SHS/2013/PI/H/7

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

International Network of Women Philosophers

REVUE DES FEMMES PHILOSOPHES No. 2-3
(Traduction en arabe)

المجلة الدورية للنساء الفلاسفة العدد 2-3 : الربيع العربي، ربيع دائم؟

Les articles présents dans ce document sont les traductions de ceux issus du second numéro de la « Revue des femmes philosophes » (http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/resources/periodicals/women-philosophers-journal/issue-n-2-3/)

مليكة ولباني – رضا شنوفى

هل يمكن تعريب كلمتي « laïque » و « clerc »؟ و هل أن عبارة « État laïque » قابلة للتعريب؟

ليست مسألة التعريب مسألة لغوية و إنما هي تقتضي البحث في الثقافة العربية الإسلامية عمّا يتطابق مع المصطلحات المعتمدة في المجال الثقافي المسيحي. يمكننا – إذا ما اجتهدنا قليلا- أن نجد في النص القرآني و في الثقافة العربية عامة تمييزا يتطابق مع التمييز المسيحي بين رجل الكنيسة و العلماني إذ نجد في المعجم التيولوجي الإسلامي لفظين يوازيان من جهة المعنى لفظ « le clerc » و هما لفظا "العالم" و "الفقيه". و العالم هو الذي يملك معرفة عميقة بالقرآن و ما سنّه الرسول وأصحابه في مجال التشريع. أمّا الفقيه فهو من يملك من الذكاء ما يسمح له إبداء الرأي في المسائل القانونية انطلاقا من تأويل خاص وهو بصفته تلك يقوم بدور المفتي و تسمى الأحكام التي يصدرها فتاوى. لذلك يمكن القول إن مصطلح « clerc » يتطابق مع مصطلحي "العالم" و "الفقيه"وهو يجمع بين هاتين الصفتين.

أما فيما يتعلق بمصطلح " laïque " فنحن نتساءل أيضا : هل يمكن تعريب هذا المصطلح و هل نجد ما يضاهيه في الثقافة العربية الإسلامية ؟ نجد في القرآن ما يضاهي مصطلح "laïque" من خلال الإشارة إلى الفرق بين الذين يعلمون و الذين لا يعلمون "قل هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون" (السورة 39 – الآية 9) و (السورة 3 -الآية 18) و (السورة 58 – الآية 11).

يبدو جليا أن القرآن يميز بين المؤمنين إذ هو يفضل العلماء و الفقهاء الذين وهبهم الله العلم و الفضيلة و الشرف وهو يبوئهم المرتبة الأعلى بل أن مرتبتهم تضاهي مرتبة الملائكة. أما الجهلة و الرعاع فهم في المرتبة السفلى وهم غير قادرين على القيام بشؤونهم الدنيوية و السماوية.

يمكن لنا أيضا أن نستشف هذا التمييز الاجتماعي والسياسي من خلال مصطلحي "الخاصة" و "العامة". فالخاصّة أو "أهل الحل و العقد " المتفوقون بعلمهم و بثرائهم و بمكانتهم الاجتماعية و السياسية. أمّا مصطلح " العامة " و هو يتطابق مع مصطلح " laos " لدى الإغريق القدامى فهو يشير إلى الرعاع و هم الجهلة و الأمّيون و الذين لا يحذقون إلا اللهجة العامية، كما أنهم يتّصفون بعدم التّروي و التّهور وانعدام الضّوابط الأخلاقية.

لقد حملت كلمة " جمهور" دلالة سلبية لعدة قرون و لم تصبح ذات دلالة إيجابية إلا انطلاقا من هذا القرن حتى أصبحت تتماهى مع كلمة "شعب". يتجلى هذا التحوّل الدلالي لدى فريدريك بويسون (Frédéric Buisson) الذي اعتبر أن نفس الروح التي تقف وراء العلمانية هي التي تقف وراء التوجه الشعبي. و يمكننا أن نجزم من نفس المنطلق أن الدولة العلمانية ليست سوى الدولة الديمقراطية الشعبية وهي ليست دولة النخبة التي تدعي أنها تستمد شرعيتها من التيولوجيا أي من امتلاكها للمعرفة الدينية.

ما ينبغي علينا استخلاصه هو أن التمييز السياسي الأكثر أهمية هو التمييز الذي يقابل بين "المدني" و "التيولوجي" أو بالأحرى بين "الدولة المدنية" و "الدولة التيولوجية". و تتأسس الدولة المدنية على إرادة المواطنين بينما تتأسس الدولة التيولوجية على إرادة علماء الدين. علاوة على ذلك يمكننا أن نلاحظ أن تعريب المصطلحين "laïque - théologique " بمصطلحي "مدني – تيولوجي" يسمح لنا، من هنا فصاعدا، استعمال عبارة "الدولة المدنيّة" عوضا عن "الدولة العلمانيّة".

كيف نترجم مصطلح «لائيك **laïque »**

مليكة أولباني

يمكننا أن نجد في النص القرآني و الثقافة العربية عامة تفسيراً دينياً متبايناً للمصطلحين إكليركي أو رجل دين (clerc) و علماني (laïc)، على أن يتم الاجتهاد بشأن تأويلهما. يوفر لنا معجم المصطلحات الدينية الإسلامية مصطلحين يقومان بتغطية الحقل الدلالي لمصطلح إكليركي « clerc »: *وعالم* (savant) و *فقيه* (juriste). العالم « *alim* » هو الشخص الذي تتوفر لديه دراية معمقة بالقرآن و معرفة دقيقة بالأحكام الشرعية المنقولة عن الرسول و الصحابة. *الفقيه* « *fakih* » هو الشخص الذي يتوفر على ذكاء يخول له الإدلاء برأيه بشأن قضايا شرعية، معتمداً على تأويله الشخصي. و على هذا الأساس، فهو مؤهل للقيام بدور المفتي *mufti* عن طريق إصدار أحكام شخصية، أي *فتوى Fatwa*. بناء على ذلك، يمكن لرجل الدين « clerc » أن تتوفر لديه خاصتي العالم « *alim* » و الفقيه[1] « *fakih* ». و في هذا السياق نتساءل عن كيفية ترجمة مصطلح « laïc »علماني.

نلاحظ بأنه قد تم شرح المصطلح الذي يدل على معنى عالم « laïc » في القرآن شرحا سلبياً من حيث المعنى: الجاهل أو غير العالم. « قل: هل يتساوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون؟» (السورة 3، الآية 18، السورة 39، الآية 9 و السورة 58، الآية 11). من الواضح أن القرآن يضع المؤمنين في درجات، حيث يحتل الدرجة العليا العلماء و الفقهاء، الذين منحهم الله العلم و الفضيلة و الشرف و العفة إلى درجة أنه رفعهم إلى درجة الملائكة. و بخصوص الدرجة السفلى، فقد وضع الله فيها الجهلة الذين يمثلون كل الأعداد الغير محدودة ، لهؤلاء العاجزين عن تحمل مسؤولياتهم الدنيوية و السماوية.

و علاوة على ذلك، يمكننا الإشارة إلى التمييز الاجتماعي و السياسي بين *الخاصة* و *العامة*، حيث أن الخاصة أو ما يسمى « بأهل الحل و العقد » تَضُمُّ الأشخاص الذين احتلوا درجات سامية بفضل علمهم و غناهم و مكانتهم الاجتماعية و السياسية.

وبإمكاننا ان نرجع الى اوجه التمييز الاجتماعي و السياسي للنخب "الخاصة" و العامة أو *الجمهور* « masse ». الخاصة او ايضاً "أهل الحل و العقد" (من بيدهم الربط و الحل) هي النخبة التي كانت تجمع كل اصحاب المقام العالي نظراً لتميزهم العلمي، او المالي او الدرجة الاجتماعية او السياسية التي ينتمون اليها.

خلال قرون استخدم مصطلح الجمهور استخداماً سيئاً، و لم يتم منحه دلالة إيجابية إلا مع بداية القرن التاسع عشر، حيث أصبح مرادفاً لمصطلح شعب « peuple ». و يتجلى هذا التغيير عند فيردنان بويسون Ferdinand Buisson عندما أكد بأن « الفكر العلماني هو الفكر الديموقراطي و الشعبي[2] ». و في هذا الصدد، يمكننا أن نحذو حُذْوَ فيردنان بويسون Ferdinand Buisson و نؤكد بدورنا على أن الدولة

---

[1] أود أيضا أن أشير إلى أن الخلفاء كانوا ملوكاً و إداريين و مُشرعين، بل و أظن كذلك بأنهم كانوا قضاة.

[2] فيردنان بويسون ، القاموس الجديد للبيداغوجية و المعارف الأولية، باريس، دار النشر هاشيت، 1911، ص. 939، عنوان المقال: «العلماني» Ferdinand Buisson, *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1911, p. 939, article « Laïque ».

العلمانية ليست سوى دولة ديموقراطية و شعبية لا دولة الخاصة، التي تدعي بأنها الأمين الشرعي باسم دين معين.

و فيما يخصنا، يستحسن الأخذ بعين الاعتبار بأن الاختلاف السياسي يكتسي أهمية كبرى نظراً لكونه يضع مصطلح *مدني* « civil » مقابل مصطلح *ديني / ثيولوجي* « théologique » و تحديداً *الدولة المدنية* « *État civil* » مقابل *الدولة الدينية* « État théologique »؛ و يرتكز المفهوم الأول على إرادة المواطنين و الثاني على إرادة رجال الدين. و بالإضافة إلى ذلك، يمكن من الآن فصاعداً الحديث عن *الدولة المدنية* بدلاً من *الدولة العلمانية* (*اللائيكية*)، بما أن اللغة العربية تميز بين المصطلحين مدني / ثيولوجي laïque / théologique.

التمييز بين رجال الدين و العلماء في القرون الوسطى

رودي إيمباخ

قساوسة الإكليروس clerici / العلماء Laïci : فريقان من المسيحيين

بناء على *قانون كرتنان Decret de Gratien*، الذي يعتبر مرجعا للقانون الكنيسي في العصر الوسيط، هناك فريقان من المسيحيين (C. XII, q.1, c.7): قساوسة الإكليروس ***clerici***، الذين يتم انتخابهم في صَفِّ الإكليروس و الذين يمارسون سلطتهم المسماة بالملكية من خلال الدائرة المحلوقة في قمة رؤوسهم، و المسماة بإكليل الرأس، و العلماء ***Laïci***، الذين يُسْمَحُ لهم بالزواج و الاهتمام بالأشياء الدنيوية. و على هذا الأساس، نلاحظ بأن التمييز بين رجال الدين و العلماء يكتسي أولا و قبل كل شيء مفهوما تراتبيا داخل الطائفة المسيحية. و في هذا الصدد، لا بد من إضافة البعد السياسي إلى هذا المفهوم القانوني و الكنسي الإكليريكي. و يتمفصل إذن علو شأن رجال الدين كسيادة السلطة الإكليريكية بطريقة مثيرة و بشكل غريب في *قانون الكنيسة المقدسة unam sanctam* الصادر عام 1302، الذي ادعى فيه بونيفاس الثامن، تبعا للنظريات التيوقراطية لجيل الروماني Gilles de Rome، بأنه يجب على كل مخلوق أن يخضع لرئيس رجال الدين، أي للحبر الأعظم الروماني. إن الادعاءات المبالغ فيها الصادرة عن ممثلي نظرية كمالية عظمة الحبر الأعظم ، أثارت حفيزة كل من دانتي Dante و مارسيل دو با دو Marsile de Padoue و كيوم دوكهام Guillaume d'Ockham لوضع فقه سياسي يعتمد على فصل القرار السياسي عن القرار الديني و الكنسي، مانحة للسلطة العالمية و بالتالي للعلماء استقلالية حقيقية. و بينما يؤكد دانتي في بحثه المصاغ باللاتينية و المعنون ب "*الملكية Monarchia*" بأنه لا يمكن للقيصر أن يخضع للبابا خلال ممارسته لمهامه، يوضح مارسيل دوباردو في كتابه المعنون ب "*المُدافع عن السلام Défenseur de la paix*" بأن مشروعية السلطة تصدر من المشرع المتماثل مع الشعب. أما أوكهام Ockham، فقد ذَكَّرَ بأن السلطة السياسية الشرعية كانت موجودة قبل الكنيسة.

العلماني laïcus / الجاهل illitteratus

و مع ذلك، يكتسي التمييز بين رجل دين و علماني أهمية أخرى تظهر جلية عندما نتذكر المماثلة المتداولة كثيرا بين *العلماني laïcus* و *الجاهل illitteratus* خلال القرنين 13 و 14. و قد أسس كل من العالَم الجامعي لرجال الدين و الوسط العلماني التابع لدانتي Dante و رايموند لول Raymond Lulle و الأستاذ إيكارت Eckhart معرفة أو بالأحرى فلسفة خاصة بالعلمانيين، بُغْيَةَ تجاوز الهوة التي تفصل

الجهلاء عن العلماء. و يهدف كل من كتاب كونفيفيو *Convivio* لداتني و كتاب المواعظ الألمانية للأستاذ إيكارت Eckhart ليس فقط إلى تبليغ رسالة إلى كل الناس، و لكن كذلك إلى تقديم معرفة تهم الجميع، خاصة أولئك الذين لم يسعفهم الحظ للمشاركة في المآدب الكبرى التي يتم خلالها تقديم "خبز الملائكة"، أي التي يتم تعليم الثقافة المعرفية لرجال الدين فيها، حسب الصورة الجميلة التي استعملها دانتي.

ماذا تحكي "الثورات العربية"؟

النموذج الغربي للديموقراطية و العلمانية على ضوء التجربة التركية

دليك سرميس

إذا أخذنا بعين الاعتبار الارتفاع النسبي لعدد القراء، نلاحظ بأن تفاعل تخصصات العلوم الإنسانية فيما بينها من خلال انتشارها في الأدب و في المؤسسات قد ساهم في التأثير البالغ على الشأن السياسي و بالتالي على إحداث تغيير إبيبستمولوجي يتلاءم مع إعـادة هيكلته. و في هذا الصدد، لا يتعلق الأمر بتاتا بتطبيق ما نبَّهَ إليه *كيث ميكائيل بيكر* *Keith Mickael Baker* في بحثه المُتَمَحور حول الثورة الفرنسية، خلق الثورة الفرنسيـــة *Inventing the French Revolution* ، مُحْدِثا بذلك تغييرا في النماذج المرتبطة بكتابة التاريخ (رمزية التعبير، دوافع إبيبستمولوجية لا اجتماعية اقتصادية). إنمـا يتعلق الأمر بالإفادة بأن الثورة التركيـة تعتبر ثورة نخبة ناشئة عن ارتكاس عسكري و تقاليد ثورية للنخبة العسكرية (الانكشارية أو الجنود الجدد)، و من الضرورة الملحة لتحديد أشكـال سياسية جديدة من خلال إنهاء حرب التحرير. ومع ذلك، فإن هذه النخبة المثقفة هي التي تتوفر على سلطة التغيير (الشبكات، سلطة الصحافة، سلطة النشر، الطبقات الاجتماعية الميسورة...). أما الاتجاهات الجديدة في المناهج التعليمية، إذا كانت تعيد تكوين المؤسســات التعليمية من خلال إنشاء المدارس التي تنشر المعرفة التي لا زالت هامشية و التي تعتبر أحيانا مرقة طوال تاريخ المدارس، فإنها تعيد أيضا إنشاء مجال إبيبستمولوجي يُمَكّن من تأسيس مشروع سياسي يعتمد على متطلبات أخرى. لقد اعتدنا القول بأن النموذج المألوف يتمثل في الثورة الفرنسية لعام 1789 وفي مفكري التنوير، خالقا بذلك أسطورة التنوير الفرنسية. و لنقم مع ذلك بالتأكيد على حقيقة هذه النماذج: تأثير الصورة، مستنزَفٌ على نطاق واسع من طرف رجال باحثين عن مسار توجيهي يبذل قصارى جهده، و تصورات براغماتية كأسس ثقافية مستعارة من أسس أخرى. إن مثْلَ هذا النموذج يعمل *كصورة* لمسار تاريخي استمد مهمته من الداخل وليس كمصدر أو دافع نهائي له. إن النموذج الغربي هو نموذج لاحق.

3. تركيا في عهد مصطفى كمال أتاتورك كنموذج: توافقات و تناقضات

لنعد إلى جمهورية مصطفى كمال أتاتورك: تأسست جمهورية مصطفى كمال أتاتورك بعد حرب التحرير التي تمثلت مهمتها في الاعتراض على تفكيك الإمبراطورية العثمانية بموجب معاهدة سيفر التي تم التوقيع عليها سنة 1920. و قد سبقت تأسيس الجمهورية حركات إصلاحية عديدة و رسخ الأفكار المرتبطة بالفلسفة السياسية، رغم كون هذه الأخيرة تمتع على الخصوص الأنظمة الجامعية و الاجتماعية بامتيازات خاصة[3]. بتشكيل جمهورية تركيا في 29 أكتوبر 1923، افتتحت سلسلة من الإصلاحات تعمل على تجميع مسألة الحداثة الثورية مع القضايا المبنية على أساس الجنس أو النسائية والدينية ، ومن ثَمَّ أُنْشِأتْ ثورة على مدى سنوات عديدة، حيث تم إلغاء الخلافة العثمانية، كما صودق على دستور جديد سنة 1924 و أغلقت المدارس الدينية سنة 1925. و بالإضافة إلى ذلك، تم إصدار قانون مدني (على غرار النموذج السويسري الذي يحظر تعدد الزوجات وأُسِّسَ الزواج المدني عام 1926). و علاوة على ذلك، تم إدخال قانون العقوبات. و في عام 1928، أصبح استخدام الحروف اللاتينية و إدخال التقويم الغربي رسميا. ترمز هذه الإصلاحات و التعديلات المرتبطة باللباس (الزي والطربوش) والألقاب بلا

[3] فلسفة الوضعية، علم الاجتماع الدوركهايمي، إذا كان الماديون متسمون بحب الاطلاع، فإنهم مع ذلك قد أبعدوا إلى صف الخطابات التي يجب

شك إلى الرغبة في تغيير أصول الفكر. و فيما يخص الدستور، فإنه يرتكز على ستة مبادئ تسمى *alti ok* ، أي " *الأسهم الستة* ": يتعلق الأمر هنا بستة مفاهيم تسير الدولة القومية التركية وهي كالتالي : الجمهورية ، الشعبية ، القومية ، العلمانية (1927) ، الدولانية والثورة (1931). تنظم الدولة القومية وفقا لمبادئ غائية تعمل على إحداث عنف مفاهيمي يتوافق مع نظام الحزب الواحد و إجلال القائد المتمثل في شخصية مصطفى كمال أتاتورك، أبو الترك: تكونت الشخصية الأبوية، التي تصدر قرارات بشأن الألقاب و تتحكم في الزمن، بشكل تدريجي. إلا أن مصطفى كمال أتاتورك يكتب أيضا التاريخ: نظمت مؤسسة التاريخ التركي[4] عام 1931 سردا وطنيا إيديولوجيا و مسيحيا؛ و كانت المراجع و المستندات مرتبطة بحقبة ما قبل الإسلام، تفاديا لكل ارتباط بالإمبراطورية العثمانية، التي تعتبر أجسم معزول في هذه الدولة. و في سنة 1932، تم تأسيس مؤسسة اللغة التركية[5] التي قررت تصفية اللغة التركية من العناصر العربية - الفارسية وخلق لغة أصلية منبثقة من كل اللغات الإنسانية، "لغة الشمس". وقد قامت الجامعة سنة 1933 بعملية تطهيرية هامة تهدف إلى تسخير مفكرين و أساتذة جامعيين أتراك لخدمة الدولة الكمالية. و هكذا أصبح مصطفى كمال يمثل شخصيا الأسطورة المؤسسة لتركيا الحديثة.

ماذا عن الدين يا ترى؟ لم يُرمى الدين في سلة مهملات الحياة الشخصية، بل تم وضعه تحت مراقبة الدولة. لقد كان خطر الاستمرارية المتماثلة وغير المراقبة يمنح للدين أسلحة كانت سوف تكون كبيرة[6] أو بالأحرى لم يكن اختفاء الدين جزءا من مشروع مصطفى كمال أتاتورك. و على هذا الأساس، فإن العلمانية التركية أولا و قبل كل شيء تمثل ولاية الدين، بل إنها كانت أيضا تحت رعاية الدولة. و إذا كان الدين مقدسا، فتلك القداسة تجعل منه الركيزة الأساسية للدولة الكمالية.

و فيما يخص وضعية المرأة، فقد سبق لها أن شهدت تغييرات خلال فترة *التنظيمات* العثمانية، أي فترة إصلاحات، كالتحاقها بالتعليم و ظهور مجلات نسائية و بروز جمعيات تمزج الاجتماعي بالتربوي ... إضافات إلى اتجاهات و تيارات متعددة ساهمت في إشعاع وضعية المرأة: فقد أصبحت هذه الأخيرة تساهم في تطوير الشأن المحلي من خلال مشاركتها الفعالة في الحياة المدنية وليس فقط العائلية والخاصة. و هكذا أصبحت القضية النسائية تفرز انعكاساتها على المجتمع المدني. بيد أن التطورات التي عرفتها وضعية المرأة خلال جمهورية مصطفى كمال أتاتورك أصبحت أيضا خاضعة لولاية الدولة. و قد أصبح النساء خلال هذه الفترة تعتبرن مواطنات بدل اعتبارهن نساء تمارسن حريتهن في سياق تعزيز الأسرة والأمة. في الفترة الأولى الممتدة ما بين 1923 و 1938، عالجت العديد من الروايات التي تم تأليفها خلال الفترة الأولى من حكم مصطفى كمال أتاتورك قضية المرأة التي تم استغلالها لتحقيق غايات السلطة الثورية، دون أن تعمل على التحكم في مصيرها الذي أصبح سجينا وسط النظام الذي يستعمله كأداة لتحقيق أهدافه و يمنعه من اتباع اختياراته و قناعاته الشخصية. حرية، لكنها مقيدة من طرف السلطة الجمهورية[7]. تعزيز ثقافة الجماعة و تحويل وضعية المرأة لتصبح ربة بيت: هكذا تم

إدماجها في محيط إيديولوجي كائن.

[4] مؤسسة التاريخ التركي
Türk Tarih Kurumu

[5] مؤسسة اللغة التركية
Türk Dil Kurumu

[6] منع المدارس الدينية، التي كانت تمثل شكلا اجتماعيا مستقلا من الممارسة الدينية عام 1925

[7] ذكرت بعض الروايات التي تم تأليفها خلال المرحلة الجمهورية الأولى الظروف الصعبة التي كانت تعيشها المرأة في الجمهورية الجديدة:

تفسير دور النساء في نهاية الإمبراطورية العثمانية. و يعتبر دعم تعليم المرأة من قبل الجهات الدولية المتمثلة في المدارس والجمعيات عنصرا من السيطرة الاجتماعية. و خلال عام 1865، تم إنشاء مدارس مهنية للبنات من قبل مدحت باشا و سرعان ما أصبحت تلك المدارس متخصصة في تعليم الفتيات المنحدرات من عائلات فقيرة (نموذج تعليم القصر \ الإمبراطوري). و بالتأكيد أن هذا الأمر مرتبط بتكوين طاقة عاملة كنتيجة طبيعية للتصنيع. غير أن الغاية من تعليم الفتيات تكمن في خدمة الوطن وليس فقط الزوج و \ أو الأسرة. لكن السؤال المرتبط بمعرفة ما إذا كان الأمر يتعلق بإضافة تبعية إلى أخرى يظل دون جواب: و في هذا الصدد، يتجلى بأن التقدم النسائي لم يتحقق في هذه الحالة. و في الواقع، يمكن للإسقاط الفردي ارتباطا بالمرجعية الموضوعة من طرف الدولة و المتسمة بالفعالية و الحيوية و غير المنطبعة ببنية ثقافية، أن تعمل بدون شك على *تغيير الارتباط بالفردية الشخصية* للمرأة بعيدا عن القضية المتعلقة بحقوقها. وبالرغم من الشك في نموذج الأبوية - فإن هذا الأخير يبدو وكأنه تنظيم متعلق بالارتباط الخاص بالفردية - فإنه يفتح أبوابا جديدة لتبعية و خضوع جديد - الوطنية الدولية *كعقد* أبوي جديد. و مما يتعارض مع ما سبق ذكره هو أن هذه المدارس أصبحت سنة 1929 *kız enstitüleri* (معاهدا للبنات) تساهم في الحفاظ على التقاليد الأبوية و تسند لكل جنس الدور الخاص به، واضعة بذلك مبدأ المساواة تحت مراقبة الدولة و القانون له. و في هذا الصدد، يتجلى بوضوح خلق توافق بين النسق التقليدي و متطلبات إرساء النسق الحديث في هياكل الدولة، كجعل الفتيات الكرديات على سبيل المثال تَقُمْن بنقل القيم الوطنية إلى أُسَرِهِّن. غير أن هذا الحلم المرتبط بتحقيق وحدة تعليمية يصطدم بالخلافات الجهوية الطبقية و الأثنية، بالرغم من أن تدبير هذه المؤسسات يتم بنفس الطريقة و ينبثق من نفس البرامج. و هكذا استطاعت الجمهورية التركية أن تجسد الربط بين إطار يهدف إلى تحقيق الحرية الفردية، بما في ذلك حرية النساء، و يرسخ مبادئ الدولة السلطوية: تعتبر هذه الحرية الفردية *ممكنة* افتراضا و لكن ليست بالضرورة - و على الأقل كما يتجلى في أول وهلة - أمرا *معاشا على أرض الواقع*. و بما أن تناول إشكالية النوع تم من منظور الفرد الثوري، نتساءل في هذا الإطار عما إذا كانت هذه الإشكالية مرتبطة بالفرق الجنسي.

في الخطاب الثوري لمصطفى كمال أتاتورك، لا يذكر الفرد بعيدا عن النوع و لكن ارتباطا أو علاقة به، حيث أنه لا تمنع خلاله ممارسة الضغوطات على البنات داخل النظام العائلي، كإلزام الآباء بتسجيل بناتهن في المدارس فقط من أجل التعلم و ليس من أجل منافسة الذكور في التنور و التثقف. غير أن هذه الملاحظات لا تمنع تأييد اعتبار الجمهورية الكمالية نموذجا سياسيا لتحرير المرأة، بما أنه خلال 1934، قبل بلدان متعددة تعتبر واضعة شروط و حقيقة هذا التحرر، كانت المواطنات التركيات متمتعات بحق التصويت و مؤهلات للترشح للانتخابات على الصعيد الوطني. ولكن، إذا كانت المرأة مساوية للرجل، فتتمثل تلك المساواة في خضوعها للدولة.

و علاقة بما ذكِر، نطرح التساؤل التالي: ما هي القيمة الإضافية التي تقدمها هذه العناصر مقارنة بموضوعنا الأول المرتبط بمناقشة موافقة انعكاس المفاهيم السياسية التي تمت صياغتها بواسطة التقاليد الفلسفية على بعض الأفكار و التأملات المقتبسة من تاريخ تركيا ؟.

بدل إسناد هذه التحولات إلى شخص معين (الإرادة والتطبيق على أرض الواقع)، أي إلى مصطفى كمال أتاتورك من جهة و صياغة ثورته في سياق فكري معين من جهة أخرى، لا بد من مناقشة تداخل عدة وجهات نظر فيما بيها من أجل فهم إشكال التطور التدريجي الذي لا يمكننا مجانسته مع توريد نموذج سياسي و حضاري خارجي كان العديد من معالمه سينتشر عبر مسارات فكرية شخصية أو تقليد

مؤسساتي. بيد أن عنصرا واحدا يظل قائما و صامدا أمام راديكالية الإصلاحات التي لن تحجبه: إنها إشكالية الوقت و النمط الذي تسير عليه الإصلاحات اللازمة لترسيبها في المجتمع. إن وضوح *التنظيمات* العثمانية، أي فترة الإصلاحات، إلى نهاية الإمبراطورية، كانت كذلك خلال فترة الجمهورية مرتبطة بالموضوع، حيث شهدت عدة تقلبات فجائية تعتبر السياسة الحالية جزءا منها. وبالإضافة إلى ذلك (*إذا تحدثنا عن المساواة من الجانب الوطني*، يمكن اعتبار المرأة مساوية للرجل)، يمكن على المستوى الاجتماعي التأثر بإصلاح تظل دوافعه خنوعة و مشكلة تقاربا مع المصالح الواقعية ذات التأثير الإيجابي.

و نظرا لذلك، إذا وجب علينا تحديد تتابع تفسيري قائم بين نتيجة التحولات الثقافية لا سيما الفلسفية، ومجموعة من التغيرات السوسيو- سياسية، فمن الصعب علينا أن نفصل ما بين الثقافة الفلسفية والإرادة الشخصية أو عدة مراحل تدريجية تبرز بصعوبة في الخطاب التاريخي. ربما أن هذا السؤال ليس مهما بقدر ما يجب علينا أن نلاحظ في حالة الدراسات المتعلقة بتلقي الأفكار الفلسفية وخاصة في حالة تحويل ثقافي، بأن العوائق الإبستمولوجية والمنهجية (العوائق الإحصائية على وجه الخصوص) ترغمنا على البحث عن علاقات محددة في حالات لا تحتاج تبريرا أو تفسيرا. إذا تم تفسير الانتقال التاريخي و كأنه منبثق من الحركات الثقافية، يمكننا أيضا القول بأن التيارات الفلسفية تتجسد داخل الحضارة، لأنها تتدخل في تشجر السياق التاريخي. الفلسفة (كحقل) تمثل هنا الصورة الرمزية للتاريخ أو تحول.

4. لنسأل العامَّ: أحقا أن مبادئ "الديموقراطية" و "اللائيكية" صيغ نادرة تعرف تغيرا مستمرا؟

و على هذا الأساس، إذا عرضنا على مرحلة تغيير سوسيو- تاريخي نموذجا تقدميا أو ثوريا - الشيء الذي لا يمكن تجنبه ما دام من الضروري منح اتجاه للعملية المتواجدة في حالة أزمة - فإن هذا العرض لن يعرف كيف يضع على الخصوص أشكالا حقيقية متشابهة للأشكال الغربية، الناتجة منذ ما يفوق مائة عام عن التجارب، إن لم تكن ديموقراطية فهي على الأقل جمهورية. و إذا كان يجب على الخطاب أن يرتكز على بلاغة و فصاحة التتابع المؤقت للإصلاحات و ظروفها السوسيو – سياسية و الافتراضات الشاملة (الشموليات التي تصبح "غير قابلة للتفكير فيها و بصددها") الحاملة للمبادئ المؤسساتية و الاجتماعية (فهم العلمانية، النماذج السياسية للسلطة، الديموقراطية ...)، فعليه أن يترك المكان لتدبير *أهلي* أو *داخلي* لتلك الإصلاحات. كيف إذن يمكن أن نفكر في مواجهة العملية السياسية بهذه الشمولية التي كان يجب عليها أن تظل قابلة لكي تصبح شاملة؟ و بكلمة أخرى، كيف يمكننا إنزال النموذج التصوري في سياقه المضموني؟.

لنتذكر ما قاله بول ريكور Paul Ricœur عن الديموقراطية: "ليست الديموقراطية نظاما سياسيا فارغا من النزاعات، بل إنها نظام تكون فيه النزاعات مفتوحة و قابلة للنقاش طبقا لقواعد التحكيم المعروفة. و في مجتمع يزيد تشابكا و تعقيدا، لن تضمحل النزاعات من حيث العدد و الحدة، و لكن سوف تتزايد و تتفاقم" .(*Soi-même comme un autre*) «. و يرجع الفضل لهذه الكلمات في تحديد ما لا يتم نسيانه: لا تتوقف الديموقراطية عند التعبير عن التصويت الشمولي، بل إنها تقتضي أيضا بأن يقوم المجتمع الذي

يطبقها على أرض الواقع بالمرور عبر تجربة التحديات و الصراعات دون أن يجازف ذلك بالإقرار بأنها بديهية و نابعة من نفسها. و هذا يعني بأنه، بما أن بعض الدول تصوت على مرشحين تفترض خطآ أو صوابا بأنهم لن يعرفوا كيف يحترمون الميثاق السياسي المرتبط بالتصويت عليهم، فإنه لمن الصعب أن نحكم على غياب الحس الديموقراطي لديهم أو الحكم على ما سيحدث على المدى البعيد بعد تلك التجربة.

لنعد مرة أخرى إلى عهد الإمبراطورية العثمانية لنؤكد بأن الحدث المرتبط بالصراع القائم بين الحضارات الذي يربط الغرب بالحداثة و المشرق العربي بالتأخر الحضاري و السياسي يوجد بالفعل في كلمات الكتاب و الباحثين العثمانيين المتعددين الاختصاصات. بيد أن الطريق الفاصل بين الكلمات و الأضرار أو الأخطاء قصير جدا: إن هذا الحضور التعبيري و التحليلي يؤكد حقيقة آلام الشعوب الباحثة عن التقدم و و يستسيغ تأخرا حقيقيا. كيف يمكننا إذن أن نؤاخذ المؤرخين على قراءتهم لتاريخ تركيا على أنه عبارة عن ثورات غربية ضرورية و صريحة، محققين بذلك المصلحة الشخصية للمفكرين الأتراك الذين اختاروا تلك القراءة؟ إن مفعول تلك التصورات و الإسنادات ليس مؤكدا. إذا كانت متعدية الآثار، حينما تسعى في الواقع إلى تطوير ميدان أو أداة على الخصوص، فإنه يمكن اعتبار ذلك التصور موضوعيا. و لكن، إذا كانت غير متعدية الآثار، متسمة بالانتقال من التنسيق إلى اللامة المضجرة المعممة، يظهر بأنه صعب استنتاج أقل بيانات تاريخية منها، رغم إمكانية إثبات حضورها الإحصائي في النصوص. و في حالا ت متعددة، يتعلق الأمر بالمعاملة و ليس بالتقليد. لقد فسح موضوع التشارك بين المشرق العربي و الغرب منذ نهاية الامبراطورية العثمانية المجال لنقاشات حساسة و تحاليل متعددة بشأن الفرصة المناسبة لإصلاح ثقافي و \ أو حضاري، دون التشكك في الثنوية و كأنها تشكل اللاتفكير الذي تم التفكير في العمل من خلاله من جهة (الإصلاح و التجديد في الإمبراطورية العثمانية) أو في الناحية الثانية من جهة أخرى (السياسية الخارجية و الاستعمارية بالنسبة للدول الغربية). يعتبر تطبيع الحضارات شرط أولي للبرمجة السياسية لتركيا لدى العديد من المفكرين. غير أنه لا يمكن للحضور من خلال الخطاب أن يتطابق مع الفعالية السوسيو- سياسية. بعد التصورات الإصلاحية للشباب العثماني و التركي الذي اتفق على ضرورة التقليد الثقافي للغرب - من الناحية التقنية - دون اللجوء إلى تقليد ثقافته تقليدا مميزا - من الناحية الأخلاقية و الدينية -، تم التفكير في الثورة التركية تفكيرا ديالكتيكيا ارتباطا بصورة غرب منتظم و متشاكل. و على هذا الأساس، تضمن تشكيلُ الجمهورية تناقضا جوهريا: معاصرة النزعة القومية الاستكفائية في مراجعها التاريخية و اللسانية و مواكبة تقليد نموذج خارجي، النموذج الأوربي، صورة الأمم "المتحضرة" و يفيد هذا النموذج قبل كل شيء، بشكل متناقض، الدولة - الأمة، و يضفي عليها صفة الشرعية. تعتبر مآثر التغريب خاضعة لمختصرات جوهرية و جهل بتاريخ انتفاضات التاريخ الغربي. ألا يعتبر الانتقال من النص إلى الواقع بعد كل الاعتبارات قضية حذف

إهليلجي؟ إنه حذف حكائي ينضم إلى الحذف الإهليجي المُشكَّل من طرف الحركة المدارية للأمم التي تعيش انتقالا ديموقراطيا غربيا...

