثالث"، الّتي تُحاول "تفسير الطُرق الّتي تجعل هموم ومناهج تحليل النِّسويات من العالم الثالث متأصِّلة ومتفاعلة مع المشكلات الّتي تواجهها النِّساء داخل ثقافتهن، لذا تسعى إلى تأكيد أنَّنا لسنا مجرد مسخ يُحاكي الهموم السياسية للنسويات الغربيات"[2]، بل إنَّ مشكلاتنا ووعينا ينبع من نزاعاتنا داخل ثقافتنا وليس نتيجة تغريبنا ومحاكاتنا لأجندات الغرب، وفي المقابل "لا بد من محاربة الحركات الوطنية المتعصبة والمشوَّهة، ويُمكِّن أن يتِّم ذلك من خلال جهود النِّسويات من أجل "إعادة خلق" و "إعادة تخيل" المجتمع الوطني الّذي يتميز بكونه أكثر رحابة وديمقراطية"[3].

تنظر إيلآ شوهات Ila Shawhat في مقالة لها بعنوان "ثقافة ما بعد العالم الثالث: المرأة والوطن والسينما" إلى أنَّه من الضَّروري كتابة سرد مضاد Counter Narrative وروايات تعمل على تفكيك الأوضاع السَّائدة وإعادة كتابة تاريخ جديد يُعبر عن أصوات بديلة عن الأصوات الّتي نجدها في السَّرديات الكبرى Grand Narratives المُهيمِنة، الّتي أعلن جان فرانسوا ليوتار Francois Lyotard نهايتها، حيث يُركز هذا النَّوع من الروايات على قضايا الاستعمار وتبعاته على الحاضر، وفيه تظهر مساهمات نسويات العالم الثالث، غير أنَّ كاتبة هذا المقال لا تُركِّز على الروايات الأدبية، بل تُركِّز على الأعمال السينيمائية وإنتاج الأفلام النِّسوية في ما بعد العالم الثالث، الّتي "ترفض تعميم المركزية الأوروبية لمفهوم المرأة womananhood، بل ومفهوم النِّسوية feminism ... ولكن تُطالب بخصوصية الموقع مع تأكيد على أشكال معينة للمقاومة فيما

[1] جولي ستيفنس، روايات نسوية: نقد مفهوم "المرأة غير الغربية" في الكتابات النِّسوية عن الهند ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، ص 161.

[2] هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، ص 21.

[3] أوما نارايان، معارضة الثَّقافات: "التَّغريب"، احترام الثَّقافات ونسويات العالم الثالث ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، ص 230.

يتعلق بأشكال القهر المتعدِّدة"[1] بتنوع الهويات الخاصة بالوطن والعرق، الّتي تنظر إليها النِّسوية الغربية باعتبارها ثقلاً يُعبر عن خصوصية متسعة لا تَعبر عن النِّسوية التَّي تتفق مع مفهوم الانتشارية الأوروبية European diffusion، لذا يجب استبعادها.

وعلى العكس تسعى سينما ما بعد العالم الثالث إلى مواجهة التَّوجهات المتسَّلطة، وذلك عبر توسيع اشتغالها المُضاد، الّذي يُعبر عن خصوصيتها وتقاطعاتها التَّاريخية والثَّقافية والمجتمعية الطبقية منها والعرقية، وكذا الوطنية القائمة على بناء متطور ومتخيل لا عبارة عن جوهر ثابت متأصل، وذلك دون إغفال الجوانب الجنسية والنوعية، وفي هذا الصَّدد تقوم "إيلا شوهات" Ila Shawhat بتقديم العديد من النماذج حول السينما النَّسوية في ما بعد العالم الثالث، ولعلَّ أبرزها: معركة الجزائر، والفيلم التُّونسي "صمت القصور" الّذي أخرجته مفيدة تلاتلي، وفيلم "عاطفة التذكر"، وفيلم آسيا جبار "نوبة نساء جبل شنوا"، و"مقاييس البعد" لمنى الحاتوم، وفيلم "أوهام والغناء تحت المطر"... وغيرها

في الأخير بما أنَّه كما تقول "تشارلون بنش" Charlton Petch: يجب "الاعتراف بأنَّ اضطهاد المرأة في جزء من العالم يتأثر غالبا بما يحدث في جزء آخر منه، وأنَّه لا توجد امرأة حرَّة إلى أن يتِّم التَّخلص من ظروف اضطهاد المرأة في كلِّ مكان"[2]، وعليه فإنَّ سبب اضطهاد نساء العالم الثالث من بين أسبابه نساء العالم الأول وامبرياليته، لذا من المستحسن أن يجعل المحلي عالمي والعالمي محلي حتَّى يتأتى معه فهم مختلف التجارب وتحالفها دون فرض أي أجندات فئة على فئة أخرى أو تهميشها لها والإخفاق في الاعتراف بنضالاتها ومقاوماتها من اجل التَّحرر.

من خلال ما سبق طرحه من ترجمات لمختلف المقالات الّتي كتبها مجموعة من الباحثين والباحثات، الّذين ينتمون للفكر النِّسوي من دول العالم الثالث، نلحظ أنَّ وعيهم النسوي قد تفطن إلى ضرورة تمثل نفسهم بنفسهم وتفعيل أصوات بديلة متنوعة ومختلفة تُعبر عن أجنداتهم المتوافقة مع وضعهم وموقعهم والقهر الذي يتعرضون له، فهذه الأصوات تشتغل أساسا على نقد منهجي وفكري للتَّوجه النِّسوي الغربي وإيديولوجيته، الّتي تدعي العالمية والشمولية وتُضمر التَّعصب

[1] إيلا شوهات، ثقافة ما بعد العالم الثالث: المرأة والوطن والسينما ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، ص 449.

[2] ويندي كيه، كولمار فرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النِّسوية مقتطفات مختارة، تر: عماد إبراهيم، ص 108.

والتَّحيز عبر رفضها لأي نظرة تخرج عن رؤيتها للعالم، وأخرنتها للفكر النِّسوي في العالم الثالث الّذي عملت على تشكيله في مرحلة مسبقة عن تواجه الفعلي بوصفه ضحية تحتاج إلى انقاذ تحت شعار الأختية، الّتي بدورها تُحافظ على البنية الثنائية للاختلاف الضدي.

لقد عارض الفكر النِّسوي في العالم الثالث هذا التَّصور وحاول تفكيكه عبر مراجعة وتمحيص المنطلقات الفكرية والنظرية بنقده للمناهج التَّحليلية الّتي تعتمدها النِّسوية الغربية من جهة، والعمل على تفعيل النَّقد الذَّاتي من جهة أخرى، عبر مراجعة أعمال بعض النِّسويات من العالم الثالث، الّتي تتعامل مع النَّقد النِّسوي باعتباره فرصة أخيرة للتعبير عن مواقفها وتجاربها وذواتها وهوياتها وهو ما يُضيق أفقها نتيجة تعرضها للرقابة الفكرية Thought police أو تشييدها للتعددية الثَّقافية multiculturalism في أحسن الأحوال، لذا لا يُمكن توسيع هذا الأفق إلاَّ عبر طرح مناهج مغايرة تكسر وتُفكِّك الثنائيات وتتجاوز اختزالاتها، وتأخذ في عين الاعتبار خصوصية السِّياق الثَّقافي والتَّاريخي والاجتماعي، وتملؤ الفجوة المنهجية بين الأطراف المتصارعة عبر إقامة حوار يُعيد خلق وتخيل المجتمعات والثَّقافات، لتجاوز البناء التَّقابلي والمسخ المحاكاتي والتَّعصب الوطني من أجل تكوين منظور أكثر رحابة، أو عبر توسيع الاشتغال المضاد سرديًا وفنيًا ونقديًا، الّذي يُعيد كتابة التَّاريخ ويُشجع على ظهور أصوات بديلة معترف بها ومتصالح معها.

من هذا المنطلق سنُقدم بعض الكتابات النَّقدية العربية الّتي تنتمي لمجال النِّسوية ما بعد الكولونيالية Post colonial feminism، والتِّي حاولت فضح السَّرديات الغربية الاستعمارية، وإنتاج خطابات مضادة لها تُفكِّكها، وتستنطق المسكوت فيها، وتُبيِّن حقيقته حتَّى يتأتى معه فهم مختلف التجارب، وبالتَّالي التَّعرف على سُبل تحررها.

2-2 "الحريم الاستعماري" لمالك علولة؛ محاولة لتفكيك أسطورة المستعمِر الفرنسي عن المرأة الجزائرية.

انطلاقاً من المعرفة التَّراكمية التِّي بُنِيتْ عليها النظرية ما بعد الكولونيالية، والآليات الّتي اعتمدت عليها في نقدها للخطاب الاستعماري ابتداءً من مفهوم الهيمنة والمثقف العضوي عند أنطونيو غرامشي والكفاح المسلح وبناء هوية وطنية مضادة مرتبطة بالحجاب خاصة لدى فرانز فانون ومروراً بمفهوم الاستشراق والتَّمثيل في كتابات إدوارد سعيد وصولاً إلى إعادة كتابة التَّاريخ

الّتي نادت بها جماعة دراسات التَّابع الهندية، واقتران هذه المعرفة بالجنوسة والدراسات النِّسوية مع غياتري سبيفاك نتجت بعض الكتابات النَّقدية تنتمي لمجال النِّسوية ما بعد الكولونيالية، الّتي تأثرت بهذا الكمِّ المعرفي الهائل، وذلك إيماناً بدور النَّاقد الّذي ترى غياتري سبيفاك أنَّ مهمته هي أن "يُسأل عن الّذي يُصور ومن الّذي لا يُصور، كي يكتشف التَّخفي في التَّاريخ الإمبريالي الخاص بآليات تشكل الحقائق، وليستفيد من مناهج التَّحليل الأدبي في بيان غموض التَّمييز بين الحقيقة والخيال في تلك التَّواريخ، وكذلك في بناء سرد مضاد"[1]، ولعلَّ من بين هذه الكتابات ما ألقته رنا قباني في كتابها "أساطير أوروبا عن الشرق، لَفِقْ تَسُدْ" وكتاب سكينة مساعدي "روائيات الاستعمار والمرأة المستعمَرة في الجزائر" وكتاب "الحريم الاستعماري" لمالك علولة الّذي سيكون موضوع هذا المبحث.

ارتكز كتاب مالك علولة♦[2] على ما يُعرَف بالاستشراق الفني[*] Artistic orientalism، الّذي ظهر بفعل التَّواطؤ بين الاستشراق الاستعماري والحركة التَّشكيلية، وهو عبارة عن نظام رمزي

---

[1] Gayatri Chakravorty Spivak, The Rani Of Sirmur: An Essay In Reading The Archives, Emory University Published, 1985. p 02.

نقلاً عن: ياسين كريم، آليات نقد الخطاب الاستعماري عند النَّاقدة غياتري سبيفاك، نحو كتابة تاريخ جديد للتابع، ص 245.

♦ **مالك علولة** 1937-2015م شاعر وكاتب ومحرِّر وناقد أدبي جزائري، وهو زوج الروائية آسيا جبار، تخرج من المدرسة العليا للأساتذة ودرس الأدب في الجزائر وفي جامعة السوربون في باريس، حيث كتب أطروحة دكتوراه عن ديدرو والقرن الثامن عشر، أدار المؤسسة تكريمًا لأخيه عبد القادر علولة أحد المثقفين البارزين في الجزائر، الذِّي قتله الإسلاميون عام 1994-2015م، كان مالك علولة محرراً في دار نشر في باريس منذ عام 1967م، كتب في الشعر والنثر بالإضافة إلى المقالات حول الشعر والفلسفة باللُّغة الفرنسية، في عام 1966م في مجلة souffles، وهي المجلة المخصَّصة للنقد الثَّقافي، تحدث مالك علولة ضد الاستلاء على الشعر في خدمة الثَّورة الجزائرية بعد التحرير من فرنسا في عام 1962م. وألف العديد من الكتب باللُّغة الفرنسية أبرزها: العيد في المنفى، الطفولة الجزائرية، قصائد: الحالمون-مراسم الدفن-مراقبة ترويض الأحاسيس-المدن والأماكن الآخرى-الوصول إلى الجسد-فيض الريح، قصص قصيرة: صراخ طرازان-الليل في القرية الخالدة، كتب: الحريم الاستعماري: صور تدل على الانحطاط الجنسي. أوهام الحريم: من ألبوم بطاقات البريد في الحقبة الاستعمارية. يُنظر: موسوعة ويكبيديا الحرة، الرابط: https://n9.cl/hpfvl

[*] **الاستشراق الفني** يُعدُّ منافسًا للكتابة الاستشراقية كونه يعتمد لا على الكلمات، بل على رسم الخطوط وتلوينها أو على التَّصوير الفوتوغرافي للشرق وأحواله بغية توثيقها كهوية جمالية واجتماعية وثقافية واقتصادية، تحمل ما ورائها نيات استعمارية في أغلب الأحيان

Symbolic System اتخذ من فنِّ التَّصوير الزيتي ومن ثم التَّصوير الفوتوغرافية وسيلة لتشكيل الشَّرق المتخيل بوجهات نظر مختلفة سياسياً واقتصادياً وتاريخياً تختلف بحسب توجيه عدسة المُصور الوجهة الّتي يُريدها ويبتغيها، والتِّي يُمكن من خلالها إشباع رغبته الجنسية الّتي تتأسس على حاسة الرؤية والنظر والتحديق Gaze ، تتجه هذه الرغبة في كتاب "الحريم الاستعماري"* the colonial Harem لمالك علولة بصفة أخص نحو الموضوع الشَّرقي الإسلامي، الّذي يتَّخذ من الجسد الأنثوي أداة للتسلية والاستمتاع والإيهام، حيث تمَّ تصويره تصويراً خيالياً تمثيلياً لا انعكاسياً، متحرراً من الواقع ومتأثراً بقصص ألف ليلة وليلة ورباعيات عمر الخيام، الّتي سحرت الغرب بغموض النِّساء الشَّرقيات وتخفيهن وراء الحجاب.

يتخذ مالك علولة على عاتقه إعادة كتابة تاريخ الجزائر الّذي رسمه المستعمِر الفرنسي وصوَّره في لوحاته بطريقة ملفَّقة وزائفة تُوهم متلقيها أنَّها الحقيقة. لقد وعى علولة بهذا الفعل الّذي يبني تصويراً أسطورياً حول الجزائر عموماً والنِّساء الجزائريات بصفة أخص، لما يُوجد من ربط تمثيلي بين الأرض والمرأة، فهو تصوير يهدف إلى التأثير في المستعمِر الفرنسي وتشجيعه على استعمار الجزائر والاستمتاع بأجساد نسائها، خاصة أنَّ المستعمِر الفرنسي آمن بالمشروع الديكارتي التَّنويري، الّذي يعتمد فيه على النظر كعامل أساسي في اكتساب معرفة موضوعية حول العالم (الطبيعة والإنسان معًا)؛ ولأنَّه رغب في تحقيق هذه المعرفة بنفسه وبنظره، بعيداً عن نظر من سبقه وروي له، ولكي يرصد ما يُمكن رصده من حقائق بطريقة حيادية تُشعره بالامتلاك والتسَّيد، الّذي حققه مع الطبيعة توجه إلى الشَّرق، وهنا بالضَّبط إلى الجزائر، الّتي فُتن بطبيعتها وأجسادها، غير أنَّ حلمه المعرفي في هذه اللَّحظة بدأ بالتَّلاشي فور وضع أقدامه على الأرض الجزائرية في أوائل القرن العشرين، حينما تفاجأ بحرمة نسائه وراء "الحايك"، الّذي لا يُظهر من أجسادهن شيء وببقائهن في البيوت دون أن يتمكن أحد أجنبي من لمسهن أو رؤيتهن، وهو ما عُدَّ بمثابة حاجز يقف أمام مبتغاه فلا يمكنه الوصول إليهن لتصويرهن، وأمام هذه الصدمة والخيبة والإحباط الجنسي الّذي قلب الأمور إلى نقيضها بحيث أُلغي تثبيت الاختلاف الثَّقافي والجنسي والسَّيرورة التعريفية للذات، ذلك أنَّه أضحى الموضوع اللامرئي فاعلاً وناظراً ومراقباً من موقعه الغائب لا منفعلاً

* نُشر كتاب "الحريم الاستعماري" – وأُهدي إلى رولان بارت– للمرة الأولى في فرنسا عام 1981، وتُرجم إلى الإنجليزية على يد ميرنا ووالد غودزيتش بعد خمس سنوات، ولم يُترجم إلى العربية إلى اليوم، وعلى الرغم من عدم واقعية الصور الّتي أرفقها وحلَّلها مالك علولة في كتابه، إلاَّ أنَّها اتخذت بمثابة توثيقٍ واقعي للحياة في الجزائر.

ومنظورا إليه من قبل الذَّات المرئية الحاضرة، فالمُصوِّر هنا أضحى يُعاني من العمى بلون أبيض (لون الحايك) وتعتيم متكرر على عدسة آلة الكاميرا يمنعه من تحقيق رؤيته الخاصة الثَّاقبة، الّتي لم تكن مدفوعة باعتبارات إثنوغرافية[1(*)] Ethnography، بل باعتبارات استشراقية مؤسسة على الوهم الّذي لا يُمكن أن يكون من غير جنس، وهو ما يدل على تهديد المُصوِّر بـ "رفض ثلاثي لرغبته وممارسة فنه ومكانه في بيئة ليست له"[2]، وبالتَّالي نبذ ذاته ووجوده، لذا لم يكن بمقدور المستعمِر الفرنسي لإتمام حملته الاستعمارية ومواجهة هذا الرفض إلاَّ عبر انتقام رمزي يقوم على التَّلفيق المؤسَس والمبرمَج على "انتهاك مزدوج يكشف النِّقاب عن المحجوب، ويُعطي تمثيلاً مجازيًا للمحظور"[3]، انطلاقاً من سعيه الإيروتيكي وراء العري للأجساد وبالضبط الجسد الأنثوي، ومنه لجأ المُصوِّر المُتلصِّص إلى الخداع البصري عبر استئجار نساء من طبقات مهمشة، ليتِّم إرغامهن على التقاط صور في استوديوهات مجهزة على أنَّهن متبرجات ومتعريات جزئياً، ومحافظات على ابتساماتهن وابتهاجهن، يلبسن مجوهرات ثمينة، ويتخذن وضعيات يقوم المُصوِّر المُنغمِس في جنونه بتمثيلها وسط ديكورات مكوَّنَة من مفروشات محلية لغرف نوم مزينة بسجاجيد ووسادات وأرائك ومراوح وأواني وثياب ونراجيل وآلات موسيقية تحمل إشارات دلالية، تضع متلقيها في إطار طبيعي يُوحي له ويُوهمه بالواقعية المصطنعة في حقيقتها الّتي تُحاول صُنع شيء أكثر واقعية من

(*) **إثنوغرافيا: Ethnography** هي دراسة علمية ومنهجية ومقاربة تجريبية ونظرية موروثة عن الأنثروبولوجيا تهدف إلى وصف الشعوب والأعراق البشرية وفحص ثقافاتها وعاداتها وتقاليدها ولغاتها وأديانها ومراقبة سلوكها وتفاعلاتها ...إلخ من خلال العمل الميداني، ويتِّم تقديم نتائج البحث على شكل تقرير يُوضَّح إمَّا كتابياً أو بيانياً عبر الخرائط والمخططات، بغرض إعطاء صوت للشّعوب الّتي كانت تقليدياً دون تمثيل داخل الكتابات الأكاديمية الغربية، وفي سياق الدِّراسات الثَّقافية الموجهة إعلامياً. يُنظر، كريس باركر، معجم الدِّراسات الثَّقافية، ص 42

ومن جهة أخرى يُوجد من نقد التَّوجه الأنثروبولوجي والخطاب الإثنوغرافي في النصوص ما بعد الكولونيالية وذلك لأنها صاغت هذه الثقافات البديلة عبر فكرة الغرائبي والتِّي جعلتها مختلفة عن الثَّقافة الاوروبية، أو فكرة البدائي، والتِّي رأتها بطريقة داروينية كمراحل في تطور الإنسان، وهي أفكار كانت مقيدة بشكل واضح للخطاب الكولونيالية بناء هرمية الثقافات لذا يقترح " كليفورد جيرتز" ضرورة البحث والتميز بين أربع مجالات رئيسة تحكم قراءة وكتابة الإثنوغرافيا: "اللغة، والبلاغة، والقوة، والتاريخ". يُنظر: بيل أشكروفت، الدراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، ص ،ص158، 160

[2] Malek Alloula, The Colonial Harem, Trans: Myrna Godzich, Wald Godzich, Minnesota and London: University of Minnesota Press, 1986. (Original work published in 1981), p 07.

[3] Ibid , p14.

الواقع نفسه؛ أي بناء واقع بديل يُحاكي الحقيقة إمَّا بأدنى درجات الصدق أو بالمبالغة فيها كي لا تُصبح خيالاً بحتةً، ومن ثم يتِّم تقديس هذه الواقعية المصطنعة تقديساً مهووساً يُؤهلها لكي تتحول إلى بطاقات بريدية Postcards يقوم المستعمِر بإرسالها إلى ذويه في فرنسا دون أظرف، وبهذا تُصبح الكروت نتيجة قدرتها على الحركة وسيلة اتصال جماهيرية في متناول الجميع متوفرة ومنتشرة في كلِّ الأماكن سواء منها الأماكن الّتي تُمثِّلها أو الّتي ستصل إليها، حاملة في طياتها إيحاءات ميتافيزيقية كاملة لاقتلاع المستعمَر من الجذور من جهة، ونداءٍ مغرٍ لروح المغامرة والريادة للمستعمِر من جهة أخرى[1]، نتيجة ما تبعث من راحة وموثوقية تُبقي الرغبة مستمرة ومتجدِّدة. وعليه إنَّ هذه العملية التَّصويرية ستكون بمثابة امتلاك رمزي يُمكِّن المُصوِّر/المستعمِر من اكتساب غنائم حربية بمجرد كبسه على زر التَّصوير، الّذي سيكون عوضاً عن البندقية ليُحقِّق بذلك جريمة قتل خفية وناعمة.

سعى الشاعر والنَّاقد الأدبي مالك علولة من خلال كتابه إلى تحليل هذه الصور الّتي قسَّمها بحسب موضوعاتها إلى عشرة مجموعات وقدَّمها كفصول لكتابه، حيث تظهر فيها المرأة في مختلف أحوالها خارج البيت (في المقبرة في الشارع ...) وداخل المنزل والحريم (السِّجن) في غرف النوم وهي بملابسها ومجوهراتها أو ترقص وترتشف القهوة وتدخن الشيشة ...إلخ، يدرس علولة هذه البطاقات البريدية ويستحضرها "ليس فقط باعتبارها سؤالاً "موضوعاً"، بل باعتبارها جرحًا"[2]، تعمق بنظرة أحاطت بكلِّ جزائري وجزائرية وكانت جزءًا من تاريخه رغم ما تحمله من تشويه للنظام الاجتماعي الجزائري الهادف إلى قمع الذاكرة ومحوها، ولهذا السَّبب يسعى مالك علولة إلى إعادة توجيهها وتحدي ادعاءاتها بإعادة النظر جذريًا في قيمها الثَّقافية والسياسية الّتي دعمت المشروع الاستعماري وأخفت إيديولوجياته، وعليه يُقدم أمثلة ويُحلِّلها كي يُجيب على إشكالية بحثه الممثلة في: "كيف لنا أن نقرأ اليوم هذه البطاقات البريدية الّتي فرضت قناعها المتجهم على وجه المستعمَرة ونمت مثل القرحة أو الجذام الرهيب؟"[3]

[1]Cf: Malek Alloula, The Colonial Harem, p04.

[2] Ibid, p05.

[3]Ibid, p 04,

بدأ مالك علولة بقراءة البطاقات البريدية فانطلق من النِّساء المتواجدات في الخارج[1]، اللَّواتي عبرن عن عائق بصري بالنِّسبة للمُصوِّر، الّذي حاول أن يخترق هذا العائق بالتَّلصص واللجوء إلى الخيال الجنسي الجماعي المكبوت، المُنتج من قبل إيديولوجية الاستعمار غير المعلنة حول العالم الداخلي للحريم، ومنه يُقدم لنا صورة لامرأتان من وراء قضبان حديدية المعنونة بـ "المرأة المغربية في المنزل"[2]، لقد صور المستشرقون البيوت الجزائرية كسجون بقضبان، حيث يتخذ هذا المكان بمثابة تطويع درامي Dramatic adaptation يربط بينه وبين الحجاب، فحسب متخيلهم عن المجتمع الجزائري عموماً والمرأة الجزائرية خصوصاً أن حجابها في الخارج هو دليل أنَّها محبوسة في الداخل، غير أنَّ هذه الصورة يُمكن تأويلها من منظور آخر في أنَّها تُمثِّل إحباطاً جنسياً للمستعمِر، كون أنَّ حجاب المرأة الجزائرية منعه كما تمنع قُضبان السِّجن الوصول إليها.

لقد وصل المُصوِّر بخياله إلى تصوير النِّساء في مخادعهن مع أزواجهن أو عائلاتهن، فاتنات وفي وضعيات إيروتيكية مثيرة، ونظرات متبادلة بين الزوجين أو الحبيبين، ووقفات مفتعلة[3] دالة على التَّمثيل القسري لوضعية الزوجين، وهي صور لا تُعبر عن الواقع وحقيقة المجتمع الجزائري، فهي إمكانية لا يُمكن تصورها لكونها تُشكِّل انحرافًا وخطأ تاريخياً، غرضه إعادة بناء صورة المجتمع الجزائري بواقع جديد، يرتكز أساساً على الصورة الخارجية المتخيلة عنه، بمعايرها الزائفة الّتي تحاول زعزعة نظامه وكسر الحاجز بين الداخل والخارج الّذي بُني عليه المجتمع الجزائري، وإعادة ترتيبه وتشكيله تعسفيًا بمعايير غربية، عبر تحقيق تواصل خبيث مستمر يَدَّعي الموضوعية بين فضاءين متناقضين ومتباينين من غير الأخذ في الاعتبار التَّركيبة المجتمعية الجزائرية، ومحاولة فهمها واستيعابها لما تحمله من مقاومات يصعب مواجهتها والتَّغلب عليها استعماريًا، بل على العكس من ذلك فهي تسعى إلى "تفكيك جوهر المقاومةً ضد الاختراق الاستعماري: الأسرة التقليدية"[4]

لم يكتف المُصوِّر باختراق قيم الأسرة الجزائرية، بل أضاف إلى ذلك علامات زائد وأيقونات تُشير إلى بربرية المجتمع وتأخره الثَّقافي، كاعتماده على صور لأزواج لا يتجاوزون سن الثانية

[1] يُنظر: ملحق الدراسة، صورة رقم 01.

[2] يُنظر، ملحق الدراسة، صورة رقم 02.

[3] يُنظر: ملحق الدراسة، صورة رقم 03.

[4] Malek Alloula, The Colonial Harem, p39,

عشر والثالثة عشر، يحملون أطفالاً[1] وهو دلاله على الأمومة والأبوة المبكرة والتَّكاثر العشوائي والإهدار للطفولة، الّذي يُبرِّر الاستعمار الحامل لرسالة التَّحضر، الّذي يسعى إلى تعقيم وإخصاء Castration الزوجين من أجل جعلهما متوافقين مع وضع الزوجين المستعمرين الحقيقيين، وبالتَّالي التَّخلص من المواليد الأصليين الّذين يُهدِّدون مستقبل المشروع الاستعماري، كما لا يُغفل المُصوِّر قضية المتعة الّتي تنبعث من صورة لرجل مع زوجتين[2]، وهو مدعاة لتعدُّد الزوجات الّذي يتمتع به فضاء الحريم، والذِّي يحلم به الرجل الغربي لتحقيق تجربة نادرة ومثيرة، ولتدعيم هذه المتعة أكثر يسعى المُصوِّر إلى وضع صور لراقصات ومغنيات وجواري يصببن القهوة أو يحتسينها ويدخن الشيشة فرادى أو جماعات بكسل مفتعل وتأملات لا تنتهي[3]، وذلك لما للرقص والجواري والقهوة والشيشة من ارتباط بالشَّرق، وهو ما يجعل الغربي يتماهى مع هذا الفضاء أكثر عبر انغماسه في عالم جنسي مليء بالانحراف والمتعة المطلقة، الّتي تصل حدَّ المثلية الجنسية Homosexual، وانتعاشه برائحة القهوة الحلوة، وترحيبه بإطلاق الحواس الّذي تبعثه الشيشة من غير تَحَفُظٍ.

يُقدِّم علولة أيضًا ثلاث صور أخرى لامرأة واحدة ترتدي نفس اللِّباس بخلفيات متنوعة، عُلِق عليها وكأنَّها تُعبِّر عن ثلاث سيدات مختلفات في ثلاثة أماكن متنوعة، وجاءت التعليقات كالتَّالي: "امرأة بدوية شابة" و"امرأة شابة من الجنوب" و"امرأة قبائلية شابة"[4]، وهو دليل على سيطرة المُصوِّر في منحه الهوية الّتي يبتغيها للعارضة بحسب افتراضاته وتصوراته، غير أنَّها في المقابل تنُّم عن عدم التماسك الّذي يُخلّف من ورائه فجوات وثغرات تكشف عن إيديولوجيا الاستعمار وأهدافه ودوافعه، الّتي يُمكن تفكيكها والكشف عن زيفها وخداعها من خلال الحفر في هذه الفجوات والنبش في منزلقاتها وتناقضاتها.

يُضيف مالك علولة صورة لامرأة متزينة بالجواهر وتضع تاجًا على رأسها، وترتدي فستانًا فُتح من أعلى لتظهر مفاتنها، كُتب عليها "امرأة مغربية في رداء المنزل"[5]، وهي صورة مُشبَّعة ودقيقة في تفاصيلها كباقي الصور المُشابهة والمتنوعة بحسب المنطقة الّتي تنتمي إليها (القبائل،

[1] يُنظر: ملحق الدراسة، صورة رقم 04.
[2] يُنظر: ملحق الدراسة، صورة رقم 05.
[3] يُنظر: ملحق الدراسة، الصور رقم 06.
[4] يُنظر: ملحق الدراسة، صور رقم 07.
[5] يُنظر: ملحق الدراسة، صورة رقم 08.

الأغواط، قسنطينة، جنوب وهران، ولاد نايل، الجنوب، البدو... إلخ)، فهذا النَّوع من الصور هو بمثابة كتالوج وسلسلة شاملة ووصفية لزينة النِّساء الجزائريات، "تُعطي فكرة عن متطلبات الخيال للاختلاف المتجدِّد أو بالأحرى التَّكرار المختلف المعادل للأشياء الّتي لا يمكن تصورها"[1]، قصد تحقيق النشوة وفقدان الذّات في الآخر من خلال التَّمتع برؤية الجمال المُتأصل والمُتنوع، الّذي يدفع إلى الاختراق بفعل تضليل العين، ونصب فخاخ براقة لها، وتوجيهها بالكامل نحو ما يُعرض عليها من الثَّروة الهائلة الّتي لا يُمكن مقاومتها.

إنَّ هؤلاء النِّساء المتواجدات في الصور واللَّواتي معظمهن من ضحايا الحرب أو يتيمات أو مومسات لا يحملن اسماً إلاَّ أنَّه يتِّم تعميمه في "فاطمة الجميلة" و "فاطمة امرأة شابة"، وهو الاسم الّذي يعرفه المسلمون جميعاً بأنَّه اسم ابنة الرسول محمد ﷺ وهو عملية تشويهية، في حين يتخذ الوصف بـ "الجميلة" أو "امرأة شابة" غرضه الإغرائي، ومنه تتشكل الرغبة في اختراق الهوية الجزائرية الإسلامية عبر وظيفة بلاغيها إيهامية، ذلك أنَّ هذه "الملفوظات الّتي يُصاحبها المستشرِق للصور من قبل كتابة تعليق بعبارة أو كلمة أو باسم أو لقب أو وصف ..إلخ تُعنبر عندئذ أنَّه اكتسبت الواقعية أو أنَّها ببساطة أكثر تكون هي الواقع"[2]، وعليه فإنَّ هذه النُّصوص المُصاحبة بمثابة "حيلة في خدمة صُنع الصورة"[3]

لقد عبر هذا الفعل من قبل المستعمِر الفرنسي على التَّجسيد الأمثل للرغبة الاستشراقية في استباحة وتعرية المرأة المسلمة (الجزائرية)، وجعلها هدفاً للنظرة المختلسة التلصُّصية voyeuristic للذَّات، إضافة إلى "اعتبارها رمزاً للإسلام نفسه وجعله متاحاً مستسلماً"[4]، ذلك أنَّ المستعمِر الفرنسي أيقن أنَّ الإسلام هو الركيزة الأساسية الّتي ترتكز عليها الهوية الجزائرية، لذا ما كان أمامه

---

[1] Malek Alloula, The Colonial Harem, p49.

[2] Edward Said, Orientalism, p 72.

النص باللغة الأجنبية

, "will designate, name, point to, fix what he is talking or thinking about with a word or phrase, which then is considered either to have acquired, or more simply to be, reality."

[3] ميدا بيغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 41.

[4] أميمة أبو بكر، أيقونة الصراع والسياسة والحرب والجنس المرأة المسلمة رمزًا.. مجلة الكتب وجهات نظر، تاريخ النشر: 11/ 2005، الرابط: https://koha.birzeit.edu/cgibin/koha/opacdetail.pl?biblionumber=276888

نقلاً عن: ممدوح الشيخ، الاستشراق الجنسي والحرب على النقاب، ص 40.

لكسر شوكتها من جهة واستمرار حملته الاستعمارية لتحقيق هيمنته من جهة ثانية سوى استغلال الصورة الخيالية الّتي تفتنه في الشَّرق (الجزائر)، من خلال اعتماده على الفن الفوتوغرافي المبالغ في تصوير مشاهده حدَّ التَّكلف والشذوذ، والمُتفنن في التقاط صوره الحسية المثيرة للخيال الأوروبي بهدف دغدغة المشاعر المكبوتة والتَّنفيس عن الرغبات الممنوعة، فالفرنسي مثلاً الّذي إعتاد على رؤية المرأة الجزائرية محجبة ومخبأة خلف الأستار والأبواب سيدفعه المُصوِّر لخرق هذا الحجاب ويُوهمه بإمكانية رفعه، وإبراز السِّحر الّذي وراءه؛ أي اختراق الحريم "هذا السِّر المُقدَّس الّذي لم يخترقه أحد قبله"[1]

وصل علولة إلى نتيجة مفادها أنَّ التَّصوير الّذي تتعمَّد فيه عدسة المُصوِّر الشِّريرة بحسب تعبير رولان بارت Roland Barthes، الّتي تسعى إلى تصوير جسد النِّساء على أنَّهن نصف متحجبات أو نصف متعريات، هو عبارة عن إستراتيجية إغوائية تعمل بين حدَّين متناقضين تُبقي الغربي بين "كشف يزيد الإثارة وحجب واهٍ يزيد الرغبة بالهتك"[2]، لذا فقد حاول مالك علولة تحليل هذه الإستراتيجية بالاستناد على رولان بارت Roland Barthes في رؤيته للكاميرا كفاعل اختزالي للشخصية، وأضاف له رؤيته الخاصة في كيفية التَّطويع التَّاريخي لصورة الجزائري والعربي، وتكييف الصورة بما يُناسب "العين الشِّريرة"Evil eye ، الّتي تُريد تصميم الشَّرق حسب رؤيتها الخاصة، حيث اتخذت من شخصية المرأة منفذاً بحيث يتِّم تأطيرها واختزالها في صورة، ولكي يُوضِّح هذه الفكرة أكثر ويتعمَّق فيها استعان علولة بتحليل إدوارد سعيد Edward Said للاستشراق المستَّتر، الّذي يعكس الموقع اللاواعي حيث تقبع الأحلام والرغبات والاستيهامات والمخاوف، فـ "الاستشراق إذا يُشير في الوقت نفسه إلى إنتاج معرفة منهجية، إنَّه يدل على كيف أنَّ "الشَّرق" هو في الوقت نفسه موضوع للمعرفة وموضوع للرغبة"[3].

وعليه وانطلاقاً من جمع هذه الصور وترتيبها بحسب تشابهها وتحليلها يتوصَّل مالك علولة إلى أنَّ هذه الصور والبطاقات البريدية هي عبارة عن خطاب تمويه خادع يستند على الواقع والوهم معاً، وهو ما أكده إرفينغ غوفمان Erving Goffman وأرجعه إلى "كون المعلنين يستعملون

[1] يُنظر: ممدوح الشيخ، الاستشراق الجنسي والحرب على النقاب، ص 72.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص 73.

[3] ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 49.

في تلك الصور شيئاً موجوداً بالفعل لتشكيل فكر مشوه"[1] لا يعرض حقيقة النِّساء الجزائريات، ولا يُمثِّلهن تمثيلاً صحيحاً، بل هو مجرد تبرير جمالي ناعم للقمع والعنف الاستعماري الظالم والخفي؛ أي أنَّه شكل من أشكال النظرة الاستعمارية إلي النِّساء الجزائريات، الّتي تجسدت بفعل خيالات مُصوِّرها وأوهام الرجل الفرنسي المعمَّمة حول الأنثى الجزائرية، الّذي صمَّم كما يقول فرانز فانون Frantz Fanon أن ينزع حجاب الجزائر بالتَّعرض لحجاب نسائها.

وبهذا الاستنتاج الّذي توصَّل إليه مالك علولة بالاستناد على الأبحاث المُتراكمة حول النظرية النِّسوية ما بعد الكولونيالية يكون قد أعاد كتابة حقيقة التَّاريخ الجزائري وحقيقة نسائه، ويكون كما يقول: قد أعاد هذا الكمَّ الهائل والضخم من البطاقات البريدية إلى مُرسِلها، وطرد أشباحها وأرواحها الشِّريرة على حدِّ تعبيره[2]، الّتي لم يتمكن من طردها بالعثور على صور التقطها الجزائريون تُظهر وجهة نظرهم المقابلة عن المستعمِر الفرنسي، وذلك بعد تفكيكها باعتبارها خطاباً كولونيالياً وفضح الصورة المزيفة الّتي تحملها.

إنَّ هذا الفعل الّذي قام به مالك علولة تداركته أيضًا رنا قباني من خلال كتابها "أساطير أوروبا عن الشَّرق، لَفِقْ تَسُدْ"، الّذي سعت من خلاله إلى إعادة النظر في التَّصورات الموروثة لإثبات عملية اختلاق الشَّرق خيالياً "شرق الأساطير"، عبر تحليل أدب الرحلات المنتشِر في القرن التَّاسع عشر، وتفكيكه من أجل رفع الزيف وتحطيم الأساطير الّتي شكَّلها الرحالة المستشرقون الخادمين لإديولوجيات أوطانهم الإمبريالية حول الشَّرقي عموماً، فرنا قباني رأت أنَّ الإسلام أخذ حيزاً واسعاً من تمثيلات المستشرقين بوصفه دين التَّعصب والعنف، هدفه إلغاء المسيحية والمسيح عبر رسوله محمد ﷺ، كما ترى أنَّ هذه اللوحات ركزت على صورة الحريم والمرأة الغاوية، الّتي تحبك المكائد الجنسية، فهي شهوانية بالفطرة ومغرية بوضعياتها الإيروتيكية الفاتنة، الّتي تتخذها في أماكن متعدِّدة منها الحمامات والأسواق ومحافل الرقص للدلالة على أنَّ الشَّرق فضاء للملذَّات والفُسق والعُنف، ومنه تصل الباحثة رنا قباني إلى نتيجة مفادها "أنَّ هذه اللوحات، وقد كان غرضها تصوير الشَّرق، انتهت إلى أن تُصوّر أوروبا نفسها بدقة بالغة. فلقد صورت قمعية تعاليمها الاجتماعية، وقسر أخلاقياتها البورجوازية. وهكذا عكس التَّحديق في الشرق، كما في مرآة محدبة،

[1] إرفينغ غوفمان، البناء الاجتماعي للهوية الجنسية، تر: هدى كريملي، ص 14.

[2] Cf: Malek Alloula, The Colonial Harem, p05.

الغرب الّذي اخترع ذلك الشَّرق"[1]، ولتجاوز هذا الاختلاق تدعو النَّاقدة رنا قباني إلى التَّحرر من رواسب التُّراث الاستعماري من خلال بناء حوار بين الشَّرق والغرب، وهو الأمر نفسه الّذي فعلته الباحثة سكينة مساعدي في كتابها "روائيات الاستعمار والمرأة المستعمَرة في الجزائر"، الّتي ساهمت من خلاله في دراسة الأدب الاستعماري الدخيل على الجزائر في النصف الأول من القرن العشرين، الّذي يكتبه بما يُعرف عندها بـ "الكُتَّاب السُيّاح"، الّذين يسردون عبر رواياتهم سرداً زائفاً غير حقيقي، يأخذ من شخصية المرأة المستعمَرة موضوعاً جنسياً لغاية إيديولوحية، تبحث عن الإثارة من جهة وتُبين الجانب الفظ للجزائر والسِّلبي للمرأة الجزائرية وعيوبها من جهة أخرى، حيث يُنتج من رواياته المسرحية "لوحات متلألئة كانت تستَّنسخ مشاهد لعادات لم تكن تمت بصلة للديكور المعتاد في فرنسا، فكانت تتَّصف بكثير من اللَّذة رقصات بعض البغايا في الأماكن القذرة الموجودة في تلك الفترة، وطريقة مشي الفلاحات الشَّابات ونظراتهن وهنَّ يُغدين حافيات للاستسقاء من الينابيع، كما ركزت هذه الروايات على التعبيرات المذهلة عند رؤية الشخص الغريب لخلق إحساس بمكان آخر"[2]

إن هذا التصوير بحسب المؤلفة ساهم فيّ "إثارة الشَّعبين ضد بعضهما البعض"[3]؛ فقد جعل المستعمِر (فرنسا) يسعى لتحطيم الذات الجزائرية من خلال العنف أو بما يسمى بالإسهام

---

[1] رنا قباني، أساطير أوروبا على الشَّرق، لَفِّقْ تَسُدْ، ص 132.

[2] Sakina Messaâdi, Les romancières coloniales et la femme colonisée, Contribution à une étude de la littérature coloniale en Algérie dans la première moitié du XXe siècle, Editions ANEP, Alger, 2004, p 21.

النص الأصلي باللغة الأجنبية

"Cette littérature se limita enfin à la représentation de tableaux chatoyants. Ceux-ci reproduisaient des scènes de mœurs qui n'avaient absolument rien de commun avec les décors habituels en métropole. Ils décrivaient avec délices les danses de quelques prostituées dans les bouges de l'époque, la démarche, le regard de jeunes paysannes =allant pieds nus puiser de l'eau à la fontaine. Ils s'attardaient alors sur leur mine effarouchée à la vue de l'étranger pour créer la sensation de l'ailleurs"

استندنا في الترجمة على: سكينة مساعدي، روائيات الاستعمار والمرأة المستعمَرة في الجزائر، تر: نادية الأزرق بن جدة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ENAG، الجزائر، 2012، ص 29.

[3] سكينة مساعدي، روائيات الاستعمار والمرأة المستعمَرة في الجزائر، ص 11.

الحضاري أو عبر تقديم صورة مشوهة عن المرأة الجزائرية عن طريق أدب منمق يفتح عالمًا جديدًا لتحقيق أحلام الغزو والمجد، من خلال اعتماده على النَّظرة الرومانسية السطحية التي تُخفي واقع الإستعمار المرير، في حين كان على المستعمَر (الجزائريين) مواجهة هذا العدوان باسم الكرامة من أجل استرداد الأرض والذات والهوية الاجتماعية والثقافية.

