مرتضى كاتوزيان / إيران

مجلة نسوية فكرية عربية
تصدر عن اتحاد المرأة الأردنية

العدد العاشر/شتاء 2012

الافتتاحية
زهير أبو شايب 4

الملف 7

خطاب الحجاب
د. ليلى أحمد / ت: د سلمى الحسن 9

النّسوية الإسلامية وجدلية اللامفكر فيه
د. دعاء فينو 35

النسوية الإسلامية: مكتسبات ومحاذير
د. حنان إبراهيم 51

النسوية الاسلامية: رؤية تحليلية من واقع الأدب المعاصر
د. يوسف عوض 65

واقع المرأة الأندلسية السياسي (من خلال كتاب الذخيرة لابن بسام الشنتريني)
د. أحمد حامد المجالي 73

دراسات 85

وجهُ المرأة في طقس الزّار
د. نينو إيجيبادزة 87

عناوين المجلة:
الروزنة
اتحاد المرأة الأردنية
شارع قاسم الريماوي - جبل الحسين
ص.ب: 961188، عمان 11196
المملكة الأردنية الهاشمية
هاتف: 009626 5689522
009626 5687037
009626 5687238
فاكس: 009626 5687061
الشؤون المالية: 009626 5674285

البريد الإلكتروني:
rozanah__jwu@yahoo.com

الاشتراكات:
يرسل طلب الاشتراك إلى عنوان المجلة مع حوالة مصرفية أو شيك بقيمة الإشتراك باسم مجلة الروزنة.
ص.ب: 2999، الأردن - عمان

داخل الأردن
للأفراد:
عشرة دنانير
للهيئات والمؤسسات:
عشرون ديناراً

خارج الأردن:
للأفراد
خمسة وعشرون دولاراً
للهيئات والمؤسسات:
خمسون دولاراً

ترسل الموضوعات ومواد النشر مصفوفة ومشفوعة بنبذة عن المؤلف

رئيسة التحرير المسؤولة:
آمنة الزعبي / رئيسة اتحاد المرأة الأردنية

هيئة التحرير:
د. سلوى العمد
علاء الدين أبو زينة
يوسف عبدالعزيز

رئيس التحرير
زهير أبو شايب

السكرتارية
لارا عليان

التصميم والإشراف الفني

الطباعة
مطبعة فراس، الأردن

من كتاب هذا العدد:
د. دعاء فينو
د. ليلى أحمد
د. نينو إيجيبادزة
نجوى شمعون
شهلا العجيلي
د. أحمد حامد المجالي
غازي الذيبة
د. يوسف عوض

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

إبراهيم أبو طوق / الأردن

المحتويات

مسارات جديدة في الرؤية الثقافيّة النسويّة
شهلا العجيلي 95

البنات «وأدب الأوتوغراف»
د. عايدة النجار 102

حوار 111
نانسي هيوستن . . . أصوات الكاتب
ترجمة نهى أبو عرقوب 113

أدب 123
المكوى
مجدولين أبوالرب 125

الروح تختار
إميلي ديكنسون / ت: سلمى الخالدي و زكريا محمد 127
كل ما في ذئاب الضوء
نجوى شمعون 132

فن 135
تمام الأكحل: اللوحة الفلسطينية في مقام الجمال العالي
غازي الذيبة 137

المكتبة 143

افتتاحية العدد

النسويّة الإسلاميّة

ثمّة إشكالات كثيرة في هذه التسمية. لكنّها لا تنبع، بالضرورة، من التناقض الظاهريّ بين الآيديولوجيات الإسلاميّة والخطاب النسويّ الّذي ما زال يتشكّل - في معظمه - ضمن فضاءات ثقافيّة غربيّة، بل من انتماء كلّ من (الإسلام) و(المرأة) إلى الهامش الّذي يقتضي أحيانًا تأجيلَ التناقُض بينهما أو تبييته لصالح تناقضهما مع المركزيّة الإمبرياليّة الذكوريّة للحضارة الغربيّة.
ذلك ما فعله مفكّرون كبار ينتمون إلى الهوامش الحضاريّة، مثل إدوارد سعيد (فلسطين)، هومي بابا (الهند)، غياتري سبيفاك (الهند) الّذين ركّزوا، من خلال مساهماتهم التأسيسيّة في نقد ما بعد الكولونياليّة، على نقد المركزيّات الثقافيّة الغربيّة، وتفكيكها، والكشف عن طبيعة سلوكها الإمبرياليّ الانتقاصيّ مع الهوامش المغيّبة كالشرق والإسلام والمرأة وغيرها.
لقد لجأ الوعي الاستشراقيّ، كما بيّن إدوارد سعيد، إلى تأنيث الآخر (الشرق والإسلام) تعبيرًا عن استعلائه وذكوريّته. هكذا توضّع الإسلام والمرأة ضمنًا في خانة واحدة هي خانة (المؤنّث)، وبات من المفترض أن (يتواطأ) كلّ منهما مع الآخر في مواجهة (المركز) الغربيّ الّذي نفاهما إلى (الهامش). إلاّ أنّ ما حدث هو العكس، إذ انشغل كلّ منهما في محاربة الآخر باعتباره ضدًّا لا مجال لمحاورته أو الانشباك معه في علاقة تكامل. ما حدث عمومًا هو أنّ الإسلام بدا معاديًا للحركات النسويّة ولنضالاتها ولمطالبها في تحرير المرأة وتمكينها والمساواة بينها وبين الرجل؛ وما حدث هو أنّ الحركات النسويّة بدت معاديةً للإسلام ولموقفه من المرأة.
كان على (النسويّة) أن تقدّم قراءتها الخاصّة للإسلام، مثلما كان على (الإسلام) أن يقدّم قراءته الخاصّة لقضايا المرأة. لكنّ هذا لم يحدث إلاّ مؤخّرًا وعلى نطاق محدود. لقد انتبهت قلّة من المفكّرات النسويّات المسلمات، مثل زيبا مير حسيني، وأمينة ودود، وزينة أنور، وأسماء برلاس، وفريدة بناني، إلى أنّ التناقض مع المركزيّة الغربيّة لا يكون برفض ثقافة المركز برمّتها، بل بمحاورتها والعمل على تفكيكها وإنتاج ثقافة نقديّة في موازاتها. إنّ تفعيل الهامش هو الردّ الفعليّ على تهميشه، وتفعيل (الهامش) يعني تحويله من مقروءٍ إلى قارئ، ومن موضوعٍ للقراءة إلى ذات تقرأ.
إنّ (النسويّة الإسلاميّة)، إذن، تفريع في النسويّة ينطوي على تواطؤ ما بين النقد والآيديولوجيا، وإذا كان من المنطقيّ الاعتراف بحقّ المرأة في أن ترى العالم لا بوصفها محضَ عقل محايد يَرى، بل بوصفها امرأةً مساويةً للرجل ومختلفةً عنه في آن، فإنّ من المنطقيّ، استتباعًا، الاعتراف بحقّ

زهير أبو شايب

المرأة في أن ترى العالم لا بوصفها مجرّد امرأة محايدة تَرى، بل بوصفها امرأةً تنبت في فضاء حضاريّ وتاريخيّ له خصوصيّته وإحداثيّاته المُختلفة. لقَد نشأ عدد من التفريعات المشابهة الّتيً أضافت الكثير إلى النسويّة: النسويّة السوداء؛ النسويّة الراديكاليّة؛ النسويّة الماركسيّة، نسويّة الجنوب، النسويّة اليهوديّة، إلخ، وهي تشترك كلّها في معاينة العالم من موقع (الهامش) لا (المتن)، ومن موقع نزوع الهامش للتحرّر من سلطة المتن.

وإذا كان من المفترض أن تشكّل (النسويّة الإسلاميّة) إضافة نوعيّة إلى (الخطاب النسويّ)، فإنّ من المفترض أيضًا، بالمستوى نفسه، أن تشكّل إضافة نوعيّة إلى (الخطاب الإسلاميّ). وقد ساهم بعض المقاربات النسويّة الإسلاميّة الجريئة والجديدة في تبرئة الإسلام من كثير ممّا نسب إليه من معاداة للمرأة، كما ساهم ـ من جهة أخرى ـ في تهيئة (الوجدان الإسلاميّ) لتقبّل بعضٍ ممّا كان مرفوضًا من المقولات النسويّة.

لقد شكّلت فتاوى حسن الترابي حول حجاب المرأة، وإمامتها في الصلاة، وخلافتها، وزواجها من الذميّ، وحقوقها في الوراثة والعمل .. إلخ، صدمةً كبيرةً للعقل الفقهيّ الإسلاميّ في حينها. لكنّها لم تعد تثير من الذهول ما كانت تثيره سابقًا. بل لعلّها مهّدت الطريق أمام قبول حركة النهضة الإسلاميّة التونسيّة بالقوانين البورقيبيّة المتعلّقة بالمرأة، والّتي بدت مخالفةً للتشريعات الإسلاميّة التقليديّة.

إنّ من شأن (النسويّة الإسلاميّة)، إذن، أن تساهم في عقلنة التناقضات الّتي طالما فتكت بالعقل العربيّ والإسلاميّ؛ وفي نقد ظاهرة الغلوّ النسويّ الّذي وصفه الأستاذ الدكتور فهمي جدعان، في كتابه (خارج السرب)، بالنسويّة المنشقّة. إضافةً إلى مساهمتها الأهمّ في مراجعة خرائط الخراب القديمة الّتي كانت مصمّمة لخدمة الثقافة البطريركيّة الذكوريّة. إنّ علينا أن نحدّد بالضبط منابع ذلك الخراب المتجدّد في موقفنا من المرأة، وأن نشرّح أشكاله وتجلّياته ودفاعاته وأسباب استعصائه على الاستئصال طيلة ألف وخمسمئة سنة.

وفي ظنّي أنّنا نحتاج إلى أن نعيد قراءة معركة (الجمل) بين عائشة وعليّ، بوصفها نقطة انطلاق للتحوّل البنيويّ العميق الّذي انتهى بهزيمة المشروع الإسلاميّ المدنيّ، وسقوطه في قبضة القبليّة البطريركيّة الذكوريّة، وتحوّله من ثورة إلى سلطة، ومن مشروع تحرّر إلى مشروع هيمنة. إنّ من شأن قراءة كهذه أن تؤسّس لكتابة نسويّة جديدة للتاريخ الإسلاميّ، وهي كتابة زلزاليّة ستجعل تاريخنا يبدو مختلفًا عن ذلك التاريخ الّذي كتبته السلطة البطريركيّة الذكوريّة.

إبراهيم أبو طوق/ الأردن

الملفّ

النسويّة الإسلاميّة (١)

خطاب الحجاب

ترجمة: د. سلمى الحسن

النّسويّة الإسلامية وجدلية اللامفكر فيه

د. دعاء فينو

النسوية الإسلامية: مكتسبات ومحاذير

د. حنان إبراهيم

النسوية الإسلامية: رؤية تحليلية من واقع الأدب المعاصر

د. يوسف عوض

واقع المرأة الأندلسية السياسي (من خلال كتاب الذخيرة لابن بسام الشنتريني)

د. أحمد حامد المجالي

الملف

خطاب الحجاب

د. ليلى أحمد

ترجمة: د. سلمى الحسن*

كتاب قاسم أمين (تحرير المرأة) الذي نشر في العام 1899 - في فترة شهدت تغيراً اجتماعياً ملموساً و جدالاً فكرياً نشطاً - تسبب بنقاش مكثف وعاصف. تحليل النقاش والمعارضة التي أثارها الكتاب عموما، تفترض أن تطرُّف مقترحات أمين المتعلقة بالمرأة كانت وراء هذه الضجة. ومع ذلك فإن التوصيات الجوهرية التي آمن بها أمين، كإعطاء المرأة فرصة التعليم الابتدائي وإصلاح القوانين المتعلقة بتعدد الزوجات والطلاق- بالكاد يمكن وصفها بأنها تجديد، فقبل ذلك كان مثقفون مسلمون، كالطهطاوي ومحمد عبده، مثلا، قد دعوا إلى تعليم المرأة ونادوا بإصلاحات في قوانين تعدد الزوجات والطلاق في سبعينات وثمانينات القرن التاسع عشر وحتى قبل ذلك، دون إثارة جدل عاصف. ومع حلول تسعينات القرن التاسع عشر لم يعد تعليم المرأة للمرحلة الإبتدائية أو حتى لمرحلة أعلى، قضية خلافية، حيث أن كلاً من الدولة والجمعيات الخيرية الإسلامية كانت قد أنشأت مدارس للبنات.

---

* ترجمة لفصل: «خطاب الحجاب» من كتاب: المرأة والجنوسة في الإسلام؛ الجذور التاريخية لحوار معاصر (تأليف: ليلى أحمد)

باحثة أكاديمية ونسوية مصرية تدرس في الجامعات الأمريكية.

* مترجمة وأكاديمية من الأردن.

ويصبح الغضب والحماس اللذان أثارهما كتاب أمين واضحين فقط، عندما لا يأخذ المرء في الحسبان الإصلاحات الجوهرية التي دافع عنها فيما يتعلق بالمرأة على وجه العموم، بل، أولاً، الإصلاح الرمزي – أي إلغاء الحجاب– والذي نادى به بقوة. وثانياً، الإصلاحات الجذرية في الثقافة والمجتمع، التي حث عليها واعتبر تحقيقها ضروريا للأمة المصرية خصوصاً والبلدان الإسلامية عموماً . الحاجة للتحول الثقافي والاجتماعي، هي الفرضية المركزية للكتاب، ويأتي الجدل المتعلق بالمرأة ضمن هذه الفرضية؛ كما يعتبر تغيير العادات المتعلقة بالمرأة وتغيير الزي الخاص بها وإلغاء الحجاب على وجه الخصوص، قضايا أساسية في فرضية أمين لإحداث التحول الاجتماعي المنشود. وتعتبر دراسة كيفية تشكيل توصيات أمين المتعلقة بالمرأة جزءاً من فرضيته العامة: كيف ولماذا اعتقد بأن خلع الحجاب هو مفتاح التحول الاجتماعي وهذا أمر ضروري لكشف أهمية النقاش الذي أثاره كتابه.

أن قضايا المرأة والثقافة انصهرت بشكل لا تنفصم عراه في الخطاب العربي

كلاسيكياً، أعتبر كتاب أمين مؤشراً على بداية النسوية في الثقافة العربية، ويشكل نشر الكتاب والنقاش الذي دار حوله، لحظة هامة في تاريخ المرأة العربية: فقد اشتعلت المعركة الأولى حول الحجاب في الصحافة العربية التي مهدت لخطاب جديد، حيث للحجاب مدلولات أوسع بكثير من مجرد مكانة المرأة. وتشمل دلالاته قضايا الطبقة والثقافة، واتساع الفجوة الثقافية بين الطبقات المختلفة في المجتمع والصراع المتبادل بين ثقافة المستعمر والمستعمَر. ولقد ظهر في هذا الخطاب، أن قضايا المرأة والثقافة انصهرت بشكل لا تنفصم عراه في الخطاب العربي. ويعتبر النقاش الدائر في المجتمعات الأوروبية مصدر الميزتين الرئيستين لهذا الخطاب – التوسع الكبير لمغزى الحجاب ودمج قضايا المرأة بالثقافة – والتي جاء دخولها رسمياً في الخطاب العربي مع نشر كتاب أمين. وشكل الوجود الاستعماري البريطاني في مصر ومدخلاته عناصر حاسمة في الوضع الذي شهد ظهور خطاب الحجاب الجديد.