التصورات و الأحداث التاريخية:

من خلال النموذج التركي، الذي يبين لنا بوضوح كيف يمكن لتهيئة شمولية للثورة أن تنظم إنكار و نفي مجموعة مشتركة (دينية و سياسية - لغوية، طولة - قومية، موروث عرقي، تاريخ...) مصابة بفوضى في التنظيم، نطرح الأسئلة التالية: ماذا يمكن للفكرة الشمولية القيام به؟ ما هي قدرات أو إفادات التصورات و المبادئ السياسية؟ أيمكننا القول بأن الانتقادات المرتبطة بالتأخر الديموقراطي وارتقاء من يسموا بالإسلاميين لسدة الحكم، "رغم" إجراء انتخابات ديمقراطية، ليست في موضعها، لأنها سوف تحمل على كاهل نمط الإصلاحات في الدول العربية ثقل التصور الشمولي و يجعلها تنسل من الظروف التي يمكن للانتقال الديمقراطي أن ينشأ خلالها؟. طبعا لا، لكن الأمر يتعلق بعدم تكرار تثقيف أساسي ينبثق من إيعاز غربي (و اقتصادي؟) و بإجراء الإصلاحات الضرورية و التصويت على المرشحين المرغوب فيهم و الاستفادة على أحسن وجه من العناصر التي تعتبر رمزية (الحجاب على سبيل المثال). كل شيء مثله مثل التجربة الديمقراطية يمكنه أن يكون أداة للحوارات و خلق توازنات لا تنبثق بالضرورة من أهداف ديمقراطية (يستحضر العديد من المناقشات حول حزب العدالة و التنمية التركي AKP هذا الفرق بين الإرادة و التأثير الإيجابي)، بل من عقد سياسي و ليس من مبدأ مدهش و إيديولوجي.

إذا قمنا بالتذكير بتاريخية التصور السياسي، فإننا نصنع نقد تثقيف طبيعي يرى كل ثورة من نوع الثورات في العالم العربي كانتقال ديمقراطي إلى الديمقراطية من النوع العربي. رغم صعوبة تصور تعدد المعاني التاريخية للمبادئ المطبقة كما يتجلى الأمر في المناقشات المرتبطة بمفهوم اللائيكية أو العلمانية، يظهر إيعاز و عرض أشكال من هذا الانتقال الديمقراطي. لكن تعدد معاني المناقشات و المبادئ لا تنطبق دائما على تعددية الظروف التاريخية. أصبح الشكل المؤسساتي للمكتسبات السياسية الجديدة التي ولدت تاريخيا في سياق معين، أي في مجال إقليمي، معيارا و قاعدة و في نهاية الأمر مبدآ سياسيا مستوردا. و لعل ذلك هو ما جعله "قابلا لكي يصبح شموليا" و سائرا دوما في طريق الشمولية. تفترض ولادة المبدأ أو التصور السياسي بعد ذلك، أخذا بعين الاعتبار شموليته، يعني إمكانية استيراده، إبعادا إقليميا (اللائيكية أو العلمانية، الدنيوية، الديمقراطية، المساواة، الدولة، الحقوق ...). و إذا تحولت الأحداث التطورية إلى أحداث تزامنية و غائية، يقتضي رهان فعالية التصور السياسي إعادة إدراج هذه الأحداث التطورية و تمييز الوقت الذي لا يمثل الزمن المثالي. لنذكر بهذا الصدد مرة أخرى أدورنو و هوركهايمر Adorno et Horkheimer : "ما يمكنه أن يصبح شيئا آخر أو يتحول إلى شيء آخر، تتم

صياغته بنفس الطريقة). هذا هو الحكم أو الرأي العام الذي أقام حدود التجربة الممكنة بطريقة نقدية. يتم ابتياع هوية كل شيء بواسطة استحالة تناظر كل شيء لنفسه[8]". و هكذا ينذر الشيء الآخر المختلف بأن يصبح نفس الشيء الذي يمتثل على شكل صورة خيالية مجانسة لنفس الشيء. و نظرا لذلك، يمكن للإحالة على ذلك النموذج أن تخرج المشروع السياسي من زمانيته و من تحصيله للإيقاعات التي تطغى على الأفكار و تمارس سلطوية عليهم، إذا كانت تلك الإحالة سوف تقوم بالتعجيل بالإصلاحات. و بالإضافة إلى ذلك، بما أنها تقيم وِساطة تستعملها كمرآة مغيرة للصورة و كحكم، فيعني ذلك إذن الحرص على عدم فقدان شيء من الاعتدال و الصبر. و في هذا الصدد، يمكننا في بعض الحالات التعرف على الاستعمال لا تاريخي للتركيب التعبيري للثورة للتحدث عن "الثورات العربيةّ.

من المحتمل أن نجد لدى هابرماس Habermas الذي يستلهم فكره من علم الأخلاق لدى الفيلسوف *كانت* Kant عوض برنامج تعبيرا عن اتفاق بين الفكر و العملية السياسية ، *بالخصوص* في الحالات التي يتم فيها استيراد النماذج التي يتم عرضها على أنها تتسم بالشمولية. و يعتبر هذا الأمر بالغ الأهمية، لأن تلك النماذج تعرض على أنها "مستوردةّ، الشيء الذي يجعل الديموقراطية و هذا التطور المؤسساتي محتملي التعرض لهجومات المنتقدين الذين يشيرون علانية غياب تأصلها و تأثلها. إنه إذن لمن الصعب منح التصورات العقلية قوتها، لا النافية للاتفاق السياسي في سياقه الخاص، و لكن المعبرة عنه مرة أخرى. إن الأخلاقيات المرتبطة بنقاشات هابرماس هي التي ستفتح المجال لتجمع "المفكرين"، أمناء النماذج المعيارية و حكام الانتقال من جهة و الفاعلين الأوصياء بفعل كونهم عنصرا من الحدث من جهة أخرى. إذا كان من الممكن إعادة إقامة المسافة الملاءمة بين التصور السياسي و الغيرية التي نوجهه لها و التي تمثل التفكير المثالي حسب هابرماس، فهذا يعني إرجاع الشمولي إلى لا شمولية مفككة يمكن تغيير موضعها و وضعها في سياقات مختلفة قد تشكل مراقبين للتطور التدريجي الجاري الطارئ في الدول العربية.

خاتمة:

تم إحياء استعمال مفهوم الديمقراطية بقوة، بصفته يمثل مبدأ تقييم الحداثة و تقدمية الأنظمة السياسية عبر الأحداث التي بزغت عام 2011 بتونس و مصر و ليبيا، و التحمت تحت لواء التسمية الشاملة " الثورات العربية".

أنقرة، يعقوب القادري كراؤوسمانوغلو، 1934، فاتح حربي، بيامي صفاء، 1931
Ankara: Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 1934, *Fatih-Harbiye :* Peyami Safa, 1931

[8] *جدلية المنطق*. انظر أيضا أدورنو في *جدلية سلبية* : "سوف يكون الأمر مرتبطا بوهم المعرفة، إذا أردنا تحيين مالا يمكن تصوره بواسطة التصورات". حسب أدورنو، تشكل الجدلية "الوعي الدقيق للهوية": إذا صح القول، إن المُفْتَرَض الذي نتحدث عنه يوجد بغض النظر عما نناقش، بيد أن تصورنا لا يعي بوجوده .

رغم أن هذا التعميم المرتبط بشعوب و ثقافات متعددة سيظهر للتاريخ الطريق الذي سيسلكه، فإنه معرض للشبهة و مشكوك فيه. شبكات ذات مصالح سياسية تتنافس فيما بينها أو توحد جهودها؛ يتجلى من خلال تقارب أو بالأحرى هوية إقليمية بأنه فعلا من الصعب استنتاج وحدة ثقافية و سياسية؛ و إذا كانت نفس المظاهر قد بزغت في تلك الدول الثلاث، فإن كل واحدة منها نابعة من تاريخ خاص بها. بيد أن التصور الذي جعلهم يتواجدون داخل كيان شامل ذو مصير واحد قد كشف موروثا مشتركا من التصورات السياسية التي تحدد المشروعيات. و في الحقيقة، من الملاحظ بأن التصورات السياسية في علاقتها بالثلاثية الديمقراطية \ الجمهورية \ اللائيكية أو العلمانية، المنحرفة مع ذلك بطريقة مختلفة، تشكل صورا متباينة من القاعدة النموذجية: إن الأمر يتعلق بمبادئ منظمة يطابق استعمالها بصفة حصرية بصعوبة التطور الفعال الذي ينبثق من الدول المسماة ب " العربية".

يعتبر توافق مفهوم التطور السياسي و المؤسساتي مع مجموعة واحدة من أهم التطورات التدريجية التي تهيئ الأرضية للخطابات المتعلقة بتحديث دولة من الدول. و ينطبق ذلك على ثورة "الشباب - التركي" بتركيا عام 1908 و ثورة مصطفى كمال أتاتورك عام 1923. يعتبر نموذج التغريب الذي يسمح بالتفكير بسهولة بأن الانتقالات الديموقراطية تعتمد إذن على تحليل التقليدات الإيمائية المتبعة ذات التقليد الإيمائي العلومي و التصوري أو المعنوي من خلال تحويل النصوص و المفاهيم المرتبطة بالفلسفة السياسية الكلاسيكية الغربية. لكن، لا يجب خلط مثل هذا التوافق مع التقليد الإمائي المؤسساتي و إخضاعه لظواهر و تقاطع أو تهجين و عمليات فكرية تعمل على جعل حقيقة و واقع التحديث عبر تقليد الغرب نسبية.

و فيما يخص الإسلام المعروف عنه بأنه أكبر عائق أمام دمقرطة دول "الربيع العربي"، لنتذكر أولا بأن مجموعة من الظواهر التاريخية أشركت جزئيا النص القرآني و صوره المجازية، و لا يمكننا أن نبعدها عن هذه الثورات مهما كانت نوعيتها، علما بأنها لا تشكل نموذجا موحدا. ممارسة، عادات، أداة للسلطة، مخزن معتقدات، الشعاع الموجه للحضارات، الوِثاق الاجتماعي، مستودع الخطابات، علامات مرتبطة باللباس، بل أيضا تلك التي تنبثق من التشنج الهوياتي مواجهة للإيعازات المرتبطة بالعمل النافع ...، يمكن لِ "الإسلام" أن يكوِّن كل ذلك في نفس الوقت، غير أن حقيقته كوحدة لا تمثل أي شيء من ذلك. و علاوة على ذلك، نلاحظ بأنه في التعبير "الإسلام قابل للتكيف مع الديمقراطية"، الذي مفروض على تركيا أن تجربه و توضحه، تكمن شمولية أقل صلة بالموضوع. إنها الشمولية المنبثقة من اللوحات التاريخية التي شكلها السلاطين الجبابرة المتتابعون الموسومون بكونهم "إسلاميين"، و بعبارة أخرى بكونهم يملكون السلطة، هؤلاء الذين استغلوا الإسلام في خطاباتهم الشرعية و في مراحل المراقبة الاجتماعية للأفراد.

قصدنا لا يتمثل في الطعن في دور المبادئ أو الممارسات، كعوامل أو أسباب، التي يستوجب احترام مسؤولوها أو حكامها - أو السلطات الشرعية (العائلة، الأب، الرئيس ...) - فقط لأنها تطابق قاعدة أو قياسا قرآنيا، و لكن في مجادلة جوهرية مفهوم، الإسلام، كعامل و ممثل وحيد للسيرورة و التطور مهما كان نوعهما. يمكن لمثل هذا التفكير المنطقي أن يتقابل مع تفكير آخر: شرعية السلطة، تركيب الهوية - مواجهة مع التصورات التي تخلق أخرى - أو بكل بساطة الحفاظ على الأشكال الاجتماعية. و بالإضافة إلى ذلك، لا نستبعد بأن يكون المنطق الحربي للدولة قد تشكل من خلال مجازفات تتجاوز استعراش أو إرجاع حكم "إسلامي": من الدفاع عن المصالح الإقليمية إلى الاتحاد و التجميع حول خطاب مشكل على أنه منسق و مؤطر اجتماعيا، يمكن لإرادة تأسيس دولة إسلامية أن تجيب على الكثير من الأسئلة السياسية و الاجتماعية. أيتعلق الأمر بمنافسة الشموليات؟ تجد عمومية التصورات المرتبطة باللائيكية أو العلمانية و الديمقراطية سلبيتها أو نفيها في عمومية المبدأ المنظم للدول ذات عمل سياسي غير خاضع لهم. يمكن للإسلام أن يكون متحديا كليا يسمح بدحض دور المميزات التاريخية الأهلية و الداخلية ... لنتذكر بأن انتصارات الأحزاب السياسية لا تعني طبعا الانخراط العام و الشامل للمواطنين في برنامج الشريعة، بل يشكل جوابا منطقيا للتنظيم الملموس لتلك الأحزاب المؤسسة بطريقة متينة.

و كخلاصة إن ما تبديه هذه الملاحظات القليلة ليس "غربا ضال الوجهة[9]"، لما يتوقف عمل الفضيلة المرآوية لمشرق تقليدي مكتمل؟ و هكذا يمكن للغرب أن يعمل، لكن ليس كنموذج، بل كمرآة ذاتية، كما هو الأمر ربما بالنسبة لتركيا: أداة و موضوع لعملية انعكاسية و تصور تخيلي خادع، لكن في نفس الآن أداة و موضوع للنرجسية.

[9] اقتبسنا هذا التعبير من كتاب جون موريس ديفال

أن نكون فيه أو لا نكون فيه، تلك قضيتنا

لأمي التي كافحت كأنثى الاسد حتى لا ترتدي الحجاب.

سامية قصاب شرفي

تاريخ صُنع مع النساء

إن تاريخ ما أصبحت تسميه وسائل الإعلام بالربيع العربي الذي بدأ في 14 يناير 2011 في تونس، يتألف من العديد من مراكز للجاذبية التي تتقلص موجات اصداءها الى الكتمان و تزداد عمقاً. إن التألق المأساوي و المجيد لتلك الأيام الخالدة التي دارت رحاها في يناير، أعطت الضوء الأخضر لبداية مرحلة دقيقة لمسار ديموقراطي جديد و لكن أيضا للحظات قوية من الريبة و القلق إزاء مصير الشعوب الناخبة أو الشعوب فقط لا غير، في بلد كانت و لا زالت تلعب فيه المرأة إلى جانب الرجل دوراً جوهرياً.

إننا نعلم علم اليقين أنه لا يوجد تاريخ دون نساء، خاصة في البلدان ذات أغلبية المسلمة. و قد أرادت كاتبات مغاربيات كآسيا جبار الذهاب بعيدا للالتحاق بظلال هذا التاريخ و لقائه :في المؤلف "بعيدا عن المدينة المنورة" (Albin Michel،1999)، حين كان التهديد الذي تشكله الأصولية في الجزائر يدق على الأبواب، ركزت آسيا جبار على إعادة تأهيل الشخوص النسوية المؤثرة في حقبة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. ان الدليل على هذا الحضور الثابت و الحافل في تاريخ تونس نفسها يظهر للعيان دون شك بطريقة أكثر تأثيراً من أي مكان أخر: أليسا ديدون Alyssa Didon، الكاهنة جزية الهلالية، والمقاومات اللاتي تم تسميتهن من قبل المؤرخات اللاتي رمين بالحجاب أرضاً و قاومنه إبان حكم الحبيب بورقيبة سنة 1956، وعلى نحوهن، النساءُ اللواتي خرجن إلى الشارع يناهضن كل أشكال الاستبداد بما فيه الاستبداد الديني، السينمائيات، الفنانات، الرسامات، اللواتي لا يترددن اليوم في تصور وطرح فكرة "الجمهورية الاسلامية العلمانية" لتونس[10] .

[10] انظر الرسوم المتحركة لنادية خياري، التي تمثل التغيير المفاجئ الذي طرأ على القطة *ويلي من تونس*(باريس، دار النشر لديكوفيرت، (2012

Voir la bande dessinée de Nadia Khiari, illustrant les péripéties du chat *Willis from Tunis* (Paris, Editions La Découverte, 2012).

اليوم، وبعد انتصار الإسلاميين المسمين بالمعتدلين في انتخابات 23 أكتوبر 2011، برزت العديد من الأسئلة المرتبطة بمدى قبول مجتمعنا للنساء المحجبات أو اللواتي يضعن النقاب وكذا مصير قانون المرأة نفسها. تساؤلات تجبر على استحضار نظرة مستقبلية مفزعة لحركة *الرجوع إلى الوراء* في بلد كان نسبيا متقدماً في مجال حقوق المرأة مقارنة مع باقي دول العالم العربي. و ها هن محجبات من جديد!

لقد تجلى التقدم التاريخي للمرأة في تونس في العديد من المجالات؛ و لنأخذ بادئ ذي بدء المجال الحقوقي و وضعهن القانوني على سبيل المثال مقارنة بالرجال؛ و لنقم بتذكير بسيط : لقد منحهن الحبيب بورقيبة سنة 1956 في إطار قانون الأحوال الشخصية الحق في الطلاق و سن إجبارية التمدرس بالنسبة للفتيات و الفتيان، الشيء الذي يمثل بالنسبة للشعب التونسي تقدما جباراً نحو المساواة. و فضلاً عن ذلك، فقد منع تعدد الزوجات و قام بتطبيق سياسة تحديد النسل، حتى و ان بدت سلطوية الا انها التي منحت للنساء فرص تقليص نسب الحمل لديهن وكذلك التحكم في عدد الأطفال في الأسر. اما فيما يخص حق الإجهاض، فقد سبقت تونس فرنسا في السماح به (1973). و يمكننا حالياً أن نلاحظ نتائج ذلك، حيث أن نسبة الولادات أصبحت مستقرة - بل إنها سجلت انخفاضاً -؛ كما أن أغلبية البنات الصغيرات تمدرسن - و خلال 2011، تم تسجيل ما يفوق 70 % من الطالبات بكلية الطب- والنساء التي دخلن مجال العمل.

الوعظ : جاذبية مميتة

لا يجب أن تجعلنا هذه التطورات ننسى أن تونس بعيدةٌ أو في منأى عن الاكتساح الإسلامي؛ فالعديد من التونسيين الذين كانوا يعيشون حتى الآن في حالة نكران، هم اليومَ أكثر تعرضاً لان يتواجهوا قبول هذا الواقع المحزن الذي يسدل ظلاله المظلمة على أفق المستقبل المشترك. لقد تولدت عن عشرين سنة من الديكتاتورية و الاستبداد وقمع الإسلاميين ظواهر شكلت أرضيةً كان فيها المكان الوحيد للتنفس والاعتراف المتبادل داخل الجماعة هو تحديداً مكان التعبد: وهو المسجد. بيد أنه لا بد من التصريح بأن هذا التأثيرَ مدفوع بنوازع و خاضع للتوجيه، وهذا اقل ما يقال. يمكن أن نقول بأن الشرق يمثل القبلة، المصطلح الذي يرمز إلى التوجه التقليدي خلال أداء الصلاة؛ و فيه يتوجه المؤمن برأسه و قلبه نحو مكة المكرمة؛ كما يتم كذلك توجيه الأطباق اللاقطة للقنوات الفضائية التي تبث البرامج الدينية من الشرق الأوسط - كانحناء تلقائي آخر. و خلال الخمسة عشر الماضية، استطعنا أن نلاحظ أن تأثير القنوات الفضائية لبلدان الخليج على عموم الشعب التونسي كانت على اقل تقدير مدهشاً. كما استطاع دعاة انتهجوا تقديم خطب مزركشة بلغة كلماتها منقحة تخديرَ عقول مشاهداتِ هذه القنوات، التي لا يتناقص افتنانهم باللكنة المصرية المزخرفة. لم يتوان التأثير الغريب للكنة وللخطب الدينية المتزلفة، الموزونة بالآيات

القرآنية غير القابلة للنقاش، و المرتبطِة باختيار التائبات الجميلات اللاتي يتبنين خطاباً يفخمن فيه من مزايا ارتداء الحجاب ومن الأعمال الصالحة المنتظرة من كل مسلم أو مسلمة جدير أو جديرة بحمل هذا الاسم. إنه لمن الغريب أن نشير إلى أن هذا التأثير ينظر الى وجهة الإسلام "الغني"، أي إسلام دول الخليج. و ليس هناك أدنى شك بأن الأمر هنا لا يتعلق لا بالإسلام في إندونيسيا و لا بالإسلام في بلدان إفريقيا جنوب الصحراء الذي لا يهم أحداً بتاتاً. فهو يلعب بالأحرى دوراً منفراً ، لأن هذه النسخة من الإسلام ليس بمقدورها أبداً ان تضفي قيمة على منزلة ديانة مرت عبر مصفاة من التفسيرات و التأويلات التي اتاحت لها ان تتوافق مع الفكر الاقتصادي الليبرالي.

هذا التفسير معادي تماماً لما من شأنه أن يحيل الى صورة ما لفشل هذه النماذج الخادعة بالنجاح المالي الذي يتم بث الصفات الحميدة فيه من خلال السياق الديني. لأن الاشارات القادمة من دول الخليج والتي تحمل معها نموذجاً متغطرساً بل مسرفاً من الليبرالية ذات الاستهلاكية الفائقة ، لها تأثير مختلف تماماً عن النموذج الاسلامي للدول الفقيرة على بلد ذي موارد محدودة كتونس – وهم فاشلو [البلدان المسلمة الفقيرة] العالم. سوف تعتبرون ذلك استلاباً، أَلَيْسَ كذلك؟ لا. إن المراد من النموذج الإسلامي هو الرجوع إلى الأصل و جمع الشمل بالأسس الأصلية للتقاليد الدينية، أما هاتف الجيل الجديد *أيفون* وحاسوب *توشيبا*، فإنهما طبعا ليسا سوى مغامرة.

وفي أواخر التسعينات، ظهرت فعلاً المؤشرات الأولية لهذه التماهي الماكر مع النموذج الشرق الأوسطي، و تحديداً الإماراتي المستوحى من ظل دبي. إن الوهم الذي تم طبعه على الجسم التونسي و حجبه به مستوحى مباشرة من شكل اللباس في دبي: حجاب ملفوف بعناية على الرأس على طريقة مضيفات طيران الخليج أو الخطوط الجوية القطرية - اللواتي لا يتوانَوْنَ في التعبير عن استعدادهن لتقديم تدليك ناعم لأصابع أرجل الزبائن من الذكور في الرواق المخصص لرجال الأعمال...-، حواجب مرسومة وفق معايير جمال النجوم اللبنانية، نظارات تكسو الوجه تحمل الحروف الأولى من الاسم، كالتي نشاهدها في الدعاية الاعلانية القطرية. كل هذا الزخم(كنساء الجيشا في اليابان) المرتبط بالمظهر الخارجي يتكلم لغة غير مفهومة، إن لم نقل لغة شيزوفرنية، يتذبذب تارة بين الإغراء المروج له اعلامياً في كل أقطاب العالم العربي والمرتبطِ بهذا النموذج النسوي المفترض فيه الابتعاد بل و دحض هذا الإغراء نفسه عبر اختيار الخضوع للفرض الديني. قد تتم إضافة قفازات وهي قمة الدلال، أو يتم الاستغناء عنها، إنه أمر يختلف من شخصية لأخرى. سيغزو هذا الطيف المرتبط باللباس فضاء المدن تدريجياً ليندمج مع النموذج الآخر "الغربي"، نموذج الفتيات غير محجبات اللاتي يرتدين الجينز. ولنا ان نضيف الى هذين القطبين نموذجاً ثالثاً لفتيات محجبات وان كن مثل الأخريات يرتدين الجينز. و قد مثلت قمةَ هذا التجسيد زوجةُ الرئيس المخلوع ليلى بن علي، حيث أن ابنتها عاشت نفس الأزمة الإسلامية و اختارت

أيضا - بشكل مؤقت و عابر - أن ترتدي الحجاب، مسببة بذلك ضرراً بالغا بسمعة والدها الريادي في مطاردة الإسلاميين... وقد قام التلفزيون الوطني التونسي بنقل المشهد وبث مراحل الحج في مكة التي قام بها الرئيس السابق برفقة أفراد عائلته سنة 2003.

و قد كانت لهذا الربيع العربي بالتأكيد نتائج رائعة و قيمة: كالحق في أخذ الكلمة وحرية التعبير. ففي تونس العاصمة، نجد معظم الموجات الإذاعية تبث بكل حرية نقاشات تكون في معظم الأوقات صاخبة، حيث يتم النقاش بكل حرية و عفوية مهما كانت نوعية المواضيع التي يتم طرحها. كل شيء أصبح يخضع لمنطق التحليل و النقاش والتعليق و كذا تمرير الأشياء في غربال النقد اللاذع بما فيه تلك الأعمال الفكاهية التي تطلق العنان بكل أريحية للانتقاد و لا تتردد في تعييب مختلف الوجوه السياسية لمرحلة ما بعد 14 يناير.

و علاوة على ذلك، برزت افتتاحيات إلى النور بلورها صحفيون تحركهم روح نقدية عالية سليمة، متسمين بسلاطة لسانهم اللاذع، صحفيون متعطشون إلى نقاشات ديمقراطية حقيقية تمنح كل مواطن تونسي الحق في الولوج للمعلومة بدون استعمال اللغة الجامدة التقليدية التي كانت تسود في وسائل الإعلام خلال فترة "سنوات الرصاص". و لعل إذاعة موزاييك لَأَحسن مثال على ذلك: ففي هذا البرنامج، نسمع كل يوم على الساعة 12:00 افتتاحية هيثم المكي، الصحفي الشاب الذي يمكن أن نراه أيضا في قناة نسمة، القناة الأكثر استقلالية في تونس والموجهة لعموم الشعوب المغاربية، والتي أصبحت أكثر شهرة على خلفية تقديم الإسلاميين شكوى قضائية على إثر بث الفيلم *برسيبوليس"Persépolis"* ، المترجم بالدارجة التونسية والذي تم اعتباره تجريحاً و تدنيساً للمقدسات. في هذا النوع من الإذاعات، كإذاعة نسمة، تختلط اللغات: فقد نسمع مثلا الدارجة التونسية و الجزائرية و المغربية تتخللها *كلمات* بالفرنسية و أحياناً أخرى عبارات باللغة العربية الفصحى. فاختيار اللغة أو اللهجة ليس مُهِما بقدر ما هو مهم أن ننجح في تقديم و في إبعاد كل ما من شأنه أن يوظف اللغة كوسيلة للتعصب الهوياتي. هناك احداث اخبارية غير متوقعة يتم تحليلها و تقييمها بشكل منتظم مثل التي أثارت الرأي العام التونسي مؤخراً بسبب الداعيةُ المصري الذي أتى ليقدم محاضرة حول مزايا ختان الفتيات، الشيء الذي خلف تذمراً و سخطاً عارمين في تونس، دافعا بذلك المحامية بشرى بلحاج حميدة لجمع آلاف الإمضاءات في فبراير 2012 بهدف تقديم شكوى جماعية.

أخذ الكلمة: ولكن بأي لغة؟

إن حق أخذ هذه الكلمة راجع بالأساس لثورة 14 يناير، حيث يعلم التونسيون اليوم بأنه لا أحد يستطيع أن يسلبهم هذا الحق في المستقبل. بيد أن أصعب شيء في الوقت الراهن هو أننا نواجه وضعاً غير مألوف، حيث نرى ان الانتماء الديني يطرح نفسه باعتباره الوسيط

الوحيد الموحد للهوية الوطنية؛ ومن المحتمل جداً أن يكون المصدرَ الوحيد لِسَنِّ التشريعات القانونية، و الأصعب من ذلك هو التفكير في تعددية داخلية - التي يمكن أن نسميها تنوعنا، إن لم تندثر - قبل التفكير في وحدة تعددية - إنها تونس في خضم الانسجام العربي الإسلامي. إن هذا النمط من التفكير هو بالطبع من الحقوق الأساسية و حق مكتسب "للأقلية" العلمانية في الأمة و التي من المفروض أن تكون على إلمام بسيط بهذا الشيء الذي نطلق عليه مصطلح "العلمانية". في الشهور القليلة الماضية، غطت وسائل الإعلام الغربية باهتمام بالغ خبر عن السينمائية الحاملة للجنسيتين التونسية و الفرنسية نادية الفاني، فيما يخص الفيلم التلفزيوني *علمانية إن شاء الله Laïcité Inch´Allah*، الذي أثار غضب العديد من الإسلاميين المتشددين في تونس. وقد تساءلت طويلاً على سبب هذه الزوبعة العارمة المنددة بفيلم بسيط يعطي الكلمة لأناس يطالبون بحقهم في حرية عدم الاعتقاد - إن ذلك يمثل تجديفاً عظيما في النموذج الديني للمجتمعات التي يحلم بها الإسلاميين الأصوليين. وفضلاً عن ذلك، عندما بدأت أولى ردود الفعل على فشل الأحزاب المعتدلة والعلمانية خلال انتخابات 2011، تساءل العديد من المحللين عن مدى فهم مصطلح أو كلمة "علمانية" حتى في بلد كان قد ارتمى في أحضان العلمانية بلا أي استعداد مسبق خلال سنوات حكم الحبيب بورقيبة؛ و بطبيعة الحال، كان هذا السؤال سيُطْرَحُ عاجلا أم آجلا .
تذكرتُ حينها مقطع غريب في رواية *"اختفاء اللغة الفرنسية La Dispartition de la langue francaise"*للروائية الجزائرية آسيا جبار الذي نُشِر سنة 2003، و لكن أحداثه دارت سنة 1991، عشية صعود الأصوليين التابعين للجبهة الإسلامية للإنقاذ للحكم في الجزائر. وخلال قراءتي المرغمة، لم أتوقف عن التفكير في الظروف التي مهدت لأول انتخابات حرة في تونس: تمويل الحزب الإسلامي بأموال آتية من قطر، مظاهرات شعبية حاشدة في تؤيدهم في الملاعب الرياضية الكبرى في جميع المناطق، مراسم توزيع المساعدات المالية على الأسر المعوزة في الأحياء الشعبية الواقعة في ضواحي تونس العاصمة على وجه الخصوص، إجراءات دقيقة للتواصل و الدعاية - لم تسلم منها حتى الطائفة اليهودية في جربا، و التي تم تملقها بكونها طائفة تنتمي لأهل الكتاب. في هذه الرواية، نقرأ قصة عامل في فرنسا يعود أخيراً إلى وطنه؛ لكن الكاتبة آسيا جبار أرادت هذه المرة أن تصوغ الأحداث بشكل عكسي برجوعها بالذاكرة إلى حقبة الاستعمار الفرنسي وجبهة التحرير الوطنية. و خلال اجتماع لخلية المقاومين في يناير 1962 في معسكر للاعتقال، طرح أحد القادة هذا السؤال الساخن - بالفرنسية - قائلا :

"هل ستصبح الجزائر *لائيك* (أي بلداً علمانيا) ؟"

فسارع بعض الحاضرين المتجمعين حولي لترجمة هذه الجملة أو بالأحرى الكلمة للذين لا يتكلمون سوى العربية أو الامازيغية: "الجزائر"؛ لم يكونوا طبعا بحاجة للترجمة، حيث بدأ الحاضرون يرددون: *دزاير دزاير دزاير*؛ "هي بلدنا"، وهذا ما ترجموه بالفعل. ألا انهم تعثروا في كلمة لائيك.

ما زلت اتذكر ان الكلمة الأخيرة انتشرت من حولي و كأنها إشاعة. فمعظمهم فهم الكلمة بالنطق الفرنسي على انها العيد *l´Aïd* لأنهم لم يسمعوا بمصطلح *لائيك* (علماني) من قبل.

فانتهى أحدهم بطرح سؤال على المتكلم باللغة العربية :

- أخي ما دخل *العيد* هنا ؟

و قد تفكر بالفعل اكثرهم ان زمن طويل قد مر قبل ان نفكر اصلاً في فكرة العيد (العيد باللغة العربية). تسمر القادم الجديد مكانه مبهوراً: - أنا قلت – ثم كرر الكلمة بالفرنسية مقَسِّما إياها إلى مقطعين لفظيين لا ئيك : LA – ïC وليس العيد *l´Aïd* .

أنقُلُ لكِ هذا المشهدَ، نادية، و أنا أدرك أن مصطلح العلمانية لم يكن له بعد انعكاسات واضحة باللغة العربية بالنسبة لنا... هناك فعلا عدد كبير من الكلمات العربية و الأمازيغية نرمز بها إلى "اتفاق أو إجماع"، أو "مجلس النواب" أو "ديوان" إلى غير ذلك. ولكن ما هي العلمانية يا ترى؟ لعلها تعني فراغاً أم مفهوماً بدون فهم بالنسبة لكل واحد منا؛ أنا أيضاً أعترف بأنني كنت آنذاك أجهل مفهومها تماماً[11].

إن ما كتبته آسيا جبار، بالإضافة إلى سوء الفهم، عبارة عن لَبْسٍ تراجيدي كوميدي جعل مفهوم العلمانية في السياق التاريخي الذي يحكيه الكتاب يظهرُ فارغاً من كل دلالة في السياق التاريخي الذي ترسمه الرواية ، نظراً لصعوبة الانتقال من لغة إلى أخرى، و في هذه الحالة نظرا لاستحالة استبدال اللغة العربية بالفرنسية. إذا لم يكن للمصطلح "لايئيكية" ما يقابله فعلا بالعربية الفصحى و بأنه تم استبداله بالكلمة العربية "لايئيكية"[12] لأنه لا يوجد للكلمة مرادف في اللغة العربية المتداولة، و إذا لم تكن هناك أيضا له أية ترجمة بالدارجة التونسية، يحق لنا إذن أن نتساءل عن وضعية انتقاله الفكري إلى الفضاء المعرفي و الديني للتونسيين. أليس هذا الوضع لدليل قاطع على إمكانية تصورِ مفهوم بل أكثر من ذلك تطبيقِهِ الفعلي على أرض الواقع، لا تنفصل عن صياغته و النطق به في لغة تستوعبه ذهنياً؟ وهو وضع لا يمكننا المرور عليه مرور الكرام دون طرح السؤال الشائك المرتبط بضرورة خلق مصطلح مرتبط بالمعنى الذي نريد أن نعبر عنه أو نخلقه في اللغة "التي تستعملها الجماعة". و في الحقيقة، يجب على عملية توليد مصطلح جديد أن تتخطى مرحلة الإبداع المصطلحي و الاشتقاق المستحدث المتسم بالغرابة من أجل شق الطريق بسرعة نحو خصوصيات المجتمع و متطلباته الآنية و أولوياته الحيوية. هنا تبرز جلياً مشكل اللغة وبلاغة الأشياء و نضجها التعبيري إلى حد ما.

و خلال شهر ديسمبر 2011 الذي بدأت فيه نيران الثورة تشتعل و عَمَّت حالة الفوضى و العصيان كل بقعة من تونس و قام بعض الشباب العاطل برش ثيابهم بالبنزين والقيام أمام المحليات بإضرام النار في أجسادهم و التضحية بأرواحهم كطريقة للتعبير عن سخط و يأس

---

[11] أسيا جبار: "اختفاء اللغة الفرنسية"، باريس، دار النشر ألبين ميشيل، 2003، تم تشر نفس الكتاب سنة 2006 دار النشر كتاب الجيب Assia Djebar, La Disparition de la langue francaise, Paris, Albin Michel2003, réed. Le livre de Poche, 2006

[12] "الترجمة" الجديدة أو المصطلح الجديد هو "العلمانية"، حيث يعني أصل الكلمة "Ilm" العلم، رابطا بذلك بين العلم و الفكر العلماني.