تطرح سكينة مساعدي الكتابات النِّسوية الفرنسية ورواياتها السردية الّتي فككت التَّصور الذكوري الفرنسي حولهن، الّذي كان يرى من المرأة الفرنسية إنسانًا خاضعًا للهيمنة ومنقوص الشأن لتُحولها إلى صورة أفضل تحتل نموذجًا مثاليًا يجب الاحتذاء به من قبل المرأة الجزائرية المستعمَرة، الّتي أثبت هذه الكتابات دونيتها، وهو التَّصور نفسه الّذي تم طرحه أعلاه في عنصر الاستشراق الذكوري والنِّسوي والنِّسوية الغربية باعتبارها خطابًا استعماريًا، الّذي يعمل على جعل المرأة الجزائرية المستعمَرة آخرًا دونيًا مشكلاً بفعل الاستهامات التخيلية التي تُحاول النَّاقدة سكينة مساعدي كشف زيفها وتفكيكها قصد بناء صورة مختلفة عن حقيقة المرأة المستعمَرة في الجزائر.

2-3 ""بعيداً عن المدينة"" لآسيا جبار؛ إعادة كتابة التاريخ النسوي من منظور تخييلي

من المنطلق نفسه الّذي يُعيد كتابة التَّاريخ النِّسوي يلفت انتباهنا عملاً روائياً إبداعياً صدر سنة 1991م لآسيا جبار المعنون بـ "بعيداً عن المدينة" Loin de médine ، والذِّي حاولت الكاتبة من خلاله مطاردة طيف التَّابعات، وذلك بمعالجتها فترة سياسية مهمة في الجزائر المعروفة بالعشرية السوداء، الّتي اقتصر فيها دور المرأة كزوجة ومنجبة للأطفال وراعية لشؤون الأسرة، وهو الوضع الّذي استند إلي مرجعية دينية غير قابلة للنقاش، غير أنَّ هذا الجانب من الرواية لا نسعى إلى تحليله في هذا المقام، بل سنتعرض لتفاصيله في الفصل الثالث من هذه الأطروحة للتأكيد على تفعيل الاجتهاد المعطَّل من أجل إعادة قراءة النُّصوص الدينية، وإنتاج منظورات مغايرة لما هو سائد بشأن المرأة.

إنَّ ما يهمنا من خلال هذا الطرح هو المرجعية المنهجية الّتي ارتكزت عليها الرواية، والتِّي تعود لجماعة دراسات التَّابع Subaltern Studies عموماً ولمشروع غياتري سبيفاك Gayatri Spivak المُنتمية إلى هذه الجماعة على وجه الخصوص، الّتي تهتم بإعادة كتابة التَّاريخ من

منظور الفئات المُهمَشة واسترداد وعيها بذاتها، وهي عملية نقدية لما كُتب في التَّاريخ حول المرأة، حيث تُحاول آسيا جبار انطلاقاُ من استحضار النُّصوص التأسيسية المتمثِّلة في تاريخ الطبري وابن سعد وسيرة ابن هشام، وتسعى إلى مُساءلة أخبارها وخلق حوار مع تاريخها حتَّى تتمكن من تفكيك الخطابات السَّائدة، واستخراج الحضور النِّسوي من حيز الغياب والتَّهميش الّذي لا يُمثل الحقيقة بل زيفها وتحريفها.

تنقد آسيا جبار المنحى الّذي يسلكه المؤرخ في سرده للأخبار، وترى أنَّ التَّاريخ الأول الّذي يعتمد عليه الوضع الاجتماعي للمرأة هو تاريخ مُلفَق، وأنَّ الصورة الّتي يُقدمها صوت المؤرخين صورة باهتة وناقصة عن المرأة، تُقَلِص من حضورها نتيجة تحكم المنظور الأبوي في توجيه الخطاب التَّاريخي، وهو ما يُؤكده جمال الشِّيباني قائلا: "إنَّ المقاربة الأولى الّتي تقوم بها آسيا جبار لأعمال المؤرخين تكمن في طريقتهم في توجيه التَّاريخ بهدف تقليص دور النِّساء أو تقديمه في صورة سلبية، التَّركيز على السِّلبيات أو وضع الذكور موضع الصَّدارة هو يقصد إسقاط ذكرى تلك النِّساء في دائرة النِّسيان"[1]

تستند آسيا جبار على الكتابة وعنصر التَّخييل لملء فجوات وثغرات التَّاريخ وتأثيث تفاصيل قصصه، مرتكزة على فاعلية التَّشكيك والتَّساؤل لما لهما من إمكانية في سبر أغوار النصوص، والخروج بتصورات أكثر واقعية وأكثر موضوعية وإقناعاً، تقلب التَّفسيرات المعطاة مسبقاً وتعيد النظر في موقع المرأة في التَّاريخ، وتضعها كما يقول جمال الشِّيباني في موضع القوة أو بتعبير سبيفاك Spivak في موضع "الفاعل المستقل "Sovreign Subject ، الّذي له إمكانية أساسية في تحريك الوقائع.

إنَّ هذه المغامرة الأدبية الّتي خاضتها آسيا جبار تملك عمقاً نقدياً ووعياً معرفياً، غير أنَّ هذا لا يمنع من وقوعها في بعض الأخطاء الّتي نتجت بسبب تلقيها للتَّاريخ الإسلامي بنسخه

[1] Jamal alsheibani, réécrire l'histoire au féminin, les enjeux idéologiques et poétiques de la narration dans Loin de Médine, thèse de doctorat, spécialité littérature française comparée, université de Cergy-pontoise, 2009. p 56.

نقلاً عن: شهرة بلغول، كتابة التَّابع من منظور نسوي، دراسة في رواية آسيا جبار " بعيدًا عن المدينة"، الرابط: https://n9.cl/ozozk

المترجمة، الّتي أغفلت بعض التَّفاصيل الموجودة في النُسَّخ العربية، وهو ما لم تُصرح به لأسباب مجهولة رغم تبيينها للمصادر الّتي اعتمدتها من بداية الرواية، فهذا الفعل يُوقعها في نفس المطَّب وذات الفعل الّذي سعت لتفكيكه وهو كتابة تاريخ لا ينبع من حقيقة صادقة، بل من وجهات نظر ذاتية تُغفل كلَّ ما يتعارض مع رؤاها الّتي تسعى لإبلاغها بهدف بناء مركزية سلطوية[1].

[1] يُنظر: شهرة بلغول، كتابة التَّابع من منظور نسوي، دراسة في رواية آسيا جبار "بعيدًا عن المدينة"، مجلة عود الند، ع:83، 2013/05، تاريخ الاطلاع: 2024/02/17، الساعة 18:40، الرابط: https://n9.cl/ozozk

الفصل الثالث

النِّسوية الإسلامية وتفكيك الثَّقافة الدينية الذكورية

الفصل الثالث: النِّسوية الإسلامية وتفكيك الثَّقافة الدينية الذكورية

- تمهيد

1- من النِّسوية اللادينية إلى النِّسوية الإسلامية؛ مفاهيم ومنطلقات فكرية

1-1 الصراع بين التَّوجه العلماني والإسلامي

1-2 النِّسوية الإسلامية باعتبارها طريقًا ثالثًا للتسامح

1-3 المنطلقات الفكرية للنسوية الإسلامية

1-3-1 تقدمية خطاب فلاسفة الإسلام في العصر الوسيط

1-3-2 الدعوة إلى الاجتهاد في الفكر العربي الحديث والمعاصر

1-3-3 سجالات النِّسوية الدينية اليهودية والمسيحية

1-4 النِّسوية الإسلامية بين الاستشراق والاستغراب

1-5 النِّسوية الإسلامية والفقه الإسلامي

2- النِّسوية الإسلامية بين الاجتهادات التأويلية والممارسات الصوفية

2-1"القرآن والنساء" لأسماء المرابط قراءة للتحرر من منظور روحاني

2-1-1 عندما يتكلم القرآن عن النساء

2-1-2 عندما يتكلم القرآن مع النساء

2-1-3 الحجاب كعلامة مفصلة صامتة وفاضحة

2-2 النِّسوية الصوفية مشروع تحرري ناقل للإيمان

2-2-1 من صراع التأويلات إلى اختلاف التأويلات في التَّوجه الصوفي

2-2-2 تجليات التدين في التَّجربة النِّسوية الصوفية؛ كتاب "بركة النساء" لرحال بويريك أنموذجًا

تمهيد

سعى المشروع التَّنويري من خلال تمثيلاته الزائفة Misrepresentation القائمة على الاختلاف الضدي Difference بين الغرب العلماني والشرق المسلم على وجه الخصوص إلى إثبات النَّقائص الّتي تحملها الحضارة الإسلامية بالادعاء أنها فاقدة للحرية والتَّقدم والإنسانية، وتُرجع أسباب هذا الفقد لجوهر الدِّين الإسلامي وللتراث Heritage المتعلق به، الّذي لطالما اتُهم بالاستبداد واللاعقلانية والبربرية، وعليه فإنَّه لإنقاذ المسلم من هذا الانحطاط لا بد من إتباعه للمشروع التَّنويري، الّذي هو أساس التَّحضر والتَّقدم والعقلانية، انطلاقًا من إعادة تنظيم المؤسسات الشَّرقية/الإسلامية بشروطها الثَّقافية والاقتصادية والسِّياسية المتخلفة وتدجينها وفقًا للنموذج الغربي العالمي المتحضر.

إنَّ هذا التَّصور تمَّ إسقاطه على قضايا المرأة المسلمة الّتي نُظر إليها على أنَّها مقهورة ومضطهدة وفاقدة لمكانتها الاجتماعية بسبب تعاليم دينها الإسلامي، الّذي يقوم على أسطورة Myth خلق حواء من ضلع أدم الّتي يشترك فيها التُّراث اليهودي والمسيحي أيضًا، وعلى أنَّها هي السبب في خروجه من الجنة، ونظرًا لذلك فهي محرومة من ملذات الدنيا بحيث تُوارى خلف حجابها وتقبع في بيتها وتُحبس فيه بطريقة لا تمُكِّنها من أن تُرى ولا حتَّى أن تَرى، لذا إنَّ ما عليها فعله هو إرضاء الرجل الّذي خُلقت منه ولأجله، وعليه ونظرًا لهذه المكانة المُتدنية للمرأة كان لا بد من تحريرها من هذا الوضع بفعل حركة تنويرية تمثلت أساسًا في الحركة النِّسوية Feminist الغربية، الّتي تدعي أنَّها تحمل مشروعًا تحرريًا عالميًا لكلِّ النِّساء المقهورات والمظلومات في كلِّ أرجاء المعمورة، اللَّواتي يجب عليهن مُحاكاة النَّموذج النِّسوي الغربي في مقابل دفع النَّموذج الإسلامي إلى الوراء في الزمن لتحقيق مكانتهن وحريتهن المطلوبة، "ذلك أنَّ الحركة النِّسوية الغربية، بعد أن نجحت في صياغة "لاهوتها النِّسوي الجديد" تقدمت فصاغت هذا "اللاهوت اللاديني" في وثيقة "دولية"، سعى الغرب إلى "عولمتها""[1]

من الواضح أنَّ الإستراتيجية الغربية الاستعمارية كانت تعرف مسعاها جيدًا عندما لجأت إلى تحرير المرأة المسلمة الّتي تحمل جوهر الثَّقافة الإسلامية وتنقشه Inscription في ذاتها وعلى جسدها، "فهي تُعتبر تجسيدًا ملموسًا للتَّقاليد الإسلامية"[1] والتُّراث الإسلامي، ذلك أنَّ إعادة قولبة تفكير المرأة المسلمة وفقًا لمبادئ التَّحرر الغربي هو في حدِّ ذاته انتصارٌ يُمكن من خلاله فبركة المبادئ الإسلامية وخلخلتها، ومنه تحقيق جوهر الاختلاف Difference بين الحداثة Modernism والتُّراث الإسلامي Islamic heritage بوصفهما نقيضين لا يُمكن أن يلتقيا، لكونهما يبعثان للغلو في طريقين متنافرين الديني واللاديني، الإسلامي Islamic والعلماني Secular.

1 – من النِّسوية اللادينية إلى النِّسوية الإسلامية؛ مفاهيم ومنطلقات فكرية

1– 1 الصراع بين التَّوجه العلماني والإسلامي

يتجسد الصراع المشكل لتعميق الهوة الفاصلة بين العلمانيين والإسلاميين انطلاقًا من جعل كلّ فئة تعمل بمعزل عن الآخرى؛ حيث "ينغمس الإسلاميون في أسطورة عصر السعادة وأعلنوا العودة إلى العصر الذهبي في التَّاريخ الإسلامي، بينما يرى العلمانيون الإسلام متعارضًا تمامًا مع الحداثة فيحاولون محوه من تاريخيهم عن طريق إطلاق العنان لعملية فقدان الذاكرة الطوعي باسم التَّحديث"[2]Modernization، وهو ما ينجر عنه حدوث اختلاف Difference بين

---

[1] ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 192.

[2] Kadioglu, Ayse, 'Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Middle East Journal , vol. 48, n° 04,1994 , P 659 .

النص الأصلي

The question of whether Islam really is the villain responsible for the subjugation of women seems to be the issue around which deepens the chasm separating political Islamists and Westernized, native secularists in the Middle East. While the former are absorbed in the myth of asr-ı saadet and profess a return to the golden age of Islam, the latter, viewing Islam as an anomaly or an antithesis of modernity, try to erase it from their history by unleashing a process of voluntary amnesia in the name of modernization

وجهات نظر كلّ من الطرفين في الكثير من المسائل الّتي تُطرح على المستويين الفردي والجماعي أو الخاص والعام خاصةً أثناء الممارسة الفعلية، نذكر على سبيل المثال قضية الحجاب ومدى تقبله الّتي يراها العلمانيون أنَّها مسألة اختيار شخصي في حين يرى الإسلاميون أنَّ الحجاب فرضُ ومن الواجب ارتداءه على الجسم بأكمله.

تطرح المفكرة أمينة ودود من خلال مقالتها "تفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة" الّذي تمَّ نشره في كتاب "دعونا نتكلم، مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير" ذلك الاختلاف Difference الحاصل بين التَّوجه الإسلامي التَّقليدي وردَّة فعله وبين التَّوجه العلماني، حيث ترى أنَّ التَّوجه الإسلامي التَّقليدي يُحافظ على نقاء شرف المرأة المتعلق بالزواج ودور الجنس الّتي مثلت المرأة وكرست صورتها في التَّصورات الغربية من خلالهما على أنَّها مضطهدة؛ ولأنَّ هذا التَّوجه لم ينظر إلى ذلك التَّباين بين مصادر الإسلام الأولية وبين التَّطورات الثَّقافية والممارسات الاجتماعية بين المسلمين، الّتي تسببت فيها الهيمنة hegemony الغربية اللاإنسانية وأفكارها المعارضة للأخلاقيات الإسلامية[1]، الّتي أنتجت تأثيرات اقتصادية عالمية على أنماط الحياة المحلية يصعب مجابهتها، نتج رد فعل يقوم بتدعيم مساهمات المرأة بعملها خارج المنزل غير أنَّ هذا يجعل المرأة المسلمة تُواجه تناقضات في حياتها الّتي تُشكِّل لها معاناة و"قيدًا مضاعفًا فحياتها العملية التَّخصصية لم تُخفف من أعبائها المنزلية إلاَّ الشيء اليسير في حين أنَّ قيامها بواجباتها المنزلية الكاملة لا يُحررها من تقديم دخل إضافي"[2]

في المقابل تطرح أمينة ودود التَّوجه العلماني الّذي يسعى إلى تأييد الغرب وحداثته المادية، الّتي لا تُولي اهتمامًا للجوانب والقيم الروحية وأبعاد الهوية الإسلامية عند المرأة المسلمة، حيث أنَّه يعترض على الاعتبارات الدينية في حديثه عن الحقوق الإنسانية للمرأة ويعتمد على معايير قياس خارجية ليست لها علاقة بالمصادر الأولية المتعلقة بالإسلام، المُمثَّلة في القرآن الكريم والسُّنة

=تم الاستناد في ترجمة النص الأصلي على: هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، ص 355.

[1] يُنظر: أمينة ودود، تفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة ضمن كتاب جيزيلا ويب، دعونا نتكلم، مفكرات أمريكيات يقتحمن نوافذ الإيمان على عالم متغير، تر: إبراهيم يحي الشهابي، مر: نعمت حافظ البرزنجي، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، لبنان، سوريا، ط2، 2002، ص ص 40،41.

[2] المرجع نفسه، ص 42.

النَّبوية، ذلك أنَّ ما يهمه هو تحقيق كافة حقوق المرأة عبر المواثيق العالمية الّتي يعتبرها التَّوجه التَّقليدي "موجودة أصلاً في التَّطور التَّاريخي والفكري للعُرف الإسلامي، ولا يُمكن لوثيقة "عالمية" خارجية أن تحكم المرأة المسلمة أو أن تمنحها حقوقًا أفضل مما منحها إياها "الإسلام" "[1]

2-1 النِّسوية الإسلامية باعتبارها طريقاً ثالثاً للتسامح

لقد سعت النِّسوية الإسلاميةIslamic feminism* إلى الجمع بين النَّقيضين حينما اتخذت من الإسلام طريقًا نحو التَّحضر الّذي تُنادي به الثَّقافة الغربية، محققة بذلك تقاطعًا زمانيًا يُبرهن على التَّطور الّذي يحمله الدِّين الإسلامي لامتلاكه إمكانية إخراج الشُّعوب المسلمة "من التَّخلف دون تجاوز الأخلاق الاجتماعية أو خيانة الثَّقافة الوطنية الإسلامية"[2]، غير أنَّ هذا التَّوجه لا يُغفل النَّقد الذَّاتي كما لا يُغفل نقد الآخر، ذلك أنَّه كما ينظر للنِّسوية الغربية أنَّها غير مُعبِّرة عن احتياجاته وأجنداته ينظر إلى الفقه الإسلامي أنَّه غير مستوفي لجميع الشّروط الّتي تُحرر نساءه في كونِّه انغلق على نفسه وادعى كمال نظامه وحافظ على تقاليده الاجتماعية، الّتي شكلت فجوة وقطيعة بين تراثه وحاضره، وعليه ما هي المنطلقات الفكرية للنِّسوية الإسلامية وفيما تمثلت أهدافها وأفكارها ومقترحاتها والمشكلات الّتي تواجهها؟

3-1 المنطلقات الفكرية للنِّسوية الإسلامية

1-3-1 تقدمية خطاب فلاسفة الإسلام في العصر الوسيط

تُعتبر العلاقة بين الفلسفة والدِّين علاقة متجذرة في التَّاريخ منذ القدم، فمنهم من يصف هذه العلاقة بالخلافية والتَّعارضية لكون أنَّ "الدِّين ذو طبيعة أمرية في أحكامه، مطلقة وصادقة وقابلة

---

[1] أمينة ودود، تفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة ضمن كتاب جيزيلا ويب، دعونا نتكلم، مفكرات أمريكيات يقتحمن نوافذ الإيمان على عالم متغير، ص 45.

* هناك من يُفرق بين النِّسويات الإسلاميات والنِّسويات المسلمات في كون أنَّ "الأولى تتخذ الإسلام كمنهج فكري وأيديولوجي تتحرك من خلاله، والثَّانية تُشير إلى الإسلام كديانة، ولا يشترط فيها محاربة الأشكال الأبوية أو المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة، بل يُمكن أن يكُن ناشطات في أيِّ مجال أخر". سوسن الشريف، الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية، روافد للنشر والتَّوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص 40.

[2] إيلا شوهات، ثقافة ما بعد العالم الثَّالث: المرأة والوطن والسينما ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثَّالث، ص 446.

للتّصديق في كلّ زمان ومكان، في حين أن الفلسفة ذات طبيعة وصفية تفسيرية نقدية، خاضعة للتّبديل والتّغيير وفق ما (...) يُستّجد من كشوفات علمية"[1]، ومنهم من يسِمها بالاتفاقية والانسجامية بل التّضامنية الإرشادية، على أساس أنّه كما يُقال "أنّ المشتغلين المخلصين في ميدان العلم هم النّاس الوحيدون المتدينون بعمق"[2] ومنه يستخلص أنّ الدّين هو أحد فروع المعرفة الخاضع للأسئلة الّتي هي أساس الفلسفة، بل إنّ للدين رؤية شمولية لها علاقة بكلّ فروع المعرفة والثّقافة، فهو الّذي له إمكانية الإجابة عما نطرحه من أسئلة عن الوجود الإنساني، وعليه فالفيلسوف له إمكانية طرح الأسئلة والتّفكير في إجابة لها شرط أن لا يكون تفكيره مُتعارضًا مع الدّين، غير أنّ هذا لا يعني فرض سلطة الدّين بقدر ما يدل على ما للدين من رحابة لاستيعاب أساسيات الحياة الإنسانية ولُيونة في التّعامل معها، بحيث يُقدّم إشاراته المُرشدّة لمن يطرح السُّؤال ويبحث عن الحق والحقيقة، الّتي لا تُلغي اجتهاده ومنهجه، ومن هذا المنطلق تولد ما يُعرف في الفلسفة الإسلامية بالتّوافق بين الدراية والرواية أو بين العقل والنّقل الّذي ظهر في الأوساط الفلسفية الإسلامية المشرقية والمغربية، الّتي حملت اختلافًا في وجهات النظر؛ حيث أنّ التّصور المشرقي المُمثل في مشروع ابن سينا على وجه الخصوص هدفه دمج بنية الفكر الفلسفي اليوناني في بنية الفكر الديني الإسلامي، منتجًا بذلك فكرًا دينيًا فلسفيًا أو فلسفةً دينيةً كرستها النّظرية الفارابية، الّتي تهدف إلى توحيد الجهاز الفكري والمجتمعي والدولي القائم على منهج قياس الغائب على الشاهد ومجموعة من المفاهيم المُحدّدة له، أمّا التّصور المغاربي المُمثّل أساساً في فكر ابن رشد♦ ومشروعه الفلسفي القائم على الفصل بين الفلسفة والدّين حتّى يتأتى الحفاظ لكلّ منهما على هويته الخاصة واستقلاليته، ويُصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعين مجال كلّ منهما، من جهة، والبرهنة

---

[1] أحمد شيال غضيب، العلاقة بين الدين والفلسفة، مجلة طبنة للدراسات العلمية الأكاديمية، مج: 04، ع: 01، 2021، ص 310.

[2] روبرت س سالمون، الدّين من منظور فلسفي، دراسة ونصوص، تر: حسون السراي، العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 31.

♦ **ابن رشد** محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (1126 – 1198)، فيلسوف عربي وقاض، درس الفقه القرآني والكلام والفلسفة والطب والرياضيات واعتبر من شُرّاح أرسطو طاليس، ألف العديد من الكتب والملخصات والمقالات أهمها: تهافت التّهافت الذّي ردّ فيه على كتاب تهافت الفلاسفة لأبو حامد الغزالي، وتلخيص الخطابة وتلخيص سياسة أفلاطون، ومقالات عن مسائل الطبيعة والخطابة والشّعر الّتي كان لها أثر على العقل العربي والغربي. ونظرًا لتفتحه على التّجديد قدّم العديد من الشُّروح الثورية الجديدة، الّتي لا تتقيد بالتّأويلات التّقليدية في مختلف المجالات. يُنظر: موسوعة ويكبيديا الحرة، الرابط: https://n9.cl/pw14eh

من جهة أخرى على أنهما معًا يهدفان إلى نفس الهدف[1]، بينه ابن رشد بإثباته أنَّ الحكمة أو الفلسفة أخت الدِّين أو الشَّريعة* يهدفان إلى البحث عن الحقيقة، وأي تعارض بينهما يكون حلّه بالخضوع للتَّأويل غير المُخل بالمعاني من قبل أهل البُرهان، الّذين يُحولون الخطاب الديني الجدلي إلى خطاب عقلي بُرهاني، ويربطون بين النتَّائج والمُقدِّمات داخل القول الديني نفسه ليصلون بين الخالق والعالم عبر مجموعة من الأدلة والبراهين أو بما تُعرف بالقرائن النصية، الّتي تُخرج الدلالات اللَّفظية من الحقيقة إلى المجاز، وفي هذا يقول ابن رشد: "ونحن نقطع قطعًا أنَّ كلَّما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشَّرع، إنَّ ذلك الظاهر يقبل "التأويل" على قانون التَّأويل العربي ... وهذا التَّعارض لا يُمكن أن يحدث إلاَّ نتيجة للوقوف عند ظاهر الآيات والإحجام عن تأويلها، فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقتضيه العقيدة الدِّينية، وما يقتضيه العقل بمنطقه"[2]، وهو ما يُمكّن الفيلسوف من فهم الدِّين من داخل الدِّين نفسه، ويُمكِّن عالم الدِّين من إضفاء المعقولية على الخطاب الدِّيني Religious discourse ليتوافقا في نقطة الحق والفضيلة، غير أنَّ ابن رشد يُحذر من المبالغة والغلو في هذا التأويل خاصة في المسائل الغيبية أو تأويل ما لا يجب تأويله من حقائق ثابتَّة كالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر لأنَّ مؤداهما الخطأ والكُفر والبدعة. كما أنَّ التَّأويل عنده لديه ثلاث شروط : "1 – احترام خصائص الأسلوب العربي في التَّعبير، 2– احترام الوحدة

---

[1] يُنظر: محمد عابد الجابري، نحن والتُّراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثَّقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط6، 1993، ص 212،213.

* من الجدير بالذِّكر أنَّه ليس كلّ فلاسفة الإسلام يُؤمنون بنفس فكر ابن رشد، بل يُوجد منهم من يُعارضه في الكثير من المسائل، ولعلَّ أبرزهم أبو حامد الغزالي، الذِّي يرى أنَّ فلاسفة اليونان عاجزون عن أي تأويل يخص مسائل متعدِّدة عن الكون وما شابه، لأنَّهم لم يستطيعوا إدراك فكرة الله كقوة قائمة بذاتها، ولم يؤمنوا أنَّ هناك ثنائية في الوجود بين عالم المادة والروح. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تق: أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ص 51. غير أنَّنا نجده يتبنى فكر أرسطو في إثبات دونية المرأة من خلال كتابه إحياء علوم الدِّين، وكذا كتابه "التَّبر المسبوك في نصيحة الملوك" حيث يقول: "إنَّ المرأة أسير الرجل، ويجب على الرجال مداراة النِّساء لنقص عقولهن وبسبب نقص عقولهن لا يحوز لأخذ أن يتدبر برأيهن ولا يتلفت إلى أقوالهن" أبو حامد الغزالي، التَّبر المسبوك في نصيحة الملوك، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، ص 130.

[2] عبد المهيمن أحمد، نظرية المعرفة بين ابن رشد والفارابي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2001، ص 309. نقلاً عن: سمية غربي، إشكالية التَّأويل لدى ابن رشد من النَّقد إلى سبيل الاجتهاد ابن رشد، مجلة الباحث للعلوم الرياضية والاجتماعية، مج:04، ع: 07، د–ت، ص 389.

الداخلية للقول الدّيني، 3- مراعاة المستوى المعرفي لمن يُوجه إليه التّأويل"[1]، ورغم أنَّ ابن رشد يعي بأنَّ الحقيقة واحدة إلاَّ أنَّه يُقِّر بأنَّ إدراك العلماء لها ووعيهم بها يختلف بحسب مستواهم المعرفي.

اتخذت فلسفة ابن رشد* الإسلامية منحًى تقدميًا خاصًا ذا بعد إنساني في تعامله مع الجنسين، فبالرغم من اعتماده على المنطق الأرسطي إلاَّ أنَّه لم يصل إلى النتيجة نفسها الّتي توصل إليها البراديغم Paradigm الأرسطي بشأن المرأة، فابن رشد أحدث قطيعة إبستيمولوجية معه حينما أكدَّ على المساواة التَّامة بين الرجل والمرأة كإنسان وكذا تساويهما في الحكمة والرئاسة والغاية الإنسانية والكفاءات الذهنية والعملية، فهو يرى أنَّ النِّساء يختلفن عن الرجال في الدرجة لا في الطبع وهو ما يعني أنَّه يُمكن أن يكون للمرأة كفاية في بعض الأمور أكثر من الرجل أو العكس يكون للرجل كفاية في بعض المسائل أكثر من المرأة، وفي هذا يُعطي مثالاً بالموسيقى الّتي يتخذ فيها الرجل دور المُلحن أمَّا المرأة فيكون دورها أدائي فتغني ما لحنه الرجل، كما يرى أن الرجال لهم القدرة على الشَّقاء والكدِّ في حين أنَّ للنساء براعة في الحذاقة والفطنة، لذا يُرجِّح ابن رشد تدهور الأندلس إلى تعطيل مهارات النِّساء في المجتمع، اللَّواتي تمَّ اتخاذهن فقط للإنجاب ورعاية الأطفال وتلبية مطالب الرجل وهو ما عطَّل دورها وقدراتها وإمكانياتها.

ومن المنطلق نفسه نجد محي الدين ابن عربي♦ الّذي تحدث عن علاقة المرأة بالرجل باعتبارهما ماهيتين متصلتين يُشكِّلان محور الوجود، بحيث يرى كلاهما نفسه في الآخر ويرى من

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتُّراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 243.

* ينصب اختيارنا مباشرة على ابن رشد دون غيره من الفلاسفة المسلمين خاصة المشارقة منهم من الفارابي وابن سينا، لأنَّنا أخذنا برأي محمد عابد الجابري الذِّي يرى أنَّه علينا توظيف تراثنا المتبقي لا من بُعده المعرفي، بل من بابه الإيديولوجي التَّاريخي، الّذي يُمكن أن يُحقِّق الحُلم مستقبلاً الّذي لم يتحقَّق بعد، وحسب الجابري يُعدّ ابن رشد هذا التُّراث الفلسفي المُتبقي الذِّي يُمكن أن يعيش معنا عصرنا وحياتنا الفكرية المعاصرة ويُحقِّق حُلمنا المستقبلي الّذي نبتغيه. يُنظر: محمد عابد الجابري ، نحن والتُّراث، ص 49. ولعل أبرز فكرة متبقية من الفكر الرُشدي الّتي تمَّ استغلالها في هذا الإطار هي العلاقة بين الدِّين والفلسفة، الّتي تقبل توظيفها لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يُحقِّق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة ففهم الجانبين من الداخل هو ما يُحققِّ لنا فهمًا علميًا موضوعيًا يُساعدنا على الربط بينهما في اتجاه تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا. يُنظر: محمد عابد الجابري، نحن والتُّراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 51.

♦ **محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي** الأندلسي الشَّهير بمحي الدِّين بن عربي والمُلقَّب بالشَّيخ الأكبر، من مواليد مرسية بالأندلس سنة 558 هـ/ 1164م، يُعدّ من كبار شعراء وفلاسفة وأئمة الصوفية، تتلمذ

خلاله الحق متجلياً، فالمرأة عنده تُمثِّل مبدأ الحياة الإنسانية، وهي تكثيف للجمال الكوني وقبس من النُّور الإلهي، الّذي يُعدّ أصلاً مفقوداً وسراً غائبًا من الواجب العثور عليه من قِبل العاشق الصُّوفي، الّذي لا يعرف إليه العنف والتَّسلط سبيلاً، وانطلاقًا من هذا السِّر حاول ابن عربي البحث في أغواره حينما ترجم حبه للمرأة في حياته وأفعاله وفكره وتجربته العرفانية بغية إدراك التَّجلي الإلهي فيها، حيث نجد المرأة عنده تُمثِّل الحبيبة والزوجة والعابدة السَّالكة والعارفة فخصها بأشعار رمزيه في ديوانه "ترجمان الأشواق" كما اعترف بمساواتها الإنسانية ورتبتها القطبية والإحسانية بالرجل واختلافها العرضي عنه وفي قُربها من التَّجليات الإلهية في كتابه الشَّهير "الفتوحات المكية" حيث يقول:

إِنَّ النِّسَاءُ شَقَائِقَ الذُّكْرَانَ ... فِيْ عَالَمِ الأَرْوَاحِ وَالأَبْدَانِ
وَالحُكْمُ مُتَّحِدُ الوُجُوْدِ عَلَيْهِمَا ... وَهُوَ الْمُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْإِنْسَانِ
وَتَفَرَقَا عَنْهُ بِأَمْرٍ عَارِضٍ فَصْلُ ... الْإِنَاْثِ بِهِ مِنَ الْذُكْرَانِ
وَإِذَا نَظَرْتَ إِلَى الْسَّمَاءِ وَأَرْضِهَا ... فَرَقْتَ بَيْنَهُمَا بِلاَ فُرْقَانِ
أُنْظُرْ إِلَى الْإِحْسَانِ عَيْنًا وَاحِدًا ... وَظُهُورُهُ بِالْحُكْمِ عَنْ إِحْسَانِ [1]

كما عبر عن موقفه هذا من خلال قوله أيضًا: "الإنسانية هي حقيقة الإنسان، وهي واحدة في النَّاس جميعاً، وهي الأصل، أمَّا الذكورة والأنوثة فهما عارضان، كلّ واحد منهما بمثابة جملة صفات تجرى على قابل الذات.. فكلّ من كان في موقع المؤثر والفاعل فهو رجل وإن كان امرأة. وأيضًا كلّ من وجب عليه وجوبًا شرعيًا أن يطلب من يأخذ عنه علمه فهو رجل، سواء كان ذكر أو أنثى"[2]، وهو ما يُؤكد أنَّ الذَّات الإنسانية واحدة تستقبل الصفات بحسب طاقتها الفردية، وتوجهات تربيتها، وتجاربها الحياتية غير أنَّ هذا لا ينفي عن المرأة أن تكون أنثى لها قابلية مزدوجة نحو الفاعلية والانفعالية "ففيها يتكون الولد وعنها يظهر (...فهي) متلقية ملقية، آخذة عاطية، منفعلة

=على يده العديد من التَّلاميذ وألف الكثير من الكتب أبرزها: فصوص الحكم، الفتوحات المكية وترجمان الأشواق توفي سنة 638 هـ – 1240م. يُنظر: موسوعة ويكبيديا الحرة، الرابط: https://n9.cl/pw14eh

[1] محي الدِّين ابن عربي، الفتوحات المكية، في معرفة أسرار المالكية والملكية، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج3، ص 87.

[2] المرجع نفسه، ص 588.

عن الأب فاعلة في الابن.. وهكذا بالمرأة يمرُّ الوجود ويستمر توالد الكون من الكون"[1] ويُمكن أن تُساوي المرأة الإنسان للمرأة الأنثى فتُصبح بذلك أكمل شهود الحق حين تظهر بصفات الحق في التَّصرف والفعل والعدل.

يجمع ابن عربي بين النِّكاح والكتابة، ففي حين الأول هو ضمٌّ لزوجين ووصل وحنين بينهما، يكون الثَّاني ضمُّ المعاني إلى بعضها ووسيلة لإدامة الوصل بينها، لذا فهو يرى أنَّ "الكتابة الصُّوفية هي فعل حب، وفيها تتدفق المعاني المُتجسِّدة في أشكال الحروف والكلمات، إنَّها جسد أنثوي ورمز عن الكتاب الإلهي للعالم، الّذي لا ينضب، أنّى وُجِدت الموجودات من خلال شريعة الحب العالمي"[2]، فالكتابة عنده هي سبيل للكشف عن الأنوثة المتخفية في العالم وعن وحدة الوجود المتوارية بين الألوهية والطبيعة، الّتي تشمل كلّ شيء، لذا اشتهر بعبارته المعروفة "كلّ مكان لا يُؤنث لا يعول عليه"، ومنه بنى الكثير من الأحكام منها وقوفه مع أهلية المرأة الروحية وولايتها الصُّوفية والعلمية والسياسية وكذا في القضاء وفي الصَّلاة والفقه، وأجاز لبسها المخيط في الحج، واعترف بفضلها وقيمة وجودها في الكثير من الأمور والمجالات.

لقد نتج عن تصور ابن عربي حول المرأة تأويلات جديدة للنصوص الدِّينية الواردة في القرآن والسُّنة النَّبوية منها: أية ﴿ ...وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِي عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﷺ﴾[3] وآية الشَّهادة في الدين وحديث ناقصات عقل ودين وحديث ولاية المرأة وخلقها من ضلع أعوج، فكلِّ هذه النُّصوص نظر إليها بمنظور يُبيِّن من خلاله مكانة المرأة وشرف التأنيث ليُثبت أن النِّساء شقائق الرجال ويُشاركنهم في التَّكليف وتجمعهما مودة ورحمة وحنين وسكن، ومنه استدلاله بالحديث النَّبوي "حُبِّب إليّ من دنياكم ثلاث: النِّساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصَّلاة"، فابن عربي يرى من خلال هذا الحديث أنَّ الله تعالى حبب للرسول ﷺ النِّساء لا ليبعده عنه بل ليُقربه منه نتيجة معاملته الحسنة لهن.

---

[1] سعاد الحكيم، المرأة والية .. وأنثى قراءة في نص ابن عربي، مجلة التُّراث العربي، ع: 80، 2000، ص 44.

[2] جعفر العلوني، ابن عربي: الأنوثة الّتي تتخفى في كلّ شي، العربي الجديد، تاريخ النشر: 2022/04/05، تاريخ الاطلاع: 2024/05/10، الرابط: https://n9.cl/zkk8t

[3] القرآن الكريم، رواية ورش، سورة البقرة، الآية: 226.

1-3-2 الدعوة إلى الاجتهاد في الفكر العربي الحديث والمعاصر

ينفتح الفكر العربي الحديث والمعاصر على اشتغال محمد عبده♦ في المسائل الّتي تخص المرأة عبر عرضه لمجموعة الإصلاحات الّتي من شأنّها أن تُغيِّر وضعها، وذلك على مستوى التَّعليم والمجتمع والأسرة من وجهة نظر إسلامية مرتبطة بالواقع المدني، مستندا على القرآن الكريم والحديث النَّبوي الشَّريف لمواجهة الغلو بوجهيه العلماني والإسلامي؛ حيث أنَّه عمل على "تفعيل القواعد الفقهية في تأصيل الحلول الجزئية"، ووضح أنَّ "الدين أبعد من أن يكون حجر عثرة في سبيل تطور المرأة، وأنَّه على العكس من ذلك يميل إلى ردِّ حقوقها إليها"[1]، غير أنَّه يُوجد من المسلمين من لا يُطبق الشَّريعة أو أنَّ تطبيقه لها به خلل ناتج عن فهم هذه الحقوق الّتي تُحقق التَّكامل لا التَّفاضل فهما خاطئًا مما أدى إلى ضياعها وتفسخها، وهو الأمر الّذي يُرجعه محمد أركون♦ لما أسماه بـ "الخطاب الاجتماعي" لا إلى الإسلام في حدِّ ذاته، حيث يقول: "لا يرجع ذلك كلّه إلى الإسلام كما يدعي كثير من الّذين يجهلون مفهوم الخطاب الاجتماعي، فالمجتمع هو المُتكلِّم المُعبِّر عن قضايا أعضائه على حسب مرتبة كلّ منهم من مراتب السُّلطان والكسب والعرفان. إذ قال قائل أنَّ الإسلام عبارة عن تعاليم إلهية مُنزَّلة على جميع العباد نقول نعم (...) إلاَّ

♦ **محمد عبده** بن حسن خير الله من آل تركمان، (1266-1323 هـ/ 1849-1905 م) من بين المفكرين والكُتاب المصريين المُجددين وأحد دعاة النَّهضة والإصلاح في العالم العربي الإسلامي، ألف العديد من الكُتب: رسالة التَّوحيد، تفسير المنار، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، كما حقَّق وشرح العديد من الكُتب أبرزها: "البصائر القشيرية" للطوسي و"دلائل الإعجاز" و "أسرار البلاغة" للجرجاني و"نهج البلاغة" للإمام علي بن أبي طالب. يُنظر: موسوعة ويكيبيديا الحرة، الرابط: https://n9.cl/73gaj

تُوجد أسماء أخرى في العصر الحديث تُدافع عن حقوق المرأة ومساواتها بالرجل في النَّهضة العربية منهم: رفاعة رافع الطهطاوي (1801 – 1873) ، قاسم أمين (1863 – 1908) الطاهر حداد (ت 1930) والذِّين جميعهم يعودون إلى المرجعية الدِّينية لإثبات آرائهم.

[1] ابراهيم عبده، دراية شفيق – تطور النَّهضة النِّسائية في مصر منذ عهد محمد علي إلى عهد فاروق، مكتبة الآداب، مصر، 1945، ص 09.

♦ **محمد أركون** 1928م-2010م مُفكر ومُؤرخ وعالم دراسات إسلامية وفيلسوف وباحث أكاديمي جزائري، كان من بين أعضاء الأكاديمية الأوروبية للعلوم والفنون حاز على العديد من الجوائز أهمها: جائزة ابن رشد للفكر الحر، جائزة بالمز الأكاديمية، جائزة ليفي ديلافيدا لدراسات الشَّرق الأوسط في كاليفورنيا، كما ألف العديد من الكُتب بالفرنسية والانجليزية وترجمت للعديد من اللُّغات ومنها الّتي تُرجمت للعربية: الفكر العربي، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، من التَّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ... وغيرها. يُنظر: موسوعة ويكيبيديا الحرة، الرابط: https://n9.cl/2ecfr

أنَّ التَّعاليم الإلهية لا يعرفها الإنسان ولا يتقيد بها إلاَّ عن طريق التَّفسير والتَّأويل والرواية والاستنباط، وهي كلّها عمليات بشرية يقوم بها العلماء الّذين هم أعضاء من المجتمع ومشاركون في تاريخ المجتمع كسائر النَّاس"[1]، إنَّ هذا القول يُبيِّن أنَّ التَّفسيرات والتَّأويلات والاستنباطات الّتي يصل إليها الفقهاء مثلاً لها ارتباط بتقاليدهم وعاداتهم المجتمعية الّتي عاصروها، لذا لا يجب اتخاذها أساسًا لا يُمكِّن مناقشته والنَّبش في تفاصيلها للتَّعرف على صحتها بما يُناسب عصرنا؛ أي من الضَّروري الاجتهاد لكي نصل إلى تأويلات مواكبة لعصرنا ومجتمعنا وعقولنا نفهم من خلالها ونُطبق شرع الله المنصوص عليه في القرآن الكريم الصالح لكلِّ زمان ومكان والسُّنة النَّبوية الشَّريفة الّتي هي أقوم النُّصوص من بعد كلام الله، وهو التَّوجه الّذي يتخذه محمد عابد الجابري♦ الّذي يُريد أن يبني حداثة عربية تعود للتُّراث الإسلامي؛ حيث يرى أنَّ "الوحي الدِّيني موجه إلى البشر في وضعهم التَّاريخي المُحدَّد، وبالتَّالي لا يُمكِّن فهمه إلاَّ إذا أخذنا بالاعتبار الإطار التَّاريخي والاجتماعي"[2]، ومن هذا المنظور يكون التَّأويل مُتَّعدِّد ولا يحكمه صوت واحد يقيني وهو ما عبر عنه في كتابه "نحن والتُّراث"، الّذي وضح فيه القراءة المعاصرة على صعيدين منها ما "بجعل المقروء معاصرًا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ومن هنا معناه بالنِّسبة لمحيطه الخاص (...ومنها ما) يجعل المقروء معاصرًا لنا، ولكن فقط على صعيد الفَّهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنِّسبة لنا نحن"[3]، وهو ما يُوضِّح منهج الجابري، الّذي يبحث لنا عن فهم موضوعي لتراثنا وتوظيفه واستثماره من خلال عملية تشريحية تعمل بين جانبي الفصل والوصل والماضي والحاضر لتقديم قراءة مُمكِّنة للمستقبل تتجنب القراءة السَّلفية القومية اللاتاريخية والقراءة السَّلفية الاستشراقية الايديولوجية اللِّبرالية واليسارية السَّالبة للذات رغم ادعائها الحياد، ذلك لأنَّ القراءة الأولى ليس لها سبيل لحل الإشكالات الراهنة إلاَّ بالعودة للماضي انطلاقًا من الاعتماد

---

[1] محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوّا، منشورات هويدات، بيروت، باريس، ط3، 1985، ص 13.

♦ **محمد عابد الجابري** 1935– 2010 م مُفكر وفيلسوف مغربي ألف أزيد من 30 كتابًا، منها ما تُرجم للغات أجنبية أبرزها: نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، فهم القرآن الحكيم التَّفسير الواضح حسب ترتيب النزول، نحن والتُّراث، التُّراث والحداثة: دراسات ومناقشات، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية ...إلخ، كما نال العديد من الجوائز كجائزة ابن رشد للفكر الحر سنة 2008. يُنظر: موسوعة ويكيبيديا الحرة، الرابط: https://n9.cl/tm11i

[2] فريد دالماير، فتح أبواب الاجتهاد 2، محمد عابد الجابري، تاريخ النشر: 2011/04/10، تاريخ الاطلاع: 2024/03/20، الرابط: https://n9.cl/rowpp

[3] محمد عابد الجابري، نحن والتُّراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 11،12.