ولم يؤد الإحتلا ل البريطاني، الذي بدأ في مصر العام 1882، لإحداث أي تغير جوهري في اتجاه الإقتصاد الذي كانت قد شرعت به مصر،– وهو إنتاج المواد الخام، وبشكل أساسي القطن، ليتم حلجه في المصانع الأوروبية وبالتحديد البريطانية منها. وتكمن المصالح البريطانية في استمرار عمل مصر كمورد للمواد الخام للمصانع البريطانية. وكانت المشاريع الزراعية والإصلاحات الادارية التي انتهجتها الإدارة البريطانية، لجعل البلد منتجاً أكثر كفاءة للمواد الخام. وجلبت هذه الإصلاحات وارتباط البلاد المتزايد بالرأسمالية الأوروبية ازدهاراً ومنافع لطبقات معينة بينما أتت بظروف أسوأ لغيرها. وكان المستفيدون الرئيسيون من التدابير الإصلاحية البريطانية وزيادة المشاركة في الرأسمالية الأوروبية، الأوروبيين المقيمين في مصر، والطبقات العليا المصرية، والطبقة الوسطى الجديدة من وجهاء الريف والرجال الذين تلقوا تعليمهم في مدارس علمانية ذات طابع غربي وأصبحوا فيما بعد موظفي الخدمة المدنية والنخب الفكرية الجديدة. وسواء تدربوا في المؤسسات الغربية أم

في المؤسسات ذات الطابع الغربي المقامة في مصر، فهؤلاء الرجال العصريون بمعارفهم الجديدة احتلوا مكان العلماء المدربين تقليدياً ودينياً، كمدراء و موظفين في الدولة، وكمربين وحافظين للمعارف ذات القيمة في المجتمع. فالمعارف التقليدية نفسها أصبحت بلا قيمة ومغرقة في القدم و«التخلف». ولقد تأثرت فئة علماء الدين سلبا في تطورات أخرى مثل: قانون إصلاح الأراضي الذي سن في القرن التاسع عشر والذي أدى إلى فقدان العلماء للدخل، وسلبت الإصلاحات القانونية والقضائية في أواخر القرن التاسع عشر الكثير من الأمور التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية، والتي كان يترأسها علماء الدين كمشرعين وقضاة، وتم نقلها إلى المحاكم المدنية برئاسة «الرجال الجدد».

ولم تؤثر الإصلاحات القانونية، التي كانت تجري قبل الإحتلال البريطاني، على وضع المرأة. وكان الهدف الأساسي من الإصلاحات التصدي للظلم الواضح لنظام التنازلات، حيث كان الأوروبيون تحت الولاية القضائية لسلطات بلادهم القنصلية، ولم يكن من الممكن محاكمتهم في المحاكم المصرية. (وهذه التنازلات التي اكتسبتها القوى الأوروبية ، قبل الاستعمار، والتي تنظم أنشطة تجارهم والتي - بفضلها أيضاً، تنامى نفوذ قناصلهم وسفرائهم في القرن التاسع عشر، تحولت إلى نظام لم يعد يمكن بموجبه محاكمة المقيمين الأوروبيين أمام المحاكم المصرية.) ووفقا لذلك تم تأسيس المحاكم المختلطة، وأصدرت القوانين المدنية والجزائية التي تنطبق على جميع المجتمعات. واستندت بشكل كبير إلى القانون الفرنسي، وتجاوزت القوانين الشرعية بدلا من إصلاحها، على الرغم من أنه من حين لآخر، جرى، على سبيل المثال، إصلاح القوانين الشرعية بشأن القتل باتباع آراء قانونية بخلاف المذهب الحنفي الذي كان متبعا في مصر. و هذه الطريقة في إصلاح «الشريعة، وتعديلها بالرجوع إلى رأي قانوني آخر، كانت متبعة في تركيا، ولاحقاً في القرن العشرين، في العراق وسوريا ، وتونس - ولكن ليس في مصر- من أجل اتخاذ تدابير حاسمة وتعديل قانون تعدد الزوجات والطلاق بطرق قلصت جذرياً حرية الذكور[1].

وإلى جانب العلماء تأثرت مجموعات أخرى سلباً بالاختراق الغربي وبتعزيز السلطة الغربية محلياً؛ فالحرفيون وصغار التجار لم يتمكنوا من منافسة المنتجات الغربية أو أنهم ازيحوا عن المنافسة من قبل وكلاء المصالح الغربية. وآخرون تدهورت ظروفهم أو وضعت السياسات الإدارية البريطانية العراقيل أمام تقدمهم الاقتصادي، كانوا عمالاً ريفيين تدفقوا الى المدن، نتيجة سلب حقوق الفلاحين، حيث تضخمت أعداد العمال المؤقتين في المناطق الحضرية. تنامت الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى من الرجال الذين تلقوا تعليماً علمانياً من النمط الغربي حتى المرحلة الابتدائية والذين امتلأت بهم المراتب الإدارية الدنيا، ولم يتمكنوا من التقدم إلى أبعد من هذه المناصب لعدم توفر المرافق التعليمية التي تقدم لهم مزيداً من التدريب. ولم تفشل الإدارة البريطانية فقط في توفير مرافق أكثر تقدما، بل هي أيضاً واجهت هذه المشكلة بزيادة الرسوم على المرحلة

لم تؤثر الإصلاحات القانونية، التي كانت تجري قبل الاحتلال البريطاني، على وضع المرأة

الابتدائية لخفض نسب الملتحقين بها. ومثل هذه التدابير، التي انطوت على تمييز واضح لصالح الأغنياء، أحبطت آمال وطموح الآخرين، مما عمق الإنقسامات الطبقية[2].

وتابعت الإدارة البريطانية سياستها التعليمية متحدية المطلب الشعبي لتعليم البنين والبنات، وإلحاح المثقفين من مختلف التوجهات السياسية والأيديولوجية، لأن تعطي الإدارة أولوية لتوفير التسهيلات التعليمية نظراً لأهمية التعليم للتنمية الوطنية في بلادهم. وتبنت الإدارة البريطانية سياستها تلك، جزئياً لأسباب سياسية. وكان رأي كرومر، القنصل العام البريطاني، آنذاك، أن توفير التعليم المدعوم ليس مجال الحكومة، وأضاف أنه يعتقد أيضاً أن التعليم يمكن أن يعزز المشاعر القومية الخطيرة[3].

جيروم جان ليون / فرنسا

وحتى هذا العرض الموجز لتبعات الهيمنة الإقتصادية المتزايدة للغرب، والهيمنة الإستعمارية البريطانية، يبين كيف أن قضايا الثقافة، والمواقف تجاه الأساليب الغربية تشابكت مع قضايا الطبقات والوصول إلى الموارد الإقتصادية، والمواقع والمكانة. الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى والطبقات الدنيا، التي تأثرت سلباً أو لم تستفد من الوجود الإقتصادي والسياسي للغرب، لها وجهة نظر مختلفة إزاء ثقافة المستعمر وأساليبه من تلك التي تحملها الطبقات العليا والطبقة الوسطى الجديدة من المثقفين، الذين تلقوا تعليمهم طبقاً للأساليب الغربية- والذين تقدمت مصالحهم بالإنتماء للثقافة الغربية، واستفادوا إقتصادياً من الوجود البريطاني. وكما استبعدت المجموعة الأخيرة من المصالح الاقتصادية والتدريب لتكون متقبلة للثقافة الغربية، تم رفض واستبعاد الطبقات الأقل ازدهاراً على أسس اقتصادية. وتفاقم هذا الموقف بالظلم الصارخ نتيجة الامتيازات الاقتصادية والقانونية التي تمتع بها الأوروبيون في مصر. فالتنازلات- المشار إليها سابقاً – لم تجعل الأوروبيين فقط خارج حدود المساءلة القانونية المصرية، بل إنها أعفتهم كذلك من دفع الضرائب؛ وهكذا اشتغل الأوروبيون بالتجارة بشروط أفضل من تلك التي تطبق على نظرائهم في وطنهم الأصلي، مما حقق لهم الإزدهار.

وهكذا أصبحت الطبقات والمصالح الإقتصادية المتضاربة هي الأساس الذي تقوم عليه الإنقسامات السياسية والايديولوجية، التي بدأت بإصرار أكثر من أي وقت مضى بتوصيف المشهد الفكري والسياسي - انقسامات بين الذين يتطلعون إلى اعتماد الوسائل والمؤسسات الأوروبية، ويرون فيها وسيلة لتقدمهم الشخصي، وأولئك الوطنيين، الذين حرصوا على الحفاظ على التراث الإسلامي والوطني ضد الغرب الكافر. وكان هذا ببساطة يمثل الحد الأقصى للمعارضة للتيارين الأوسع انتشاراً داخل الفكر السياسي المصري في ذاك الوقت. وكان الطيف السياسي مشحوناً بالآراء حول قضايا الاستعمار والتغريب،

والسياسات البريطانية، والمستقبل السياسي للبلد، وهي آراء وجدت متنفساً للتعبير عنها في الصحافة المتنوعة والحيوية للغاية، وفي الواقع احتوت مجموعة واسعة من التحليلات والآراء.

وكان من بين الجماعات السياسية المهيمنة التي وجدت صوتاً لها في الصحافة في الوقت الذي تم فيه نشر كتاب قاسم أمين مجموعة تؤيد بقوة الإدارة البريطانية، وتدعو لتبني «التوجه الأوروبي». وكان من أبرز أعضائها عددٌ من المسيحيين السوريين الذين أسسوا «المقطّم» – الصحيفة اليومية الموالية لبريطانيا. وفي أقصى الطرف الآخر، كانت هناك مجموعة أخرى أصدرت جريدة «المؤيّد» التي نشرها الشيخ علي يوسف، وكانت تعارض بشدة الزحف الغربي بأي شكل كان. وكان هذا الفريق على يقين بضرورة الحفاظ على التقاليد الإسلامية في جميع المجالات. وكان الحزب الوطني، بقيادة مصطفى كامل، على نفس الوتيرة من المعارضة للبريطانيين وللتغريب، لكنه تبنى موقف العلمانية بدلاً من القومية الإسلامية. وهذه المجموعة، التي كانت صاحبة مجلة «اللواء»، التي تعتقد أن النهوض بمصر يجب أن يبدأ بطرد البريطانيين وجماعات أخرى، بما في ذلك حزب الأمة، الذي ظهر كطرف مهيمن سياسيا في العقود الأولى من القرن العشرين، دعت للاعتدال واتخذت موقفا حكيما في التمييز بين الأهداف السياسية والثقافية. وكان لمحمد عبده ، تأثيرٌ فكري مهم على حزب الأمة، وإن كان أعضاء الحزب أكثر علمانية منه، وكان قد دعا إلى اكتساب التكنولوجيا والمعرفة الغربية، وبشكل متزامن، مع إحياء وإصلاح التراث الإسلامي، بما في ذلك الإصلاح في الجوانب المتعلقة بالمرأة. و دعا حزب الأمة إلى اعتماد المفهوم الأوروبي للدولة القومية بدلاً من الدين كأساس للمجتمع. وكان هدفه اعتماد المؤسسات السياسية الغربية، وفي الوقت نفسه، استقلال مصر تدريجياً عن بريطانيا. وعلى عكس جماعة مصطفى كامل من القوميين المتشددين أو القوميين الإسلاميين، لم يكن موقف حزب الأمة معادياً للبريطانيين ، بل فيه شيء من التعاون المحسوب، وكان من بين أعضائه البارزين أحمد لطفي السيد وسعد زغلول.

محمّد الجالوس / الأردن

وساهم الوجود الاستعماري وبرنامج المستعمر الاقتصادي والسياسي ، بالإضافة إلى الدور الذي لعبه التوجيه والانتماء الثقافي في تعميق الهوة بين الطبقات. ووفر أرضية واسعة وخصبة لظهور قضية الثقافة باعتبارها قضية خلافية مثيرة للجدل. وأما لماذا انصب هذا الخلاف على الثقافة وعلى المرأة والحجاب، ولماذا ركز أمين على تلك القضايا باعتبارها مفتاح التحول الثقافي والاجتماعي، فإنه يصبح واضحا بالرجوع إلى الأفكار المستوردة من الاستعمار إلى المجتمع المحلي. وقد اقتحمت هذه الأفكار الخطاب المحلي عندما بدأ الرجل المسلم التعرض للأفكار الأوروبية وبدأ ينشرها ويتفاعل معها، ومن ثم أصبحت أكثر

انتشاراً و إصراراً – خاصة عندما عرضها ونشرها الأوروبيون – موظفو الإمبراطورية والمقيمون من الأوربيين في مصر .

شكل ما أشير إليه على أنه الممارسات الغريبة في الإسلام فيما يتعلق بالمرأة جزءاً من الرواية الغربية عن الغيرية المثالية و دونية الإسلام(4). وقد يكون التاريخ المفصل للتمثيل الغربي للمرأة في الإسلام ومصادر الأفكار الغربية حول هذا الموضوع لم تكتبا حتى الآن، ولكن بصفة عامة يمكن القول أن الأفكار الغربية عن الإسلام قبل القرن السابع عشر كانت كلها مستمدة من حكايات الرحالة والصليبيين، تضاف اليها استدلالات من قراءات رجال الدين للنصوص العربية غير المفهومة لديهم.

بحلول القرن الثامن عشر، أدخلت عناصر في السرد الغربي عن المرأة في الإسلام

وبعد ذلك تدريجياً، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، أصبحت قراءة النصوص العربية أقل غموضاً ، وأصبح تفسير الرحالة لما شاهدوه يقترب على نحو أوثق من المعنى الذ ي ربطه الذكور من أفراد المجتمعات التي زارها هؤلاء بالعادات والظواهر التي رأوها. (وكان وصول الرحالة الذكور إلى المرأة في المجتمعات الإسلامية محدوداً للغاية ، وأن الشرح والتفسير الذي عاد به هؤلاء، إن مثّل شيئاً ، فإنما يمثّل وجهة نظر الذكور في أي موضوع تمت مناقشته.

وبحلول القرن الثامن عشر، أدخلت عناصر في السرد الغربي عن المرأة في الإسلام، تم استخلاصها من مثل هذه المصادر، وتحمل بالتأكيد شبهاً بالملامح الخارجية الواضحة للنمط الإسلامي للهيمنة الذكورية، ولكنه في الوقت نفسه، وفي كثير من الأحيان مشوه وأساء فهم مضمون ومعنى العادات التي يصفها، ثم انه افترض ومثل الإسلام الذي يمارس في المجتمعات الإسلامية في الفترات التي واجههم فيها الاوروبيون وهيمنوا فيها على تلك المجتمعات، ليكون تفسيرهم هو التفسير الوحيد الممكن للدين. وقد رأينا المعارضة داخل الإسلام للتفسيرات المختلفة الحساسة ولبعض أنواع التشوهات والغربلة التي خضعت لها المعتقدات الإسلامية نتيجة لسوء الفهم الغربي، ما حدى ببضعة رحالة غربيين للتداعي لتصحيح تقاريرهم عن المسلمين بأنفسهم. وفي القرن الثامن عشر هاجمت الكاتبة والرحالة السيدة ماري رتلي مونتاجو، على سبيل المثال ، المعتقد السائد بين معاصريها الإنجليز أن المسلمين يعتقدون أن النساء لم يكن لديهن نفوس، وأوضحت أن هذه الفكرة غير صحيحة. (وتعتقد مونتاجو أن الكثير من سوء الفهم بين معاصريها عن الإسلام نشأ عن الترجمات الخاطئة للقرآن التي قام بها «الكهنة اليونانيون الذين نجحوا بتزويرها بخبث شديد». وقالت أيضاً بأنها لم تشاهد النساء المحجبات فقط، بل أقدمت هي أيضا على ارتداء الحجاب، وأكدت أن عادة القمع التي اعتقد مواطنوها بأنها السبب لم تكن كذلك، بل إن الحجاب في واقع الأمر أعطى للنساء نوعاً من الحرية ، لأنه أتاح لهن فرصة ألا يعرفن(5).

ولكن مثل هذه الدفوع لم يكن لها أثر يذكر على الآراء السائدة عن الإسلام في الغرب. ومع ذلك، شكلت ممارسات الإسلام «الغريبة» فيما يتعلق بالمرأة واضطهادها بعض عناصر السرد الأوروبي للإسلام

في وقت مبكر، و ظهرت قضية المرأة في السرد الغربي عن الإسلام في القرن التاسع عشر، وبخاصة في أواخره، عندما فرض الأوروبيون أنفسهم كقوى إستعمارية في البلدان الإسلامية(6).

إن الشهرة الجديدة، بل المركزية التي احتلتها قضية المرأة في السرد الغربي والاستعماري عن الإسلام أواخر القرن التاسع عشر. جاءت نتيجة لانصهار عدد من الأطياف الفكرية التي تبلورت جميعها في الغرب في النصف الأخير من ذلك القرن. وهكذا فالسرد المعروف، مع تركيزه الجديد على المرأة يبدو أنه كان خليطاً من السرد القديم عن الإسلام إلذي تمت الاشارة اليه للتو (والذي ذكر تفاصيله ادوارد سعيد في الاستشراق)، والسرد العام متعدد الأغراض في ما يتعلق بالهيمنة الاستعمارية، ودونية جميع الثقافات والمجتمعات الأخرى قياساً بالثقافة الأوروبية، وهو السرد الذي شهد تطوراً كبيراً على مدى القرن التاسع عشر. وأخيراً ، فمن المفارقات أن الجمع بين كل ذلك لإيجاد وضع جديد للمرأة في الخطاب الاستعماري عن الإسلام كان اللغة النسوية ، التي تطورت بقوة خاصة خلال هذه الفترة (7).