عميقين، قام الرئيس بن علي بتوجيه خطاب إلى الأمة بلغة عربية فصحى متعجرفة و متحفظة. يا له من خطأ فادح - إنه بلا شك ليس أهم خطأ، لكنه كان ذلك حاسماً، لأنه تم ارتكابه في ظرفية يطبعها لهيب الترقب و الانتظار من طرف كافة الشعب التونسي، الذي كان ينتظر بلهفة وعلى أحر من الجمر الجوابَ على ما ستؤول إليه أوضاع الفوضى العارمة و الانفلات الذين خيما على البلاد. إن اللغة التي كان الشعب يود سماعها يومها، لم تكن اللغة العربية المتداولة خلال المحافل الرسمية، بل كانت الدارجة الشعبية ،اللغة التي يتقاسمها كل التونسيين مهما كانت انتماءاتهم العقائدية أو اقتناعاتهم الشخصية داخل جماعة دينية مشتركة. وقد شاهدنا ذلك في الخطاب الأخير الذي ألقاه الرئيس قبل أن يلوذ بالفرار، حين اختار يومها أن يتوجه بكلامه لسائر التونسيين بلغة يفهمونها، ألا و هي الدارجة التونسية. لكنه فعل ذلك بعد فوات الأوان. لم تتمكن اللغة من القيام بدورها المتمثل في ضمان التحام و تماسك النسيج المجتمعي: لقد تم تخريبها نتيجة اختيار لغة مشتركة مزيفة، لغة الثقافة والمعرفة العميقة بلا شك، بيد أنها ليست لغة صميمية تمس الجوهر، لغة الانخراط و الانتساب *الفردي*.

بتوالي الأحداث المحزنة، هذه اللغة التي يُعْتَقَدُ أنها "*ثانوية*" لأنها غير مكتوبة، اعتبرها كذلك نواب الأحزاب الإسلامية عاجزة على أن تكون لغة الكتابة و التدوين، و فضلوا بدورهم الابتعاد عنها ليستعملوا عوضها لغة عربية فصحى متغطرسة، مشبعة بلكنة شرق أوسطية، لدرجة أن بعض الصحفيين العاملين بقناة الجزيرة لم يستطيعوا إخفاء انبهارهم بمستوى الإتقان و التحكم في اللغة العربية الذي أبان عنه النواب الإسلاميين بالجمعية التأسيسية؛ و هذا بالمناسبة يكشف عن الأحكام المسبقة السائدة في بلدان الشرق و الشرق الأوسط بشأن طلاقة لسان التونسيين العوجاء حينما يتكلمون بالعربية الفصحى ... و في هذا السياق، يمكن للأداة اللغوية أن تشرح الكثير عن المشروع المجتمعي و النظرة الهوياتية للسياسات. و باختيار التعبير على الساحة السياسية عن طريق استعمال لغة عربية فصحى مكتوبة، يضرب الإسلاميون الفائزون في الانتخابات عصفورين بحجر واحد: بوعي أو بغير وعي، فَهُمْ يشعرون عند استعمالهم لغة عربية متعارف عليها بأنهم في توافق تام مع الهوية الإسلامية الأنطولوجية، كما يجب أن تُفْهَمَ حسب زعمهم، مما يعطي لأقوالهم رونقاً من قدسية كبرى تتخلله مقتبسات قرآنية متكررة تقطع خطابتهم بشكل منتظم. بعد ذلك، و فوق كل شيء، وباستبعادهم للتعبير باللغة الدارجة، فقد حققوا على أرض الواقع رغبتهم السريالية في تطهير كلام المسلم التونسي من خبائث "الدارجة" أو الفرنسية. ("ألم يصرح رشيد الغنوشي، زعيم حزب النهضة الإسلامي، منذ بضعة الشهور، عن امتعاضه لِ "مَدَى تلطخ و تلوث لهجة التونسيين باللغة الفرنسية؟" كما أن الإسلاميين ينتقدون بشدة الازدواج اللغوي الشفوي الذي يتسم به كل التونسيين و كل الفئات العمرية و الأوساط الاجتماعية بتونس. إن الإسلاميين يهاجمون في واقع الأمر التصور الهجين للهوية التي تتموقع بين

هويتين متناقضتين: الغربية و الشرقية، و بالتالي صعوبة تكريسها و تعزيزها بالعروبة و الإسلام بشكل حصري. إن القلق المرتبط بالحفاظ على المكانة المعتادة في المجتمع العربي، رهين بمدى حرص تونس على نيل إعجاب دولة قطر- حرص نابع من "المصلحة العليا للدولة" حسب أقوال الوزير الأول حمادي الجبالي في تصريح أدلى به مؤخرا للتلفزيون الوطني – يعرب به عن بشكل واسع عن ارتباطه العنيد بفكرة التنوع التقليدي. و ينسجم هذا الارتباط مع الرغبة في إعادة تلميع صورة الإسلام التونسي - وعلى إثر السؤال الذي طرحه أحد الصحفيين و الذي سأل من خلاله رشيد الغنوشي عما ينوي فعله للإسلام في تونس، ألم يكن جواب الغنوشي بأنه ينوي "اصلاحه"؟ و في مثل هذه الظروف، تم إقصاء ضرورة الالفاف حول الدارجة كلغة مجتمعية مشتركة. إنه لمن الغريب أن نلاحظ إلى أي حد في كل مرحلة حاسمة من تاريخ تونس يصبح الموقف المتخذ من اللغة أو من اللغات رمزياً من الناحية الهوياتية. و بالإضافة إلى ذلك، إنه لَأَمْرٌ مرعب أحياناً أن نلاحظ بأن اللحظة أو الفترة الوحيدة التي كان الشعب التونسي خلالها حراً إلى حد ما، أو بالأحرى كان يتمتع فيها بحرية تامة هي تلك اللحظة التي لازمتها السجية اللغوية المتحررة، وهو اداء أُتيح فيه المجال للازدواجية اللغوية في الفكر التونسي - "ارحل"! إنها الكلمة التي وقعت على هذا التعبير التلقائي، بعيداً عن أي شعور بالاستلاب و النفور أو الانتماء: إنها لحظات من الحرية الحقيقية. و قد انتفض الإسلاميون على مختلف بما فيهم العناصر الاكثر تطرفاً منهم وهم السلفيون ضد هذه الميزة الفردانية التونسية بلا شك، التي يعتبرونها نوع من انواع التشوه الشيطاني.

ابن (ابنة) لا أحد

ها نحن نعود مرة أخرى لهذا الموضوع السرمدي: إنه موضوع الهوية. لا بد علينا التطرق إليه مرة ثانية و إثارة ارتباطه بالحجاب، و مناقشة ما خلفته القضايا الأخيرة بشأن النقاب بكلية آداب منوبة التي جعلت من ارتداء الحجاب "العادي "شيئاً عادياً. لقد تجاوزوا فعلا حدودهم. تناولت كاتبات تونسيات هذا الإشكال، كل بطريقتها الخاصة، بطرح أسئلة بهذا الشأن، و سوف أقتصر هنا على ذكر كاتبتين فقط. و أشير في هذا الصدد إلى الكاتبة امينة بلحاج يحيى Emna Belhaj Yahya التي تتساءل في روايتها *لعب الشرائط* (إليزاد Jeux de2011 rubans, Elyzad 2011) عن "اجتياح" أولئك النساء اللواتي يرفضن الكشف عن شعرهن للفضاء التونسي. و تُشَبِّه الكاتبة هالة الباجيHélé Béji في كتابها الذي يحمل عنوان " *فخر الإسلام*" (Islam Pride, Gallimard, 2010) هذا التزايد البالغ في ارتداء الحجاب باستعراض ضخم، تُطرَحُ من خلاله تساؤلات متعلقة بسبب انتشار هذه العدوى المعممة، و لا سيما بتحديد المسؤوليات، و تفعيل فكرة فشل الآمال الموضوعة طِبْقا للنماذج الغربية. ما العمل إذاً؟ نحن ندرك انه بعد ستة و خمسون سنة من الاستقلال، أكثر من سنة تقريبا بعد 14

يناير2011، أن الادارة الداخلية لقضية الهوية – الادارة الملموسة و الديمقراطية - تضعُنا في طريق مسدود. يَعْتَبِرُ العلمانيون ان المستقبل في مجتمعٍ المستنسخين المتأثِرين بنموذجٍ وحيدٍ مستوحى قبل كل شيء من، ومُرْتَكِز بالخصوص على مبادئ *الشريعة* الإسلامية أمْراً يستحيل احتماله. و علاوة على ذلك، لا يطيق الإسلاميون العيشَ في مجتمع لا تكون فيه المرأة خاضعة لقهر و إكراهات الرجال و لسيادة منافعهم الاقتصادية (الإرث) و الجنسية (تعدد الزوجات) و المعنوية (سلطة الرئيس و المرؤوس). إن استحالة هذا الانسجام على المستوى الداخلي هي التي تجعل التطور الطبيعي للأشياء منذ 14 يناير 2011 نحو الديمقراطية يأخذ منحى دراماتياً و بالأحرى مأساوياً. إنه كذلك المنظور الذي يتقاسمه كل النساء العلمانيات المرتبطات بمفاهيم الكرامة النسائية، مهما كانت درجة اقتناعاتهن الدينية الشخصية، والذي يرون فيه ان اجبارهن على الخضوع الى القوانين القرآنية كابوسٍ مُرْعبٍ جعلت من تجربة - كان عليها منذ البداية أن تكون رائعة – تجربة تقود إلى الحرية: إنها تجربة الديمقراطية. و على هذا الأساس، نلاحظ بأن التاريخ مصنوع من حلقات متوالية من الاستلاب - مثل جهنم دانتي. يتطلب المرور من حلقة إلى أخرى تقديم تنازلات و طرح تساؤلات حول من يخلقنا و يُرَكِّبُ كياننا. و بالتالي، وبطبيعة الحال، تنقسم الأمة، و في هذه اللحظة بالذات تتوقف فرضية انتمائنا المشترك و الثابت للإسلام - ليس كتراث و لا كثقافة و لكن كديانة - عن خلق صدى بنفس الطريقة، لأنه لا توجد طريقة وحيدة لنكون فيه أو لا نكون فيه.

إن فخ هذا النقاش يتمثل بالتأكيد في تقليص النماذج الهوياتية لكلا الجانبين؛ إنه تقليص تكمن من ورائه كل المخاطر المرتبطة أساساً بالتبسيط. و خلال مرحلة الإحساس بالتهديد، تختبئ كل فئة وراء قناع لا يمثل سوى جزءاً يسيراً من كيانها، التي تفقد أيضاً بشكل عبثي القدرة على إدراك انه ما هو الا جزئ من هذا الكيان. و أتذكر في هذا الصدد الكلمة، التصريح بالحب اليائس الذي أجهرته هيلين سيكسو Hélène Cixous للجزائريين في كتاب " *أحلام المرأة البرية* *Les Rêveries de la femme sauvage (Galilée 2000)*" و الذي تعترف فيه الكاتبة بأنها قد تملكها من جديد الإحساس بأنها كائن حي غير قابل للانفصال عن المجتمع الجزائري المسلم، رغم الإهانة و خيبة الأمل و الحرمان - أحست بأنها كائنة، كما تعبر عن ذلك بكلمة اشتقتها شخصيا « inséparabe »: أي " غير عربية قابل للانفصال أو مرتبطة". و من خلال هذا الإبداع اللفظي، عبرت عن استيعابها العميق للارتباط المجتمعي فيما وراء الاختلافات و التعقيد المضنى المتعلق بالانتماء: "غير أنني أعيش حتماً لحظة أصبح خلالها هذا *الارتباط العربي* يجثم على صدري أكثر مما يشعرني بالطمأنينة، لأنه أتى ليُقِيمَ في جزء منسلخ من كياني الهوياتي، و يُهدّدَ بالتالي بسلطته المفروضة التركيبةَ الحيويةَ الخاصة بنقائي الأنطولوجي. فهذه السمة *المجردة*، مثلها مثل طبيعة ثانية، هي التي تخيفني، كما يخاف المرء من فخ مرتسم و سجن يلوح في الأفق: انها حالة من الاستيلاب

تبدو لي هنا بشكل متناقض ومتسمة باستيلاب من نوع جديد. و لكي ننجو ربما من الاستيلاب بما فيه الاستيلاب عن الذات - الذي لا يقل رعباً من الاستيلاب الاستعماري – ندفع ثمن اكتشافنا لذلك الآن - بأننا نمزج اللغات دون أن نخشى على "هويتنا" و نبذل جهدنا بطريقة أو بأخرى، (مازال امامنا الكثير الذي يجب مساءلته) لحماية اماكن وجود الغَيْرِيَّة في تونس وحماية أقلياتنا و الاعتراف بهما و المحافظة على "المختلفين عن انفسنا" بما في ذلك مناطقنا الأكثر هشاشة و الأكثر تضرراً بسبب تباينهم وهي الطريقة التي نشأت من خلالها الحركات الثورية دون أن نسمع يوماً ما مطلباً ذو صبغة دينية إبَّانَ مظاهرات 14 يناير.

ماذا سيتبقى من فضاء الهوية بعد إجلاء اللغة الأم منه الى الظل من خلال النقاشات الأساسية؟ و ماذا سيبقى من فضاء اجتماعي و تشريعي تم التخلي فيه عن التفاعل الحر و المساواة بين الرجل و المرأة ؟ لقد انتقلنا من "حقبة الاستقرار" (حجة متكررة من حكم بن علي) إلى مرحلة من انعدام الاستقرار السياسي و الهوياتي. إننا نجد صعوبة كبيرة في قبول هذا الوضع الجديد المتسم بالاضطراب، حيث لا يبدوا أنه قد تم تحقيق اي شيء خلاله بشكل نهائي؛ إنه وضع أصبحَ المستقبلُ في خضمه مظلماً و متسماً بالشكوك العديدة. في مجتمع يصبح فيه التفكير المتباين الحجج (فوكو Foucaut 1967)، بمعني القدرة على تخيل أماكن *للتنازع و الانعكاس* وهي الأماكن المشتركة للجماعة، أماكن صعبة على التصور. فهذا الوضع يطرح بالفعل إشكالية، رغم استمرارية تمتع فضاء الكلمة لحسن الحظ بتعدد الأصوات، الا إنه لم يصبح فضاءً لإجراء حوار حقيقي بيننا، حوارٍ فعال متعدد اللكنات والأطراف. إن استحالة هذا الأمر يلقي بظلاله على الطوباوية الماثلة أمامنا – إنها ليست الطوباوية الصحية التي تشكل "الجواب الأكثر راديكالية بالنسبة للوظيفة التكاملية للأيديولوجية" (ريكور Ricoeur 1986) – و لكن تلك التي تلوح كأنه شبح مثالي لعالم متكامل لا تتلاءم فيه هذه المثالية مع فرادة الواقع التونسي.

سامية قصاب الشرفي

جامعة تونس

تأملات حول حوار اجتماعي

أي دور للمرأة التونسية في تونس ما بعد الثورة*؟

سمية مستري

من الصعب العثور حالياً على مواطن تونسي (و على الخصوص) على مواطنة تونسية لا يعرف \ لا تعرف بوجود المادة 28 من مسودة الدستور الجديد و فحواها.

لا بد من التذكير بأن هذه المادة تنص على التزامٍ ثلاثي اتجاه المرأة التونسية: "تضمن الدولة حماية حقوق المرأة ودعم مكاسبها باعتبارها شريكاً حقيقياً مع الرجل في بناء الوطن ويتكامل دورهما داخل الأسرة، كما تضمن الدولة تكافؤ الفرص بين المرأة والرجل في تحمّل مختلف المسؤوليات، كما تضمن الدولة القضاء على كل أشكال العنف ضد المرأة".

و تجدر الإشارة إلى أن الفكرة المرتبطة باعتبار المرأة شريكا مُكَمِّلا للرجل تطرح أسئلة عديدة. إن الحديث عن التكامل بدل المساواة يدفعنا إلى التعريف الافتراضي المسبق للمرأة. الأمر إذن يتعلق لا أقل و لا أكثر بالمساس الحقيقي بحرية النساء اللواتي يصبحن أو بالأحرى أصبحن مضطرات للتحرك في محيط يفرض عليهن قيوداً من كل الجوانب - كماً وكيفاً - استناداً على "ما يجب عليهن تكميله أو إكماله". إذن لم يبق هناك بد من أن يؤدي التكامل بطريقة خطيرة إلى اللامساواة و يجعل المرأة خاضعة للسلطة الذكورية و يحرمها من ممارسة قسط من الحرية المحضة للتصرف، كما يؤكد النص الموسوم بطابع الأنانية الذكورية و البطريركية بكل وضوح: يتعلق الأمر بالتكامل *داخل الأسرة*، و بالتالي بتقسيم للعمل على أساس الجنس، الشيء الذي يمكنه أن يُفْضي عاجلا إلى تقييد المرأة و أسْرِها في المجال الخاص. و فضلا عن ذلك، فإن هذا التفسير يستند على فحوى العبارة "شريك للرجل" التي كان من الممكن الاستغناء عنها دون المس بمفهوم النص و وضوحه، و التي أسفر استعمالها عن جعل الذَّكَرِ المعيارَ الذي نقيس و نقيم به حقوق و واجبات جنس تَمَّ تقزيمُه و إضعافُه في رمشة عين.

و ليست هذه المادة سوى محاولة للتأكيد على مبدأ التراتبية على أساس الجنس و بالتالي تكريس مبدأ اللامساواة، بغية الحفاظ على ما تم اعتباره "بالتوازن" الاجتماعي. إن الأمر يتعلق إذن بفرض *مضمون* و ليس *إطار* أو *أرضية* على المجتمع التونسي. و من خلال هذه الممارسة الدستورية، نلاحظ بأن الفرد أو المواطن هو الخاسر الأكبر، حيث ثم تقديمه قرباناً على مذبح الشعبوية، و جعله خاضعا للأسرة التي ما لبثت أن انتقلت من كونها قيمة ملاذية الى كونها النموذج الاعلى. و في هذا الصدد، تعتبر اقتراحات المقرر العام لصياغة مسودة الدستور، السيد الحبيب لخضر Habib Khedher إيضاحية. ففي لقاء صحفي منقول بضمير الغائب، أكد هذا الأخير في حواره مع جريدة الأخبار اليومية التونسية *لابريس*

La Presse "بأنه مهم جدا التأكيد على مفهوم الأسرة، نظرا لكوننا نؤمن مع جزء من الشعب التونسي بأن العائلة تمثل النواة الرئيسية للمجتمع.[13] " و لكن، إذا أردنا فهم هذا الرهان و الجدل القائم، يجب أولاً و قبل كل شيء تركيز الاهتمام على لب الموضوع - على ما أعتقد -، أي على الإيديولوجية التي تكمن وراء مبدأ التكامل و تُدَعِّمُه.

أصول مبدأ التكامل النهضوي

إن الاعتراضات المجازية من قبيل "لا نفهم لماذا لا يمكن للمرأة كسب نفقة الأسرة بينما يهتم الرجل بالأعمال المنزلية" أو أيضا "أين يكمن المشكل إذا أعطت المرأة اسمها لطفلها؟" أهملت بالفعل نقطة جوهرية. و يتعلق الأمر هنا فيما يخص هذه الاعتراضات، انها غالباً ما تكون راسخة في فلسفة ليبرالية حداثية منغمسة في الدفاع عن مبدأ المساواتية التامة، في الوقت نفسه الذي يمكن فيه تعديل نظرية الشجب المبسطة عبر نظرية حقيقية *الهيمنة*. و قد تناست هذه الاعتراضات أن الميل للدفاع بجد وحماس عن هذا النموذج الأمثل المرتبط بالتكامل المثالي ليس منبثقا عن نزوة، بل إنه استمرارية مباشرة لميتافيزيقية و عودة إلى العصور الوسطى، التي تنص على مفهوم للمساواة من النوع الهندسي géométrique لا الحسابي" arithmétique . و على هذا الأساس، لا بد من محاولة فهم هذا النظام الشامل حتى تكون الانتقادات بَنَّاءَة.

و لا يحتاج المرء سوى مراجعة فلسفة أفلاطون أو أرسطوطاليس لفهم الخطوط العريضة للنظريات المجردة القديمة المرتبطة بالعالم و التي ورثها العصر الإسلامي الوسيط . و كما يعلم الجميع، فإن هذه الأخيرة أوضحت بأن تحقيق الانسجام و التوافق في المدينة خاضع لمبدأ كوني شامل، يتوجب على كل كائن حي و ميت أن يحرص على احترامه: على كل فرد ان يفَعَلَ الشيء الذي خُلِقَ من أجله بطريقة روتينية تامة يُشَبِّهُها القدامى بالكمال المثالي، و أن يعمل إذن في الميادين التي يتقنها، عندها سوف تزدهر المدينة و تصبح خالدة.

بيد أن قيود هذا النموذج تتجلى بسرعة فائقة كلما استوعبنا قليلاً ان مفهوم التكامل كما تمت صياغته يرتكز حتما على نوع التراتبية[14]. و هنا تكمن نقطة الضعف. فنحن بطبيعتنا نتكامل جميعاً، و لكن يجب

---

* نُشِرَت نسخة ملخصة من هذا المقال في شهر سبتمبر 2012 في المجلة التونسية الشهرية le Maghreb magazine

[13] لابريس، 11 غشت 2012، ص 4
La Presse, 11 août 2012, p. 4

[14] تتعرض بعض الحقوق النسوية الإسلامية لفخ، عندما تحاول مناهضة الحكم المُسْبق الذي من خلاله ينص الإسلام على تقسيم الأدوار الجنسية في المجتمع. و بالحث على "مفهوم التعاون و التشارك في العلاقات الزوجية، على شكل "حماية و مساعدة"، نقف أمام خطر تقديم تبريرات بشأن عدم المساواة بين الجنسين. و كما سبق لنا أن نشرنا عام 2008 "فإن فكرة التعاون المشترك، التي طورتها بعض الحركات النسوية الإسلامية، تطرح إشكالية، مبدأ التكامل المبدئي للمرأة و الرجل. – مهما كانت المفاهيم المنبثقة عن مفهوم التعاون و المساعدة المشتركة و التأكيد على كون الفرق البيولوجي بين الجنسين لا يبرر اللامساواة في المجال الخاص و العام. و على هذا الأساس، فإن ذكر التكامل في هذه الحالة الخاصة جداً لا يخدم مصالح الحقوقيات المسلمات، بل بالعكس من ذلك، فإن ذلك يحبسهم بعمق داخل سجن مُهْمَلٍ يحاولن مع ذلك كسر حواجزه. ليس التكامل سوى تنويع - ذكي حقاً –على موضوع عدم المساواة. فعدم المساواة المُجملة هي التي تبدو عبر القلق على التوازن الذي يؤسس لفكرة التكامل. و

على كل منا أن يظل في مكانه دون الطموح إلى تغييره؛ إنه مكان قد لا يُحْسَدُ بالضرورة عليه دائماً. علاوة على ذلك ، فإن هذه المكانة دونية ، فكما يعلم الجميع[15]، عندما يولد المرء أنثى أو عندما نتواجد في وضع دخيل أو أجنبي، فهما "حالتان" يحرم بسببهما المرء من صفة المواطنة في الإغريق القديمة. و في هذا السياق المرتبط باللامساواة الفطرية والذي تنعدم فيه المساواة الطبيعية، لا يسعنا *سوى* الحديث عن المساواة الهندسية: وهذا يعني أننا لسنا على قدم المساواة حسابياً – بمعنى ان كل واحد يساوي الآخر، والعكس صحيح - لان الإنسانَ تحديداً، لا يمكن أن يكون قابلاً للتبادل - ، ولكنه ممكن هندسياً وفقاً لما يكون عليه هذا الانسان. و من هذا المنطلق فأن اسداء الحقوق لشخص ما، يتوافق مع ما بمقدوره ان يطالب به طبقاً للمكانة التكاملية لهذا الشخص المشارك في الانسجام الاجتماعي و بالدرجة التي يكون عليها: و يمكن أن نأخذ على سبيل المثال حالة بسيطة و لكن مُعَبِّرَة تتعلق بالنجار الذي نعطيه مِصْقَلا ومكشطة و الفلاح الذي نعطيه مِجْرَفَة و مِعْوَلا.

إن ملاحظة السيدة فريدة العبيدي، المنتخبة عن حزب النهضة ورئيسة لجنة الحقوق والحريات في الجمعية التأسيسية الوطنية، تتفق بوضوح مع هذا المنظور، إذ تُأكِّد أنه " لا يمكننا الحديث بشكل مطلق عن المساواة بين الرجل والمرأة، وإلا فسوف نزعزع التوازنَ الأُسريَ ونشوه النموذجَ الاجتماعيَ الذي نعيش فيه ". و تضيف قائلة: "إذا كانت المرأة على قدم المساواة مع الرجل، سوف تكون مُجْبَرة على دفع النفقة للأطفال، كما يفعل الرجل! بَيْدَ أن هذا يتناقض مع أسلوب حياتنا الاجتماعية" . إذا كانت هناك" أشياء لا يتم القيام بها"، فذلك يرجع إلى التوزيع التاريخي للأدوار على هذا المِنْوال. كما أن هذا التوزيع قد خاض الكثير من الامتحانات بنجاح، و إذا أردنا تغيير هذا التوزيع بعض الشيء، فذلك يعني إحداث خلل في للنظام كله وتعريضه للخطر، كإعطاء مجرفة للنجار و مصْقَل للفلاح.

و في هذا الصدد، لا يمكننا على اقل تقدير إلا ان نشكك في النص التالي: "أن الدولة (قد)تضمن التكافؤ في الفرص للمرأة في جميع المسؤوليات"، باعتبار أن تكافؤ الفرص يفقد تماماً معناه في نظام يفقد فيه الحراك الاجتماعي أيضا معناه .إذا كنتن قد خُلِقْتُنّ للإنجاب و الاهتمام بأشغال المنزل، و إذا كانت مشارَكَتكن في انسجام الحياة بالمدينة تتمثل في هاتين المهمتين، واذا اعتُبرت قيمتكن الخاصة نسبية تجاه (الأسرة، الرجل والوطن) يستبعد عندئذ تحقيق الذات، فسياسة تكافؤ الفرص ليس لها أي معنى إذن سوى إفساد توازن قائم منذ عشرات القرون، ومكتوب له البقاء بعدكن ؛ و هنا نطرح السؤال التالي: ماذا يعني تكافؤ الفرص إذا كانت صياغة الدستور تنفي أي حق دستوري للنساء غير المتزوجات اللاتي ليس لهن زوج "يُكَمِّلُهُنَّ"؟

هكذا نظل داخل النموذج القديم للتراتبية، الذي كانت فيه عدم المساواة هي القاعدة و المساواة ، حالة استثنائية"، "حقوق نسوية إسلامية غربية، لماذا (نفعل) ذلك؟ "، إرادة الدولة Raison publique، رقم 9، أكتوبر 2008، ص 93-94.

[15] صرحت فريدة العابدي بذلك خلال حوار تم إجراؤه مع راديو إيكسبريس ف م بتاريخ أغسطس 2012.

الذهاب بالتحليل الى ابعد من ذلك ...

1. فلنعد إلى نفس المادة 28 . ما يلفت النظر على الفور هو ذكر مصطلح *الدولة* الحامية، الضامنة لحقوق المرأة، بينما كنا نتوقع بأن يتم ببساطة تفعيل هذا الدور من طرف القانون. إن كلا المصطلحين غير قابلين للاستبدال، وتحديداً في السياق السياسي الذي نعيش فيه. ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار أحد الاقتراحات التي تم تمريرها في الكونغرس الأخير لحزب النهضة، والذي يؤكد على أن الإسلام هو دين الدولة وليس دين الأمة، والمادة 4 تبين أن" الدولة هي راية الدين. "كي نتحقق من ان الدولة الإسلامية هي التي تحمي حقوق المرأة وليس القانون، عندها فإن الطاقة المخرِّبة المتسمة بها مادة 28 التي لا تزال تقدم على أنها و لا شيء، قد تحرز مستويات قياسية .

2. إن الذين واللاتي يعتقدون بأنه من الممكن حل جزء من المشاكل المرتبطة بالدستور عن طريق تحديد التكامل على انه *متبادل* بين الجنسين، هم يثرثرون فقط، نظراً للاعتقاد السائد بأن التكامل مرتبط حتماً بصلة ما أو بعلاقة. علاوة على ذلك، بل وأبعد من ذلك أيضاً، يجري كل شيء كما لو كان هؤلاء المدافعون عن" التكامل المتبادل "يمنحون قوة سحرية لمبدأ المعاملة بالمثل، وكأنه سيؤدي الى المساواة التي لا وجود لها منذ البداية: القول بأن شخصين مكملين بعضها البعض بطريقة مثالية لا يعني بالضرورة أنهم في وضعية تحققت فيها المساواة[16]. والقول بأن الرجل مكمل للمرأة لا يعني شيئاً في هذه المسألة، لأنها تعتمد على الفكر الذي يقوم عليه هذا التكامل: إذا اعتبرنا أن دور المرأة ينحصر في أشغال البيت، فمبدأ التكامل يتطلب منطقياً من الرجل الانتشار في المجال العام.

و نفس الشيء ينطبق على المقولة التي بمفادها يكون انه من الخطأ الانفعال لشيء بسيط كهذا باعتبار ان التكامل المشار إليه هنا يمثل "التكامل في المهام" وليس تكاملاً جنسياً. ومن الواضح أن هناك من مثل السيدة سامية عبو[17]، الذين يودون ان نتعامل مع الاحواض باعتبارها فوانيس. حتى وان كانت الادوار هي المكملة (وليست المرأة)، هذا لا ينزع شيئاً عن الطابع التخريبي في هذا البند، ولا يحمي المرأة من القيام بأدوار اجتماعية، اقصائية، وقاتلة للحريات.

---

[16] إن الأمر يتعلق مع الأسف بغموض يتعرض له عدد كبير من التقدميين المؤمنين بالإصلاح الاجتماعي و السياسي، مثل كريمة سويد، منتخبة فرنسية – تونسية عن الجمعية التأسيسية الوطنية ANC، التي تظن بأنه تم إيجاد الحل : يكفي ذكر أن الرجل مكمل للمرأة لافتراض المساواة بين الجنسين. و في منبر حر نشرته الصحيفة اليومية التونسية لابريس بتاريخ 13 أغسطس 2012، تفكر المنتخبة في اقتراح ما يلي على المنتخبين الإسلاميين: "دسترة المبدأ ان المرآة هي مكملة للرجل وهو المكمّل للمرأة في نفس المادة". و تضيف: "سوف يكون جوابهم بلا شك سلبياً، لأنهم يعلمون حق المعرفة بأن تقريب المرأة المكمّلة بالرجل المُكمّل يعني مباشرة بأن المرأة متساوية مع الرجل" (نؤكد على ذلك).

[17] محامية، مناضلة تابعة لحزب المؤتمر من أجل الجمهورية CPR ، حزب رئيس الجمهورية منصف مرزوقي. يعتبر هذا الحزب إلى جانب حزب آخر، حليفا سياسياً للحركة الإسلامية النهضة، أكبر منتصر خلال الجمعية التأسيسية المنعقدة بتاريخ 23 أكتوبر 2011. انظر الحوار الذي تم إجراؤه مع سامية عبو من طرف هالة حبيب، لابريس، 9 غشت 2012، ص 5

*

لقد استوعبنا الآن مفهوم التكامل، وتكمن اهميته في أنه ينطوي *بطبيعته* على فكرة تقسيم الأدوار؛ أما عن الشكل الذي سيتخذه هذا التقسيم تحديداً، فهو ما سيعينه المشرع، إذ اتم تبنى نص الدستور. و تتمثل الطريقة الوحيدة لحمايتنا من أي" تلاعب" دنيء، هو تفعيل المساواة التي تعتبر الضامنة الوحيدة *لكرامة* الإنسان. هذا هو شعار رأس الحربة للثورة التونسية، وهو ما تم اختياره من طرف اللجنة المشتركة لتنسيق وموائمة المسودات المختلفة للجان العمل داخل الجمعية التأسيسية التي قُررت أخيرا بتاريخ 24 سبتمبر : ان تحذف كلمة التكامل وان تستبدلها بكلمة المساواة.

ستقولون لي"جَعْجَعَة بلا طِحْنٍ". هذا ليس صحيحاً: لقد كان هذا الجدل فرصة للتفكير في نوع الحقوق النسائية التي تطمح إليها المرأة التونسية اليوم وغداً. فالمساواة التي يكفلها الدستور لا تعني الكثير إذا كان المؤيدون لحقوق المرأة في هذا البلد لا ينظرون بجدية إلى *تقاطع* الفئات حسب الجنس والطبقة ، أو الانتماء العشائري، الذي لم يُبْذل أي جهد للتفكير في تفاعلاتها التي تكون في كثير من الأحيان متعددة ومعقدة، ونادراً ما تكون طبيعية . و من الطبيعي أن أفكر في هذا الصدد بسبيفاك Spivak التي تختم قراءتها لجين إير*Jane Eyre* وهي قراءة ما بعد استعمارية postcoloniale نموذجية، وهي تبين كيف ان انتاج الهيروين الأبيض يتم على حساب النساء السوداء أو الكريول، واللائي تم إعطائهن عن قصد أدواراً هامشية وثانوية - إبَّانَ دعوة للحد من أشكال المخادعة، التي تريد أن تجعلنا نُصدّق ان هناك صلاحية كونية للمنطوق، وهو في الاساس ليس الا استعارة. و في هذا الإطار، تقول سبيفاك: " أنه يمكن عبر مثل هذه اللفتات بدلاً من ان تُتخذ ببساطة قرارات للاحتفاء بالمرأة ان يتسنى للنقد النسوي ان يكون قوة للتغيير في المجال الدراسي. وللقيام بذلك، يجب أن تدرك الحركة النسائية أنها متواطئة مع المؤسسة التي تسعى إلى إيجاد مكان في فضائها . يمكن لهذا العمل البطيء والصعب أن ينقلها من المعارضة إلى الانتقاد" ، و بكلمة أخرى، من نظرية الشجب البسيطة، كما ذكرنا سابقاً، إلى نظرية للهيمنة[18]. الحركة النسائية لها ايضاً مثل هذه الشجاعة.

[18] "ثلاثة نصوص من النساء و انتقاد الامبريالية"، دفاتر CEDREF، "النوع و آفاق ما بعد الاستعمار"، "نصوص مجموعة و مُقدَّمَة من طرف أزديه كيان، رقم 17، 2010، ص 144

« Trois textes de femmes et une critique de l'impérialisme », *Les Cahiers du CEDREF*, « Genres et perspectives postcoloniales », textes réunis et présentés par Azadeh Kian, n° 17, 2010, p. 144.

الربيع العربي، النساء و إيديولوجيات الهيمنة

عزيز مشواط

مقدمة:

" نعم هم يكرهوننا. هذا مايجب علينا ان نقول".

سيتساءل البعض لماذا أتناول هذا الموضوع اليوم، في وقت تنتفض فيه المنطقة، ليس بسبب الحقد الدفين لأمريكا و إسرائيل، و لكن هذه المرة بسبب مطلب واحد مشترك: الحرية. و لكن، ألا يجب بادئة ذي بدء أن تتوفر أبسط الحقوق الأساسية للجميع قبل أن يتم التطرق للمطالب الخاصة للنساء؟ زد على ذلك، ما علاقة الربيع العربي بالنوع أو الجنس[19] ؟"

في هذه السطور القليلة، توضح منى الطحاوي Mona Eltahawy الطريقة التي طُرحت بها إشكالية المطالب النسائية بعد الربيع العربي. لكن عنوان المقالة يحيلنا مبدئياً إلى الإشكالية الأساسية و الحقيقية: "لماذا يكرهوننا؟"

لقد قلنا ما يلي باستمرار: خلال الانتفاضات التي حدثت في 2011 ، أعربت النساء العربيات عن عطشهن غير المسبوق للكرامة و الحرية لدرجة أننا أصبحنا نتحدث عن ثورة داخل الثورة. ليبيات، يمنيات، سوريات و نساء أخريات تظاهرن في وجه حكامهن و تصدين لقوات حفظ النظام و عانين أيضاً من القمع. كما تم القبض عليهن و تعذيبهن و اغتصابهن. و قد تَمَكَّنَّ بالفعل من تحقيق مبتغاهن المتمثل في المساواة تحت رحمة القنابل التي كانت تنفجر فوق رؤوسهن بدون تمييز.