على القياس الميكانيكي غير المراعي للشُّروط، "الّذي يُجمِّد الزمان ويُلغي التَّطور ويجعل الماضي حاضرًا باستمرار في الفكر والوجدان ليمدّ الحاضر بـ "الحلول" الجاهزة"[1]، في حين تكون القراءة الثَّانية مُؤسَّسة على القطيعة الإبستسمولوجية النِّهائية مع هذا الماضي لتبني أحكامًا جديدةً تمامًا ليست لها علاقة بالإسلام.

يتجاوز الجابري هذه الجاهزية والقطيعة في بناء الأحكام بنظرة جديدة للتُّراث تدعو إلى استيعابه وإعادة توظيفه، حيث يرى "أنَّ ما نريد، بل ما يُمكِّن، أن نتعامل معه نحن اليوم من التُّراث، ليس التُّراث كما عاشه أجدادنا، وكما تحتفظ لنا به الكتب، بل ما تبقى منه، أي ما بقي منه صالحاً لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة وقابلاً للتَّطور والإغناء ليعيش معنا مستقبلنا"[2]، وهو نفس التَّصور الّذي نجده عند نصر حامد أبو زيد♦ الّذي يعترف بالأطر الثَّقافية والتَّاريخي في مقابل عدم تجاهل المطالب التَّحررية للحياة الحديثة؛ أي أنَّه يعتمد على منهج يتطلَّع إلى الأمام من غير تجاهل التُّراث، بل يسعى إلى إحيائه وربطه بالعالم وتطوراته عبر العقل والعلوم الّتي يُحقِّقها والتَّأويلات الّتي يصل إليها، فنصر حامد أبو زيد يُعلن من خلال كتابه "دوائر الخوف" منهجه السِّياقي التَّاريخي أو تاريخية القرآن في دراسته للآيات الّتي تخُصّ المرأة، والذِّي يعني عنده بـ "أنَّنا مُلزمون باستعادة السِّياق التَّاريخي لنزول القرآن من أجل أن نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة فنستطيع التَّمييز في مجال الأحكام والتَّشريعات بين مستويات لم ينتبه لها أسلافنا"[3] مما يجعلنا نفهم النَّص أكثر، لذا نجده يُندِّد بأهمية العقل وقوة حجته، الّتي تُعمِّق الإيمان وتزيد من صلابة الإسلام ونور الهداية، فهو بهذا المنطق يُجدِّد المقولة الديكارتية ويحولها من "أنا أفكر إذن أنا

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتُّراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 20.

[2] المرجع نفسه، ص 47.

♦ **نصر حامد أبو زيد** 1943–2010م باحث وأكاديمي مصري متخصص في الدِّراسات الإسلامية وفقه اللُّغة العربية والعلوم الإنسانية، ألف الكثير من الكُتب الّتي أثارت ضجة في العالم العربي وصلت لحد الحُكم عليه بالنَّفي وفصله عن زوجته باعتباره ملحدًا لا يجوز أن يتزوج مسلمة، وابرز هذه المؤلفات: الاتجاه العقلي في التَّفسير، مفهوم النَّص: دراسة في علوم القرآن، فلسفة التَّأويل، نقد الخطاب الدِّيني، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، التَّفكير في زمن التَّكفير، هكذا تكلم ابن عربي، النَّص السُّلطة الحقيقة ... إلخ، كما نال العديد من الجوائز أهمها: جائزة ابن رشد للفكر الحر وجائزة الحريات الأربع– حرية العبادة. يُنظر: موسوعة ويكبيديا الحرة، الرابط: https://n9.cl/e3x0

[3] نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثَّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2004، ص 11.

موجود" إلى "أنا أفكر إذن أنا مسلم"[1]، الّتي أسَّس من خلالها لضرورة الاجتهاد والتَّفكير الحرّ والجرأة في البحث المبنية على التَّمكين Empowerment المعرفي وتأصيل منهجي واعٍ لا يُغفِّل ثوابت العقيدة ويسعى لحلِّ إشكاليات العصر.

ينطلق نصر حامد أبو زيد من قصة خروج آدم وحواء من الجنة، الّتي وردت في أهم الكتب التَّفسيرية وهي تفسير الطَّبري، فبعد نظر نصر حامد أبو زيد في ورود هذه القصة وقام بتحليلها تحليلاً عقليًا وصل إلى نتيجةٍ مفادها أنَّ هذا النَّوع من التَّفسيرات أضحى في زماننا هذا عبارة عن أساطير وخرافة شعبية على أقصى تقدير اختلط فيه التُّراث اللاهوتي اليهودي والعقيدة الإسلامية فنتج عنه تفسير يهتم بالتَّفاصيل الخاصة بالأنبياء والأمم الغابرة غير الواردة في القرآن، وهو ما يُعرف بالإسرائليات، الّتي تحتمل التَّناقضات العقلية والعقدية الّتي تُعبِّر عن المجتمع، ولتجاوز هذه التَّناقضات وتكون بذلك ورثة جديرين بتراثنا العريق يرى نصر حامد أبو زيد أنَّه من الضَّروري "أن نُعمِّق "المعقول" ونُحيل "اللامعقول" إلى دائرة دراسة "الحفريات"[2] تجنبًا للتَّأويل والتَّأويل المُضاد الّذي يتخيَّر النُّصوص ويتلاعب بالدلالات والفهم الأصلي للرسالة في سياقها التَّاريخي ومرجعياتها اللُّغوية والثَّقافية بُغية تحقيق مصالح شخصية، ذلك أنَّ فهم الإسلام فهمًا سليمًا مشروط بالدرس النَّقدي للتاريخ القابل للخطأ وغير المعصوم من الهفوات، وللتراث القابل للنِّقاش والمُحرَّر من الثَّبات؛ أي أنَّه لفهم النصوص لا بد من وضعها في سياق إنتاجها الإجتماعي والتَّاريخي.

يبحث نصر حامد أبو زيد في الخطابات المُنتجَة حول المرأة فيصل إلى أنَّها في مجملها نابعة من عملية فهم ذات طابع نفعي وإيديولوجي للنصوص الدِّينية، مُنتجة بذلك خطاب طائفي عنصري يُخضع طرف لآخر ويُصنفه في خانة الأقليات انطلاقا من إيديولوجية اللُّغة ووعيها السِّلبي المُفتِّت والمتخلِف تجاه المرأة وكلّ ما هو غريب، الّذي يتحول إلى عنف وإرهاب وهيمنة مطلقة تُؤمن بالانغلاق وعدم الاعتراف بالآخر أو الدخول معه في حوار مباشر، ومنه نتج الصِّراع والفتنة بين ثنائية الأصولية الإسلامية والاتجاهات العلمانية، الّتي لا يُمكِّن الفكاك منها إلاَّ من خلال إنتاج وعي علمي بالدِّين يُفكِّك الثُّنائية المعرفية ديني/دنيوي، ويتأسس على التَّأويل المبني

[1] نصر حامد أبوزيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة،، ص 06.

[2] المرجع نفسه، ص 24.

أساسًا على العقل من أجل جعل الإسلام ينطق بقيم التَّقدم والمدنية والحضارة وتضحى المعرفة الدِّينية شأنَّها شأن باقي العلوم الأخرى، تخضع لمجموعة من القواعد والآليات الّتي تتطور بتطور العقل والمُجتَمع والوعي الإنساني الّذي أنتجها دون إغفال جوهر الدِّين من عقيدته التَّوحيدية وأخلاقياته المُتمثّلة في العدل والمساواة بين البشر.

يُنبِّه أيضًا نصر حامد أبو زيد إلى دور المجتمع والدولة في رعاية النشئ؛ ذلك أنَّه يرى أنَّ قضايا الأسرة والمرأة خاصة لا يُمكن فصلها أو عزلها عن البناء الإجتماعي، فالأسرة باعتبارها مؤسسة لها قابلية التأثر والتأثير في المؤسسات الاجتماعية المحيطة بها لا يُمكِّن لها أن تُنشئ جيلاً فاعلاً إلاَّ بتكافلها مع المؤسسات الاجتماعية الآخرى، الّتي تضمن لها الوعي السليم والرعاية الصحيحة، وهو تكافل يُمكِّن تحقيقه عبر الأم من خلال احتكاكها المباشر واليومي بالحياة والمجتمع، لذا يرى نصر حامد أبو زيد أنَّه لا يُمكِّن عزل المرأة وحجبها عن التَّفاعل الاجتماعي الّذي هو من أساسيات التَّنشئة الأسرية، وهو أمر لا يُمكِّن له أن يتحقق إلاَّ من خلال رفع الزيف عن الوعي المرتبط بمشكلات التَّربية والتَّنشئة المتعلق بالخطابيين السياسي والديني، وعليه ومن خلال ما سبق نلحظ أنَّ نصر حامد أبو زيد يسعى إلى تحرير المرأة والرجل على حدٍّ سواء؛ وذلك بالاحتكام إلى العقل والواقع في شؤون المجتمع.

يتتبع نصر حامد أبو زيد النَّص القرآني انطلاقًا من مجموعة من السِّياقات الّتي طُرحت فيها قضايا المرأة وعلاقتها بالرجل، غير أنَّ أبو زيد ينوه إلى خلط بين سياقين السِّياق السِّجالي والوصفي* الّذي يُميِّز بين الجنسين نتيجة لما كان يعتقد به قبل نزول القرآن والسِّياق التَّشريعي الّذي يُساوي بينهما أثناء تفسير القرآن؛ حيث يقول: "ولكن الخطأ كلّ الخطأ يكمن في أنّ تُعامل التَّعبيرات السِّجالية على أساس أنَّها تشريعات جاء بها الإسلام، وهو الأمر الّذي يُفسِّر لنا كثرة الفتاوي والتَّأويلات الخاطئة النَّابعة من ذلك الخلط بين السِّياق السِّجالي والسِّياق التَّشريعي"[1]، ويتوسع أبو زيد في النُّصوص التَّشريعية الخاصة بالزواج والطلاق والميراث والحجاب والعورة ليُقدِّم معناها والمغزى منها.

* من بين الآيات الّتي ورد فيها السِّياق سجاليًا مثلاً في سورة النَّجم: الآيات 19 – 28 والنِّساء الآية 117، الّتي تتحدث عن عبادة الآلهة المؤنثة ونسبة الإناث الملائكة إلى الله، أمَّا آيات السِّياق الوصفي ما ورد على لسان أم مريم في سورة آل عمران الآيات 35– 37.

[1] نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص 208.

يُلاحظ نصر حامد أبو زيد أنَّ الخطاب الدِّيني Religious discourse يدعي المساواة انطلاقًا من النُّصوص المساوية بين الجنسين في تأدية الطاعات والشعائر والثَّواب والعقاب في حين يتعامل بطريقة تبريرية لا تفسيرية مع النُّصوص الاستثناء أو إن صحَّ القول الدنيوية، الّتي لا تُدعم المساواة وتخص الشَّهادة والميراث وتعدُّد الزوجات والطلاق... وغيرها من المسائل، حيث أنَّها تُوارى وراء غطاء إيديولوجي ومشروعية دينية واجبة الطاعة تحجب آليات السُّلطة المسيطرة والعنيفة، الّتي تُجمِّد الاجتهاد وتستبعد التَّأويل في مقابل انتشار التَّقليد والتَّكرار عبر الشُّروح والتَّلخيصات مع وجوب الإذعان بها والتَّسليم لها وبمعاييرها وأقاويلها من غير تفكير.

1-3-3 سجالات النِّسوية الدِّينية اليهودية والمسيحية

انبنت النِّسوية الإسلامية Islamic feminism على تراكم معرفي في الخطاب النِّسوي الدِّيني اليهودي والمسيحي، ومجموعة من السِّجالات الّتي حفزت البحث في الخطاب الإسلامي المُحدَّد بالقرآن الكريم والسنة النَّبوية الشَّريفة، فالخطاب الديني اليهودي والمسيحي الّذي ركز بحثه على جذر المساواة من خلال معالجة النُّصوص المُقدَّسة الخاصة بأسفار اليهود وأناجيل المسيحية ودراسة الخبرة النِّسائية وتأثيرها الإيجابي والسِّلبي في التَّاريخ القديم بوصفهن حاكمات وملكات وقائدات وقاضيات فاعلات ومحررات، فهذه الخطابات لم تكن تُشكِّك في قدرات المرأة وفاعليتها، بل آمنت بتحرُّرها وتمكينها وتبارك أعمالها.

لقد واجهت النِّساء في مختلف الأديان واقعًا ضيقًا ومُسيجًا غير متصالح مع رحابة النَّص المُقدَّس التَّوراتي والإنجيلي قبل التَّحريف والقرآني، ولعلَّ هذا التَّضيِّق هو ما كان دافعًا وراء بناء لاهوت نسوي[*] feminist theology يُحاول تحسين أوضاع النِّساء واسترجاع مكانتهن المسلوبة في الواقع عبر تجاوز عقباته وتحيزاته وإيجاد البديل Alternative ضمن رؤية دينية إصلاحية واعية بالحقوق ومستبعدة للمركزية الذكورية المنتشرة في ثقافة الأديان الإبراهيمية، وذلك انطلاقا من

---

[*] **اللاهوت النِّسوي** استخدم المصطلح في الكتابات المسيحية المبكرة منذ "أغسطيس" في القرن الرابع الميلادي ليعني الكلام والنقاش حول فهم طبيعة الله، ومنذ القرن الرابع عشر(ق14م) تبلور المفهوم ليُشير إلى مجال أكاديمي يتخصص في الدراسة العلمية العقلانية لتعاليم المسيحية أو علم اللاهوت، وفي القرن السابع عشر (ق17م) بدأ ينسحب على دراسة أيّ أفكار أو تعاليم دينية أخرى ليست مسيحية بالضَّرورة؛ أي دراسة العلوم الدِّينية أيًا كانت دراسة أكاديمية متخصِّصة. أميمة أبو بكر، النِّسوية والدِّراسات الدِّينية، تر: رندة أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، مصر، ط1، 2012، ص 12.

الرجوع إلى الأصول والبحث في النَّص المُقدَّس وتأويله، وعليه سنطرح في هذا المقام أفكار النِّسوية اليهودية والمسيحية لنوسع الطرح مع النِّسوية الإسلامية لاحقًا.

أ- النِّسوية اليهودية Jewish feminism:

انبنت الدِّيانة اليهودية في ثقافة مجتمعية مؤسسة على ما يُعرف بالخطيئة الأبدية والنجاسة والدونية المرتبطة بالمرأة، الّتي انجر عنها استعباد الرجل/السيد لها ومعاملتها معاملة سيئة تسمح له ببيعها والتَّصرف بها كيفما يشاء.

نتج عن هذه النظرة للمرأة اليهودية ردة فعل تُحاول إخراجها من هذا الوضع، ففي العصر الحديث وبعد حصول المرأة على تعليم ومعرفة واسعة لغويًا وبحثيًا مكنتها من الحصول على شهادات عليا في الدِّراسات الدِّينيةReligious studies والهيرمينوطيقية Hermeneutics[1(*)] بخلاف ما كانت محرومة منه سابقًا من تعليمها التَّوراة، استطاعت أن تستعيد وعيها بذاتها الّذي يُمكِّنها من تغيير وضعها والثَّورة عليه عبر حركات نسوية يهودية، الّتي لم تظهر إلاَّ مع نهاية السِّتينيات وبداية السَّبعينيات من القرن العشرين مُتأثِّرة بالنِّسوية الأمريكية American feminism، خاصة بالكتاب الّذي بنت عليه الموجة الثَّانية حركتها "اللُّغز الأنثوي" لبيتي فريدان Betty Frieden، كون أنَّ أغلب رائداتها؛ أي رائدات النِّسوية اليهودية Jewish feminism وعلى رأسهن ترودويس روز مرن Trudoise Rose Merrin صاحبة مقال "حرية المرأة اليهودية المفقودة" وراحيل أدلرRachel Adler صاحبة مقال "اليهودي الّذي لم يكن هناك: الشَّريعة اليهودية والمرأة اليهودية" وجوديث بلاسكو Judith Blasco وإليزابث كولتن Elizabeth Colton وغيرين فاين Gerrin Fine... وغيرهن كُنَّ يعتنقن الدِّيانة اليهودية أو ذوي أصول

(*) **الهيرمينوطيقا** Herrneneticsمسعى فلسفي يهتَّم بالمعنى النَّصي وبالنظريات الّتي تُفسر التَّأويل كسيرورة، وترتبط الهيرمينوطيقا بالتَّقليد الفلسفي الألماني الذِّي يتضمن كلاً من هيدغير Heidegger وإيزر " Iser" وغدمير " Gadamer"، والاهتمام المركزي للهيرمينوطيقا يُعنى بمسألة توليد المعنى الذِّي يُمكن أن يُقال عنه إنَّه مُقيم داخل النَّص و/ أو مُنتج من قبل القارئ. وبالنِّسبة للنظرية الهيرمينوطيقية المعاصرة يتحقق كلّ من المعنى والفهم بواسطة القارئ الحيني داخل سيرورة التَّأويل النَّصي الذِّي يعتمد على المعنى المُدرج في النَّص ونشاط القُراء، والتَّفاعل الذِّي يحدث بين النَّص والقُراء يُدعى الدائرة التأويلية. كاريس باركر، معجم الدراسات الثقافية، ص 386، 387.

يهودية، ولعَّل هذا الظهور المتأخر كان نتيجة خوف النِّساء من الحرمان الدِّيني والاجتماعي والطرد من الملة الّذي يُمكِّن النَّمذجة له بالفيلسوف باروخ سبينوزا Baruch Spinoza الّذي ناقش ثوابت الدِّين اليهودي، غير أنَّ هذا الوضع تغير فور حصول المرأة على حقوقها كما نوهنا سابقًا في الولايات المتحدة الأمريكية، الّتي مكنَّت النِّساء اليهوديات من القدرة على الرفض والقيام برد فعل على اليهودية التَّقليدية، فانتقدت ظلم الهالاخاه؛ أي الشَّريعة اليهودية وتسلط الحاخامية، وطرحت العديد من الإشكآليات الّتي لم تُطرح من قبل وشكَّكت في بعض المسائل مثل: مسالة أن بني إسرائيل شعب الله المختار، فرأت أنَّ الله لا يُفرق بين الشُّعوب وأي تفرقة واختيار سيخلق تراتبية وتمييز يُخِّل بعدالة الإله، غير أنَّ هذا التَّصور لا ينفي خصوصية الجماعة اليهودية كجماعة دينية وكتجربة روحية وفكرية، كما أنَّه يُعزِّز من إنسانية المرأة وعدم تمييزها عن الرجل، وطالبت بتغيرات وتفسيرات بديلة شملت كُتُب التَّفسير الّتي تعرضت لأسطورة ليليث (امرأة سيدنا آدم عليه السلام الأولى)، فحولتها من شيطان إلى امرأة قوية عبر إحياء أسطورتها والاحتفاء بها، كونّها تُمثِّل نموذجًا للتَّحرّر وللمرأة المستقلة ذات الأبعاد الإنسانية، الّتي يحب الاحتذاء بكفاحها ونضالها من أجل المساواة Equality والتَّمكين Empowerment، كما نادت النِّسوية اليهودية Jewish feminism أيضًا بالقيام بإصلاحٍ شاملٍ حول مبادئ الديانة اليهودية وأحكامها الّتي تضطهد المرأة، وذلك عبر نشر الوعي وإعادة كتابة تاريخ للمرأة اليهودية يضمن لها المشاركة في الأدوار والقضايا الدِّينية كأن تُصبح حاخامة Rabbi[*] ومُنشدة ومُرشدة دينية، وتؤُم في الصَّلاة وتكون عضوة في الكنيس وجزءًا من المنيان؛ أي العدد المطلوب في صلاة الجماعة وأقله عشرة وهو عادة يقتصر على الرجال البالغين[1]، وممارسة الشَّهادة وقراءة التَّوراة، وهو ما يُحقِّق لها المساواة مع الرجل في هذا الجانب، بل يضمن لها تمركزها كما يُوضِّح ذلك عبد الوهاب المسيري في كتابه "يد خفية" عند حديثه عن الحركة اليهودية فيصفها بأنَّها: "حركة تُحاول تركيب بنية دينية جديدة، تتكون من عناصر يجمعها مفكرو وقيادة الحركة لإعادة بناء اليهودية، بطريقة تُرضي الإناث، وتفي

---

[*] **حاخامة:** يُشير هذا المصطلح إلى كلّ رجل حكيم، وفي اليهودية يدل على شخص عظيم ماهر وعالم في التَّوراة. يُنظر: موسوعة ويكبيديا الحرة، الرابط: https://n9.cl/6f1kp

[1] يُنظر: جعفر هادي حسن، قضايا وشخصيات يهودية، العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 246.

بحاجاتهن الأنثوية الخاصة"[1]، ومنه تمكَّنت المرأة اليهودية من تعلم التَّوراة وتلاوته أمام حائط المبكى، بل ونقده كونَّه كُتِب وحُرِّر من قبل الرجال/الحاخامين بطريقة تُوافق النَّظرة الذكورية المُستبعِدة لكلِّ ما هو أنثوي ووصفه بأوصاف غير لائقة ولاإنسانية، وغيرها من التَّعديلات الّتي مسَّت العبادات والمعبد بمراسمه الدِّينية خاصة الاحتفالية منها الّتي تُقام لصالح المرأة، ومنه وصلت إلى حدِّ مناقشة موضوع ذات الرَّب؛ طبيعته وجنسه وصفاته الموضوعة في التَّوراة ولغة التَّذكير المستعمُلة للإشارة إلى الرَّب في الصَّلوات والأدعية والأناشيد الدِّينية، الّتي وصفتها جوديث بلاسكو Judith Blasco بأنَّها لغة مُنتقاة وغير محايدة، لذا حاولت الحركة النِّسوية اليهودية Jewish feminism أن تُغيِّر فيها دون أن تتفق على وضع بديل لها. وانطلاقًا من هذا التَّطور أضحت النِّسوية اليهوديةJewish feminism تُشكِّل خطرًا على إسرائيل كونَّها تنقد سياستها المستخدمة ضِّد العرب، كما دافعت عن النِّساء الفلسطينيات وعلى حقوقهن في نيل السلام*

ب-النِّسوية المسيحية Christian feminism:

على نفس الشَّاكلة وفي نفس الظروف الّتي ظهرت فيها النِّسوية اليهودية Jewish feminism تشكَّلت النِّسوية المسيحيةChristian feminism في النصف الثَّاني من القرن العشرين من أجل مواجهة ما شكَّله رجال الدِّين في كتاباتهم وتفسيراتهم من ثقافة تنحدر من العصور الوسطى، الّتي كانت معادية للنساء وتسعى لتحقيرهن، لذا سعت النِّسويات المسيحيات لاسترداد مكانتهن عبر التَّصدِّي لأوضاع المرأة في الكنيسة من أجل الاعتراف برسامة المرأة ككاهنة وراهبة والدِّفاع عن انخراطها في النَّشاط الكنسي بصفة مستقلة "تُركِّز على الروحانيات النِّسائية وعبادات تُغذِّي العنصر الأنثوي"[2]، فرائدات هذا الاتجاه أمثال: ماري دالي Mary Daly صاحبة كتاب "في ما وراء الإله الأب" 1973، روزماري روثر Rosemary Ruether مؤلفة كتاب "التَّمييز الجنسي والمحاورة عن الله، من أجل تيولوجيا نسوية" 1983، إليزابيث فيورتزا Elisabeth Fiorenzaالنَّاشرة لكتاب "في ذكراها: إعادة بناء جذور المسيحية من وجهة نظر

[1] عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية، دراسات في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، دار الشُّروق، القاهرة، مصر، ط2، 2001، ص 184.

* يُمكن التَّوسع في النِّسوية اليهودية من خلال الاطلاع على كتاب: جعفر هادي حسن، من تاريخ الحركة النِّسوية اليهودية، دار الوراق للنشر، ط1، 2022.

[2] أميمة أبو بكر، النِّسوية والدِّراسات الدّينية، ص 14.

تيولوجية نسوية" 1983 وصاحبة مقال "نحو هيرمينوطيقا لتفسير الكتاب المُقدَّس: تفسير الكتاب المُقدَّس ولاهوت التحرير"، وإليزابيث كادي ستانتون Elizabeth Cady Stanton "تعمل على تشخيص واقع البناء الاجتماعي – الثَّقافي للعقيدة المسيحية، ومراجعة ونقد وتفنيد الرموز والمفاهيم العنصرية المُتحيزة داخل خطاب المسيحي، وتفكِّيك الثَّقافة الدِّينية الذكورية وخطاباتها وإعادة بناء مفاهيم مسيحية جديدة عن الله والمسيح وآدم وحواء والطبيعة والخطيئة والخلاص بهدف التَّأكيد على الكرامة الإنسانية المساوية للمرأة وترشيد الخطاب الدِّينيReligious discourse من الداخل عن أدوار وعلاقات النَّوع وحقوق النِّساء، ثمَّ تطبيق كلّ ذلك على قضايا معينة داخل مجتمعاتهن ووفقًا للسِّياقات الثَّقافية والتَّاريخية لتحقيق عالم أكثر عدلاً ومحبةً"[1]، تنعدَّم فيه النَّظرة الأحادية والرموز السَّلبية حول كلّ ما هو أنثوي لتفتح المجال على دلالات وقيم روحية إيجابية تطمح النِّساء إلى تجربتها.

تُقسَّم جهود النِّسوية المسيحيةChristian feminism إلى ثلاثة أقسام: النِّسويات الإنجيليات اللَّواتي يُؤمن بأنَّ الكتاب المُقدَّس هو كلمة الله المعصومة، غير أنَّ النُّصوص التَّوصيفية هي الّتي تكون مُتحيِّزة ضِّد المرأة، ويتخذن من التَّاريخانية Historicism منهجاً لهن لإعادة تفسير الكتاب المُقدَّس، والنِّسويات الإصلاحيات اللَّواتي يعتقدن بأنَّ الإنجيل يُمثِّل رسالة الله إلاَّ أنَّه ليس نفسه كلمة الله المعصومة، لذا يسعين لتحقِّيق التَّحرّر والمساواة للمرأة، ويبحثن في تحيّيد اللُّغة المجازية وإصلاح خطابات الكنيسة وآرائها. والنِّسويات الراديكاليات الثَّوريات اللَّواتي يطرحن سُلطة الإنجيل جانبًا ويرفضن المسيحية كعقيدة من أجل إعادة اختراع ديانة وآلهة جديدة[2]، ورغم هذه الاختلافات في التَّوجهات لدى النِّسويات المسيحيات إلاَّ أنَّهن يتَّخذن توجهًا واحدًا يهدف إلى إعادة بناء المعرفة بالدِّين، الّتي تعترف للنساء بكامل حقوقهن المُتعلِّقة بتجاربهن الدِّينية الروحية الخاصة، والمُستجيبة لحقوقهن وحاجاتهن للتَّحرر من آثار الموجهات الذكورية ومن السُّلطة البطريركية والتَّمييز الجنسي.

صحيح أنَّه يُوجد أفكار لدى النِّسوية اليهودية والمسيحية تؤدي إلى التَّطرف أحياناً، كالمبالغة في نبذ الرجال والتَّمركز حول الأنثى، الّتي انزاحت عن الهدف الإصلاحي للدِّين الّذي غايته تطوير

[1] أميمة ابو بكر، النِّسوية والدِّراسات الدِّينية، ص 16.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص 19، 20.

بعض الشَّعائر حتَّى يُمكن لليهودي والمسيحي أن يُصبح إنسانًا عصريًا، بل وأدَّت إلى تفكِّيك للدِّين تُغيِّر من هويته وملامحه وتوجهه حتَّى يُصبح من العسير تسميته دينًا على الإطلاق[1]، غير أنَّ هذا الانحراف هو ما تُحاول النِّسوية الإسلامية Islamic feminism المعتدِّلة تجنبه دون إغفال ما أسمته ريتا جروس Rita Gross في كتابها "النِّسوية والدِّين" بـ "التيولوجية المتقاطعة وبينية الأديان والثَّقافات"[2]، فالنِّسوية الإسلامية Islamic feminism تأثرت بالأفكار الّتي بنت عليها نسويات الأديان الآخرى خاصة منها الإبراهيمية اليهودية والمسيحية في توجهها الهيرمينوطيقي وفي العقيدة والذَّات الإلهية الّتي تتجاوز الإدراك البشري والتَّعبير اللُّغوي، وفي القيادة الدينية المشتركة بين الجنسين والمجال التَّاريخي الّذي يبحث في التَّاريخ عن الأدوار الفعالة الّتي لعبتها النِّساء في بداية العهود الدِّينية، وفي المنهج السِّياقي التَّاريخاني؛ أي علاقة النَّص الإلهي بالعامل الزمني والثقافي[3]، إلاَّ أنَّ النِّسوية الإسلامية Islamic feminism لا تُغفل خصوصيتها لذا تتخذ من الإسلام وركائزه منطلقًا لها، فهي لا تكتب حول الدِّين كعقيدة تُحاول نقدها وتقويض أسُسها، بل إنَّها تسعى لتتَّبع ونقد المعرفة الدِّينية الّتي ينتحها أصحاب الدِّين والعقيدة المُتحيِّزة للرجل والمُغيِّبة لصوت المرأة وحضورها ووجهة نظرها في مقابل إعادة بناء تصور مختلف وبدائل إصلاحية مغايرة تُنصِّف المرأة وتُحقِّق العدالة للإنسانية، وهو ما يُحوِّل المرأة من موضوع للدراسة إلى ذات دارسة ومحلِّلة للشَّأن الدِّيني انطلاقًا من اكتسابها للأدوات والآليات العلمية، ولعلَّ هذا ما سنتعرف عليه في المباحث التَّالية من هذا الفصل لكن قبل ذلك لا بد أن ننوِّه إلى نقطة مهمة اشتركت فيها المنطلقات الّتي بنت عليها النِّسوية الإسلاميةIslamic feminism أفكارها وهي قضية المنهج المُتَّبع من قِبَل كلِّ الاجتهادات الّذي اعتمدته النِّسويات الإسلاميات، والذِّي يظهر جليًا في المنهج التَّوفيقي الّذي يُحاول الملاءمة بين ثنائيتين متضادتين ليخرج بشيء ثالث وربما مُتعدِّد ومُتنَّوع ومُختلف يصون الهدف المشترك بين "القديم والجديد، والماضي والحاضر، والتُّراث والواقع، والأصالة والحداثة، والغرب والشَّرق، والدين والعلم"[4] والنَّقل والعقل من أجل تبيِّن سوء الفهم الّذي وقع فيه رجال الدِّين لتعاليم الأديان عمومًا والإسلام على وجه الخصوص، وهي نظرة في مجملها تفُك النَّسق المُغلق

[1] يُنظر: عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية، ص 187.

[2] أميمة أبو بكر، النِّسوية والدِّراسات الدِّينية، ص 16.

[3] يُنظر: المرجع نفسه، ص ص 28، 30 .

[4] عابدة الجوهري، رمزية الحجاب، مفاهيم ودلالات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2011، ص 319.

والنَّسق المُضمر، فتفتح المُغلق وتكشِّف عن المسكوت عنه والمخفي، غير أنَّ هذا المنهج واجه انتقادات تُبيِّن تناقضاته وعدم تماسكه، ولعلَّ هذا راجع لعدم فهم كيفية استخدامه عند من استعان به، فهو في الحقيقة ليس الهدف منه محاولة اكساب أفكار معاصرة شرعية قديمة أو جعل الفقه المرجعي أساسًا يُحاصِّر الحاضر، بل إنَّه يسعى لإيجاد بدائل تتوائم مع الذَّات المعاصرة تُجنبها التَّأويل والتَّأويل المُضاد والتَّناقضات بالعودة إلى الكتاب والسنَّة، وعليه إنَّ هذا الطرح يرفض تهميش الماضي وعده آخرًا تُزيف حقيقته وتُحقر صورته باعتباره وهمًا لا بد تجاوزه والتنحي عنه ومواجهته بقطيعة إبستمولوجية مع بنيته، كما أنَّه لا يعتبر الحاضر ذو الأولوية المطلقة لأنَّ هذا الحاضر لن يكون إلاَّ ماضيًا بفعل الزمن، وعليه فهو يسعى لبناء المستقبل الّذي لن يتحقَّق إلاَّ بالتقاء اللَّحظتين؛ أي الماضي والحاضر وبناء حوار بينهما ونقدًا فعالاً يرتكز على اجتهاد فكري وجهد عملي ونفسي تتقاطع فيه مختلف آراء فقهاء الهامش الّتي قُمعت كآراء ابن رشد ونصر حامد أبو زيد، لتُولِّد لنا فقهًا جديدًا وفكرًا تحديثيًا للفقه الإسلامي ينطلق من الوقائع والمشكلات الراهنة ليُواجه الغلو والتَّشدد ويستفز التَّعصب قصد تحقيق الحياة الإنسانية الحقة المبنية على العدالة والإنصاف للجنسين.

1-4 النِسوية الإسلامية بين الاستشراق والاستغراب:

ظهرت النِّسوية الإسلاميةIslamic feminism كحركة أولية حول المرأة المسلمة في الفرن التَّاسع عشر(ق 19م)* من قِبل مجموعة من النِّسويات اللَّواتي يسعين لتحسين وضع المرأة المسلمة، الّتي وقع عليها الظُّلم في نظرهن بفعل العادات والتَّقاليد الثَّقافية لا بفعل مبادئ الإسلام الأصيلة، وذلك من خلال تقديم مجموعة من الأبحاث والمؤتمرات وورشات العمل، الّتي تهدف إلى "تأصيل فكرة المساواة (والعدالة) بين الرجل والمرأة من خلال إعادة قراءة التُّراث الدِّيني الإسلامي"[1]، قصد رفع الشُّبهة عن الاسلام ومبادئه الّتي أنصفت المرأة، وتنقية تعاليمه من الشَّوائب الاجتماعية والموروثات الثَّقافية الّتي ظلمت المرأة.

* هناك من يرى أنَّ الحركة النِّسوية الإسلامية لها جذور تاريخية عميقة تعود لأيام الرسول ﷺ لكن على الرغم من ذلك سيهتم بحثنا بالدِّراسات الّتي نشأت حديثاً نظرًا لشموليتها بين مجهودات القديمة والحديثة.

[1] سوسن الشريف، الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية، دار روافد للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط1، 2015، ص 07.

تُثير النِّسوية الإسلاميةIslamic feminism جدلاً من حيث أنَّها تُعبر عن تناقض لغوي يجعلها أمام إشكال من حيث تحديد ماهيتها ومفهومها وأهدافها ومنهجها وأنشطتها وتطبيقاتها، وتُواجه بذلك الكثير من التَّحديات الّتي تقف كحائل أمام تحقيق مبتغاها، ذلك أنَّ تلك النَّظرة الإستغرابية الّتي يتعرض لها مفهوم "النِّسوية" feminism في كونه "يُعبر عن النِّساء الكارهات للرجال والعدوانيات والمطالبات بالجنس"[1] جعله لا يتوافق مع الممارسة الإسلامية بتعاليمها وقيمها الّتي تُنصف المرأة وتدعو إلى التآخي بين البشر وإلى الاعتدال والوسطية، وفي المقابل ومن ناحية أخرى يُواجه الإسلام نظرة استشراقية بعدِّه دينًا ذكوريًا ينحاز للرجل ويظلم المرأة ويُنقص من حقوقها وهو ما يتنافى مع الحركة النِّسوية الّتي تهدف إلى إنشاء معرفة تُدعم حقوق النِّساء وتسعى لإنصافهن ورفع الظُّلم عنهن أو كما تُعرفها ميرفت حاتم بأنَّها "مجموعة من الأدوات التَّحليلية والنَّقدية، الّتي يُمكِّن أن تُستعمَل لتعميق فهم النِّساء ولتحديد علاقاتهن بمجموعات أخرى من النِّساء داخل الحدود الإقليمية والدُّولية وخارجها، بهذه الطريقة يقوم المشروع النِّسوي بتحسين فاعليته، والإضافة إلى الإستراتيجية المستعملة للتغيير"[2]. وعليه لحلِّ هذا الإشكال كان لا بُدَّ من رفع النَّظرة الإستغرابية عن النِّسوية والنَّظرة الاستشراقية عن الإسلام بُغية تحقيق توافق نسبي غير مُتطرَّف بين الحركة النِّسوية عمومًا من حيث أهدافها العامة وبين المبادئ الإسلامية الخاصة بالأمة العربية، وتحقيق بذلك حركة نسوية إسلامية تهدف إلى رفع الظُّلم عن المرأة وإنصافها اجتماعيًا وثقافيًا بفعل المبادئ الإسلامية الأصيلة، وهو ما يُبرِّر ضرورة الاعتراف بأنَّ النِّسوية نسويات ولا يُمكِّن حصرها في صيغة عالمية موحدة تُمثِّل كلّ النِّسويين، بل اعتبارها مُتنوعة ومُتعدِّدة ومُختلفة تحمل كلّ واحدة منها أجنداتها ومرتكزاتها وأُطرها المرجعية ومناهجها المعرفية والعلمية، الّتي تتواءم مع احتياجاتها وتوجهاتها الّتي تُلخص هموم المرأة ورؤيتها للعالم ولذاتها، غير أنَّ الهدف واحد وهو التَّخلص من هيمنة الرجل وتسلطه والقضاء على أشكال التَّمييز Discrimination والعنف Violence المتصل بالمرأة ونوعها الاجتماعيGender .

وعليه إنَّ النِّسوية الإسلامية Islamic feminismكما تقول أمال قرامي "ألية لتحليل المجتمع والتَّاريخ تُستثمر لتغيير الأوضاع المُجحفة بحق النِّساء وهي أيضًا إستراتيجية إصلاحية

[1] سوسن الشريف، الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية، ص 32.

[2] مرفت حاتم، ماذا تُريد النِّساء؟، نحو خريطة نقدية للاتجاهات المستقبلية للنِّسوية العربية، محلة المستقبل العربي، مج: 35، ع:401، 2012، ص ص 20، 31.

تهدف إلى تحليل بُني المجتمع"[1]، باتخاذها من الدِّين الإسلامي إطارًا مرجعيًا لها، وهي بهذا النهج "تقف موقفًا سلبيًا من دعاوي عولمة قضايا المرأة القادمة من الخارج، وتُقدِّم نفسها باعتبارها بديلاً للنِّسوية الغربية، لا يُشكل تهديدًا للهويتين الدينية أو الثقافية"[2]

إنَّ اعتماد النِّسوية الإسلاميةIslamic feminism على الدِّين الإسلامي جعلها تبتعد عن الطبقية Classism الّتي ينهى عنها هذا الدِّين، لذا تعاملت مع جميع الطبقات العليا منها والوسطى والدنيا على حدّ سواء، على عكس النِّسوية الماركسية Marxism feminism مثلاً الّتي تنحصر عضويتها على النُّخب الفكرية الّتي تنتمي للطبقة العليا من المجتمع، ولعلَّ هذه السِّمة الّتي تتحلى بها النِّسوية الإسلاميةIslamic feminism هي ما جعلتها تحوز على "استقطاب الأجيال الجديدة من المثقفات الجامعيات المنتميات للطبقة الوسطى ممن وجدن في الانتماء للإسلام صيغة مُثلى للتَّعامل مع الحداثة Modernism، دون تعريض الميراث الدِّيني والثَّقافي للخطر"[3]

1-5 النِّسوية الإسلامية والفقه الإسلامي

إنَّ المتتبع للفقه الاسلامي عبر القرون سيلحظ بعض التَّحولات أو بالأصح بعض الانغلاق، فبعد بناء أصول الحضارة الإسلامية في الفترة التَّأسيسية الأولى؛ أي في القرون الثَّلاثة الأولى للهجرة على المُناقشات والحوارات العميقة والمطوَّلة، القائمة على الحجج والبراهين العقلية والمنطقية الّتي أنتجت الاختلاف بين أئمة المذاهب السُّنية الأربعة: الحنفية والمالكية والشَّافعية والحنبلية*؛ حيث كان لك مذهب أتباعه من غير إيجاد أي حرج، بل على العكس من ذلك لقد أثمرت هذه الاختلافات تطورات سريعة ساهمت في استنباط الأحكام الشَّرعية، وبعد ثلاثة قرون لاحقة والقيام بتنازلات منهجية من الفرق لتوحيد أصول الفقه تبلورت طريقتان مختلفتان في تقرير

[1] أمال قرامي، النِّسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجيا نسائية لنيل الحقوق، الحوار المتمدن، تاريخ النشر: 2017/03/14، تاريخ الاطلاع: 2024/03/12، الساعة: 13:45 الرابط: https://n9.cl/lsah4a

[2] فاطمة حافظ، الحركة النِّسائية العربية، النَّشأة والتَّطور والمعوقات، الملتقى الفكري للإبداع، تاريخ النشر: 2009/03/30، تاريخ الإطلاع: 2024/03/12، الساعة: 20:30 الرابط: https://n9.cl/lmgeeh

[3] المرجع نفسه.

* نسبة إلى أبو حنيفة النُّعمان بن ثابت بن مرزبان الكوفي (80 هـ -150 هـ / 699م -767 م) وأبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني (93 هـ - 179 هـ / 711م - 795م) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشَّافعي المُطَّلِبي القُرَشِي (150 هـ - 204 هـ / 767م-820م) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني (164هـ - 241 هـ / 780م - 855 م).

أصول الفقه مع الأصوليين والسَّلفيين المتقدمين هما: الحنفية والشَّافعية لتنحصر بعد ذلك وتتجمد إلى يومنا هذا في الطريقة الشَّافعية مع الأصوليين والسَّلفيين المتأخرين الّذين عملوا على توحيد أصول الفقه وقولبتها في النَّموذج الشَّافعي؛ حيث أصبح يخضع مجمل الفقه الإسلامي لقواعده ومصادره واختياراته النَّظرية الأساسية، ومنه تمَّ إغلاق المجال أمام الحوارات والاجتهادات، وعليه وحسب هذه التَّغيرات يجوز لنا أن نتساءل عن أسبابها لنتمكن من فهمها وفكِّ مغاليقها الّتي تُساهم في تجديد الفكر الإسلامي؟

انطلاقًا من الحفريات المعرفية في المحطات التَّاريخية الّتي مرّ بها الفكر الإسلامي وحدّد فيها أصوله الفقهية ومصادر الشَّريعة الأساسية الّتي تحولت من حجية النَّقل المُتواتر المُثبت التَّي تتخللها اختلافات حول حجية أصول الفقه الأخرى من إجماع وقياس والأحادي* الآحاد عند الفقهاء الأربعة، لتُصبح فيما بعد هذه الفروع الاختلافية عند الأصوليين والسَّلفيين أدوات ومناهج أساسية للتَّأويل والاستنباط تُقنِّن الفقه الإسلامي وتثبته وتقيده على المستوى اللُّغوي والدَّلالي والتَّاريخي، وهو ما يجب تحليله والبحث في متأثراته الّتي أدت إلى حصر الفكر وتوحيد الاختلافات حول العديد من المفاهيم والأفكار خاصة منها الّتي تدخل ضمن قضية المرأة.