وفي عهد الاستعمار، طورت القوى الاستعمارية، خاصة بريطانيا (التي سوف تتركز هذه المناقشة عليها): طورت نظرياتها عن الأعراق والثقافات و تتابع التطور الإجتماعي والذي استناداً إليه، توجت معتقدات وممارسات الطبقة الوسطى في العهد الفيكتوري في انجلترا عملية التطور تلك، ومثلت في نهاية المطاف نموذج الحضارة. وكان ينظر للنسوية والعادات والتقاليد المتعلقة بالمرأة في العهد الفيكتوري، جنباً إلى جنب مع غيرها من ملامح المجتمع الاستعماري على أنها المقياس المثالي للحضارة . وأضفت مثل هذه النظريات الشرعية على تفوق أوروبا، وعلى سيطرتها على المجتمعات الأخرى، والتي أصبحت تؤيدها «الأدلة» التي جمعت في تلك المجتمعات من قبل المبشرين وغيرهم، الذين جاءت ملاحظاتهم لتشكل بداية الدراسات الأنثروبولوجية. وظهور– علوم الإنسان ألأخرى – في نفس الوقت، لتقدم خدمة للنظام الاستعماري البريطاني المهيمن وللنظام الذكوري و المشروع الداخلي للسيطرة. وقدمت الأدلة التي تؤيد النظريات الفيكتورية عن دونية المرأة البيولوجية (الحيوية) ودورها الأسري الطبيعي المثالي. وكانت مثل هذه النظريات مفيدة للمؤسسة الفكتورية في مواجهتها الداخلية للصوت النسوي الصاعد في انجلترا آنذاك(8).

القارئ للتاريخ التونسي، لا يغيب عنه الدور الذي قامت به المرأة التونسية في النضال

وحتى عندما وضعت مؤسسة العصر الفيكتوري الذكورية النظريات لتحدي دعاوى النسوية ورفض أفكارها والسخرية منها، ومن فكرة أن رجال الأمة يضطهدون المرأة، فانها استولت على خطاب النسوية وقامت بإعادة توجيهه باتجاه الرجال الآخرين وثقافاتهم خدمة للإستعمار. وهنا، في الجمع بين لغة الإستعمار والنسوية، نشأ الإلتحام بين قضايا المرأة والثقافة، وبعبارة أكثر دقة، بين اضطهاد المرأة وثقافات الرجال الآخرين. إن فكرة الآخرين من الرجال، في المجتمعات الواقعة تحت الاستعمار، وخارج حدود الغرب المتحضر، استخدمت الكلام عن المرأة المضطهدة، في أدبيات الإستعمار،

لتعطي المبرر الأخلاقي لتقويض ثقافات الشعوب الواقعة تحت الاستعمار والقضاء عليها.

و كانت المجتمعات المستعمرة في الأطروحة الكولونيالية- الاستعمارية متشابهة بكونها دونية ولكنها تختلف من حيث خصوصية دونيتها ، فالنسوية الإستعمارية أو النسوية كما تستخدم ضد الثقافات الأخرى لخدمة الاستعمار، تم تشكيلها في مجموعات متنوعة فصلت كل منها لتناسب الثقافة التي كانت الهدف المباشر للسيطرة على الهند والعالم الإسلامي ومنطقة الصحارى الإفريقية . أما بالنسبة للعالم الإسلامي فقد نظر إليه على أنه عدو (وهو كذلك بالفعل) منذ الحروب الصليبية. والاستعمار – كما ذكرت – لديه شريان التعصب وسوء الفهم والتضليل ليبني عليها.

وعلى العموم فإن أطروحة الخطاب حول الإسلام تجمع الاستعمار المرتبط بالهيمنة الذكورية مع الحركة النسوية ، فأطروحة خطاب الاستعمار الجديد حول الاسلام تمحورت حول المرأة – حيث الادعاء بأن الاسلام قمعي بالفطرة تجاه المرأة وأن الحجاب والفصل بين الجنسين هو القهر بعينه، وأن هذه العادات والتقاليد هي الأسباب الجوهرية للتخلف العام والشامل في المجتمعات الإسلامية، وإذا كانت هذه ممارسات "فعلية" للإسلام (وبالتالي الإسلام نفسه) وتم استبعادها ، فيمكن للمجتمعات الإسلامية أن تبدأ في المضي قدما على طريق الحضارة . يعتبر الحجاب في عيون الغرب - المؤشر الأوضح لاختلاف ودونية المجتمعات الاسلامية (أو بلغة اليوم، رمزاً لتدهور وضع المرأة في الاسلام) ولتخلف الإسلام، وأصبح الحجاب الهدف السهل للهجوم الإستعماري ورأس الحربة للإعتداء على المجتمعات الإسلامية .

وفي الأطروحة التي تم استعراضها آنفاً، – فإن المؤسسة الأبوية الفيكتورية استولت على اللغة النسوية وخصصتها للإعتداء على الأديان والثقافات الأخرى، والإسلام على وجه الخصوص لإعطاء هالة من التبرير الأخلاقي لهذا الإعتداء؛ في نفس الوقت الذي حاربت النسوية في مجتمعها - ويمكن تأكيد ذلك بالإشارة الى سلوك وأدبيات المستعمرين. وتلقي أنشطة لورد كرومر الضوء على الموضوع ، وتقدم نموذجاً كاملاً يبين كيف ومتى تسللت آراء تفوق الرجل الأبيض والقناعات الذكورية والأبوية إلى الثقافات الأخرى، وكيف استخدمت النسوية بشكل متناغم ومنطقي في خدمة

رينيه ماجريت / بلجيكا ◄

الأفكار الإمبريالية .

ولكرومر آراء محددة عن الإسلام، والمرأة في الإسلام والحجاب . و هو يؤمن ببساطة أن كلا من الدين والمجتمع الإسلامي أقل شأناً من مثيليهما الأوروبيين وبالتالي ينجبان رجالاً أقل شأناً .

وكانت دونية " الآخرين" من الرجال بادية بطرق مختلفة، ولقد ذكرها كرومر مطولاً ،فعلى سبيل المثال: "الأوروبي أقرب للمنطق؛ وتخلو عباراته من الغموض؛ وهو يحب التماثل في كل شيء ، ويعمل ذكاءه المدرب كترس في الآلة، بينما يبدو عقل الشرقي كالشوارع الرائعة، التي ينقصها التماثل وأفضل وصف لمنطقه انه رث"(9).

ويفسر كرومر الأسباب ويقول بأن "الاسلام كنظام اجتماعي فاشل للعديد من الأسباب" ، ومع ذلك " وقبل كل شيء، يؤكد

بأن ذلك بسبب معاملته للنساء ، ولدعم رأيه إقتبس كلمات المستشرق البريطاني الرائد في عصره ، ستانلي لاين – بول : "إن تردي وضع المرأة في الشرق داء يبدأ بعمله التدميري منذ الطفولة ، وينخر جسد النظام الاسلامي بأكمله" .

وكتب كرومر، بينما تعلم المسيحية احترام المرأة ، و"يعلي" الرجال الاوروبيون من شأن المرأة بسبب تعاليم دينهم ، يحط الإسلام من شأنها ، وهذا الانحطاط هو أكثر ما يكون وضوحاً في الحجاب والفصل بين الجنسين وأن دونية الرجال المسلمين يمكن تتبعها . ولم يكن لديه أدنى شك بأن "ممارسات" الحجاب والعزلة لهما تأثير سيء على المجتمع الشرقي . "إن وجهات النظر في هذا الموضوع سطحية لدرجة انه ليس من الضروري التوقف عندها" وكان من الضروري "إقناع" المصريين، أو إجبارهم، على تشرب الروح الحقيقية للحضارة الغربية .

وذكر كرومر أنه من الضروري لتحقيق ذلك تغيير مكانة المرأة في الإسلام ، حيث اعتبر أن الحط من قيمة المرأة من قبل الإسلام ، ممثلاً في الحجاب والفصل كان "عقبة قاتلة" أمام المصريين "لتحقيق الإرتقاء بالفكر والشخصية التي يجب أن تصاحب تقديم الحضارة الغربية" ، واعتبر أنه فقط بهجر هذه الممارسات يمكن أن يحققوا التطور العقلي والأخلاقي الذي يتمناه (كرومر) لهم(10) .

وحتى عندما تراجع كرومر عن مثل هذه الآراء، فإن السياسات التي اتبعها كانت ضارة بالمرأة المصرية، وأدت القيود التي وضعها على المدارس الحكومية ورفع رسوم المدارس إلى إحجام البنات والأولاد عن التعليم . كما أنه ثبط تدريب الطبيبات ،

واقتصر تدريب مدرسة الحكيمات ومدرسة الطب تحت الحكم البريطاني على القبالة، حيث كانت الأولى تقدم التدريب الطبي للفتيات لسنوات والثانية للرجال. وعن تفضيل النساء لتلقي العلاج على يد النساء قال كرومر : "أدرك انه في حالات استثنائية تحب النساء أن تعالجهن الطبيبات ولكنني أعتقد أن ا لعلاج في العالم المتحضر على يد الاطباء الذكور هو السائد"(11) .

ومع ذلك ، فإن انشطة كرومر فيما يتعلق بالمرأه في بلده وقناعاته الأبوية وإيمانه بتبعية المرأة، تعلن عن نفسها ، وهذا البطل في خلع حجاب المرأة المصرية هو عضو مؤسس وأحياناً رئيس جمعية الرجال لمعارضة حق المرأة في الترشيح(12)؛ فالنسوية على الجبهة الداخلية والنسوية الموجهة ضد الرجل الأبيض تمت مقاومتها وقمعها . ولكن في الخارج توجه ضد ثقافات الشعوب المحتلة، ويمكن الترويج لها بشكل يثير الإعجاب لتعزيز مشروع هيمنة الرجل الأبيض .

وهاجم معلمو المدارس التبشيرية الحجاب لاقناع الفتيات بتحدي اسرهن في عدم ارتدائه

و روج آخرون الى جانب الموظفين الرسميين للإمبراطورية البريطانية هذا النوع من الأفكار، المرتزقة على سبيل المثال . بالنسبة لهم أيضاً ، فإن الحط من شأن المرأة في الإسلام شرعن الهجوم على الثقافات المحلية. وأشار متحدثا في المؤتمر التبشيري الذي عقد في لندن 1888م أن محمداً كان شاباً مثالياً ولكنه اتخذ عدة زوجات فيما بعد، ثم شرع بالدعوة لدين كان هدفه "إطفاء جذوة النساء تماماً". وقدم الحجاب الذي كان له "أسوأ تأثير وأكبر ضرر عقلي وأخلاقي على التاريخ الروحي للأعراف المحمدية" ولقد تخلت النساء التبشيريات عن مثل هذه الافكار ، وكتب أحدهم أن النساء المسلمات بحاجه للإنقاذ من قبل أخواتهن المسيحيات من "الجهل والانحطاط" الذي وجدن فيه وكذلك التحول للمسيحية . وكانت محنتهن نتيجة لطبيعة دينهن الذي اعطى رخصة "للفجور" ولم يكن الزواج في الإسلام "مبنياً على الحب وانما على الجانب الحسي، وان الزوجة المسلمة" تدفن حية خلف الحجاب وتعتبر عبدة وسجينة اكثر منها ..... رفيقة ومعينة" . وهاجم معلمو المدارس التبشيرية الحجاب بضراوة بالسعي لاقناع الفتيات بأن يقمن بتحدي اسرهن في عدم ارتدائه . والتبشيريون كما كرومر ، استهدفوا النساء المسلمات لتحويل المجتمعات الاسلامية المتخلفة لمجتمعات مسيحية متحضرة . ونادى احد التبشيريين باستهداف النساء بشكل صريح وواضح، لان النساء يشكلن الاطفال . يجب ان يقوض الاسلام بمهارة وبشكل غير مباشر في صفوف الشباب، وعندما يكبر الاطفال "يمكن توضيح شرور الاسلام بشكل اكثر مباشرة" . هكذا فإن "البارود" يكون قد وضع في قلب الإسلام(13) .

وروج لهذه الفكرة آخرون إلى جانب المبشرين والموظفين الرسميين، منهم أوروبيون يقيمون في مصر على سبيل المثال. فالنسوية الأوروبية ذات النوايا الحسنة يوجين لو برون (التي وضعت الشابة هدى شعراوي تحت جناحيها) أدخلت المرأة المسلمة الشابة في إطار الفهم الأوروبي لمعنى الحجاب والحاجة لخلعه كخطوة أولى في النضال من أجل تحرير المرأة.

وسواء أكان هؤلاء المبشرون الغربيون بطاركة

استعماريين أم مبشرين أو نسويات فإنهم جميعاً أصروا على أن على المسلمين التخلي عن دينهم وعاداتهم وتقاليدهم ولباسهم، أو على الأقل إصلاح دينهم وعاداتهم وفقاً للخطوط التي أوصى بها هؤلاء، وبالنسبة لهم جميعاً فإن الحجاب والعادات المتعلقة بالنساء هي المسائل ذات الأهمية القصوى التي يجب إصلاحها. ونددد جميعهم بالحجاب وشرعوا في تدمير الثقافه تحت المسمى الذي زعموا أنهم يخدمونه، ألا وهو تحضير المجتمع ، أو تنصيره أو إنقاذ النساء من الثقافة البغيضة والدين الذي لسوء حظهن وجدن أنفسهن يعتنقنه .

وسواء أكان ذلك في أيدي رجال السلطة الأبوية أم النسوية، فإن أفكار الحركة النسوية الغربية عملت بشكل أساسي على تبرير الهجوم على المجتمعات المحلية أخلاقياً ، ودعم مفهوم التفوق الشامل لأوروبا . ومن الواضح اذن، انه مهما كانت خلافات الحركة النسوية مع الهيمنة الذكورية في المجتمعات الغربية، فإنها تتحول خارج حدودها من ناقد لنظام سيطرة الذكر الابيض لتصبح خادمه المطيع . وقيل دوما أن الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان هو صنيعة الإستعمار، وربما يكون من نافلة القول أن النسوية أو أفكار النسوية هي صنيعته الأخرى.

وشكلت الأفكار التي عبر عنها كرومر والمبشرون أساساً لكتاب أمين . وأسس أمين – وهو محام من الشريحة العليا للطبقة الوسطى ، وخريج الجامعات الفرنسية، أسس دعوته لتغيير وضع المرأة والغاء الحجاب على نهج أفكارهم. وقال أمين بالتفوق المتأصل في الحضارة الغربية والتخلف المتأصل في المجتمعات الاسلامية فكتب: إن أي شخص مطلع على الشرق يلاحظ "تخلف المسلمين في الشرق اينما كانوا" ولكن هناك بالتأكيد اختلافات محلية، فالتركي على عكس المصري[14] نظيف ، وأمين ، وشجاع. والمصريون كسالى وغالباً ما يتهربون من العمل، ويتركون أطفالهم "تغطيهم الأوساخ" ويجوبون الأزقة، ويتحركون في التراب كصغار الحيوانات وهم غارقون في اللامبالاة ويعانون على حد تعبيره من شلل في الأعصاب حتى أننا لا نتأثر في أي شيء مهما كان جميلا أو رهيبا، ومع ذلك ، وفوق كل الاختلافات بين المواطنين المسلمين، أكد أمين ان المراقب سيجد الاتراك والمصريين "متساوين في الجهل والكسل والتخلف" .

وفي التسلسل الهرمي للحضارات الذي اعتمده أمين، رأى أن الحضارة الإسلامية تمثل شبه حضارة مقارنة بمثيلتها في الغرب، وتتقدم الحضارة الأوروبية بسرعة البخار والكهرباء حتى أنها وصلت كل أصقاع المعمورة لدرجة أنه لا يوجد شبر واحد لم تطأه قدم الأوروبي. وهو يسيطر على مقدرات كل مكان يصل إليه.... ويحيلها جميعها إلى فوائد..... وإن آذى السكان الأصليين، فهو لا يروم سوى السعادة في هذا العالم وهو يبحث عنها في كل مكان قد توجد فيه..... وهو يستعمل عقله في معظم الأحيان، ولكن إن اضطرته الظروف فإنه يستخدم القوة. وهو لا يبحث عن المجد بكسب المستعمرات لأنه حصل على ما يكفي من إنجازاته العقلية ومخترعاته العلمية. إن ما دفع البريطانيين للعيش في الهند والفرنسيين في الجزائر..... هو الفائدة

إن أفكار الحركة النسوية الغربية عملت على تبرير الهجوم على المجتمعات المحلية أخلاقياً

والرغبة في الحصول على المصادر التي لا يعرف السكان الأصليون قيمتها ولا كيفية الإستفادة منها.