أصبح موضوع الربيع العربي و دوافعه و تداعياته ما يزال يأجج الجدل المطروح. و قد تم تناول هذه الرياح الثورية التي عصفت بالعالم العربي بالتحليل من زوايا مختلفة: اقتصادية و سياسية و ثقافية أو أيضا كأزمة هوية. و لكل الطرق نصيبها من الشرعية. و في المقال الذي بين أيدينا، سنحاول أن نتطرق لهذا الموضوع من خلال وجهة نظر مختلفة، من خلال دراستنا للمكانة التي تحتلها المرأة في المجتمعات العربية عامة؛ من هذا المنظور، نتساءل ما إذا كان يجب أن يتم اعتبار الربيع العربي بالنسبة للنساء تقدماً أم انه بالأحرى يشكل تهديداً لهن.

خلال النصف قرن المنصرم، أودت النخب التي حكمت دول العالم العربي بهذا الأخير إلى وضع اجتماعي حرج يتسم باستفحال ظاهرة القمع بصفة عامة، عانى منها النساء على الخصوص. إن القمع الذي كابدته النساء يكتسي طابعا خاصا، نظراً لانبثاقه المباشر من المسار التاريخي و الثقافي و السوسيو-سياسي الذي تشكل في خضمه المجتمع العربي خلال الخمسينية الأخيرة.

---

19 منى الطحاوي Mona Eltahawy: **"لماذا يكرهوننا"**، السياسية الخارجية، 23 أبريل 2012، انظر النص الكامل في الرابط المذكور أسفله. ولدت منى الطحاوي سنة 1967؛ ولأنها قضت مرحلة المراهقة في المملكة العربية السعودية، تحكي منى الطحاوي عن تجربة مريرة "أجبرتها على أن تصبح "مناضلة نسائية". و هي تشتغل حاليا في مجال الصحافة الحرة و مقالاتها تثير الكثير من الجدل.

Mona Eltahawy, « Why Do They Hate Us ? », *Foreign Policy*, 23 avril 2012 ; voir le texte intégral sur : http://www.foreignpolicy.com/articles/2012/04/23/why_do_they_hate_us.

إن مختلف التقارير التي تتناول وضع المرأة الحالي تُظهرُ بأن "مكانة النساء في العالم العربي ضعيفة بالمقارنة مع باقي بقاع العالم". فنسبة البطالة في صفوف النساء تفوق بضعفين إلى خمسة أضعاف نسبة البطالة عند الرجال في جُلِّ دول المنطقة. أما فيما يتعلق بالتعليم في كل البلدان العربية باستثناء البحرين و الأردن و الأراضي الفلسطينية و قطر، نلاحظ بأن أقل من 80 % من الإناث يلتحقن بالتعليم الثانوي، في حين أن نصف النساء مقابل الثلث فقط عند الرجال يعانين من الأمية. أما في مجال الصحة «فتحرم الأمراضُ النساءَ من سنوات عديدة من الحياة"[20].

على الرغم من هذه الإحصائيات المذهلة، ظهر الربيع العربي كلحظة فرح و بهجة، لحظة تحمل معها أمل التغيير. بيد أنه منذ وقت قصير، بدأ القلق يتسلل إلى نفوس بعض الفاعلين السياسيين و الاجتماعيين الذين اعتبروا أنه هناك حاجة ملحة لإعطاء أولوية كبيرة لمستقبل حقوق المرأة. إن هذا القلق مرتبط بشكل أساسي بوصول الحركات الإسلامية إلى السلطة في كل أقطاب العالم العربي، حيث ترى هذه الأخيرة في حقوق المرأة ظاهرة غربية يجب علينا أن نحاربها بشتى الوسائل. لمواجهة هذه الأخطار المتعاظمة، لا يتردد بعض المتشائمين لدق ناقوس الخطر إزاء إمكانية تدهور وضعية النساء في المنطقة. ولهذا يبدو الوقت الآن مناسبا بعد عامين من الربيع العربي، لكي نقيم وضعية النساء في الساحة السياسية المتميزة بصعود الإسلام السياسي صعوداً لا مثيل له.

بعيدا عن الواقع السياسي، ينبغي أن نتساءل عن العوامل التي حالت دون تحرير النساء العربيات و تخليصهن من الهيمنة الذكورية، رغم مساهمتهن الفعالة في إسقاط الحكام الدكتاتوريين ومشاركتهن القوية في الانتفاضات إلى جانب الرجال. أتُراه قَدَرُ النساء العربيات أن يخرجن من الاستبداد ليدخلن استبداداً آخر؟ علينا أيضا أن نتساءل عن التأثير الذي أنتجته الإيديولوجيات التي وسمت حياة المجتمعات العربية خلال القرنين الماضيين. و هنا يُطْرَحُ السؤال التالي: في أي شيء يخدم فشل هذه الإيديولوجيات \ النماذج قضية تحرير النساء العربيات؟

العالم العربي و الإيديولوجيات المهيمنة: فشل دائم

إذا قبلنا بأن الإيديولوجيات هي تلك النظم التي تنتج تصورات و معتقدات و كذلك قيماً يتجلى دورها الأساسي في بناء نظرة معينة للعالم عند أفراد و جماعات في اي من هذه المجتمعات، يمكننا القول حينها بأن العديد من الإيديولوجيات (القومية، العروبة، الاشتراكية العربية و الإسلام) قد شكلت نمط تفكير المجتمعات العربية منذ نهاية حقبة الاستقلال. و في كل مرحلة من مراحل تاريخ هذا البناء، كان فكر المجتمعات العربية ينساق مع الإيديولوجية المهيمنة (و هذا لا يعني أن الإيديولوجيات الأخرى قد اختفت تماما خلال كل مرحلة تاريخية). قبل أن نباشر في تحليل المشاكل المرتبطة بمكانة النساء خلال كل هذه الإيديولوجيات، يبدو أنه من الضروري أن نقوم بالتذكير الموجز لأهدافها منذ بدايات القضية الحقوقية للمرأة إلى يومنا هذا. إننا نريد أن نوضح أن الربيع العربي ليس سوى نِتاج لفشل هذه الإيديولوجيات و أن الوضع السيئ للنساء ليس الا انعكاساً لهذا الفشل الشامل السياسي و الثقافي و الاقتصادي.

تقوم هذه الإيديولوجيات على بعض القيم المشتركة كالعدالة و الكرامة و الحرية و التقدم. و في القرن العشرين، عبرت تلك الإيديولوجيات عن نفسها عبر الخطابات "الثورية" حيث شيدت كلمات مثل

[20] تقرير صادر عن برنامج الأمم المتحدة للتنمية PNUD حول التنمية البشرية في العالم العربي، 2005

"الثورة"، "اقتصاد جديد" و "مجتمع جديد"، نظراً لتكرارها مراراً وابداً مدينة فاضلة قوية لتطوير العالم العربي مؤداه استرجاع أمجاد الهيمنة العربية السالفة.

إلا أن الأشياء اتخذت منحنى آخر: فالواقع الاقتصادي و السياسي و الاجتماعي كذَّب بشكل سافر كل تلك الادعاءات التي كانت تروج لها أنظمة هذه الإيديولوجيات. و منذ ذلك الحين، لم يتوقف تفاقم حالات السخط و القلق و خيبة الأمل في نفوس المجتمعات العربية في منعطف الألفية.

إذا كنا نحن العرب خارج الحداثة و خارج القرن العشرين [...]، هناك حقيقة تتبدى، في القرن الذي ما يزال في طور التشكيل وهي ان القرن الواحد و العشرين سيكون دوننا "، اكد ذلك بنبرة حزينة الكاتب التونسي زيد كريشن Zeid Krichen، رئيس تحرير مجلة "حقائق"[21].

يقدم عبد الرحيم المشيشي Abderrahim Lamchichi على نفس النحو النتيجة التالية: "إن النخب التي قادت معركة الاستقلال في جميع الأقطار في الخمسينيات لم يعرفوا عند صعودهم للسلطة، لا ان يلبوا مطالب الديمقراطية المنبثقة من الإرادة الشعبية و لا ان يروجوا مفهوماً للتعددية منفتحاً وناقداً للهوية و لا ان يعلمنوا بشكل واضح الدولة و العقليات"[22]. و يضيف عبد الرحيم المشيشي قائلا: "سواء تعلق الأمر بأنظمة تنادي بالأصالة و "الليبرالية" (كالمغرب و الأردن)، أو دول أحزاب شعبوية تنادي بالعروبة و تنمية العالم الثالث (كجزائر بومدين و مصر جمال عبد الناصر و سوريا و العراق...)، الا ان محاولات التحديث القادمة من اعلى كانت سببا في تشكيل طبقات اجتماعية بيروقراطية و سلطوية تمنع شرائح واسعة من الشعب من المشاركة الفعالة في تسيير الحياة العامة"[23]. لا داعي للإشارة الى ان النساء ينتمون إلى هذه الشرائح الممنوعة من المشاركة في الحياة العامة.

أدت السلوكيات التحزيبية و المساعي الرامية إلى احتكار كل مراكز القرار والسيطرة على مفاصل الحياة السياسية و الاجتماعية و الثقافية إلى نوع من التجمد الدرامي للنظام، فكانت القومية العربية تطمح إلى استبدال الجماعة الدينية و الاصولية ذات التحديد الثابت للهوية بمفهوم حديث للمواطنة. غير أن عدم تناغم الاختيارات السياسية و توظيف مفاهيم فلسفية عصرية خاوية من محتوياتها و غياب المشاريع الجديرة بالثقة و فقدان الشرعية... كلها أسباب أدت في نهاية المطاف إلى طريق غير نافذ، تاركة بذلك المجال مفتوحاً امام المفاهيم الرجعية للهوية المقترحة من طرف الإسلاميين. في الواقع، و بالرغم من كل الشعارات المنادية بالحرية و المساواة "فالاشتراكية العربية" ليست اليوم سوى وجهاً من وجوه التحكم الاقتصادي المرتكز على سلطة العسكر الذي رأى فيهم البعض الكفاءةَ اللازمة أكثر من كفاءة السياسيين لتسيير الميادين الحساسة للتحرر الوطني و الاندماج الاجتماعي و التنمية الاقتصادية[24].

أظهرت التجارب الماضية أن كل مفهوم مثالي لا يعطي نتائج ملموسة على أرض الواقع ينتهي به الأمر بفقدان كامل قوته؛ في نهاية السبعينات، فقد مفهوم العروبة كل مكامن قوته: الهزائم العسكرية المتتالية و

---

[21] زيد كريشن Zeid Krichen: "قرن جديد بدون عرب"، « Un nouveau siècle sans les Arabes »، Réalités، رقم 933

[22] عبد الرحيم لمشيشي: "القلق لاجتماعي، الإسلام و الانطواء الهوياتي في العالم العربيMalaise social, islamisme et replis identitaires"، باريس لارمتان، 1999؛ انظر أيضا: المجلة الإلكترونية المذكورة أسفله

Abderrahim Lamchichi, *Malaise social, islamisme et replis identitaires dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 1999. Voir aussi www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/9_6_4.pdf.

[23] نفس المرجع

[24] تم اعتماد نموذج «الاشتراكية العربية" المتولد عن التجربة الناصرية في مصر(1952-1970) ذلك في العراق منذ 1958مع بعض الاختلافات و سوريا منذ 1963 و الجزائر منذ 1962، دون الحديث عن السودان تحت حكم النيميري و اليمن الصومال و ليبيا رغم الاختلاف الذي تم تسجيله تحت حكم القذافي.

التنمية الاقتصادية البطيئة جداً و تكاثر الممارسات السلطوية الإقصائية بشكل واضح. في هذا السياق المتسم باستفحال مشاعر القلق و السخط، انفتح على إثر ذلك ما يسميه الكثيرون ب "ما بين القوسين الإسلامي".

يسعى الإسلاميون إلى التقاط كل مظاهر الكره و الظلم وتقديم رسالة القرآن و العودة إلى السنة النبوية كحل للمشاكل الراهنة. و كما ذكر أوليفيي روي Olivier Roy: "إن الإسلام جاء كدين كوني يطمح إلى جعل مجتمع المؤمنين ينضوي تحت لواء واحد، لكن سرعان ما كان مآل هذه النظرة الفشل الذريع. إن الحركات التي كانت تنادي بإعادة أسلمة المجتمعات الإسلامية في السبعينات و الثمانينات " من الأعلى" - بناء دولة إسلامية - و صلت إلى الباب المسدود. فقد اصطدم مشروعهم هنا [في إيران] بتطبيق برنامج حكومي على أرض الواقع، وأدى هناك، في (سوريا و مصر و الجزائر) إلى القمع و اغلاق المجال السياسي. وبالتالي فقد دخلت هذه الحركات الى الصفوف الوطنية وهي تضع جانباً مشاريعها الثورية لتتفرغ لبرنامج يجمع بين محاربة الفساد و المحافظة على القيم و القومية"[25].

في حوار خُصِّصَ للجريدة الفرنسية "Le point"، يصف الكاتب اللبناني أمين مألوف Amine Maalouf الوضع الذي آلت إليه المجتمعات العربية بعد توالي الإخفاقات كالتالي: محرومة من الحرية، محرومة من الكرامة، محرومة من المستقبل ، تشعر بأنها "ليس لديها ما تخسره" و ليس لديها حل آخر سوى أن تتحول جذريا إلى مجتمعات انتحارية "[26].

في بداية العشر سنوات الاولى الأولى من القرن الواحد و العشرين، توالت الهجمات الانتحارية باسم إيديولوجية رجعية ما باء أن ظهر طريقها المسدود. و قد ظهرت بعد ذلك أشكال أخرى من الانتحار غاية في النبل و الفعالية، تتمثل في الانتحار عن طريق إضرام النار في الجسد أو في مواجهة الرصاص الحي. وهو الحل الذي لجأ إليه البوعزيزي Bouazizi و آخرون، من الرباط إلى صنعاء و من المنامة إلى القاهرة. في هذا الوضع الشاحن بالأحداث، استنتج الكاتب اللبناني بأن التضحية أصبحت هي الخلاص في سبيل حضارة تتخبط في الطريق المسدود الذي سلكته منذ قرون.

*

بعد هذه اللمحة السريعة التي أردنا من خلالها تحديد مسار ظهور مختلف هذه الإيديولوجيات، سنقوم الآن بدراسة مسألة المرأة و كذلك الطريقة التي تمَّت بواسطتها معالجة هذه الإشكالية - و سوف نقتصر على إيديولوجيتين اثنتين: الإسلام و العروبة.

إن اختيار الإسلام كفكر و إيديولوجية يستمد شرعيته من الواقع السياسي السائد بعد الربيع العربي: صعود الحركات الإسلامية إلى السلطة في جل البلدان العربية. و على هذا الإساس، يستوجب فهم ممارسات و سلوكيات الإسلاميين إزاء النساء، تحليلَ و تفكيكَ البنية الثقافية لهذه الحركات و خصوصا الخطابات التي يسوغها رواد هذه الإيديولوجية. أما اختيار العروبة كفكر، فتحركه حقيقة ان هذه الإيديولوجية التي تدعي

---

[25] استشهاد لعبد الرحيم لمشيشي: "القلق لاجتماعي، الإسلام و الانطواء الهوياتي في العالم العربي Malaise social, islamisme et replis identitaires "

[26] أمين معلوف: "سنة 2011 لن ينساها التاريخ"، يوليوز 2011 ,*Le* « L'année 2011 est d'ampleur homérique » ,Amin Maalouf, *Point*، 21 juillet 2011

العلمانية و الحداثة و التقدم و تنتهج أهدافا تحررية للمرأة، وقعت في نفس الممارسات التي تحط من وضع النساء بعيدا كل البعد عن الشعارات الرنانة التي كان يرددها الرواد.

الإسلام السياسي و النساء

يعتبر الربيع العربي حدثاً رئيسياً لم نقم بعد بقياس تداعياته لا بالنسبة للدول العربية و لا بالنسبة للإنسانية جمعاء. لكن صعود أحزاب ذات خلفية إسلامية إلى الحكم (بمصر و تونس) جعل معركة تحرر النساء تأخذ بُعْداً أكثر تعقيدا.

صحيح أن الوصول إلى السلطة كان عن طريق صناديق الاقتراع. بيد أن هذه الحقيقة السياسية التي تظهر و كأنها ديموقراطية لا يجب أن تخفي عنا واقعاً آخر يتمثل في كون جل خطابات و سلوكيات الإسلاميين، تنظر إلى النساء اللواتي احتللن الصفوف الأولى إبَّانَ الثورات العربية من خلال منطق "الدونية و اللامساواة". هكذا تُلَخّصَ الناشطة المصرية فاتن قصاب Faten Kassab قائلة: "إن الإخوان المسلمين لا يتوقفون اليوم عن إسقاط شرعية الحركات النسائية تحت ذريعة أنها تشكل جزءاً من مخطط غربي يهدف إلى تهديد الإسلام". و تضيف قائلة: "إن عمل الحركات النسائية العربية سيصبح أكثر صعوبة مما كان عليه الأمر من قبل، حيث سيضطررن للنضال ضد المشاكل التي تعرقل تحقيق المطالب النسائية الكونية مثل اللامساواة في الحقوق بين الرجال و النساء من جهة و مواجهة التهديدات التي تزيل الشرعية لهذه الحركات من جهة أخرى". و علاوة على ذلك، ترى فاتن قصاب[27] بأن النساء في مصر سوف يخبرون أوقاتاً عصيبة: "يمكن أن نعيش تدهوراً حاداً في الادوار التي نقوم بها تحت نظام حكم الإخوان المسلمين، إضافة إلى أن وصول الإسلاميين إلى الحكم اتاح ظهور حركات أكثر تطرفاً في المجتمع المصري. و من ثم فإن النساء المصريات مهددات بالتعرض للعنف في الأماكن العامة. و في هذا الصدد، لا بد من التذكير بأنه قد تم إطلاق العديد من النداءات تطالب بإبعاد النساء عن مجال العمل. و كما تعرفون، فإن الإخوان المسلمين لا يرون في المرأة سوى مُرْضعَة و حاضنة للأطفال و خادمة للرجل دون إعطاء اعتبار لأي حق من حقوقها. و حسب هذه النظرة، فإن النساء مواطنات من الدرجة الثانية"[28].

إن هذا القلق ليس قاصراً فقط على الحركات النضالية النسائية و حَسْب، بل هناك أيضا مثقفون و صحافيون يشاطرونهن نفس الهموم. في مقال نُشرَ في اليومية الجزائرية «الحرية Liberté "، يصف سليم تماني Salim Tamani الربيع العربي بالمرور من ديكتاتورية إلى أخرى: من العروبة إلى الإسلام. "بعد عقود من حكم أنظمة مُغْلَقة، لا يحق للشعوب العربية حتى أن تأمل خيراً في المستقبل"[29]. و حسب المحامية الاردنية راندة Randa[30] "إن مواقف الإسلاميين من إشكالية المرأة تثير مخاوف جَمَّة". "بالتأكيد، تضيف هذه المناضلة من أجل حقوق المرأة، يجب أن نحتاط كثيراً عندما يتعلق الأمر بخطاب الإسلاميين، لأنه ليس خطاباً موحداً، بل إنه، عكس ذلك، خطاب متنوع... و سوف يكون الامر مُهمّاً إذا

---

[27] مناضلة حقوقية جمعوية في مجال حقوق الإنسان، حوار خاص في بيروت، 5 يوليوز 2012، 10 نفس المرجع السالف الذكر
سليم التماني: "من العروبة إلى الإسلام، من ديكتاتورية إلى أخرى"، الحرية، 3 دجنبر 2012: الصفحة الإلكترونية المذكورة أسفله

[28] نفس المرجع

[29] سليم التماني: "من العروبة إلى الإسلام، من ديكتاتورية إلى أخرى"، الحرية، 3 دجنبر 2012: الصفحة الإلكترونية المذكورة أسفله
Salim Tamani, « Du panarabisme à l'islamisme. D'une dictature à l'autre », *Liberté*, 3 décembre 2012 : http://www.liberte-algerie.com/redacteur-en-chef/d-une-dictature-a-une-autre-du-panarabisme-a-l-Islamisme-167254.

[30] حوار خاص.

قدمنا الفروق الدقيقة بين مختلف المذاهب و التيارات و الحركات الإسلامية؛ لكن خطابهم تجاه المرأة يرتكز على قاعدة مشتركة هي: إضفاء الشرعية على هيمنة الرجل".

بخصوص هذه القاعدة المشتركة، يكتب محمد شريف فرجاني Mohamed-Chérif Ferjani: "إن الخطاب الإسلامي يربط نجاة المرأة بتأسيس نظام إسلامي يقوم على *الشريعة* و تطبيق شرع الخلفاء الأربعة". و في هذا الصدد، يذكر فرجاني المبادئ التي يقوم عليها هذا النظام: "إقامة أو احترام تعدد الزوجات، وصاية الرجل على المرأة، جعل الزواج المُختلط مقتصراً فقط على الرجال و احترام حق الرجل في إرث ضعف ما ترثه المرأة و فرض ارتداء الحجاب على المرأة". و يختم محمد شريف فرجاني كلامه بما يلي: "يعتبر المجال المخصص للمرأة نتيجة لانتمائها إلى جنس مختلف و بالتالي يصبح الجنس هوية غير تاريخية"[31].

هناك عدة مصادر يمكننا أن ننسب إليها هذه القاعدة المشتركة: وترتبط بها الحركات الاسلامية بشكل متفاوت في القوة وهو كما سماه بن باز[32] Ibn Baz "بالمنبعين الاثنين للطريق إلى الله"، و أيضا تأثير "كبار المنظرين" على كل مذاهب الحركات الإسلامية في العالم العربي.

إن البعض[33] يعتبر أن مؤسسي الإخوان المسلمين[34] هم اصل الاسلام السياسي. لكن الحركة تأسست سنة 1928 و الإسلام السياسي لم يبدأ في الواقع إلا في بداية الستينات - تحت تأثير سيد قطب Sayyid Qutb، المنظر الكبير للإخوان المسلمين الذي وجدت فيه بعض الجماعات الإسلامية تبريراً نظرياً لأعمالها في المجالات السياسية و الاجتماعية و الثقافية.

سيد قطب، الإخوان المسلمون و النساء

لطالما شكلت مصر مركز تأثير بالنسبة لسائر العالم العربي. إن الوضع اليوم بعد صعود الإخوان المسلمين إلى الحكم لا يشكل استثناء. تأسست حركة الإخوان المسلمين في مصر سنة 1928 على يد المدرس حسن البنا Hassan El-Banna؛ و في أول نشأتها، كانت الحركة تحتضن في الأصل مختلف الأحزاب السياسية و الحركات من الشرق الأوسط و إفريقيا - و بالخصوص في الأردن و البحرين و تونس و الجزائر و المغرب و العراق و السودان و الصومال و اليمن"[35]. كما أنها تعتبر أقدم و أكبر حركة إسلامية، حيث تجاوز صيتها العالم العربي ليصل لكل بقعة يتواجد فيها المسلمون. إن اتساع رقعة

---

[31] محمد شريف فرجاني، الإسلام و العلمانية و حقوق الإنسان، باريس لارمتان، 1991
Mohamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 1991

[32] ابن الباز، أحد الأعلام المؤثرة في العالم العربي؛ تولى منصب مفتي السعودية إلى أن توفي (1999)؛ شغل أيضا منصب رئيس مجلس كبار علماء السعودية.

[33] برونو إتيان: "الإسلام كفكر و قوة سياسية"، استشهاد رقم 14، 2003
Bruno Étienne, « L'Islamisme comme idéologie et comme force politique », *Cités*, n° 14, 2003

[34] تأسست حركة الإخوان المسلمين سنة 1928 على يد حسن البنا في مصر بعد انهيار الامبراطورية العثمانية؛ و تعتبر هذه الحركة أصل كل التيارات الإسلامية السياسية في العالم العربي؛ و كانت أهم أهدافها السياسية تتمثل في محاربة "الهيمنة العلمانية الغربية و التقليد الأعمى للنموذج الأوربي". كما عرفت في عهد الكاتب و الناقد الأدبي سيد قطب (1906-1966) قفزة نوعية و ازدهاراً لا مثيل له. و قد ساهمت أعماله حول "*توحيد الحاكمية*" في ظهور حركات جهادية، خصوصا بعد إعدامه من طرف جمال عبد الناصر.

[35] انظر الرابط الإلكتروني التالي: http://www.investigativeproject.org/documents/misc/135.pdf

تأثير هذه الحركة، إضافة إلى الدور المحوري الذي تلعبه مصر في المنطقة، له ان يبرر امكانية شرح جوهر و روح عقيدة الإخوان المسلمين من خلال خطابات منظرها و مفكرها سيد قطب[36].

لقد تم آنفا تناول موضوع الأسس النظرية و الفلسفية للخطاب الإسلامي الأصولي الحديث حول حقوق المرأة بصفة عامة و حول دورها في المجتمع في خطابات سيد قطب. و من المثير أن نُلْفت النظر إلى أن هذه الخطابات قد أظهرت ازدواجية في أفكاره بين موقعه التقدمي و التحرري في المجالين الديني و السياسي من جهة و مواقفه الرجعية المتحفظة فيما يخص وضع المرأة ووضعية الأسرة من جهة أخرى.

حسب السيد قطب، ليست مسألة تحرير المرأة سوى مؤامرة خارجية تسعى إلى تخريب ثوابت و قيم الأمة. فأعداء الدين يمررون أفكارهم الهدامة باستهدافهم للعنصر الأضعف و الحساس في المجتمع ألا و هو المرأة، التي من خلالها يحاول الخونة تدمير المجتمعات الإسلامية. إن فكرة المؤامرة الخارجية لتكسير وحدة الأمة تُشَكِّلُ نقطة الضوء لفهم سلوك الإسلاميين تجاه إشكالية حقوق المرأة. تقتضي مقاومة الغزو الثقافي الغربي مقاومة كل المحاولات الرامية إلى "تجريد المرأة" من مبادئها الدينية. و بصفة عامة، يتعلق الأمر بتأكيد الانتماء الكبير الخالص بالإسلام، باعتباره نظاماً كاملاً تتجاوز أسس و انماط حياته كل النظم و الأعراف الاجتماعية الأخرى. لا يتوانى سيد قطب عن وصف مسألة تحرر المرأة "بسوق النخاسة" و عن نعت الاختلاط "بالحرية الحيوانية" و نقده اللاذع لنظم الزواج و الطلاق كمصدر مقلق "ينافي السير العادي للحياة البشرية"[37].

إن الأهمية المخولة لوضع المرأة في المشروع المجتمعي لسيد قطب تأتي من البنية الأسرية، باعتبارها نواة المجتمع و التي ترتبط بالنسبة له بمستقبل الاسلام. تعتبر الاسرة أداة للتماسك الاجتماعي و نظاماً تتداخل فيه حتماً الحقوق والامتيازات بتلك المتعلقة بالله: "لقد أمر الله بأن يترأس الرجل الأسرة و أن يكون معيلها والمرأة هي السالفة عليه والمنجبة و يصبح بالتالي من الضروري أن تخضع لزوجها و لواجبها الأسري باستثناء أي شيء آخر"[38]. و بالإضافة إلى ذلك "وجب على النساء أن لا يضعن الحلي و المجوهرات و أن لا يختلطن بالرجال لتأمين السِّلْم و الاستقرار في البيت و لتفادي التحرش و الإغراء و التحريض"[39].

كما أشرنا سالفا، فخطاب سيد قطب يُدْهش باختلافه (كي لا نقول تناقضه) بين الجانب التحرري فيما يتعلق بالسياسة و المجتمع و العدوانية المُعْلَنَة حينما يطفو على السطح ملف حقوق المرأة.

في كتابها المعنون " *نساء في خطاب سيد قطب* *Women in the Discourse of Sayyid Qutb*" تكتب شهاده لمياء رستم Shehadeh Lamia Rustum بعد تحليلها بشكل عميق فكْرَ سيد قطب قائلة: "يظهر فكر سيد قطب تقدمياً و تحررياً في المجالين السياسي و الديني، لكن سرعان ما نلمس نوعا من التحفظ المتشدد بل الرجعي حينما يتعلق الأمر بوضع المرأة". و تنطبق هذه النزعة على كل التيارات الإسلامية بالرغم من اختلافاتها حسب البلدان و الحقب. في كتابه *وحي الرسالة* *Révélation de la terre*، يصف زياد أحمد Zyad Ahmed القاعدة المشتركة لمختلف الحركات الإسلامية كالتالي: "إن السبب الرئيسي لخلق المرأة

---

[36] بنى سيد قطب معتقداته على مفهوم الجاهلية (حالة الجهل قبل مجيئ الإسلام) التي تتطلب تأسيس دولة إسلامية تلتزم بالقرآن لكي يتم تجاوزها.

[37] في "*معالم في الطريق*" الذي تم نشره سريا سنة 1961، يناقش سيد قطب مذهبه المرتكز على مفهوم الجاهلية: (الجاهلية تعني كل الحقب التي سبقت ظهور الإسلام)

[38] سيد قطب: "السلام العالمي و الإسلام"، القاهرة، 1951، ص 54-55

[39] نفس المرجع

هو أن تكون أولا و قبل كل شيء زوجة و أُماً، يقتصر دورها فقط على تخفيف أعباء زوجها و جعله سعيدا بإعطائه حنانها و جمالها لكي يساعدها هو أيضا بحمايته لها و توفير الدعم المادي لها "[40].

الثورة الإيرانية و النساء

من المهم فيما يخص موضوعنا أن نستحضر الثورة الإيرانية و تأسيس الجمهورية الإسلامية. و بالفعل، فإن تأثير هذه الثورة على الإسلاميين العرب لم يكن ذا طابع سياسي فقط، بل شمل أيضا المجال الثقافي.

عرف الإسلام السياسي قفزة نوعية إبَّانَ الثورة الإيرانية سنة 1979، حيث رأت الحركات الإسلامية العربية في وصول الخميني إلى سدة الحكم مثالاً يُحْتَذى به لتأسيس دولة ذات خلفية دينية، بينما يشكل النموذج الثوري الإيراني تراجعاً حاداً على مستوى حقوق المرأة. بمجرد وصول التيار المحافظ إلى الحكم في الجمهورية الإسلامية، بدأ تواجد النساء يتقلص الى المجال الخاص. "من بين أول التعديلات التي طرأت على حقوق المرأة، إلغاء قانون حماية الأسرة الذي كان يعتبر نقطة إيجابية تخدم مصالح المرأة و الذي تم التصديق عليه في حقبة الشاه. أصبح ارتداء الحجاب إجبارياً و أصبحت النساء خاضعات لحكم الشريعة ، في حين أصبحت كل الوظائف العمومية العليا مستحيلة المنال بالنسبة لهن و تم تحديد سن الحد الأدنى للزواج الى تسع سنوات. كما قامت الحكومة بتنفيذ خطة للعزل المكاني بين الجنسين. وبذلك نشهد تراجعاً صارخاً عن المكتسبات الاجتماعية التي حققتها المرأة في عهد المملكة البهلوية"[41].

لا يجب أن نندهش من هذا الهجوم الذي طال حقوق المرأة إذا آمنا بذلك. و في هذا الصدد، تكتب الكاتبة الإيرانية بن وراق Iben Waraq ما يلي: "إن الوضعية المُزْرية للمرأة في العالم الإسلامي نتيجة منطقية لانتشار المبادئ الكارهة للنساء في القرآن و السنة و الشريعة: إن المرأة كائن دوني على جميع الأصعدة، معنوية كانت أم فكرية، فهي لا ترث إلا نصف ما يرث الرجل و لا تساوي شهادتها في المحاكم إلا نصف شهادة الرجل. كما أنها لا تستطيع أن تتزوج من غير المسلم و لا أن تُطَلِّقَ نفسها، فضلا عن كونها ممنوعة من مزاولة بعض المهن و هكذا دواليك[42]".

إن الحد الادنى من الروح النقدية توجب علينا أن نضع مثل هذه المعارضة للثقافة العربية الإسلامية في منظور معين. حيث يتعلق الأمر هنا بتصور نمطي عن الإسلام، لأن كل تعميم متسرع قد ينم عن جهل جوهري بالعالم العربي الإسلامي ويخاطر بالاقتراب من وجهة النظر هذه التي تعتبر أن الإسلام "دين مناسب للثقافة العربية و متأثر بها"، الشيء الذي يبرر "مشاكل التخلف التي تعيش فيها هذه الشعوب[43]".

تلعب إيران اليوم دوراً حاسماً في المنطقة كمركز للمذهب الشيعي. إن الإسلام في نسخته الإيرانية حاضر بقوة في العراق و البحرين؛ كما يمثل أقليات هامة في خمسة عشر دولة من الدول العربية الأخرى. و إذا كان من الصحيح ان المذهب الشيعي قد تأسس على فهم النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية على نحو منفتح، الا ان وضع المرأة ليس بأفضل...

---

[40] زياد أحمد: "وحي الرسالة"، القاهرة، مطبعة الرسالة، 1940

[41] صَبَا محمود: "سياسية التقوى و التيار النسوي في اختيار الصحوة الإسلامية"، 2009 باريس
Saba Mahmoud (dir.), *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte 2009.

[42] ابن وراق: "لماذا لست مسلما"، لوزان 1999
Ibn Warraq, *Pourquoi je ne suis pas musulman*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1999.

[43] لمزيد من المعلومات التحليلية المفصلة عن هذه النظرة الثقافوية للشرق، انظر المؤلف المشهور لإدوارد سعيد: "الاستشراق".

رغم الاختلاف الموضوعي و التاريخي و الاجتماعي، بين صعود آية الله إلى الحكم في إيران و وصول الحركات الإسلامية العربية إلى سدة الحكم بفضل الربيع العربي، إلا أن السلوك و النظرة تجاه المرأة لم يختلفا كثيراً.

أعلن زعيم حركة النهضة في تونس رشيد الغنوشي في أكثر من مناسبة أن حركته تتكون من أعضاء معتدلين و ليبراليين و مناضلين قريبين من السلفية. رغم هذا الخطاب المطمئن، الا ان الحركات النسائية لم تستطع أن تخفي قلقها المتزايد والغير مسبوق إزاء صعوبة الحفاظ على المكتسبات التي حققتها المرأة. و تعتبر سلمى مبروك Selma Mabrouk[44] ،عضو لجنة الحقوق و الحريات، أن "نموذجنا المجتمعي في خطر". و تضيف في تصريح أدلت به للصحافة: "هناك رؤية مختلفة للمجتمع، رؤية مغايرة لتلك التي نعيش بها اليوم، لأن مكتسبات المرأة المتمثلة في قانون الأحوال الشخصية و المعاهدات الدولية التي التزمت بها تونس، في خطر".

ظهر هذا القلق عند ادراج مفهوم "تكامل المرأة للرجل" في مسودة الدستور المقترحة. فقد اعتبرت العديد من الجمعيات والتيارات المدنية والديموقراطية ان المشروع المقترح من قبل نواب النهضة هجوما سافراً على مكتسبات المرأة التونسية. فطبقاً لأحلام بالحاج Ahlem Belhadj[45] "ان امرأة مُكَمِّلة أو تكميلية تعني امرأة ثانوية أو ملحقة"؛ فيما أدلت رئيسة الجمعية التونسية للنساء الديموقراطيات (AFFD) بتصريح للصحافة قائلة: "ماذا تعني صفة مُكَمِّلة أو تكميلية؟ نحن لسنا بصدد العلوم البيولوجية، إننا بصدد كتابة دستور وهو حق لكل المواطنين و المواطنات الذي من واجبنا الحفاظ عليه". إن سبب القلق الذي عبر عنه المجتمع المدني التونسي هو انه من خلال هذه المادة يمكن إدخال تعديلات على قانون الأحوال الشخصية تكتسي طابع التمييز العنصري ضد النساء من قبيل: تعدد الزوجات و الحرمان من حق العمل. الخ. "يمكن لكل المكتسبات أن تتعرض للضياع[46]".