لقد تأثر الفكر الإسلامي – وحتَّى الفكر اليهودي المسيحي– بما سبقه من الحضارات الإنسانية القديمة والموروثات التَّاريخية وفلسفاتها الفكرية، خاصة فيما يتعلق بمفهوم الذكورة والأنوثة والحجاب وطبيعة الوجود الّتي يتصوَّرها كلّ من أفلاطون في عالم المُثل وأرسطو في العالم المادي الّتي كرست دونية الأنثى وتفوق الذكر في كلّ المجالات وأثبت ذلك على أنَّه حُكم إلهي، وعليه فلا راد لقضائه ولا اجتهاد في حكمه، فأفلاطون من خلال نظريته يرى أنَّ الذكر الفيزيائي ليس بالضَّرورة ذكرًا على الحقيقة، أي أنَّه يُمكِّن أن يكون أنثى منفعلة من حيث الجوهر، كما إنَّ الأنثى الفيزيائية ليس بالضَّرورة أنثى على الحقيقة، أي أنَّها يُمكِّن أن تكون ذكرًا فاعلاً من حيث الجوهر،

* يوجد فرق سابقًا؛ أي في القرن الأول للهجرة بين **السُّنة النَّبوية** و**الأحاديث** و**الأخبار**، فالسُّنة النَّبوية تعني الأفعال المتكررة الّتي قام بها الرسول ﷺ وتواترت عنه؛ أي نُقلت من جمع غفير إلى جمع غفير فيستحيل فيها الكذب، أمَّا الأحاديث فهي الأقوال المنقولة عنه ﷺ ونقلها شخص أو اثنان إلى أن وصلت إلينا بالأحاد لا التَّواتر؛ أي أنَّها ظنية الثبوت رغم أنَّها صحيحة السند، والأخبار هي الأقوال الّتي رُويت عن أصحاب النَّبي ﷺ أو تابعيهم أو تابعي تابعيهم، وهي أيضًا غير مثبتة. يُنظر: سراب حافظ، المرأة بين أصول الفقه والواقع، آداب الحجاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2022، ص 18.

وإذا كانت الروح تُكافح لتتذكر ما شاهدته في عالم المثل، فإنَّها تُكافح رغبات البدن وشهواته وغرائزه (أي الجانب الأنثوي المُنفعل في الإنسان)، حيث يعتبر ذلك الجانب الحجاب الّذي يحجبها عن تحقيق ما تصبو إليه؛ أي يحجبها عن معرفة حقيقتها الإلهية المخلوقة في العالم الآخر "وهو التَّصور الّذي أثَّر في الآراء الصُّوفية فيما بعد، أمَّا التَّصور الأرسطي الّذي تأثر به الفقهاء فقد كان مخالفًا لأستاذه أفلاطون حينما لا يعتقد بأنَّ المُثل موجود في العالم الآخر، بل يرى أنَّ حقيقته وتحفُّفَه في جوهر العالم المادي وأشكاله المحسوسة ذات الوجود الهرمي، الّذي يتحدَّد بحسب فاعليتها وغايتها، وهو التَّصور الّذي نجده عند جاك دريدا Jaques Derrida عندما يقول: "بما أنَّ الكينونة لا يُمكنِّ أن تكون خارج الوجود .. فإنَّها لا يُمكِّن أن تستبق الوجود، سواء أكان ذلك على المستوى الزمان أم على مستوى المنزلة ... إلخ، الكينونة هي فقط كينونة الحضور"[1]، هذا الحضور الّذي هو بحسب أرسطو يُندِّد بتفوق فاعلية الذكر ويُعزِّز من دونية انفعالية الأنثى، فهي عاجزة وأقل منه عقليًا وأخلاقيًا وبيولوجيًا، وهو التَّصور الّذي تحول إلى نظريات وقوانين علمية وموضوعية استقبلتها الحضارات الأوروبية والعربية بوصفها الحقيقة الخالدة والمطلقة، الّتي نحن في غنى عن تغيرها، وهو ما أكدَّه إمام عبد الفتاح إمام من خلال عدّه لأرسطو مرجعية مهمة لمختلف الفلسفات والأفكار الغربية تحديدًا فيما يخص المرأة، حيث أصبحت المُرشِد عن النِّساء بصفة عامة، بالخصوص عندما ارتدت أفكاره زيًا دينيًا* وأُلبست العادات والتَّقاليد والتَّفسيرات المغلوطة الّتي برهن عليها فلسفيًا حول المرأة ثوبًا شرعيًا انطلاقًا من عزلها من سياقها وفصلها عن المنطق الإسلامي وفلسفته؛ أي أنَّ هذا النِّظام الطبيعي تمَّ إضفاء عليه طابع من القداسة اللاتاريخية، ومنه تمَّ تفسير العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النَّبوية منها حديث "ناقصات عقل ودين"**، وحديث

---

[1] Jacques Derrida, Writing and Difference, translated by Alan Bass (London; New York: Rout- (10) ledge and Kegan Paul Ltd., 2006), p. 170.

نقلاً عن: سراب حافظ، المرأة بين أصول الفقه والواقع، آداب الحجاب، ص 172.

* يُمكن التَّوسع في هذه الفكرة بالاطلاع على كتاب إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، من ص 7 إلى نهاية المقدمة وكذا كتاب ليلى أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، الجذور التَّاريخية لقضية جدلية حديثة، تر: منى ابراهيم، هالة كمال، المجلس الأعلى للثَّقافة، مصر، 1999.

** هذا الحديث عملت على تحليله ألفة يوسف في كتاب يحمل عنوان الحديث نفسه "ناقصات عقل ودين، فصول في حديث الرسول"، حيث تُخصص الفصل الأخير من الكتاب من أجل تقديم تفسير جديد للحديث لتُثبت في الأخير أنَّ الحديث صحيح لكن بتفسير مختلف، وهو الأمر نفسه في كتاب محمد عمارة، التَّحرير الإسلامي للمرأة

"لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة*عبر "تركيبة فحولية – سياسية –دينية" بتعبير رجاء بن سلامة تُحافظ على الهيمنة الذكورية الّتي يتحول فيها الأب السياسي إلى إمام فقيه ومُفتي يُشرِّع الأحكام عبر آليات الإجماع والقياس وسدِّ الذرائع(*) من أجل ممارستها في الحيز الاجتماعي والسِّياسي والثَّقافي، لذا كانت هذه الهيمنة الذكورية "Masculine Hegemony تُمارس على المرأة قبل الفتح الإسلامي في بلاد الشَّام وما بين النَّهرين والجزيرة العربية، حيث كانت تعيش أوضاعًا مزريةً بسبب النَّظرة الموجهة إليها، ورغم أنَّ الإسلام جاء لتعديلها وتحرير المرأة منها بالتَّدريج من غير قلب سمات الواقع الاجتماعي لهذه المجتمعات كلية إلاَّ أنَّه استمر أثرها بعد الإسلام المُبكِر وعادت أوضاع المرأة كما كانت قبل الفتح الإسلامي.

إنَّ الإسلام كدين في غنى عن تبرير موقفه تجاه المرأة، بل ما هو مهم في هذا المقام هو البحث في سبب الانغلاق الّذي وصل له الفقه الإسلامي خاصة في مراحله المُتأخرة، الّذي لم يكتف بحصر المذاهب الأربعة في مذهب واحد وهو الشَّافعي، بل ظهر ما يعتمد في أغلب الأحيان على الأحاديث الآحاد الّتي تسلَّلت لها الإسرائيليات والأحاديث ضعيفة السند، الّتي لم ترد في الصحيحين وفيها ما يتناقض مع القرآن أو ظروف شبه الجزيرة العربية كما كانت في حياة الرسول ﷺ وبعد وفاته، كما شملت أيضًا تعاليم الصُّوفية وآدابها المُتأثرة بمقولات أفلاطون حينما أريد احتواؤها ودمجها بمنظومة الفقه السني المتأثر بمقولات أرسطو؛ أي إلباس الصُّوفي

=ص ص 85،100. حيث يعتبر أن هذا الحديث بحسب مناسبته وأخلاق الرسول ﷺ تُجاه النِّساء هو مدح لهم وليس قدح أو ذم.

* تجتهد فاطمة المرنيسي من خلال كتابها "الحريم السياسي، النَّبي والنِّساء" إلى البحث والتَّنقيب في المصادر التَّراثية وذاكرة التَّاريخ الإسلامي قصد الاستوثاق من حديث "لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" للبحث في علاقة المرأة بالسياسة انطلاقًا من إسناد ديني، لذا تبدأ من فكرة اعتبار النَّص المُقدَّس كسلاح سياسي ثم تعود لمصدر ذكر الحديث في =صحيح البخاري وتبحث في أهلية راوي الحديث أبو بكرة، كما تسعى لتحليل مجموعة أخرى من الأحاديث المعادية للمرأة والتِّي كانت أبرزها لأبي هريرة ويمكن الاطلاع عليها في الكتاب ابتداء من الصفحة 83 وما بعدها.

يجتهد أيضًا محمد عمارة في رفع الشُّبهة عن هذا الحديث حينما يُوضح أنَّه يوجد خلط بين الولايات الجُزئية والخاصة والإمامة العظمى والولاية العامة لدار الإسلام وأمته، كما أنَّه حدث تغير في مفهوم الولاية العامة في عصرنا الحالي بانتقالها من سلطان الفرد إلى سلطان المؤسسة. محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، الرد على شبهات الغلاة، دار الشُّروق، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص 104.

(*) **سد الذرائع** أي أن الأمر الدِّي يفضي إلى أمر مُحرم يكون محرمًا أيضًا.

لباس الفقه وإلباس الباطن لباس الظاهر تمهيدًا لإقصائه والتضييق عليه، وهو ما عُرف بـ "محنة الصُّوفية"، ليظهر فيما بعد فقهاء الصُّوفية الممثلين في الطَّبري والغزالي وابن تيمية وابن كثير، الّذين أدخلوا الثُّلاثية الصُّوفية الفتنة/المرأة/الحجاب للفقه السُّني وحوروها بخلاف أئمة الصُّوفية من مثل: الجنيد وابن عربي، الّذين اخترقوا هذه الثُّلاثية، ومنه نتج عن فقهاء الصُّوفية توافق بين الأنوثة والذكورة الفيزيائية مع الأنوثة والذكورة الحقيقية لتتأكد مرة أخرى ثنائية الفاعلية والانفعالية وثنائية التَّفوق والدُّونية، ونعود لفتنة المرأة وغوايتها الّتي تُبعدها عن الطريق المُؤدي إلى الفكر والاجتهاد، ذلك أنَّ الغزالي مثلاً توصَّل إلى أنَّ وظيفة المرأة الإنجاب فقط ومرتبتها دونية على المستوى الطبيعة البشرية، فيقول وهو ينصح الرجل أن "يسلُك سُبُل الاقتصاد في المخالفة والموافقة .. ليسلم من شرهن، فإنَّ كيدهن عظيم، وشرهن فاشٍ، والغالب عليهن سوء الخُلق، وركاكة العقل"[1]، فهي فتنة الدنيا لذا يجب أن يتعامل معها معاملة الرِّق والعبودية، وعليه إنَّ السَّعي وراء الانغلاق الّذي يُريد الفقهاء بناءه لديه غاية ايديولوجية سلطوية سياسية، بُنيت على تحويل الشَّريعة إلى أداة للتَّحكم والسَّيطرة على الأجساد والأذهان والقلوب وهو ما أكده محمد أركون قائلاً: "فالفئات المتنازعة على السُّلطة حولت الشَّريعة الّتي يُقال أنَّها مقدَّسة إلى آلة لاستعباد الأجساد والقلوب والأذهان، فأخفت أهدافها الدنيوية وراء ادعاءات روحية وأخلاقية"[2]

لقد وعت النِّسوية الإسلاميةIslamic feminism بهذا التأثير والحصر الفكري والتَّراتبية الفجَّة بين الجنسين في الفقه الإسلامي، لذا آمنت بضرورة الإحياء الدِّيني وإثبات الحق بالاجتهاد باعتباره سعيًا مشروعًا و"رفضًا سياسيًا ووعيًا تجاه الغرب وكافة النَّماذج السياسية المرتبطة بالغرب ... وذلك في صالح بناء نظام إسلامي، وباعتباره أيضًا تحولاً من التَّحديث كمشروع رئيسي وهم اجتماعي وصولاً إلى التَّطهير الأخلاقي وإعادة البناء الإيديولوجي"[3] بإخراج قضية المرأة من سياجه، ومنه إنَّ ما عملت النِّسوية الإسلامية Islamic feminism من أجل تحقيق هذا المسعى

---

[1] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدِّين، متضمنًا حاشية العراقي زين الدِّين، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، تق وإخ الأحاديث: زين الدِّين العراقي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1998، ج2، ص 43.

[2] محمد أركون، المرأة في السياقات الإسلامية ضمن: باحثات، المرأة في الفكر العربي المعاصر، تجمع الباحثات اللبنانيات، 2004، ج09، ص07، نقلاً عن: عابدة الجوهري، رمزية الحجاب، مفاهيم ودلالات، ص 324.

[3] أفسانه نجمبادي، مخاطر الحداثة والأخلاق: النِّساء والدولة والأيديولوجيا في إيران المعاصرة ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثَّالث، ص 328.

هو "لا إلى العودة إلى الإسلام "الصحيح" في حقبته الأبكر فحسب، بل أيضًا عن فكرة أنَّ الإسلام، لو أُعيد تفسيره تفسيرًا صحيحًا لكان دينًا عقلانيًا متوافقًا مع التَّقدم الاجتماعي"[1]، لذا كان السَّعي يتوجه نحو تأليف كُتُب تبحث في حقوق المرأة ومكانتها في الإسلام التَّأسيسي، وهي كُتُب كانت أغلبها في البداية باللُّغات الأجنبية خاصةً منها الإنجليزية والفرنسية، لأنَّ غرضها كان خارجيًا يهدف إلى "الردِّ على الأصوات الّتي لا تعرف الإسلام جيدًا"[2]، في حين كان نوع آخر من الكُتُب يُعيد تفسير وتأويل[*] النُّصوص المُقدَّسة للحدِّ من نفوذ رجال الدِّين الذِّين هم في أغلبهم حسب النِّسوية الإسلامية التأويلية الّتي اصطلح عليها فهمي جدعان في كتابه "خارج السَّرب" ذكوريين لهم السُّلطة على تفسير النُّصوص المقدَّسة بتفسيرات نهائية لا جدال فيها "مما نتج عنها تأويلات تُؤسس مكانة المرأة الأدنى وتُبرِّر بُنى سلطوية تغيب عنها المساواة و(ذلك لأنَّه) دأب الخطاب العام على جعل من الآيات الأقلية إطارًا مرجعيًا رئيسيًا"[3] لإثبات حقوق المرأة ومكانتها. كما لجأت النِّسوية الإسلامية Islamic feminism إلى تقديم بعض الحلول لمواجهة المأزق الّذي وقع فيه الفقه الإسلامي خاصةً في قضايا المرأة منها: إعادة كتابة أصول الفقه عبر إنكار حجية القياس والاجماع والأحاديث الآحاد، وإعادة النظر فيها كأدلة مُثبتة للأحكام بالضرورة وكمصدر أساسي من مصادر الشَّريعة، بما في ذلك الأحاديث الصحيحة منها، باتباع الموقف الّذي اتخذه أبو حنيفة ومالك في اشتراطهما صحة المتن وليس صحة السند فحسب؛ أي ما توافق مع معاني آيات القرآن الكريم ذات العلاقة والأحاديث المُتواترة والمشهورة، وحتَّى وإن اعتمد على هذه الوسائل؛ أي القياس والإجماع والأحاديث الآحاد لا يكون إلاَّ للضرورة القُصوى، كما تدعو إلى إعادة النظر في إمكانية الاعتماد على بعض مصادر الشَّريعة الّتي استند عليها أئمة المذاهب الأربعة واستبعدتها النُّسخة الأخيرة من أصول الفقه كالعرف والاستحسان والمصالح المرسلة، وكذا إعادة النظر في الأحكام

---

[1] كوماري جاياواردينا، النِّسوية والقومية في العالم الثَّالث، ص 35.

[2] سوسن الشريف، الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية، ص 11.

[*] هناك فرق بين **التَّفسير** و**التَّأويل**، فالأول يعني " بيان الشَّيء وإيضاحه" ومنه تفسير القرآن؛ أي الالتزام بالمدلول اللُّغوي للآيات الكريمة من غير إضافة معاني من خارجه أو اللجوء إلى المجاز من أجل معرفة مراد الله ومقاصده، في حين يعني الثَّاني معرفة عاقبة الكلام "وما يؤول إليه" ومنه تأويل القرآن؛ أي عدم الالتزام بالمدلول اللُّغوي الواضح للآيات الكريمة، بل يتجاوزه إلى الاجتهاد في معرفة الهدف من هذه الآيات الكريمة وما تؤول إليه معانيها. يُنظر: سراب حافظ، المرأة بين أصول الفقه والواقع، آداب الحجاب، ص 194.

[3] أميمة أبو بكر، قراءة في تفاسير القرآن واعية لاعتبارات الجندر ضمن أميمة أبو بكر، النِّسوية والدِّراسات الدِّينية، ص 272.

المُستنبطة وعلى وجه الخصوص الأحكام المتعلقة بقضايا المرأة، وهو ما يفتح الباب مشرعًا أمام إعادة صوغ المفاهيم الإسلامية الأساسية والأحكام ذات العلاقة[1]، وإعادة قراءة الحقبة التَّأسيسية للإسلام وكذا الكُتُب الفقهية ونقدها؛ أي الاجتهاد من قِبل كلّ مسلم ومسلمة، اللَّذين يكونان عاقلان ومن أولي الألباب لتقويم المسلك بالتَّيسير دون التَّعسير لاستبعاد التَّعسف والتَّطرف الّذي وصل إليه الفقهاء والمُفسرين في شرح الآيات والأحاديث الّتي كانت حول المرأة، حيث إنزاح عن فكرهم بأنَّ فهم الدِّين مسألةٌ نسبيةٌ تمامًا وعمليةٌ مستمرةٌ تتأثر بالزمن الّذي نعيش فيه، لذا لا يُمكِّن أن نُعطي تفسيرًا ثابتًا.

لقد بحثت النِّسوية الإسلامية Islamic feminism في النُّصوص الفقيهة الّتي أُقصيت منها النِّساء ونبشت في أسبابه، ولعلَّ من أهم الكُتُب الّتي اهتمت بهذا المجال ما كتبته هاجر منصوري♦ في "رواية الحديث بتاء التأنيث" الّتي قدَّمت من خلاله حفريات بحثية تأريخية عميقة حول حضور النِّساء في المعرفة الدِّينية وفاعليتهن قبيل الإسلام المبكر، تحديدًا في المعرفة بعلم الحديث رواية ودراية، فهذه الدراسة التَّحليلية اعتمدت على صحيحي محمد بن إسماعيل البخاري ت 256هـ/870م ومسلم بن الحجاج القشيري ت 261هـ/875م، الّتي تعكس فيها تمثيلات فرقة أهل السنة الّتي تُقدِّم قراءتها للتَّاريخ كما لو كان تاريخ كلّ الإسلام، التَّاريخ الّذي كتبه الرجال واستبعدت منه النِّساء إلاَّ ما ندر، وهو ما جعل الباحثة هاجر منصوري تدرس أسباب هذا الإقصاء من خلال البحث في حدود أهلية المرأة لرواية الحديث في الصحيحين وفقههما، لذا انطلقت الكاتبة من الشُّروط المُصرح بها والمسكوت عنها لرواية الحديث، الّتي وجدت من خلالها أنَّ المرأة الراوية تتمتع بالأهلية المُطلقة لرواية الحديث وهي مكملة لمدونة الصحيحين سواء في الحديث أو الفقه، ذلك لأنَّ الذكورة لم تكن شرطًا من شروط رواية الحديث، بل تُحيل إلى الرجولة الّتي تتصف بمجموعة من المميزات الإنسانية، الّتي تستوعب كلا الجنسين الذكر والأنثى، كما تقصَّت مكانة

---

[1] يُنظر: سراب حافظ، المرأة بين أصول الفقه والواقع، آداب الحجاب، ص 240.

♦ **هاجر منصوري** شاعرة وباحثة وأكاديمية تونسية مختصة في الدِّراسات الحضارية، تُعنى بالشأن النِّسوي والقضايا النِّسوية الإسلامية في بعدها المذهبي والفرقي وفي تقاطعها مع السِّياسي والثَّقافي والاقتصادي والإعلامي والأدبي والفَّني، جميع منشوراتها العلمية الواردة في مجلات علمية محكمة أو في كتب جامعية وطنية أو دولية تصب في هذا المنحى نذكر منها: رواية الحديث بتَّاء التَّأنيث، نون النِّسوة في الخطابات الدِّينية: حفريات ورهانات حضارية، وديوان شعري بعنوان: ما لم تبح به الشاعرات: بيت بالمعنى الحرفي وقصيد. يُنظر: صفحة مؤمنون بلا حدود، الرابط: https://n9.cl/pefpy

المرأة في طبقات رواة الشيخين للبحث عن حضور الراويات فيهما والتِّي اتضحت من خلال ذلك كفاءتها الحديثية، لتنتقل إلى تبيِّن الفرق بين الشَّهادة والرواية وتبيِّن الروايات النِّسائية الّتي تخصُّ المرأة في صلتها بذاتها أولاً وفي صلتها بالرسول ﷺ ثانيًا، ولا تكون إلاَّ هي الشَّاهدة الوحيدة عليهما؛ أي يكون الرجل عاجز عن روايتها لأنَّ لها علاقة بالجسد الأنثوي وبالاحتكاك مباشرة برسول الله ﷺ كزوجاته مثلاً*، ومن جهة أخرى تتقصى حُجية المرأة في تكيُفها مع روايات الرجال وأيضًا في تعارضها معها، حيث تقوم روايات النِّساء بفعل تصحيحي لروايات الرجال، وبالتَّالي لحكمها الفقهي، كما لا تغفل هاجر منصوري تقصي المرويات النِّسائية سندًا ومتنًا بالبحث في خصوصيتها الّتي تحتضن مشاغل المرأة المتنوعة والأحكام الّتي تُحيل إليها المتعلقة بالجسد الأنثوي والوضع المجتمعي للمرأة، وعليه خرجت الأطروحة بنتيجةٍ مفادها أنَّ المرأة فقهيًا تُعامل معاملة الرجل بوجهه الإنساني، حيث تطلق الأحكام المسندة إلى جسدهما متساوية، وأنَّ أحكام الوضع المجتمعي للمرأة لئن أقرت ببعض الخصوصيات فقد أثبتت أنَّ المرأة في هذا الوضع تُعامل بوصفها كائنًا اجتماعيًا منفصلاً عن خصوصيته الجنسية[1]، وعليه يُمكننا أن نصل إلى النتيجة الّتي وصلنا لها سابقًا والتِّي أكدتها ريتا فرج من خلال كتابها "امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة، خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية" بأنَّ "امرأة الفقهاء تعكس الموروث الثَّقافي والتَّاريخي"[2] والاجتماعي الّذي حاول استبعاد المرأة من المجال الدِّيني رغم ما لها من إمكانيات ومُؤهلات للخوض في هذا المجال وغيره، وهو الإشكال الّذي تُواجهه النِّسوية الإسلاميةIslamic feminism مع الفقه الإسلامي من حيث استمراره في وأد النِّساء رمزياً رغم أنَّ هذا الفعل حرَّمه القرآن الكريم، وذلك حينما عُدَّت المرأة مصدرًا للفتنة وعملها من عمل الشَّيطان الّذي يصرف العبد عن ذكر الله ويُزين

* تذكرنا هذه الفكرة بقضية الاستشراق الغربي النِّسائي الّتي طرحناها في الفصل الثَّاني من هذا البحث؛ حيث كان بإمكان النِّساء الغربيات الدخول إلى الحريم الشَّرقي وكتابة خطابهن الاستشراقي الخاص الذِّي لا يُمكن للرجال الغربين = كتابته في خطابهم الاستشراقي بسبب عدم استطاعتهم دخول أماكن الحريم، غير أنَّه وبرغم أهمية خطابات المستشرقات إلاَّ أنَّ المستشرقين من الرجال اعتبره فرعًا وزيادة يُمكن الاستغناء عنه نتيجة نظرتهم الدُّونية لدور المرأة وتهميشهم لما تفعله خاصة أنَّه ينقض كتاباتهم المزيفة، وبالتَّالي يُفكِّك هيمنتهم السائدة.

[1] يُنظر: هاجر منصوري، رواية الحديث بتَّاء التَّأنيث، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2022، ص ص 13،20 و 217،219.

[2] ريتا فرج، امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة، خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، دار التَّنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2015، ص08.

له الشَّهوات، لذا يلجأ لقمعها من أجل تبرير العنف المّسلَّط ضدها، وبالتَّالي تثبيت المركزية اللاهوتية القضيبية.

تُبرهن أميمة أبو بكر♦ على هذا التَّصور الّذي يُؤكد على تسلِّل المفاهيم الثَّقافية والاجتماعية للفقه الإسلامي بُغية إعطائها طابع من القداسة الّتي يُحافظ بها رجال الدِّين على سلطتهم من خلال قولها أنَّ "الدَّارس للفقه في قضايا المرأة وسياقات الفقهاء الاجتماعية يلحظ على الفور التَّباين في المواقف والرؤى حسب الخلفيات الثَّقافية والاجتماعية"[1]، فمن خلال هذا القول الّذي تُقدِّمه أميمة أبو بكر يتضح أنَّ الثَّقافة وعادات المجتمع تغلبت على صريح النَّص ومقاصده في آراء الفقهاء وفتاويهم خاصة منها المُتعلقة بالمرأة، الّتي تتجاهل مفاهيم الفضل والمودة والرحمة والمعروف بين الزوجين وتُقدِّم دور القوامة على أنَّه سُلطة يمتلكها الرجل وليست مسؤولية يجب عليه أداءها، كما تمنحه الأحقية في ضرب المرأة باعتباره واجب تأديبي لها، فالفقيه له إمكانية مواكبة التَّطورات الثَّقافية والاجتماعية ومراعاته لها، غير أنَّ هذا لا يجب أن يكون على حساب النَّص القرآني والسُّنة النَّبوية. بحيث تغلب عليه العادات والتَّقاليد المجتمعية من أجل تحقيق مصالح شخصية، وفي هذا تُقدِّم أميمة أبو بكر نموذجًا تمكن من مواكبة التَّطورات دون المساس بالنَّص الأصلي، وهو ذلك الفارق بين الطبري والزمخشري –الّذي أتى بعده بقرنين– في بعض الآراء الفقهية وهو ناتج عن عملية مراجعة ضرورية ومطلوبة من أجل "تقويم وعودة للأصول وتحرير للنَّص من سلطة الثَّقافة السَّائدة في زمن المُفسِّر؛ لأنَّ الإسلام صلاحيته لكلِّ زمان

♦ **أميمة أبو بكر** كاتبة ومترجمة نسوية وأستاذة مصرية متخصِّصة في الشِّعر الصُّوفي في العصور الوسطى والتَّصوف النِّسوي والمعرفة الدِّينية من منظور نسوي وقضايا النَّوع الاجتماعي والتَّاريخ الثَّقافي، كما تخصَّصت في الأدب الإنجليزي المقارن في جامعة القاهرة، تُعدّ رائدة في النِّسوية الإسلامية وعضوة فعّالة في مؤسسة المرأة والذاكرة، نشرت العديد من المقالات والكُتب خاصة بالإنجليزية أبرزها: المرأة والجندر: إلغاء التَّمييز الثَّقافي والاجتماعي بين =الجنسين، قراءات في تاريخ عابدات الإسلام، النِّسوية الإسلامية بين إشكاليات الداخل والخارج، طبيعة المرأة: مقاربات، المرأة المسلمة أيقونة الصِّراع والسياسة والحرب والجنس، كما كان لها كُتب جماعية أبرزها: كتاب النِّسوية والدِّراسات الدِّينية. صفحة مؤسسة المرأة والذاكرة، الرابط:
https://n9.cl/shpmf

[1] أميمة أبو بكر، تأملات امرأة مسلمة في مسألة الجندر، نسخة منقَّحة عن محاضرة ألقتها أميمة أبوبكر بعنوان المنظور الجنساني في التُّراث الإسلامي في معهد منارة الحرية Minaret of Freedom، في ماريلاند، تاريخ النشر: 1999/06/26، تاريخ الإطلاع: 2024/05/09 الساعة: 21:05، الرابط: https://n9.cl/kwcnl
تمَّ الاسناد في التَّرجمة على سوسن الشريف، الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية، ص 47.

ومكان"[1]، ولعلَّ هذا ما سعت إليه قبلاً وسبقًا السَّيدة عائشة رضي الله عنها حينما كانت تُصحح بعض الروايات الخاطئة للصحابة، وهو ما نجده بالتَّفصيل في كتاب الزركشي "الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة"، الّذي ظهرت من خلاله السَّيدة عائشة رضي الله عنها نافية لكلِّ تلك التَّصورات الّتي كانت متجذرة في التَّفسيرات المسيحية واليهودية وتحريفاتها والممارسات الجاهلية حول نجاسة المرأة وقذارتها وعدم أهليتها وإنكار حقها في الميراث والزواج والمهر والطلاق وغيرها من الأمور الّتي وُضحت من قِبل زوجة الرسول ﷺ عائشة، الّتي عاشتها هي بالتَّحديد معه ولا يُمكن لغيرها أو لغير زوجات النَّبي ﷺ الأخريات معرفتها لأنَّها تحصل في الأماكن الخاصة بالزوجين.

إنَّ النِّسوية الإسلامية Islamic feminism من خلال هذا الاجتهاد الجديد لا تسعى إلى مغايرة الأصول أو مراجعة لها، بل على العكس من ذلك، تسعى للالتزام بها دون إحداث صراع بينها وبين الآراء الفقهية، حيث إنَّها تهدف لبناء حوار فعَّال يتأسس على تشييد حلقة وصل بينهما فيما يتعلق بأحوال المرأة من أجل إحداث فهم معاصر لواقع معاناة المرأة المسلمة، وتحديد إطار مفاهيمي واضح يتحقق بمقتضاه "إمكانية الاستفادة من هذه العلاقة للوصول إلى حلول أكثر فاعلية و– قابلة للتنفيذ– "[2]، ذلك لأنَّ النِّسوية الإسلامية Islamic feminism ترى أنَّ المرأة "شأنها في ذلك شأن الرجل لاشتراكهما في التَّوحيد والعبودية والاستخلاف وخضوعهما للسنن"[3]، لذا فمن الواجب استرجاع المرأة لمكانتها عبر تصويب الآراء الفقهية وتسويتها من خلال اعتراف الفقهاء بأحقيتها في بعض المواضع من غير نزاعات وخلافات.

---

[1] أميمة أبو بكر، تأملات امرأة مسلمة في مسألة الجندر، نسخة منقحة عن محاضرة ألقتها أميمة أبوبكر بعنوان المنظور الجنساني في التُّراث الإسلامي، الرابط: https://n9.cl/kwcnl

تم الاسناد في الترجمة على سوسن الشريف، الحركة النسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية، ص 47.

[2] سوسن الشريف، الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية، ص 10.

[3] زكي ميلاد، الإسلام والمرأة، تجديد التَّفكير الدِّيني في مسألة المرأة، المركز الثَّقافي العربي، الدار البيضاء، 2001، ص 56. نقلاً عن: رجاء بن سلامة، بنيان الفُحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للنشر والتَّوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2005، ص 127.

وعليه إنَّ ما يجب فعله بحسب المُفكِّرة الأمريكية أمينة ودود* هو تبيِّن "أهمية التَّفسيرات القرآنية البديلة كطريقة للحديث عن هوية المرأة المسلمة وهوية الرجل المسلم لدى مواجهة التَّحديث المُعقد والثَّقافة العالمية"[1]، فأمينة ودود تُؤمن بضرورة تقديم شروح بديلة للقرآن الكريم، الّذي هو كلام الله تعالى وتفسيرات جديدة لمصادر الإسلام الأولية المُمثَّلة في السُّنة النَّبوية الّتي تحمل في طياتها قوة الإسلام وشرعيته المانحة للمرأة المسلمة حقوقها ومكانتها وهويتها الإسلامية المستقلة، إنَّ هذه الاجتهادات الّتي تقترحها أمينة ودود ستقف جنبًا لجنب أمام الشُّروحات والتَّفسيرات الّتي قدَّمها التُّراث الفكري الإسلامي حول القرآن الكريم والسُّنة النَّبوية بُغية تبيِّن مراميه ومعانيه، والتِّي هي في العادة تكون من قبل رجال الدِّين والفقهاء الّذين كان بعضهم ذكوريين يفتقرون للدينامية الّتي يحملها الإسلام من حيث تمسكهم بوجهة نظر متحيزة للرجل على حساب المرأة – الّتي أُلغي صوتها في هذا التُّراث الفكري بصفة شبه كاملة، رغم ما كانت تحتله من مكانة في الإسلام التأسيسي – والانغلاق عليها وتثبيت موثوقيتها.

إنَّ الهدف الّذي تسعى إليه أمينة ودود هو إعادة النظر وتصحيح ذلك التَّوازن المفقود بين الجنسين في الممارسات الحياتية بين المسلمين، الّذي نتج عن إخراس المرأة المسلمة في عملية

---

* إضافة إلى أمينة ودود ذات الأصول الأمريكية يوجد العديد من المفكرات في مجال النِّسوية الإسلامية من الغرب أمثال: رفعت حسن من أمريكا، أسما برلس من باكستان، زيبا مير حسني من إيران وكيشا علي من أمريكا، كما ظهرت مؤسَّسات في هذا الشَّأن من مثل: منظمة "أخوات في الإسلام" في ماليزيا و"كرامة" و "حركة مساواة"، غير أنَّه يحب التَّنويه إلى أنَّ النِّسويات الإسلاميات الغربيات يختلفن في طرح أفكارهن عن النِّسويات الإسلاميات العربيات، وذلك لكون أنَّ النِّسويات الإسلاميات الغربيات تحررن من بعض الأمور الأساسية في العقيدة الإسلامية، مثل عدم الاعتداد بالأحاديث النَّبوية في حين النِّسويات الإسلاميات العربيات يكُن في مناطق بعيدة قليلاً عن هذا الرفض، بحيث يُركزن على الاعتراض على التُّراث الفقهي، وهذا ما لا يمس العقيدة، ولكنهن يعرضن أفكارهن بشكل متحرر، وإن كُنَّ يتحركن على حافة القواعد والأسس الشَّرعية. يُنظر: سوسن الشريف، الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية. من جهة أحرى تنظر ريتا فرج من خلال مقالها "الجندر والإسلام والحجاب، أعمال ليلى أحمد: القراءات والمناهج "أنَّه يُوجد خلط منهجي في عدِّ ليلى أحمد الكاتبة المصرية الأمريكية تنتمي للاتجاه النِّسوي = الإسلامي في حين أنَّها تنتمي للاتجاه الذِّي ينقد الإسلام، بحيث أنَّها لم تسعَ في كتابها الأساسي "المرأة والجنوسة في الإسلام الجذور التَّاريخية لقضية جدلية حديثة" إلى تبرئة "الإسلام الأيوي" من مقولة اضطهاد النِّساء، إذ عملت على إظهار المؤثرات الّتي تركها الدِّين الجديد في محيطه التَّاريخي على المرأة، وأنَّه ساعد على توطيد النِّظام البطريركي في زمن عرفت فيه مناطق في شبه الجزيرة العربية وجودًا وأثارًا للنظام الأمومي.

[1] أمينة ودود، تفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة ضمن كتاب جيزيلا ويب، دعونا نتكلم، مفكرات أمريكيات يقتحمن نوافذ الإيمان على عالم متغير، ص 39.

التَّفسير، لذا ترى أمينة ودود أنَّه "كي يبقى الإسلام دينًا حيويًا وديناميًا فإنَّه ينبغي تفسيره وإعادة تفسيره باستمرار"[1]، وإعادة التَّفكير المُستمِر وتقديم اجتهاد بديل لإحداث تغير ومواءمة تُناسب الزمان والمكان وتنظر في التَّطبيقات العملية للمصادر الأولية للفكر الإسلامي، حيث يكون للأنثى فيه صوت مخالف لما وُسم به سابقًا في كونه عورة، ليُصبح صوتًا فاحصًا وناقدًا يستجيب للنصوص ويعيد النظر في الاستنتاجات المستنبطة منها وفقًا لخبرته وتصوراته، ليُحقق العدل والإنصاف في العيش المُشترك وطريقة ممارسته وتطبيقه في النِّظام الاجتماعي الواقعي الإسلامي، الّذي يجب أن يتصف بالأخلاق والعدالة، ذلك أنَّ هذا التَّفسير المُستمر للقرآن الكريم يُعد بالنِّسبة لأمينة ودود بمثابة إستراتيجية تقود إلى تمتع المرأة بحقوق الإنسان وكرامته.

انطلاقًا من هذا التَّصور الّذي نجد له أثرًا في الكتابات النِّسوية الإسلامية العربية*، الّتي لازالت عبارة عن جهود فردية غير موحدة أو منظمة، سنُقدم بعضًا منها بُغية قراءتها وتحليلها تحليلاً نقديًا وحفريًا، نسعى من خلاله التفتح على مختلف الخطابات من أجل البحث في بنائها لبدائل تحاول أن تفكِّك الأنساق الدِّينية السَّائدة، الّتي تقف أمام حقوق المرأة ومكانتها، من خلال محاولتها التَّنقيب عن أجوبة من القرآن الكريم والسُّنة النَّبوية تتعلق بالعدالة الإلهية والأجناس والنِّساء على وجه الخصوص اللَّواتي تعرضن لعادات ثقافية وتقاليد اجتماعية محافظة مفروضة باسم الإسلام يصعب تقبلها.

[1] أمينة ودود، تفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة ضمن كتاب جيزيلا ويب، دعونا نتكلم، مفكرات أمريكيات يقتحمن نوافذ الإيمان على عالم متغير، ص 50.

يُمكن التَّوسع أكثر في أفكار أمينة ودود من خلال الاطلاع على كتابها: "القرآن والمرأة، إعادة قراءة النَّص القرآني من منظور نسائي سواء بنسخته الأصلية بالإنجليزية أو نسخته المترجمة إلى العربية تر: سامية عدنان، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 2006.

* كما يُمكننا أن نذكر أنَّه تُوجد مؤسسات عربية تختص في هذا الشأن أبرزها: مؤسسة "المرأة والذاكرة" في مصر الّتي تسعى لتوثيق التَّجارب النِّسائية خاصةً منها الّتي تشتغل في النَّشاط النِّسوي الإسلامي، وتعمل على إحيائها من جديد والنُّهوض بها سواء المكتوبة منها بالعربية أو بلغات أخرى ويتم ترجمتها.

2- النِّسوية الإسلامية بين الاجتهادات التأويلية والممارسات الصوفية

2- 1 " القرآن والنِّساء" قراءة للتَّحرر من منظور روحاني

تسعى أسماء المرابط♦ من خلال كتابها "القرآن والنِّساء، قراءة للتَّحرر" إلى البحث في تموقع المرأة من المنظور المجتمعي والفكر الإسلامي، وذلك قصد تفكيك المغالطات الّتي أحاطت بالمرأة المسلمة خاصة، لا من أجل البحث عن حقوقها ومحاولة تأكيدها وتشريعها فحسب، بل لأنَّ هذا الموضوع أضحت له صلة بالهوية الثَّقافية Cultural identity وإشكالية قراءة التُّراث الّتي تطرح العديد من الأسئلة لم يجد لها الباحث المعاصر أجوبة في الفكر التَّقليدي، لذا كان لزامًا عليه الجهاد والنضال أخلاقيًا والاجتهاد فكريًا للبحث عن أجوبة تُناسب عقله وعصره من غير أن تكون منافية لروح دينه الإسلامي ومقاصده وقيمه، في هذا الكتاب تنوه الكاتبة إلى نقطة مهمة سبق وأن أشارت لها سوسن الشريف في كتابها "الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية" وهي قضية مفاهيمية مُتعلقة بمفهوم المساواة Equality، الّذي يختلف بحسب ما تطرحه النُّصوص الدِّينية الإسلامية المُتمثِّلة في القرآن الكريم الّذي له دلالة العدالة والتَّكامل والتَّشارك والتَّضامن والتَّعاون في حين يتخذ مفهومًا مغايرًا عند البشر وبالتَّحديد النِّسوية الغربية، حيث يرتبط بمعنى التَّشابه والتَّماثل والتَّطابق في كلّ شيء دون مراعاة للجانب الإنساني الّذي يقوى ويضعف في فترات مختلفة لدى الجنسين بحسب الظروف ومقتضيات الحياة، وهو ما تُعارضه أسماء المرابط حينما ترى أنَّ المساواة Equality تتعلق بالحقوق والمسؤولية والكرامة الإنسانية مع الأخذ بالاعتبار للاختلافات الفطرية البيولوجية والخُلقية بين الرجال والنِّساء دون أن يُحدث هذا الاختلاف فجوة بين الجنسيين.

♦ **أسماء المرابط** 1961م طبيبة وكاتبة مغربية تبحث في قضايا الإسلام والمرأة، حيث تعيد قراءة النُّصوص الدينية برؤية تجديدية، إصلاحية وأخلاقية، تحملت العديد من المسؤوليات في هذا الباب منها: مديرة كرسي النِّساء والديانات بالمؤسسة الأورو العربية التَّابعة لجامعة غرناطة، وعضو مؤسس لكرسي فاطمة المرنيسي بجامعة محمد الخامس بالرباط وعضو باللَّجنة العلمية لمؤسسة بنزكري لحقوق الإنسان، لها العديد من المؤلفات باللُّغتين الفرنسية والعربية منها: القرآن والنِّساء: قراءة للتَّحرر، مسلمة وكفى، عائشة زوجة النَّبي أو الإسلام بصيغة المؤنث، النِّساء الإسلام الغرب: الطريق نحو العالمية، المرأة والإسلام: الطريق الثَّالث، النِّساء والرجال في القرآن: أي مساواة؟، الذِّي حصلت عنه على جائزة العلوم الاجتماعية من منظمة المرأة العربية. رابعة العدوية، الزاهدة الحرة, يُنظر: أسماء المرابط، القرآن والنِّساء، قراءة للتحرّر، نبذة عن المؤلفة في أخر الكتاب

إنَّ هذا الكتاب يبحث في إشكالية مهمة تطرحها الكاتبة في الصفحات الأولى متسائلة "كيف يُمكننا اليوم – أمام هذه المعطيات– أن نُفكِّك هذه المُشكلة المُتمثِّلة في عدم التَّوافق بين القيم الكونية الّتي نتشاركها نحن المسلمون مع الإنسانية جمعاء، وخصوصية اللامساواة في الحقوق والّتي غالبًا ما تُنسب للمرجعية الإسلامية؟ كيف يُمكننا اليوم أن نُواجه هذا "الانفصام المجتمعي" المُتمثل في تقبل رسمي وسياسي لمعظم مقتضيات منظومة حقوق الإنسان، بينما نرى أنَّ أغلبية الممارسات على أرض الواقع والخطابات الدِّينية تُظهر عكس ذلك؟... أين الخلل؟ هل يكمن في محتوى هذه المفاهيم نفسها وفي طريقة مقاربتها، أو في تاريخنا السياسي المضطرب والمُعقَّد الّذي جعل تقديس التُّراث يُهمش العديد من هذه القيم، فهل حقًا هناك تعارض بين هذه القيم الكونية لحقوق الإنسان ومكانة المرأة في الإسلام كما يتِّم تداوله اليوم عبر العديد من الخطابات الدينية؟ وهل من المُمكن أن نقبل بهذه الأطروحة الفكرية الّتي تُقر، ولو نظريًا، بأنَّ القِّيم الكونية والمساواة – وبالذات بين النساء والرجال– لا يُمكن تطبيقها في مجتمعاتنا الإسلامية لأنَّها تتناقض مع الشَّريعة الإسلامية؟"[1]

وأمام هذه الإشكالية المطروحة لا يسعنا سوى متابعة ما يُحاول هذا الكتاب تقديمه من إجابة، الّتي تعترف كاتبته أنَّه ليس من السَّهل تقديمها مباشرة من غير القيام بمقاربة شمولية حول هذا الموضوع، الّذي يُواجه العديد من المُعيقات منها السِّياسية والاقتصادية والاجتماعية والدِّينية، فأمام هذه الثُّنائية المُمثَّلة في كوني/ديني، والتِّي تُشكل مأزقًا كان لزامًا علينا تجاوزه أو على الأقل إعادة النظر فيه من أجل تحقيق مواكبة مشروعة للفكر الإسلامي وقيمه الأخلاقية والروحية، الّتي طرحها القرآن الكريم والسُّنة النَّبوية –والتِّي تمَّ تأخيرها زمانيًا وتراجعها بفعل إضعاف حججها مع مرور الوقت– ليُحقِّق مكانته في صُلب ما هو كوني إنساني مُستجد من واقعنا من غير المساس بهويتنا، بحيث يجعلنا "نقرأ المفاهيم الكونية من منطق معرفي مُزدوج إسلامي وكوني معاصر"[2]

إنَّ هذا الطموح المعرفي الذِّي يُريد إخراج المرأة المسلمة من الحيرة بتعبير ألفة يوسف والحرج الّذي وقعت فيه والذِّي لا تحسد عليه، ويُجنبها هذه التَّناقضات الصَّارخة بين ما هو روحي

[1] أسماء المرابط، القرآن والنِّساء، قراءة للتحرر، تر: محمد الفران، دار الإحياء للنشر والتَّوزيع، طنجة، ط1، 2023، ص 04، 05.