وعندما يصادفهم المتوحشون فإنهم يقضون عليهم أو يطردونهم بعيداً عن الأرض كما حصل في أمريكا.... وكما يحدث الآن في إفريقيا..... وعندما يواجهون أمة كأمتنا على درجة من التحضر ، لها ماض ولها دين .... وعادات..... ومؤسسات، فإنهم يتعاملون مع المواطنين بلطف. ولكنهم سرعان ما يضعون أيديهم على نفس المصادر لأن لديهم الثروة والفكر والمعرفة والقوة.

وقال أمين إنه لجعل المجتمع الإسلامي يتخلى عن أساليبه المتخلفة ويتبع طرق النجاح والحضارة الغربية لابد من تغيير وضع المرأة "فالرجل هو ما شكلته والدته في طفولته". وهذا هو جوهر الكتاب ..... من المستحيل ولادة رجال ناجحين ، ان لم تكن لديهم أمهات قادرات على الارتقاء بهم وهذه هي الوظيفة النبيلة التي اعطتها الحضارات المتقدمة للمرأة في عصرنا والتي حققتها في المجتمعات الغربية.

فعلماؤنا .. لا تعنيهم العلوم العقلية؛ وصار منتهى علمهم أن يعرفوا اعراب البسملة

وفي سوق حجته، استطاع أمين أن يعبر ليس فقط عن احتقار المسلمين بشكل عام بل واحتقار مجموعات معينة ، وغالباً باستخدام تفاصيل كثيرة ومسيئة . ومن الأهداف التي وجه لها إساءاته حكام مصر قبل البريطانيين ، الذين وصفهم بالطغاة الفاسدين الظالمين ، ودافع عنهم أحفادهم، الذين لا يزالون يشكلون الحكام الأسميين للبلد، واعتبرهم بعض القوميين المعادين لبريطانيا بمن فيهم حزب مصطفى كامل والعائلة المالكة أبطالاً. وليس مستغرباً أن الخديوي اسماعيل الذي رفض حكم البلاد كما أراد له البريطانيون، أن يرفض أيضاً مقابلة أمين بعد نشر كتابه. وأثار المديح الذي تلقاه امين من البريطانيين الشقاق الحزبي، فقد قدم السيطرة البريطانية في مصر على انها حققت عصراً غير مسبوق من العدالة والحرية عندما "انتشرت المعرفة وظهرت الروابط الوطنية وعم النظام والأمان جميع أرجاء البلاد وأصبح اساس النهوض بالأمة متاحاً".

ولم يغدق أمين المديح إلا على الادارة البريطانية والحضارة الأوروبية، ومن أبرز من تلقى إساءاته العلماء حيث وصفهم أمين بالجهل الفاضح والجشع والكسل . وأسهب في وصف آفاق كآبتهم الفكرية ونقائص شخصياتهم بعبارات لا لبس فيها و لا غموض.

فعلماؤنا ..... لا تعنيهم ..... العلوم العقلية؛ وصار منتهى علمهم أن يعرفوا إعراب البسملة ما يزيد من غير مبالغة عن الف وجه على الأقل ، وان سألتهم عن شئ من الأشياء المتداولة في ايديهم : كيف صنع؟ أو عن حال الأمة التي هم منها او أمة أخرى تجاورهم او الأمة التي احتلت بلادهم: أين موقعها الجغرافي؟ وما منزلتها من القوة والضعف؟ بل لو سألت الواحد منهم عن وظيفة عضو من أعضائه أو مكانه من بدنه، هزوا أكتافهم ازدراء بالسؤال. وإن تكلمت معهم في نظام حكومتهم الداخلي وقوانينها وحالتهم السياسية والاقتصادية، وجدت أنهم لا يعرفون منها شيئاً. وليسوا جشعين وحسب، بل انهم أحرص الناس على التخلص من مشقة العمل.

ومن المفارقات أن من ادخر لهم أمين

احتقاره الخبيث هن النساء المصريات اللواتي عمل على نصرتهم ظاهرياً في كتابه. ولقد وصف أمين العادات الجسدية والصفات الأخلاقية للمرأة المصرية بكثير من التفاصيل . وفي الواقع – أعطى الفصل الاجتماعي بين الجنسين ومحدودية الوصول الى النساء باستثناء أفراد عائلته والمحيطين بها وربما بنات الهوى ، فان درجة التفاصيل تشي بقوة أن أمين ربما يكون قد استخلص هذه المفاهيم من شخصية وسلوك المرأة معتمدا على تصوره الذاتي للموضوع أو ربما تصور الرجال الاوروبين والرجال المصريين للموضوع ذاته بدلا من الملاحظة الدقيقة لشريحة عريضة من الاناث في المجتمع لتبرير لهجته في تعميم المعرفة(15) . واشتملت تعميمات امين عن المرأة على ما يلي:

معظم النساء المصريات لم يتعودن على تسريح شعورهن كل يوم، ولا على الإستحمام أكثر من مره واحدة في الاسبوع. ولا يعرفن استخدام السواك ولا يعتنين بما يلي البدن من الملابس ؛ مع ان لجودتها ونظافتها أعظم التأثير في استمالة الرجل. ولا يعرفن كيف تتولد الرغبة عند الزوج ... ذلك لان المرأة الجاهلة تجهل حركات النفس الباطنة، وتغيب عنها معرفة أسباب الميل والنفور ..... فإذا أرادت أن تستميل الرجل ..... جاءت في الغالب بعكس ذلك .

ويصف أمين الزواج بين المسلمين على انه لا يقوم على الحب وانما على الجهل وقضاء الشهوات كما في الخطاب التبشيري، ومع ذلك وفي نص امين، فقد تحول اللوم من الرجال للنساء، فالنساء هن المصدر الرئيس "للفحش" واللذة المادية الخشنة التي تميز الزواج بين المسلمين . لأن النفوس العالية فقط يمكن ان تشعر بالحب ، وهذا فوق قدرة الزوجة المصرية . بإمكانها فقط أن تعرف ما إذا كان زوجها "طويلاً او قصيراً" "ابيض او اسود" اما قيمة زوجها العقلية والادبية ودقة إحساسه ومعارفه وما تصاغ منه شخصيته ويصير بها الى أن يكون محترماً محبوباً ممدوحاً في أمته فهذا لا يصل لعقلها شيء منه. والمصريات "يمدحن رجالاً وان الرجل لا يقبل رجلاً شريفاً أن يمد لهم يده ليصافحهم، ويكرهن آخرين ممن يعتبر وجودهم شرف، ذلك لأن المرأة الجاهلة تحكم على الرجل بقدر عقلها، وأحسن رجل عندها هو من يلاعبها طوال النهار والليل .... ويكون عنده مال لا يفنى لقضاء ما تشتهيه من الملابس والأشياء الجميلة . وأبغض الرجال عندها من يقضي أوقاته في الأشغال في مكتبه، كلما رأته جالسا محني الظهر مشغولا بمطالعة كتاب غضبت منه ولعنت الكتب والعلوم" .

لا تتمتع كثير من النساء بالراحة المادية التي تمكنها من التحرر من الاعمال المنزلية

وهناك فقرة اخرى عن المرأة المصرية تستحق الإقتباس لأنها بالتأكيد فقرة غير مبررة، وهي مثيرة للإهتمام أيضا لعدائها للمرأة وربما لجنون الارتياب فيها المؤدي للخيانه:

"إن نساءنا لا يعملن شيئاً في المنازل ، ولا يحترفن صنعة ولا يعرفن فنا ولا يشتغلن بعلم ولا يقرأن كتابا ولا يعبدن الله ، فبماذا يشتغلن إذاً ؟ أقول لكم ، وانت تعلم مثلي، ان ما يشغل إمرأة الغني والفقير والعالم والجاهل والسيد والخادم هو أمر واحد ..... يتفرع إلى ما لا نهاية له .... وهو علاقتها مع زوجها . فتارة تتخيل انه يكرهها وتارة تظن أنه يحبها وأحياناً تقارنه بأزواج جاراتها . واحياناً تدبر طريقة لتغيير قلبه

على ذوي قرابته لتنزع منه محبتهم ..... ولا تغفل عن مراقبة سلوكه مع الخادمات وتراقب لحظاته عند دخول الزائرات .... ولا تقبل الخادمة إلا إذا كانت قبيحة .... واذا اجتمعت مع جاراتها وصويحباتها .... ارتفع صوتها فتقص ما بينها وبين زوجها وأقارب زوجها وأصدقاء زوجها وحزنها وفرحها ، تفرغ كل ما في صدرها حتى لا يبقى سر – ولو كان متعلقاً بالفراش- إلا وقد تحدثت عنه".

أحمد الشهابي / العراق

وبالطبع لا تتمتع كثير من النساء بالراحة المادية التي تمكنها من التحرر من الاعمال المنزلية كما ذكر أمين وحتى النساء الثريات يدرن المنازل ويشرفن على رعاية ابنائهن وكذلك شؤونهن التجارية الخاصة، أو يلعبن دورا نشطاً في إنشاء وإدارة الجمعيات الخيرية كما سنذكر في الفصل التالي. ولكن ما يلفت النظر في خطاب امين (الموجه للقراء الذكور) هو كيفية تصوره لشغل المرأة نفسها – مهووسة بزوجها وبدراسة وتحليل ونقاش مزاجه وانشغالها بالتفكير فيما إذا كان يحبها أم لا ، والتساؤل فيما اذا كان يتلصّص على الخادمة او الضيفة . وأمين ليس لطيفاً في الحكم على الناس ليرى ان الرجل يملك كل السلطة وان للمرأة أسباباً جوهرية لدراسة وتحليل مزاج زوجها ونزواته وإذا لفتت الخادمة أو الضيفة انتباهه هل هذا مزاج ام نزوة؟ لأنها قد تجد نفسها مطلقة بأي عمر وربما معدمة . وكان أمين محقا في ظنه بما تناقش النساء في غياب الرجل- وبعض النساء يسرفن في الحديث عن أزواجهن- وربما من يفعلن ذلك يحتجن لليقظة والحذر فيما يختص بأمزجة أزواجهن وسلوكهم والإستفادة من أفكار الصديقات.

وفيما يتعلق بالتدابير المحددة من أجل "تحرير" المرأة التي نادى بها أمين، بل حتى ما عناه أمين بالتحرير، فإن النص منمّق ومتناقض وقد يُنسب ذلك للتشوش الفكري من قبل الكاتب بالإلتباس الجوهري والمعقولية المتأصلة في السرد الغربي الذي تبناه، أو لإحتمال كون العمل ثمرة نقاش حول الموضوع بين أشخاص عديدين قام أمين فيما بعد بخلط أفكارهم معاً. وفي الواقع، إن مساهمة أشخاص آخرين تبدو أكثر من كونها مشاركة شفوية. بعض الفصول، بحسب محمد عمارة، محرر أعمال أمين وعبده، تمت كتابتها من قبل عبده، وأحد الفصول التي يزعم عمارة أن كاتبها هو عبده مختلف بوضوح في النبرة والمحتوى وبناءً على ذلك ستتم مناقشته بشكل منفصل. وتجدر الإشارة في هذا السياق أن إحدى الشائعات الدائرة وقت نشر الكتاب أنه قد تمت كتابته بناءً على إلحاح كرومر، نظراً لقيام الكتاب باستنساخ آراء شائعة في كتابات المستعمرين، فإن هذه الفكرة لم تكن مستبعدة بشكل كامل(16).

إن توصيات أمين المحدودة بخصوص المرأة، وعلى الرغم من البلاغة الواسعة حول الموضوع. ومن ضمن نقاط تركيزه، تعليم المرأة، وقد قال "لست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل في التعليم، فذلك غير

ضروري". النساء بحاجة لقدر من التعليم يمكنهن من القيام بدورهن وواجباتهن في الحياة كزوجات. وكما قال أمين بصراحة: "على الزوجة وضع ميزانية الإيراد والنفقات بقدر ما يمكن من التدبير حتى لا يوجد خلل في مالية العائلة. وعليها مراقبة الخدم، وعليها أن تجعل بيتها مرغوبا من زوجها ، فيجد فيه راحته ومسرته إذا آوى إليه، فتحلو له الإقامة فيه ، ويلذ له المطعم والمشرب والمنام فلا يطلب المفر من المنزل ليمضي وقته عند الجيران أو في المحلات العمومية – أول الواجبات وأهمها – تربية الأولاد جسمًا وعقلاً وأدباً".

من الواضح أنه لا يوجد في هذا التعريف أي شيء يرفض قبوله بسهولة من قبل أشد الأبوين محافظة. إذ إن رأي أمين ضرورة تلقي المرأة تعليماً إبتدائياً مثلت وجهة نظر المحافظين وليس المتحررين من المثقفين والموظفين في عصره. ثم أن كتابه نشر في العام 1899، بعد ثلاثين عاماً من توصية لجنة حكومية بتوفير مدارس حكومية للأولاد والبنات. وعند نهاية عقد فاقت فيه مطالب التعليم الإبتدائي والثانوي كل قدرة. وفي تسعينات القرن التاسع عشر كانت البنات منتظمات في المدارس التبشيرية والمدارس التي وفرتها الجمعيات الخيرية الإسلامية بالإضافة إلى المدارس الحكومية- كما تقدمن بكثافة بطلبات الإلتحاق بكليات تدريب المعلمات عند افتتاحها في العام 1900. وفي العام 1891 قامت إحدى الصحف بنشر مقالات عن دور المرأة كتبتها اثنتان من خريجات الكلية الأمريكية للبنات. نداء أمين للتعليم الإبتدائي للمرأة كان بعيداً كل البعد عن الراديكالية في ذلك الوقت. وإن أيا من المتحدثين في النقاش الذي أطلقه كتابه لم يعترض على هذه التوصية.

أما ما تم التنديد به بشدة وبشكل واسع فقد كان دعوته لإنهاء الفصل بين الجنسين واستعمال الحجاب. لقد كانت حجة أمين، شأنها شأن خطاب المستعمرين، مبنية على فرضية كون الحجاب والعزلة، بحسب كرومر، لهما تأثير مدمر على المجتمع الشرقي. والحجاب، كما كتب أمين، مانع كبير بين المرأة وارتقائها، وبذلك يحول بين الأمة وتقدمها". ومن المؤسف أن هجومه على الحجاب لم يكن نتيجة لتفكير متعقل وتحليل، وإنما إستيعاباً ونسخاً للتصور الإستعماري.

إيمان الشجي / السعودية

وعند تجريدها من التفصيل البلاغي، فإن حجة أمين ضد العزلة والحجاب كانت ببساطة أن الفتيات سينسين كل ما تعلمنه إن هن أجبرن على الحجاب والعزلة بعد تعليمهن. إن السن الذي يتم عنده عزل الفتيات وتحجيبهن، ما بين الثانية عشرة والرابعة عشرة، هو سن حاسم في تطور الفكر والمواهب، والعزل والتحجب يحبطان هذا التطور، الفتيات بحاجة لمخالطة الرجال لأن التعليم يأتي من الإختلاط بهذا الشكل. هذا الموقف غير منسجم بشكل واضح مع مقولاته السابقة بأن التعليم في ما بعد المرحلة الإبتدائية غير مهم للفتيات. لو كان التطور الفكري والإستحواذ على المعرفة أهدافاً مهمة

للمرأة بالفعل لكانت التوصية العقلانية هي السعي لتحقيق هذه الأهداف بشكل مباشر بزيادة التعليم وليس بشكل غير مباشر بإنهاء الفصل بين الجنسين والتحجب ليتسنى للنساء التزامل مع الرجال.

والأكثر من هذا زيفاً وإهانة لكل من يشارك أمين في إحترامه الكامل والخالي من النقد للرجل الأوروبي وفرضيته حول دونية الممارسات المحلية – كان حجة أخرى قدمها من أجل هجر الحجاب بعد تأكيده على أن التحجب والعزل كانا شائعين في كل المجتمعات في الأزمنة الغابرة، فقال: "هل يظن المصريون أن رجال أوروبا، مع أنهم بلغوا من كمال العقل والشعور مبلغاً مكنهم من اكتشاف قوة البخار والكهرباء....وأن تلك النفوس التي تخاطر كل يوم بحياتها في طلب العلم والمعاني وتفضل الشرف على لذة الحياة،.....هل يظنون أن تلك العقول والنفوس التي نعجب بآثارها يمكن أن تغيب عنها معرفة الوسائل لصيانة المرأة و حفظ عفتها؟ هل يظنون أن أولئك القوم يتركون الحجاب بعد تمكنه عندهم لو رأوا فيه خيراً؟".