لإضفاء طابع الشرعية على سلوكياتهم المعادية لحقوق المرأة، يلجأ الإسلاميون إلى سلاح فتاك، إنه "الفتوى". في مجتمعات تنخرها الأمية و الجهل، يسهل كثيراً إضفاء طابع الشرعية على أي فعل سياسي باستخدام التفسيرات الاكثر تزمتاً للدين. في إيران و مباشرة بعد الوصول إلى الحكم، لجأ أئمة آية الله إلى ترسانة الفتاوي لإلغاء الحريات الفردية. و يبدو أن التاريخ يعيد نفسه بعد الربيع العربي، كما لاحظت فاطمة مجالي Fatima Majali[47]: "كل الفتاوى السلفية ترتكز على نقطة واحدة مفادها أن المرأة عبارة فقط عن جسدٍ، عن وعاء من اللحم، ناقص من الناحية العقلية، اداة للشهوة، بؤرة إغراء متنقلة".

في القنوات الفضائية، سواء كانت في مصر أو تونس أو في أي مكان آخر، يلعب شيوخ و دعاة الإسلام على "اللاوعي الجمعي" الضاربة جذوره في ثقافة ذكورية موجهة بتفسيرات للإسلام يطغى عليها طابع التشدد. و لمعرفة ذلك، يكفي أن نستمع لابن الباز، باعتباره عالما ضليعا و مرجعاً أساسياً للسلفيين، و هو يتحدث عن مكانة المرأة في الإسلام. و في الواقع، تتمتع المرأة المسلمة بمكانة رفيعة في الإسلام: فهي

---

[44] انظر المقال: "صعوبة الحفاظ على مكتسبات المرأة و الطفل نثير قلق الديمقراطيين"، المنشور على الصفحة الإلكترونية التالية:
http://www.lapresse.tn/04082012/53537/la-difficile-preservation-des-acquis-de-la-femme-et-de-lenfant-suscite-linquietude-des-democrates.html.

[45] نفس المرجع

[46] نفس المرجع

[47] ناشطة لبنانية في ميدان حقوق المرأة، حوار خاص تم إجراؤه في بيروت، 9 يوليوز 2012

تبصم بتأثيرها على حياة كل مسلم، إذ أنها حقاً المعلمة الأولى، فهي تساهم بهذا في بناء مجتمع سليم - شريطة أن تلتزم بكتاب الله و سنة رسوله (صلى الله عليه و سلم).

الاشتراكية العربية: أي تحرير للنساء؟

ما هي المكانة التي يجب أن تتمتع بها النساء في تنظيم حياة المجتمعات العربية؟ ماذا يفعلن كي يصبحن اعضاء كاملات فيها، لهن كافة الحقوق كالجميع، يستطعن ممارسة كل الانشطة وتطوير قدراتهن ونفوذهن في جميع المجالات بشكل كلي؟ طُرِحَتْ هذه الأسئلة إبَّانَ الاستقلال و في الحقب التي تلته؛ و من هنا لا نستطيع أن نتكلم عن إشكالية وضع النساء دون استحضار مرحلة "الاشتراكية العربية".

إن الاشتراكية في نسختها الغربية إيديولوجية إنسانية تدعو إلى احترام حقوق الإنسان و طبعا المساواة بين المرأة و الرجل. فقد وسمت هذه الإيديولوجية حياة المجتمعات العربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين و خصوصا في الخمسينات و الستينات. فقد كانت الاشتراكية العربية تطمح في البداية إلى تقديم نموذج مغاير للأنماط الأخرى المتواجدة في أماكن أخرى من العالم (كالاتحاد السوفيتي و الصين). فما الجديد الذي أتت به الاشتراكية العربية لتعزيز حقوق المرأة؟ أبدى رواد الاشتراكية العربية على المستوى النظري أفكاراً تقدمية تتجلى في محاربة اضطهاد النساء و البنيات المجتمعية "البدائية"، كما عبر عن ذلك مشيل أفلاك Michel Aflak، مؤسس حزب البعث و "منظر الاشتراكية العربية" التي طالب بها الحزب الاشتراكي العربي البعثي و تيار الناصرية في مصر، قائلا: "يجب محاربة ظاهرة البداوة و اضطهاد النساء". كما أن المادة 12 من الدستور البعثي تعكس فكر مؤسسه: "تتمتع المرأة بكامل الحقوق المدنية [...] كما يناضل الحزب من أجل تحسين ظروف حياة المرأة في سبيل أن تصبح هذه الأخيرة مؤهلة لتمارس كامل حقوقها[48]".

يجب علينا ان نلاحظ ان الممارسات لم تكن على مستوى الرؤى النظرية. و قد أشار إلى ذلك تبريزي بنصالح Tabrizi Bensalah في مقاله حزب الأمة في البلدان العربية: "لقد تم توظيف الأحزاب لتشكيل اتحادات نسائية، بحيث تم إدراج مهام و أدوار في لوائح تلك المنظمات. غير أنه لا بد من الملاحظة بأن العمل في هذا المجال كان غير مثمراً، نظرا لاصطدامه بمعوقات التقاليد ".[49] إن حال الجزائر لَمِثال واضح لبلد نَهَجَ الاشتراكية العربية، التي أثرت على الحياة المجتمعية بشكل ذو مغزى: "منذ 1962، تقوم الدولة بإضفاء طابع الرسمية و الشرعية على التحكم في سلوك النساء داخل البيت و خارجه؛ و في هذا النظام، نجد ان "الأنا الجمعي" هو المسيطر و الجماعةَ تحتل الأولوية مقارنة بالفرد. إن النظام الذكوري يرتكز على علاقات سلطة تفرض على كل الأفراد إخضاع هويتهم الشخصية للجماعة، و بالتالي فمحاولة المس بهذا النظام يعني المس بكل المجتمع، مما يعلل الرفض التام للمس بقضية المرأة و الدين، لأن الأسرة و المرأة تحافظان على تماسك نسق المجتمع ككل؛ و هنا نلمس قضية جوهرية[50]".

---

[48] انظر نص الدستور المؤقت للجمهورية العربية السعودية (1 مايو 1969)، في "*ملاحظات و دراسات وثائقية*"، مراجع وثائقية الفرنسية رقم 3621، 22 شتنبر، ص 2-11

[49] تبريزي بن صالح: مقال حول "*حزب الأمة و الدول العربية*"، كلية العلوم لقانونية و الاقتصادية، 1972
Tabrizi Bensalah, *Essai sur le parti-nation dans les pays arabes*, Amiens, Faculté de droit et d'économie, 1972

[50] ماركريت روليند: "*العنف في الجزائر*": بين التدبير السياسي و التحكم المجتمعي.
Marguerite Rollinde, Les Violences en Algérie : entre gestion politique et contrôle sociétal : droledepoque.lesdebats.fr/articles/n09/violences.pdf.

الربيع العربي: تحرر أو تهديد

"لا خوف بعد الآن"، إنه شعار ردده التونسيون أثناء ثورتهم على نظام بن علي؛ لكن الأستاذة الجامعية التونسية أمال كرامي[51] Amel Grami ترى الأشياء من زاوية مختلفة اليوم فتقول: "يبدو أن دوائر الخوف بدأت ترجع بقوة حاملة معها مخاوف كبيرة". فقد أبدت أمال كرامي مبكراً قلقها المتزايد بشأن الخطر المتصاعد الذي يشكل التيار المتطرف على الثورة العربية قبل أن تضيف: "بينما كان الكل منشغلاً بمظاهر البهجة و السرور و وعود تحقيق أهداف الثورة و تعزيز مبادئ الديموقراطية، ظهرت موجات من العنف المُمَنْهَج ضد الفنانين و المثقفين و الأساتذة الجامعيين و خروقات فيما يخص حقوق المرأة؛ كل هذه الظواهر تدل على أن مخاوفنا كانت مبررة". إن الانتقال الديموقراطي مهدد: "هناك دعوات جديدة تدعو إلى الفصل بين الجنسين و تضييق الحريات" و "ما يجري الآن في تونس ليس بالمصادفة على الإطلاق". و قد شهدت فعلًا العديد من المؤسسات المدرسية في العام الدراسي المنصرم هجوماً خطيراً من قبل عدد من السلفيين أرادوا فرض النقاب خاصة في كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية بتونس العاصمة (جامعة الزيتونة و جامعة منوبة).

و تحكي أمال كرامي شهادتها عن بعض الاعتداءات فتقول: "لقد تفاجأنا بهجوم عشرات من الأفراد، لباسهم يشبه اللباس الأفغاني و لِحاهم طويلة تدل على أنهم ينتمون إلى التيار السلفي. فقد طلبوا تخصيص مكان لتمكين الطلبة من أداء صلاتهم، في حين أن هدفهم الحقيقي، كما عبر عن ذلك أحدهم عند وقوفه على المنصة، كان هو طرد العلمانيين و الملحدين.؛ فمطلبهم الوحيد هو تطبيق الشريعة". و من الواضح "أن الديكتاتورية السابقة قد افسحت المجال لبزوغ ديكتاتورية جديدة أخرى".

أما في مصر، فالوضع يبدو أكثر وضوحاً. ففي فترة حكم حسني مبارك في بداية 2011 "كان هناك ثلاثة نساء من أصل سبعة و ثلاثين عضوا بالحكومة، مقابل امرأتين في الحكومة المشكلة من إحدى و ثلاثين وزيرا سنة 2012[52]". و بعيدا عن هذه الحقائق الإحصائية، لا يتوقف الإخوان المسلمون منذ صعودهم إلى الحكم عن انتقاد القوانين الحالية المتعلقة بحقوق المرأة و الأطفال. "منذ تخلي حسني مبارك عن الحكم، استنكرت مجموعة من التيارات السلفية الإصلاحات الطارئة على قانون الأسرة و نعتوها ب "غير الشرعية" و غير الملائمة" للشريعة"، و طالبوا "بإلغاء القوانين التي تعطي للأم الحق في حضانة الأطفال. قدم رئيس محكمة الاستئناف و الأسرة في يوليوز 2011 مشروع قانون يرمي إلى إبطال مفعول قانون الطلاق الخلعي أو المسمى ب "الخلع[53]" و إعادة تفعيل قانون يجبر من خلاله الرجال زوجاتهم غير المطيعات لهم على الرجوع إلى بيت الطاعة، أي بيت الزوجية. و في يناير 2012، دعت امرأة مرشحة للانتخابات التشريعية عن حزب الحرية و العدالة FJP إلى إلغاء كل القوانين المتعارضة مع الشريعة[54]."و تقول ناشطة مصرية في مجال حقوق المرأة: "إننا مضطرين اليوم إلى الحفاظ على كل

---

[51] أمال كرامي: *"المساواة بين الرجل و المرأة، معركة مستمرة"* ، جامعة منوبة.
Amel Grami, « Égalité Homme-Femme, le combat continue », université de La Manouba : http://www.radioexpressfm.com/podcast/show/amel-grami-l-egalite-homme-femme-le-combat-continue

[52] مساهمة المرأة في الانتقال الديموقراطي، انظر الرابط الإلكتروني التالي:
http://arabwomenspring.fidh.net/index.php?title=Egypt/fr#Participation_des_femmes_dans_la_transition_politique

[53] الخلع هو شكل من أشكال الطلاق تلجأ إليه المرأة لإنهاء العلاقة الزواجية الناجمة عن عقد الزواج مقابل مبلغ مالي معين؛ في حين أن هذا الحق يخول حصرياً للرجل في الشريعة الإسلامية. فقد تمكنت بعض النساء من الحصول على طلاقهن بواسطة الطلاق الخلعي. يدعو بعض الإسلاميين المصريين و التونسيين إلى إلغاء حق الخُلع تحت ذريعة كونه يخالف شرع الله.

[54] http://arabwomenspring.fidh.net/index.php?title=Egypt/fr#Participation_des_femmes_dans_la_transition_politique

مكتسباتنا، لأن السلفيين و الإخوان المسلمين لا يتوقفون عن مهاجمة كل القوانين الموضوعة حالياً في مجال الأسرة و يستخدمون في ذلك كل السبل الممكنة لإرجاعنا إلى نقطة البداية[55]".

خاتمة

تواجه النساء العربيات في الوقت الراهن تحديات كبيرة، لأن وضعهم المزري ليس حدثاً سياسياً عارضاً أو نتيجة لوصول تيار ما إلى السلطة، بقدر ما هي إشكالية معقدة و مركبة يصعب تحليلها بدون الأخذ بعين الاعتبار تجَذُّر الهيمنة الذكورية لدى الرجال العرب منذ عدة قرون.

و من وجهة نظر سياسية، وجب علينا أن نلاحظ أن كل النزعات الإيديولوجية، التي تركت اثرها على الشعوب العربية لم تنجح اي منها في احداث اي تغير جوهري فيما يخص قضية المرأة. هل يتعلق الامر بعوامل حضارية تتجاوز اي تفسير محدود؟ لنا ان نطرح هذا السؤال عندما نلاحظ ان كل هذه الايدولوجيات بما فيها تلك التي انبثقت عن نظريات للمساواة (الاشتراكية على سبيل المثال) قد تمسكت بمواقف رجعية فيما يخص قضية المرأة و لم تسع جدياً لكي تقلص من الامتيازات الذكورية.

إن صلب القوى السياسية المنتخبة بعد الربيع العربي لا تبدو مؤيدة لتحسين ظروف النساء، حيث أن النساء العربيات اليوم مهددات بالبقاء لسنوات عديدة أخرى مضطهدات و مستبعدات. غير أن وصول المتشددين إلى الحكم لم يقم إلا بتفاقم الوضع الحالي المتسم بالاضطهاد القديم الناتج عن سيرورة تاريخية طويلة.

يعتبر الوضع السياسي الحالي بمثابة الشجرة التي تخفي الغابة؛ فوراء وصول الإسلاميين إلى الحكم توجد مجموعة من الظروف الموضوعية يختلط فيها السياسي بالثقافي و الديني.

إن تغيير العقليات يستوجب عملا طويلا من التحليل. فبرؤيتنا لوضع المرأة حالياً، لا يبدو الربيع العربي سوى استبدال ديكتاتورية اوليجارشية oligarchique أخرى أوسع منها، حيث تستمر نفس آليات العنف و عدم احترام حقوق المرأة ...مستمدة شرعيتها أحيانا من الله.

[55] نانسي هي ناشطة مصرية في مجال حقوق الإنسان؛ حوار خاص في بيرت، 7 يوليوز 2012

حجاب

صفاء فحتي

إن كلمة "حجاب" لا تعني في حد ذاتها "الحجاب الذي يُلْبَس". ففي سياقها اللغوي و التاريخي، تعني هذه الكلمة حاجزاً واقياً، ستاراً، شيئا فاصلاً، أو مجرد شاشة. كما أنها لم يَرِدْ أبدا ذكرُها في القرآن للتعبير عن قماش يغطي جسد المرأة أو جزءا منه (كشعرها مثلاً). ففي السُّور التي تحتوي على كلمة *حجاب*، يتعلق الأمر دائما بحاجز واق، فقط حاجز واق، كنوع من الأبواب كان الرسول يضعه للفصل بين زوجاته و الناس المتواجدين في المسجد لكي يضمن لَهُنَّ الستر و يحفظ لهن خصوصياتهن. (هذا الحجاب أو الحاجز لم يكن يَخُصُّ سوى زوجات الرسول - فَحَتىَّ بناته لم يكن معنيات بهذا الأمر).

إن تواجد المؤمنين المستمر في المسجد أدى إلى نوع من الاحتكاك مع زوجات الرسول، القابعات في غرفهن؛ و كان يدخل بعضهم أحياناً عند زوجات الرسول دون استئذان. و لهذا نزلت الآية التالية:

"و إذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب[56] ".

ترجمت ماسون Masson كلمة حجاب ب « voile »، أي بالحجاب الذي يُلْبَس، في حين أن الأمر يتعلق بحاجز واق، كما يُبَيِّنُهُ سياقُ الآيةِ سالفة الذكر، حيث يتعلق الأمر بطلب شيء من وراء نوع من الأبواب.

وفي حالة أخرى، يعفي القرآن النساء المُسنّات اللواتي لا يمكنهن أو لا يُرِدْنَ الزواج من ارتداء لباس معين (الثياب). "و قد ترجمت ماسون هذه الكلمة ب « voile »، أي بالحجاب، لكنها وضحت في الهامش بأن الترجمة الحرفية لتلك الكلمة هي "قماش".

"و القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة وأن يستعففن خير لهن و الله سميع عليم...[57]".

ترجمت دونيس ماسون كلمة *زينة* بالحِلِي، و معناها في المعجم المعتمد "لسان العرب" انه كل شيء يضاف على شيء أخر لإعطائه رونقاً و جمالاً[58]؛ و بمعنى أوسع، هي "كل ما يتم وضعه على جسد الإنسان من حلي و مجوهرات من أجل إضفاء جمالية عليه". و على أي حال، فإن الأمر يتعلق بكل شيء غريب على الجسد الشخصي.

بأي ثوبٍ يتعلق الأمر إذن؟ لا أحد يعرف الجواب، بما أن الكلمة لا يشار اليها في الخطاب الديني الذي يتبنى مفهوم الحجاب. و في موضع آخر، نجد كلمة خمار (و هو ثوب يرتديه الرجل و المرأة) و كلمة "جلباب" (فستان فضفاض)، لكن لم تُرِدْ كلمة "ثياب" أو قماش أبدا.

و من ناحية أخرى، لم ترد كلمة الحجاب الكامل أو الشامل (نِقاب) في القرآن. غير أنه تَمَّت الإشارة إليه في الكتاب المقدس، خاصة في *نشيد الإنشاد*:

ها أنت جميلة يا حبيبتي،
ها أنت جميلة،
عيناك حمامتان من تحت نقابك[59]

---

[56] القرآن ترجمة دونيس ماسون،باريس، جاليمار، 1967، راجع الترجمة الدكتور صبحي الصالح، بيروت، دار الكتاب المصري 1980، سورة الأحزاب، الآية 53

[57] القرآن، سورة النور، الآية 59

[58] تعتبر النباتات مثلا بمثابة الزينة بالنسبة للأرض، لأنها تضفي عليها رونقا و جمالا. http:/www.baheth.info/

[59] الكتاب المقدس، رسالة بولس الرسول الاولى الى اهل كورنثوس

و في النسخة العربية للكتاب المقدس، نجد الكلمة المترجمة هنا بالفرنسية ب « voile » هي كلمة نقاب، و يعني الحجاب الكامل الذي يغطي الوجه.

و في نفس السياق، كتب بولس الرسول رسالة أولى إلى أهل كورنثوس ذكر فيها ما يلي: " ***كل رجل يصلي أو يتنبأ وله على رأسه شيء*** *(و له شَعْرٌ طويل)*، ***يشين رأسه. وأما كل امرأة تصلي أو تتنبأ ورأسها غير مغطى، فتشين رأسها، لأنها والمحلوقة شيء واحد بعينه؛*** *إذ لم تضع إذن المرأة غطاء على رأسها، فَلْتَقُص إذن شعرها ! لكن،* ***فلْيُقص شعرها. وإن كان قبيحاً بالمرأة أن تقص أو تحلق، فلتتغطى***" (الكتاب المقدس، ص. 280). من ثم فالكلمة المستعملة في النسخة العربية من الإنجيل هي غطاء (couverture).

تبدو الاشارات في القرآن الكريم أَقَلَّ وضوحاً، حيث أن كلمتَيْ "شعر "أو "رأس" لا تظهر في الآيات التي تتحدث عن الخمار. ففي سورة النور، تم استعمال كلمة *خمار*[60]، وهي تعني "غطاء" - غطاء يضعه الرجل و المرأة على الرأس - و جذر هذه الكلمة هو الفعل خمر، الذي يعني "غَلَى أو تَخمَّر"، و الذي تم اشتقاق كلمة خمر منه.

أثارت هذه الآية التالية العديد من التعليقات من طرف علماء الدين و رجال القانون:

"و قل للمؤمنات
يغضضن من أبصارهن، و يحفظن فروجهن،
و لا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها،
و ليضربن بخمرهن على جيوبهن،
ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن
أو آبائهن أو أباء بعولتهن ... [61]

إن الكلمة المترجمة هنا ب « voile » ليست *حجاب* و لكن *خمار* (بمعنى غطاء). تتمحور السورة أعلاه في واقع الأمر حول الفروض و الأوامر التي وجب على النساء الحرات الامتثال لها (كغض البصر) و تغطية جزء من الصدر – الذي كان ملبس النساء الحرات في شبه الجزيرة العربية ما قبل الإسلام يبديه للعيان. منذ ذلك الحين، أصبح من الضروري ترسيخ الاختلاف في شكل الملبس بين النساء الحرات و الجواري، حتى المؤمنات منهن، لأن الأوامر والفروض التي تتلقاها الحرائر كانت تختلف عن تلك التي كانت تفرض على الاماء.
ويحكى عن عمر ابن الخطاب، الصحابي وثاني *خلفاء* الراشدين بعد وفاة الرسول، أنه كان يضرب بانتظام كل النساء الجواري اللاتي كن يغطين صدورهن أو يرتدين لباسهن على طريقة المؤمنات الحُرات[62].
و قد كان ضرورياً أن يكون كل من لباس النساء الحرات و لباس الجواري مرئياً على مسافة بعيدة، بل واثناء الليل. كما كانت النساء عرضة بالفعل للتحرش الجنسي المستمر و خصوصاً أثناء الليل عندما كُنَّ

---

[60] انظر كلمة خَمَرَ في المعجم القانوني للغة العربية لسان العرب "http:/www.baheth.info/
[61] القرآن، سورة النور، الآية 31
[62] ابن تيمية: *حجاب المرأة و لباسها في الصلاة*، طبعة محمد ناصر الدين الألباني ،المكتبة الإسلامية، ص 37

يخرجن لأداء حاجتهن الطبيعية (لأن البيوت لم تكن تتوفر بها مراحيض). كان شكل اللباس يسمح للمعتدين المحتملين بالتمييز بين النساء المؤمنات الحرات، اللواتي كان محرماً الاعتداءُ عليهن، و الجواري المؤمنات اللواتي كان من السهل أن يتم الاعتداء عليهن دون أن يتعرض المعتدون للمحاكمة و العقاب.

و في سياق آخر، تبدأ هذه الآية بفعل أمر موجه من الله إلى الرسول يأمره فيها بأن يقول (لا أن يَأْمُرَ) كما جاء في الآية: *"و قل للمؤمنات* ... ". و يتعلق الأمر هنا بالمؤمنات الحرات و ليس بالمؤمنات الجواري. و هكذا أصبح الفعل "*قال*" يعني "*أَمَرَ*" في التفسيرات المتشددة. إن المراحل التي مرت بها دلالات هذا الفعل أدت الى عدد من التفسيرات تم التنصيص عليها في الشريعة (الإسلامية). و بالتالي، فإنَّ "*قال*" لا تعني" *أمرَ*" و لا "طلبَ" و لا حتى "ألْزَمَ." فهذه الكلمة المنقولة عن الله تجعل من النبي شاهداً. سيكون النبي إذاً شاهداً على كلام الله الموجه إلى النساء المؤمنات اللواتي سوف يستمعن اليه. و يتعلق الأمر في هذه الآية بحركة من اليد: بدلاً أن يتم وضع الخمار إلى الخلف، يُوصي الرسول بان يقول لهن (الله يأمر الرسول بأن يقول فقط " قُلْ") أن يقمن بلفه إلى الإمام بشكل يسمح بتغطية الصدر.

فما هو الظاهر من زينة المرأة؟ كيف يمكن تحديد مظاهر الزينة الخارجية؟ و من أجل هذا الغرض، اسْتَنَدَتْ المذاهب السنية على *حديث* غير مسنود، لأنه ينقل حديثاً نبوياً من خلال شخص آخر من المرجح أنه كان قد سمعه من عائشة، الزوجة الصغيرة المفضلة لدى الرسول. حينما دخلت أسماء إحدى بنات ابو بكر الصديق، اول الخلفاء الراشدين و ابو السيدة عائشة زوجة الرسول، لرؤية والدها و هي ترتدي ملابس خفيفة ، بَلْ و شفافة، يحكى ان الرسول قد قال لها :" يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، مشيرا إلى الوجه والكفين". و هنا أيضاً يتعلق الأمر بموضوع مرتبط بالإشارة، أي بحركة اليد. و يندرج هذا الحديث في خانة الاحاديث الأحادية اي ان سنده منقطع *(singuliers)*، والأحاديث الاحادية لم يسمعها سوى شخص واحد ولم ينقلها سوى شخص ما إلى شخص آخر. و لهذا السبب، تبقى هذه الأحاديث ضعيفة إن لم نقل أنها غير صحيحة. وهكذا، فإن الأحاديث المنقولة عن الرسول فيما يخص الامر به و ليس مجرد ذكر كلمة الحجاب غير مشهود لها بالصحة في المرجعين الاساسين للاحاديث النبوية : البخاري ومسلم.

إنه لشيء غريب ـ بل و حقيقة يتفادى علماء الدين الحديث فيها ـ أن يكون (انظر السطرين الأخيرين من الآية) للنساء الحرات الحق في إظهار زينتهن *لما ملكت أيمانهن*. هذا التعبير يشير بشكل عام إلى الأملاك، وفي هذه الحالة نحن نتكلم عن ملكية البشر... دون تحديد للجنس. وتترك ماسون هذا الغموض قائما في ترجمتها للمصطلح حيث لم تحدد جنس المملوك "الجواري أو العبيد servantes ou esclaves".

غير أن نفس العبارة قد استعملت في موضع أخر من القرآن للتعبير عن الجواري، حريم الرجل.

من جهة أخرى، لا بد من الإشارة إلى أمر مهم يتمثل في أنه لم يتم ذكر الحجاب في النصوص السنية، إلا في معرض الحديث عن الزي الذي يجب ارتداءه اثناء الصلاة. كما أن المرأة الحرة هي الوحيدة التي يفرض عليها ارتداء لباس يغطي شعرها و جسدها كاملا، باستثناء اليدين و القدمين، و ينحصر ذلك في سياق "الصلاة". و قد انكب المُشَرِّعون على تفسير الآية أعلاه "*و لا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها*"، من أجل تحديد الزينة التي يمكن إظهارها و التي وجب حجبها؛ و على سبيل المثال - هل يجب إظهار أو حجب القدمين، حسب تصورات بعضهم، (دائما في سياق الصلاة). و أُلِحُّ على النقطة التالية: لم يتم أبداً في النصوص السنة المذهبية تحديد شكل لباس المرأة خارج سياق اقامة الصلاة. و علاوة على ذلك، فإن الجواري المؤمنات يعاملن معاملة الولد حيث يكشفن عن شعرهن و صدورهن وهذا ودائماً في سياق اقامة الصلاة، ومن ثم فأنه اشكالية ما هو المفروض حجبه لا تُطرح.

و مع ذلك، أصبح ارتداء الحجاب مع مرور الوقت أمراً مُهِماً و أساسياً، قمعياً و سياسياً. و انطلاقاً من هذه الانعكاسات التاريخية، تتمثل فرضيتي فيما يلي: إن سن القوانين كتابياً، أي ان كانت جوهرية هذا الفعل الا انه قد وضع نهاية أليمة لنوع من الإسلام، إسلام كان قادرا على التفكير في نهايته الخاصة كما جاء في فلسفة الكندي[63].

لقد وضع الإسلام الجديد حداً لتأويل القوانين الشرعية نظراً لقوة الانتشار السني ، و لكن، منذ عصر النهضة الإسلامية في منتصف القرن التاسع عشر و بزوغ الحركات النسوية العربية، أصبح التيار الاصولي يشعر بضعف أساساته أولا بفعل النموذج الغربي المغري و ثانيا بالانتشار الغير مسبوق للمجال الافتراضي العالمي (التلفزة، التقنية العلمية للاتصال عن بعد)، الذي يرتبط به ارتباطاً وثيقاً و مبهماً في آن واحد. فقد عرفت الأصولية الإسلامية كيف تستفيد من التقنيات الحديثة في مجال الإعلام لتضمن انتشارها، بيد أن نفس التقنيات الإعلامية صارت تنتقد تأثير هذه التيارات منذ ذلك الحين. وقد أصبح الشباب مثلا يبتدعون لغات خاصة بهم للتواصل عن طريق الرسائل القصيرة أو الشبكة العنكبوتية التي تمزج اللغات والحروف (نَسْخ ألفاظ عربية بواسطة الحروف اللاتينية و الأرقام)؛ و في نفس الوقت، تسجل بعض الفتيات، منهن محجبات، أشرطة فيديو يقمن فيها بشتى انواع الحماقات ويضعنها في شبكة اليوتوب.

أعاد سعيد العشماوي صياغة النصوص الشرعية المتعلقة بارتداء الحجاب. وتبعه في نفس النهج أخ مؤسس جماعة الإخوان المسلمين جمال البنا، الذي ألف عددا من الكتب قدم فيها تفسيراً جديداً للإرث الديني الذي لا يرى فيه ان ارتداء الحجاب فريضة شرعية. فبالعودة للآيات القرآنية وإقصاءه للأحاديث غير الصحيحة التي تفرض على الفتيات عند بلوغهن أن يحجبن شعرهن و لا يظهرن من جسمهن سوى الوجه و القدمين، نجد أن رَجُلَيْ القانون (البنا و العشماوي) يتمردان على جبرية ارتداء *الحجاب*. و بالإضافة إلى ذلك، يخلص مصطفى محمد راشد، الطالب بجامعة الازهر، في أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه التي دافع عنها في 2012، الى أنه بعد البحث في القواعد الدينية المرتبطة بجبرية الحجاب، بأن ارتداءه غير مفروض في الشريعة الإسلامية .

في تاريخ علم الدين و الفقه الاسلاميين، كان الصراع (و أحيان الحرب) بين التأويل والالتزام بحرفية النصوص غالبا ما يؤدي إلى الانشقاق، كما كان الحال عند الانقسام الشيعي. إن الإشكال الديني الأساسي و بالضبط التشريعي هو: "كيف يمكن الخضوع للقوانين الشرعية؟" هل يجب تطبيق مفاهيمها حرفياً أم عبر التأويل و التفسير؟.

---

[63] في القرن الثالث عشر مثلاً، طلب البابا كليمون (clément) الرابع من روجي بيكون (Roger Bacon) أن يقوم بتأليف رد قاطع على تهديد مخيف للغاية، حتى انه طلب منه أن يتستر على الأمر؛ و يتمثل هذا التهديد في المسيح الدجال الذي بات ظهوره وشيكاً طبقاً لحسابات بيكون . فكانت فكرته تتمثل في تطوير ما نسميه اليوم بالتلفزة و التقنية و العلوم، و خصوصا أسلحة الدمار الشاملة القادرة على ضرب العدو من على مسافة بعيدة و بدون تدخل جسدي مباشر، فلجأ الى الطيفية التي تفسر قوة الصورة المتكررة للانهاية كنوع من سلاح في الحرب. وكان الأمر ايضاً يتعلق بالإسلام، لأن المسيح الدجال لا يمكنه أن يظهر إلا بعد اختفاء هذه الديانة (الطبيعي والخيالي في العصور الوسطى، صحافة جامعة كامبريدج 2008 R. Bartlett, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 2008).

و كم يبدو لنا ذلك مدهش اليوم، فان حسابات بيكون كانت مبنية على الأبحاث العلمية العربية. ففي بغداد و في القرن التاسع درس ابو المعشر "أبو المزار" في كتابه المعنون "كتاب الملل و الدول"، قرائن الكواكب التي تشير الى نهاية الاسلام. انظر أبو المعشر كتاب الملل و الدول (The Book of Religions and Dynasties) vol 2, النص العربي و اللاتيني و الإنجليزي، ترجمة ك. ياماموتو و س. برنات ليدن بريل 2000 translation, K. Yamamoto et C. Burnett, Leiden, Brill, 2000 ، عند نقل هذه الحسابات إلى التأريخ المسيحي، يصل بيكون إلى تاريخ 1294 (الذي سيكون تاريخ وفاته). فكيف تركناهذا الإسلام الذي يسمح للمفكرين كأبو المزار و الكندي أن يناقشوا بكل هدوء فكرة نهايته، إلى إسلام متخوف من امرأة لا ترتدي الحجاب؟

تتميز القوانين الشرعية الشفهية بالمرونة والتكيف مع الظروف الجديدة، ولكنها لا تحافظ على فعاليتها إلا في مجتمع يكون نسبياً قليل العدد ومتجانس من الناحية اللغوية والعقائدية والعلاقات الأسرية ....وعندما يتجاوز المجتمع حد معين في العدد و التغاير، يستشعر بالحاجة الى سن التشريعات لنقل الموروث الديني وفرضه.

كان مجال التأويل منفتحاً قبل التدوين السني العنيف، ذلك لان الدين الذي بني على أفكار التوحيد والكمال استطاع ان يجد طريقة للتوفيق بين التسامي المطلق و تعددية الاصوات و اختلافها. لكن، عندما أصبح المذهب السني هو أصل التشريع، لم يعد التأويل سوى ضرباً من التجديف، او البدع ومن ثم أصبحت السنة تمثل الأرثودوكسية المرتبطة بالتيار التقليدي، وهو التيار الديني الذي نشأ في القرن العاشر من تاريخنا، لردع الخوارج المتطرفين (تعني الكلمة حرفياً: الخارجين عن القانون) والمعتزلة والشيعة. ويرتكز هذا التيار، الذي اصبح تيار الاغلبية (فهو يمثل في الوقت الراهن أكثر من 90 % من المسلمين)، بالأساس على الالتزام بحرفية الكتاب، أي النصوص القرآنية و أقوال السلف والأحاديث النبوية؛ كما أنه يسمح بالتنوع الديني و يقبل مجرد النطق بالشهادة لاعتناق الإسلام.

وينقسم هذا التيار إلى أربعة مذاهب أو مدارس فقهية رئيسية : سوف نبدأ بذكر المذاهب الأكثر تسامحاً: المذهب *الحنفي* لأبو حنيفة الذي توفي سنة 767 (ينتشر هذا المذهب بين مسلمي تركيا والهند و باكستان ومصر)، المذهب *المالكي* لمالك بن أنس الذي وافته المنية في 796، والذي أخذ على عاتقه إعادة تطبيق الشريعة التي كانت قائمة في المدينة في القرن السابع الميلادي؛ وينتشر هذا المذهب بكثرة في شمال إفريقيا والسودان، و المذهب *الشافعي* للإمام الشافعي الذي مات سنة 820، وتعتبر هذه المدرسة بمثابة مصدر للتشريع في كل بلدان الخليج الفارسي و إندونيسيا. و أخيرا نذكر المذهب *الحنبلي* لابن حنبل الذي توفي سنة 855؛ و يعتبر هذا المذهب الأكثر تشدداً والأكثر التزاما بحرفية النصوص الشرعية، و هو منتشر في السعودية إلى جانب *الوهابية* (تيار سعودي فقط متصف بالتزمت و التشدد).

و تعتمد هذه المدارس الأربعة في مصادر تشريعها على مصدرين أساسيين هما: القرآن، باعتباره المرجع الأعظم و الأسمى، وفي درجة ثانية من حيث القيمة الدينية الحديث - كل الأقوال والأفعال المنسوبة إلى الرسول و التي تم جمعها قرنيين بعد مماته -. و هكذا أصبح ارتداء الحجاب هو الحرفية بعينها الأكثر دلالة في الإسلام، نظراً لكونه أصبح يمثل الرمز الاكثر مرئية و الاكثر اعتراضاً، والاكثر تأكيداً على الانتماء إلى المجتمع الإسلامي اولاً وإلى الديانة الاسلامية ثانياً. و يظهر الحجاب في أشكال وألوان مختلفة طبقاً للسياق التاريخي و الجغرافي. فقد ظهر الحجاب الكامل أو شبه الكامل، في مصر في أواخر السبعينيات من هذا القرن في الوان بنية غامقة أو رمادية داكنة أو زرقاء داكنة في غياب تام للون الأسود؛ متميزاً في ذلك عن باقي أنواع الحجاب في دول الخليج و اليمن حتى سنة 2001. غير أنه منذ أحداث 11 سبتمبر، اصبح لون الحجاب الكامل المصري في الغالب أسود. و في نفس الوقت، تم استبدال الخمار (الحجاب شبه كامل وان كان لا يغطي الوجه)، بالإيشارب أو الوشاح (الذي تم استلهامه من اللباس الرسمي للراهبات المسيحيات أو من الصور الفرعونية)، في حين أن النقاب (الحجاب الكامل) أصبح اكثر انتشاراً. و قد صدر في مصر مؤخرا قانوناً يمنع ارتداء النقاب في الأماكن العامة لأسباب متعلقة بالأمن.