[2] المصدر نفسه، ص05.

وما هو مادي، ما هو ديني وما هو كوني، ويُبعدها عن الطريق المسدود الّذي يصعب تجاوزه لكونه يضعها ما بين نظرة وقراءة مُتحجرة ومُتجذرة في فكر إسلامي تقليدي أساسه محايدة المرأة وتجنب البحث في مشاغلها واهتماماتها وبين إيديولوجية غربية تشوه الدِّين الإسلامي وتستبعده من أجل تحقيق كونيتها وسيطرتها، النِّي تُقاوم هذا الطموح المعرفي في ذاته، وبذلك لا يُمكِّن له أن يتحقق إلاَّ من خلال القيام بعملية نقدية واجتهادية مشروعة تفرض نفسها انطلاقًا من المطالبة بالحقوق المُستحقة وتقديم تصورات صريحة تفصل بينها وبين التَّصورات النِّسوية الغربية وخطابها المُهيمِن الّذي "يفرض طريقًا واحدًا للتحرر ويحاول إقصاء أي مرجعية دينية، معتبرًا إياها السَّبب الرئيسي في أزمة حقوق المرأة في المجتمعات العربية"[1]، وذلك من خلال إعادة صياغة الواقع الإسلامي المعيش، وتطوير خارطة فكره وحواره ونقاشه، وتجديد رسمه من غير أن يفقد المرء إيمانه الراسخ وروح دينه الأصلية والأصيلة؛ أي من خلال إعادة النظر في المقاربة التَّفسيرية والفقهية المُتشدِّدة تجاه موضوع النِّساء في التُّراث الإسلاميIslamic heritage ، وتفكيك الفكر التَّقليدي المُتجمِّد السَّائد الّذي يلُف حوله هالة من القداسة الّتي ترفض النقاش.

إنَّ هذا الكتاب لا يسعى إلى إلغاء مساهمة الفقهاء أو لومهم على فهمهم الّذي يتناسب مع طبيعة عصرهم وسياقاته وتقاليده وأعرافه المتوافقة مع ما وصل إليه فكرهم الإنساني في ذلك الحين، والذِّي يُشكِّل اليوم "تراثًا غنيًا جدًّا بالنِّسبة للذاكرة الاسلامية"[2]، الّذي لا يُمكِّن الاستغناء عنه أو عدم الارتكاز عليه من أجل القيام بدراسةٍ مُعمَّقةٍ للنَّص القرآني، غير أن هذا الكتاب يُركِّز على تصحيح بعض الأحكام التَّاريخية المُسبقة الخاصة بالفهم البشري غير الكامل للفقهاء فيما يخص المرأة في تفسيرات النَّص القرآني، الّتي ترسخت وتجمدت رغم التَّطورات الّتي طرأت على المجتمع ومعاييره وتفكيره في وقتنا الحالي، الّذي يرى أنَّ هذه الآراء الفقهية يجب أن يُنظر إليها بأنَّها عبرت عن عصرها، لذا من الواجب القيام باجتهادات معاصرة – غير معادية– تتوافق مع عصرنا دون أن تؤسِّس لخطاب مهيمن مقابل أو تتعارض مع أساسيات ديننا وشموليته القائمة على العدل والإنصاف والتَّسامح والرحمة والإنسانية كأولوية تُؤخذ في عين اعتبار.

[1] أسماء المرابط، القرآن والنساء، قراءة للتحرر، ص 06.

[2] المصدر نفسه، ص 19.

يُقدم الكتاب مجموعة من الأدلة والحجج الّتي تَبرهن وتَثبت أنَّ الإسلام أعطى للنساء كلّ حقوقهن وشرفهن وحماهن، فهذا الفعل يسعى إلى تقوية حُجية الإسلام الّتي تمَّ إضعافها بالانطلاق من المصدريين التأسيسين القرآن الكريم والسُّنة الشَّريفة، قصد رفع المفارقة بين قراءات هذين الخطابين والواقع المُعاش الّتي تستغلها وتنفذ من خلالها "الهيمنة الغربية (بالاعتماد على نظرتها الاستشراقية وقوتها الاستعمارية) للتَّدخل من أجل تسفيه النَّسق الفكري الإسلامي بأكمله"[1]، الّذي يضع المرأة المُسلمة في حالة تبعية تُشعرها دائمًا أنَّها بحاجة إلى التَّحرر مثل المرأة الغربية المُتحرِّرة بفعل الحداثة، الّتي تُحاول بسط سيطرتها بدل أن تنظر لهذا التَّحرر من داخل دينها الأصلي، وتعتمد على منهجه الّذي يرى أنَّ القرآن صالح لكلِّ زمان ومكان ولكلِّ السياقات.

انطلاقًا من هذا المنهج الّذي ينُصُ عليه القرآن في حدِّ ذاته من خلال مبدأ الاجتهاد، ويُؤكد عليه كل من محمد عبده ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد وغيرهم من فلاسفة الإسلام ومفكريه تجتهد أسماء المرابط وكلّ من ينتمي لنظرة تتشابه مع نظرتها فتعيد قراءة النُّصوص قراءة ذات بُعد إنساني، هدفها التَّحرر وتحقيق توافق وديناميةٍ بين الواقع المعيش والنُّصوص التَّأسيسية فيما يخص النِّساء ومشاركاتهن الفعالة من خلال إعادة جزء من ذاكرتهن الّتي حصرت في زاوية ضيقة من التَّاريخ الإسلامي.

تستنطق أسماء المرابط التَّاريخ الإسلامي وتُحاول توسيع النظر فيه ابتداءً من طرحها لأسطورة الخلق الّتي نجدها في معظم الثَّقافات، والتِّي من خلالها يتِّم إثبات دونية المرأة ومثالية الرجل، الّذي كان له الأسبقية في الخلق في حين كانت المرأة مخلوقة من بعده ومن ضلعه وخصيصًا له ولأجله، ومنه نتج تصور آخر يُبيِّن أنَّ حواء هي السبب في خروج آدم من الجنة لأنَّها دفعته للمعصية والخطيئة الأولى عندما أغوته فأكل من الشَّجرة الّتي نهى الله عن الأكل منها، تسعى أسماء المرابط إلى نفي هذه التَّصورات الّتي عمل سابقًا الفكر النِّسوي المسيحي على دحضها، حيث ترى أنَّ القرآن الكريم لا يحمل أي إشارة إلى أنَّ حواء خُلقت من ضلع أدم، وهذا التَّصور لا نجد له أثرًا إلاَّ في المخيال الإسلامي الّذي تأثر تأثرًا كبيرًا بالتَّصور التَّقليدي اليهودي/المسيحي، واستند في حُجيته على وعظ النَّبي ﷺ في حُجَّة الوداع للمسلمين وإرشاده لهم حينما استوصاهم بالنِّساء خيرًا وبحسن معاملتهن، حيث روي الإمام مسلم في السند الصحيح

[1] يُنظر: أسماء لمرابط، القرآن والنساء، قراءة للتحرر، ص 12.

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: "مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخر، فَإِذَا شَهِدَ أَمْرًا فَلْيَتَكَلَمْ بِخَيْرٍ أَوْ لِيَسْكُتْ، وَاسْتَوْصُوْا بِالْنِّسَاْءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةُ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، إِنَّ أَعْوَجَ الْشَّيْءِ فِيْ الْضِلْعِ أَعْلَاْهُ، إِنْ ذَهَبْتَ تُقِيْمُهُ كَسَرْتُهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجٌ، اِسْتَوْصُوْا بِالْنِّسَاْءِ خَيْرًا"[1]، فهذا الحديث عُدَّ كدليل على صحة أسطورة الخلق، رغم أنَّه لا يُوجد أيَّ ربط بين حديث الرسول ﷺ وبين أنَّ حواء خُلقت من ضلع آدم، بل هو مجرد مجازTrope اعتمده النَّبي ﷺ ولا يُوجد له أيَّ إثبات في القُرآن الكريم، الّذي يذكر بأنَّ الله خلق النِّساء والرجال من نفسٍ واحدةٍ في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبٗا ﴾ [2]

تُقدِّم أسماء المرابط تفسيرًا لهذه الآية بالاعتماد على الإمام محمد عبده حينما يرى أنَّ النَّفس الواحدة تعني الروح والجوهر والمادة الشاملة الّتي تحتوي الجنسين معًا لا أدم بمفرده كما في القراءات القديمة، في حين تتخذ لفظة زوج إطلاق على الجنسين الذكر والأنثى بحسب السِّياق ولا تعني حواء وحدها، وعليه فإنَّ البشرية تتكون من أصل واحد ومادة واحدة، وهو ما يُؤكد لنا المساواة الإنسانية في الخلق، كما يُقدم محمد عبده افتراضًا ثانيًا بأنَّ "النَّفس" لفظ مُؤنث يدل على جوهر نسائي في حين الزوج مذكر يدل على الصاحب أو البعل، ومنه خُلق المذكر من المؤنث، والدليل على ذلك الآية الكريمة من سورة الأعراف في قوله تعالى: ﴿ ۞ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٖ وَٰحِدَةٖ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَاۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفٗا فَمَرَّتْ بِهِۦۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحٗا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾ [3]، وعليه إنَّ أيَّ تأويل يبحث في إثبات أسطورة الخلق هو تأويل يتنافى مع أحكام القرآن وأحاديث النَّبي الكريمين، والحال نفسه بالنِّسية لحادثة خروج أدم وحواء من الجنة اللَّذين يُحمِّلُهما القُرآن الكريم المسؤولية معًا في ارتكاب الخطيئة بسبب ضعفهما ونُقصهما اللَّذان يُعدان من صفات البشرية من خلال قوله تعالى: ﴿ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِۖ وَقُلْنَا

[1] أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1991، ج2، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنِّساء، رقم 1468، ص 1091، وأبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح: مصطفى البغا، دار ابن الكثير، دمشق، سوريا، 1990، ص 3331

[2] القرآن الكريم، رواية ورش، سورة النِّساء، الآية 01.

[3] القرآن الكريم، رواية ورش، سورة الأعراف، الآية 189. كما تُوجد أية مشابهة لها في سورة الروم، الآية 20.

﴿ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ﴾[1]، وعليه فإنَّ كلّ من أدم وحواء عاشا التَّجربة معًا ومرا بنفس المشاعر من النَّدم والحسرة والأمل في المغفرة دون أي تفرقة بينهما.

2-1-1 عندما يتكلم القرآن عن النساء

في الفصل الأول من كتاب "القُرآن والنِّساء" تطرح أسماء المرابط قضية القصص الّتي يُقدمها القرآن الكريم عن النِّساء والرجال الحسنة منها والسيئة قصد أخذ العبرة من هذه التَّجارب الّتي يُمكن أن نمر بها ومن خلالها نتمكَّن من أن نأخذ طريقنا في الحياة إذا استطعنا فهمها وقراءتها والتَّبصر فيها جيدًا وبطريقة صحيحة تُوصلنا إلى نور الله، ذلك أنَّ السُّلوك الأخلاقي الّذي تقوم به الشَّخصيات مثل: أدم وموسى وعيسى ويوسف وابراهيم واسماعيل ونوح ومحمد عليهم الصَّلاة والسلام وكذا آسيا وسارة وأم موسى وبلقيس ومريم ... إلخ يُمكنه أن يُمثِّل ماضينا مثلما له الإمكانية أن يُمثِّل حاضرنا.

لقد مثَّلت المرأة في التَّنزيل العزيز دور الأم والزوجة للأنبياء والرُسل خاصة، فكان لها دور في التَّربية والحماية ونشر الرسالة الدِّينية بكلِّ صبر ومُكابدة وجُهد وتَحمُل وتضحية وإيمان واستغاثة وثقة بالله رغم المشَّقة. وهو ما نجده عند السَّيدة سارة أم إسحاق أبو النَّبي يعقوب والسَّيدة هاجر أم إسماعيل زوجتا سيدنا إبراهيم عليه السلام، وكذا عند أم موسى عليه السلام وأسية امرأة فرعون، كما نجد هناك المرأة الملكة السياسية العادلة والحكيمة المُشاوِرة لشعبها والنَّاقدة لكلِّ أشكال الاستبداد والطُّغيان والذُّل والهوان والتِّي تُمثِّلها بلقيس ملكة سبأ، كما نمر بالمرأة الّتي جسَّدت ضعف النَّفس البشرية بعاطفتها وانفعالها حين أضحت شغوفة بالحب يراودها إحساس بالذنب وضرورة التَّوبة والاعتراف بالخطأ الّذي اقترفته نفسها الأمارة بالسوء وهي قصة السَّيدة زُليخة مع النَّبي يوسف عليه السلام، وهناك الفتاة المحتشمة والخجولة المهذبة البريئة والمُصمِّمة ذات المشاعر الرقيقة والأحاسيس الصادقة والمُخلِصة والأغراض النبيلة والأفعال الطيبة والكريمة وهي بنت النَّبي شُعيب، الّتي التقت بسيدنا موسى ويُقال أنَّها تزوجته، لنصل إلى المرأة الاستثنائية الّتي أجمعت عليها البشرية لكونها صلة وصل بين المسيحين والمسلمين من خلال إحياء التَّوحيد وإصلاح الوضع الاجتماعي المُختَل والعُرف السَّائد عبر الانصراف للعبادة والاعتكاف للحصول

[1] سورة البقرة، الآية 35.

على معرفة إلهية لا متناهية وعلم روحاني مملوء بحب الله والتَّفاني فيه بكلِّ عفة وطهارة وإخلاص وخضوع للإرادة الربانية كمريم العذراء أم عيسى عليه السلام، فهؤلاء النِّسوة كُنَّ شخصيات يبرز فيهن البَّعد الأنثوي الّذي يتِّم تغيبه في الكُتب الإسلامية والثَّقافة الدِّينية لما له دور في تغير الأعراف السَّائدة.

2-1-2 عندما يتكلم القرآن مع النِّساء:

لم يتحدث القرآن الكريم عن النِّساء فحسب، بل تحدث معهن أيضًا بكلِّ ود وتقدير بُغية الإجابة عن أسئلتهن وتحريرهن وإصلاح أوضاعهن ورفع المظالم عنهن، ومنه نزلت الآية ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُومِنِينَ وَٱلْمُومِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيراً وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً ﴾[1]، الّتي يُرجح الفقهاء أنَّها نزلت بسبب هند بنت ابي أمية المعروفة بـ " أم سلمة" زوجة النَّبي محمد ﷺ الّتي سألته بكلِّ حرية وشجاعة قائلة: "ما لنا لا نُذكر في القُرآن كما يُذكر الرجال؟"* في حين كان سبب نزول الآية ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ اَوْ انثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَالذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلَانْهَٰرُ ثَوَاباً مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ ﴾[2] انطلاقًا من طلب مُلِّح من أم سلمة الّتي عبرت عن خيبتها الشَّديدة عندما لاحظت أنَّ القُرآن لم يتعرض بالذِّكر لمشاركة النِّساء في حدث الهجرة إلى الحبشة. فهذه الآيات هي دليل على عدم وجود فرق بين النَّاس الذكور منهم والإناث الّذين تربطهم رابطة قوية فيما بينهم أساسها التَّضامن والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، كما نجد نزول سورة بأكملها "سورة المُجادلة" ترد على شكوى خولة بنت ثعلبة للرسول ﷺ من زوجها الّذي أساء معاملتها بتطبيق عادة قسم الظهار(*) عليها، حيث سمعها الله ورسوله ﷺ وهي تُعبِّر بكلِّ حرية وشجاعة ونُضج فكري

---

[1] سورة الأحزاب، الآية 35.

* اختلف العلماء في من كانت وراء هذا المطلب فتعدَّدت الروايات بين أم سلمة أو إحدى زوجات النَّبي ﷺ وبين أسماء بنت عميس وبين أم عمارة الأنصارية.

[2] سورة أل عمران، الآية 195.

(*) **الظهار** أي تطليقها وجعلها كظهر أمه أو أخته أو ابنته محرمة عليه للأبد بغرض معاقبتها، فتبقى مُقيَّدة لا هي زوجة بالفعل ولا هي مطلقة نهائيًا، كما تُوجد أنواع أخرى من الطَّلاق حرمها الله نذكر منها:

– **طلاق الإيلاء** أي أنَّ للرجل الحرية في عدد مرات الطَّلاق وبفترات غير محدود في الابتعاد عن الزوجة مما ينجم عنها أضرار للمرأة لإمساكها مدّة طويلة مجهولة الأجل.

ووعي مستمد من إيمانها القائم على العدل، فأجاب عن أسئلتها واستجاب لشكواها بإدانة فعل زوجها المُهين وسُلوكه الجائر. وهو الأمر نفسه ما نجده من شكوى امرأة حُرمَت مع بنتين لها من ميراث زوجها فاستجاب الله لطلبها.

إنَّ طرح أسماء المرابط لهذه النَّماذج من التَّاريخ الإسلامي يفتح المجال للحديث عن قضايا شائكة تخص المرأة فقصة بلقيس تُعدُّ منفذًا للحديث عن الحقوق السِّياسية للمرأة الخاصة بالحُكم الّذي يحتاج إلى عقل راجح يعمل التَّفسير التَّقليدي على نفيه في المرأة أو على الأقل إثبات نقصانه انطلاقًا من طغيان الجانب العاطفي فيها، وهو ما يُنقص بحسب رأي أسماء المرابط من بشرية

– **طلاق العضل** وهو أن يُطلق الرجل المرأة ثمَّ يُرجعها لا كزوجة بل فقط كي لا تكون لزوج أخر، وهي تعتبر ألية من آليات تأديبها وإذلالها وإلحاق الضرر بها.

كما حرّم الإسلام أنواعًا عديدةً من النكاح الفاسد الذِّي أُكرهت المرأة على ممارسته في الجاهلية وظل الرجال يدافعون على بقائه ويقاومون تحريمه لتحقيق مصالحهم الخاصة وأهمها:

– **نكاح الاستبضاع:** وهو أن يُرسل الرجل زوجته لرجل أخر من كبار القوم لكي تأتي بولد منه يتصف بصفات ذلك الكبير في القوم .

– **نكاح المضامدة:** وهو نكاح عدّة رجال من امرأةٍ واحدةٍ في فترات مختلفة لأسباب اقتصادية لا سيما في أيام القحط والمجاعة فتطعم عن هذا وتأكل عند الآخر، ولو كان أحدهم غنيًا حبست نفسها عنده حتَّى يستوي حالها فتعود لزوجها.

=– **نكاح الرهط:** هو نكاح عدّة رجال لامرأة واحدة في نفس الليلة وعند حملها تختار واحدًا منهم لتنسب إليه ولدها.

– **الرايات الحمر:** وهو البغاء الذِّي تُمارسه الأمة بدافع الكسب والتجارة.

– **نكاح الشغار:** مشتق من المشاغرة بمعنى الرفع وهو أن يُزوج الرجل ابنته أو أخته موليته لرجل أخر على أن يزوجه هو موليته بدون مهر وذلك لأنَّهم يتعاملون على أساس أنَّ المرأة يمتلكونها كالسلعة.

– **نكاح المساهاة:** هو نكاح افتدائي مُلحق بزواج الشِّغار كان منتشرًا في القبائل الفقيرة الّتي تتعرض للغزو والأسر وليست لها القدرة على افتداء أسراها فيكون ذلك بتزويج امرأة منهم لفك أسراهم.

– **نكاح البدل:** هو تبادل زوجتين بشكل مؤقت بغرض المتعة دون إعلان الطلاق أو عقد.

– **نكاح الضيزن أو المقت:** وهو نكاح الرجل من امرأة أبيه متى ما طلقها أو مات عنها، وبمقتضى هذا النِّكاح يتِّم توريث الابن الأكبر حق التَّصرف في أرملة أبيه أو هبتها لإخوانه باعتبارها ميراثًا للأبناء من أبائهم، وهو في أصله عادة فارسية يُوجد من استنكرها في الجاهلية، وأكد على استنكارها الإسلام والدليل على ذلك قول أوس ابن حجر:

وَالْفَارْسْيَةُ فِيْهِمْ غَيْرَ مُنْكَرَةٍ فَكُلُّهُمْ لِأَبِيْهِ ضَيْزَنُ سَلَفُ

كما حرَّم الإسلام أيضًا الكثير من الممارسات الّتي تظلم المرأة في الجاهلية، الّتي لها علاقة بولادة الأنثى ووأدها وتزويجها مبكرًا ومن غير رضاها وحرمانها من الميراث والتَّصرف في أموالها كون أنَّ المرأة بالنِّسبة لهم تُورث كالأملاك الّتي يملكها الرجل ولا تَرث، فإضافة إلى ضبط الإسلام هذه الممارسات ضبط أيضًا عدّتها بعد وفاة زوجها وكلِّ الأمور المتعلقة بها كإنسان له كامل الحق في العيش بعدل وسلام.

المرأة كون أنَّ البشر أساسًا تميزوا عن بقية المخلوقات بهذا العقل*، كما تُقدِّم أسماء المرابط نماذج أخرى لنساء لهن مشاركات سياسية وأدوار فعَّالة على نحو الجهاد والهجرة** بوصفهما فعلاً سياسيًا محفوفًا بالمخاطر يُؤكد حضور المرأة باعتبارها عضوًا نشطًا ومُناضلاً في سبيل الحق الّذي ينغرس في داخل النفس وينعكس على تحملها لما هو خارجي، وهو ما نجده عند "سمية أم عمار" أول شهيدة في الإسلام و"زينب بنت الرسول ﷺ " الّتي جازفت بنفسها وهي حامل وهاجرت بدينها و"أم شريك" التِّي تعرضت للتَّعذيب والسَّجن أثناء هجرتها للمدينة المنورة وبعد وصولها عرضت نفسها على الرسول ﷺ ليتزوجها و"أسماء بنت أبي بكر" الّتي عملت وحدها على تنظيم هجرة الرسول ﷺ مع أبيها وأخريات من اللَّواتي كافحن من أجل إيمانهن وساهمن فعليًا في بناء مجتمعهن بكلِّ ولاء ومسؤولية روحية[1]، وإضافة إلى هذا نجد مشاركات النِّساء في بيعة الرسول ﷺ *** وهنَّ يُمثِّلن أنفسهن بِكلِّ حرية وطواعية، ويلتزمن ببنودها الّتي كانت من بينها الجهاد والوفاء في السَّراء والضَّراء والصَّبر رغم المصاعب، ومن هؤلاء كثيرات وأبرزهن: نسيبة بنت كعب المُلقبة بـ"أم عمارة" وأسماء بنت عمر، اللَّواتي ينفي المفسرون مشاركتهن بسبب أنَّ بيعتهن لم تتِّم عبر المصافحة الّتي يقوم بها الرجال مع الرسول ﷺ في حين تكون مع النِّساء بالكلام والمشافهة، واعتبار هذا التَّصرف من النَّبي ﷺ أنَّه مجرد رفق ولطف بالنِّساء لا حق يمكنهن ممارسته، أمَّا حدث المباهلة الّذي تنص عليه الآية ﴿ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾"[2] فهو الدَّعوة الصَّريحة للرجال وللنساء في المشاركة الاجتماعية والنقاشات العمومية.

لا تكتفي أسماء المرابط بتقديم حُججها حول مشاركة المرأة السِّياسية والاجتماعية، بل تُقدِّم براهين أخرى حول مسائل مختلفة، منها: ما تطرحه من خلال قصة ولادة السَّيدة مريم العذراء في شأن قضية تمييز العرف بين الذكر والأنثى وظلم هذه الأخيرة من الوصول إلى السُّلطة الدِّينية

* ينبه محمد عمارة إلى أنَّ القرآن أشاد بتجربة بلقيس في الحكم وهي امرأة عكس تجربة فرعون وهو رجل، وذلك راجع إلى أنَّ حُكم بلقيس كان حُكم شوري جماعي، أمَّا حُكم فرعون تسلطي فردي، فالعبرة حسبه ليست بالذكورة أو الأنوثة في الولاية العامة، بل العبرة في المُشاورة ورأي الجماعة لا في القرد والسُّلطان الفردي المطلق.

** ذُكرت النِّساء المهاجرات في القرآن الكريم في سورة الممتحنة الآية 10.

[1] يُنظر، أسماء المرابط، القرآن والنِّساء، قراءة للتحرر، ص ص 139، 143.

*** ذُكرت هذه المبايعات في القرآن في سورة الممتحنة الآية 12.

[2] سورة آل عمران، الآية 60.

بالرجوع إلى مبدأ التَّفاضل بين الجنسين لا الاختلاف*، كما تطرح قضية الطاعة المطلقة الّتي يجب أن تلتزم بها الزوجة تُجاه زوجها؛ أي كلّ امرأة تجاه ولي أمرها وإضفاء عليها طابع ديني بالرغم أنَّها لم تُذكر في القرآن الكريم، بل وُصف الزواج بأنَّه "ميثاق غليظ" أي اِلتزام متبادل بين الشَّريكين بالرحمة والمودة والتَّراضي والمشورة لا بخضوع طرف لطرف وتبعيته له وتملكه والاستمتاع به، ومنه تنتقل الكاتبة إلى موضوع "القوامة" الّذي يُوضع كمبرر لتفضيل الرجال على النِّساء، بل وحتَّى استبدادهن والتَّسلط عليهن وافقاد حقهن في تقرير مصيرهن، في حين كان من المفروض النظر إلى هذا المفهوم كواجب ومسؤولية وتكليف وليس تشريف، وهنا يُمكِّن أن نتقدَّم برأي سالم عبد الجليل الّذي يرى أنَّ هذا التَّكليف ليس على الزوج فحسب على زوجته بل أيضًا الأخ على أخته وأمه، ومن جهة أخرى يطرح محمد عمارة رأيه من خلال كتابه "التَّحرير الإسلامي للمرأة" في أنَّ هذا التَّكليف ليس لكلِّ الرجال على كلِّ النِّساء، بل هو لمعظم الرجال على معظم النِّساء، بحيث تُوجد حالات لا يُمكِّن تطبيق هذه القاعدة عليها وذلك حينما تتخلف هذه الإمكانية عند واحد من الرجال حينها يُصبح الباب مفتوحًا أمام المرأة/الزوجة إذا امتلكت مقومات القوامة[1]، ذلك لأنَّ الرعاية والمسؤولية هي من واحب الجنسين كلّ حسب كفاءته وخبرته وموقعه وظروفه.

---

* يُضيف محمد عمارة إلى هذه الحُجَّج الّتي تُقدمها أسماء المرابط حجة مهمة، وهي أنَّ الإسلام منح المرأة أهم ولاية وهي الولاية الاقتصادية حينما رخَّص لها التَّصرف في أموالها وتوليها بحرية تامة، كما لها ولاية وسلطان على نفسها في اختيار زوجها وولايتها في بيته وأبنائه، وهي ولاية خاصة لا تنفي الولاية العامة والمشاركة في بناء =المجتمع الإسلامي في مختلف مجالاته السِّياسية والاجتماعية والدِّينية والاقتصادية الّتي تنطوي تحت مبدأ الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر.

[1] يُنظر: سوسن الشريف، الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية، ص ص 124، 125. ويُنظر: محمد عمارة، التَّحرير الإسلامي للمرأة، الرد على شبهات الغلاة، ص 116.

ويُمكن تقديم تفسير عزيزة الحبري للآية 72 من سورة التَّوبة ﴿ وَٱلْمُومِنُونَ وَٱلْمُومِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ... ﴾، الّتي ترى أنَّ كلمة أولياء لها نفس معنى القوامة، وهو ما ينفي أفضلية طرف على طرف، كما يجدر بنا الذكر بأنَّ القوامة تخص المؤمنين والمؤمنات المتصفون بالعدل والقسط، ومنه قوله تعالى: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلهِ... ﴾ سورة النِّساء 134 وقوله أيضًا ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ... ﴾ سورة المائدة، الآية 09.

يُمكن أيضًا التَّوسع في هذه القضية من خلال كتاب كامل في هذا الشَّأن لزيبا مير حسيني وملكي الشرماني وجانا رامينجر ترجمة رندة أبو بكر المعنون بـ" القَّوامة في التُّراث الإسلامي، قراءات بديلة".

كما تطرح أسماء المرابط قضية الطلاق والزواج بإكراه وحرية التَّعبير والاختيار وقضية الآيات الّتي تطرح جدلاً وخلافًا وتُذكر كدليل عن وضعية المرأة في الإسلام ومكانتها منها:

- أية تعدد الزوجات الّتي هي عبارة عن رُخصَّة أباحها الله ولم يأمر بها لغرض الإصلاح الاجتماعي لكن الرجال أساءوا فهمها واستخدامها وتطبيقها مثلما أساءوا استعمال رخصة الطلاق نتيجة سوء الخُلق أو نقص في المعرفة بالدِّين، ذلك أنَّ تعدُّد الزوجات ليس مقصودًا لذاته، بل لأسباب تحدُّه بقيود وشروط صارمة جدًّا يصعب تنفيذها كالعدل والكفاية وعدم الجور، ومنهم من يرى أنَّه مرتبط بالنِّساء اليتامى اللَّواتي يعشن وضعًا خاصًا، وفي المقابل إنَّ إباحة تعدِّد الزوجات من غير تحريمه أو فرضه لا يحرم المرأة حريتها في الاختيار فلا يُلزمها أو يُكرهها على هذا الوضع إذا كانت لا ترتضيه ولا يضعها أمام خيار واحد مُحرج وضار هي مجبرة للانصياع له[1].
- آية شهادة امرأتين تُعادل شهادة رجل الّتي فُهمت بطرقة خاطئة من جهة لأنَّه يُقصَّد بها الإشهاد في الدين الخاص الّذي هو ليس من شأن المرأة عادة، من أجل حفظ الحق من باب النصيحة وليس الشَّهادة التِّي تُشرع للقاضي إقامتها من أجل الحصول على البيِّنة والفصل في النِّزاع، والتِّي تشترط الخبرة والعدالة والموثوقية لا الذكورة والأنوثة، ومن جهة أخرى فمفسريها لم يأخذوا بعين الاعتبار سُنَّة التَّدرج الّتي بدأت بإشراك امرأتين مقابل رجل في الشَّهادة للوصول إلى مساواتهما رجل بامرأة، وبدليل رواية الحديث الّتي تُعدُّ شهادة وتتِّم من الجنسيين بطريقة متساوية لا تنفي أهلية المرأة.
- آية إرث المرأة نصف حظ الرجل الّتي تُعدُّ حالة من مجموع حالات في الميراث وليست القاعدة الوحيدة فيه، حيث يُمكِّن للمرأة أن ترث في حالات أخرى حظًا مساويًا لحظ الرجل أو أكثر منه أحيانًا وفي أحيان أخرى ترث المرأة ولا يرث الرجل، وذلك يرجع لدرجة القرابة من الموروث وتعاقب الأجيال الوارثة والمسؤولية المالية الّتي على عاتقهم تُجاه باقي أفراد العائلة الآخرين.

[1] يُنظر: سوسن الشريف، الحركة النِّسوية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية، ص ص 149،158.

- أية حق ضرب الزوج زوجته الناشز؛ أي الزوجة الّتي تعصي زوجها أو تخونه[*] فالضرب هنا بحسب تأويل أسماء المرابط المعتمد على سُنَّة التَّدرج لا يعني العقاب الجسدي، بل يعني هجر بيت الزوجية الّذي هو تفسير ملائم أكثر لمحتوى الرسالة القرآنية وأقوال وأفعال الرسول ﷺ الّتي هي ضد العنف.

خلاصة القول:

من خلال ما سبق يُمكننا القول أنَّ أسماء المرابط تمكنت من مراجعة ما ترسَّب في الأذهان حول المرأة من خلال طرحها للعديد من الأسئلة المقلقة ومحاولة الإجابة عنها انطلاقًا من ترحال تاريخي يعتمد على الذِّكر الحكيم القرآن الكريم والسُّنة الشَّريفة، لتتمكَّن بذلك إقامة منهج هادف يُحقِّق التَّحرر للنساء المسلمات من منظور روحاني أساسه مواكبة القيم الإسلامية للتَّطورات الاجتماعية، من خلال التذكير ببعض النِّساء الأكثر تأثيرًا في التَّاريخ الإسلامي اللَّواتي يُمثِّلن نموذج المرأة الّتي يجب أن تكون اليوم، إضافة إلى تفكيك الأحكام التَّقليدية السَّائدة المنقولة الّتي أضحت من البديهيات من أجل بناء بدائل مختلفة، وذلك عبر تقديم تفسيرات وتأويلات جديدة للقرآن غير متحيزة، تحاول أن تبحث في المواطن الّتي كَرَّم فيها الله المرأة عبر شعائره مثل: شعيرة الصفا والمروة الّتي تحتفي بذكر السَّيدة هاجر، كما أنَّ هذا الكتاب يبدو أنَّه لم يُقدِّم الإجابة عن الأسئلة الّتي طُرحت فيه فحسب، بل إنَّه قدَّم إجابة عن سُؤال مهِّم لازال يتبادر في الأذهان حول ذلك التَّناقض المُتَّواجد بين الإسلام والنِّسوية، ليُؤكد أنَّ النِّسوية Feminism الّتي تبحث عن حقوق المرأة باعتدال تنبع من الإسلام باعتباره دين عدل وإنصاف، غير أنَّ هذا الجهد المبذول في هذا المُؤلف لا يمنع من وجود بعض النقائص فيه، فعلى الرغم من محاولة أسماء المرابط من جمع مختلف الحُجج لتبرير تأويلها وتدعيم أطروحاتها إلا أنَّه كان بحاجة إلى إضافات وتوسيعات تُوضِّح القضايا المطروحة من جميع زواياها بدقة وهو ما جعلنا نلجأ إلى كتب أخرى تطرح نفس القضايا، منها ما قدمه محمد عمارة في كتابه "التَّحرير الإسلامي للمرأة" ومنها ما قدَّمته سوسن الشريف في

---

[*] يُوجد من يشرح كلمة **النشوز** بطريقة أخرى مثل الرازي، الذِّي يرى معناها في أنَّها إظهار الخشونة في القول أو الفعل أو فيهما، وهي التَّرفع والإعراض والتَّعالي، والتِّي تُعطي دلالة كره طرف لطرف أخر وسوء عشرته والتَّمرد على فعل واجباته، وذُكر هذا اللَّفظ في موضع أخر في القرآن في قوله تعالى: ﴿ وَإِنِ إِمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوِ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً ﴾ سورة النساء 127.

كتابها "الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية"، ومنه يُمكننا أن نطرح قضية الاختلاط الّتي قدَّمت لها أسماء المرابط بأدلة من القرآن والسُّنة من دون أن تُوضِّح شروط وآداب هذا الاختلاط الّتي تتوافق مع تعاليم الدِّين الإسلامي، الّتي تحفظ حرومات الله كغض البصر والابتعاد عن الخلوة وعدم استباحة الحديث والمزاح والتزام الكلفة والمسافة الكافية، ونفس الأمر في قضية تعدِّد الزوجات الّتي طرحتها من غير أن تُوضح وتُفصل في الحكمة من هذا التَّعدُّد وضوابطه وعواقبه وحالات إباحته وحالات الإساءة في استخدام هذه الرخصة ومقترحات لمحاولة إصلاح الوضع، وهي نقاط مهمة تُدَّعم حُجج الكاتبة، الّتي تتمكن من خلالها إقناع القارئ والحصول على إذعانه، وغيرها من القضايا الّتي تمَّ توضيحها وتوسيعها في طرحنا للمسائل الّتي قدَّمها الكتاب أعلاه كمسألة القوامة مثلا. ومسألة الحجاب الّتي سنتوسع فيها فيما يلي.

2-1-3 الحجاب كعلامة مفصلة صامتة وفاضحة

ينطلق هذا المطلب من قضية مهمة يطرحها الإسلام وهي قضية الحجاب، الّتي لم تُفصل في طرحها أسماء المرابط في كتابها "القُرآن والنِّساء، قراءة للتحرر"، وعلى هذا الأساس ارتأينا أن نبحث في هذا الموضوع حيث نجمع الآيات الّتي ذُكر فيها الحجاب والكلمات المرتبطة به كالخمار والجلباب ونُرتبها ترتيبًا تاريخيًا يرجع إلى أسباب النزول قصد تقديم تصور حولها مثلما فعل الكثير من المفكرين لتفسير القرآن الكريم ومن بينهم محمد عابد الجابري في كتابه "فهم القرآن الحكيم، التَّفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، وعليه سنبدأ بالآيات المكية الّتي تطرقت لموضوع المرأة باعتبارها مصاحبة للرجل كظله، وهو ما عبرت عنه قصة أول الخلق آدم وحواء في ارتباطها بموضوع البحث، الّتي يُمكِّن عدُّها مرجعية مُهمَّة ورمزية لا غنى عنها في الحديث عنه باعتبارها مثالاً أوليًا، حيث يتبيَّن أنَّ الله سبحانه وتعالى جعل لآدم وحواء لباسًا من الجنة وزينتها يُواري سوءاتهما، غير أنَّه وبعد مخالفتهما لأوامر الله بأكلهما من الشَّجرة عاقبهما جلَّ جلاله بكشف عوراتهما، مما جعلهما يشعران بالحياء والخجل والحشمة، ويقومان بستر أجسادهما وتغطيتها بورق الجنة، ومنه يقول سبحانه وتعالى في سورة طه المرتبة 45 بحسب أسباب النزول و20 في المصحف ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ۝ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَٰنِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ ۖ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾"[1] يبدو من خلال ما سبق أنَّ

[1] سورة طه، الآية 117-118.

الأصل في الإنسان سواء كان ذكرًا أو أنثى هو التَّستر، لأنَّه علامة Sign من علامات العفَّة والحياء، الّتي هي فطرة جُبل عليها الإنسان، لذا يُعدّ الخروج عنها فتنة من الشيطان*، نبهنا منها القرآن الكريم قائلاً في سورة الأعراف المرتبة 39 بحسب ترتيب النزول و7 في المصحف: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ۝ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ يَنزِعُ عَنۡهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوۡءَٰتِهِمَآۗ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡۗ إِنَّا جَعَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾[1]، وعليه إنَّ التَّعري والتَّبرج من مكائد الشَّيطان الّتي يُوسوس بها بني آدم، ويجعله مخالفًا للفطرة السَّليمة والأخلاقيات السَّوية ويُبعده عن تقوى الله.

ويجدر بالذِّكر أن معظم المواضع الّتي ذُكرت فيها لفظة الحجاب في مختلف الآيات الّتي وردت في السُّور المكية من الآية 32 من سورة ص، والآية 46 من سورة الأعراف، والآية 17 من سورة مريم، والآية 45 من سورة الإسراء، والآية 5 من سورة فصلت، والآية 51 من سورة الشورى، كانت تعني التَّخفي والستر والحجب والظُلمة والحاجز والجدار والغطاء المادي الّذي يحجب بصر العيون والغشاوة والغطاء الرمزي الّذي يحجب بصيرة القلوب، وكلّ هذه الدلالات تحجب الرؤية وتفصل بين شيئين كلية، وهو ما يعني أنَّ كلمة حجاب في القُرآن الكريم لا تتعلق على الإطلاق بلباس المرأة، بل هو فاصل لا يُمكن أن يُرى من ورائه أي شيء؛ لأنَّه يستر كلّ الفضاء بما فيه وما يتوارى خلفه؛ أي كلّ ما يدخل ضمن إطار ما يحجبه فلا يُمكن أخذ أيَّ صورة أو تصور عنه، وعليه إنَّ الستر والتَّستر في السور المكية يأخذ دلالتين فضائية وجسدية.

وبالعودة إلى السُّور المدنية؛ أي بعد هجرة الرسول ﷺ تتضح لنا نماذج أخرى متطورة تفصيلية وتخصيصية بأبعاد مختلفة واضحة المعالم، حيث يُمكن رصد ذكر لفظة الحجاب والجلباب والخمار وغيرها فيما ارتباط بالمرأة واتخذ معنى التَّستر في العديد من المواضع، الّتي

---

* **الفِّتنة** أو كما تُعرف عند الصُّوفية بآفة التَّوحيد أو الشِّرك اللطيف، كونها تحجب المُريد عن سلوك الطريق الإلهية، ولتجنبها لا بد من اتباع بعض الآداب والرياضات، فالفِّتنة هي من عمل الشَّيطان بدليل قوله تعالى الذِّي ورد في المتن، وهي من عمل الإنسان الكافر، الذِّي يُريد أن يجر النَّاس إلى كُفره؛ أي شياطين الإنس، لذا يقول تعالى: ﴿ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْۚ إِنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمۡ عَدُوّٗا مُّبِينٗا ﴾ سورة النِّساء الآية 100، وعليه ففعل الفِّتنة لا ينطبق على كلِّ امرأة أو كلِّ رجل خاصة إذا كان مؤمن بالله، وقد =اقترنت الفِّتنة بالمرأة لأنَّها شُوطنت عبر العصور؛ أي اعتبرت شيطاناً، لذا أضحت حسب هذا التَّصور فاتنة وعملها من عمل الشَّيطان.

[1] سورة الأعراف، الآية 25-26.

يتبيّن من خلالها ويتأكَّد كما سبق في الآيات المكية أنَّ الحجاب ليس واحدًا بل متعددًا ومتنوعًا بين حجاب فضائي مكاني وحجاب جسدي ثوبي، وهما يُؤديان وظيفة الحماية بالإخفاء والبروز معًا، وأن النِّساء المعنيات بالحجاب لسن صنفًا واحدًا بل أصنافاً منهن ما ذُكر في سورة الأحزاب المرتبة 90 بحسب النزول و33 في المصحف في الآيتين 32 و53 الخاصة بنساء النَّبي ﷺ، ومنها من وُجهت لجميع المسلمات كآية الجلباب أي الآية 59 من سورة الأحزاب أيضًا، وآية الخمار 30 من سورة النُّور المرتبة 103 بحسب النزول و24 في المصحف وأية القواعد من النِّساء الّتي وردت في نفس السُّورة؛ أي سورة النُّور في الآية 60.

ينطلق تحليلنا لهذا التَّقسيم من الآيات الّتي وُجهت لزوجات النَّبي ﷺ، والتِّي وردت في سورة الأحزاب، فمن المعروف عن هذه السُّورة المدنية ذات التَّرتيب 90 بحسب أسباب النزول و33 في ترتيب المصحف أنَّها "تعني حرفيًا تحالف القبائل والزُّمر. وتصف هذه السُّورة، من بين ما تصفه حصار المدينة، الّتي عُرفت باسم معركة الخندق، لأنَّ محمدًا ﷺ أمر بحفر خندق حول المدينة لحمايتها"[1]؛ ذلك لأنَّ هذه الفترة؛ أي ما بين السنة الخامسة والثَّامنة للهجرة عاش الإسلام أزمة حربية وأخلاقية مُعقَّدة، لذا كانت الآيات الّتي تُنزل في هذه السُّورة تعمل على تصليح الوضع بتنظيم العلاقات الاجتماعية وتقويم بعض الأخلاقيات وتهذيب بعض السُّلوكيات في المدينة، حيث بدأت بالتَّدرج في الإصلاح بحسب المقامات من الأعلى إلى الأدنى، لذا كان المُنطلق من النَّبي محمد ﷺ الّذي أمره الله تعالى بأن يتقيه ولا يُطع الكافرين والمنافقين ويتَّبع ما يُوحى إليه من ربه ويتوكل عليه، ومن بين الأوامر الّتي بلَّغها الله تعالى لرسوله ﷺ في هذه السُّورة أيضًا هي تلك الّتي تُلغي الظِّهار والتَّبني، كما بيّنت الآيات من بعد ذلك أنَّ أزواج النَّبي ﷺ هنَّ أمهات المؤمنين تمهيدًا لتوجيه خطاب مخصَّص لهن؛ أي إلاَّ لنساء النَّبي ﷺ، وهي الآيات الّتي وضَّحت الآداب الّتي يجب أن يلتزمن بها، فبعد الرفع من شأنهن وتكريمهن بعدهن أمهات المؤمنين وبأنَّهن "لسن كأحد من النِّساء" بدأ القرآن الكريم ينُصحهن في قوله تعالى: ﴿ يَا نِسَآءَ ٱلنَّبِىِّۦٓ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ انِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً ۝ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ۝ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ

[1] فاطمة المرنيسي، الحريم السِّياسي، النَّبي والنِّساء، تر: عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتَّوزيع، دمشق، د-ط، د-ت، ص 113، 114.