ومع ذلك، فإنه في قسم من الكتاب، يقدم الحجة ضد الحجاب بشكل عقلاني: الفصل الذي يقترح عمارة أنه قد كُتب من قبل عبده. ويشير عبده إلى المساوئ الحقيقية للحجاب والعزلة للمرأة، وهذه العادات تضطر المرأة الى ممارسة شؤون القانون والأعمال من خلال وسيط، واضعة النساء الفقيرات، اللاتي يتوجب عليهن كسب قوتهن في التجارة والخدمة المنزلية، في وضعية فاسدة ومستحيلة تحتم عليهن التعامل مع الرجال في مجتمعٍ يمنع هذا التعامل رسمياً.

هذا القسم بأكمله مختلف تماماً من حيث النبرة والأفكار عن باقي الكتاب، ليس فقط في الكلام الإنساني بدلاً من الإزدراء الذي يصوغ بها إشاراته عن المرأة والتراث الإسلامي. وكنتيجة لذلك، فإن بعض الآراء المعبر عنها هنا، تناقض تلك المعبر عنها في أقسام أخرى من الكتاب. هناك بالتأكيد بعض الفروقات، على سبيل المثال، بين نظرة أمين "أن المرأة الآن ناقصة العقل، شديدة الحيلة"، وليست بحاجة إلى أكثر من تعليم إبتدائي، من جهة، والتعبير عن إمكانيات كلا الجنسين في الفقرة التالية، من جهة أخرى، "التعليم هو الوسيلة التي يستطيع من خلاله الفرد أن ينال السعادة الروحية والمادية...لكل شخص الحق الطبيعي في تطوير مواهبه إلى أقصى مدى".

غوبيكاس تبجل كريشنا / الهند ◄

"وقد جاءت الشرائع الإلهية.....لتخاطب النساء كما تخاطب الرجال. الفنون الجميلة والمهارات والمخترعات والفلسفة العالية. كل ذلك لفت انتباه المرأة كما الرجل....وأي فرق بين الرجل والمرأة في هذا التوق، ونحن نرى أن الصبية الذكور والإناث متساوون في حب الإستطلاع حول كل ما يقع بين أيديهم؟ وربما كان الولع بذلك في الأنثى أشد منه في الذكر".

إن الفقرات التي توحي بالتفكير العميق هي الإستثناء وليست القاعدة في هذا الكتاب[17]. بل إن الأكثر شيوعاً فيه هو تقديمه لإنتقادات حادة للمسلمين، وبالأخص المصريين، وثقافتهم ومجتمعهم. وفي مناداة أمين، هذا الذكوري بامتياز، لتحرير المرأة كان في الواقع يدعو لتحويل المجتمع الإسلامي طبقاً لخطوط النموذج

الغربي وإستبدال ثياب السيطرة الذكورية حسب النموذج الإسلامي بثياب السيطرة الذكورية حسب النموذج الغربي. وتحت ستار الدعوة "لحرية" المرأة قام بهجوم أنتج في أساسياته ذات الهجوم الإستعماري على الثقافة والمجتمع المحلي. وفي خطابه كما في خطابهم تم الهجوم على الحجاب والعزلة. وبالنسبة لأمين كما بالنسبة لكرومر، كان الجزء البارز في خطاب كل منهما المرأة ورداءها في الخطاب بشأن المزايا النسبية للمجتمع وحضارة الرجل والأساليب الذكورية المختلفة لسيطرته؛ ولم تكن النساء أو تحريرهن ذا أهمية لأي من أمين أو كرومر.

ويعتقد أن الكاتب قد أثار جدلاً كبيراً في الصحافة العربية، إذ ظهر اكثر من ثلاثين كتابا ومقالا رداً على نشره . وكانت الغالبية ناقدة له على الرغم من إرضاء الكتاب لبعض القراء لا سيما لأعضاء في الإدارة البريطانية وبعض الفصائل المؤيدة للبريطانيين ، فجريدة المقطم الموالية للبريطانيين أشادت بالكتاب وذكرت أنه الأفضل منذ سنوات[18] . ومن الواضح ان هناك اسبابا عديدة للمسلمين والمصريين وللقوميين بكل أطيافهم، لكراهية هذا الكتاب: مديح أمين للحضارة البريطانية والاوروبية، واحتقاره للسكان الأصليين والأساليب المحلية، اشاراته المهينة للعائلة الحاكمة ولمجموعات وطبقات محددة مثل العلماء (الذين برزوا بين ناقدي هذا الكتاب)، واحتقاره الضمني والصريح لعادات الطبقات الدنيا. ومع ذلك فكما استخدم أمين قضية المرأة والدعوة لخلع حجابها لشن هجومه على المجتمع بأكمله، كذلك جاءت الردود على كتابه بصيغة التأكيد على العادات التي هاجمها:

الحجاب والفصل بين الجنسين ، وبطريقة أصبحت نموذجاً للسرد العربي للمقاومة، واستكملت المعارضة المصطلحات التي وضعها الخطاب الاستعماري من أجل نفيها. يعامل المحللون هذه المناظرة على أنها بين مؤيدي الحركة النسوية، أي أمين وحلفائه ومناهضي الحركة النسوية، أي منتقدي أمين وهم يقبلون بلا نقاش المعادلة التي وضعها أمين. والسرد العربي الاصلي : إن الحجاب يعني الاضطهاد ولذلك فإن من يدعو لخلعه هو من مؤيدي الحركة النسوية وأما من يرفض نزعه فهو من مناهضيها [19] . وكما اقترحت فان الموقف الاساسي والجدلي لكتاب أمين كان تأييده للنظرة الغربية للحضارة والشعوب والعادات الاسلامية على انها دونية بينما كان موقف الكاتب من المرأة أبويا بامتياز وفيه كراهية للمرأة الى حد ما. وجل ما دعا اليه الكاتب كان استبدال النمط الاسلامي للهيمنة الذكورية بالنمط الغربي . وكان امين أبعد ما يكون عن كونه والداً للحركة النسوية العربية واقرب لكونه ابناً لكرومر والاستعمار .

ولم يكن الخصوم ذوو المنظور القومي معادين بالضرورة للحركة النسوية بأكثر من القدر الذي كان امين مناصرا لها . بعض الذين دافعوا عن العادات المحلية كانت لهم اراء عن المرأة أكثر اتساقا مع الحركة النسوية من أمين بينما كانت لبعض من عارض خلع الحجاب لاسباب قومية واسلامية ، أراء عن المرأة لا تقل في ابويتها عن اراء أمين . فعلى سبيل المثال فان الهجمات على كتاب امين المنشورة في – اللواء – صحيفة مصطفى كامل صرحت بأن للمرأة نفس حق الرجل في التعليم وأن تعليمها ضروري للأمة مثل تعليم الرجال، وهو موقف اكثر ليبرالية وتأييداً للحركة النسوية من موقف أمين . الكُتّاب الذين عارضوا خلع الحجاب لم يكونوا مناهضين للحركة النسوية كما يبدو وانما كمحللين مقنعين للوضع الاجتماعي السائد. ولم يجادلوا بأن الحجاب هو عادة إسلامية غير قابلة للتغيير بل بالعكس قالوا بأن الأجيال المستقبلية قد تقرر غير ذلك. لقد جادلوا بأن الحجاب هو الممارسة الحالية وان دعوة امين لنزعه ما هي إلا جزءاً من الاندفاع المتسرع وغير المحسوب لتقليد الغرب[21] في كل شيء وقد سبق هذا التنظير تحليلٌ شافٍ ونسويٌ حقيقي عن قضية الحجاب وما حولها من جدال قدمته ملاك حنفي ناصيف بعد سنوات قليلة وهو ما ستتم مناقشته في الفصل القادم .

في المقابل فإن الرد القومي لطلعت حرب على امين دافع عن الممارسات الاسلامية وتمسك بها وقدم نظرة لدور ومسؤوليات المرأة في المجتمع بنفس أبوية أمين ولكن، بينما أراد أمين أن يتبنى نمطاً غريباً للهيمنة الذكورية واصفا توصيته بأنها دعوة لتحرير المرأة ، دعى حرب لأبوية إسلامية مقدما وجهة نظره على أنها التزام بمفاهيم الابوية التقليدية غير المزخرفة والتي أمر بها الله تعالى. واستحضر حرب الكتب المقدسة الاسلامية والمسيحية ورجال المعرفة من غربيين ومسلمين للتأكيد على أن واجب الزوجة رعاية الاحتياجات الجسدية والفعلية والمعنوية لزوجها وابنائها وهو عين الواجب الذي حدده لها امين . و اختلف وصفهم للمرأة في مسالة اللباس: على نساء حرب ان يلبسن الحجاب وعلى نساء امين أن ينزعنه. ولم يتركز الخلاف بين حرب وأمين حول مناصرة الحركة النسوية أو مناهضتها وانما حول الأساليب الغربية في مقابلة الاساليب المحلية. ولم تكن الهيمنة الذكورية موضع نقاش لأي منهما .

يشكّل كتاب أمين إذاً نقطة دخول السرد الاستعماري حول المراة والإسلام الى الخطاب العربي السائد حيث جسد الحجاب ومعاملة المرأة الدونية الاسلامية والمعارضة التي ولدها مثّلت جميعها بداية نشوء سرد عربي شكل المقاومة للسرد الاستعماري . قام هذا السرد المقاوم بالاستيلاء على الاصطلاحات الرمزية للسرد الأصلي من أجل أن يقوم بنفيها. ولم يعد الحجاب يرمز في سرد المقاومة إلى دونية الثقافة والحاجة إلى التخلي عن عاداتها لصالح عادات الغرب وانما صار يرمز لكرامة وصلاحة كل العادات الوطنية وبالأخص تلك التي تتعرض لأكثر الهجمات الاستعمارية قساوة: العادات المتعلقة بالمرأة والحاجة الى التأكيد عليها بعناد كوسيلة مقاومة السيطرة الغربية. وكما كان قال فرانز فانون عن المعركة الاخيرة على الحجاب بين الفرنسيين والجزائريين، إذ اكد الجزائريون على الحجاب لأن التقاليد تتطلب الفصل التام بين الجنسين ولان المحتل كان مصمماً على نزع حجاب الجزائر" التشديد على الاصل"[22]، استمر في العلاقة بين الفرضية و الفرضية المضادة. وتم قلب سرد المقاومة ولكني قبلت ذلك ايضا، ووضعت الشروط في المقام الاول من قبل المحتلين ومن المفارقة أن الخطاب العربي هو الذي حدد معاني الحجاب وتسبب في ظهوره كرمز للمقاومة .

و يمكن اعتبار كتاب امين والنقاش الذي دار حوله وقضايا الطبقات والثقافة، المقدمة والنموذج للحوار حول الحجاب الذي تكرر منذئذ بعدة اشكال في عدد من الدول الاسلامية والعربية، ولهؤلاء الذين التقطوا دعوة امين بنزع الحجاب "السفور" في مصر أمثال (هدى الشعراوي) من الطبقة العليا والمتوسطة العليا إلى حد ما، وذوي الانتماءات الثقافية الغربية ، أصبحوا هم أيضا من دعاة السفور ففي تركيا ، على سبيل المثال، أدخل أتاتورك الاصطلاحات ذات النمط الغربي بما في ذلك القوانين التي تمس المرأة، وندد مراراً وتكراراً بالحجاب؛ ومثل امين قدم السرد الغربي وبين أن قلقه ينصب على الرجل التركي وكيف أن العادات تنعكس عليه وتظهره بمظهر "غيرالمتحضر" وموضع "سخرية" .

وأعلن أتاتورك في خطبة له: " لقد رأيت في بعض الاماكن النساء يضعن قطعةً من قماش أو منشفة أو أي شيء من هذا القبيل على رؤوسهن ليخفين وجوههن كما رأيت من يدرن ظهورهن ويربضن على الأرض عندما يمر بهن رجل . ما هو معنى ومغزى هذا التصرف؟ ايها السادة هل يمكن لإمهات وبنات أمةً متحضرة ان يقمن بهذا التصرف الغريب؟. هذه الوضعية البربرية، وهذا المشهد يجعل الامة موضع سخرية ويجب اصلاح هذا الوضع في الحال[23] .

وبالمثل ، ذهب الشاه رضا بهلوي امبراطور ايران بعيدا في هذا الشأن ،حيث اصدر في عشرينات القرن العشرين بيانا حظر فيه ارتداء الحجاب وهي حركة لاقت دعما من سيدات الطبقات العليا فضلا عن رجال الطبقات العليا، واستقبل الحظر، الذي مثل الاتجاه الغربي الذي تبنته الطبقه الحاكمة لقيادة المجتمع وابرز رغبة الطبقات العليا لاظهار نفسها على انها "متحضرة" بشكل مختلف عن الطبقات الشعبية. وأثارت الشائعات الاضطراب واندلعت المظاهرات وتم سحقها بوحشية فلم يكن الحجاب بالنسبة لمعظم الإيرانيين رجالا ونساءاً كما لاحظ أحد مؤرخي المرأه "رمزا للتخلف" ، بينما يرى أعضاء الطبقات العليا أنه كذلك،

ولكنه علامة على اللياقة ووسيلة للحماية ضد تهديد عيون الغرباء من الذكور. وكانت لدى الشرطة تعليمات بالتعامل الفظ مع النساء ممن يرتدين أي شيء غير القبعة ذات النمط الأوروبـي او أي غطاء للرأس على الاطلاق .واختارت العديد من النسوة البقاء في المنزل بدلا من المغامرة والخروج والمخاطرة بالتعرض لنزع الحجاب من قبل الشرطة [24] .

وفي احتقارهم للحجاب والهجوم عليه بوحشيه فان هذين الشخصين العضوين في الطبقة الحاكمة (أتاتورك والشاه)، مثل امين ، كشفا عن دوافعهما الحقيقية: هم رجال من الطبقات التي استوعبت الاساليب الاوروبية ويتألمون من ذل وصفهم بانهم غير متحضرين لان نساءهم يرتدين الحجاب وهم مصممون على اجتثاثه. وهذا يعني أن هذه هي كلمات وافعال الرجال الذين انفتحوا على الخطاب الغربي وقبلوا تمثيله لثقافتهم ودونيتهم بالنسبة لممارساته والمعنى الذي أعطوه للحجاب . لماذا يعطي الرجال المسلمون مثل هذه التصريحات ويسنون مثل هذا الحظر الذي يصبح مفهوما فقط في ظل خلفية من السيطرة العالمية على العالم العربي وسلطة خطاباته وكذلك في ظل خلفية الموقف الغامض لرجال ونساء الطبقات العليا – اعضاء المجتمعات الإسلامية حيث مصالحها الاقتصادية وتطلعاتها الثقافية تربطها بالغرب المستعمر وترى مجتمعاتها جزئيا من خلال عيون غربية.

الكتّاب الذين عارضوا خلع الحجاب لم يكونوا معارضين للحركة النسوية وإنما كمحللين للوضع الاجتماعي

وتترتب على أصول وتاريخ فكرة الحجاب- التي وضعت للتو - كما يخبر الخطاب الغربي الاستعماري والخطاب العربي في القرن العشرين عدة آثار :

أولاً: من الواضح أن العلاقة بين قضايا الثقافة والمرأة وبشكل أكثر دقة بين ثقافات الرجال الآخرين واضطهاد المرأة ثم انشاؤها من خلال الخطاب الغربي ، فالفكرة (التي لا تزال تثير النقاشات عن المرأة في الثقافة العربية والإسلامية وثقافات العالم غير الغربي) أن تحسين حالة المرأة تستدعي التخلي عن العادات المحلية، كانت نتاج لحظة تاريخية معينة وبنيت من قبل المؤسسة الإستعمارية الذكورية التي تخضع لهيمنة الذكور في خدمة غايات سياسية معينة، وأصبح سخطها وزيفها ظاهراً (على الأقل من وجهة النظرية النسوية) عندما يضع في الإعتبار أن الذين نادوا بها أولاً، اعتقدوا بأن عادات ولباس العصر الفكتوري المسيحي قدما المثال الذي على المرأة المسلمة أن تطمح له.

ثانياً: هذه الأصول التاريخية تفسر ظاهرة أخرى تبدو في الظاهر مثيرة للدهشة إلى حد ما وبالتحديد التشابه الموجود بين الرأي الغربي الإستعماري الذي لا يزال شائعاً بأنه لا زال يوجد هناك صلة أساسية بين قضايا المرأة في المجتمعات الإسلامية والإفتراض المماثل المؤسس لموقف المقاومة الإسلامية وأن مثل هذه الصلة لا تزال قائمة بالفعل. إن التشابه بين هذين الموقفين ليس من قبيل المصادفة؛ فكل منهما مرآة للآخر. وتحدي السرد المقاوم للفرضية الإستعمارية بقلبها – وهكذا ، فمن المفارقات أنه وضع نفسه في مكان الفرضية الإستعمارية.