لماذا تم فرض ارتداء الحجاب بشكل قمعي من طرف المتشبثين بالتقاليد، والمطالبين بتطبيق الشريعة الإسلامية السنية، المعمول بها في معظم البلدان الإسلامية، خلال مرحلة تاريخية معينة، و بالضبط بعد مرور قرنين على وفاة الرسول؟ لماذا لم يتم تعميمه على جميع النساء المسلمات؟ في الحقيقة أن هذا الأمر الإلزامي - حينما تم التنصيص عليه – كان لا يخص سوى النساء الحرات. لماذا تم إعفاء

الجواري و الحريم أو *ما ملكت أيمانهم* من هذا الأمر الإلزامي؟ ما هو مفهوم الحرية الذي نسعى إلى فرضه أو تحديده أو تقييده أو قمعه بمطالبتنا من امرأة حرة أن لا تظهر إلا على شكل ظل أو شاشة تنعكس عليها جميع الاستهامات ؟ و ماذا يعني بالنسبة لديانة ان يكون وجهها هو غياب الوجه و انكار الجسد و السعي المستمر لحمايته و الحماية منه؟

<u>رد فعل مناعي - ذاتي</u>

" دائما ما يتبع الحِدادَ الصدمة(...). وهو مشقة العمل بعينها و هو العمل الشاق بصفة عامة وهو السِّمة التي يجب عن طريقها إعادة النظر في مفهوم الإنتاج نفسه - في كل ما يربطه بالصدمة، بالحداد وبالاعادية l'itérabilité المثالية لمصادرة الملكية و بالتالي بالروحانية الطيفية التي تعتمل في كل ما ينتج عن التقنية[64]". إن الطيفية التي تعتمل في كل إنتاج تقني تعتمل أيضا في كل صورة و في كل إدراك وفي كل عَرْض. إنها مرتبطة بدافع آخر يجاورها في التفكيك :المناعة الذاتية. و يعطي جاك دريدا التعريف الدقيق التالي في 11 سبتمبر *septembre* 11 و الايمان و المعرفة *Foi et savoir*: "(...) [المناعة الذاتية] تتعلق بأن الجسم الحي - كما نعرف – يحمي نفسه عموماً ضد حمايته لنفسه عن طريق تدمير دفاعاته المناعية الخاصة به. و بما أن ظاهرة الأجسام المضادة تمتد إلى حلقة واسعة من الامراض و بما اننا نلجأ بشكل اكثر تواتراً إلى الخصائص الإيجابية للأدوية المثبطة للمناعة، التي تهدف الى الحد من آليات رفض بعض الاعضاء المزروعة وتيسير قبولها ، فأننا نسمح لأنفسنا بالتوسع في هذا ومده للحديث عن نوع من المنطق العام للمناعة الذاتية. وهو ما يبدو لنا ضرورياً من اجل التفكير الآن في علاقات الايمان و المعرفة، و في علاقات الدين و العلم و كأن ذلك بصفة عامة هو الازدواجية في المصدر[65] ".

و في الحالة الراهنة، يختلط المفهوم المجازي المرتبط بالازدواجية بعض الشيء مع ما يمثله، لان الأمر يتعلق بإشكالية معاملة جسد المرأة كجسد غريب على جسد المجتمعي. هل يكون فرض ارتداء الحجاب رد فعل مناعي ذاتي قد يعرض للخطر ما كان عليه أن يحميه؟ ما هي أَوْجَهُ القرابة بين صورة ارتداء الحجاب و الصورة المتولدة عنه؟ فالصورتان تشتركان معاً في أزمة معينة لدين الاسلام. حيث تتبدى الخصوصية كي تصبح ظاهرة عبر المغالاة فيها.

إن إسلام *الحجاب* المهووس بنفسه يستثمر و يوظف مناعته الذاتية الخاصة، التي تكاد تكون يائسة تماماً في الجسد الخاص و يوقع عليه عبر حجبه. "(....) هي غريزة السلامة و كل ما له حساسية خاصة من الإصابة الا عبر الذات، أي بشكل ذاتي للمناعة[66]". ان إخفاء المرأة يجعل انتمائها الديني أكثر وضوحاً من أي وقت مضى، سواء عند الاقليات او عند الأغلبية الساحقة من شعوب البلدان الإسلامية.

<u>جماليات الحجاب</u> :

عرفت الأفلام التي تمثل فيها فنانات يرتدين الحجاب إعجاباً منقطع النظير – و تعتبر السينما الإيرانية أحسن مثال على ذلك. هناك لعبة بين الظل و الضوء بين الحجب و الإظهار، هناك ما يجعل من هذه الأجساد المتحجبة و من هذه الانوثة المغطاة ، أجساداً جمالية ومثيرة للرغبة، كما لو أن الحجاب يضع

---

[64] جاك دريدا (أطياف ماركس) باريس، ص 160.

Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée

[65] جاك دريدا "الإيمان والمعرفة"، في: ديانة، باريس، 1996، ص 59 ،ص 23.

Jacques Derrida, « Foi et savoir », in *La Religion*, Paris, Éd. du Seuil

[66] نفس المرجع، ص 38

مسافة ما و يغطي على حقيقة معينة: "لا يوجد هناك جوهر للمرأة لأن المرأة تبعد و تبتعد عن ذاتها. إنها تغمر و تنطوي بفعل هذا الجوهر (...) إن المرأة اسم لهذه اللاحقيقة التي تنتمي للحقيقة[67]".

إن ارتباط الحقيقة باللاحقيقة يتجسد في الحجاب، نظرا لان الحقيقة التي هي في حد ذاتها معضلة يمكن لها ان تترجم نفسها في حركة للحجب. " "الحقيقة" ليست الا مجرد مساحة ظاهرية، لا يمكن لها أن تصبح حقيقة جوهرية، خام و مرغوب فيها إلا كنتيجة للحجاب...الذي يسقط عليها. هي حقيقة غير معلقة بين علامتي تنصيص و هي تغطي على حركة الحشمة. و يكفي أن نعلق الحجاب أو أن نتخلص منه بشكل ما حتى تختفي الحقيقة، او هذه "الحقيقة" ... المكتوبة هكذا. الحجاب / يسقط ...فلماذا الرعب والخوف و الحشمة؟[68]"

وفي نهاية المطاف نقول أن الحجاب الذي يحجب الوجه يستجدي نظرات الآخر بتأثير فتحة ما. إن المرأة الظل، و غالبا ما تكون ثيابها سوداء ، تتخذ قالبها داخل إطار فوتوغرافي، تتمدد داخل إطار الصورة الفتوغرافية أو اللوحة او داخل الاستهام. وبالتأكيد فان حركة الحجاب هي حركة تتجه نحو الذات وهي حركة تبتعد خارجها. "يا عزيزي ، يا عزيزي ، التخلص من الحجاب هو ما يمثل دائماً حركة الحجاب: كشف الحجاب، الكشف عن النفس يعني التأكيد على الحجاب عبر التخلص منه . و الحجاب يفارق نفسه في كشف الحجاب، ان الحجاب، دائماً ما يرمي الى ان ينتهي في الكشف عن حجاب النفس.[69]."

---

[67] جاك دريدا "أساليب نيتشة" باريس ،1978 ، ص 39.

Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion

[68] نفس المرجع، ص 46

---

[69] جاك دريدا "دودة القز"، الحجاب"، 1997 ص 13.

Jacques Derrida, « Un ver à soie », in *Contretemps*, « Voile », n° 2-3, hiver / été 1997

صوت المرأة ثـورة !
الحركــات النسائيــة المغربيــة
بين الذاتيــة والأهليــة المتمــردة

عائشة بركاوي وليلى بوعسرية

ظهرت في المغرب بداية من سنة 1980، انتقادات موجهة إلى الحركة النسائية "الغربية" المشتبه في كونها ترغب في فرض هيمنتها تحت ذريعة الكونية[70] . وفي المغرب الكبير، فإن اقتران التغريب بالكونية يحيلنا على التفكير في الطريقة التي اعتمدها المستعمر، بذريعة وحشية الأهالي، في فرض قانونه المزعوم أنه صالح للجميع.

تعكس هذه الرؤية الحذرة، التخوف الذي يتملك النساء المغاربيات في "مقايضة نزعة أبوية بأخرى"، أي أن يتركن مرة أخرى لمصادرة إمكانية الاختيار الحر لمصيرهن[71]. علاوة على ذلك، فإن الحركة النسائية الإسلامية التي كانت تبحث عن فكر نسائي مستديم يستمد أصوله من الثقافة الأهلية [72]، أو بعبارة أخرى البحث عن مد نسائي داخلي يتم إنتاجه محليا[73]، تندرج في ذلك المسعى الهادف إلى "تصفية الإرث الاستعمار décolonisation"

إن مصطلحي الأهلي أو المحلي يمكن أن يثيرا بعض الاستغراب؛ فإضافة الأهلي إلى الحركة النسائية قد يفهم كتعبير عن مطلب الأصالة؛ أي البحث عن فكر لا تفسده التأثيرات الخارجية ولا يمليه الآخر أيا كان. وبالنسبة لمطلب "حركة نسائية أهلية" يمكن أن نتساءل من هو هذا الآخر (الغير)؛ وحسب كريستين ديلفي التي تأثرت بفكر ما بعد الاستعمار، فإن الآخر هو أيضا من يشار إليه بهذه الصفة بواسطة من لديه سلطة التصنيف والترتيب والتعيين[74]. وهذه الغيرية المنبثقة من التجزيء الهرمي للسلطة، تحيل إذن بالنسبة

---

[70]- في فرنسا، يمكن الإشارة إلى ماري-هيلين وكريستين ديلفي اللتين اعتمدتا منهجية نقدية "للنسوية التاريخية" مع استبعادهما للمقاربة المتعددة الجوانب والتي تأخذ بعين الاعتبار توافر العديد من علاقات السلطة. يمكن لنا كذلك أن نحيل على الأعمال المؤسسة للحركة النسائية لما بعد الكولونيالية والدراسات الثانوية من قبيل هل للمقهور صوت = subalternstudies GayatriSpivak (1988) '*can the subalternspeak'*

[71] - مرجع سابق، ص. 207.

[72]- في مقال لها بعنوان : " MuslimWomen'sQuest for Equality: BetweenIslamic Law and Feminism " () أعادت زيبا مير حسيني استعمال مصطلح "الأهلي" : "النساء المسلمات، كغيرهن من نساء العالم، كن دائما واعيات بعدم المساواة وكن دائما يقاومنه، ولكن كان ينبغي انتظار السنوات الأخيرة لنرى ظهور نسئية مستديمة نابعة من الطابع الأهلي". (645 -629 .p ,2006 été ,32 ,*CriticalInquiry*)

[73]Mir-HosseiniZiba, Islam and Gender. The ReligiousDebate in Contemporary Iran, Princeton, Princeton UniversityPress, 1999, cité par Stéphanie Latte Abdallah, Féminismes Islamiques et postcolonialité au début du XXIE siècle, *Revue Tiers Monde*, Armand Colin, 2012/1 - n°209.

[74]Delphy, op.cit., P.19.

لكريستين ديلفي، على "الغرب" لتبرر بذلك الانتقادات الموجهة إلى النزعة النسوية الغربية التي هي بالضرورة تتسم بالتمركز الذاتي إن لم نقل الاستعماري[75].

مع ذلك يمكن أن نتساءل ما إن كانت محاولات التأسيس لحركة نسائية بتعابير "مغربية"، أهلية والتي لاحظناها في الأونة الأخيرة نشأت حقيقة من مثل تلك الرغبة في نزع الطابع الغربي عن الخطاب وبالأحرى الخطاب النسائي منه؛ ألا ينبغي النظر هنا إلى الرغبة في استقلال جزء من هذه الحركة المختنقة بثقل تبني المطالب النسائية من طرف جل التيارات على اختلاف مشاربها؟

بالفعل، قد تكون هناك محاولات من أجل الانخراط في الأطروحة التي تعتبر أن تجديد الحركة النسائية "المغربية" يندرج في إطار حركة أكثر شمولية من مجرد "التخلص من الطابع الغربي"، وذلك في حالة ما إن كان دور الأجنبي/الآخر ينظر إليه في المغرب باستمرار وفي مختلف المراحل التاريخية على أنه هو الغرب فقط. إذا كان مثل هذا الرأي هو المعتمد، فإن تأويل النقد الموجه للحركة النسائية الغربية، سيتم تبريره من طرف الذكور والإناث على حد سواء وكأنه تعبير عن تخوف من غزو أجنبي جديد قد يهدد بالتشويش على الهويات. لكن علاوة على أنه يكون دوما من الصعب تحديد الدخيل أو الأجنبي، الذي يعتبر عادة متعدد الأبعاد، مركب ودائم الحضور، فمن الملاحظ أنه بالنسبة للنساء المغربيات، لا تتجسد صورة الآخر على الدوام وعبر التاريخ، في الغرب.

لقد أبرز المؤرخون[76] بالفعل، في إطار منهجية تفكيك الخطاب الكولونيالي حول "المرأة التقليدية"، كيف أن الحماية عززت من الهيمنة الذكورية [77]التي كانت موجودة من قبل.

وهكذا، فإن تاريخ الحماية أبان عن كون البنية الأبوية (المتجسدة في سلطة الأب) تم الحفاظ عليها عن طريق نظام الإنتاج الرأسمالي والذي بتبنيه لمسلسل تفكيك البنيات الاجتماعية، خول للعائلة دورا رئيسيا في صيانة الشخصية الجماعية[78]. لقد ساد إذن خلال الفترة الكولونيالية، نوع من *"التوافق الأبوي"* بين المستعمر والمستعمر حيث تم استعمال الأسرة *"للتحصين ضد الاستعمار وهو ما أدى للتضحية بالنساء بطريقة اسهل (أكثر من الأسرة) التي هي الخلية الأساس للمجتمع المسلم،* [79]*خصوصا وأن هذه الأخيرة تحاول جاهدة الإفلات من النظام الاستعماري، كما أن الدين يقصي النساء من التاريخ*

---

[75]Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate, New Haven/Londres,Yale University Press, 1992.

[76]- نظر كتاب عبد السلام ديالمي : 'sexualité et discours au Maroc', 1988
وكذا كتاب : فاطمة المرنيسي : sexe, idéologie, Islam publié en 1983

[77] -Alain Roussillon, Fatima-zahraZryouil, Être femme en Egypte, au Maroc et en Jordanie, Editions aux lieux d'être, 2006, P.80.

[78]- "ينبغي حصر التأثير الكولونيالي كعامل خارجي لكن مع الاحتفاظ الأخذ بعين الاعتبار العامل الداخلي (kanouni 1984: 381)

[79]- زكية داود، الحركة النسائية والسياسة في البلدان المغاربية : ستون سنة من النضال،= Féminisme et politique au Maghreb, soixante ans de lutte منشورات إديف، 1993، ص.12.

مانعا من المس بقواعد الحياة الشخصية التي تم اعتبارها من الثوابت حيث تم إضفاء الطابع المثالي عليها".

تعقد الأهلي داخل الأخلاقيات "الجماعية"

لكن كيف هو عليه الحال اليوم؟ هل هذا الأجنبي أيضا هو "الأهلي" المشابه لنا والمختلف والذي يحمينا أحيانا وأحيانا أخرى يشكل مصدر تهديد لنا؟

إن الحركة النسائية الإسلامية التي تضع نفسها في إطار محلي لكونها تعمل على النضال من أجل المساواة بمرجعية إسلامية، لم تنزع بذور حركة نسائية مغربية بحيث لم تستطع منذ 40 سنة أن تطلق العنان لأفكارها التجديدية بسبب تخوفها من الاصطدام مع عادات الأهالي التي تأثرت بشكل متعارض بفكر "نهضوي" "حمائي" قادم من الخارج.

في هذا الصدد، يتعين الإشارة إلى أن تأثير حركة النهضة العربية التي رفعت شعار وحدة الأمة العربية، قد ساهم في تكريس أسطورة القومية العربية الإسلامية وأضفى بريقا على إمكانية انتعاش فكر "أهلي" يقدم الإسلام باعتباره أخلاقيات جماعية بهدف توثيق الأواصر الاجتماعية وذلك من خلال توحيد الدول الإسلامية بغض النظر عن الحدود التي تفصل بينها.

وهكذا، فإن التأثير المتزايد في تلك الفترة للسلفية الإصلاحية المتأثرة بالفكر النهضوي[80] والتي أخذت على عاتقها الدفاع عن المسألة النسائية في إطارها العربي والإسلامي، قد استنسخت الحدود الرمزية للبعد الأهلي على غرار الحدود الجغرافية التي رسمت دوائر حدود البلدان العربية – الإسلامية.

ولا محيد من الاعتراف بأن العديد من المكتسبات في مجال المركز الاجتماعي للنساء المغربيات، يمكن أن يدرج في حساب الإيديولوجية السلفية الإصلاحية. ومع ذلك، فإن تأثير هذه الإيديولوجيات قد اقتصر في نطاق الأدوار التقليدية المسندة للنساء؛ الشيء الذي قطع الطريق أمام الأفكار التجديدية[81] وأيضا تلك الأفكار التمردية التي ابتدعها الوطنيون المغاربة. ونجد من بين أهم محاور تلك الأفكار، منع تعدد الزوجات، فرض قيود على إجراء الطلاق، وإلغاء تالوصاية على زواج الفتاة الراشدة. فهل فوتت الحركة

[80]- فكر النهضة يمكن وضعه في سياق تاريخي لما بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهو يحيل على النهضة الثقافية والدينية للعالم العربي. وبالرغم من ذلك، فإن هذا الإصلاح يتوجه إلى الوعي الديني لعامة المسلمين من أجل تحفيزهم على التخلي على الخرافة والممارسات البدعية التي لم يقرها الإسلام والعمل على العودة إلى الدين الصافي والعقلاني للإيمان كما هو عليه ايام الوحي.

[81]- بعض الأفكار التي طرحها علال الفاسي في كتابه "النقد الذاتي" (1952) سوف يتم تداولها سنوات بعد ذلك حيث ظلت ذات راهنية حتى بعد الاستقلال. وقد شكلت نشرة "الديمقراطية" لسان حزب الاستقلال واجهة للنقاش حيث كان العلماء يستدعون لمناقشة القضايا المتعلقة بمكانة المرأة في الإسلام.

النسائية المغربية على نفسها فرصة بناء "حركة نسائية أهلية" منبثقة من المحيط الديني والثقافي الوطني وصياغة برامجها بناء على اساس واقعي للأفكار والمطالب المحلية [82]؟

يرجع هذا التعقيد الى علاقات التناقض التي يقيمها المسلمون مع "أهليتهم". أما العلاقة الأولي فهي عبر وطنية وتتجاوز النطاق الإقليمي باعتبار انتشارها في العالم وكونها من الناحية الرمزية جزءا من الأمة الواحدة، في حين العلاقة الثانية، تدير وجهها نحو الماضي[83].

ورغم أن التاريخ يعلمنا أن الغرب ليس دائما هو محرك التغيير وأن هذا الأخير يمكن أن ينشأ من الداخل مع كونه مختنقا بنظير له وإن كان غريبا عنه، ومع أن التاريخ الذي يربط المغرب بالآخر يلفه بعض الغموض والضبابية ما جعل دلالة الأهلي ملتبسة ومعقدة، فإن شبح الغرب قد ظهر من جديد في كل مكان مهددا بتحويلنا إلى رهائن.

في ظل هذه الشروط، يمكن أن نتساءل حول ما يتضمنه هذا البحث عن تكريس الطابع الأهلي الملتبس التعريف. وسنحاول تطوير فكرة كون البحث عن هذه "الأهلية" يضمر بحثا من نوع آخر له علاقة بالاستقلالية والتمثلات.

النسوية المغربية بين الحركة الوطنية والإيديولوجية الحزبية

من اللازم إعادة موقعة تطور الحركة النسائية في سياق تاريخي للمواجهة والصرع العميق بين غرب مستعمر ومغرب ممزق نتيجة طموح جارف نحو التحرر.

تمت الخطوات الأولى للحركة النسائية في إطار مؤسساتي وسياسي؛ ذلك أن الخلايا النسائية الأولى قد ظهرت للوجود في الأربعينيات من القرن الماضي داخل حزب الاستقلال الذي كان رمزا للتحرر. وبعد مرور مدة وجيزة، تأسست جمعية أخوات الصفاء[84] وجمعية مسيرات المرتبطة هي الأخرى بحزب الاستقلال. وبما أن الأسس المرجعية لهذا الحزب ترتكز على الوطنية، فإن رؤيته للحركة النسوية كانت تتمحور تلقائيا حول النموذج المثالي للتطور الوطني.

وهكذا، فإن الحماس الوطني كان قد حدد بشكل جد وثيق، الإطار الذي من خلاله سوف تنتشر النسوية المغربية. ولهذا فإن النساء اللواتي كن وطنيات أكثر من كونهن نساء[85]، واللواتي يضعن النضال لتحرير

---

[82] Margot Badran, 2010, « où en est le féminisme islamique ? », Revue critique internationale, N°46, Janvier-Mars 2010.

[83]- عند شروعها في التفكير حول هاتين العلاقتين، استعملت Miriam Cooke ، "مصطلح" الإقليم "territoire " الذي عوضناه في هذا النص ب"النزعة الأهلية "indigénisme" .

Miriam Cooke, critique multiple : Les stratégies rhétoriques féministes islamiques, *L'Homme et la société*, 2005/4, n° 158, pages 169 à 188, l'Harmattan.

[84] Les sœurs de la transparence et de la pureté (traduction de Zakia Daoud, 1993)

[85] Daoud, op.cit., P.18.

أوطانهن في مقدمة أولوياتهن، قد ساهمن في نصرة القضية الوطنية بحيث يتم ذلك أحيانا على حساب حقوقهن الخاصة.

وبينما استمرت هذه النسوية، التي هي بالأساس ذات نزعة استقلالية، وطنية وإصلاحية[86] في التطور من داخل البنيات الحزبية، فإن النساء المغربيات لاحظن أن مطالبهن النسائية[87] تمر عبر مصفاة التصورات الإيديولوجية للأحزاب السياسية ورهاناتها حول السلطة مما يجبرهن أحيانا على التكيف مع أوضاع معينة على حساب آفاقهن ومطالبهن النسوية.

وسيفسر هذا الانتماء الحزبي لاحقا، أن مسألة حقوق النساء بعد ذلك قد انقسمت إلى شقين وذلك على غرار انشقاق الأحزاب السياسية المغربية نفسها. فمن جهة، هناك حزب سلفي – إصلاحي (متأثر بفكر النهضة العربية)، وثمة من جهة أخرى حركة يقودها المثقفون الذين يستلهمون التجربة الغربية؛ وهؤلاء يشجبون "محاولات الالتفاف الإيديولوجي للسلفية الإصلاحية [88]".

وإذا كان حزب الاستقلال قد اضطلع بدور الضامن (بالنسبة للنساء والعائلة) لطهرانية اجتماعية في إطار أفق تطوري لتحديث الجماعة والمحدد كذلك، في الانسجام الوطني والهوية الدينية الإسلامية [89]، فإن حزب الإتحاد الوطني للقوات الشعبية الذي خلق إطارا نسائيا منذ تأسيسه سنة 1959، كان يعتبر، بسبب إيديولوجيته الاشتراكية، أن النساء يجب أن يلعبن دور "الفاعل في تحديث المجتمع في سياق كان فيه التحرر الجماعي هو الهدف الأساسي بحيث يجب أن يخضع له التحرر الفردي.

في ظل هذه الظرفية السياسية والاجتماعية الصعبة، انصبت أولويات المناضلات النسائية على المعركة السياسية من أجل الديمقراطية وذلك عبر الانخراط في أحزاب اليسار خصوصا حزب الاتحاد الاشتراكي، حزب التقدم والاشتراكية ومنظمة العمل الديمقراطي الشعبي. وعلى نفس المنوال، انخرطت نسبة مهمة من النساء في نقابة الاتحاد الوطني لطلبة المغرب الذي يتواجد بقوة داخل الجامعات حيث تلقى الكثير من الطلبة ذوي التوجه اليساري تكوينهم السياسي الأول.

وفي نطاق آخر، فإن تأسيس الاتحاد التقدمي لنساء المغرب (UPFM) سنة 1962 بإيعاز من نقابة الاتحاد المغربي للشغل والاتحاد الوطني للقوات الشعبية، "وباعتماد هؤلاء على التنشئة القوية لليسار واستلهامهم

---

[86] Alain Roussillon, Fatima-zahraZryouil, op.cit., P. 85

[87] خلال مؤتمر حزب الاستقلال بتاريخ 4 شتنبر 1955، طالبت النساء بسياسة اجتماعية وتحرير المرأة إضافة أإلى المساواة في الحقوق المدنية والسياسية في مجالات : التربية، التعليم، محاربة الأمية، الحقوق النقابية، احترام الشريعة الاسلامية والدفاع عن المرأة والطفولة، (Daoud, op.cit., P.260)

[88] Mohammed Moaquit, l'idéologie des partis politiques marocains et la question de la femme, 2004, avec le soutien de Friedrich Ebert Stiftung., Association démocratique des femmes du Maroc.

[89] Mohammed Moaquit, op.cit., P.23

للتوجه اليساري لأبرز الناشطات اللواتي لا زلن وإلى اليوم في واجهة المشهد النسائي[90]"، قد أعادوا إنتاج نفس خطاطة الحركة "الوطنية"[91] التي همشت القضية النسائية عبر ربطها الميكانيكي بالنضال العام.[92]

وهكذا، فإن تفكيك هذه المنظمة التي استمرت خلال ثلاث سنوات فقط، وبالرغم من نضالات النساء من أجل الاعتراف بمطالبهن الخاصة، يعتبر مقياسا لمدى الصعوبة التي عانت منها الحركة النسائية في سياق مماثل بهدف الاعتراف باستقلاليتها. إن الرسالة كانت واضحة : على المنظمات النسائية الاهتمام بالمجال الإحساني[93]، وترك الشؤون السياسية للقطاعات النسائية الحزبية. ومع ذلك، فإن الضغط سيستمر بحثا عن الاستقلالية في سياق تميز من جهة، بدخول الدولة على الخط، وهيمنة خطاب نسائي نخبوي من جهة أخرى.

ظهور حركة نسائية بمبادرة من الدولة

يعتبر تأسيس الاتحاد الوطني النسائي المغربي (UNFM) سنة 1969 تحت الرئاسة الشرفية للأميرة للاعائشة[94]، بمثابة الإعلان عن حركة نسائية رسمية وذلك استجابة لنداء ملكي شجع السلطات على خلق منظمات نسائية. ففي الخطاب الملكي ل 8 يناير 1969 الموجه إلى عمال أقاليم وعمالات المملكة، أوضح الملك الراحل أن "صفة العضو في اتحاد النساء لا يعني الانتماء إلى تيار سياسي معين ولا الانتماء إلى رأي خاص". وفي خطاب آخر ألقاه الملك أمام نساء الاتحاد، أعلن بوضوح عن تصور متمايز للحركة النسائية التي تكونت بمبادرة من الدولة المغربية : *"كم كنا ننتظر هذا اليوم الذي أتاح لنا فرصة اللقاء بكن, انتن أمهات أبنائنا، وعقيلات شبابنا. انتن الركن الأساسي من أركان بيتنا، والدعامة الأولى لأسرتنا"* [95].

وهكذا، فإن الحداثة يجب إذن أن تتوقف عند معاقل النساء، المحافظات على التقاليد والتوازن العائلي. غير أن النساء اللواتي ولدن بعد الاستقلال رفضن الاستمرار في الزج بهن في أدوار منزلية، وطالبن بحقوقهن في التعليم والشغل، في حين أنه حتى بالنسبة للاتحاد النسائي المغربي ينظر إليه "كحصانة قوية ضد التغريب".

---

[90] Alain Roussillon, Fatima-zahraZryouil, op.cit, P.87

[91] ميثاق UPFM إضافة إلى أكونه يتضمن وضعية النساء الاجتماعية والتشريعية في علاقتها بالأحوال الشخصية، فإن رضاهن الكامل لا يتم إلا عبر النضال السياسي، وهو تعبير عن رغبة النساء في الانضمام إلى المعركة التي انخرطت فيها جميع مكونات الشعب، (سابق).

[92] Leila Chaffai, citée par Daoud, op. cit., P.283.

[93]- قبل 1957، كانت الجمعيات النسائية السبعة الموجودة آنذاك، تعمل في المجال الاجتماعي والخيري.

[94]أخت المرحوم الحسن الثاني.

[95] (خطاب 9 ماي 1969، وزارة الخارجية والتعاون، 2002، ص. 90-92.

بإصدار مدونة الأحوال الشخصية سنة 58/1957 التي ارتكزت على تأويل غارق في أورثودوكسية الفقه المالكي[96]، فإن الدولة المغربية قد ساهمت في إرساء التمييز بين الخاص والعام لتدفع بشكل ضمني بالنساء اللواتي شاركن في العمل السياسي ضد المستعمر،[97] للعودة إلى منازلهن من أجل تربية مواطني الغد.

نحو سياسة نخبوية

يفترض دولنة étatisation الحركة النسائية أن تكون هناك تمثيلية "نسائية" موحدة ومتجانسة بالنسبة لمجموع النساء.

لقد كان مثل هذا الإجراء هدفا للسلطات العمومية في تبنيها لدينامية توسيع تمثيلية الاتحاد النسائي المغربي على صعيد كل أقاليم المملكة. ومن جهة أخرى، فإن التفكير حول إصدار مدونة الأحوال الشخصية بين سنتي 1957 و 1959 حيث عملت في هذا المشروع لجنة برئاسة الزعيم الإستقلالي علال الفاسي، قد فشل في إبراز التعقيد الذي يميز عالم النساء بل أكثر من ذلك نجم عنه تكريس النخبوية في الفكر النسائي المغربي.

لذلك، فإن البورجوازيات والمثقفات، كان لديهن إحساس بأنهن معنيات بدرجة أقل بهذه المدونة بحيث كن على وعي أنهن قد اجتزن قرونا في بضع سنوات وذلك بفضل استفادتهن من التعليم. "*كنا رائدات. كرامتنا وتحررنا، هي في تعلمنا ومحو أميتنا، كل المشاكل سببها الجهل. وبالنسبة إلينا، فإن المدونة تبدو ثانوية*[98]".

يمكن تبرير ضعف ردود الفعل إزاء هذا التقنين، بعدم اهتمام هذا الأخير بالمرأة الفقيرة وكون "*المدونة قدمت صورة للمرأة الميسورة التي هي في غنى عن العمل والتي تضمن لها الاستراتيجيات العائلية*[99] *مركزا اجتماعيا مريحا*" وذلك في الوقت الذي شهد فيه سوق العمل النسائي، تطورا ملحوظا مباشرة

---

[96]- *كان المذهب المالكي (نسبة إلى الإمام مالك بن أنس عالم المدينة) هو المذهب الذي اعتمده المغاربة منذ الإمارة الإدريسية بحيث اتخذوه منهجا لهم في استنباط الأحكام معتمدين في ذلك على آراء فقهاء المالكية. ومن بين خصوصيات هذا المذهب، الاعتماد على المنطق والعقل، البعد البراجماتي والاجتماعي، الدقة والاعتدال والمرونة والتسامح. أنظر الموطأ للإمام مالك بن أنس وكذا منظومة* المرشد المعين على الضروري من علوم الدين للإمام عبد الواحد *ابن عاشر وهو من علماء المغرب. اشتهرت منظومته المذكورة وأقبل عليها الطلبة في كل المدارس الدينية المغربية، وتشتمل منظومة ابن عاشر على أهم المباحث الفقهية التي يحتاج إليها كل مسلم متدين وفق المذهب المالكي كالتوحيد وفقه العبادات والتصوف.*

[97]- النساء كن يخفين الأسلحة داخل الطعام وفي لفافات الأطفال. لقد واصلت خدوج الزرقطوني أخت الشهيد محمد الزرقطوني النضال من جديد بعد استشهاد أخيها مفضلا الموت عن الإفصاح عن أسرار المقاومة. سعيدة دريدي من مراكش التي زج بنجليها في السجن بسبب آرائهما السياسية، ستصبح الأم الشجاعة لحركة عائلة السجناء السياسيين. نشير إلى أن أسماء نساء أخريات من هذه النماذج قد وردت على سبيل المثال في " les héroïnes de la lutte " (ص. ص. 252-255)، وفي كتاب زكية داود حول "féminisme et politique au Maghreb, soixante ans de lutte "

[98]- زاكية داود : مرجع سابق، ص. 260.

[99] سابق.

بعد الاستقلال. وهكذا، فإن الأزمة الاقتصادية وارتفاع مستوى العيش، قد جعلا عمل المرأة أكثر انتشارا بل وحيويا وأصبح التعليم شرطا ضروريا للولوج إلى سوق الشغل[100].

مع ذلك، فإن الإصلاحات المعتمدة من طرف الحماية والتي شجعت النساء على الذهاب إلى المدرسة، كانت تتميز بسياسة نخبوية؛ فما بين 1945 و 1955، لم تتمكن سلطات الحماية من تخريج سوى أربع إناث من المسلمات الحاصلات على شهادة الباكالوريا وكلهن من البورجوازية الحضرية[101]. وهذه النخبوية في مجال التربية، قد انعكست على الحركة الجمعوية النسائية التي ظلت لمدة طويلة ظاهرة حضرية وهامشية[102].

ليس الأجنبي وحده إذن هو من يتموقع خارج الحدود "المادية"؛ فالنساء يمكن أن يشعرن على المستوى الرمزي بكونهن أجنبيات بالرغم من أنهن على المستوى الجغرافي يتواجدن في بلدهن. وعلى الرغم من كون ارتهان النساء بالخطاب الوطني "النهضوي" وخطاب الأحزاب والدولة وأيضا الخطاب النخبوي، فقد استطعن الاستمرار في المطالبة بنسوية تتزاوج بين الخصوصية الأهلية والاستقلالية.

نحو البحث عن استقلالية جديدة

لقد شكلت مسألة الاستقلالية وبناء هوية نسائية، محور نقاش كبير بين مناضلات الجيل الثاني لسنوات التسعينات من القرن الماضي. ونتيجة لذلك، فقد شهد هذان العقدان الأخيران ازدهارا لافتا للتنظيمات النسائية المستقلة.

وهكذا، فإن المنظمات التي حاولت التحرر من التوجه النسائي السياسي، كانت قد تأسست في التسعينات وكان هدفها المعلن هو العمل بحرية واستقلالية. وبهذه الطريقة ستظهر أولى المنظمات النسائية التي تعلن استقلاليتها عن أي تيار سياسي[103]. ومع هذا النزوع نحو الاستقلالية، سيبرز شبح الغرب في الساحة النضالية النسوية بحيث سيغرق ذلك تنوع حاملي الخطابات النسائية، في طار فضاء للنقاش محاصر باتفاقيات الأمم المتحدة.

---

[100]- في دراستها لكتابات علال الفاسي، خلصت فاطمة المرنيسي إلى أن ما يطالب به هذا الأخير بالنسبة للنساء يظل عملا مميزا يتطلب تعليما رسميا وشهادات علمية. (فاطمة مرنيسي، مقتبس من : مريم روداري، 2003، " Femmes, Travail et vision 'orientaliste' de la société marocaine : Réflexions sur l'invisibilisation des activités féminines informelles " عرض في ندوة المغرب الكبير والهجر ة بمداخلة حول موضوع : *La frontière des genres en question. Études sociologiques et* Marché du travail et Genre dans les pays du Maghreb, DULBEA/ULB, INSEA, MAGE (C.N.R.S)، الرباط، 11-12 أبريل 2003.