لَطِيفاً خَبِيراً ﴾[1]، فهذه الآيات بيّنت أنَّه يجب على نساء النَّبي ﷺ التَّحلي ببعض الأخلاقيات والقيام ببعض العبادات نتيجة لسوء الأوضاع من حولهن خاصة أنَّهن لسن كباقي النِّساء؛ فهن نساء النَّبي محمد ﷺ المبعوث للرسالة، الّذي يُمكِّن أن يستهدفه المنافقون ويُضعفون رسالته بالتَّعرض لأهل بيته، لذا يأمرهن بتقوى الله وذلك بأن لا يخضعن في القول ويلن فيه مع الغرباء من خارج بيوتهن حتَّى يتفادين أيَّ أذى من ذوي القُلوب المريضة، كما أمرهن بالبقاء في بيوتهن بوقار ولا يتبرجن ويُقمن الصَّلاة ويُؤتين الزَّكاة ويُطعن زوجهن الرسول محمد ﷺ ليُحافظن على طهارتهن، الّتي تُمكِّنهن من أخذ مكانة لا يُمكن مسّها تُؤهلهن ليكن شاهدات على ما ينزل على الرسول ﷺ من قُرأن كريم، كما يكُّن راويات ثقات لأحاديث الرسول ﷺ وحكمته خاصة أنَّ بيته عليه أفضل الصلاة والسلام كان يدخله كلّ أنواع البشر من المسلمين والمؤمنين ومن المشركين والكفار ومنافقين ليسألونه عن رسالته ويستفسرون عن مختلف القضايا، لذا كانت نساء النَّبي ﷺ يسمعن ويتعلمن من هذه الحوارات، ومنه أصبح لهن الحق في ذكرها والإخبار عنها في حياته ومن بعد وفاته ﷺ، ولأنَّ هذه الآيات وُجِّهت لنساء النَّبي ﷺ وليس لسواهن جاء الاستفسار عن ذكر المؤمنات في القرآن والآداب والعبادات الّتي يجب عليهن أداؤها، فنزلت الآية الّتي تُبيِّن ذلك للمسلمين والمسلمات؛ حيث يقول جلَّ جلاله: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤمِنِينَ وَٱلْمُؤمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰئِمِينَ وَٱلصَّٰئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيراً وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً ﴾ [2]

فمن خلال هذه الآية نستدل على ذلك الفارق بين نساء النَّبي وبين المؤمنين والمؤمنات عامة من حيث ما يتوجب عليهم فعله في هذه الأوضاع، ولعلَّ أبرز فارق يُمكِّن ملاحظته بسهولة والذِّي يهمنا في هذا المقام هو الوقار في البيت الّذي أمر الله به زوجات النَّبي ﷺ دون المسلمين والمسلمات عامة، الّذين يُمكِّنهم الخروج وأداء ما أمرهم الله به بطريقة متساوية بين الجنسين من آداب وعبادات منها الإيمان والقُنوة والصِّدق والصَّبر والخُشوع والتَّصدق والصَّوم وحفظ الفرج وذكر الله كثيرًا، فهذه الأفعال تُجنبهم المنكرات وتُحسن من أمرهم، فتجلب لهم المغفرة والأجر العظيم لذا ما عليهم إلاَّ أن يُطيعوا الله ورسوله ﷺ ويقوموا بكلِّ ما اختاره لهم ليُنعم عليهم.

[1] سورة الأحزاب، الآيات: 32، 33، 34.

[2] سورة الأحزاب، الآية 35.

تعود السُّورة مرة أخرى لزوجات النَّبي ﷺ بعدما أمره الله أن يتزوج بزينب بنت جحش، وحلَّل له اختيارها من غير حرج دون أن يتزوج من بعدها أو يُبدِّل إحدى زوجاته بأخرى ليُنزل عليهن الله أية الحجاب المحصورة في الزوجات اللَّواتي كُنَّ على ذمته وعلى قيد الحياة في هذه الفترة وهُنَّ: سودة بنت زمعة، عائشة بنت أبي بكر، حفصة بنت عمر بن الخطاب، أم سلمة، زينب بنت جحش، فآية الحجاب الّتي يقول الله تعالى فيها مخاطبًا الّذين آمنوا ﴿ ۞يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤۡذَنَ لَكُمۡ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيۡرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنۡ إِذَا دُعِيتُمۡ فَٱدۡخُلُواْ فَإِذَا طَعِمۡتُمۡ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسۡتَـٔۡنِسِينَ لِحَدِيثٍۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ يُؤۡذِي ٱلنَّبِيَّ فَيَسۡتَحۡيِۦ مِنكُمۡۖ وَٱللَّهُ لَا يَسۡتَحۡيِۦ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖۚ ذَٰلِكُمۡ أَطۡهَرُ لِقُلُوبِكُمۡ وَقُلُوبِهِنَّۚ وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًاۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾[1]، وهي أية يُقال أنَّها نزلت يوم زواج الرسول ﷺ من زينب بنت جحش، وغرضها تهذيب أخلاقيات المؤمنين وتقويم ما ينقصهم منها، وبالضَّبط أولئك الّذين بقوا يتسامروا في بيته رسول الله ﷺ وتأخروا في ذلك، فأمرهم الله تعالى أن يستأذنوا قبل أن يدخلوا بيوت النَّبي ﷺ ولا يدخلوا حتى يُؤذن لهم وإن دعوا للطعام أن يطعموا وينتشروا دون الاستئناس في الحديث، وأنَّه من سأل زوجات النَّبي ﷺ من غير المحارم يجب أن يسألهن من وراء حجاب؛ أي من وراء ستار مادي يحجب الفضاء كلية والرؤية عامة، وقد جاء هذا الأمر نتيجة تهديد الرسول ﷺ بأن ينكحوا زوجاته من بعد وفاته، وهو عند الله إثم عظيم يلحق كلّ من يُؤذي المؤمنين والمؤمنات أجمعين، وعليه إنَّ هذا النَّوع من الحجاب كان عبارة عن "حد ووقاية في نفس الوقت ذاته"[2] من أذية المنافقين لرسول ﷺ ولرسالته وذلك عبر نسائه لأنَّهن كُنَّ يُعتبرن أعظم سلاح يُمكن استغلاله لإضعاف الرسالة المحمدية، أو كما تصفه فاطمة المرنيسي بأنَّه فصل بين رجلين؛ أي بين الرسول ﷺ وبين الرجال غير المهذبين والمنافقين الّذين يزورون بيته، وهو ما يعطي الحجاب دلالة الحماية وهنا في هذه الحادثة حماية الحياة الشَّخصية الّتي تخص الرجال والنساء على حدٍّ سواء بصفة عامة وحماية الرسالة المحمدية بصفة خاصة، الّتي حماها الله تعالى بنساء النَّبي ﷺ حينما جعلهن نقطة قوة لرسالته من خلال أمرهن بالبقاء في البيت ويقُلن قولاً معروفًا من وراء حجاب؛ ليكن سندًا قويًا يشهد على الرسالة المحمدية ويُبلغ صحيحها.

[1] سورة الأحزاب، الآية 53.

[2] فاطمة المرنيسي، الحريم السِّياسي، النَّبي والنِّساء، ص 118.

تستمر سورة الأحزاب في عملية التَّهذيب الأخلاقي وتتوجه آياتها هذه المرة للنِّساء المؤمنات عمومًا ومنه نجد أية الجلباب: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾[1]، الّتي هي بحسب محمد شحرور أية تعليمة وليست تشريعية أبدية لذا يقول: "فقد فُهمت الآية في المدينة فهمًا مرحليًا، فارتبطت بعدم تعرض المؤمنات للأذى من قبل بعض السُّفهاء أثناء الذهاب لقضاء حوائجهن، وقد زالت هذه الشُّروط والدَّواعي الأن تمامًا، لأنَّ تطبيق هذه الآية لا تعتبر أبدية"[2]، فهي قائمة على تعليم النَّبي ﷺ المؤمنات اللِّباس الخارجي؛ أي الّذي يلبسنه خارج البيت ويُواجهن به المجتمع، بحيث يُغطي الجسم بأكمله من الأعلى إلى الأسفل، ويدنو منه؛ أي يقترب دون الالتصاق به، وهو بحسب رجاء بن سلامة حجابًا مضاعفًا يُلبس فوق الخمار ومن شأن النِّساء الحرائر[3]* اللَّواتي يريد الله أن يبرزن ويُعرفن فلا يؤذين أثناء الخروج لقضاء حاجاتهن، وقد ارتكز القُران الكريم على إستراتيجية تنبع من المجتمع منذ القدم وليست غريبة عن الأقوام العربية، حيث كان يعتمدها الأشوريين الّذين اخترعوا الخمار ليفصلوا بين الحالات الاجتماعية متزوجة وغير متزوجة، أمة وحرة، ووصلوا لحدِّ العقاب بالجلد والحرق إن لم يتِّم الالتزام بذلك، وهذه العادة اقتبسها الفرس ونقلها مع نظام الحريم إلى البلاد العربية بعد غزوهم لها، وهو الرأي الّذي يُوضِّحه كلّ من خليل عبد الكريم في كتابه "مفاهيم خاطئة ألصقوها بالإسلام" ومحمود سلام الزناني في كتابه "قصة السفور والنقاب واختلاط وانفصال الجنسين عند العرب"، تهدف هذه الإستراتيجية القائمة على الفصل في هذا المقام في القُرآن الكريم

---

[1] سورة الأحزاب، الآية 59.

[2] محمد شحرور، فقه المرأة نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، دار السَّاقي، ط3، 2016، ص 358.

[3] يُنظر: رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، ص 62.

* لا بد من التَّنويه أنَّ لبس الحلباب والخمار كان من شأن الحرائر قبل الإسلام وأثناء قيامه، وأنَّ دلالته كانت ترتبط بتشريف المرأة الّتي تلبسه، وما دام هو كذلك وما دام أنَّ القرآن الكريم يبني مبادئ الإسلام على واقع الجزيرة العربية وأخلاقياتها فيحتفظ بمحاسنها وينوه عن ترك مساوئها، فإنَّه يُمكِّن إسقاط ذلك التَّبرير الذِّي ينفي لبس الحلباب والخمار ويُلغيه لكون أنَّ الإماء لم يعدن موجودات في وقتنا الحاضر، ذلك لأنَّ بحضورهن أو غيابهن يبقى ذلك اللباس محافظاً على دلالته التَّشريفية للمرأة الّتي يُضاف إليها الهدف الإيجابي من لباسه فيما له علاقة بحكم الزنى وتحرير جسد المرأة من المُتاجرة به كما تمَّ توضيحه في متن هذا المبحث، غير أنَّ هذه الإيجابيات الخادمة للنساء من خلال فضح النِّظام الذكوري في استغلاله للمرأة تمَّ تحويرها لصالح النِّظام الذكوري نفسه مرة أخرى عبر استغلال الحجاب في التَّمييز بين الرجال والنِّساء ووضعه كذريعة لسجن المرأة وعزلها عن الحياة بغرض فرض التَّسلط عليها.

إلى حماية النّساء من السُّفهاء وعديمي الأخلاق، الذيّن انتشروا في تلك الفترة من جهة، وإبراز الإماء وأسيادهن الّذين يُرغمنهن على البغاء ويُتاجرون بهن ويتصرفون في حُريتهن باعتبارهن ملكهم وعبدات عندهم من جهة أخرى، فهذا الإبراز والتّقسيم يُمهّد للآية الّتي تأمر بإيذاء من يزني ليصرف عن هذا الفعل الشّنيع في قوله تعالى من سورة النّساء المرتبة 92 بحسب ترتيب النزول و4 في المصحف: ﴿ وَالَّذَانِ يَاتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّاباً رَّحِيماً ﴾ [1] فهذه الآية تتوجه للجنسين الذّكر والأنثى اللّذان يقومان بفاحشة الزنا واللّذان يكونان بارزان بحسب أية الجلباب فلا يؤذ من كان بريء من هذا الفعل، وقد بيّن العلماء أنّ أذيتهما تكون بالضرب والهجر والتّوبيخ وفي هذا تأديب ظاهره أذى وباطنه خير يحمي به الجنسين من الفواحش عمومًا ويُحرِّر به المرأة من التّملك والعبودية على وجه الخصوص إن كانت نهايته التّوبة والإصلاح، أمّا غير ذلك فلن يكون حلّه إلاّ بإقامة الحد بالجلد لكلا الجنسين الزانية والزاني وهو ما تفتتح به سورة النُّور 24/103 آياتها بقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَالزَّانِے فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍۖ وَلَا تَاخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِے دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُومِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخرِۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُومِنِينَۖ ﴾[2]، وعليه فالتّجلبب هو وسيلة فاصلة وتمهيدية لهذا التّحريم وعقوبته الّتي تدرجت من الإبراز إلى الأذى ثم الجلد، وهو من الآداب الشرعية الّتي يُمكِّن اللجوء إليها في ظروف مشابهة، لكن لا لإخفاء المرأة كما أُشيع لحماية الرجل من فعلها الفاتن، الّذي تمّ البرهنة عليه بلاغيًا من خلال التّقديم والتّأخير بين كلمتي الزانية والزاني المعرفتين، حيث قِيل أنّ القرآن الكريم قدّم لفظة الزانية لأنّها هي الّتي تفتن الرجل وتدعوه إلى فعل فاحشة الزنا وأخّر لفظة الزاني لأنّ الرجل في هذا الفعل المفعول به، وهذا في نظرنا خاطئ والأصح أنّ المرأة في فعل الزنى تكون كالجلباب فاضحة ومبرزة لفعل الزّنا عبر حملها الّذي يفضح بدوره الزاني ويُحدِّده، ومن ثم تكون عقوبة الجلد – والتّي تُعدّ أعلى درجة في عقوبة الزنى – لا تشوبها أي شائبة من ظُلم لأي طرف لأنّه يكون مُحدَّد بدليل قاطع.

من المعلوم أنّ سورة النُّور عمومًا نزلت في المدينة في السنة التّاسعة للهجرة، وهي السنة الّتي تغيرت فيها أحوال الإسلام والمسلمين إلى الأفضل، إلاّ أنّه ورغم ذلك فقد استمرت سورة النُّور في تقويم الأخلاقيات المُعوجَّة حيث اهتمت في مجملها بتبيّن الآداب الاجتماعية عامة والآداب

[1] سورة النساء، الآية 16.

[2] سورة النور، الآية 02.

الّتي تصون حُرمة البيوت على وجه الخصوص، لذا نطقت بتحريم فاحشة الزنا وقذف المُحصنات وبيّنت عقوبتهما بالجلد، ونبهت إلى عدم إكراه الفتيات على البغاء، كما سردت محنة الإفك الواقعة في السنة السادسة للهجرة، الّتي طالت زوجة الرسول ﷺ السَّيدة عائشة بنت أبي بكر، الّتي تُعدّ مؤامرة و﴿ بُهۡتَٰنٌ عَظِيمٞ ﴾[1] حبكه المنافق عبد الله ابن أبي ابن سلول للطعن في شرف الرسول ﷺ وزوجته، الّتي تأكدت براءتها في هذه السُّورة، فهذه الحادثة؛ أي حادثة الإفك الّتي روتها السُّورة، والتِّي تلتها آية الخمار ثُمَّ آية القواعد من النِّساء لم تكن عبثًا بهذا التَّرتيب، خاصة أنَّ حادثة الإفك تروي فيها عائشة رضي الله عنها وهي بنت الخامسة عشرة (15) من عمرها قائلة عن صفوان بن المُعطَّل السلمي: "فعرفني حين رآني، وكان رآني قبل الحجاب فاستيقظت باسترجاعه حين عرفني فخمرت وجهي (أي غطت وجهها بالخمار) بجلبابي"[2]، فهذه الحادثة وهذا القول بالتَّحديد الّذي ذكرت فيه كل الألفاظ الّتي وردت في القرآن حول الحجاب والجلباب والخمار هدفهما تذكيرنا بالمراحل الّتي مرَّ بها لباس المرأة عمومًا وحجاب نساء النَّبي ﷺ على وجه الخصوص، حيث كان الحجاب الفضائي غير مفروض على نساء النَّبي ﷺ ثمَّ فُرض في آية الحجاب وتلاها فرضه تعالى للحجاب الثَّوبي على كلِّ المسلمات بما فيهن نساء النَّبي ﷺ وبناته ونساء المؤمنين، فنزلت آية الجلباب الّتي وُجهت للنَّبي محمد ﷺ لحمايتهن من الأذى، وهنا نفهم الأذى بنوعيه سواء كان من المنافقين الّذين يتعرضون للحرمات المؤمنات أو أذى التَّوبيخ الّذي أمر الله أن يُوجهه المؤمنون للأمة الزانية في حالة عدم التَّجلبب، وهو ما حصل للسَّيدة عائشة رضي الله عنها في محنة الافك، النِّي خرجت من حجابها الفضائي عند قضائها لحاجتها، ورغم استدراكها واختمارها بجلبابها الثَّوبي الّذي سقط منها عند نومها إلاَّ أنَّ الأذى لحقها، غير أنَّ الله تعالى لم يُغفل فعلها فنجاها وبرأها من الزِّنا، وهي الحادثة الّتي ستُمهد لنا ما هو آت في هذه السُّورة بعد زوال المكائد وتتغير أحوال المدينة، فيتخفَّف الجلباب إلى خمار تلبسنه كلُّ المؤمنات، فآية الخمار الّتي تضمنتها هذه السُّورة من بين الآيات الّتي كان الهدف منها تقويم بعض السُّلوكيات الّتي كانت شائعة في الجاهلية والجزيرة العربية وهي التَّبرج، حيث كانت النِّساء يلبسن الخمار الّذي يُغطي الرأس ويسدلنه من وراء الظَّهر فتبدو نحورهن وبعض صدورهن، وهو الأمر الّذي نهى عنه الإسلام لأنَّه مدعاة للزنا، الّتي حرمها في بداية السُّورة وبين عقابها، لذا أراد أن يُعدِّل من طريقة استعماله

[1] ،سورة النُّور، الآية 16.

[2] فوزية الغشماوي، المرأة في الخطاب القرآني، دار الشُّروق، القاهرة، مصر، ط1، 2020، ص 114.

في قوله تعالى: ﴿ وَقُل لِّلْمُومِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنَ اَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَاۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوَ اٰبَآئِهِنَّ أَوَ اٰبَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوَ اِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتَ اَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ اِلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِى اِلاِرْبَةِ مِنَ اَلرِّجَالِ أَوِ اِلطِّفْلِ اِلذِينَ لَمْ يَظْهَرُواْ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ اِلنِّسَآءِۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّۚ وَتُوبُوٓاْ إِلَى اَللَّهِ جَمِيعاً اَيُّهَ اَلْمُومِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَۖ﴾[1]؛ أي أن يسبلن خمرهن ويُغطين الشَّعر والعُنق والقرط، وهو الفعل الّذي يكون مرتبطًا بغض البصر وحفظ الفرج وعدم إظهار الزينة المخفية، وهو الفعل أيضًا الّذي يُساوي فيه الله سبحانه وتعالى بين النساء والرجال حينما يُوجه قولاً للرجال المؤمنين في نفس السُّورة ﴿ قُل لِّلْمُومِنِينَ يَغُضُّواْ مِنَ اَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْۗ إِنَّ اَللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصْنَعُونَۖ﴾[2]، إنَّ الإسلام لم يُبطل عادة شق جيوب الفنيات الّتي كانت تمارسها قريش في الجاهلية إلاَّ من أجل أمرين يُفيدان المجتمع ويحميان المرأة من استغلالها جنسيًا، فالأمر الأول هو: معالجة التَّبعات الأخلاقية السّلبية لهذا الفعل على المجتمع الإسلامي النَّاشئ وهو الزنا. وثانيها: هو الحفاظ على المرأة من عدم المُتاجرة بجسدها الّذي يتّم شق جيوبه كإعلان عن نضج المرأة جنسيًا للزواج، خاصةً لما كان لمفهوم هذا الأخير؛ أي الزواج من ارتباط بعقود البيع والشراء والتَّملك من غير أن يُفهم أنَّه ﴿ مِّيثَٰقاً غَلِيظاًۚ ﴾[3] وله علاقة بالرحمة والمودة والفضل والمعروف والإحسان،

أمَّا أية القواعد من النِّساء فهي الّتي تنقلنا من السِّن الصغير الّذي كانت فيه السَّيدة عائشة رضي الله عنها في حادثة الإفك إلى سن أكبر، حيث تقعد فيه النِّساء عن الولد وفيهن يقول تعالى:"﴿وَالْقَوَٰعِدُ مِنَ اَلنِّسَآءِ اِلتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ اَنْ يَّضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتِۭ بِزِينَةٖۖ وَأَنْ يَّسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌۖ﴾[4]، وهي الآية الّتي تُصرح وتُبيح التَّخفيف من الثِّياب الثَّقيلة الّتي يصعب على الجسم الهزيل من الكبر حملها كالجلباب والعباءة، وهنا بالتَّحديد جسم المرأة، الّتي لم تَعد تتشوق للزواج ولم تَعد مُغرية للمتطفلين من الرجال، غير أنَّ الآية تُصَّرح بشيئين مهمين وهما: عدم التَّزين والتَّبرج والتزام التَّعفف الّذي يكون خير لهن.

[1] سورة النور، الآية 31.

[2] سورة النور، الآية 30.

[3] سورة النِّساء، الآية 21.

[4] سورة النُّور، الآية 58.

إن تتبعنا للآيات سواء المكية أو المدنية الّتي تُبيّن لنا أنواع الحجاب من فضائي وثوبي وتُحدِّد لنا من يلبسنه من نساء النَّبي ﷺ ونساء المؤمنين والقواعد من النساء تجعلنا ننتبه إلى أمرين

أولهما: أنَّ الحجاب عبارة عن "علامة Sign مفصلة، لا تتبدى دلالتها بشكل مباشر، بل تتوارى في ثنايا مرجعياتها؛ أي في مجموع المعارف والتَّصورات المُتَّصلة بها، والتِّي تنوب عن مظهرها، فالحجاب كعلامة Sign، شأنه شأن الفونيم في اللُّغة، لا يُشكِّل بمفرده دالة، إذ نظل ميزته تقديرية ما لم تُسيِّجها مقاربة تشابكاته مع بقية العلامات الآخرى"[1]

وثانيهما: إنَّه على طول السُّور خاصة سورتي الأحزاب والنُّور الّتي وردت فيها الآيات المُتعلِّقة بالحجاب الفضائي والثَّوبي نُلحظ ذلك التساوي في الفعل والجزاء والعقاب بين الجنسين، وتكرار ذلك في العديد من المواضع كدليل على تثبيته وترسيخه، فهذا الفعل البلاغي هو ما يُمكنه أن يشغل حيز الفكر ويجعل من ينظر فيه ويربطه بقضية الحجاب يلجأ إلى وجهة نظر مختلفة ومغايرة تُعدّ "السَّبيل الوحيد لتأويل الحادثة تأويلاً بناءً دون الخُضوع لاستقطاب سياسي هو تحديد مناطق الصمت (المكبوتة واللامرئية) داخل الحادثة وخارجها، وهي مساحات تمتد عبر بُعدي الموقف والبنية"[2]، الّتي تسمح لقارئ القرآن الكريم؛ أي ذلك الكتاب الإلهي الحكيم أن ينظر فيه ويتمكَّن من التَّساؤل لا عما ورد فيه وعن كيفية ما ورد فحسب، وإنَّما يجوز لقارئه التَّساؤل عما لم يرد فيه من المُمكن وروده[3]؛ ذلك لأنَّه إذا نظرنا في الحديث النَّبوي الشَّريف الّذي يقول فيه ﷺ "جِئْتُ لِأُتَمِمَ مَكَارِمَ اَلْأَخْلَاقِ" يتبيَّن لنا أنَّ بعض الأخلاقيات قبل الإسلام والرسالة المحمدية كانت موجودة غير أنَّ الإسلام بنصه القرآني وسنة نبيه كان يهدف إلى تقويم بعض الأخلاقيات الآخرى المُعوجَّة والتَّركيز على بعض الأخلاقيات السَّليمة، كونه يحمل رسالة أخلاقية عامة، ومن هنا يتبادر في الذهن تساؤلاً عن تلك الأخلاقيات الّتي سكت عنها القُرآن، ومن بينها لماذا صمت القُرآن عن لباس الرجل ولم يُفصِّل فيه كما فعل مع لباس المرأة الّذي ذُكر في العديد من المواضع؟

---

[1] عابدة، الجوهري، رمزية الحجاب، مفاهيم ودلالات، ص 18.

[2] فاطمة موجى جوتشيك، حجاب أو لا حجاب: الموقع الجدلي لقضية النَّوع في تركيا المعاصرة ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثَّالث، ص 359.

[3] يُنظر: ألفة يوسف، حيرة مسلمة، في الميراث والزواج والجنسية المثلية، دار سحر للنشر، د–ب، ط3، 2008، ص 171، 172.

إنَّ الإجابة عن هذا السُّؤال تجرنا للبحث في أنثروبولوجيا لباس الرجل والمرأة قبل الإسلام، حيث كان الرجال في مكة يلبسون العمائم على رؤوسهم والبُّردة أو البرنس على أجسادهم مع القمصان المسبولة أو القصيرة، واستمر لباسها مع ظهور الجُّبة في عصر الإسلام، الّتي كانت إما ملونة أو بيضاء ومنها واسعة الأكمام أو من دونها أو قصير الأكمام، ونفس الأمر بالنِّسبة للنساء قبل الإسلام اللَّواتي كُنَّ يشتركن مع الرجال في بعض الألبسة مع اختلاف في الأشكال والألوان وحال الّتي تلبسها من فقر أو غنى أو كانت من الحرائر أو الإيماء، كما كُنَّ يلبسن الخمار الّذي يُغطي الرأس ويسدلنه من وراء الظهر فتبدو نحورهن وبعض صدورهن، وهو الأمر الّذي نهى عنه الإسلام عندما أراد أن يُعدل من طريقة استعماله كما بينا ذلك أعلاه.

من الملاحظ أنَّ لباس الرجل قبل الإسلام كان مناسبًا لأخلاقيات التَّستر ويبدو أنَّ الإسلام سكت عنه لهذا السبب، وهو مدعاة للاستمرار على ذلك النحو من باب أنَّ السُّكوت علامة الرضى هذا من جهة، ولكن من جهة أخرى إنَّ لباس الرجل لا يُمكِّن أن يكون علامة فاصلة وإن صَّح القول علامة فاضحة للغاية الّتي نزل فرضه من أجلها في القُرآن الكريم كالغاية من فرض التَّجلبب مثلاً وهي إبراز الزانية الّتي تفضح سيدها الزاني بالضرورة، فلو كان العكس؛ أي أن يتجلبب الرجال من دون النِّساء فلن تبرز الزَّانية؛ لأنَّ السَّيد يُمكنه أن يُمارس هذا الفعل مع أكثر من أمة فضلاً من متاجرته بها، وبهذا لا تتحدَّد الزَّانية والزاني بالدِّقة الّتي تُجنب ظُلم أي طرف، ولا يتصلح الأمر الّذي أراد الله تعطيله والحدَّ منه، وهي نفس الحكمة في ذكر اللواط في القرآن الكريم والسكوت عن السحاق كما تبيَّن ذلك ألفة يوسف في كتابها "حيرة مسلمة"، وعليه صحيح أن التَّستر من الأخلاقيات الّتي ساوى فيها الله بين الجنسيين ذلك أنَّ الأخلاق عمومًا والتَّعفف بصفة خاصة ليس حكرًا على جنس دون آخر، بل هو سلوك الفرد واختياراته الأخلاقية لتعامله مع الآخرين الّتي تحميه من مقدمات الوقوع في الفاحشة، ومنه إنَّ المقصود من هذا أن كلّ من الرجل والمرأة لا بد لهما من الحفاظ على سترتهما كما فعل أبونا آدم عليه السلام وأمنا حواء مع اختلاف طفيف في شكل اللباس[*1]، حفاظًا على الأخلاق العامة في الفضاءات العمومية، فهو الّذي يُحقق احترام الذَّات

[*] يُوجد للرجال خمار إلاَّ أنَّه يختلف عن خمار النِّساء، وما يدل على ذلك قول ابن مفلح في كتاب الآداب الشرعية: "لا تختمر المرأة كخمار الرجل، بل يكون خمارها على رأسها ليّة وليّتين..." ذلك أنَّ الرجال كانوا يلبسون العمائم والطرابيش غير أنَّه يُمكِّن التَّأريخ لنزعها مع سفور النِّساء، وبالعودة للفصل السابق نجد أنَّ مرحلة سفور النِّساء

البشرية لنفسها ولغيرها ويفضي إلى تحمل النَّاس مسؤولية رغباتهم أثناء تغيب كلّ محفزاتها الّتي تُؤدي إلى فتنة الشَّيطان لعباد الله ووضع حدود لها داعيًا إلى الانتباه إلى مقاصد الشَّريعة الأخلاقية،

وصحيح أيضًا أن سكوت القرآن الكريم عن لباس الرجل وكلامه عن لباس المرأة هو لحكمة تمَّ توضيحها، غير أنَّ هذا لا يُمكِّن أن يكون مدعاة للتَّعصب والتَّشدد والغُلو في بناء الأحكام واستغلال هذا في التَّفرقة بين الجنسيين للحدِّ المبالغ فيه، الّذي يجعلنا نتساءل ويبدر في أذهاننا استفهامات أخرى على نحو: ما دام الله جلَّ جلاله يُساوي بين الجنسين في كلِّ شيء لماذا يظهر الأن اختلاف في لباس كليهما حدَّ التَّناقض بخلاف ما كان عليه سابقًا؟ كيف ولماذا تغير لباس كل من المرأة والرجل بعد الإسلام المبكر؟ ولماذا بقي مفهوم التَّستر كمفهوم أخلاقي لصيقًا بالمرأة دون الرجل؟ يدفعنا هذا السُّؤال للبحث في عملية الفصل بين الجنسين في بعض الأخلاقيات أهمها: ضرورة الحفاظ على الحشمة والتَّستر الّتي تعاملت معها التَّقاليد المجتمعية بازدواجية حينما كالتها بمكيالين ويتَّضح ذلك في "إلصاق أهمية كبرى بالحياة الجنسية للنساء مقارنة بالرجال مما يُمثل أساسًا لكافة المناقشات الدائرة والآراء الداعية إلى الفصل بين الجنسين والحجاب"[1]، وقد تجسَّد هذا الفصل في بعض الأحكام الفقيهة المُتأثِّر بهذه التَّقاليد خاصة منها الأحكام المتعلِّقة بالعورة الّتي تفرض بعض المبادئ الأخلاقية على المرأة دون الرجل وتغض الطرف عن تساويهما أخلاقيا.

لقد حاول الفقهاء تفسير بعض الآيات المتعلقة بالمرأة، فكان المُنطلق من تحديد عورة الجنسين؛ أي ما يجب ستره وما يجوز كشفه، فعملوا إلى تقسيمها إلى ما هو ظاهر كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين وما هو غير ظاهر كالجيوب؛ أي ما بين الثَّديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين، ومنه وبناءً على مرجعية العرف والتَّقاليد وضع الأئمة الأربعة حُكمًا يُحدِّد مواصفات لباس المرأة الحرة في الصلاة، وهو ستر ما دون الوجه والكفين، في حين تمَّ تحديد عورة الأمة

تزامنت مع الحقبة الاستعمارية الّتي كانت على دول العالم الثَّالث، ومرحلة النَّهضة الّتي كان السُّفور فيها يأخذ دلالة التَّحضر.

[1] أفسانة نجمبادي، مخاطر الحداثة والأخلاق: النِّساء والدولة والأيديولوجيا في إيران المعاصرة ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثَّالث، ص 332.

معادلة لعورة الرجل من دون السُّرة إلى الركبتين*، مُضافة إليها الظهر والبطن "وذلك لأنَّ كشف الإماء عن رؤوسهن وأذرعهن وسيقانهن هو ما تستدعيه متطلبات خدمة أسيادهن وتقليبهم لهن وقت الشِّراء كما ذهب إلى ذلك ابن حنبل"[1]؛ أي في الأخذ والعطاء بحسب عبارة المقدسي ت 620هـ / 1123م في كتابه المغني.

وقياسًا على ما يجب ستره في الصَّلاة وما يجوز كشفه أوَّل الطبري الآية الكريمة ﴿ ... وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ...﴾[2] فتوصَّل بذلك إلى أنَّ عورة الحرة تشمل ما يجب عليها ستره من بدنها أمام غير محارمها من الرجال وخارج بيتها، وهو حُكم لم يلجأ فيه إلى العرف مثل أئمة المذاهب الأربعة، ذلك لأنَّ الحُكم بالعرف يكون قابلاً للتغير بحسب الأعراف في حين يكون الحُكم بالقياس ثابتًا وغير متغير، ومنه توسع الغزالي وابن تيمية وابن كثير في المفهوم مرة أخرى، لتّصبح عورة الحرة معهم تشمل بدنها كلَّه؛ أي بما في ذلك وجهها وكفيها[3]، مما أوجب بذلك لباس النقاب والقفازتين والجوارب، وقد استمرت مبالغتهم ومن أتوا بعدهم في وضع المفهوم إلى الحدِّ الّذي يجعل من صوت المرأة وعيونها واسمها وخروجها عن البيت عورة.

عند تتبع التَّراكم الفقهي الّذي تعرضت له تلك الأحكام عبر المراحل التَّاريخية المتعاقبة في تكوينها لأحكام العورة، يتضح أنَّ الرأي الفقهي يُفرق بين المرأة والرجل في حكم العورة، الّتي تبدو في قوله تعالى في قصة آدم وحواء أنَّها متساوية بين الجنسين اللَّذان يشتركان في الحكم، غير أنَّ الخطاب الأصولي بدأ يتشدَّد في لباس المرأة في مقابل تسيُّبه مع لباس الرجل، وعليه تمدَّدت الآراء واستمرت من الرأي الّذي يفرض الحجاب على جسد المرأة إلى المُبالغة في حجب روحها ووجودها وكينونتها لدرجة وضع بينها وبين النُّصوص حجابًا أيضًا ساترًا وحاجزًا يمنعها من معرفة الله ونور وجهه، وهذا ما ترفضه الصُّوفية وتعتبره سلبيًا، لكونها تعترف بأنَّ المُؤمن الحق هو من يظل لمرحلة الكشف؛ أي أن يكشف عن وجه الله ويعرفه حق المعرفة بارتقائه في سلم اليقين

---

* وفي هذا يقول الشَّافعي في تعريفه عورة الرجل والمرأة الحرة في الصَّلاة "عورة الرجل ما دون سرته إلى ركبتيه .. وعلى المرأة أن تُغطي في الصَّلاة كلّ بدنها ما عدا كفها ووجهها" محمد بن إدريس الشَّافعي، الأمّ، بيت الأفكار الدُّولية، عمان، الأردن، د–ط، د–ت، كتاب الصَّلاة، باب جماع لبس المصلي، ص 70.

[1] سراب حافظ، المرأة بين أصول الفقه والواقع، أداب الحجاب، ص 29،30.

[2] سورة النُّور، الآية 31.

[3] ينظر: سراب حافظ، المرأة بين أصول الفقه والواقع، أداب الحجاب، ص 31.

والتَّقوى. ومع ذلك يبقى السُّؤال مطروحًا ما سبب هذا التَّمييز في وضع أحكام العورة بين الجنسين، وما سبب هذا التَّشدُّد والمبالغة في تحديد عورة المرأة مقارنة بتحديدها عند الرجل ؟

لقد فهم الأصوليون والسَّلفيون مبادئ السُّلطة وعلاقتها بالخطابات الّتي تمتد جذورها من بداية التَّاريخ وحتَّى الجاهلية مرورًا بالفقه الإسلامي ووصولاً إلى الحداثة وما بعدها، الّتي تحمل العديد من المبادئ والغايات الّتي تفرض سلطة تُلغي الأصول الإسلامية وأحكامها، ولعلَّ أبرزها ما يخص لباس المرأة حين حاولت الحداثة تسفير النِّساء المسلمات نهائيًا وبصورة مبالغ فيها من باب تحريرهن وانقاذهن أو بالأصح خلخلة مبادئهن، بتقديم رمزية خاطئة ومُزيفة حول لباس المرأة المسلمة، باعتبار أنَّه يدل على خضوعها وشطبها وإلغائها ومدعاة لقهرها وأداة لتكريس دونيتها واعتبارها غير قادرة على إدارة حياتها، وغير مُؤهلة لخوض غمار المعرفة والإنتاج والمشاركة في الحياة العامة، وهذه الصفات في الحقيقة عانى منها الغربي في احتلاله للشَّرقي – كما وضحنا في الفصل الثاني– ولأنَّها قهرته رمى بها على المرأة الشَّرقية ليُسفرها ويُحقِّق معرفته بها، وبالتَّالي يتسلط عليها، ذلك أنَّه حسب التَّصور الأنثروبولوجي والنفسي والسوسيولوجي أنَّ الجسد البشري موضوعًا لاستراتيجيات السُّلطة، وهو ما تمَّ تطبيقه على جسد المرأة حيث نقشت عليه تسلطها وهيمنتها عبر محاولة تسفيره وتقنين هذا التَّسفير ليُصبح عُرفًا سائدًا، ولتجنب هذا التَّسفير الغربي عاد الأصوليون والسَّلفيون المتأخرون إلى الأصول الّتي ترجع بنا إلى عالم مغلق يرتكز على مبادئ لا رجعة فيها، وهي عملية انتقائية وتضعيفية لرمزية الحجاب السِّلبية، تسعى إلى التَّحرر من سلطة الحداثة في مقابل الحفاظ على النِّظام الأصولي والسَّلفي الذكوري وهيمنته المرتكزة على التَّمييز بين الجنسين وضمان التَّباين بينهما عبر حجب المرأة كليًا مكانيًا وثوبيًا بصورة متزمتة ومتطرفة، لذا استمرت الفتاوي في توجيه خطابها للمرأة بتخويفها وترهيبها وفرض حجب مضاعف عليها يُخضعها "لعقيدة يتِّم تصويرها في صورة متشدِّدة تصبح النِّساء بالتَّالي جزءًا من زمن لا تاريخي"[1] متاح للتَّعميم وغير قابل للتَّغيير، تتنكر فيه المرأة للدرجة الّتي تُحرم فيها من هويتها الشَّخصية وحقوقها المُستحقَّة، في حين أهمل الخطاب لباس الرجل انطلاقًا من إحداث تمايز بين عورة المرأة وعورة الرجل، فأصبح الرجل بالتَّدريج أكثر تحررًا في اللباس أو بالأصح أكثر عُريًا

[1] تشاندرا تالبيد موهانتي، أمام أعين غربية: البحث النِّسوي والخطابات الكولونيالية ضمن كتاب هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثَّالث، ص 67.

كعلامة على التَّحرر والتَّحديث الّذي ادعته الحداثة، في المقابل أضحت المرأة أكثر تحجبًا تجسيدًا للتَّخلف الّذي ابتغاه رجل الدِّين الأصولي للحفاظ على سلطته وتبرير هيمنته على المرأة، الّتي "تُؤدي بالضَّرورة إلى فرضية وجود نموذج للسُّلطة التَّشريعية الخطابية طبقًا لميشال فوكو Michel Foucault، وهو نموذج من أهم خصائصه وجود علاقة سلبية (تقوم على القُصور والنَّقص) والإصرار على القواعد (والذِّي يخلق بدوره نظامًا مبنيًا على الثُّنائية) و"دورة المنع والتَّحريم" و "منطق الرقابة" و "الشَّكل المُوحد للجهاز القائم على مختلف المستويات"[1]، ذلك أنَّ الخطاب الأصولي أدرك كما أدركت الحداثة فاعلية الجسد الأنثوي في الحفاظ على سلطته وتحكمه فيها، عبر نقشه بكلِّ ما هو دوني وشيطاني وفاتن يجعل منه خاضعًا ومنكمشًا على الدَّوام.

لقد وعت بعض النِّسويات الإسلاميات بضرورة التَّستر غير أنَّهن أدركن أنَّ المبالغة في ذلك بتغطية الوجه الّذي يُمثِّل مجمع حواس المرأة سيؤدي بها إلى آلام حسية مريرة في الواقع وإلى ظُلم في حقها، وهو ما عبرت عنه نظيرة زين الدين♦ في كتابها "السُّفور والحجاب، محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتَّجدّد الاجتماعي في العالم الإسلامي" من خلال قولها: "وهل كتب الله لوجه المرأة، وهو مُجمع حواسها، أن يظَّل مقيدًا؟ وهل يجوز أن يَحرُم الرجل المرأة استعمال قواها؛ أي قوى النظر والسمع، والذوق والشَّم والتَّنفس، أفتجدون ظُلمًا أفظَّع من هذا الظُّلم؟"[2]، وقد حاولت هدى الشَّعراوي أيضًا مقاومة هذا الظُّلم الماحي للهوية والمُجرِد للذات بالفعل حينما نزعت النِّقاب ورمته في شاطئ الاسكندرية سنة 1919، وسبقتها في ذلك "قرة العين" الّتي دخلت سافرة متزينة على الحاضرين في مؤتمر البابيين الّذي انعقد سنة 1848 قُرب خرسان، ومنه انتشر سفور الوجه في الأماكن العمومية والمنابر السياسية، مما انجر عنه تمكن المرأة بالتَّدريج من الخروج من البيت وممارسة مختلف الأنشطة الّتي حُرمت منها كالتَّعلم والعمل، ومنها ارتفع مستواها العلمي والمعرفي الّذي مكَّنها من أن تصل لتأويلات في آيات القرآن الكريم مضادة لـ "التَّفسيرات السَّطحية

---

[1] المرجع نفسه، ص 79.

♦ نظيرة زين الدِّين 1908م – 1976م كاتبة وسياسية لبنانية مسلمة تُعرف بالمرأة الحديدية، تبحث في قضايا الدِّفاع عن المرأة وكتبت فيها بعض من المؤلفات أشهرها على الإطلاق كتاب السُّفور والحجاب وكتاب الفتاة والشُّيوخ. يُنظر: موسوعة ويكبيديا الحرة، الرابط: https://n9.cl/dqxrr

[2] نظيرة زين الدِّين، السُّفور والحجاب، محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتَّجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، مر وتق: بثينة شعبان، دار المدى، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 121.

الّتي ترى في الحجاب علامة فاضحة على انتهاك حرية المرأة"[1]، وقلبها بأنَّه علامة فاضحة لما يفعله الرجل في المرأة، وقي هذا محاولة للتَّخلص من ذلك الهوس الغربي المتعلق بالحجاب، الّذي يأخذه مدعاة لإنقاذ المرأة المسلمة أو بالأصح لتدميرها من أجل أن تُصبح مطابقة للمرأة الغربية، عوض وجوب تقبل وتفهم هذا الزِّي باختلافاته وعدم أخذ أيِّ موقف تجاهه يُعارض حرية الآخرين واختياراتهم المُتعقِّلة، وذلك من دون تبني "موقف دعاة النِّسبية الثَّقافية الّذين يحترمون كلّ ما يدور على أرض أخرى تقديسًا لمبدأ "أنَّها ثقافتهم" ... (وذلك لما تحمله) خطورة التَّفسيرات الثَّقافية"[2]، الّتي تترابط فيها الثَّقافات فيما بينها ترابطًا تاريخيًا معقدًا، لذا ما يجب فعله "هو العمل الجاد من أجل تعقل الاختلافات واحترامها بما هي منتجات لتواريخ مختلفة وتعبيرات عن ظروف وتمظهرات لرغبات مبنية بصيغ متمايزة، قد تكون تريد العدالة للمرأة لا أكثر ولا أقل ... (عن طريق) التَّفتح أكثر على إمكانات المشاريع البشرية المُعقَّدة المُخزَّنة داخل تُراث معين كما هو الحال مع غيره"[3]، مع الأخذ في الاعتبار ضرورة تحقيق السلام من أجل بناء حوار فعاَّل يُحقِّق التَّضامن والتَّحالف والاعتراف بدل الإنقاذ والتَّدمير لمواجهة مختلف أشكال الظُّلم والازدراء.