وكان للتباين السابق لتطور السرد الإستعماري عن المرأة في الإسلام آثار أخرى أيضا، تشتمل على أن بيان الظلم الإسلامي الواقع على المرأة مبني على

الإدراك الخاطئ والتلاعب السياسي.
إن موقفي هنا لا يعني أن المجتمعات الإسلامية لم تضطهد النساء، لقد فعلت، ولا تزال، وهذا ليس موضع خلاف. وإنما أود أن أشير هنا إلى وأن الإستخدام السياسي لفكرة أن الإسلام إضطهد المرأة وآخذ بعين الإعتبار أن ما عرفه الإستعمار الأبوي أنه المصادر والأشكال الأساسية لإضطهاد المجتمعات الإسلامية للمرأة مبني على فهم غامض وغير دقيق لهذه المجتمعات. وهذا يعني أيضاً أن الأجندة التي وضعها الأوروبيون للمرأة المسلمة، كانت قد وضعت بداية على يد أناس من أمثال كرومر- ليست دقيقة وغير ذات صلة، وكانت غير صائبة في فرضياتها بأن على المرأة المسلمة التخلي عن الأساليب المحلية وأن تتبنى الاساليب الغربية منها لتحسين وضعها، وعلى ما يبدو فإن المرأة الغربية والمسلمة بحاجة لأن تنبذ (تماماً كما كانت تحاول المرأة الغربية أن تفعل) المركزية الذكورية وكراهية المرأة أيا كانت الثقافة والعادات التي وجدت نفسها بها ،ولكن هذا ليس مثل قولهم أن عليها أن تتبنى الثقافة الغربية وتنبذ الثقافة العربية والإسلامية تماما. ولم تكن الأجندة النسوية كما حددها الاوروبيون صحيحة في خصوصيتها بما في ذلك التركيز على الحجاب ، وبسبب هذا التاريخ من الصراع حول الحجاب فإنه يصبح مثقلاً بالمعاني ، فهو قطعة ملابس ومع ذلك فإن الحجاب نفسه ولبسه ذو صلة بالأمور الموضوعية لحقوق المرأة بنفس قدر التحديد الإجتماعي لأي قطعة ملابس أخرى بالنسبة لصراع المرأة الغربية حول القضايا الموضوعية وعندما برزت قطع من الملابس- كالسراويل وحمالات الصدر- لفترة كبؤر للخلاف ورموز للكفاح الأنثوي في المجتمعات الغربية تصدت النسوية للقول بأن القطعة موضوع النقاش مهمة وموضع نضال، وليس، بكل أسس، كما هو الحال في موضوع الحجاب بالنسبة للمرأة المسلمة ، فإن رجالا إستعماريين وابويين من أمثال كرومر وأمين هم من أعلنوا أنها مهمة لنضال الحركة النسوية.
ولقد كان ذلك أمراً محبطاً ومثيراً للسخرية أن بُـدّدت طاقة كثيرة من قبل الرجال المسلمين ثم النساء المسلمات لنزع الحجاب ومن أخرين لتأكيده وإستعادته. ولكن الأسوأ من ذلك كله هو هذا الإرث من المعاناة والنضال من أجل قضايا الثقافة والطبقات أن أعتبر ليس الحجاب فقط وإنما النضال من أجل حقوق المرأة بشكل عام جاءت نتيجة لهذا التاريخ وكمحصلة لإستيعاب الإستعمار لقضايا المرأة واللغة النسوية في محاولته لتقويض الثقافات الأخرى .

إن رجالا إستعماريين وابويين من أمثال كرومر وأمين هم من أعلنوا أنها مهمة لنضال الحركة النسوية

ولا زال هذا التاريخ وهذا الصراع حول الثقافة وبين الطبقات حياً حتى اليوم في النقاش حول المرأة وإلى حد كبير سراً أو علنا ، عن قصد أو بدون قصد، واستمر النقاش حول المراة في الإسلام في المعاهد وخارجها، لإعادة صياغة السرد العربي الإسلامي على انه المضطهد وفي الغرب على أنه المتحرر ، وعلى العكس من ذلك، ادعاءات السرد العربي للمقاومة على انه من الساسيات المحافظة على العادات الإسلامية ولا سيما، ما يتعلق منها بالمرأة، باعتبارها علامة لمقاومة الإمبريالية ، سواء في زمن الإستعمار أو ما بعد الإستعمار(25).
وفوق ذلك، فإن استخدام الحركة النسوية

للترويج لثقافة المستعمر وتقويض الثقافة المحلية منذ ذلك الحين وصمها بأنها استعملت كأداة بيد الهيمنة الإستعمارية ما وضعها موضع الشك أمام العرب وعرضة للإتهام لكونها حليفا للمصالح الاستعمارية. ومما لا شك فيه، أن هذا العيب أعاق النضال النسوي في المجتمعات الإسلامية .

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الإفتراض بان قضايا الثقافة والمرأة متصلة – قد تفشت ولا تزال في النقاشات الأوروبية حول المرأة والإسلام والتي دخلت الخطاب العربي من المصادر الإستعمارية، وأصبحت مستقرة في هذا الخطاب، وحصرت النضال من أجل حقوق المرأة بصراعات حول الثقافة. وقد يعني هذا أنه يفهم و يمثل النضال من أجل حقوق المرأة غالبا من قبل الطرف المعارض على أنه نقاش حول مزايا الإسلام والعرب الأساسية بشكل عام. وبالطبع فإنه لا الإسلام ولا الثقافة العربية هي هدف النقد أو هما دوافع الإصلاح ولكن تلك القوانين والعادات الموجودة في الإسلام والمجتمعات العربية التي تعبر عن المصالح الذكورية واللامبالاة أو الكراهية للمرأة . فالمسألة ببساطة ، المعاملة الإنسانية العادلة للمرأة – لا أكثر ولا اقل– وليست المزايا الجوهرية للإسلام ولا الثقافة العربية ولا العرب.

ولقد ذكرت في فصل سابق أن التغلغل الإقتصادي في الشرق الأوسط وإنفتاح مجتمعات الشرق الأوسط على أفكار الغرب وآرائه السياسية رغم أن لها عواقب سلبية على المرأة ، إلا أنها أدت إلى تفكيك المؤسسات الإجتماعية التضيقية وإتاحت فرصة جديدة للمرأة. وفي ضوء الأدلة التي تم عرضها في هذا الفصل، لا بد من التمييز بين التبعات المترتبة على المرأة نتيجة انفتاح المجتمعات الإسلامية على الغرب والتغيرات الإجتماعية واتساع الآفاق الفكرية التي نجمت عن الإهتمام من داخل المجتمعات العربية عن تقليد الإنجازات التكنولوجية والسياسية الغربية من جهة والتبعات المختلفة والسلبية الناجمة عن بناء ونشر الخطاب الغربي الذي يستهدف قضية المرأة واستيعاب اللغة النسوية في خدمة استراتيجيات الهيمنة.

صحيح أن إدخال الإصلاحات تم على يد قادة الطبقات العليا والمتوسطة من السياسيين الذين قبلوا واستوعبوا الخطاب الغربي الذي أدى في بعض الدول وبالتحديد تركيا، لإصلاحات قانونية استفادت منها المرأة. واشتمل برنامج أتاتورك على استبدال قانون الشريعة الخاص بالأسرة بقانون الأسرة السويسري الذي حظر تعدد الزوجات وأعطى المرأة حقوقا متساوية في الطلاق وحضانة الأطفال لكلا الأبوين. ولقد استفادت المرأة الحضرية البرجوازية من هذه الإصلاحات في حين لم يكن لها تأثير يذكر خارج هذه الطبقة. وعلاوة على ذلك، والأهم من ذلك لم يتضح بعد أن كانت ستثبت ديمومتها، حتى أنه في تركيا هناك إنتعاش للإسلام والحجاب ولقد نظمت النساء التركيات المتشددات إعتصاماً وإضراباً عن الطعام للمطالبة بحقهن في الحجاب(26) . وقدمت الإصلاحات في القوانين المتعلقة بالزواج والطلاق في إيران في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين ورغم أنها لم تصل المدى الذي وصلت إليه الإصلاحات التركية، إلا أنه قد تم إبطالها. ومن المحتمل ان إصلاحات تطبق بأسلوب وطني وليس من خلال استعادة طرق الثقافات الأخرى كان من الممكن أن تكون أكثر إفهاما وإقناعاً لكل الطبقات وليس الطبقة الوسطى والعليا منها وحسب و من المحتمل لذلك أن تكون أكثر ديمومة.

Chapter 8: Discourse of the Veil

1. See J.N. Anderson, «Law Reform in Egypt: 1850-1950," in Political and Social Changes in Modern Egypt, ed. P.M. Holt (London: Oxford University Press, 1968),209- 30; and Noel J. Coulson and Doreen Hinchcliffe, Women and Law Reform in Contemporary Islam," in Women in the Muslim World, ed. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 37-51.
2. Robert L. Tignor, Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914
3. Ibid., 324-6.
4. In Dante's Divine Comedy, for instance, in which Muhammad is relegated to one of the lowest circles of hell, Muhammad is associated with a figure whose transgressions similarly were in the area of what he preached with respect to women. See The Comedy of Dante Alighieri, trans.Dorothy Sayers (Pinguin Books, 1949), Canto 28, 346-47, 250. For some accounts of early Western representations of Islam see Norman Daniel, Islam and the West (Edinburgh:English University Press, 1966); and R.W. Western Views of Islam in the Middle Ages (Cambridge: Harvard University Press, 1962).
5. The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu, 2 vol., ed. Robert Halsband (Oxford: Clarendon Press, 1965), 1:318. She corrects " our Vulgar Notion that they do not own women to have any Souls" but perpetuates a modified version of that error in writing, " 'Tis true, they say they women's souls are not of so elevated kind, and therefore must not hope to be admitted into the paradise appointed for Men." Ibid, 1:363. For the statements on polygamy and the parallel "inconsistency" of European men see ibid 1:329. Montagu also points out in this context that Muslim women of the upper classes owned property of their own right and thus were less than their Christian sisters. For the remarks on the veil see ibid, 1:328.
6. Timothy Mitchell's Colonising Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) offers an interesting and valuable exploration of the issues of colonialism and its discursive designs.
7. Edward Said, Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

8. For the discussion of the uses of anthropology to colonial theory and its uses in reinforcing sexist views of women see Mona Etienne and Eleanor Leacock. "Introduction." in Women and Colonisation: Anthropological Perspectives. ed. Etienne and Leacock (New York: Praeger Publishers. 1980). 1-24; Susan Carol Rogers. Women's Place: A Critical Review of Anthropological Theory. " Comparative Studies in Society and History 20. no. 1 (1978): 123-62; Elizabeth Fee. "The Sexual Victorian Social Anthropology." in Clio's Consciousness Raised. ed. M. Hartman and L. Banner (New York: Harper Torch-books. 1974). 86-102.
9. Earl of Cromer. Modern Egypt. 2 vols. (New York: Macmillan. 1908). 2:146; hereafter cited in the text.
10. A. B. De Guerville. New Egypt (London: William Heinemann. 1906). 154.
11. Cromer Papers. cited in Judith E. Tucker. Women in Nineteenth-Century Egypt (Cambridge: Cambridge University Press. 1985). 122.
12. Cromer was so prominent in the antisuffrage movement that it was sometimes called the Curzon- Cromer combine after Cromer and Lord Curzon. first marquis of Keddleston. See Constance Rover. Women's Suffrage and Party Politics in Britain. 1866-1914 (London: Routledge and Kegan Paul; Toronto: University of Toronto Press. 1967). 171-73; See also Brian Harrison. Separate Spheres: The Opposition to Women's Suffrage in Britain (New York: Holmes and Meier Publishers. 1978).
13. Rev. Robert Bruce. in Report of the Centenary Conference on Protestant Mission of the World Held in Exeter Hall. London (June 9-19th). 2 vols.. ed. James Jognston (New York: F. H. Revell. □1889□). 1:18-19; Annie van Sommer and Samuel M. Zwemer. eds. Our Muslim Sisters: A Cry of need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It (New York: F. H. Revell. 1907). 27-28; Daylight in the Harem (Edinburgh: Oliphant. Anderson and Ferrier. 1911). 149-50.
14. Qasem Amin. Tahrir al-mar'a. in Al-a'mal al-kamila li Qasem Amin. 2 vols.. ed. Muhammad mara (Beirut: Al-mu'assasa al-'arabiyya lil-dirasat wa'l- nashr. 1976). 2: 71-72; hereafter cited

in the text. All quotations from Tahrir al-mar'a are from vol.2.

15. For a discussion of Amin's family life see Mary Flounder Arnett. Qasem Amin and the Beginning of the Feminist Movement in Egypt (Ph.D. diss., Dropsie College, 1965).

16. 'Amara. "Hadith 'an al-'amal al-kamila" (Discussion of the works of Amin), in Al-a'mal al-kamila li Qasem Amin.ed. 'Amara, 1:133. 'Amara mentions that the work was the outcome of a gathering in Geneva in 1897 attended by Muhammad 'Adu, Sa'ad Zaghloul, lutfi al-Sayyed, and Qasem Amin. Indeed 'Amara points to particular sections that he believes were written by Muhammad 'Adu. Ibid., 1:139.

17. Perhaps passages such as the above were contributed by 'Adu or by others- Sa'ad Zaghloul or lutfi al-Sayyed - who have been mentioned as collaborating with Amin. See Afaf lutfi al-Sayyed Marsot. Egypt and Cromer (London:John Murray, 1968).

18. Mukhtar Tuhami. Al-sahafa wa'l-fikr wa'l-thawra, thalath Ma'ariq fikriyya (Baghdad: Dar ma'mun lil-tiba'a, 1976), 28.

19. Among the more interesting pieces on the subject are Judith Gran, Impact of the World Marker on Egyptian Women, Middle East Research and Information Report, no. 58 (1977): 3-7; Juan Ricardo Cole, Feminism Class, and Islam in Turn-of –the-Century Egypt, "International Journal of Middle East Studies 13, no. 4 (1981): 394-407.

20. Tuhami, Thalath Ma'ariq fikriyya, 42-45.

21. Ta'at Harb, Tarbiyet al-mar'a wa'l-hijab, 2 ed. (Matba't al-manar, 1905), e.g.,18, 19, 25, 29.

22. Frantz Fanon, A Dying Colonialism, trans. Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1967), 65. A useful discussion of the interconnection between thesis and anti thesis and the ways in which anti-thesis may become locked in meanings posed by the thesis may be found in Joan W. Scott, "Deconstructing Equality-versus-Difference: or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism, Feminist Studies 14, no. 1 (1988): 33-49.

23. Ataturk, speech at Kastamonu, 1925, quoted in Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey (London: Mardin, Oxford University Press, 1961), 165. For

further discussion of Turkish articulations of the issue see S. Mardin، The Genesis of Young Ottoman Thought (Princeton: Princeton University Press، 1962); and O. Ozan kaya، "Reflections of Semsiddin Sami on Women in the Period before the Advent of Secularism،" in Family in Turkish Society، ed. T.Erder (Ankara: Turkish Social Science Association، 1985).

24. Guity Nashat،" Women in Pre-Revolutionary Iran: A Historical Review،" in Women and Revolutionary in Iran، ed. Nashat (Boulder، Colo: Westview Press، 1982)، 27.

25. One problem with rebuttals of the Islamicist argument voiced by women of Muslim background (and others)، generally، but not exclusively، based in the West is the extent to which they reproduce the Western narrative and its iteration in native upper-class voice without taking account of the colonialist and classist assumptions in which it is mired. This silent and surely inadvertent reinscription of racist and classist assumptions is in rebuttals offered from a "Marxist" perspective as much as in rebuttals aligned with the Western liberal position. See، for example، Mai Ghoussoub، " Feminism- or the Eternal Masculine- in the Arab World،" New left Review 161 (January-February 1987): 3-18; and Azar Tabari، "The Women's Movement in Iran: A Hopeful Prognosis، Feminist Studies 12، no. 2 (1986): 343-60. The topic of Orientalism and the study of Arab women addressed with particular acumen in Rosemary Sayigh، "Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal of Orientalism and Arab women، Arab Studies Quarterly 3، no. 3 (1981): 258-74.