[101]- كية داود، مرجع سابق، ص. 246.

[102]- ظهرت خلال الستينات عدد من الجمعيات النخبوية من قبيل النادي الأمريكي للنساء 'l'American women's club و " transcenturyfoundation " وخلال السبعينات تأسست جمعيات جديدة ذات الطابع المهني مثل جمعية نساء الورش الليبرالي (1976)، اتحاد النساء الجامعيات (1979) أو الرابطة الوطنية للنساء الموظفات في القطاعين العام وشبه العام (1980).

[103]- أولى الجمعيات التي تأسست هي الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب (ADFM 1985)، اتحاد العمل النسائي (UAF 1987)، والجمعية المغربية لحقوق المرأة (AMDF 1992)، الرابطة الديمقراطية لحقوق المرأة (LDDF 1993) و جسور منتدى النساء المغربيات (1995).

النسائية féminisme العالمية كمورد جديد؟

إن عشرية المرأة المعتمدة من طرف الأمم المتحدة (1976-1985) وكذا العديد من المؤتمرات الدولية [104] (كل خمس أو عشر سنوات)، كانت تهدف إلى خلق نوع من التكتل الدولي حول مسألة المساواة بين الجنسين. وقد لعبت هذه الأحداث الدولية دورا[105] مهما فيما يخص تعبئة الحركة النسائية ونشر التوصيات المتعلقة بالسياسات العمومية. وهذه الأحداث كانت مناسبة أيضا للنقاش حول تبني مرجعية قانونية دولية أثارت أولى المواجهات بين مقتضيات القوانين الداخلية والقوانين الدولية ولقيت صدى لدى الحركات النسائية الناشئة في سياقات مختلفة.

إن مصادقة المغرب بتحفظ سنة 1976 على الاتفاقية الدولية لحقوق المرأة السياسية وكذا على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداوCEDAW)، قد أدخل المغرب إلى خانة التقارير الدورية الموجهة الى الهيئات الدولية، وإلى ملاحظة اللجان التي تأسست بمقتضى تلك الاتفاقيات[106].

لقد كان لتلك الأصداء الدولية تأثير على المسألة النسائية من حيث الحصول على دعم سياسي واقتصادي؛ إذ استفادت من دعم غربي واستغلته للضغط على الدولة بهدف إصلاح المدونة طبقا لمبادئ المساواة التي نصت عليها اتفاقية سيداو.

كما أنه وبناء على نفس الاتفاقية، تأسس ائتلاف مغرب المساواة[107] الذي انتظم كذلك "*حول الفجوة الموجودة بين القوانين الداخلية والقوانين الدولية*" [108]. وتنص القوانين الأساسية لبعض الجمعيات النسائية[109] بوضوح، أن أهدافها متلائمة مع اتفاقية سيداو.

إن "النسائية féminisme" الدولية أو "الأممية" (نسبة إلى الأمم المتحدة)، باعتبارها موردا رئيسيا تعتمده الحركة النسائية المغربية، قد حفزت على الفعل الجماعي الشامل الذي صار وسيلة ضغط قوية لنقل سياسات المساواة إلى المستوى المحلي. وقد اعتمدت الجمعيات النسائية على قرارات المؤتمرات الدولية

---

[104]- اللقاءات الدولية (التي انعقدت في ميكسيكو سنة 1975 وتلاها تنظيم مجموعة من اللقاءات المشابهة '1980 في كوبنهاگ، 1985 في نايروبي، 1995 في بكين)

[105] Sur les instruments internationaux relatifs aux droits des femmes signés et ratifiés par les Etats du Maghreb, voir : Collectif 95 Maghreb –Egalité, *Dalil pour l'égalité dans la famille au Maghreb*, Rabat, Editions Collectif 95, 2003, p. 181-183.

[106] Jean-Philippe Bras, La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie : quelles avancées pour la démocratie ?, critique internationale, 2007.

[107]- ضم الائتلاف المغاربي للمساواة الذي تأسس سنة 1995 جمعيتان جزائريتان، جمعيتنا تونسيتان وجمعية مغربية (l'ADFM)

[108]- داود، مرجع سابق، ص.34.

[109]- من قبيل الجمعية المغربية لحقوق المرأة (AMDF) التي تأسست سنة 1992.

وكذا على اتفاقية سيداو للمطالبة بإصلاح مدونة الأحوال الشخصية[110] وذلك باسم احترام الالتزامات الدولية.

النقاشات حول إصلاح مدونة الأحوال الشخصية بين العالمي و"الأهلي"

في خضم هذه الأحداث، فإن العقدين الأخيرين قد شهدا ازدهارا في إطلاق بعض المبادرت من بينها عريضة جمع مليون توقيع التي اطلقها اتحاد العمل النسائي (UAF) من أجل إصلاح مدونة الأحوال الشخصية[111]. وهذه الحملة قد وضعت النقاش الوطني حول المساواة بين الجنسين، في مقدمة المشهد السياسي وساهمت في نزع القداسة على تقنينات تم اعتبارها من الدين الصرف مما أجج غضب المعارضين للإصلاح حيث لم يتردد البعض منهم في اتهام المدافعين عن الإصلاح بالردة أو الكفر عبر إصدار الفتاوى وإطلاق التهديدات ضدهم[112]. وبرأي بعض المعارضين لعريضة المليون توقيع، فإن إصلاح المدونة يمكن ان يؤدي إلى الجنوح نحو "*العلمانية أو العلمنة*[113]".

وفي سنة 1999، سيتم إعادة إثارة هذا النقاش بشكل أكثر حدة من طرف كتابة الدولة المكلفة بالرعاية الاجتماعية والأسرة والطفولة بقيادة الوزير السابق سعيد السعدي حيث اقترح هذا الأخير مشروعا عرف باسم "الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية".

ومن المناسب الإشارة إلى النقاش الدائر حول هذه الخطة والذي تراوح بين إرادة التغيير وهم الحفاظ على أصالة الطابع الأهلي من جهة، وبين التشريع الديني والحقوق الكونية من جهة أخرى. ولئن كانت هذه

---

[110]- يهدف القانون الجديد إلى المرور من نموذج علاقات الطاعة إلى نموذج التشاور وذلك من خلال تأسيسه لتقاسم الحقوق والواجبات بين الزوجين خصوصا عبر إلغاء مفهوم رب الأسرة وكذا واجب طاعة المرأة لزوجها. ومن الآن فصاعدا، فإن حقوق وواجبات الزوجين يتم التصريح بها بشكل متطابق وأن العلاقة الزوجية مبنية على المساواة، الرضا، التبادل الشامل، التشاور والعواطف المتبادلة. إن الزوجين مسؤولان بالتساوي على التسيير الجيد لشؤون الأسرة والأطفال وهما مجبران على التشاور فيما يخص أي قرار يتعلق بالأسرة. وتنص المدونة الجديدة أيضا على أن مسؤولية الحفاظ على شرف الأسرة لم يعد محصورا في جانب المرأة على اعتبار أن مفهوم الواجبات المتبادلة بين الزوجين يشمل الزوج والزوجة على حد سواء. وهذا تمت ترجمته من خلال مجموعة من المقتضيات الجديدة التي منها : أن أهلية الزواج يتم اكتسابها بالنسبة للجنسين عند بلوغ 18 سنة (المادة 19)[110] ، وأن المرأة الراشدة تزوج نفسها بنفسها دون الحاجة إلى الوالي حيث إن هذا لأخير كان ضروريا لعقد القران في إطار المدونة السابقة. ويمكن للراشدة إذن للراشدة أن تعقد زواجها بنفسها، أو تفوض ذلك لأبيها أو لأحد أقاربها كما نصت على ذلك المادة 25. وهكذا نكون قد انتقلنا من نظام الإجبار على الولاية في الزواج إلى نظام حق الراشدة في الولاية على نفسها. كما تنص مدونة الأسرة الجديدة على إمكانية إدراج المقتضيات المتعلقة بالذمة المالية في عقد الزواج أو إفرادها بعقد مستقل. (الملدة 49 لكل واحد من الزوجين ذمة مالية مستقلة عن ذمة الآخر، غير أنه يجوز لهما في إطار تدبير الأموال التي ستكتسب أثناء قيام الزوجية، الاتفاق على استثمارها وتوزيعها .يضمن هذا الاتفاق في وثيقة مستقلة عن عقد الزواج .يقوم العدلان بإشعار الطرفين عند زواجهما بالأحكام السالفة الذكر. إذا لم يكن هناك اتفاق فيرجع للقواعد العامة للإثبات، مع مراعاة عمل كل واحد من الزوجين وما قدمه من مجهودات وما تحمله من أعباء لتنمية أموال الأسرة)

[111]- كان إصلاح قانون الأحوال الشخصية غالبا ما يثير سجالات سياسية في المجال المتعلق بالحياة الخاصة. وهكذا، فإن المراجعة الأولى للمدونة سنة 1993 سبقتها مبادرة إصلاح حيث تأست لجنة ملكية سنة 1979 من أجل اقتراح تعديل سنة 1981 والذي أجهض بسبب ظرفية سياسية تميزت بمظاهرات احتجاجية عنيفة وصعود الإسلاميين.

[112]- حسم الخطاب الملكي لمارس 1993 هذا النقاش وذلك بتأكيده على أن هذه المسألة من اختصاص الملك باعتباره أميرا للمؤمنين.

[113]- حوار مع عبد الإله بنكيران le quotidien du Maroc ، الدار البيضاء، 21، 22 ماي 1996. والسيد عبد الإله بنكيران هو الرئيس الحالي للحكومة المغربية والأمين العام لحزب العدالة والتنمية، وهو الحزب الذي خرج سنة 1996 من صلب حركة التوحيد والإصلاح التي شكلت الخلفية الإيديولوجية للحزب.

الخطة قد أعلنت أن "حقوق المرأة كونية ولا يمكن فصلها عن حقوق الإنسان"، فقد أحالت كذلك على إطار مرجعي آخر وأعلنت قطيعتها مع كل إرث قانوني مستمد من الدين[114].

إن خطة العمل هاته والتي كانت في رأي البعض لا تتطابق مع "*الفقه الإسلامي وتشكل تهديدا لاستمرارية الديانة الإسلامية بما تضمنته من مقتضيات عدائية لمصادر الشريعة التي أقرها الكتاب والسنة*[115]"، قد أدت إلى تعبئة مجموعتين متناقضتين : الشبكة من أجل دعم وتطبيق الخطة[116]، والهيئة الوطنية للدفاع عن الأسرة. وقد تجسد صدام هاتين المجموعتين في 12 مارس 2000 عبر تظاهرتين، إحداهما تمت في مدينة الرباط وضمت تقريبا 100000 متعاطف مع الخطة، أما التظاهرة الثانية فقد جرت أطوارها في مدينة الدار البيضاء ووصل عدد المشاركين فيها حوالي نصف مليون متظاهر. وقد تم تقديم هذه التظاهرة الأخيرة في وسائل الإعلام كدليل على المعارضة الشعبية للخطة، وكتجسيد "للمغرب الحقيقي" في مقابل "نخبة الرباط المتغربة"[117].

وهكذا، فإن معارضي الخطة يستندون إلى أطروحة تخريب القيم الإسلامية من طرف الغرب ويحتجون على المكانة المتميزة التي منحت للمرجعية الكونية على حساب المرجعية الإسلامية، هذه الأخيرة التي يجب أن تكون بالنسبة إليهم أساس أي تصور حول هذه المسألة [118]؛ فإذا ما كانت الخطة موضوعا لانتقادات حزب العدالة والتنمية [119]، فلأنها "تتعارض مع المرجعية الإسلامية وأحكام الشريعة، ولأنها كذلك "تبنت مرجعية غربية[120]". وبالنسبة لهذا الحزب، فإن "التحديث والعلمنة ضرب من ضروب التغريب والتبعية[121]".

وبحسب إدريس الكتاني أحد مؤسسي رابطة علماء المغرب، فإن "كل هذا السجال حول ملف المرأة كان دائما من احتكار الحضارة الغربية ذات التوجه الاستعماري حيث قيم العائلة لم يعد لها وجود، وهذه الحضارة تسعى إلى توريط الحضارة الإسلامية في نفس المأزق"[122].

---

[114]Angélés Ramirez, Paradoxes et consensus : le long processus de changement de la *Moudawwana* au Maroc, 2005-2006, dossier femmes famille et droit.

[115] Ligue des oulémas citée par Daoud Zakia, 1999, Le plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel, Annuaire de l'Afrique du Nord, tome XXXVIII, CNRS Editions,.p. 247.

[116]- تضم هذه المجموعة جمعيات نسائية، بعض الأحزاب والنقابات اليسارية و بعض الصحافيين

[117] Nadia Yassine, citée par Daoud, 1999, op.cit., p. 253

[118]Houria Alami Mchichi, cité par Alain Roussillon, Fatim-Zahra Zryouil, op.cit., P.95.

Le Pjd est un parti politique marocain à référentiel islamique. Il est sorti vainqueur des élections législatives du 25 Novembre 2011.

[119]- يعتبر حزب العدالة والتنمية حزبا مغربيا ذا مرجعية إسلامية. وقد خرج منتصرا من الانتخابات التشريعية ل 25 نونبر 2011.

PJD : Femmes et Développement : entre l'authenticité et l'occidentalisation », Travaux de la journée d'études sur le projet du PNIFD du 31 juillet 1999, Rabat, Editions du PJD, 1999, p. 4.

[120]- حزب العدالة والتنمية : المرأة والتنمية بين الأصالة والتغريب: أشغال اليوم الدراسي حول مشروع "الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية" : 17 ربيع الثاني 1420-31 يوليوز 1999.

[121]- مرجع سابق/ ص. 12.

[122] Le journal hébdo, 13 Février 2004.

والجدير بالملاحظة أن الانتقادات الموجهة للخطة لم تستند فقط على الحيثيات القانونية أو حتى على مضمون الخطة، لكنها أيضا قد انصبت على مسلسل إعدادها. فالإصلاح لم يكن مرفوضا فقط بسبب آثاره على المجتمع، فهو مرفوض لكون الإجنبي هو من قام بصياغته.

وهكذا فإن الدور المحوري للمؤسسات الدولية في إعداد الخطة، كان فرصة مواتية لهؤلاء الخصوم الذين لوحوا بذريعة التدخل الغربي في الشؤون الداخلية و"الأهلية" للمغرب. و في الواقع، فإن البنك الدولي قد لعب دورا مركزيا في إعداد الخطة من خلال المندوب المكلف ببرنامج "النوع الاجتماعي" الخاص بشمال إفريقيا والشرق الأوسط والذي التمست منه زليخة الناصري كاتبة الدولة في التعاون الوطني سنة 1997 العمل من أجل المساهمة في إعداد مشروع الخطة. وبما أن تمويل خطة تتعلق بإصلاح المدونة والذي تم الإعلان عنه 8 مارس 1999 كان من المنتظر أن يتم في إطار اتفاقية موقعة شهر فبراير من سنة 2000 مع المنظمات الدولية التابعة للأمم المتحدة، فإن ذلك من شأنه تهديد الهوية الوطنية تحت تأثير تمويل المانحين الدوليين.

وقد آلت هذه القضية إلى نفق مسدود[123] وانتهت بالتخلي عن الخطة[124]. لقد أخذت الدولة زمام المبادرة بعد ذلك، ولهذا تم تعويض الخطة ب "الاستراتيجية الوطنية من أجل إدماج المرأة في التنمية" باعتبارها استراتيجية رسمية منبثقة عن الدولة. وباستثناء ما يرتبط بالمقتضيات القانونية، فإن هذه الإستراتيجة الأخيرة قد استنسخت نفس مجالات تدخل الخطة. وهكذا، فإن الملك باعتباره "أميرا للمؤمنين" قد أخذ بزمام الأمور وعين بتاريخ 27 أبريل 2001 لجنة استشارية مكلفة بمراجعة المدونة وبذلك أنار الطريق لحل ثالث ووضع أسلوبا بديلا يتجاوز تناقضات الثنائية بين النسائية "المتغربة، "المتعلمنة" والنخبوية وبالنتيجة المستوردة والمنتقدة"، وبين ما يتم الترويج له من طرف فاعلين "يفترض انهم أكثر تجذرا من الناحية الثقافية والاجتماعية [125]"

لقد أبان الخطاب الملكي بمناسبة تعيين اللجنة الاستشارية بوضوح أنه *" ولن يتأتى لنا ذلك إلا بمزاوجة خلاقة بين التشبث بثوابتنا الدينية التي تشكل جوهر هويتنا وبين الانسجام التام مع روح العصر المتسمة بالطابع الكوني لحقوق الانسان. وفي إطار الاجتهاد الذي أنتم مكلفون به وتحقيقا لمقاصد الشريعة السمحة*

C'est bien dans ce cadre que s'est créé dans l'urgence en mars 2001, le collectif printemps pour l'égalité. Le roi reçoit les représentantes de ces organisations le 8 mars 2001.

[123]- في هذا الإطار تأسس مارس 2001، وعلى وجه الاستعجال، إئتلاف الربيع من أجل المساواة. وفي 8 مارس من نفس السنة استقبل الملك ممثلين عن هذه المنظمات.

[124]- كان من بين الأهداف الرئيسية ل PNIFD رفع السن الأول لزواج الفتاة إلى 18 سنة، إلغاء الوصاية الزوجية، تسجيل الطفل مجهول الأب باسم العائلة أو الأم، تحويل أي شكل من أشكال إنهاء العلاقة الزوجية إلى طلاق قضائي، الحد من تعدد الزوجات، تقاسم الثروة التي تجمعت أثناء الحياة الزوجية وذلك في حالة الطلاق.

[125] Stéphanie Latte Abdallah, Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXIE siècle, Revue Tiers Monde, 2012/1, n°209, pages 53 à 70.

في تحكيم المصلحة المشتركة بين أعضاء الأسرة في ظل التوازن المحكم بين الحقوق والواجبات مصداقا لقوله تعالى "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف."

وفي العاشر من أكتوبر 2003، ألقى الملك خطابا بهدف التأسيس للمبادئ الأساسية لمدونة الأسرة. وقد دخلت هذه الأخيرة، (التي كانت موضوع سجال)، حيز التنفيذ في الثالث من فبراير 2004 بعد المصادقة عليها بالإجماع من طرف مجلس النواب ومجلس المستشارين.

ويمكن تبرير غياب أي رد فعل حول هذه المبادرة الأخيرة، بالظروف الخاصة التي تجتازها البلاد؛ فهجمات 16 ماي 2003 [126] قد أثارت شعورا بأن هناك تهديدا إسلاميا متعصبا، مما منح إمكانية جديدة للدولة من أجل فرض أجندتها في مجال المرأة.

نحو نسائية إسلامية "أهلية " بمبادرة من الدولة

في الوقت الذي تتوخى بعض القوى المحافظة الحذر من التأثير الغربي المتمثل في كل هذه الأحداث الدولية، تعمل الدولة من جانبها لتأمين التوازن عبر التذكير بمرجعيتها ل-"إسلام وطني مجالي *territorialisé* " [127] ولم لا، "أهلي".

يمكن القول أن النسائية الإسلامية الدولتية le féminisme islamique d'état، تندرج في إطار العملية التي يسعى فيها المغرب لإبراز خصوصيته وتجديد "*استقلاليته الدينية من خلال تأكيد تمسكه بالمذهب المالكي بهدف أخذ المسافة عن المذهب الحنبلي، الأكثر صرامة والأقرب للوهابية*"[128]. وفي الواقع، فإن تعزيز النسائية "الإسلامية الدولتية"[129] جاء لتلطيف الخطاب الهوياتي عبر وطني الذي يحيل على سياسة موحدة ل-"الأمة"، مخاطرا بحصر "النسائية" داخل فئة جديدة.

في سنة 2006، قامت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بتوظيف الفوج الأول من 50 مرشدة دينية في المساجد و 36 من العالمات الدينيات مهمتهن الأساسية هي الإرشاد والحفاظ على التعاليم الدينية المغربية وتفادي الانسياق نحو التطرف. وفي ماي 2003، كانت رجاء الناجي المكاوي[130] أول امرأة يستدعيها الملك لإلقاء إحدى الدروس الدينية الرمضانية، حيث تناولت المحاضرة موضوع "كونية نظام الأسرة في عالم متعدد الخصوصيات".

---

[126]- زعزعت الهجمات الانتحارية الخمسة مدينة الدار البيضاء وخلفت 41 ضحية وحوالي مائة جريح.

[127]Mohamed El Ayadi, cité par Mohamed Tozy, L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation, Revue internationale de politique comparée, 2009/1 (vol.16)

[128] في خطاب العرش لسنة 2003، شدد الملك على تميز الإسلام المغربي "المستقل عن الخلافة في المشرق"، "المرتبط بإمارة المؤمنين" و"المنفتح في مجال العبادات" و"محافظ حصري على المذهب المالكي" (المرجع نفسه).

[129]Souad Eddouada, Renata Pepicelli, Maroc : Vers un « féminisme islamique d'Etat », Presses de Sciences Po, *Critique internationale* 2010/1, n° 46, PP. 87-100.

[130] السيدة رجاء ناجي المكاوي، استاذة بجامعة محمد الخامس بالرباط.

وفي أكتوبر من سنة 2008، أعلنت الرابطة المحمدية للعلماء[131] عن شراكة مع المجموعة الدولية للدراسات والتفكير حول النساء والإسلام (GIERFI) [132] التي تديرها أسماء المرابط [133]، وهي مجموعة تدعو "لتوجه ثالث يجمع بين المثل العليا للإسلام وروح المساواة من حقوق الإنسان العالمية والتوفيق بين الدين والحداثة" [134]. لا تقوم هذه الحركة النسائية سوى بالتحكيم بين القوى المحافظة والعلمانية: إنها تتوخى التحدث باسم النسائية الإسلامية، التي لا تشكل "كتلة موحدة"[135]، تتكون من مجموعة من تيارات فكرية ومن ممارسات وأشكال تعبيرية مختلفة.

ومن المهم محاولة فهم كيف لعب التحكيم الرسمي دور حلقة الوصل بين هذه الحركات على اختلاف توجهاتها [136].

عدم تجانس النسائية الإسلامية المغربية

نحيل هنا على تيارين من هذه النسائية الاسلامية المغربية، الأولى محسوبة على "جماعة العدل والإحسان" والثانية على "حركة التوحيد والإصلاح" المرتبطة بحزب العدالة والتنمية. الحركتان لهما مواقف ومرجعيات إديولوجية غير متجانسة.

إن ظهور قطاع نسائي مستقل داخل "العدل والإحسان"، وفقا لفرضية خصوصية وضع المرأة، قد أخذ وقتا طويلا قبل أن يخرج إلى حيز الوجود سنة 1998. كما يبدو تأثير الطاعة الصوفية [137] الممارسة داخل الجماعة واضحا على مستوى الفكر النسائي؛ فقد اختارت نساء "العدل والإحسان" بشكل طبيعي "المفهوم الجماعي" للعمل النسائي" انطلاقا من قناعتهن العميقة بضرورة وجود "مرشد" تقع عليه مسؤولية الإرشاد الروحي في حياتهن. وتحت نفس التوجه الإديولوجي[138]، يجتمعن حول نادية ياسين[139]، نجلة مؤسس "العدل والإحسان" وعضو في هذه الحركة منذ تأسيسها.

---

[131] منذ إعادة هيكلة هذه الرابطة 10 فبراير 2006، خضعت لمقتضيات الظهير الذي بموجبه أصبحت تتمتع بصفة المنفعة العامة.

[132]- رأت المجموعة الدولية للدراسات حول النساء والإسلام (GIERFI) النور في شتنبر 2008 بمدينة برشلونية بمبادرة من ثلاث نساء: مليكة حميدي، أسماء لمرابط وياراتولاه مونتوريول، اللائي أسسن في برشلونة الاتحاد القانوني وتنمية الحركة النسائية الإسلامية. رسالة المجموعة تكمن في 'المساعدة على بروز وعي نسائي إسلامي جديد قادر على أن يكون فاعلا لبلوغ التغيير بنفسه' (www.gierfi.org).

[133] منذ 2011، تم تعيينها مديرة مركز الدراسات النسائية في الإسلام بالرابطة المحمدية للعلماء : http://www.annisae.ma

[134]Eddouada et Pepicelli, op.cit.

[135]YAFOUT, Merieme, « Femmes au sein des mouvements islamistes : facteur de modernisation ? »
Communication publiée en ligne, Ecole doctorale/ YAFOUT, Merieme, « Femmes au sein des mouvements islamistes : facteur de modernisation ? » Ecole doctorale sur *Les femmes face aux transformations socioéconomiques. Conflits, négociations et émergence de nouveaux rapports sociaux*, Rabat, avril 2008, URL : http://ramses2.mmsh.univ-aix.fr/Ecole-Doctorale/Yafout.pdf [Consulté le 21 juillet 2012]

[136] في كتابها: *Beween feminism and Islam* أثارت زكية سليم الالتقاء بين الحركات النسائية التي تتمسك في مرجعيتها بالشريعة بين والحركات الأخرى التي أسست نضالاتها على هيئة الأمم المتحدة. كما تناولت كيف 'تأسلمت' الحركات النسوية و'تأنثت' الحركات الإسلامية من خلال مختلف الأنشطة التي قامت بها على مر التاريخ / إعادة رسم الحدود بين الحركة النسائية والإسلام.

[137] كان مؤسس 'جماعة العدل والإحسان، الشيخ عبد السلام ياسين، عضوا سابقا ب-'الزاوية البوتشيشية' الصوفية.

[138] المصدر نفسه. كل المعلومات المتعلقة بعمل الحركة النسائية لجماعة العدل والإحسان مستقاة من رسالة دكتوراه مريم يفوت، وهو عمل رائد انجزته حول عمل الحركات النسائية الإسلامية في المغرب. الرسالة كانت تحت إشراف الأستاذ محمد الطوزي.

من جانبه، فقد عارض حزب العدالة والتنمية لفترة طويلة إحداث قطاع نسائي داخل التنظيم، منكرا وجود خصوصية نسوية ومفضلا معالجة قضايا المرأة في إطار مقاربة شمولية.

تعتبر "الأسرة" و"الجماعة الإسلامية" مرجعيتين أساسيتين ضمن خطاب "العدالة والتنمية"، حيث تعطى الأولوية لحقوق الجماعة على حساب حقوق الفرد. أما الحقوق المرتبطة بالمرأة والمبنية على أسس إديولوجية فردية، فقد تمت التضحية بها وأصبحت تدخل في هذه الخانة الأخيرة في تناقض مع منطق الهوية الجماعية[140]. وفي هذا الخطاب، للمرأة "وظيفة هوياتية تقر بمبدأ الجماعة" [141]. تقاوم الدعوة للمساواة والتكامل بين الجنسين، التي تتطلع بها الحركة النسائية المحسوبة على العدالة والتنمية، بصعوبة الدعوة إلى "الماهوية essentialisme".

"إنها فكرة مؤسس "العدالة والتنمية"، الذي كان يظن دائما أنه لكي تكون فاعلا سياسيا، لا يجب أن تأخذ بعين الاعتبار مسألة "النوع الاجتماعي" وأن الالتزام هو الشيء الوحيد الكفيل بتحقيق ذلك. كانت لي نفس القناعات وكان موقفنا متحررا بشكل كبير. ومع ذلك، فقد غيرت رأيي لأن هذه المقاربة لم تأت بالنتائج التي كنا نرمي إليها فيما يتعلق بقضايا المرأة. من المهم أن تتمكن النساء من مناقشة قضايا تهمهن لمحاولة تحسين وتقدم وضعيتهن" [142].

في التسعينيات من القرن الماضي، شارك مناضلو "العدالة والتنمية" بفعالية في تأسيس حركتي : "منتدى الزهراء" و"منظمة تجديد الوعي النسائي". الأولى منظمة ثقافية موجهة للتنمية، وهي شبكة تضم 74 من الجمعيات النسائية وتغطي مجموع التراب المغربي. ويدل شعارها، "امرأة مكرمة، أسرة متماسكة، تنمية أصيلة" [143] على طبيعة برنامجها. أما حركة "تجديد الوعي النسائي" فهي امتداد لحركة التوحيد والإصلاح، أسست سنة 1995 من طرف أطر نسائية تنتمي للحركة الأخيرة وتشتغل في المجال القانوني. تشدد الحركتان على فكرة مفادها أن مفهوم "الأصالة"[144] هو الذي سيمكن ولوحده من إعادة التفكير في قضية المرأة وتثمين دور الزوجة والأم [145].

---

[139]MériemYafout dans sa thèse de doctorat ‘la place de la femme dans les mouvements islamistes’ soutenue en Juin 2012 explique l’influence des conférences organisées par Nadia Yassine dans le cadre des activités de l’UNEM, de la publication du livre ‘Tanouir al mouminate’ (le guide des croyantes) du Cheikh Yassine.

[140]Moaquit, op.cit., P.22.

[141] Ibid.

[142]حوار مع بسيمة الحقاوي في : le magazine ‘femmes du Maroc’ le 29/12/2011

[143] أنظر الموقع على الأنترنيت : www.fz.ma

[144]تكمن مهمة هذه الجمعية في "الاستجابة للحاجيات الحقيقية للمجتمع المغربي في ميدان النضال لإرساء المساواة في مجال حقوق النساء والأسرة في إطار مرجعية أصيلة مبينة على هوية المجتمع والثقافة المغربية". 'عزيزة بقال،جريدة التجديد، 2011/12/16). كما تناضل هذه الجمعية ضد "استيراد القوانين الغربية أو تلك التني تتنافى مع الواقع المغربي، وهي ضد الانخراط في المعاهدات الدولية التي لا تتلاءم مع الشريعة الإسلامية" وترغب في "تبني القوانين المطابقة للرؤية الإسلامية في جميع مجالات حياة النساء" (Eddouada, Pepicelli, op.cit)

[145] "التحرر لا يعني "استنساخ النموذج الغربي"، بحيث يمكن لنا ملاحظة ما يقع في الخارج لنتبناه بعد ذلك وفقا لهويتنا وثقافتنا. فهناك أمثلة كثيرة لفشل المجتمع الغربي، ولا أقصد هنا بالخصوص التفكك الأسري". حوار مع بسيمة الحقاوي، عضو السكرتارية العامة لحزب العدالة والتنمية ووزيرة المرأة والتضامن واالتنمية الاجتماعية. (ترجمتنا)

كما تجدر الإشارة إلى أن التعارض بين الحركة النسائية العدلية ونظيرتها في حركة التوحيد والإصلاح، يحيلنا على سؤال لطالما طرح داخل الحركة النسائية ألا وهو: هل يجب التركيز على طبيعة الهوية النسائية (أو بالأحرى الهويات النسائية) أو التركيز على المطالبة بالمساواة الاجتماعية والمدنية؟

إن التوترات الحاصلة بين التيار النسائي الكلاسيكي والتيار الذي يسعى إلى التجديد بالعودة إلى المرجعية الإسلامية وإلى المصادر الثقافية الخاصة، تبقى مع ذلك مفهومة من نواحي عديدة.

وتعني حقيقة النضال النسائي من داخل نفس هذه المرجعية، أنه لا ينبغي الصراع من أجل إعادة تقويم الأوضاع من منظور إصلاحي ولكن العمل على رفع الحجاب عن مبادئ المساواة التي كانت في الأصل موجودة.

توترات النسائية غداة الربيع العربي

ما هي تمظهرات التيارات النسائية المختلفة في المغرب غداة "الربيع العربي"؟ هل أجج الحوار الذي جرى خلال مظاهرات حركة 20 فبراير وداخلها الانقسامات بين الاتجاهات المختلفة؟
على أكثر من مستوى، تحيل مواقف الجمعيات النسائية خلال مظاهرات حركة 20 فبراير[146] داخل الشارع المغربي، على مواجهات جديدة.

وقد رفضت مجموعة من الجمعيات النسائية الانضمام إلى المتظاهرين لأسباب عديدة. من جهة كانت ترفض "التظاهر" جنبا إلى جنب مع جماعة "العدل والإحسان" الإسلامية، التي شكلت مكونا أساسيا لحركة 20 فبراير [147]، وهذه الأخيرة حسب رأي المجموعة المذكورة، "لا تتقاسم نفس المطالب مع الحركات النسائية فيما يتعلق بالمساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة"[148]. ومن جهة ثانية كانت هذه الحركات تخشى من أن يتم التلاعب بمشاركتها واستخدامها للتمهيد لإقحام" خطاب إسلامي" في الفضاء الذي توفر بفضل حركة 20 فبراير والذي أضحى فرصة مفتوحة لهذا التوجه. وبالفعل، فالتقاء الاسلاموية والقيم الكونية للمساواة، المنفصل في مخيال الحركات النسائية، كان يبدو لهم أمرا مستحيلا ولا يمكن تصوره.

[146]ظهرت هذه الحركة الاحتجاجية 20 فبراير 2011 في إطار حراك الربيع العربي.
[147]في بيان موجه إلى الرأي العام، ، أعلنت جماعة العدل والإحسان شهر ديسمبر 2011، انسحابها من التظاهرات الاحتجاجية لحركة 20 فبراير.
[148]حوار مع مناضلة عضو في الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب (ADFM) بتاريخ 7 يوليوز 2012.

على العكس من ذلك، أكد الشباب "الفبرايريون" أن "إيجابية الحركة تكمن في قدرتها على جمع تيارات مختلفة حول طاولة واحدة وحول ما هو مشترك. إنها تجربة ناجحة تلك التي أذابت الخلافات وجعلت النقاش والإنصات إلى الآخر أمرا ممكنا". [149]

هذه الاختلافات في التموقع بين الشباب المناضل و"أخواته الأبكار" أو "الأمهات المؤسسات" تجعلنا نطرح السؤال حول تجديد الأجيال النسائية renouvellement générationnel du féminisme. فهل نشهد تنشئة اجتماعية جديدة للنضالية النسائية ضمن سياقات وبآليات مختلفة؟ [150]

بعض المناضلات اللواتي قررن المشاركة في المظاهرات، ليس باسم الجمعيات التي ينتمين إليها ولكن باسمهم الخاص، ينقلون كيف منعهن الشباب الفبراريون من التعبير عن مطالبهن بشأن المساواة بين الرجل والمرأة : "في كل مرة كنا نريد رفع شعار حول المساواة كنا نمنع من ذلك." [151] في الوقت الذي يعتبر فيه الشباب المتظاهر أن النضال من أجل العدالة والكرامة يتضمن كل المطالب الأخرى، فإن المناضلات في الحركة النسائية من جانبهن كن يرفضن أن ينظر إلى قضيتهن، في محاربة التمييز الذي تتعرض له المرأة، على أنها ثانوية إزاء المطالب الأخرى، التي اعتبرت آنية وأكثر شمولية.

منذ زمن وإشراك المرأة في المسلسل السياسي كان مبنيا على رهانات إيديولوجية، حيث يُلجأ إليهن في وقت الأزمة. والمطالب الخاصة للمرأة المغربية "تقدم قربانا" باسم المصلحة العليا: ألم تكن قضيتها "جزءً لا يتجزء من قضية الشعب المغربي"؟ [152] وبعد مسلسل طويل من النضج و"الاستقلالية"، بدأت الجمعيات النسائية ترفض إعادة نفس التجربة؛ فقد رفضن إعطاء الأولوية لقضايا "أخرى"، التي كان من المفترض أن تلتحم مع قضيتهن، رفضن مرة أخرى ألا يكون للحركة النضالية "المواطنة" الأسبقية على مقاومتهن للنظام الأبوي.

إن المطروح للرهان هو استقلالية الحركة النسائية. ففي الواقع، حتى المناضلون في حركة 20 فبراير الذين رفضوا في السابق التوقف عند خصوصيات المرأة والرجل ("نحن الآن نناضل جميعا من أجل تحقيق أهداف مشتركة ولا نريد التوقف عند نقط اختلافنا"[153]) قرروا في نهاية المطاف النظر في إمكانية إنشاء خلية نسائية مستقلة. وهكذا اهتمت حركة 20 فبراير بإنشاء تركيبتها النسائية المسماة "عشرينيات البيضاء" [154] وأوضحت في بيان لها بالعربية "العامية" سبب وجودها [155].