ولتعميق وجهة النظر هذه أكثر تُقدِّم أميمة أبو بكر مُقترحًا يتضمن "طرح خطاب ديني للرجل"، يعمل على توجيهه ومخاطبته بالقدر نفسه الّذي يتوجه به إلى المرأة من غير تكثيف أو مبالغة تدعو للتَّطرف من حيث تبيِّين الحقوق والواجبات والأدوار والأوامر والنواهي الّتي شرعها الله تعالى، حتَّى تتحقَّق المساواة والعدل والانصاف للطرفيين، وفي هذا الإطار لا تتكلم أميمة أبو بكر عن الأخلاقيات الّتي يجب أن يتحلى بها الرجل كالتَّستر والحشمة فحسب، بل أيضًا من ناحية

---

[1] ليلى أبو الغد، هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ؟، تأملات إناسية في النِّسبية الثَّقافية وحواشيها، نر. جهاد الحاج سالم، د–ت، تاريخ الاطلاع: 2023/03/26، ص 197، الرابط: https://n9.cl/dswp3
نُشر هذا المقال بالإنجليزية في مجلة "الأناس الأمريكي" ضمن ملف "المنتدى الأخلاقي: 11 سبتمبر و" المسؤولية الإناسية"، مج: 104، ع:03 ، سبتمبر 2002 . يُنظر:

Lila Abu-Lughod, Do Muslim Women Really Need Saving ?Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others (Ethics Forum: September 11 and Ethnographic Responsibility), 3, pages American 104. Issue Volume Anthropologist, 790, September 2002.

[2] ليلى أبو الغد، هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ؟، تأملات إناسية في النِّسبية الثَّقافية وحواشيها، ص 200.
[3] المرجع نفسه، ص 200 ، 201 و 203.

كيفية القيام بدوره كزوج وأب وابن وأخ وطريقة فهمه له وما ينجر عنه عند تهاونه في أدائه أو إساءة استخدامه لمسؤولياته وحقوقه والرخص الّتي يمنحها الله له وعواقب الإخلال بها مثل: القوامة أو تعدِّد الزوجات أو التَّقصير في العلاقة الزوجية والنشوز على الزوجة وإساءة معاملتها[1]، ومنه تتحول عملية إنجاح العلاقات أو فشلها هي مسؤولية الطرفين، وهو ما يرفع النظرة الدُّونية عن المرأة وتضمحل التَّراتبية التَّفاضلية بين الجنسين، الّتي لطالما نظرت إلى المرأة بأنَّها سبب الشُّرور بأكملها وأنَّها "ناقصة عقل ودين" بالمعنى السِّلبي، الّذي يُسيء إلى الفهم الصحيح للحديث النَّبوي ويُسيء استخدامه للدرجة الّتي تجعل المرأة بحاجة للنُّصح والإرشاد بخلاف الرجل العاقل والمتدين الّذي هو ليس بحاجة إلى ذلك.

2-2 النِّسوية الصوفية مشروع تحرري ناقل للإيمان

2-2-1 من صراع التَّأويلات إلى اختلاف التَّأويلات في التَّوجه الصُّوفي

انطلاقًا من صراع التَّأويلات بتعبير بول ريكور Paul Ricoeur الذِّي حدث بين التَّفسيرات التَّقليدية والتَّأويلات الحديثة أو بين التَّأويل والتَّأويل المضاد للقُرآن الكريم والسُّنة النَّبوية نتج ما يُعرف بالنِّسوية الإسلامية باعتبارها طريقًا ثالثًا نحو التَّسامح كما تم توضيحه سابقًا، غير أنَّ هذا الطريق تفرع مرة أخرى نحو التَّعدد والتَّنوع والاختلاف حينما اتخذ من التَّصوف الإسلامي سبيلاً، فظهر ما يُمكن الاصطلاح عليه بـ "النِّسوية الصوفية" الّتي "تُؤكد أنَّ العلاقة بين الإنسان وربه ليس في حاجة إلى وسيط، يجتهد في الوصول إلى المعاني الحقيقية الّتي يقصدها الله في كتابه الكريم"[2]، هذا الكتاب الّذي يصفه عمر بن الخطاب أنَّه "حمال أوجه" لا يعلم تأويله إلاَّ الله، لذا مهما حاولنا أن نقبض على ذلك الفهم الّذي تحتفظ به الذَّات المُطلقة (الله) لن نتمكن من القبض عليه في كليته ولو حققنا من ذلك اقترابًا شديدًا، لذا فإنَّ الغاية من القرآن هو استمرارية

---

[1] يُنظر: سوسن الشريف، الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، ص ص 49 و 106، 107.

[2] Cf: Omaima Abou-Bakr, "Islamic Feminism? What's in a Name? Preliminary Reflections", p04

نقلاً عن: سوسن الشريف، الحركة النِّسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية، ص 39.

تأويله بطريقة لا متناهية تُشجع على التَّدبر الفردي في القرآن الكريم من أجل البحث في عمقه وباطنه الروحي والإيماني لا في سطحه وقشوره وظاهر لفظه. ذلك أنَّ هذا الاتجاه الّذي سيبحث في موضوع المرأة المسلمة وحقوقها يرى أنَّ "الإسلام علاقة ديناميكية بين الله وخليفته في الأرض تتصف بالتَّسليم التَّام لله"[1]، وعليه إنَّ هذا التَّصور ينفي على الإسلام بأنَّه مُجرد ظاهرة تاريخية ساكنة وراكدة حدثت في زمان ومكان معينين ومحدَّدين وكفى، بل إنَّه على النَّقيض من ذلك يرى في الإسلام المُمثَّل في القرآن الكريم وسنة نبيه محمد ﷺ صالح لكلِّ الأزمان والأماكن في هذا الكون الفسيح، الّذي سخره الله لعباده، وأي "تباين بين الأوامر الإلهية والممارسة الحياتية (يُعدّ) انتهاكًا لكرامة الإنسان واضطهادًا له"[2]، إنَّ هذا التَّوجه الكوني للإسلام يجعل النِّسويات الصُّوفيات يُؤمن بأنَّ الإسلام لا يحمل "تعريفًا ثابتًا من قبل أيّ فئة أو جنس أو جنسية أو مؤسسة تاريخية بغض النظر عن تخصصها أو أهليتها وذلك إلى الحدِّ الّذي يستبعد الخبرات الديناميكية لجمهور المؤمنين، بمعنى أنَّهن يرفضن الأخذ بتعريف الإسلام وتحديد الشَّرعية فيه من قبل العلماء الرجال وحدهم كليًا"[3]، ذلك لأنَّ هؤلاء الرجال الّذين يُفسرون المصادر الأولية للإسلام الّتي تنص على مشيئة الخالق ويطمحون لإدراكها وحصر فهمها تبقى اجتهادات بشرية معرضَّة للمحدودية أو حتَّى للتَّعارض والتَّناقض أحيانًا، وعليه إنَّ الاختلاف الخالق للتَّسامح بين الآراء والناقل للإيمان بين الخلق كما تراه النِّسوية الصُّوفية سيُحقِّق للإسلام صيرورته الدائمة الّتي لا تكتمل، والتِّي تجعل عملية تفسيره عمليةً مستمرةً لا تنتهي ولا يُمكن تحديدها في فهم واحد ووحيد تُحصر فيه المشيئة الإلهية.

إنَّ هذا التَّوجه يُدرك تلك الاضطهادات الّتي تعانيها المرأة المسلمة، ولعلَّ أبرزها ما تُواجهه من تغيِّيب كامل لحقوق المرأة في التُّراث التَّاريخي للتَّفسير، وانطلاقًا من هذا الإدراك سيعمل بحثنا

[1] أمينة ودود، تفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة ضمن كتاب جيزيلا ويب، دعونا نتكلم، مفكرات أمريكيات يقتحمن نوافذ الإيمان على عالم متغير، ص 46.

[2] المرجع نفسه، ص 47.

[3] أمينة ودود، تفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة ضمن كتاب جيزيلا ويب، دعونا نتكلم، مفكرات أمريكيات يقتحمن نوافذ الإيمان على عالم متغير، ص 47.

على قراءة كتاب "بركة النِّساء، الدِّين بصيغة المؤنث" لرجال بوبريك الّذي يُقدِّم "إحدى تجليات التَّدين من خلال حضوره الصُّوفي النِّسائي في تاريخ المجتمعات الإسلامية المشرقية والمغربية"[1].

2-2-2 تجليات التَّدين في التَّجربة النِّسوية الصوفية كتاب "بركة النساء" لرحال بوبريك أنموذجًا

لقد حُرمت المرأة من السُّلطة والوظائف الدِّينية مثلما حُرمت من الحقوق السِّياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية، ويُمكِّن استنتاج ذلك من تجربة مريم العذراء الّتي تتلخَّص قصتها في الآية الكريمة ﴿ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[2]، الّتي تلفظتها أم مريم بعدما نذرت ما في بطنها لخدمة الإله في المعبد، غير أنَّ المولود كان أنثى، الّتي لا يُمكنها القيام بهذه المهمة لما يعتريها من نجاسة جراء الحيض، وما هي عليه من معصية بسبب تعديها حدود الله بارتكابها الخطيئة الأولى الّتي أغوت أدم عليه السلام، في حين أنَّ قصة مريم العذراء التَّقية أثبتت العكس، من هذا المنطلق تأسَّست قراءتنا لكتاب "بركة النِّساء: الدِّين بصيغة المؤنث" لرحال بوبريك♦ لنبيّن ذلك الجانب الفعَّال لعنصر المؤنث في التَّدين الإسلامي وهنا بالتَّجديد التَّدين بصيغته الصُّوفية الروحية، ذلك أنَّ اعتماد الكاتب على المقاربة التَّحليلية الأنثروبولوجية بالإضافة إلى الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث النَّبوية الشَّريفة، وكذا بنصوص مناقبية(*) تُراثية تُساهم في عملية التَّأويل سيساعدنا على سبر أغوار هذه التَّجربة ومعرفة أسرارها وخصوصياتها.

---

[1] رحال بوبريك، بركة النِّساء، الدِّين بصيغة المؤنث، إفريقيا الشَّرق، المغرب، ط1، 2010، ص 09.

[2] سورة آل عمران، الآية 36.

♦ **رحال بوبريك** كاتب مغربي متخصِّص في الأنثروبولوجيا وباحث في معهد الدِّراسات الإفريقية بجامعة محمد الخامس بالرباط، حاصل على دكتوراه من جامعة إيكس ودبلوم الدراسات المعمَّقة من جامعة السوربون، ألف العديد من الكتب أبرزها: دراسات صحراوية: المجتمع والسُّلطة والدِّين، زمن القبيلة: السُّلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي، مدخل إلى الأنثروبولوجيا، المجتمع الصحراوي: من عالم الخيمة إلى فضاء المدينة، بركة النِّساء: الدِّين بصيغة المؤنث. يُنظر: مركز فاعلون للبحث في الأنثروبولوجيا، الرابط: https://n9.cl/sz77s

(*) **المناقب** في معناها المعجمي تعني ما حسن من أقوال وأفعال وخصال، أمَّا في الاصطلاح فهي جنس أدبي له علاقة بالأخبار والحكايات والتَّراجم والسِّير الشَّخصية، الّتي تتصف بالصلاح والأخلاق الكريمة، وتبرز فيها المحاسن والفضائل وخصال القدوة في فعل الخير للاهتداء بها واتخاذها مثلاً، تشتهر هذه المناقب في الغالب بسرد سير أولياء التَّصوف والزُّهد وكبار الفقهاء ورواة الحديث وأهل الشَّرف، وتبيِّن كراماتهم وخوارقهم بمظاهرها العجيبة

تهدف هذه القراءة إلى إحراج المرأة المسلمة من الرؤية الدُّونية الّتي لحقتها في المجال الدِّيني جراء تأويلات منغلقة وجامدة، تجعل من المرأة ناقصة عقل ودين، وتُقدِّم هذا النَّقص بوصفه معطى طبيعي وإلهي من أجل تقنين الأفضلية والتَّراتبية وترسيخ تمثيلات تنعكس على المرأة سلبًا اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا واقتصاديًا، فهذه القراءة هي مسعى لتقديم رؤية دينية مختلفة قائمة على تبين الكيفية الّتي عمل بها التَّصوف من أجل منح النِّساء فرضة لإثبات ذواتهن ووجودهن على الرغم ما يلاحق التَّصوف في حدِّ ذاته من تهميش من قبل المؤسسات الدِّينية المُرتبطة بالسُّلطة على رأسها العلماء المحافظون[1].

يُؤكِّد الكتاب في فصله الأول أنَّ القرآن الكريم ومتون سير الأولياء وكذا الأدبيات الصُّوفية الكلاسيكية خاصة مع الشَّيخ الكبير محي الدِّين بن عربي أنَّها لم تقصي المرأة من حقل القداسة بل اعتبرتها رجلا* في صوره المختلفة من ذكر وأنثى، والله لا ينظر في اختلاف صور البشر بل ينظر إلى الأعمال والقلوب ويحشرهم بحسب النِّيات، وعلى هذا الأساس مُنحت المرأة في التَّصور الصُّوفي الولاية، ولعلَّ أبرز دليل على ذلك رابعة العدوية، غير أنَّ الإشكال هو أنَّ المرأة عندما تصل لمنصب الولاية بما يتصف من ورعٍ وتدينٍ وصلاحٍ عليها أن تتحلى عن أنوثتها وتنفي جسدها لتصبح رجلاً في حالة طُهر دائم، كي يقوم الجسد باعتباره وسيطًا على أداء أفعال التَّعبد الّتي تُحقِّق له خلاص روحه وتقواها، الّتي تُقرِّبه إلى الله سبحانه وتعالى.

وأمام هذا الإشكال الوثيق الصِّلة بتمثيلات الجسد الأنثوي الاجتماعية والدِّينية المُتعلِّقة بالفتنة والغواية والنجاسة، ورمزية الدَّم المرتبط لدى المرأة بالدَّنس والعار والخطورة الّتي تستوجب إبعادها من الممارسة الدينية عكس رمزيته لدى الرجل المرتبط بالتَّضحية ومنح الحياة، تأثرت المرأة سلبًا بنظرة الآخرين إليها باعتبارها ضعيفة وناقصة مما جعلها تختار طريقًا مغايرًا وشاقًا هو "التَّواصل مباشرة مع الله من خلال التَّجربة الفردية الخالصة والبعيدة عن حراس التَّقليد الإسلامي

والواقعية، ومنه اتخذت هذه المناقب العديد من الأوصاب باعتبارها خرافات أو حكايات خرافية أو كرامات أو أساطير أو خوارق إلى غير ذلك، رغم ما لهذه الأوصاف من علاقة بالخيال لا بالواقع الذِّي يُميِّز المناقب. يُنظر: أيوب بن حوّد، بلقاسم مالكية، أدب المناقب: المفهوم والجذور، مجلة مقاليد، ع:10، 2016، ص ص 67، 69.

[1] يُنظر، رحال بوبريك، بركة النِّساء، الدِّين بصيغة المؤنث، ص ص 9 ، 14.

* مفهوم الرجل عند محي الدِّين بن عربي لا يرتبط بالذكورة فهو كلمة تُوظف لكلا الجنسين. يُنظر أيضًا كتاب أسماء المرابط، القرآن والنِّساء قراءة للتحرر، ص 120.

الرسمي والمؤسسات القائمة على الشَّأن الدِّيني الّتي يمثلها التَّصوف"[1]، ومنه اتخذت تجربتها في بحثها عن المطلق (الله) بطابع إنساني وروحانية عميقة.

يُعدّ الجسد عند المتصَّوفة مرافقًا للروح وانعكاس لها ووسيلتها للرقي إلى الأعلى في مراتب الصلاح والتَّقرب إلى الله، غير أنَّ هذا لا يتِّم إلاَّ من خلال "إخضاع الجسد لنظام صارم وتقنين حركاته ومظاهره وحضوره وتحريره من الإكراهات المادية والدنيوية، ليُصبح الجسد انعكاسًا للروح في صفائها وبحثها عن الخلاص"[2] والصفاء والفناء، ومنه فإنَّه لإخضاع هذا الجسد يقوم المتصَّوف بالصِّيام والاعتكاف والزُّهد والبُكاء والمجاهدة البدنية الّتي تُحرِّر الجسد من شهواته ونزواته، حيث يتِّم حجبه وإخفاء زينته وانهاكه حتَّى يفقد أنوثته بالنِّسبة للنِّساء، مما يُؤدي إلى امحائه فيفسح المجال للروح الطاهرة لمناجاة الله سبحانه وتعالى بكلِّ إيمان وتقوى والقيام بالممارسات الدِّينية من غير إكراه، وهو ما يُساعده ويُسهل عليه رفع الحجب مع الله وتحقيق الكشف الإلهي.

لقد قدَّم الكتاب العديد من النَّماذج النِّسوية الّتي ذُكرت في المناقب الصُّوفية الّتي اتبعت نظامًا صارمًا في التَّعبد يكاد العقل لا يستوعبها لما وصلت إليه من إنهاك الجسد وإنحاله بالتَّقشف في الأكل والتزامه العزوبية والبعد عن الزواج المزعج، لكونه يتعلق بالجانب الشَّهواني الّذي يُفسد طهارته، ومداومة البكاء حتَّى الإصابة بعمى عيونه وبجنون عقله والرَّغبة القوية في موته من أجل المرور بالمسلك الروحاني؛ أي لقاء الروح بربها وتحقيق الخلاص والخلود بجواره.

ذكر الكتاب العديد من النَّماذج الّتي مرّت بالمسلك الصُّوفي الروحي ورتبها تاريخيا بحسب قربها وبعدها عن فترة نبوة محمد ﷺ ومن هذه النَّماذج:

الطَّاهرة خديجة بنت خويلد رضي الله عنها زوجة النَّبي محمد ﷺ الفاتحة لباب التَّدين للنساء في الإسلام، حيث "جسَّدت بأسبقيتها لدحول الإسلام وبإيمانها وقربها العائلي والروحاني حضور المرأة المُبكر والحاسم في تاريخ الإسلام"[3]، وتعاظمت هذه المكانة مع ابنتها القديسة فاطمة الزهراء بنت الرسول ﷺ وزوجة ابن عمه علي رضي الله عنه، الّتي تُعدُّ نموذجًا مثاليًا في الذاكرة والمخيال الإسلامي الشِّيعي بالخصوص، حين مثلت الاستمرارية البيولوجية والروحية الدِّينية للرسول

[1] رحال بوبريك، بركة النِّساء، الدِّين بصيغة المؤنث، ص 21.

[2] المصدر نفسه، ص 52.

[3] رحال بوبريك، بركة النِّساء، الدِّين بصيغة المؤنث، ص 90.

ﷺ، وسردت عنها المناقب الصُّوفية كراماتها الّتي ظهرت وهي في بطن أمها، ومنه تأسَّست حولها الأساطير والحكايات العجائبية الّتي تُعلي من قداستها النِّسائية وتدينها المغاير، الّذي أعطاها بعدًا دينيًا روحيًا وإيمانيًا ورمزيًا عميقًا، في حين يذكر الكتاب نموذجًا ظهر بعد حوالي قرن من النُّبوة المُتمثِّل في "رابعة العدوية" مؤسسة التَّصوف الروحاني والعشق الإلهي، الّتي تُعدّ نموذجًا للولاية النِّسائية الّتي يقتدى بها وبفلسفتها الروحية، المؤسسة على الحب لا الخوف في علاقة العبد بربه من أجل الرُقي في مقامات التَّصوف، "فمعها خرج التَّصوف من مجرد تقشف وزهد وعزلة عن العالم إلى فلسفة في الحياة وعلاقة روحية خاصة"[1]، كما يذكر نموذجًا آخر لفاطمة موهدوز الّتي اجتمعت فيها جميع إشكآليات القداسة وعلاماتها منها: دم الحيض، الزواج، الولادة، الجنون، العلاقة مع الرجل بكلِّ تعقيداتها وتحدياتها من أجل الوصول لمراتب الصلاح[2]، وغير هذه النَّماذج الكثير منها: صفية لبادة السالكة المجذوبة الّتي أصيبت بإحدى تجليات القداسة وهي الجنون الصُّوفي أو بما يُعرف بالوجد الإلهي، ومثلها فاطمة بنت خاوة وأمنة المدعومة الساكمة ومنانة البستيونية إحدى صالحات فاس، اللَّواتي كانت تُؤخذ الحكمة والتَّنبؤات من أفواههن، وعلى العكس من هؤلاء المجنونات تُوجد الواعيات اللَّواتي واجهن الشُّرفاء المُمثلين للقوة السِّياسية والاجتماعية والدِّينية لكونهم من أهل الدنيا، ومن بينهن: مُؤمنة التِّلمسانية والسَّيدة عائشة أم سيدي محمد بن عبد الله الّتي كانت تقية تتبع السُّنة المحمدية ومنخرطة في الحياة الاجتماعية لكن من غير الوصول لمرتبة الولاية والقداسة الّتي تتطلب فعلاً غير عادي، فرغم ما وصلن إليه من صلاح بقي تأثيرهن محدود، ومنهن من أثَّرن من خلال تعليمهن للرجال من مثل فاطمة بنت المثنى الّتي تتلمذ على يدها ابن عربي بإشبيليا وشمس أم الفقراء بمرشانة، وغير هذه النَّماذج كثيرة ممن لُقبن برابعة زمانهن مثل: تعزي السملالية من صالحات البادية سوس، الّتي ورثت البركة والصلاح من أبيها، وعائشة الرسموكية الّتي كانت ولايتها بعد وفاتها أعظم مما كانت عليه إبان حياتها، وزينب ام سلامة الّتي "أسست زاوية بقريتها بتونس بناء على أوامر شيخها أبي الهلال السدادي، واستقرت بها مع مُريدها عمار المعروفي"[3]، ومنهن صالحات التَّشوف لابن الزَّيات المترفعات عن الدنيا

[1] المصدر نفسه، ص 108.

[2] يُنظر، المصدر نفسه، ص 132.

[3] Nelly AMRI , LES ŞALIHAT DU Ve AU IXE SIÈCLE/XIe-XVe SIÈCLE DANS LA MÉMOIRE MAGHRÉBINE DE LA SAINTETÉ À TRAVERS QUATRE DOCUMENTS HAGIOGRAPHIQUES, Al-Qantara, vol. 21, n° 2, 2000, p 495,496

والمعتكفات في خلوتهن والمُقدسات بنورهن والخارقات بكراماتهن في الماء والهواء، ومنهن من ظهرت كرامتها منذ الصِّغر وكان لهن مرتبة الولي الحكم الّذي تطلب مشورته ورأيه في النِّزاعات والحروب بين القبائل كعزيزة السكساوية، الّتي نالت التَّقدير من ساسة زمانها كما جعلتهم يخافون منافستها لهم في السُّلطة بسبب قداستها وودها الّذي يفتقره السُّلطان العنيف والظَّالم، ولا يقتصر الكتاب على ذكر الوليات الّتي تمَّ تدوين سيرهن في المناقب، بل ذكر أيضًا اللَّواتي لازالت سيرهن تتداول مشافهة بين ذاكرة النَّاس عبر أساطير تربطهم دائمًا بوُلاة ذكور من دون أن تظهر أن لهن علامات الصَّلاح أو المعرفة الظَّاهرة؛ أي أُميات، منهن: عائشة البحرية واللاميمونة واللايطو واللاشافية، اللَّواتي تختلف الطقوس أمام ضريحهن باختلاف تخصصهن من جلب السَّعد والزوج واستمرار الحياة الزوجية وإنجاب الأطفال خاصة الذكور منهم، والشِّفاء من العُقم والعجز الجنسي، فهي تشفع لبنات جنسها من أجل إعطاء المرأة فاعلية ومكانة في المجتمع الّذي لا يعترف إلاَّ بالمرأة المتزوجة الولود للذكور، ومنهن من تأخذ بحقهن من الرجال بالانتقام منهم حتَّى ولو بالسِّحر والإغواء مثل: الكاهنة الداهية والعرافة الجنية عائشة قنديشية الّتي تعود بنا إلى الصورة النَّمطية للمرأة خاصة في العصور الوسطى، نلك المرأة الشِّريرة الغاوية والسَّاحرة والقاتلة للرجال.

من خلال ما سبق يمكننا القول أنَّه من الواضح أنَّ التَّصوف مكَّن المرأة من الخروج عن المألوف وتحرير نفسها من إكراهات مجتمع محافظ وتقليدي ذكوري لتعيش حياة من اختيارها تسودها الحرية الفردية والإرادة الشَّخصية في زمن يصعب فيه منح حرية الاختيار للنساء واختراق السُّنن الاجتماعية والسِّياسية والأخلاقية والدِّينية، حيث مارست طقوسها الدِّينية وانعزالها وعزوفها عن الزواج من دون اتهامها في شرفها وازدراء عنوستها، وعليه فقد عاشت المرأة المُتصَّوفة حياة مختلفة مقارنة بحياة النِّساء العاديات المُهتمات بالوظائف الزوجية والمنزلية وتبعاتها المُرتبطة بالحياة الدنيا وخضوعهن للتَّدين المؤسساتي السائد، حيث اختارت طريقًا خاصًا في التَّدين مُجافي للنَّمطية المحاطة بالأحكام المسبقة والتأويلات الفقهية، طريقًا ممتلئًا بالروحانيات البعيدة عن صرامة المؤسسة الدِّينية وسُلطتها ورقابتها، من أجل الارتقاء بها في مراتب الولاية الّتي حُرمت منها النِّساء العاديات، وهي نفسها من مُنحت شرف التَّأنيث بتفسير أكبر شيوخ التَّصوف ابن عربي، الّذي يأخذ لفظ التَّأنيث عنده بحسب العرفان الصُّوفي الفلسفي دلالة معنوية فحينما يقول: "المكان الّذي لا

تم الاستناد في التَّرجمة على: رحال بوبريك، بركة النِّساء، الدِّين بصيغة المؤنث، ص 158.

يُؤنث لا يُعوَّل عليه" ذلك أنَّه يعتقد أنَّ "شرف التَّأنيث المُتجلي في إطلاق الذات على الله وإطلاق الصفة وكلاهما لفظ التأنيث، هو جبر لقلب المرأة، الّذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر"[1]، ولتكثيف هذا الجبر للمرأة جعلها ابن عربي في مرتبة واحدة مع الرجل وهي مرتبة الإنسانية. فهما من وجود واحد، وهو ما مكَّن المرأة في التَّصوف أن تصل لمرتبة القطبية أعلى مراتب الولاية والإحسان والصلاح، وتتفوق فيها حتى على الرجال بكرامتها مثلما حدث مع رابعة العدوية والحسن البصري، وكذا رتبة الأستاذة الشَّيخة الّتي يتبرك بمعارفها الصُّوفية ويتربى ويتتلمذ على يديها كبار المتصَّوفة، ويقوموا بخدمتها دون أن تُمارس عليهم التَّسلط والتَّعالي والخشونة، بل كانت بمثابة الأمّ الحنونة والمُحبة بعكس الشُّيوخ الرجال مع مُريديهم الّذين تربطهم علاقة سلطوية، كما أجاز ابن عربي إمامة المرأة (النفس) للرجال (العقل)، ويرى أنَّه في بعض المواطن تقوم المرأة مقام رجلين في الشَّهادة مثل حيض العدَّة وقبول الزواج والنَّسب في مقابل يقوم الرجل مقام امرأتين في حالة الدَّين[2].

غير أنَّه ورغم هذا المقام الّذي حصلت عليه المرأة في التصَّوف إلاَّ أنَّه لم يكن بسهولة وبالمجان باعتباره حقها المشروع، بل كان نتيجة مجاهدات مبالغ فيها تقوم بها المتصَّوفات من أجل إخضاع الجسد، فهذه الإجهادات الجسدية جعلتها تتنكر لجنسها الأنثوي لصالح النَّموذج الذكري الأمثل من أجل محو الفوارق المؤسسة على البيولوجيا، الّتي تضع تمايز سلبي بين الجنسين يُعلي من الذكر ويُدني من الأنثى، "فبنفي الجسد ينتفي المبرر البيولوجي والفيزيولوجي الّذي تعتمد عليه التَّمثيلات الاجتماعية والبنيات الثَّقافية والرمزية، الّتي تُنتج وتُعيد إنتاج السُّلطة الذكورية في المجتمع العربي الإسلامي"[3]، وهذا ما يرجعنا للفصل الأول الّذي ينقد هذه النظرة الّتي تعيدنا مرة أخرى لمنطق العقلية الذكورية الّتي تضع من الرجل النَّموذج المتالي الّذي يجب الاقتداء به والحذو وراء خطواته وعقله حدَّ الجنون، في حين تنبذ كلّ ما له علاقة بالمرأة الّتي تُعدّ من فتن الدنيا ومتاعها، كما أنَّ هذا في نظرنا يتنافى مع التَّصوف الّذي كان في عهد الرسول ﷺ والقريب منه مع رابعة العدوية مثلاَ، كما يتنافى مع ما قبل النُبوة مع قصة السَّيدة مريم العذراء الّتي بالرغم من زهدها واعتكافها واعتزالها لم يجعلها الله سبحانه وتعالى تتخلى عن أهم مقوّم من

[1] محي الدِّين ابن عربي، الفتوحات المكية، مج3، ص 89.

[2] يُنظر: رحال بوبريك، بركة النِّساء، الدِّين بصيغة المؤنث، ص 117.

[3] المصدر نفسه، ص 67.

مقومات أنوثتها وهو إنجاب الأطفال، وحتّى في السُّنة النّبوية نهى الرسول ﷺ من تشبه النِّساء بالرجال، ومن أنَّه لا يُوجد رهبانية في الإسلام وهو ما عبر عنه في قوله :" أَمَا وَاللهِ إِنِي لَأَخْشَاكُمْ للهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنِي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَتِي فَلَيْسَ مِنِّي"[1] لذا لا يجب عن المرأة المتصَّوفة التَّخلي عن أنوثتها، بل يجب عليها التَّحلي بالوسطية الّتي جاء بها الإسلام وتحقيق خلاصها الفردي الّذي يُحقِّق لها تواصُلاً صحيحًا مع الله سبحانه وتعالى يُلامس المُطلق من غير المُبالغة في إخضاع الجسد لنظام تعبدي صَّارم مرهق ومضر، الّذي يتنافى مع قوله تعالى: ﴿ وَأَنفِقُواْ فِے سَبِيلِ اِللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَي اَلتَّهْلُكَةِ ...﴾[2] هذه التَّهلكة الّتي مسّت الجسد الّذي هو أداة للتَّعبد والتَّغيب مؤقتًا من أجل التَّواصل مع الحق، كما أنَّه أيضًا وسيلة للتَّواصل مع العالم الخارجي بين البشر، الّذين هم خلفاء الله على الأرض، ومهمتهم تبليغ الرسالة ونشر المحبة لا الانعزال كليةً والهروب من الواقع نهائيًا والتَّوق للموت، ولعلَّ هذا ما قامت به السَّيدة مريم عندما خرجت بسيدنا عيسى مبلغة برسالته المُنقذة للإنسانية.

ومن جهة أخرى إنَّ عملية التَّبرك بالنِّساء وهو العنوان الّذي يحمله الكتاب بمجمله "بركة النِّساء"، والتِّي هي عبارة عن دين شعبي حارج عن سلطة الفقّهاء والعلماء الّتي لا تُجيب عن تساؤلات الشعب الروحية الوجودية، حيث تُقام تبريكات أمام ضريح هؤلاء الوليات المتخصِّصات بحسب تلبية الحاجيات؛ أي اعتبارها مزارات تُقام فيها طقوس خاص واحتفالات دينية جماعية منتظمة سنويًا، حيث يُرتَّل فيها القرآن ويحيا فيها ليلة الذِّكر وتوضع الشموع والهدايا وأحيانًا الرقص والغناء، كما تُذبح الأضاحي وتُقام الصَّلاة والتَّشفع والتَّوسل من أجل قضاء الحوائج وتحكيم النِّزاعات ومنع الحروب، ذلك أنَّ هذه الأضرحة أضحت تضمن للولية الغائبة "وجودًا ماديًا يظّل يلعب دورًا في ممارسة واستمرارية بركتها"[3]، غير أنَّه وبالرغم من أن هذا الفعل يرمز للمكانة والمقام المُستمر اللامتناهي الفاعل الّذي وصلت إليها المرأة عبر الاحتفاء بها وتقديرها، وبالرغم أيضًا من أنَّ طقس الذهاب إلى الزوايا وكذا اللُّجوء إلى السِّحر كان بمثابة خلاص ديني ودنيوي يُعيد الاعتبار لنفس المرأة، الّتي صُدَّ في وجهها أبواب المساجد من أجل القيام بشعائرها، إلاَّ أنَّ هذا

[1] أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج:05، كتاب النِّكاح، باب التَّرغيب في النِّكاح، ص 1949.

[2] سورة البقرة، الأية 194

[3] رحال بوبريك، بركة النِّساء، الدِّين بصيغة المؤنث، ص 154.

مبالغ فيه ولا يجوز لكونه يضع وساطةً بين العبد وربه، فهو عبارة عن خرافات وشطحات وبدع ودجل وشعوذة تحيي الطقوس الوثنية والسِّحرية ما قبل إسلامية وتشيد استمراريتها، الّتي مآلها الكُفر والشِّرك بالله، فلا تضرع ودعاء لقضاء الحاجات إلاَّ بالله سبحانه وتعالى عالم الغيب والشهادة.

وبالمجمل إنَّ التَّوجه الصُّوفي المعتدل الدِّي يُعطي الأولوية لحالة الإنسان الداخلية وسُموه الروحاني بغض النظر عن الجنس الّذي يسكن الجسد هو توجه يُؤمن أنَّ الجنس لا يُشكِّل عائقًا أو حافزًا أمام تحقيق الغايات والأهداف الوجودية، كما أنَّه يُؤمن بأنَّه ليصل الإنسان إلى "إدراك وجود الله إدراكًا تامًا في قلبه عليه أن يكبح جماح نزعاته الفردية الّتي تتصارع من أحل البقاء في موقع القيادة"[1] بما فيها تسلط الرجل على المرأة، في مقابل التَّنازل عن الأنانية وتسليم النَّفس كاملة لله والوعي بسلطة الله المّطلقة واعتبارها مصدرًا حقيقيًا للقوة، وعليه إنَّ الأبوية من المنظور الصُّوفي عبارة عن نزعات للنفس البشرية الّتي "تعكس قصورًا في الاستبصار الروحاني"[2] وللتخلص من هذا القصور لا بد من الخضوع أمام الله بصفاته الجليلة المّمثَّلة في المُميت القَّهار المتين، في مقابل يكون تعامل البشر فيما بينهم انطلاقًا من تمثّل صفات الجمال من رحمة والمودة واللُّطف والمغفرة والصَّفح، الّتي تُعلي من قيم العدل والسلام، وهو ما يُطور روحانيته في إطار اجتماعي ويخلصَّه من نوازعه الأنانية مقابل تنمية شخصيته الإنسانية، الّتي تُمكنه من الاجتهاد في النَّص القرآني وتأويله باستمرار، قصد استخراج ما يبطنه من أسرار تُخرجنا من الحجب إلى الكشف ومن الانغلاق إلى الاختلاف، الّذي مرده واحد هو الله الّذي لا يعلم حقيقته إلاَّ هو ولا علم لنا إلاَّ من وبعلمه.

[1] زيبا مير حسيني، ملكي الشرماني، جانا رامينجر، القوامة في التُّراث الإسلامي قراءات بديلة، منشورات دار وان ورلد، بريطانيا، ط-ع: 01، 2016، ص 155.

[2] المرجع نفسه، ص 157.

خاتمـــة

خاتمة

في نهاية هذه الدراسة الّتي ربطت النظرية النِّسوية بثلاث مجالات أساسية الجنس والسياسة والدين قصد تفكيك الفكر الأحادي وبناء الاختلاف، توصل البحث إلى مجموعة من النتائج الّتي يُمكن إجمالها في النقاط التَّالية:

- يقترن التَّفكيك بالنَّقد النِّسوي من خلال التوجهات المنهجية المتعددة الّتي يعتمدها كل منهما والتِّي أضحت بفعلها النِّسوية نسويات تُحافظ على إطارها العام وتستنسخ من رحمها أجندات مختلفة ومقولات متعددة تستهدف تفكيك الهويات الصلبة والتمركزات الأحادية الجامدة الّتي تُعيق تحقيق الاختلاف.

- بعد التَّتبع التَّاريخي لوضع المرأة عبر العصور القديمة والحديثة تبيَّن ذلك التهميش للعنصر الأنثوي الّذي يتِّم تبرير دونيته طبيعيًا، غير أنَّه ومع بروز ما يُعرف بثنائية طبيعة/ثقافة بدأ الوعي بهيمنة الثقافة في الحفاظ على الهرمية بين الجنسين وهو ما أدى إلى ظهور ما يُعرف بالموجات النِّسوية الّتي يُمكن تلخيصها أفكارها السجالية كما يلي :

1 الموجة اللبرالية المطالبة بحقوق المرأة كالحق في الاقتراع والتعلم والعمل والتساوي في الأجور حين التعرض لنفس ظروف العمل وشروطه، وهي مرحلة نالت فيها المرأة بعض حقوقها غير أنَّه لم يكن من أجل ذاتها واحترامًا لإنسانيتها ومناصرة لحقوقها، بل استغلالاً لطاقتها البشرية من أجل مضاعفة الإنتاجية الاقتصادية، لذا بقي يُتعامل معها بازدواجية تُخضعها لمساواة شكلية معطلة عمليًا وغير منصفة لها إنسانيًا.

2 موجة تنمية الوعي الممثلة بسيمون دي بوفوار، الّتي اخترقت بفلسفتها النِّسوية أحادية الفكر الفلسفي الذكوري، وفصلت بين الجنس البيولوجي والجندر المبني ثقافيًا لتنقض الميثيولوجية الأنثوية الأبدية والحتميِّة البيولوجية الّتي تُقلِّل من قُدرة المرأة على الإنتاج الفكري، وقد تأثرت بها نوال السَّعداوي الّتي اعتمدت على المنهج الماركسي لوصف استغلال المرأة وتوعيتها بذاتها، وقلب الهرم الذكوري لصالحها، غير أن هذا التصور سيُبقي الوضع في حيز الثنائيات الضدية والنظرة الأحادية المادية للوجود دون أن يُفككها من الداخل لتخلق نظرة شاملة تُقر بالاختلاف المعترف به.

3 موجة ما بعد النِّسوية الّتي تتجاوز الاستيعاء والتَّنظيم الثُّنائي للجنسانية وتحاول تقويضها من الداخل انطلاقًا من بناء إيتيقا جديدة للاختلاف الجنسي تتأسس على توضيح المتع الآخرى للأنثى وتفكيك مقولة النساء واستعاضتها الجنس بالجندر المبني ثقافيًا واستبعاد الحُكم الأخلاقي المسبق، وهو ما أثر في بناء ألفة يوسف لسردية نسوية أثبتت عبرها لسانيًا ونفسيًا وثقافيًا ذلك الاختلاف بين الهويتين الذكورية والأنثوية، حيث تتكون الأول من داخل اللُّغة وتكون لديها قابلية المراوغة والصمود في حين تكون الثانية خارج اللُّغة لا تُقال غامضة وقلقة تجاه تجاربها المتعددة والمختلفة.

– اقترنت النظرية ما بعد الكولونيالية بالنظرية النِّسوية نتيجة تلك العلاقة الموصولة بين استعمار الأرض الخصبة من طرف النظام الكولونيالي واختراق الجسد الأنثوي المثير من طرف النِّظام الذكوري، فكلاهما يشترك في فرض السَّيطرة على الفئات المهمشة الّتي تسعى كلّ من النظرية ما بعد الكولونيالية والنظرية النِّسوية إلى مقاومتها بفضح أيديولوجياتها وتفكيك مقولاتها المركزية، في مقابل الإعلاء من صوت المضطهدين وهو ما مثلته جهود مجموعة من المثقفين الفاعلين الّذين نطرح أفكارها كما يلي:

1 فرانز فانون الّذي اهتم بالفعل الثَّوري المسلح وخلق هوية وطنية مضادة تلعب فيها المرأة الجزائرية المتمسكة بلبس الحايك دورًا فعالاً يُقاوم تدمير الهوية الجزائرية الإسلامية من قِبل المُستعمِر الفرنسي، الّذي ارتكز على ايهامات التَّحرر بالسفور لتحقيق مبتغاه المعرفي الّذي يُمكِّنه من السيطرة والتسلط.

2 إدوارد سعيد الّذي قدَّم تصوره حول الفوة التَّكوينية للخطاب الاستشراقي وتمثيلاته الزائفة الّتي تضع الغرب والشرق في تقابل جنوسي واختلاف ضدي يُبرر من خلاله الفعل الاستعماري، الّذي لا يُمكن تفكيكه إلاَّ عبر مساءلة هذا الخطاب وتحليل علاقته بالتاريخ، مع النبش في بنيته الاقتباسية ونفي تماسكه وفضح ازدواجيته وتمثيلاته الزائفة دون إغفال البحث في ذلك التَّواطؤ بين الخطاب الاستشراقي والنِّسوية الغربية الّذي يتعامل بازدواجية مع المرأة الشرقية ويَشيِّد لثنائية ضدية مبنية على الاختلاف الثَّقافي من داخل التَّماثل الجنسي.

3 جماعة دراسات التَّابع الهندية الّتي أعادت كتابة التاريخ من وجهة نظر الفئات المحلية المهمشة، كما اعتمدت على آليات واستراتيجيات منها الجوهرانية الإستراتيجية الّتي حاولت غياتري

سبيفاك أن تسترد بها صوت امرأة الساتي وترفع القمع المضاعف عنها رغم اعترافها بصعوبة ذلك، في حين يُعارض هومي بابا هذا التَّصور الجوهراني لأنَّه يُهمل المنطقة الفاصلة بين الحدود والتَّفاعلات الناتجة عنها، لذا يطرح فكرة الهجنة والفضاء الثالث للتعبير، الّذي يكشف الموقع الثَّقافي البيني ويفتح الحدود على بعضها للتفاعل والتفاوض، الّذي يُمكن للمرأة أن تتموقع فيه وتُحقق فاعليتها عبره،

4 النِّسوية التَّقاطعية الّتي تُعدُّ إطارًا تحليليًا مرنًا، يسعى إلى دفع النساء الملونات اللَّواتي يُواجهن أشكالاً مختلفةً من التَّمييز إلى الإفصاح عن احتياجاتهن ووصف موقعهن لتوضيح اختلاف وتقاطع التجارب الّتي يعشنها؛ ليتمكن من دحض وتفكيك التعريفات الجوهرية المنشأة اجتماعيًا وثقافيًا والمحدَّدة من قِبل النِّسوية الغربية البيضاء حولهن، الّتي تمَّ تكريسها في أدبياتها وفنونها المبنية على التمثيلات المتخيلة والزائفة.