26. See Deniz Kandiyoti، "Women and the Turkish state: Political actors or Symbolic Pawns?" in Women- Nation-State، ed. Nira Yuval-Davis (London: Macmillan، 1989)، 126.

الملف

النّسويّة الإسلامية وجدلية اللامفكر فيه

د. دعاء فينو ◄

هاجس المساواة بالرجل؛ بل والتفوق عليه في الوجود الاجتماعي كان دائماً التصور العام المبذول في وصف الحركة النسوية العالمية؛ والذي أعتقد ابتداء أنه تصور غير منصف لواقع هذه الحركة في حدود نشأتها على أبسط تقدير. فالحركة النسوية العالمية في نشأتها الأولى خرجت من رحم عصر التنوير الذي وقف فيه الإنسان البسيط مدافعاً عن حقوقه البشرية الطبيعية في الوجود، والتفكير وممارسة حياته الإنسانية بكل أبعادها بحرية كاملة غير مرتبطة بعرق أو بجنس أو بإرث مادي.

عصر التنوير بكل تدرجاته التاريخية والفكرية المتتالية أفرز حركات حملت معها مطالب فئات وجدت في عصر النهضة والحداثة بيئة مناسبة لتغيير واقعها البائس. كانت المرأة في وسط ذلك كله، كما كانت دوما، في الحقبات التاريخية السابقة واللاحقة حجر النرد أو حبل الشد أو الورقة الضاغطة. فهي في عهد الرومان واليونان الأولين لم تكن بشرية ذات عقل أو روح؛ بل كانت مصدر الشر والخطيئة، ولاحقا في الفلسفة والفكر والخطاب الديني في اليهودية والمسيحية كذلك. وكان واقعها محكوماً بالتردي عندما آلت أوروبا الى سيطرة الإقطاعيين على توجهات الكنيسة؛ واستغلال رجال الدين سلطة الكنيسة لتحقيق مكتسباتهم المادية من أمراء الاقطاع، مما ترجم تغوّلاً لطبقة، هي خليط منهما، على كل الفئات الاجتماعية المستضعفة، من العبيد والفقراء والأطفال والنساء، أي عامة الشعب.

باحثة في دراسات المرأة والشريعة الإسلامية من الأردن

جاءت الآلة مع الثورة الصناعية وخرجت المرأة إلى العمل، كانت تأمل حينها بتغيير واقعها ككل انسان تمتع بالحرية الجديدة المكتسبة بعد الإقطاع وطغيان الكنيسة والجهل. وجدت نفسها في سوق العمل مبخسة الأجر، مستهلكة القوى، وفوق ذلك كله مشتهاة كجسد مبتذل. وصارت قسمة النّاس؛ رأسماليين وعمّالاً، وهي بالتأكيد كانت في كلتا الحالتين الجانب الأضعف. «كانت الثورة الفرنسية خيبة أمل كبيرة[1]، فأكثر ما أمكنها فعله ثورة الحرية والإخاء والمساواة أن تسنّ قانوناً تعتبر فيه المرأة كالقاصر والمجنون ليس لها استقلالية مالية أو قانونية[2]!

وازداد الصوت النسائي حدة إذ كيف يتم رفض السلطة المطلقة في الدولة وتبقى هذه السلطة في الأسرة؟ وكيف يبقى حق الزوج مقدساً وتنتزع القدسية من الحاكم ؟ أليس قمة التحيز أن تقر حقيقة أن كل الرجال ولدوا أحراراً وكل النساء ولدن إماء؟ ولم تغير هذه المطالبات التبعية القانونية للمرأة التي بقي وضعها القانوني والمالي معطّلاً تحت مؤسسة الزواج؛ ومهما بلغ دخلها فهو ملك للزوج![3]

وصارت المرأة بعدها ضمن «الطبقة العاملة» أو «الكادحة» تحارب حربها اليومية لأجل البقاء في مصانع صمّاء. المفزع في الأمر أن المذاهب الفلسفية والفكرية التي كانت تسعى لتحرير الإنسان من عبودية الإقطاع والكنيسة لم تستطع أن تخلع الأفكار والتصورات الخاطئة التي ألصقت بالمرأة؛ بل هي لم تجعلها في حيّز المفكر فيه؛ فغضبت المرأة وبدأت المطالبة بحقوق متساوية مع رجل يقوم بمثل ما تقوم به في عالم العمالة والعمّال.

بدأت أول حركة تنادي بإعطاء المرأة حقوقها في أوائل القرن الخامس الميلادي في فرنسا، فألّف الكاتب الفرنسي كريستيان دو بيزان كتاب (مدينة السيدات سنة 1405) وكان مضمونه الدفاع عن المرأة ضد ما كان يذيعه الرهبان في كتاباتهم عن المرأة واحتقارها، وكان غالب ما طالبت به النساء يومئذ من حقوق مشروعة كحق الملكية الفردية وحق التصرف في ما تملك وحق التعلم. ولذلك ألّفت الفرنسية ماري دو كروناي كتاب (المساواة بين الرجل والمرأة سنة 1622) طالبت فيه بحق المرأة في التعليم على وجه الخصوص، وقالت فيه أن سبب الدونية التي تعيشها المرأة هو عدم تعلمها. وألفت أوليمب دو كوج، وهي فرنسية من الثورة، كتاب (الإعلان بحقوق المرأة والمواطنة)

دونالد زولان / أمريكا ◄

سنة 1791، ثم اتسعت دائرة الحركة لتشمل المملكة المتحدة فألفت الانجليزية ماري وولستون كريفن، كتاب (الدفاع عن حقوق المرأة) في العام 1792 حيث يعتبر هذا الكتاب أصلاً للحركة النسائية العالمية.

بقي ظلم المرأة ممارسة ملازمة لعالم الرجل الغربي، ومتجددة بأشكال عديدة، وكانت التصورات المسيئة التي انطوى عليها فكر الرجل الغربي حولها لم تراوح مكانها؛ بل جاءت الاشتراكية لتجعل الجنس مشاعا تكون فيه المرأة والأسرة معا في متناول الرجال كشيء من الأشياء بلا كينونة بشرية إنسانية محترمة[4].

نشأت الحركة النسوية الغربية في حقبات تاريخية مأزومة بتسخير الشعوب ذكوراً وإناثاً لصالح فئات اجتماعية مستبدّة. نشأت ككل حركة إنسانية ذات مطلب

حقوقي؛ وقفت تطالب بحقوق النساء فالحركات الأخرى وضعت في أجندتها كسب المرأة وحشدها لقضاياها؛ إلاّ أنها فيما يبدو لم تعمل حقا لصالحها؛ بل هي استفادت من قضية المرأة لتحقيق مآربها وأجنداتها.

النسوية الإسلامية، النشأة والتطور

تذكر دراسات عديدة أن مصطلح النسوية أو الأنثوية نشأ تاريخياً في التسعينات من القرن الماضي، ويرى المراقبون أنه بدأ على التوازي في بلدان اسلامية مختلفة من أقصى العالم الاسلامي الى أدناه. سجلت هذه البداية مع ظهور مؤلفات جديدة تعنى بحقوق المرأة مثل كتاب ملك حفني ناصف 1910(نسائيات) الذي عالجت فيه بعض قضايا «تحرير المرأة».[5] هذه الحركة سجّلت أسماء أخرى داعمة في الوسط العربي الإسلامي كدريّة شفيق وهدى شعراوي؛ وان سجّل أيضا تباين آرائهن حول مسائل أساسية كالحجاب والتأثر بالحضارة الغربية ومفهوم حرية المرأة.

النسوية الإسلامية مصطلح معاصر، ظهر في اوائل التسعينات من القرن الماضي في افريقيا الجنوبية «كواحد من الرافعات الفلسفية والسياسية لحركة «الإسلام التقدمي» العاملة ضد نظام الفصل العنصري. وظهرت «حركة المساجد» كاطار اسلامي آخر في جنوب افريقيا في نفس التاريخ وكان إمامها الشيخ رشيد عمر، وهو للذي اطلق عبارة «الجهاد النوعي» (Ge - der jihad). وقد لعبت "حركة المساجد" دوراً حيوياً في رفع المطالب النسائية وسط مسلمي ومسلمات جنوب افريقيا. [6]

كذلك ظهر مصطلح النسوية الاسلامية بداية التسعينات أيضاً في تركيا، مع كتاب

نوليفير غول «الحداثة الممنوعة» عام 1991، حيث التقطت غول مقولات نسوية وسط الإسلاميات التركيات. ثم في ايران، العام 1992 مع مجلة «زنان»؛ فالمجلة كانت تعبر عن خيبة النسويات الإيرانيات من الثورة الايرانية؛ وقد نفينَ في مطلع التسعينات» أن تكون المقولات النسوية هي التي بلورت الحركة النسوية الاسلامية. (7)

والسؤال الذي نطرحه هنا: هل نستطيع أن نقدم تحديدا معرفياً واجرائياً واضحاً لمعنى «النسوية الاسلامية»، أو «الأنثوية الإسلامية»، أو اننا سنصر مع الدكتورة هبة رؤوف عزت أن هذا الحراك النسائي من أجل الحقوق هو منفصل تماما عن «الأنثوية» أو «النسوية» لأن المصطلح الغربي كان وصفا لحراك المرأة الغربية الذي نشأ في سياق مختلف. ولهذا قد نتحفظ على تعريف أحمد علي بدوي «بأنه الاعتقاد في حتمية اكتساب النساء نفس الحقوق التي للرجال». وتعريف سهام القحطاني على أنه «منظومة فكرية، أو مسلكية مدافعة عن مصالح النساء، وداعية إلى توسيع حقوقهن، أو هي انتزاع وعي فردي بداية ثم جمعي، متبوع بثورة ضد موازين القوى الجنسية، والتهميش الكامل للنساء في لحظات تاريخية محددة»، فكلا التعريفين تظهر فيه الصبغة الغربية بكل أحداثها التاريخية التي أشرنا اليها سابقا من حيث رفض القيم والأعراف الاجتماعية الظالمة وتأكيد قهر المجتمع للمرأة.

هل نستطيع أن نقدم تحديداً معرفيا وإجرائيا واضحا لمعنى النسوية الاسلامية؟

يرجع غياب التحديد الدقيق والكامل لمصطلح «الفكر النسوي» في أدبياتنا الاجتماعية والاعلامية والقانونية الى غياب الإطار النظري والتاريخي المصاحب لها ؛ إلى هذا الخلط الكبير الذي رافق استخدام المصطلح. «ولعل الصحافة الأدبية لعبت دوراً هاماً في هذا المجال، حيث كانت أول من طرح المصطلح للتداول الأدبي؛ مما جعل المصطلح يشير في دلالته إلى ما تكتبه المرأة. حتى أن الكثير من الكاتبات والكتاب، كانوا يضعون ما تكتبه المرأة، مقابل ما يكتبه الرجل». (8) ومع ذلك لم تكن «الكتابات النسوية» حكراً على النساء دون الرجال، وإنما هي نتاج فكري للجنسين يهتم بأحوال المرأة، حيث كان من أشهر الكتاب الذين تعرضوا لقضية المرأة في مصرهم من الرجال أمثال «رفاعة الطهطاوي» و«قاسم أمين» بخلاف من سبقهما من الكتاب». (9)

فما هي الحركة النسوية الاسلامية إذن؟ وكيف نشأت؟ وهل سنتبع في هذا السياق الكتابات التي تصرّ على ربط نشأتها بالحراك الغربي للمرأة، وبالتالي صياغة مشروعها ضمن التبعية العالمية لسياق اجتماعي متناقض وفي صياغة تشريعية مقترحة بداية في المؤتمرات العالمية؛ ثم طاغية ملزمة مقولبة من عالم آخر ومن منظور معرفي مختلف؟

وهل نشأت الحركة النسائية الاسلامية أو «النسويات الإسلاميات» بأدبياتها وشخصياتها المعبّرة عنها باصطلاح دلال البزري مع بنات «الدياسبورة» المسلمة المهاجرة الى الغرب، والآخذ حضورها بالتوسّع في السنوات الاخيرة؛ خاصة بعد إحتدام معالم «الصراع الحضاري» بين الغرب والاسلام. واللاتي يوجد بينهن بعض الإسلاميات الاوروبيات ايضا؛ ويكاد الوجود العربي بينهم ينعدم؛ باستثناء المغرب وكتابات فاطمة المرنيسي. (10) فإذا كان الحال كذلك فماذا نفعل

بالحراك العربي والإسلامي الذي رصدته الدراسات-تاريخيا- في المشرق للمطالبة بحقوق المرأة في العالمين العربي والإسلامي؛ وكيف نصنّف كتابات عائشة بنت الشاطيء وكتاب «تحرير المرأة في عصر الرسالة» لعبد الحليم أبو شقة اللذين ظهرا قبل التسعينيات بعقدين من الزمان وكتابات قاسم أمين ورفاعة الطهطاوي؛ وربما أكثر من ذلك؟

هذه الكتابات التي أشرنا إليها نشأت في المشرق وفي العالم الإسلامي نفسه وسط خطابين متناقضين: الخطاب العلماني والخطاب الاسلامي. و كان الأخير «افرازا من جماهير علماء الاسلام على المستوى الشعبي لحماية المجتمع الاسلامي من «تقليعات» المرأة الغربية التي رافقت الاستعمار في الذهنية الاسلامية. فالخطاب الاسلامي كان رد فعل لهجمة مقصودة لرد المرأة المسلمة عن اسلامها، وذلك ليتم تقبل الاستعمار و تثبيته في ديار الاسلام. مما أعتقد أنه يساهم جدا في (تموضع) المرأة -وان لم يكن مقصودا- إما في خندق واحد مع العدو، أو التعامل معها كثغرة الضعف -التي قد لا تعز بحال على العدو- وكلا الافتراضين جعل المرأة المسلمة رهينة المحبسين، التضييق أو الابعاد في الخطاب الاسلامي عموما وعن العمل الاسلامي الفاعل خصوصا، ومن ثم سحب حقوقها الاجتماعية والقانونية -التي مكّنتها منها الشريعة الاسلامية- عمليّا.

فنشأة هذا الخطاب الذي يعنى بحقوق المرأة اذن كانت في أواخر الخلافة العثمانية ردا على فئة من المعجبين بالغرب من المثقفين (ككتاب الشيخ مصطفى صبري "قولي في المرأة" الذي يؤسس فيه للرد على العلمانيين الذين ينادون بخروج المرأة والمضي على طريق مثيلتها في الغرب)، والذي تنامى بسقوط الخلافة و بجثم الاستعمار على صدر العالم الإسلامي. فالجهود كانت موجهة للدفاع عن المجتمع الاسلامي وعاداته الاجتماعية تعبئة للأمة لمقاومة الاستعمار الفكري وتغلغل مفاهيمه وعاداته.

إلا أن القابلية للاستعمار تتقوى بما جاء به من الأشياء، والتي شملت آلات متطورة صاحبها نمط مختلف في التعامل مع المرأة الى جانب اعطائها لذة حرية التصرف في كل ما تملك؛ وبلا استثناء. ومن أجل ذلك نشأ خطاب اسلامي خاص متنام من ذلك الوقت موجّه الى المرأة تحت عنوانين:

الأول: التأكيد على ما أعطاه الاسلام للمرأة بعد الجاهلية والكفر من حقوق لم تنلها المرأة الغربية حتى وقت ليس بالبعيد، وحض المرأة المسلمة على العودة اليه. أضف الى ذلك التركيز على أهمية الحجاب وعدم الاختلاط، وطاعة الأولياء والأزواج بما لهم من حق الولاية والقوامة في الاسلام (ضمن التأويل الأكثر تداولا) وكل ذلك لردع (الفتنة) و حماية للمرأة المسلمة من "فكر الاستغراب".

نشأة هذا الخطاب الذي يعنى بحقوق المرأة كانت في أواخر الخلافة العثمانية

الثاني: زيف ما أعطاه الغرب للمرأة وسوء ما بشّرها به من استقلالية وحرية؛ والتي لم يقصد بها الا ارضاء غريزة الرجل الغربي وارواء شهواته، والذي بدوره كان معول هدم للأسرة في الغرب ومثله في بلاد الاسلام ان سعت المرأة المسلمة سعيها له كمثيلتها في الغرب –والذي أشرنا الى سياقاته التاريخية سابقا- وهنا لا بد من التأكيد على أن الكتابات تحت هذين العنوانين ما

زالت متجددة ومستمرة.