---

[149] حوار مع ناشطة في جماعة العدل والإحسان منتمية إلى حركة 20 فبراير، بتاريخ 12 مارس 2012.

[150] Marc Bessin et Elsa Dorlin, Les renouvellements générationnels du féminisme : mais pour quel sujet politique ?, L'Homme et la société, 2005/4, n°158.

[151] حوار مع مناضلة، عضو في ADFM بتاريخ 20 يوليوز 2012.

[152] Alain Roussillon et Fatima-Zahra Zryouil, op.cit., P.83

[153] حوار مع مناضلة داخل حركة 20 فبراير، بتاريخ 17 ابريل 2012.

[154] - عشرينيات البيضاء

بالرغم من أنهن يناضلن من أجل نفس القضايا داخل حركة، بدون قيادة، فإن هاته المناضلات يخشين من تهمش قضيتهن من طرف الرجل، الذي أصبح، مرة أخرى، "مقياسا لكل شيء".[156]

نساء أسطوريات : رمز الذاتية النسائية

الوقوف عند النقاشات الأساسية التي تناولت خطابات النسائية المغربية، يحيلنا على نقطة أساسية بالعلاقة مع "الذاتية". إن اتهام النسائية المغربية الكلاسيكية بالتغريب والحركات النسائية الإسلامية بالخضوع لإسلام سياسي "ذكوري"، يعود إلى نفي الذاتية عنها. وأحيانا فإن فكرة الحكم على الطابع القمعي انطلاقا من الذاتية النسائية يعادل عدم الأخذ بعين الاعتبار ظواهر استبطان الإيديولوجية المهيمنة [157]. وهكذا يرجع الأخذ بالقيم الكونية من عدمه في المخيلة الجماعية، إلى القبول بالهيمنة الذاتية.

في المغرب، أسطورة "عائشة قنديشة" مثال معبر يعكس التراث الثقافي والتاريخي، ومن ثم تنبع نظرة الرجل اتجاه المرأة التي تتوق إلى نوع من التعالي أو ببساطة ترغب في التعلم واكتساب المعرفة واستعمال العقل.

حسب روايات مختلفة للأسطورة، كانت عائشة قنديشة كونتيسة برتغالية من القرن السابع عشر، أغرمت لدرجة الجنون برجل ثري ينحدر من مدينة آسفي. لم تتردد في السفر للقائه والتوسل إليه للتزوج بها. في تلك الفترة، كانت كل النساء متحجبات، لكن الكونتيسة كانت تتجول بدون حجاب مرتدية فستانا جميلا أبيض اللون. افتتن الرجال بها! وأصبحوا لا يتحدثون إلا عن "الكونتيسة"، ومن ثم جاءت تسمية "قنديشة". وانتهى الأمر بزواج صاحبة الفستان الأبيض من رجل آسفي؛ وبعد اعتناقها الإسلام، اتخذت عائشة اسما لها. إنها صورة للمرأة الشجاعة، التي لم تتردد في القفز على جميع العقبات التي تعترض؛ أنها مختلفة عن قريناتها، اعتبرها الرجال غريبة عن هذا العالم.

ودائما في المغرب ، نسبت تسمية "عائشة قنديشة" لنساء أخريات؛ ومن هنا جاءت تسميات عائشة البحرية وعائشة السودانية، وهما امرأتان مميزتان حلتا بالمغرب طلبا للمعرفة والعلم بل وحتى التصوف. أن تأتي امرأة صوفية طلبا للعقل والروحانية، كان أمرا غير وارد بالنظر إلى الضمير الجماعي الذي لم

---

[155] - حنا "عشرينيات البيضاء" مناضلات من داخل حركة 20 فبراير وانسجاما مع مطالب الحركة ديال المساواة التامة بين النساء ورجال جينا باش نقوقو ليكم :
- ما يمكنش يتحقق االتغيير بلا ما تساهم المرأة في التسيير والتقرير والتنفيذ؛
- ما يمكنش يتحقق التغيير بلا تناضل المرأة والرجل بجوح؛
- ما يمكنش ياخذ االرجل حقو بلا ما تاخد لمرة حقها؛
- ما يمكنش تحقق المطالب ديال الكرامة والعدالة الاجتماعية والحرية بلا ما تاخد لمرة حقوقها كاملة.

[156] Marylin Friedman, « Feminism in Ethics: Conceptions of autonomy », in Miranda Frickeret Jennifer Horsby (eds), Cambridge university Press, 2000.

[157] Suzy Rojtman et Maya Surduts, Le féminisme encore une fois à la croisée des chemins ?, *Cahiers du Genre, 2006/3, n°1, PP.181-196.*

يحتفظ سوى بالجانب الفولكلوري لرموزها ولم تستطع أن تتصور وصفا أفضل من ربطها بعائشة قنديشة، "الكونتيسة الغربية".

إن رواية عيشة العالمة التي تحولت في المخيلة الجماعية إلى "ساحرة فاتنة" تذكرنا بالقصة الأسطورية لفاضمة ن سومور. هذه المرأة التي وجدت نفسها، منذ سن مبكر، في مواجهة الضوابط التقليدية التي تستثني البنات من طلب المعرفة؛ لكن باختبائها وراء باب القاعة التي يلقي فيها والدها الدروس، نجحت في تعلم آيات من القرآن. وفي مرحلة المراهقة، كان عليها أن تواجه إكراهات البلوغ حيث تجبر الفتيات على الخضوع الكامل لسلطة الأسرة، حيث يمنعن من الولوج إلى الأماكن العامة. وأضحت بعدها ضحية أزمات هيستيرية، كانت بعضها مفتعلة على أمل الالتفاف على القوانين وكتعبير على صراع قاهر؛ لكن تبين أن هذه الأزمات ضعيفة أمام تغيير صلابة العادات والسلطة المطلقة للأسرة. بعد أن خضعت للاحتجاز من أجل إذعانها، قررت المتمردة الابتعاد بإرادتها عن الدوائر الأسرية والاجتماعية ولجأت إلى مكان مغلق حيث يشكل الدين والتصوف حماية لها من محيطها، الذي وجد نفسه مواجها بفكرة أنها كانت مسكونة بأرواح شريرة ولذلك تم التخلي عنها لتواجه مصيرها الحزين.

ولكونها حرة في تحركاتها، سوف تتجه لملاقاة الطبيعة، التي هي مخاطبها الوحيد ومصدر تأملاتها وتفكيرها. فالوحدة التي فرضتها على نفسها والتي لم تعد تتحملها، أفضت بها إلى أن تصبح لاجئة بالقرب من أحد إخوانها الذي كان فقيها ومن أعيان قرية ن سومور. تعمقت في تعاليم القرءان واكتسبت معارف في التنجيم والطب التقليدي.

إذا كانت أساطير عيشة قنديشة و ن سومور تبين إلى أي مدى كان مرفوضا بالنسبة للنساء ولولوج مجال العقل، فإن قصة لعيشة قنديشة أخرى[158] لا تقل أهمية عن سابقتها. كانت فتاة شابة بجمال نادر. بياض بشرتها لا يصدق ولها عيون على شكل حبة لوز، شفاهها حمراء كالدم وشعرها الحريري الأسود يتدلى إلى أردافها. لكن ما يميزها كذلك عن باقي النساء هو نضالها ومقاومتها إلى جانب الرجال ضد المحتل البرتغالي. لقد فتنت الجنود بجمالها الأخاذ لتستدرجهم إلى فخ حتى يلقوا حتفهم من طرف شركائها. عاقبها البرتغاليون بنفي جميع أعضاء عائلتها بمن في ذلك عشيقها. وبتأثير من الصدمة، أصبحت معتوهة تسيح في الغابات وتغتال كل جندي تصادفه في طريقها. وبعد وفاتها، ظلت روحها تسكن الأمكنة، لذلك فإن عيشة قنديشة ستظهر ليلا للرجال الذين يرتادون الأماكن المهجورة. ونتيجة لذلك، اختفى العديد من الشباب الذين تجرءوا على البحث عنها وتتبع خطاها. وقليل هم الناجون الذين رغم عودتهم إلى منازلهم،

---

[158] إضافة إلى حكايات التقليد الشفوي، نجد أن هناك بعض الكتابات التي تناولت هذه الحكاية من بين تلك الكتابات :
Edward Westermarck (1935), *Survivances païennes dans la civilisation Mahométane*, Payot, Paris. Paul Pascon (1986), *30 ans de sociologie du Maroc*, Bulletin économique et social du Maroc, et Vincent Crapanzano (1981), *The Hamadsha A study in Moroccanethnopshychiatry*, University of CaliforniaPress, LTD, Berkely.

لم يسلموا من هذا الحادث المؤسف، إذ يظلون إلى الأبد مسحورين أو مجانين. وهكذا، فإن عيشة قنديشة البطلة المناضلة، تحولت إلى روح شريرة توجه انتقامها إلى جنس الرجال.

امرأة قاتلة أزلية، امرأة مناضلة، امرأة صوفية روحانية أو غير متعلمة، هؤلاء النساء أسطوريات كلهن يعتبرن ككائنات شريرات وساحرات خطيرات.

وإذا كنا قد سردنا هذه بتفصيل، فذلك من أجل إبراز المسار الطويل الذي كان على النساء المناضلات قطعه للكفاح ضد فكرة "العقل الجنساني [159]"، لكن أيضا من أجل إظهار الخطر الناتج عن محاولة التقليص من "ذاتيتهن" التي تعتبر من وجهة نظرنا في صلب النضال النسائي.

حقيقة أن هذه الأساطير تذكرنا بأن هناك ضرورة للإصرار على مكتسبات الحركة النسائية فيما يتعلق بالولوج إلى مجال العقل، بأخذ نصيبهن من الكلمة، بتشجيعهن على عدم البقاء مشلولات بالخوف من "فقدان هويتهن" أو بدفعهن إلى عدم العودة "للتقاليد" التي تنعت بكونها رجعية. لكن من المناسب أن نلاحظ أنه بالنسبة لأهمية ذاتية النساء في التفكير النسائي، فإن أطياف التوجه النسائي الغربي أو التوجه الاسلامي الأصولي، لا تقوم سوى بالتشويش على طرق التفكير. فدق ناقوس الخطر للوقاية من مداهمة الاتجاه الغربي أو الإسلامي، يبدو أنه ليس سوى وسيلة لاعتراض على العقل النسائي الذي ينظر إليه على أنه يشكل"خطرا"، "تمردا" بل "شرا".

صوت الذاتية

حسب Dostoïevski، فإن "*بعض الأشخاص تكون لديهم القدرة على العيش في خلايا مظلمة لمدة أربعين يوما متوالية دون النبس بكلمة؛ لكن بمجرد أن يروا النور ويخرجوا من غياهب السجن، يتكلمون ويتكون، ويتكلمون باستمرار*..."؛ أليس هذا هو المهم : أن يكون لديك صوت[160].

"*صوت المرأة ثورة*" هو واحد من الشعارات التي رددت أثناء تظاهرات الشارع المنظمة في إطار الربيع العربي. إنه صوت المرأة الذي كان بالكاد مسموعا، يثور من أجل أن يسمعه الجميع.

أثناء هذه الثورات، ارتفعت أصوات نسائية بقوة للمطالبة بحقوقهن والتنديد بالظلم واللاعدالة. وهؤلاء الشابات المغربيات، اللواتي يبحثن عن فضاءات عمومية جديدة للتعبير، يعتمدن أيضا على "الثورة الرقمية" التي تسمى كذلك "ثورة 2.0"، للإفصاح عن وضعيتها ومعاناتها المتعددة. وهكذا، فإن تحليل

[159] Geneviève Fraisse, Muse de la raison. La démocratisation exclusive et la différence des sexes. Aix en Provence, Ed.Alinéa, coll. « femmes et révolutions », 1989.
[160]FyodorDostoevsky cité dans MarniaLazreg, « féminisme et différence : les dangers d'écrire en tant que femmes en Algérie. ' in les cahiers du Cedref genre et perspective postcoloniales, 2010, P. 105.

tweets، blogs ، ومقاطع الفيديو، تبين الطريقة التي اعتمدتها النساء المغربيات في توظيف وسائل الإعلام والشبكات الاجتماعية من أجل التعبير عن احتجاجهن.

السؤال الذي يطرح نفسه إذن هو، هل نحن أمام ميكانيزمات جديدة للالتزام النسائي؟ وإلى أي حد تستطيع هذه الميكانيزمات تجديد النضالية النسائية؟

إن تحديد هذه الميكانيزمات مهم بالنظر إلى كونها تسمح بحصر الموارد المرصودة من طرف النساء لإسماع مطالبهن.

بداية، يمكن أن تحفز هذه التعبئة النسائية في إطار ثورة رقمية، على إعادة التفكير في العلاقة بين الفكر النسائي ووسائل نشره التي كانت سابقا تضيع على الحركة النسائية إمكانية إيصال صوتها [161]. ومن جهة أخرى، فإن هذه الأرضيات الجديدة للتعبير، تشجع على "تحرير الذاتيات[162]" عبر اقتحامها للحدين العام/الخاص لتفسح الطريق بذلك أمام توسيع شبكة المبادرات "النسائية" العفوية والمحددة.

إذا كانت الحركة النسائية المغربية قد تحلت بالصبر لمدة طويلة من أجل الحصول خلسة على بعض الإصلاحات، فهل يمكن القول أن الظروف مواتية اليوم للتسريع بمسلسل الإصلاحات في مجال المرأة، والحالة هذه أنها إصلاحات ترغب هؤلاء الشابات في تحقيقها بسرعة وبشكل جدري ودون اي تأثير من السلطة السياسية؟ هل يتعلق الأمر بنضال نسائي جديد يتم في إطار أرضية جديدة للتعبير حيت لا أحد يمكن أن يجبر الآخر على الصمت في فضاء الأنترنيت المفتوح تلك الشبكة عبر الوطنية لخلق مواقع للمواجهة وصفحات أخرى لشبكات التواصل الاجتاعي؟

وفي خضم هذا الالتزام المتعدد ذي التوجهات المتنوعة التي تحركها رياح الاحتجاج، ظهرت بعض الحركات النسائية التي انتظمت في إطار ائتلافات غير متجانسة. فهل يمكن القول أن السياق "عبر – وطني" الذي اتخذته هذه التوجهات الشعبية فضاءا للتعبير، قد ساعد على تجاوز خطوط الانشقاق المميزة لمختلف التيارات "النسائية"؟

إن الظرفية االراهنة تحتم اليوم متطلبات جديدة؛ حيث الفكر النسائي يغتنم الفرصة من أجل إقامة صلة بين الهوية والوصول إلى التمثيلية وإلى إمكانية التعبير وإبراز الهوية. ولممارسة هذا الاعتراف، فإن العديد من التمظهرات النسائية الربيعية تفجر سياج الفضاءات الخاصة من خلال مجموعة متنوعة من الطرق

---

[161] إذا تأملنا نظريات نعوم تشومسكي (propagande, médias, démocratie, 2000)، نجد أنها تتطرق إلى دور وسائل الإعلام في تصفية واستبعاد بعض الوقائع والآراء. وهذا النموذج ينطبق على الوسائل الأخرى من قبيل دعامات النقاش، الهياكل الحزبية والجمعيات النسائية.

[162] Dominique Cardon, *Vertus démocratiques de l'Internet*. Paris, La Vie des Idées, 2009. http://www.laviedesidees.fr/Vertus-democratiques-de-l-Internet.html

عبر تمثيلية اجتماعية قادرة بحكم مرونتها أن تأخذ بعين الاعتبار هذا التجانس. وهكذا، فإن اللغة المستعملة في هذه التمظهرات هي وسيلة للتمرد.

اللغة كأداة أهلية للتمرد

تدفعنا هذه الوضعية إلى تطوير التفكير حول اللغة وتأثيراتها على الفكر النسائي.

إن النساء اللواتي نزلن إلى الشارع أثناء الثورات العربية وخلال تظاهرات 20 فبراير، ووعيا منهن بأن اللغة الأم تعد واحدة من محددات الهوية الاجتماعية والثقافية الأكثر أهمية في مجتمع متعدد الألسن، قد اخترن الاستعمال وعلى نطاق واسع للدارجة المغربية بجانب لغات أخرى..

من جهة، فإن هؤلاء المتظاهرات، باستعمالهن لخلفيات لغوية متعددة دون الحاجة إلى الاختيار بين الفرنسية، العربية، الإنجليزية والدارجة، "*قد أفرزن فضاء لغويا يعبرن من خلاله على مغربيتهن التي لم تتجذر لا في وطنية القومية العربية ولا في نموذج النزعة الكونية المجوفة والمهادنة*[163]"، ومن جهة أخرى، ومع عدم اللجوء إلى استعمال الوسائل الرقمية بشكل مكثف والذي يعود إلى نسبة الأمية المرتفعة في المغرب، يمكن مرة أخرى أن يقلص من النضالات الافتراضية في معقل نخبوي، فإن استعمال الدارجة يتيح التقريب بين مختلف الفئات الاجتماعية وبخفف من الهرمية الاجتماعية النابعة من تصنيفات لغوية : اللهجة للغة العالمة/ لغة الشعب وهذا الفصل بين المكتوب، الوسيلة المفضلة للنخبة الاجتماعية والسياسية والدينية وبين تقليد شفوي غير ذي قيمة كبرى[164] من الناحية الاجتماعية.

ومن المهم في هذا الصدد، إثارة الانتباه إلى الكلمات المستعملة في هذه الاحتجاجات وكذا الأسماء التي تحملها هذه المبادرات النسائية. فبالإضافة إلى الاستعمال المتوارد للدارجة في خطابات وشعارات الفاعلين المناضلين وانتشار الشعارات المعتبرة بمثابة ايقونات "كلنا، فدوى العروي[165]"، " كلنا، أمينة فيلالي[166]" والتي تحيل على شخصيات وأحداث حقيقية، يمكن القول أننا أمام حركة تمردية من خلال اللغة المستعملة. فهذه الحركة، إن لم نكن واعين بوجودها، فلأنها تحمل في طياتها قوة داخلية. ولذلك، فإن كل شيئ يتم

[163]Gilles Suzanne, la naida Casablancaise : un devenir artistique bien incertain, Actes sud, *La pensée de midi*, 2008/2 - N° 24-25, P.212.

[164]Anouk Cohen, La langue du silence dans le Maroc urbain contemporain, Revue de l'histoire des Religions, Numéro 2, 2011.

[165] فدوى العروي ام شابة أحرقت نفسها بالنار يوم الاثنين 21 فبراير 2011

[166] أمينة فيلالي فتاة مغربية في السادسة عشر من عمرها انتحرت بتاريخ 10 مارس 2012 بعد تزويجها القسري من مغتصبها.

استعادته عبر انزلاقات خفية من أجل انقلاب القواعد على نفسها. والنتيجة حسب ديريدا، "غير مسبوقة، ولا تأخذ معناها إلا عبر الفجوة التي تبعدها وفي نفس الوقت تحاكيها مع نقيضها[167].

فنحن شهدنا من خلال هذه التظاهرات الأخيرة في الشارع، مواكب جميلة للافات وشعارات. وقد مكنتنا هذه الأخيرة من تشفير جديد للمجتمع، ونجحت في إخراج اداة قاطعة من اللغة لتصد بها السلطة الذكورية ولتفكك الطرق الشائعة للنظر إلى النساء.

وبواسطة هذه الوسائل اللغوية التمردية، يرغبن النساء في الكشف على وضعيتهن وكسر السلاسل التي تطوق حريتهن وكانت السبب في خضوعهن. فهن يرغبن في توعية الرجال عبر الصور والرموز اللغوية، وهذه الأخيرة تقلل في نفس الوقت من قدر المرأة وتكرس التصور السلبي الذي تحتفظ به المخيلة الجماعية إزائها.

ومن يدري ربما تكون هذه الشعارات وسائل لمجابهة ثقل الخضوع وتغيير التصورات الخاطئة والراسخة في الأذهان.

المبادرات النسائية الجديدة اللامتجانسة واللامنتظمة

بسسسست بسسسست، واش آلزين ما نشوفوكوش . لم تعد النساء اليوم قادرة على تحمل مثل هذا النوع من الاستدعاءات المهينة الذي يواجهنها في شوارع المغرب. ولذلك قررن التحرك وإبداع وسيلة للاحتجاج ضد التحرش.

"دافعن عن أنفسكن لوحدكن، إفرضن الاحترام"، تلك كانت عبارات الاحتجاج التي أطلقتها حركة "وامنشوفوش [168]". "لا مجال للخجل" تلك ايضا صيحة حرب أطلقتها ماجدولين ليازيدي التي أسست SlutWalk[169] المغرب، في صفحة على الفايسبوك من أجل التوعية في موضوع التحرش الجنسي داخل المجتمع المغربي. وامنشوفوش هو لعب بالكلمات يحيل في الدارجة المغربية على الإغواء، لكنه يمكن تأويله كذلك كدعوة إلى حل مشكلة. إنها حركة تقوم على معارضة أولئك الذين يبررون الاغتصاب مثلا بنوع اللباس الذي ترتديه النساء المغتصبات.

---

[167] Derrida. J (1972), *Positions*, Minuit.

[168]تعبير مانشوفوش يتضمن أيضا كلمة "'man'" التي تعني باللغة الإنجليزية رجل. وباستعمالهن للغة الإنجليزية في هذا الشعار ، فإن مناضلات هذه الحركة قد منحن معنى جديدا لهذا التعبير. 'manshoufouch' يعني إذن أن الرجل يحتكر النظر وهو الذي يمتلك رؤية وسلطة استنطاق الآخر. وباعتباره الآخر امرأة، فإن المناضلات اخترن تعويض كلمة 'man' رجل بكلمة 'women' امرأة ليصلن إلى كلمة 'womenshoufouch' وهن بذلك قد وضعن المرأة في موقعها كموضوع الشهوة لإخراجها من شرطها في التلقي السلبي.

[169]Slutwalk الذي يعني حرفيا "مشية العاهرات" هي حركة حشد بدأت في كندا أبريل 2011. وهذه التظاهرات كانت ردة فعل على تصريح أحد ضباط الشرطة الذي يرى أن على النساء تجنب ارتداء ملابس العاهرات لحماية نفسه من الاغتصاب.

تصرح ماجدولين ليازيدي أن التسمية التي أطلقت على الحملة ايضا يمكن أن تطرح بعض المشاكل بحيث أبرزت أنه :"نريد أن يكون ذلك صبغة مغربية لحركات *Slutwalks* [170] ونريد أن تكون الحركة مغربية 100% وأن تلائم ثقافة وقيم مجتمعنا. لكن حتى نكون صريحات، فمن الصعب إيجاد اسم أكثر تأثيرا وجاذبية من *Slutwalk*[171]. لقد ارتدت هؤلاء المناضلات ألبسة من مختلف الأشكال. بعضهن ارتدين أغطية رأس حاملة لشعارات بأحرف بارزة مثل "جسدي ملكي" من أجل الاحتجاج ضد المراقبة الممارسة على أجسادهن. لقد اخترن الانخراط في *Slutwalk* معرضات أنفسهن لخطر تحويل الشعار إلى "فاجرات او بخيير".

إن فكرة تأسيس مجموعة أخرى سنة 2011 تحت اسم "لعيالات جايات"، بمعنى النساء قادمات، كان نتيجة نقاش طويل على شبكة التواصل الاجتماعي الفايسبوك مع مجموعة من المثقفين متعددي التوجهات والمشارب إضافة إلى أطر سياسية واجتماعية. لقد ناقشت هؤلاء النساء وطورن على الفايسبوك طوال شهر قبل أن ينظمن اجتماعات في الرباط والدار البيضاء "لقد جاءت المشاركات من مختلف جهات المغرب". انتشرت فلسفة هذه الحركة بعد ذلك عبر وسائل فنية وثقافية وأيضا رسوما كاريكاتورية تم تقديمها في معرض الكاريكاتور بتاريخ 26 نونبر 2011 وأيضا شهادات النساء ضحايا العنف والظلم إبان ندوات تم تنظيمها للتعريف بالحركة.

"العيالات جايات" تقول هذه الحركة "الجماهيرية، المستقلة التقدمية والشعبية"[172]. قد يكون مهما تحليل التعبيرات المستعملة من طرف هؤلاء النساء : "نساء/ طبقات كادحة"، "لغة الشعب"، "إطار شعبي" والتي تتكرر في خطاب الحركة. "لقد كنا واعيات بأن شريحة اجتماعية لا يمكن أن تناضل عوض فئة اجتماعية أخرى"، وتؤكد نشيطات الحركة بأن هذه الأخيرة قد تم تأسيسها كرد فعل على " فتور" الحركة النسائية "الليبرالية والنخبوية"[173]، التي تفتقر للطابع الشعبي الجماهيري. وهو ما يفهم منه بوضوح بأن الموجة الأولى من الحركة النسائية لم تنتبه للرهانات الطبقية واخفقت – نوعا ما – في إبراز القمع النوعي الذي تعرضت له النساء الخاضعات لسلطة أبوية متحالفة مع الاستغلال الطبقي.

يقول شعار "العيالات جايات" بأن هناك سببين خلف هذه التسمية : الأول هو الرغبة في تأكيد الانتماء العميق للمجتمع المغربي خصوصا وأنهن يتوجهن للمرأة القروية في الدوار، وللطالبة وللمرأة في البيت وللمرأة العاملة الخ. أما السبب الثاني فيحيل على واقعة خاصة وهي أن امرأة عجوزا نهرها أحد رجال الأمن أثناء تظاهرة فقالت له "بلاتي عليك، العيالات جايات" .

---

[170] حوار مع السيدة ماجدولين ليازيدي، Femmes du Maroc العدد 188 نونبر 2011.

[171]

[172] http://www.lakome.com

[173] يمكن الاستماع إلى تقديم الحركة من طرف أحد المناضلات على هذا الموقع الإليكتزوني : http://www.lakome.com.

دائما وفي إطار التحليل اللساني، يجب الإشارة إلى أن حركة "العيالات جايات" تعرضت لاتهامات تندد بالطابع المسيئ لكلمة "عيالات[174]". ويجب التأكيد بقوة في هذا الإطار، بأن المناضلات اللواتي ذهبن بعيدا من خلال استعمال اصطلاحات ذات معنى متعدد الايحاءات السلبية قد عبرو عتبة الخرق، ليبرزن ذاتيتهن ونوعا من الضعف النفسي. إن اصطلاح عيالات الذي كان من قبل غير مستعمل لأنه يحيل على وضعية خضوع النساء قد تم القبول به اليوم والدفاع عنه بكل كرامة وشجاعة. وهكذا فإننا حين ننصت لمؤسسات هذه الحركة وهن يعلن نيتهن في منح هذا الاصطلاح معنى إيجابيا لا يمكن إلا أن نفكر في مفهوم " إعادة التملك réappropriation" أو "إعادة التدليل resignification " عند جوديت بتلر التي استعملت هذه التعبيرات السلبية لتحيل على إمكانية تغيير معناها الأصلي[175].

شعارات متمردة : فعل "إعادة التملك un acte de « réappropriation"

هذه الحلقة من التعبئة النسائية التي تقوم بها تجمعات غير متجانسة، كانت فرصة لظهور شعارات تم إغناؤها بتاريخ وباستراتيجيات للتفاوض، وسنختار منها اثنتين.

"المرأة عورة عما في عينيك" يفيد هذا الشعار الأول المترجم حرفيا ما يلي : المرأة عمياء؟ لكن كلمة "عورة" لها دلالتان مختلفتان حسب استعمالها في العربية الفصحى أو الدارجة. تعني الكلمة في العربية الفصحى "الجسد العاري" لكنها في الدارجة المغربية تعني "العمياء". تعبر - في العربية الفصحى- جملة "ستر العورة في الخطاب الديني، الأمر بعدم كشف المناطق الحميمية للجسد البشري. أما التعبير المغربي "عما ف عينيك" فيستعمل حين نريد إبعاد شر العين عنا. لكن يمكن أن يعني أيضا "لا تنظروا/لا تحملقوا، لا تحسدوا" وإلا فإن ذلك سيحيلكم عميانا.

هذا الشعار الذي تم استعماله بقصد هذه المعاني المختلفة، يمكن أن يحيل على تأويلات متعددة؛ فالمعنى المنبثق من اللغة العربية الفصحى يوحي بالدلالة التمردية. وهكذا، فإن صياغة وبنية هذا الشعار تعني بوضوح أن المرأة تعتبر "جسما عاريا" يتعين ستره وإخفاؤه؛ "عما ف عينيك"، رسالة توبيخية موجهة إلى الرجل باعتباره بصاصا يختلس النظر وهو في موقف قوة؛ فنظراته المتمعنة في هذا الجسم العاري، تمنعه من نظر أو ترقب هذا الجسم. وفي الحالتين معا، فإن التأثير يفقد التوازن بما فيه الكفاية. وهذا الشعار هدفه أن يشعر الرجال إلى أي حد يستطيعون تشيئ المرأة ؛ كما يسعى نفس الشعار إلى التقليل من

---

[174] لعيالات كلمة تشير إلى النساء لكن بالرجوع إلى أصلها الإصطلاحي في اللغة العربية، يمكن أن تكون لها دلالة سلبية.

[175] يمكن أن نشير أيضا إلى مصطلح " **queer**' " الذي يعني الأقليات الجنسية والذي تم تحريف استعماله بشكل إيجابي. ويمكن أن نذكر أيضا أن مؤسسات **womenshoufoush** بصيغته المغربية والمقتبس من**SlutWalk** ' أعدن استعمال المصطلح الذي يتداوله ضباط الشرطة ضدهن، حيث كان الهدف من ذلك تجريده من معناه الأول.

اعتبارهم تماما كما يعاملون النساء ؛ ويهدف في الأخير إلى توعية الرجال بسلوكاتهم التي فيها تنقيص للنساء وهي سلوكات لحد الساعة، يعتبرها الرجال طبيعية.

في ذات الأسلوب، قامت المناضلات بإعادة صياغة شعار "آلمرة عاورة *!!!* عما في عينيك" وذلك بهدف تحميله معنى آخر إنجازي performatif. "آلمرة عاورة *!!!* عما في عينيك" : "أنا مراة ماشي عاورة" الذي يمكن ترجمته كذلك حرفيا إلى شكلين مختلفين وهما : *أنا امرأة ولست جسدا عاريا حتى أتوارى عن الإنظار*" و : "*أنا امرأة ولست عمياء*". أما المعنى الأول فيتطابق مع التفسير الذي اشير إليه أعلاه، في حين المعنى الثاني يحتمل عدة دلالات. ويمكن القول أن المرأة تعرضت في هذا الشعار لتمييز مزدوج، لأنها ليست فقط جسدا عاريا يجب إخفاؤه لكونه يثير نظرات الرجال، لكنها بالإضافة إلى ذلك مجردة من أية قدرة على التمييز.

أما الشعار الثاني : "مراة حشاك"، فيمكن ترجمته حرفيا "أنا امرأة ولست مثلكم" ما يعني : أنا امرأة وأتأسف عن النطق بها أمامكم[176]". وهنا أيضا تقوم النساء تالناشطات بالفعل ورد الفعل بالارتكان إلى لغة التخاطب المستقاة مباشرة من ثقافتهن ومن معيشهن المعقد. وفي الثقافة المغربية، فإن لفظة "حشاك" تطلق عند ما يتعلق الأمر بالحيوانات وبالخصوص الحمير والكلاب. كما تستعمل في الحوارات التي تثار فيها الأشياء الكريهة.

لذلك، فإن كلمة "حشاك" يتم إدراجها تلقائيا في المحادثة لإبراز التأدب أو الإحترام وذلك من أجل تفادي إثارة اشمئزاز المستمع أو تهييج حساسيته. وهذا التعبير الذي غالبا ما يستعمل من طرف بعض الرجال في حديثهم عن زوجاتهم أو عن النساء بصفة عامة، تم إعادة استعماله في تظاهرات 2011 من أجل ترميز symboliser التمرد. أما مفهوم القميص الذي يحمل شعار مرا حشاك، فقد أطلق في 8 مارس 2012 من طرف مبدعي الموضة المغربية. هذا التعبير الذي لخص العنف الاجتماعي الممارس على النساء، هو من جهة طريقة لتملك أسلوب الآخر من خلال إعادة استعماله بسخرية، ومن جهة أخرى طريقة لتوعية النساء بالعوائق الثقافية والرمزية التي تهدد حقوقهن وحرياتهن[177]. غير أن النساء المناضلات وهن يستعملن هذه الشتيمة بسخرية، فهن بذلك يعدن امتلاك الأسلوب ويتمردن على الخطابات الأهلية" بشكل ثوري.

ولا بد من الاعتراف أنه من الصعب تناول تايخ النسائية المغربية دون إثارة التفكير حول "هوية" تأثرت ب" التصنيف الفئوي catégorisation " وبالسلطة. لقد ورثت النسائية المغربية من الماضي الكولونيالي،

---

[176]عند ما تكون كلمة المرأة متبوعة بكلمة حشاك، فهذا يعني أن هناك تقليلا من قدرها.

[177]أنظر الحوار مع مؤسسي نمط فضيلة الغادي ومحمد سميجي mode Fadila El Gadi et Mohamed Smeyej في: le soir échos، 8 مارس 2012.

الخوف من التقدم في الميدان الملغوم بالعلاقات الجديدة للهيمنة. ويبدو لنا من المهم التأكيد أن هذا هذه المهيمن المفترض غالبا ما يتخذ اشكالا متعددة. وبإعادة تحديد لمحاور الإخضاع الأخرى[178] من غير "النوع الاجتماعي"، نصل بشكل كلي إلى واقع البحث عن استقلالية نسائية. وهكذا، فإن الخوف من تهديد وحدتهن، أدى بالنساء من جهة إلى نكران الخصوصيات التي تتقاطعهن ومن جهة أخرى، تهميش الحق في الشعور بالذاتية.

إن سياق الربيع العربي باعتباره حقلا خصبا لإفراز طموحات نسائية جديدة، قد حفز على الكشف على تنوع وتعدد المبادرات المختلفة[179] وفرضت تعويض التعارض بالدياليكتيك[180]. فموضوع تعدد أشكال النضال النسائي يسير باستمرار في اتجاه إعادة إبداع بدائل لإعادة تقويم وتصحيح متوالي للمسارات النضالية النسائية.

إن استعمال الوسائل الجديدة للتمثيلية في المجالات الافتراضية أو في الشعارات التي ترفع في الشوارع، تقدم للنساء بحكم مرونتها، تمثيلية اجتماعية اخذا بعين الاعتبار لطابع التنوع الذي هو من مميزاتها.

كيف يمكن إذن للفكر النسائي أن ينضج من خلال هذه التفاعلات وباستعمال الأدوات التي وإن كانت تستلهم الجذور الثقافية الأهلية، فهي بطابعها التمردي تتجاوز الحدود. في عالم افتراضي، فإن الفكر النسائي يتحرر من القيد الذي يجعله متعارضا مع الآخر في إطار دياليكتيكي، ويصبح التمرد في الواقع، سلاحا لتفكيك خطاب الضحية victimisation ليثير بذلك في نفس الوقت، عودة نصر إلى هذا الإرث الذي كان في بعض اللحظات يعتبر عبئا.

Nous pouvons nous référer aux rapports de classe mais également aux différentes affiliations idéologiques et partisanes et à la relation avec un féminisme d'état ou un féminisme 'onusien'.

[178] يمكن ان نشير هنا إلى العلاقات الطبقية وأيضا إلى مختلف الارتباطات الإيديولوجية والحزبية وإلى علاقة نسائية الدولة أو النسائية الاممية (نسبة إلى الأمم المتحدة).

[179] Éléonore Lépinard, malaise dans le concept. Différence, identité et théorie féministe, cahiers du genre, 2005/2, N°39.

[180] Alain Tourraine, Le monde des femmes, Fayard, 2006, P.173.