- سعت الدراسات المشتغلة في مجال النِّسوية ما بعد الكولونيالية إلى تفكيك الخطاب الاستشراقي الذكوري والنِّسوي عبر مجموعة من الأعمال النَّقدية والإبداعية أبرزها كتاب "أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث" لهدى الصدة، الّذي دافع عن التَّجارب المختلفة لنساء العالم الثالث وحاول إيجاد مخرج لاضطهادها، كما تظهر أعمال أخرى تبحث في الاستيهامات الجنسية الّتي يتأسس عليها الخطاب الاستعماري منها ما اهتمت بتحليل البطاقات البريدية الّتي أنتجها الاستعمار الفرنسي حول المستعمَر الجزائري ونسائه مثل كتاب "الحريم الاستعماري" لمالك علولة، ومنها ما بحث في أدب الرحالة المستشرقين وفنونهم ككتاب "أساطير أوروبا عن الشَّرق لَفِقْ تَسُدْ"، ومنها ما درس الروايات النِّسوي الفرنسي الّتي كُتبت حول الجزائر ونسائها باعتبارها خطابًا استشراقيًا مثل كتاب "روايات الاستعمار والمرأة المستعمَرة في الجزائر" لسكينة مساعدي، ومنها ما أعاد قراءة المدونات التاريخية المكتوبة حول النساء المسلمات المهمشات قراءة نقدية بأسلوب إبداعي تخييلي مثل رواية بعيدًا عن المدينة لآسيا جبار لتصل هذه المدونات إلى هدف واحد هو الكشف عن زيف التَّمثيلات المغلوطة وتفكيك أطرها الملفقة حول الإسلام والحريم والمرأة بغية تجاوز التراث الاستعماري وبناء حوار بين الشَّرق والغرب من جهة أو إعادة كتابة تاريخ التَّابع الأنثوي واسترداد وعيه بذاته من جهة أخرى.

- تُعدُّ النِّسوية الإسلامية بمثابة طريق ثالث للتسامح بين اتجاهين متطرفين هما: الاتجاه الإسلامي التُّراثي والاتجاه العلماني الحداثي، حيث أنَّها حاولت أن تُحقق تقاطعًا زمانيًا يدفع بالفكر الإسلامي خطوة للأمام ليكون طريقًا نحو التَّحضر، لذا سعت إلى نقد الغلو الّذي يحد الجانبين لينفتحا على بعضهما البعض ويُشكلان مسارات تعترف بالاختلاف.

- تشكلت النِّسوية الإسلامية عبر مجموعة من المنطلقات الفكرية الّتي تُؤيد المساواة بين الجنسين وتعترف بمكانة المرأة وشرف التأنيث، وتدعو لضرورة التَّفكير والفهم والاجتهاد والتَّأويل غير المبالغ فيه بدءًا من الأفكار التَّقدمية لفلاسفة الإسلام في العصر الوسيط الّتي طرحها ابن رشد وابن عربي مرورًا بمشاريع مفكري الإسلام في العصر الحديث والمعاصر المقدمة من قِبل محمد عبده ونصر حامد أبو زيد وعابد الجابري ومحمد أركون وصولاً للتوجهات النِّسوية الدينية المختلفة كالنِّسوية اليهودية والنِّسوية المسيحية.

- طهرت بعض الدراسات في مجال النِّسوية الإسلامية تهدف إلى نقد وتفكيك الثَّقافة الدِّينية الذكورية من أجل تفعيل التجربة الأنثوية، ولعلَّ أبرزها كتاب "القرآن والنساء قراءة للتحرر" لأسماء المرابط الّذي نفى أسطورة الخلق والخطيئة وسرد خبرة النساء وفاعليتهن قُبيل الإسلام المبكر، وأعاد النظر في المقاربة التَّفسيرية والفقهية المتشدِّدة تجاه موضوع النساء بغية تفعيل تأويلات بديلة لآيات تعدد الزوجات والميراث والزواج والطلاق والشهادة والقوامة وضرب النساء وأحقيتهن في الحكم السياسي والديني والمشاركات الاجتماعية والنقاشات العمومية، كما تمَّ التَّوسع في قضية الحجاب الّذي عُدَّ علامة مفصلة صامتة وفاضحة للنظام الذكوري، ومن جهة أخرى قدَّم كتاب "بركة النساء الدين بصيغة المؤنث" لرحال بوبريك دراسة حفرية أنثروبولوجية في المحطات التاريخية والممارسات الصوفية للنساء الّتي تُمكنهن من تحقيق تجربة مختلفة تضمن لهن فاعليتهن وتحريرهن من صرامة المؤسسة الدِّينية، فهي تنظر إلى الأبوية على أنَّها نزعات للنفس البشرية الّتي تعكس قصورًا في الاستبصار الروحاني، غير أن الغلو في هذه الممارسات بالمجاهدات المبالغ فيها والتبركات الطقوسية يُعدُّ بدعة تعود بنا للطقوس الوثنية والسحرية الّتي ينهى عنها الإسلام.

وفي الأخير تعد هذه الدراسة مدخلاً ومقاربة للفكر النَّقدي النِّسوي في ارتباطه بمجالات معرفية مختلفة، وهو ما لا يدعي لنفسه الإحاطة والإلمام التَّام بكلِّ معالمه وجوانبه، لذا من الموصى به أن

خاتمة

يكون هذا البحث بوابة تفتح المجال لدراسات موسعة ومعمقة في هذا الحقل الغني والثري معرفيًا وفكريًا بغية استنطاق مكنوناته ومحاورة تفاصيله الّتي تُنمي من الدراسات العربية المستقبلية.

الملاحـــق



صورة رقم 01: نساء يلبسن الحايك في الشارع



صورة رقم 02: نساء في الحريم





صورة 03: صور لزوجين



صورة رقم04: صورة لعائلة جزائرية



صورة رقم05: عائلة عربية رجل مع زوجتيين



نساء مغنيات وراقصات





نساء يسكبن القهوة





نساء يدخن

صور رقم 06



امرأة بدوية شابة



امرأة شابة من الجنوب



امرأة قبائلية شابة

صور رقم 07



صورة رقم 08 امرأة مغربية في رداء المنزل

مسرد المصطلحات عربي – إنجليزي

مسرد المصطلحات عربي – انجليزي

Ethnography	إثنوغرافية
Containment	الاحتواء
DifferAnce	اختلاف
Difference	اختلاف
Sisterhood	الاختية
Other	الآخر
Otherness	الآخرية
Proletarian ethics	الأخلاق البروليتارية
performance	الأداء
Displacement	إزاحة
Orientalism	الاستشراق
Manifest	الاستشراق الظاهر
Artistic orientalism	الاستشراق الفني
Latent	الاستشراق المستتر
Dispositions	استعدادات
Alienation	الاستلاب
Pise de conscience	الاستيعاء
phantasmatic	استيهامي
Myth	أسطورة
Islamic	الإسلامي
stylization	أسلوبي
Socialist	الاشتراكية
Recognition/ Confession	الاعتراف
Rape	اغتصاب
Speech acts	أفعال الكلام
Goddess	إلهة
European diffusion	الانتشارية الأوروبية

Electic	الانتقائي
Anthropology	الأنثروبولوجيا
performativity	الإنجازية
Humanis	الإنسانية
Ontology	أنطولوجيا
Ideology	الايديولوجي
Alternative	البديل
Postcards	بطاقات بريدية
Base	البنية التحتية
Superstructure	البنية الفوقية
Structuralism	البنيوية
Subaltern	تابع
Historicism	التاريخية أو التاريخانية
Acculturation	التثاقف
Modernization	التحديث
Gaze	التحديق
Catachresis	التحريف
Civilizing	التَّحضر
Psychoanalysis	التحليل النفسي
Sexism	التحيز لجنس الرجال
Signification	التَّدليل
Islamic heritage	التراث الإسلامي
Oral Tradition	التراث الشفهي
Synchronic	التزامنية
Sublimayion	التسامي
Personification	تشخيص
Objectification	تشيء
Marxist concept	التَّصور الماركسي
Dramatic adaptation	تطويع درامي
Diachronic	التَّعاقبية

Multiculturalism	التعددية الثقافية
Westernizing	التَّغريب
Negotiation	تفاوض
Deconstruction	التفكيك
Objection	التقزز القرف القذارة
Subversion	تقويض وهدم
voyeuristic	التلصُّصية
Empathy	التماهي
Representation	التَّمثيل
Misrepresentation	التَّمثيل الخاطئ
Self-representation	التَّمثيل الذَّاتي
Empowerment	تمكين
Discrimination	التمييز
Socialization	التَّنشئة الاجتماعية
Masquerade	التنكر
Stereotyping	تنميط
Complicity	تواطؤ
Existential orientation	التَّوجه الوجودي
Culture	الثقافة
Subaltern studies	جماعة دراسات التابع
sex	جنس
sexuality	الجنسانية
Essence	الجوهر
Strategic Essentialism	الجوهرانية الإستراتيجية
Rabbi	حاخامة
Biological Determinism	الحتمية البيولوجية
Modernism	الحداثة
Woman Envy	حسد المرأة
Clitoridectomy	الختان
Privacy	الخصوصية

مسرد المصطلحات عربي – إنجليزي

Discourse	الخطاب
Orientalist discourse	الخطاب الاستشراقي
Colonial discourse	الخطاب الاستعماري أو الكولونيالي
Religious discourse	الخطاب الديني
Counter-discourse	خطاب مضاد
Signifie	الدال
Social Studies	الدِّراسات الاجتماعية
Cultural Studies	الدراسات الثقافية
Gender studies	الدِّراسات الجندرية
Religious studies	الدراسات الدينية
Feminism Studies	الدّراسات النِّسوية
Critical studies	الدِّراسات النَّقدية
Postcolonial Studies	الدِّراسات ما بعد الكولونيالية
Subject	الذات
Capitalist	الرأسمالي
Fantasy desire	الرغبة التَّوهمية والتَّخيلية
Thought police	الرقابة الفكرية
Symbolism	رمزية
Witch	ساحرة
Mainstream	سائد
Counter Narrative	سرد مضاد
Grand Narratives	السرديات الكبرى
Power	سلطة
identity Politics	سياسات الهوية
Stereotype	الصورة النَّمطية
Classism	الطبقية
Nature	الطبيعة
Phenomenology	الظاهراتية
Universal	عالمية
Wordling	عالمية أوروبا

Castration complex	عقدة الاخصاء
Sign	العلامة
Linguistic sign	علامة لسانية
Secularism	علمانية
Racism	عنصرية
Violence	العنف
The undesignable	غير قابل للتَّعين
the unrepresentable	غير قابل للتَّمثيل
the unconstrainable	غير قابل للحصر أو الضبط
Pinis Envy	الغيرة من العضو الذكري/ حسد القضيب
Sovreign Subject	فاعل مستقل
Third Space of enunciation	الفضاء الثالث للتعبير
Public sphere	الفضاء العمومي
Pragmatism	الفلسفة البراغماتية
Phenomenological philosophy	الفلسفة الظَّاهراتية
Existential philosophy	الفلسفة الوجودية
Phallocentrism	القضيبية
Existential anxiety	قلق وجودي
Nationalism	القومية
Pure Nationalism	قومية نقية وصافية
Writing	الكتابة
Historiography	كتابة التاريخ
Misogyny	كراهية النساء
Witch hair	كرسي الساحرة الشّريرة
Metonomy	كناية
colonialism	الكولونيالية
feminist theology	لاهوت نسوي
Language	اللغة
Post structuralism	ما بعد البنيوية
Post Enlightenment	ما بعد التَّنوير

Post modernism	ما بعد الحاثة
Post colonialism	ما بعد الكولونيالية
Post feminism	ما بعد النسوية
Masochism	المازوشية
Manicheanism	المانوية
The intellectual	المثقف
Intellectual Organic	المثقف العضوي
Homosexual	المثلية الجنسية
Trope	مجاز
Matriarchal	المجتمع الأمومي
Signified	المدلول
subjeivated	مذوتًا
Center	مركزًا
visibility	مرئياً
Equality	المساواة
Norms	المعايير
Resistance	مقاومة
Cultural resistance	المقاومة الثَّقافية
Essentialism	النزعة الجوهرية أو الجوهرانية
sati	نساء الساتي
Cultural system	النَّسق الثَّقافي
Feminist	النسوية
Islamic feminism	النسوية الإسلامية
American feminism	النِّسوية الأمريكية
Intersectional feminism	النِّسوية التَّقاطعية
French feminism	النسوية الفرنسية
Liberal Feminism	النسوية اللبرالية
multicultural feminism	النِّسوية المتعددة الثَّقافات
Christian feminism	النسوية المسيحية
Jewish feminism	النسوية اليهودية

transnational	النِّسوية متعددة الجنسيات
Symbolic system	النِّظام الرمزي
Text theories	نظريات النَّص
Gender theory	نظرية الجندر
Post colonialism theory	النظرية ما بعد الكولونيالية
Deconstructive criticism	النَّقد التَّفكيكي
Cultural criticism	النَّقد الثَّقافي
Feminist critique	النقد النسوي
Gender	الجندر
Inscription	نقش
Paradigm	نموذج معرفي
Habutus	هابيتوس
Hybridity	الهُجنة
Hysteria	هستيريا
Margins	الهوامش
Sexual identities	الهويات الجنسية
Solid identities	الهويات الصَّلبة
Counter-identities	هويات مضادة
Identity	هوية
Cultural identity	الهوية الثَّقافية
Gender identity	الهوية الجندرية
National Identity	الهوية القومية
Liquid identity	هوية سائلة
Hermeneutics	الهرمينوطيقا
hegemony	الهيمنة
Cultural hegemony	الهيمنة الثقافية
Masculine Hegemony"	الهيمنة الذكورية
Human Existence	الوجود البشري
Conscious	الوعي

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع.

المصادر

1. Malek Alloula, The Colonial Harem, Trans: Myrna Godzich, Wlad Godzich, Minnesota and London: University of Minnesota Press, 1986. (Original work published in 1981),
2. Sakina Messaâdi, Les romancières coloniales et la femme colonisée, Contribution à une étude de la littérature coloniale en Algérie dans la première moitié du XXe siècle, Editions ANEP, Alger, 2004
3. أسماء المرابط، القرآن والنساء، قراءة للتحرر، تر: محمد الفران، دار الإحياء للنشر والتوزيع، طنجة، ط1، 2023.
4. ألفة يوسف، وليس الذكر كالأنثى، في الهوية الجنسية، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، لينان، مصر، ط1، 2014.
5. رحال بوبريك، بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2010.
6. رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، لَفِّقْ تَسُدّ، تر: صباح قباني، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط3، 1993.
7. نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، د–ط، 2017.
8. نوال السعداوي، المرأة والجنس، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، د–ط، 2022.
9. هدى الصدة، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، تر: هالة كمال، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

المراجع

أ- الكتب باللغة العربية

10. إبراهيم أحمد ملحم، تحليل النص الأدبي، ثلاثة مداخل نقدية، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط1، 2016.
11. إبراهيم عبده، دراية شفيق – تطور النهضة النسائية في مصر منذ عهد محمد علي إلى عهد فاروق، مكتبة الآداب، مصر، د-ط، 1945.
12. إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2003، ط4، 2011.
13. أحمد قادم وسعيد العوادي، التحليل الحجاجي للخطاب، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016.
14. ألفة يوسف، حيرة مسلمة، في الميراث والزواج والجنسية المثلية، دار سحر للنشر، تونس، ط3، 2008.
15. إمام عبد الفتاح أمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مديول، القاهرة، مصر، ط2، 1996.
16. بثينة شعبان، مائة عام من الرواية النسوية العربية ،1899/1999، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، د-ت.
17. بسام قطوس، المدخل إلى مناهج النقد المعاصرة، دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2005.
18. جعفر هادي حسن، قضايا وشخصيات يهودية، العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
19. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، متضمنا حاشية العراقي زين الدين، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، تق وإخ الأحاديث: زين الدين العراقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
20. أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988.

21. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تق: أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، لبنان، ط2، 2003.
22. حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديثة، ط1، إربد، الأردن، 2008.
23. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، مصر، د–ط، 1991.
24. حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2007.
25. حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
26. حفناوي بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النص وتقويض الخطاب، دروب للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011.
27. خالدة سعيد، في البدء كان المثنى، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
28. رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2005.
29. رشيدة بن مسعود، المرأة والكتابة: سؤال الخصوصية بلاغة الاختلاف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994.
30. ريتا فرج، امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة، خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2015,
31. سراب حافظ، المرأة بين أصول الفقه والواقع آداب الحجاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2022،
32. سوسن الشريف، الحركة النسوية الإسلامية في مصر وعلاقتها بالآراء الفقهية، رؤية تحليلية نقدية، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2015.
33. شرين أبو النجا، نسائي أم نسوي مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د–ط، 1998.

34. الصادق النيهوم، الحديث عن المرأة والديانات، مكتبة النيهوم سلسلة الدراسات (1)، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

35. صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1996.

36. عابدة الجوهري، رمزية الحجاب، مفاهيم ودلالات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2011.

37. عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 2003.

38. عبد القادر بودومة، الحداثة وفكر الاختلاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003.

39. عبد الله ابراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية الهوية الأنثوية والجسد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

40. أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح: مصطفى البغا، دار ابن الكثير، دمشق، سوريا، 1990.

41. عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1996.

42. عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية، دراسات في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2001.

43. عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، منظور جدلي تفكيكي، دار مجدلاوي النشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2005.

44. علي عبود المحمداوي، الفلسفة والنسوية، في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه والتمركز الذكوري ونقده، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2013.

45. غسان الخالد، الهابيتوس العربي، قراءة سوسيو–معرفية في القيم والمفاهيم، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2015

46. فتحي المسكيني، الجندر الحزين. مؤسسة هنداوي. المملكة المتحدة، ط1، 2023.

47. فوزية الغشماوي، المرأة في الخطاب القرآني، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2020.

48. فيروز رشام، تاريخ النساء الذي لم يكتب بعد، دراسة حول الكتابة والجندر في الثقافة العربية، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2022.

49. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

50. محمد بكاي، جدل النسوية، فصول نقدية في إزاحة الدوغمائيات البوية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2019.

51. محمد بن إدريس الشافعي، الأم، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، د–ط، د–ت.

52. محمد شحرور، فقه المرأة نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 2016.

53. محمد شوقي الزين، الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.

54. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط6، 1993.

55. محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، الرد على شبهات الغلاة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

56. محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، في معرفة أسرار المالكية والملكية، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د–ط، د– ت.

57. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1998.

58. مصطفى رجوان، الحجاج والرواية، تحليل الخطاب الحجاجي في نماذج من الرواية المغربية، دار دجلة الاكاديمية للتأليف والنشر والترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2019.

59. مصطفى محمود، لماذا رفضت الماركسية؟، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، د–ت.

60. ممدوح الشيخ، الاستشراق الجنسي والحرب على النقاب، دار ابن رشد، القاهرة، مصر، ط2، 2015.

61. مية الرحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، الرحبة للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2014.

62. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2004.

63. نظيرة زين الدين، السفور والحجاب، محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، مر وتق: بثينة شعبان، دار المدى، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

64. نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة ط1، 2017.

65. هاجر منصوري، رواية الحديث بتاء التأنيث، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2022.

66. وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018.

ب- الكتب المترجمة إلى العربية

67. إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، حوارات مع إدوارد سعيد تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

68. إرفينغ غوفمان، البناء الاجتماعي للهوية الجنسية، تر: هدى كريملي، مر، تق: حسن أحجيج، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2019.

69. أميمة أبو بكر، النسوية والدراسات الدينية، تر: رندة أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، مصر، ط1، 2012.

70. أنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007.

71. بام موريس، الأدب والنسوية، تر: سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

72. بول هيرنادي، ما هو النقد ؟، تر: سلافة حجاوي، مر: عبد الوهاب الوكيل، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، ط1، 1989.

73. بيل أشكروفت، جاريث جريفيثيز، هيلين تيفين، الامبراطورية ترد بالكتابة، أدب ما بعد الاستعمار النظرية والتطبيق، تر: خيري دومة، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2005.

74. بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، مر: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.

75. جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، تر: فلاح رحيم، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2014.

76. جوديث بتلر، قلق الجندر، النسوية وتخريب الهوية، تر: فتحي المسكي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2022.

77. جون جاك روسو، إميل أو التربية، تر: عادل زعتير ، دار المعارف، مصر، ط1، 1954.

78. جون دوي، المنطق: نظرية البحث، تر: زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، ط2، 1969.

79. جون ليشته، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

80. جيزيلا ويب، دعونا نتكلم، مفكرات أمريكيات يقتحمن نوافذ الإيمان على عالم متغير، تر: إبراهيم يحي الشهابي، مر: نعمت حافظ البرزنجي، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، لبنان، سوريا، ط2، 2002.

81. دوغلاس روبنسون، الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، تر: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005.

82. ديفيد غلوفر، كورا كابلان، الجنوسة، الجندر، تر: عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2008..

83. روبرت س سالمون، الدين من منظور فلسفي، دراسة ونصوص، تر: حسون السراي، العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

84. زيبا مير حسيني، ملكي الشرماني، جانا رامينجر، القوامة في التراث الإسلامي قراءات بديلة، منشورات دار وان ورلد، بريطانيا، ط-ع 01، 2016.

85. سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، دراسة ومعجم نقدي، تر :أحمد الشامي، مر: هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

86. سوزان ألس واتكنز وأخرون، الحركة النسوية، تر: جمال الجزيري، مر-ع: شرين أبو النجا، مر، إش، تق: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005.

87. سوزان موللر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د-ط، 2005.

88. سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، تر: ندى حداد، مر، تد: إيمان المغربي، دار الأهلية، عمان، الأردن، ط1، 2008.

89. سينيشا مالشيفيتش، سوسيولوجيا الحرب والعنف، تر: طارق عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2021.

90. فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، النبي والنساء، تر: عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، د-ط، د-ت.

91. فرانز فانون، العام الخامس للثورة الجزائرية، تر: ذوقان فرقوط، مر: عبد القادر بوزيدة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

92. فرانز فانون، معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 2015.

93. فنسنت ب ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، تر: محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2000.

94. ك نلووف ، ك نوريس،ج أوزبورن، القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية تر: إسماعيل عبد الغني وأخرون، مر وإش: رضوى عاشور، إش -ع: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005.

95. كريستوف فولف، علم الأناسة، التاريخ والثقافة والفلسفة، تر: أبي يعرب المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2009

96. كوماري جاياواردينا، النسوية والقومية في العالم الثالث، تر: ضحوك رقية، عبد الله فاضل، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2016.

97. ليلى أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة، تر: منى ابراهيم، هالة كمال، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1999.

98. محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوّا، منشورات هويدات، بيروت، باريس، ط3، 1985.

99. ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، تر: عدنان حسن، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2014.

100. هالة كمال، النقد الأدبي النسوي، تر :هالة كمال، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، مصر، ط1، 2015.

101. هومي.ك. بابا، موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

102. هيلين جيليرت وجوان تومكينز، الدراما ما بعد الكولونيالية النظرية والممارسة، تر: سامح فكري، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، مصر، د–ط، 1998.

103. ويندي كيه، كولمار فرانسيس، بارتكوفيسكي، النظرية النسوية مقتطفات مختارة، تر: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2010.

104. يانس فان تريخت، النسوية للرجال، لمادا النسوية مهمة للرجال؟، تر: نانسي محمد، العربي للنشر والتوزيع، د–ب، ط1، 2020.

ت– المراجع باللغة الأجنبية

105. Edward Saïd, des intellectuels et du pouvoir, traduit par: Paul chemla, édition, mainoor, Alger, 2001.

106. Edward Said, Orientalism Harmondsworth: Penguin, 1978

107. Frantz Fanon, A Dying Colonialism, trans, Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1965.

108. Kadioglu, Ayse, 'Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Middle East Journal , vol. 48, n° 04,1994

109. Luce Irigaray, Marine Lover, trans. Gillian Gill New York: Columbia University Press, 1991.

110. Mohamed Arkoun, humanisme et islam, combats et propotion & dition barzak, Alger, 2007.

111. Nelly AMRI, LES ŞALIHAT DU Ve AU IXE SIÈCLE/XIe-XVe SIÈCLE DANS LA MÉMOIRE MAGHRÉBINE DE LA SAINTETÉ À TRAVERS QUATRE DOCUMENTS HAGIOGRAPHIQUES, Al-Qantara, vol. 21, n° 2, 2000.

ث- المجلات والمقالات

112. أحمد شيال غضيب، العلاقة بين الدين والفلسفة، مجلة طبنة للدراسات العلمية الأكاديمية، مج: 04، ع:01، 2021.

113. أيوب بن حوّد، بلقاسم مالكية، أدب المناقب: المفهوم والجذور، مجلة مقاليد، ع:10، 2016.

114. بسمة جديلي، دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور أبرز أقطابها، مجلة إشكالات في اللغة والأدب دورية نصف سنوية محكمة تصدر عن معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي لتامنغست، الجزائر، ع: 09، 2016.

115. توفيق شابو، إشكالية المنفى عند فرانز فانون: استرجاع الهوية ومقاومة الاستلاب الكولونيالي، مجلة اللغة الوظيفية، مج:10، ع:01، 2023.

116. جوديث بتلر، الأفعال الأدائية وتكوين الجندر: مقالة في الظاهراتية والنظرية النسوية، تر: ثائر ديب، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، مج: 07، ع:25، صيف 2018.

117. روفيا يوغنوط، النقد النسوي قراءة في المفهوم والمنظور، مجلة دراسات وأبحاث، مج: 11، ع:01، 2019.

118. زينب صلاح، الجندر من النسوية إلى ما بعد النسوية (من سيمون دو بوفوار إلى جوديث بتلر)، مركز باحثات، عدد بعنوان الجندر رؤية نقدية، 2022.

119. سعاد الحكيم، المرأة والية .. وأنثى قراءة في نص ابن عربي، مجلة التراث العربي، ع: 80، 2000.

120. سعيدة عيشونة، النظرية ما بعد الكولونيالية قراءة في المفهوم ومجال البحث، مجلة كلية الآداب واللغات جامعة خنشلة، ع: 01، د–ت.

121. سمية غربي، إشكالية التأويل لدى ابن رشد من النقد إلى سبيل الاجتهاد ابن رشد، مجلة الباحث للعلوم الرياضية والاجتماعية، مج:04، ع: 07، د–ت.

122. سمية قندوزي: الأنساق ما بعد الكولونيالية وجدل التحرر في الرواية النسوية العربية – نماذج مختارة– مجلة نتاج الفكر، ع: 5–6، 2020.

123. عامر شطارة، جدلية الطبيعة والثقافة في الفكر الحديث نحو تأصيل فلسفي، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، مج: 11، ع:01، 2018.

124. عبد المجيد زراقط، النسوية الأدبية، رؤية نقدية في المعطى والمنهج، مجلة الاستغراب، ع: 16، 2019.

125. العربي عبد الرسول، المثقف والسلطة، مجلة المساءلة، ع: 514 ربيع/ صيف 1993.

126. غياتري شاكرافورتي سبيفاك، دراسات التابع وتفكيك التاريخ، تر: سامية محرز، مجلة البلاغة المقارنة، مصر، ع:18، 1998.

127. قاسم المسعود، النقد النسوي، إشكالية المصطلح وسؤال المنهج، مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، مج: 15، ع: 01، 2019..

128. مديحة عتيق، ما بعد الكولونيالية مفهومها أعلامها وأطروحاتها، مجلة الأبحاث ودراسات، جامعة عاشور، الجلفة، الجزائر، ع: 08، مارس 2015.

129. مرفت حاتم، ماذا تريد النساء؟، نحو خريطة نقدية للاتجاهات المستقبلية للنسوية العربية. مجلة المستقبل العربي، مج: 35، ع:401، 2012.

130. منصور زغواني، ما بعد المركزيات الثقافية نحو تجاوز خطاب الهويات الصلبة، مجلة المدونة، مج:07، ع: 02، ديسمبر 2020.

131. هادية يحياوي، إسهامات المرأة في الفكر السياسي، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، ع: 02، جوان 2014.

132. ياسين كريم، دراسات ما بعد الكولونيالية عند " جماعة التابع" الهندية، مجلة المدونة، جامعة لونيسي غلي، البليدة، مج: 06، ع: 03، 2019.

ج- الرسائل الجامعية

133. رفيقة محمد عبد الله دودين، التقنيات السردية للرواية النسوية العربية المعاصرة وجمآلياتها، رسالة دكتوراه، جامعة مؤتة، 2004.

134. ياسين كريم، آليات نقد الخطاب الاستعماري عند الناقدة غياتري سبيفاك – نحو كتابة تاريخ جديد للتابع–، رسالة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، 2020/2019.

ح- المعاجم والقواميس والموسوعات .

135. بيل أشكروفت، جاريث جريفيثيز، هيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010.

136. سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، دراسة ومعجم نقدي، تر: أحمد الشامي، مر: هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

137. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د–ط، 1981.

138. كريس باركر، معجم الدِّراسات الثَّقافية، تر: جمال بلقاسم، رؤية للنشر والتَّوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 208

139. معجم بورديو، تر: الزهرة إبراهيم، الشركة الجزائرية السورية للنشر والتَّوزيع، الجزائر، سورية، ط1، 2013

140. موسوعة ويكبيديا الحوّة

141. ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2002.

142. نبيل راغب، موسوعة النظرية الأدبية ، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، الجيزة، مصر، ط1، 2003.

خ- المقالات الإلكترونية

143. أحمد بن راشد بن سعيد، 35عامًا على الاستشراق، قناة الجزيرة نت، تاريخ النشر: 2013/09/14، تاريخ الاطلاع: 2024/02/09، الساعة: 16:50، الرابط: https://n9.cl/8097d

144. أمال قرامي، النِّسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجيا نسائية لنيل الحقوق، الحوار المتمدن، تاريخ النشر: 2017/03/14، تاريخ الاطلاع،: 2024/03/12، الساعة: 13:45 الرابط: https://n9.cl/lsah4a

145. أميمة أبو بكر، تأملات امرأة مسلمة في مسألة الجندر، نسخة منقَّحة عن محاضرة ألقتها أميمة أبوبكر بعنوان المنظور الجنساني في التُّراث الإسلامي في معهد منارة الحرية Minaret of Freedom، في ماريلاند، تاريخ النشر: 1999/06/26، تاريخ الإطلاع: 2024/05/09 الساعة: 21:05، الرابط: https://n9.cl/kwcnl

146. توفيق شابو، النِّسوية ما بعد الكولونيالية، المرأة وسيكولوجيا الاستعمار في فكر فرانز فانون، مجلة الجديد، تاريخ النشر: 2019/10/01، تاريخ الاطلاع: é024/05/22، الساعة: 13:45، الرابط: https://n9.cl/na6lk

147. جعفر العلوني، ابن عربي: الأنوثة الّتي تتخفى في كلّ شي،، العربي الجديد، تاريخ النشر: 2022/04/05، تاريخ الاطلاع : 2024/05/10، الساعة 21:35، الرابط: https://n9.cl/zkk8t

148. جوديث بتلر: كيف تخلق لنا مجتمعاتنا هوياتنا الجنسية؟، المدائن، د-ت، تاريخ الاطلاع: 2023/12/26، الساعة: 11:15، الرابط: https://n9.cl/czdee

149. ريتا فرج، النِّسوية ما بعد الكولونيالية تفكيك الخطاب الاستشراقي حول نساء الهامش، مجلة الفيصل، تاريخ النشر: 2018، تاريخ الإطلاع 2024/01/12، الساعة: 20:15، الرابط: https://n9.cl/ixge9

150. علي محمود، هلع نظرية الجندر وجوديث بتلر، تاريخ النشر: 01/03/ 2022، تاريخ الاطلاع: 12/30/ 2023، الساعة 11:15، الرابط: https://n9.cl/zx1mo

151. فاطمة حافظ، الحركة النِّسائية العربية، النَّشأة والتَّطور والمعوقات، الملتقى الفكري للإبداع، تاريخ النشر: 2009/03/30، تاريخ الإطلاع: 2024/03/12، الساعة: 20:30 الرابط: https://n9.cl/lmgeeh

152. فريد دالماير، فتح أبواب الاجتهاد 2، محمد عابد الجابري، تاريخ النشر: 2011/04/10، تاريخ الاطلاع: 2024/03/20، الساعة: 06:20، الرابط: https://n9.cl/rowpp

153. كمبرلي ويليامز كرينشو، استكشاف الهامش، التَّقاطعية، سياسات الهوية والعنف ضد النساء الملونات، تر: تامر موافي، مر: وحدة الانتاج المعرفي باختيار، مجلة اختبار، د–ت، تاريخ الاطلاع: 2023/02/25، الساعة: 08:30، الرابط: https://n9.cl/vh4vf

154. ليلى أبو الغد، هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ؟، تأملات إناسية في النِّسبية الثَّقافية وحواشيها، نر. جهاد الحاج سالم، د–ت، تاريخ الاطلاع: 2023/03/26، الساعة: 05:10، الرابط: https://n9.cl/dswp3

د– القراءات والحوارات

155. جوديث بتلر، الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، تر: لُجين اليماني، مر: أحمد العوفي، تاريخ النشر 2016/03/19، تاريخ الاطلاع: 2023/11/10، الساعة 11:05، الرابط: https://n9.cl/ex411 :

156. الحبيب الذريدي، المسألة الجندرية عند ألفة يوسف؛ نحو سردية نسوية جديدة، تاريخ النشر: 2022/08/05، تاريخ الاطلاع: 2023/02/19، الساعة: 18:10، الرابط: https://n9.cl/c0ozo

157. دور البطاقات البريدية الاستعمارية والنساء في صناعة الحرب، إلترا صوت، تاريخ النشر: 2024/01/30، تاريخ الاطلاع : 2024/02/27، الساعة: 19:19، الرابط: https://n9.cl/w4te7

158. ريتا فرج، الجندر والإسلام والحجاب في أعمال ليلى احمد: القراءات والمناهج، مركز مساواة المرأة، تاريخ النشر 2021/02/15، الساعة: 07:05، الرابط: https://n9.cl/zq37m

159. شهرة بلغول، كتابة التابع من منظور نسوي، دراسة في رواية آسيا جبار " بعيدًا عن المدينة"، مجلة عود الند ع:83، 2013/05، تاريخ الإطلاع: 2024/02/17، الساعة: 11:15، الرابط: https://n9.cl/ozozk

160. نذير ملكاوي، الذَّات تصف نفسها: جوديث بتلر إذ تحاول سرد تاريخ نشوء الذَّات، مجلة حبر، تاريخ النشر: 2017/3، تاريخ الاطلاع: 2024/05/29، الساعة: 16:25، الرابط: https://n9.cl/n3y9c

161. يوسف الصمعان وحسين القطان، الجندر والجنسانية: حوار مع جوديث بتلر، تر: حسين القطان، مجلة الحكمة، 2017، تاريخ الاطلاع : 12/25/ 2023، الساعة 10:00، الرابط: https://n9.cl/x0o77

ذ- الصفحات الالكترونية

162. صفحة مؤسسة المرأة والذاكرة، الرابط: https://n9.cl/shpmf

163. صفحة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرابط: https://osrah.azurewebsites.net/9ePJf3

164. مركز فاعلون للبحث في الأنثروبولوجيا، الرابط: https://n9.cl/sz77s

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

إهداء	
شكر وعرفان	
مقدمة	أ-هـ
مدخل نظري: النَّقد النِّسوي؛ مقاربات ومقولات وجدل التَّحولات	**06**
1- النَّقد النِّسوي؛ مقاربة تفكيكية	**08**
2-مقولات النَّقد النِّسوي؛ الخلفيات التَّاريخية والمفاهيم الاصطلاحية	**18**
3-النّقد النِّسوي العربي؛ مسار التَّحول من المرجعية الغربية إلى السِّياق العربي	**28**
الفصل الأول: من الفلسفة الذكورية إلى الفلسفة النِّسوية سجال التاريخ والأفكار	**33**
تمهيد	**35**
1- تشويه صورة الأنثى عبر العصور	**37**
1-1 سلب ميزة الإنجاب من الأنثى في العصر اليوناني	**37**
1-2 شيطنة الأنثى في العصور الوسطى	**43**
1-3 طعن سيكولوجية الأنثى في بدايات العصر الحديث	**44**
2- تحطيم التصور التقليدي للأنثى عبر الموجات النِّسوية	**50**
2-1 الموجة الأولى: المطالبة بالحقوق: اختزال الهوية في المواطنة	**52**
2-2 الموجة الثانية: محاولة لتنمية الوعي	**54**
2 -2-1 سيمون دي بوفوار بين امكانية الأنثى وواقع المرأة	**56**
2-2-2 نوال السعداوي: نقد النظام البطريركي؛ نزعة جندرية مقلوبة	**65**
2-3 الموجة الثالثة: ما بعد النِّسوية وتحولات ما بعد الحداثة؛ نحو بناء هويات سائلة	**76**
2-3-1 جوديث بتلر؛ تفكيك الثنائية الجنسية وبناء تعددية جندرية.	**78**
2-3- 2 ألفة يوسف: ليس الذكر كالأنثى محاولة لتخريب الهوية الجنسية	**85**
الفصل الثاني: النِّسوية ما بعد الكولونيالية؛ نحو إعادة كتابة تاريخ جديد للتابع الأنثوي	**93**
تمهيد	**95**
1- المقاربة النظرية للنسوية ما بعد الكولونيالية	**102**
1-1 النظرية ما بعد الكولونيالية والنِّسوية: تقاطعات العنف والمقاومة	**102**
1-1-1 فرانز فانون بين الفعل المسلح وخلق هوية وطنية مضادة	**102**
1-1-2 السفور وسيلة للتغريب	**103**

فهرس الموضوعات

1-1-3 "الحايك" وسيلة للمقاومة	**105**
1-2 النِّسوية الغربية وازدواجية الخطاب الاستشراقي	**108**
1-2-1 إدوارد سعيد والتَّمثيل الاستشراقي للاختلاف الثَّقافي والجنسي	**108**
1-2-2 الاستشراق الذكوري بين الاقتباسية والاختلافية	**113**
1-2-3 الاستشراق النِّسوي بين بلاغتي التماثل والاختلاف	**115**
1-2-4 النِّسوية الغربية باعتبارها خطاباً استعماريًا	**117**
1-3 القومية ونساء العالم الثالث	**121**
1-3-1 جماعة دراسات التَّابع الهندية	**121**
1-3-2 غياتري سبيفاك وإعادة كتابة تاريخ نساء الهامش	**122**
1-3-3 هومي بابا بين التهجين والاختلاف الثَّقافي	**127**
1-4 تجارب النساء الملونات من منظور تقاطعي	**130**
2- المقاربة التطبيقية للنسوية ما بعد الكولونيالية	**135**
2-1 "أصوات بديلة" لهدى الصدة؛ نساء العالم الثالث وبناء وجهات نسوية مختلفة	**135**
2-2 "الحريم الاستعماري" لمالك علولة؛ محاولة لتفكيك أسطورة المستعمِر الفرنسي عن المرأة الجزائرية	**142**
2-3 بعيداً عن المدينة لآسيا جبار؛ إعادة كتابة التاريخ النِّسوي من منظور تخييلي	**153**
الفصل الثالث: النِّسوية الإسلامية وتفكيك الثَّقافة الدينية الذكورية	**156**
تمهيد	**158**
1- من النِّسوية اللادينية إلى النِّسوية الإسلامية؛ مفاهيم ومنطلقات فكرية	**159**
1-1 الصراع بين التَّوجه العلماني والإسلامي	**159**
1-2 النِّسوية الإسلامية باعتبارها طريقًا ثالثًا للتسامح	**161**
1-3 المنطلقات الفكرية للنسوية الإسلامية	**161**
1-3-1 تقدمية خطاب فلاسفة الإسلام في العصر الوسيط	**161**
1-3-2 الدعوة إلى الاجتهاد في الفكر العربي الحديث والمعاصر	**167**
1-3-3 سجالات النِّسوية الدينية اليهودية والمسيحية	**172**
1-4 النِّسوية الإسلامية بين الاستشراق والاستغراب	**178**
1-5 النِّسوية الإسلامية والفقه الإسلامي	**180**
2- النِّسوية الإسلامية بين الاجتهادات التأويلية والممارسات الصوفية	**192**
2-1 "القرآن والنساء" لأسماء المرابط قراءة للتحرر من منظور روحاني	**192**

فهرس الموضوعات

2-1-1 عندما يتكلم القرآن عن النساء	**197**
2-1-2 عندما يتكلم القرآن مع النساء	**198**
2-1-3 الحجاب كعلامة مفصلة صامتة وفاضحة	**204**
2-2 النِّسوية الصوفية مشروع تحرري ناقل للإيمان	**220**
2-2-1 من صراع التأويلات إلى اختلاف التأويلات في التَّوجه الصوفي	**220**
2-2-2 تجليات التدين في التَّجربة النِّسوية الصوفية؛ كتاب "بركة النساء" لرحال بويريك أنموذجًا	**222**
خاتمة	**231**
ملاحق	**237**
مسرد المصطلحات عربي – إنجليزي	**240**
قائمة المصادر والمراجع	**248**
فهرس الموضوعات	**264**

ملخص

أفرزت تحولات العقل الغربي العديد من المسارات لعلَّ أبرزها ما أثبته الفكر النَّقدي النِّسوي على أكثر من صعيد خاصة منه الاجتماعي والسياسي والديني؛ حيث قدَّم إنتاجًا معرفيًا يبحث في الثَّقافة وتنوعاتها الّتي تُعدُّ كمنفذ لتفكيك النسق الذكوري السائد في مقابل بناء الاختلاف والاعتراف بالمهمش والتابع؛ وهو ما أثر على الإنتاج الفكري العربي الّذي عمل هذا البحث على دراسته تحت عنوان "تفكيك الأنساق وبناء الاختلاف في الخطاب النِّسوي العربي المعاصر –قراءة في نماذج مختارة– الّذي تمَّ تقسيمه إلى مدخل وثلاثة فصول تدمج بين التنظير والتطبيق، وهي تهدف إلى الإجابة عن الإشكالية المطروحة الّتي تبحث في الكيفية الّتي فكَّك بها الخطاب النِّسوي العربي المعاصر الأنساق الصارمة المبنية على الثنائيات الفجة والهويات الصلبة وذلك بالبحث في مختلف الاستراتيجيات والآليات الّتي أثبت بها الاختلاف بالاعتماد على نقد النقد في قراءة مدونات نقدية تهتم بالشأن النِّسوي وتحليلها.

الكلمات المفتاحية

النسق – الاختلاف – النقد النِّسوي – التفكيك – الخطاب

Abstract:

The transformations of the Western mind have produced many paths, perhaps the most prominent of which is what feminist critical thinking has proven on more than one level, especially on the social, political and religious levels; it has presented a knowledge production that investigates culture and its diversities, which is considered as an outlet to deconstruct the dominant male system in exchange for building difference and recognizing the marginalized and subordinate; this affected the Arab feminist productions that this research has studied under the title "Dismantling systems and Building Difference in Contemporary Arab Feminist Discourse - A Reading in Selected Models - which has been divided into an introduction and three chapters that integrate theory and practice. It aims to answer the question of how contemporary Arab feminist discourse deconstructs rigid systems based on crude binaries and rigid identities by examining the various strategies and mechanisms by which difference is established by relying on criticism of criticism in reading and analyzing critical codes.

Keywords:

System- differance - feminist criticism - deconstruction – discourse

Résumé

Les transformations de l'esprit occidental ont produit de nombreuses voies, dont la plus importante est peut-être celle que la pensée critique féministe a prouvée à plus d'un niveau, en particulier aux niveaux social, politique et religieux ; elle a fourni une production cognitive qui étudie la culture et ses diversités, qui est une fenêtre pour déconstruire le modèle masculin dominant en échange de la construction de la différence et de la reconnaissance du marginalisé et du subordonné ; cela a affecté la production intellectuelle arabe que cette recherche a étudié sous le titre Deconstructing Patterns and Constructing Difference in Contemporary Arab Feminist Discourse A Reading in Selected Models - Déconstruire les modèles et construire la différence dans le discours féministe arabe contemporain : une lecture des modèles sélectionnés -. Divisé en une introduction et trois chapitres qui intègrent la théorie et la pratique, il vise à répondre à la question de savoir comment le discours féministe arabe contemporain déconstruit les schémas rigides basés sur des binaires grossiers et des identités rigides en examinant les diverses stratégies et mécanismes par lesquels la différence est établie en s'appuyant sur la critique de la critique pour lire et analyser les blogs critiques concernés par les affaires de gauche.

Mots-clés :

paradigme - différance - critique féministe - déconstruction - discours