ومع ذلك وجدنا تياراً إصلاحياً في تاريخ الخطاب الإسلامي يبرز فيه الشيخ محمد عبده، حيث يؤسس في تفسيره المنار (في تفسيره لسورة النساء) لمنهج معتدل يبرز فيه مكانة المرأة في الإسلام وما حباها الله –سبحانه– من حقوق فاقت فيه المرأة في الغرب، ومن جانب آخر يدعو إلى فهم آي القرآن الكريم فهماً معتدلاً فيما يتعلق بالعلاقة الزوجية، مبيناً أن القوامة (التي هي الرياسة للرجل) –فيما يرى– لا تعني الطغيان والأفضلية المطلقة؛ وإنما هي رياسة قائمة على استعدادات وهبها الله سبحانه للرجل لقيادة الأسرة بالحسنى متبّعاً فيها هدي النبي عليه السلام في التعامل مع المرأة عموماً. ويعيب الفهم الداعي إجمالاً إلى الاساءة إلى المرأة تحت غطاء الزوجية. بمعنى أن الشيخ يلمّح أحياناً ويصّرح في أحايين أخرى إلى سلبية فهم بعض النصوص القرآنية وسلبية الممارسة والتطبيق. وكأنه يدعو بصورة غير مباشرة لضرورة تنخيل ما حملنا من فهم لبعض آي القرآن الكريم دون تمحيص. ولا ننسى أنه كان يدعو إلى إعادة فتح باب الاجتهاد، ويؤكد أنه لا يمكن اغلاقه بحال؛ والذي يعني أن الخطاب الاسلامي عموما لا يجب أن يبقى متأخراً عن زمانه. فإنه ليس متصوراً أن يبقى فهم المصدر الأساسي (القرآن الكريم) للخطاب الإسلامي حكراً على حقبة تاريخية محددة يقف عندها؛ في الوقت الذي يعلن فيه هذا الخطاب أنه يركن إلى أصول صالحة لكل زمان ومكان[11].

جولي بريتون / فرنسا

إنه من الضروري أن لا نغفل موقف المرأة من الخطاب الإسلامي. فالحركة النسوية في مصر وأماكن أخرى في العالمين العربي والإسلامي لم تكن بمعزل عن الخطابين المتقابلين الإسلامي والعلماني. ففي الوقت الذي كانت كتابات الخطاب العلماني تدعو المرأة إلى الخروج في ركب المدنية والتقدم كمثيلتها في الغرب (والذي كان يعني التخلي ورفض ما يعيق هذا الخروج من مفاهيم وعادات وقيم إسلامية، وقبول ما يصاحبه من مفاهيم وعادات وقيم غربية جديدة) كانت أقلام الخطاب الاسلامي تعيد المرأة إلى بيتها بتضخيم مفهوم القرار في البيت، وتأكيد تعارض هذا الخروج مع واجبات المرأة ومسؤولياتها في بيتها تجاه الزوج والأبناء.

وبما أننا لا نناقش هنا الخطاب العلماني، ولا يعنينا في هذا الوقت أن نؤسس لنقد الحركة النسوية العالمية وفق هذا الخطاب أو مناقشة أسسها الفكرية والمعرفية؛ إلا أنه يعنينا حقاً أن نؤكد أن بعض أقلام الخطاب الاسلامي قد أسهم في دفع؛ بل وتثبيت عجلة الحركة النسوية قدماً من حيث لا يدري. وذلك بتضخيم بني على فهم مرجّح غالباً لكثير من آي القرآن التي تنظم علاقة المرأة المسلمة بالمجتمع عامة وبالرجل خاصة، وعلى كثير من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة التي تصطدم بنصوص صحيحة من هدي النبي –عليه السلام– تحت عناوين أصولية «كسد الذرائع» «وفساد الزمان».

وبما أن المرأة المسلمة خرجت فعلاً وجدنا

محاولات إسلامية (من أقلام الجنسين) تدعو لمراجعة أسس هذا الخطاب ونقدها إسلامياً، وانتاج خطاب متجدد مستند إلى أصول الشريعة لا يقف في وجه خروج المرأة وتمكينها من حقوقها التي كفلتها الشريعة نفسها تحت أي ذريعة. فالمرأة لم تكن معزولة أو مغيبة في عصر الرسالة وأن الواجب مع تغير الأحوال تأكيد حريتها الإسلامية وأهليتها وتنظيم خروجها.

أقلام نسوية إسلامية في الحراك، الفعل والانفعال!

رصدت الكتابات التي تناولت الحركة النسوية الإسلامية أربعة توجهات مختلفة:

«النسوية الرافضة»

«النسويّة السلفيّة»

«النسوية الإصلاحية»

«النسوية التأويليّة»[12].

هذه التوجهات المختلفة نجدها في الشرق وفي الغرب على السواء، منها ما يحتضنه العالم الإسلامي نفسه، ومنها ما يتمركز في العالم الغربي وفي الولايات المتحدة الأمريكية على الخصوص؛ وربما كان الأخير منهما الأوفر حظاً لجلبه ذهنية العالم الإسلامي المتوجسّة من حضوره واتسارع انتشاره؛ ولعله لذلك نال بامتياز جلّ اهتمام الإعلام ومن كتب عن «النسوية الإسلامية»؛ أو حركة النساء المسلمات فيما نتبناه.

هذه التوجهات في تحليلنا هي انعكاسات للخطاب الإسلامي نفسه، والذي أشرنا إلى انفعالاته التاريخية مع حقوق المرأة. فما قابل التشدد فيه أفرز خطاباً متشدداً رافضا من قبل هؤلاء النسوة. كذلك ما كان فيه دعوة إلى اعادة تمكين المرأة من حقوقها التشريعية أفرز خطابا اصلاحيا متناميا إلى مراجعة جادّة للخطاب الديني بكل مفاهيمه المتعلقة بحقوق المرأة وفق مقاصد الشريعة ونصوصها.

النسوية الرافضة:

نسوية ترفض كل ما يقف في وجه المرأة لتحقيق مساواة كاملة مع الرجل، ينطلق هذا الرفض من رفض الأحكام البشرية ليصل إلى الأحكام الإلهية على السواء في الوجه المضطرب الأكثر حدة في هذا التوجه. ويتحمل «الإسلام الطّارد» -بمصطلحّ فهمي جدعان- مسؤولية انتاج هذا الخطاب بدرجة كبيرة[13]؛ إلاّ أن التحليل المتكامل الذي يقدمّه للسياق الاجتماعي الذي أفرز هؤلاء النسوة هو عنصر آخر أسهم في هذه الراديكاليّة المتشددة في طرح هؤلاء النسويات. فانفعال كل واحدة منهن مع الخطاب الإسلامي، والدين وكل أحكامه وقوانينه المعمول بها وغير المعمول بها -في العالم الإسلامي على العموم- كانت شخصية فردية تحت ظلال تجارب متنوعة من الاضطهاد وضع تحت عنوانين رئيسين: العادات والتقاليد، والدين! أضيف إلى هذا أنهن نشأن في بيئة اجتماعية يطغى عليها التناقض والازدواجية، فهن في داخل أسرهن، كن نساء مسلمات من بيئة بنغالية أو باكستانية أو أندونيسية أو صومالية أو تركية...، وهن غربيات على العموم أو

محمود فريشخان / إيران

أمريكيات أحياناً، يملكن ما تتملكه المرأة الغربية في عصر الحداثة وما بعدها، يمارسن حياتهن اليومية بكل عبق الحرية المفتوحة والمساواة القانونية مع التحفظ على اشكالات الممارسة ونتائجها غير المنظورة. تبرز في هذه المجموعة نسويات أضحت للعلمانية والليبرالية والمشروع الأنثوي (- f minism) هو الملاذ الرحب من الضغط الاجتماعي والازدواجية المبعثرة لهويتهن. نذكر منهن:

- تسليمة نسرين-بنغالية-سويدية- مواليد 1962.
- أيان حرسي علي-صومالية- هولندية- مواليد 1969.
- ارشاد منجي -أوغندية-كندية- مواليد1968.
- نجلاء كيليك- تركية-ألمانية-مواليد 1958.

بدأت أول حركة تنادي بإعطاء المرأة حقوقها في أوائل القرن الخامس الميلادي في فرنسا

البطاقة الشخصية لكل من هؤلاء النسوة تجعلنا أكثر تفهماً لضراوة هجومهن وردود أفعالهن على كل ما هو ديني؛ إلاّ أننا يجب أن نتنبه الى سقوطهن جميعاً في الخلط والضبابية بين ما هو إلهي وما هو بشري، ونعني بذلك تسويغ التسلط "الذكوري" الذي كبرن تحت وطأته وسوّق الاجبار على تقبّله والاستسلام له تحت عناوين دينية، ومفاهيم دينية، ونصوص دينية؛ كلها في دائرة التوارث والتداول في العالم الإسلامي. وما زالت هذه المفاهيم (القوامة، الولاية، الأحكام التشريعية المصنفة لتعظيم شأن الذكورة: كالتعدد والإرث) في دائرة "التوظيف الديني" مجيّشة للانتشار والتدوير في واقعنا الإسلامي (لإخضاع المرأة) لصالح الرجل.

الكثير من هذه المفاهيم أو النصوص المتداولة، أو التأويلات لنصوص الشريعة الصحيحة لا يملك مستنداً أصولياً أو دليلاً شرعياً يسلم من النقد والنقض معاً؛ فهي مفاهيم مغلوطة أصرّت الذاكرة الاجتماعية العربية والإسلامية على تداولها بلا مراجعة أو تدقيق لأنها تتماشى مع تقاليد راكدة، وتشكل درعاً حامياً للأعراف الاجتماعية المتوارثة من هواجس الخوف من عادات وافدة.

التفهم لموقف هذه النسوية الرافضة لا يعني أنهن يمتلكن العذر في ممارسة التطرف والاساءة إلى كل ماهو ديني؛ بل يعيننا على إدراك سطحية هذا الخطاب ونزع فتيل الغضب من هؤلاء النسوة. وهذا لا يتحقق إلاّ بإيجاد أرضية منهجية صلبة يبرز فيها الفصل بين ما هو من أصول الدين وأحكام الشريعة، وبين ما هو من ممارسات مجتمعية ظالمة الاسلام منها براء. إن الفرقعة الإعلامية لآراء هؤلاء النسوة مبذول دائماً لدواعي التسويق، وليس المقصود منه -فيما نرى- الدفع نحو اكتساب المرأة لحقوقها المسلوبة.

ولا بد من التأكيد على أن عدم كفاية هؤلاء النسوة في الدراسات الشرعية الإسلامية وعدم قدرتهن على الوصول إلى المعلومة الدينية من مصادرها الأساسية جعلهن سلباً مستغلاً وسهلاً لفريقين: العلمانية الليبرالية المتطرفة التي تدفع نحو التغريب، والجماعات الإسلامية المتطرفة التي تدفع نحو فهم مغلق منكفيء على نفسه !(14)

النسويّة السلفية

قد نقرر وفقاً للمتابعة العملية لحراك الجماعات الإسلامية المختلفة حضوراً للمرأة المسلمة يعكس فكر هذه الجماعات

وتوقعاتها من وجود المرأة فيها. ومع إدراكنا لعدم وجود دراسة متكاملة تسجل واقع حضور المرأة وفاعليتها في هذه الجماعات؛ إلاّ أننا قد نفيد من دراسة مركز القدس[15] و(معهد كارنيجي للسلام بالولايات المتحدة) اللتين حاولتا اعتماد المشاهدة والملاحظة لتسجيل واقع مشاركة المرأة في هذه الجماعات.

خلصت ورقة (كارنيجي) -وهي دراسة أعّدتها الباحثتان أميمة عبد اللطيف ومارينا أوتاوي من قسم الشرق الأوسط بالمعهد، مبنية على مقابلات عدة أجراها المركز مع نساء ينتمين لحزب الله اللبناني وجماعة الإخوان المسلمين في مصر، فضلاً عن حوارات أقل مع ناشطات إسلاميات في المغرب والكويت وبلدان أخرى- «إلى أن النساء بدأن يمارسن دوراً أكبر في رسم معالم حركات الإسلام السياسي في العالم العربي، كما أكّدت أن نشاط هؤلاء الإسلاميات تبلور أيضاً في تنامي جهودهن في قضية حقوق المرأة والمساواة، وإن كان مازال (الوقت) مبكراً لاستخلاص نشأة نموذج إسلامي كامل لحقوق المرأة».[16].

ورصدت الورقة أن هناك «أدلة عدة على أن النساء الناشطات قد شققن طريقهن في صفوف الحركات الاسلامية عبر إنشاء فروع نسائية قوية، والمناداة بمشاركة سياسية أوسع». «بيد أن الورقة – وكما هو متوقع - أبدت تحفظ النساء في تلك الحركات على تبني أجندة نسوية طبقاً للنموذج الغربي»، مؤكدة أنهن يحملن همّ الحفاظ على القيم الإسلامية، لكنها أكدت أيضاً أن كثيرات منهن أعربن عن عدم رضاهن إزاء حصر نشاطهن بالفروع النسوية والنشاطات الخيرية، ويرغبن في النظر إليهن كمؤهلات.

تقرير (كارنيجي) رصد واقع المرأة في الجماعات الإسلامية (المحسوبة) على ما يسمى «بحركات الإسلام السياسي» في مناطق مختلفة من العالم العربي الإسلامي، وبالتالي فهي لمست حراكاً نسوياً إسلامياً يبتغي إيجاد حضور أكبر -وبلا ممانعة- في مجتماعاتهم عبر تلك (الأحزاب أو الحركات). بكلمات أخرى هذا الحراك يسعى للوجود في دائرة الممكن المقبول عبر مفاوضات يومية تبقي على مكانة الرجال القيادية أو (الذكورية المتسلطة) بامتياز ضمن المفاهيم الإسلامية ذات التأويلات المتوارثة، والتي ما زالت ضمن المسكوت عنه نسبياً في أوساط هذه الجماعات. ولعل دراسة مركز القدس التي ارتكزت على واقع مشاركة المرأة السياسية أظهرت حراكاً ضئيلاً في واقع الأحزاب الإسلامية الأردنية تأثراً بالواقع السياسي العام من جانب آخر.

لعل واقع المرأة يتضح بصورة أعلى إذا تم إجراء دراسة تنظر في البعدين الاجتماعي والحقوقي

ولعل واقع المرأة يتضح بصورة أعلى إذا تم إجراء دراسة تنظر في البعدين الاجتماعي والحقوقي لواقعها في هذه الحركات، وتحقيقها لكينونتها الانسانية بكل أبعادها في تعاملها مع الجنس الآخر وفق الأعراف الاجتماعية المنظورة، وإذا كانت هذه الحركات أقرب في تعاملها مع المرأة وحفظ حقوقها وفقاً للنصوص الدينية الصحيحة والأحكام الشرعية الأقرب لمقاصد هذا الدين.

جانب آخر لم تغطّه أي من هاتين الدراستين، ليس أقل أهمية مما تم رصده إلى الآن، وهو مدى انفعال هذا الحراك النسوي وتأثر

مكانته في داخل هذه الجماعات مع الخطاب النسوي الليبرالي في مجتمعاتها ومكتسباته المدعومة بتوصيات المؤتمرات النسوية العالمية - والغربية التأثير غالباً - والمواثيق الدولية الحقوقية المرتبطة بالانسان والأسرة والمرأة والطفل! فهل تتحقق لهؤلاء النسوة في تلك الجماعات مكتسبات على سبيل الترضية الداخلية، من باب المسايرة للضغوط الخارجية أو المزاودة عليها والتي لا تخلو من «براغماتية» أو «مصلحية دينية» مبررة في خطاب هذه الجماعات. تقول ماري هجلاند: «في سبيل الدفاع عن معاملة الإسلام للنساء وجد الإسلاميون أنفسهم - من دون أن يدركوا - ينتحلون خصائص النسوية الغربية وهم يقدحون فيها».(17) بل إن البعض طالب في ورشة عمل «النساء العربيات بين الإيمان الديني والعدالة الاجتماعية» ، بضرورة بلورة خطاب نسوي ديني يسعى إلى «أسلمة التمكين» و«أسلمة الجندر» وغيرها من مصطلحات الحركات النسائية التي تستخدمها للتعبير عن حقوق المرأة.(18)

النسوية الإصلاحية ... النسوية التأويلية

عندما نتحدث عن نسوية إصلاحية فنحن نعني أننا نلمس من خلال تتبعنا الحثيث للكتابات التي تناولت «النسوية الإسلامية» أو الحراك النسوي الإسلامي (فيما نتبناه) حضوراً داخلياً لحراك نسوي في الجماعات الإسلامية باختلاف عناوينها وأجنداتها يفاوض للحصول على مكتسبات حقوقية للنساء دونما استعداء للرجل. كما أننا نرى مع بروز الدعاة الجدد (والذين ينتمي غالبيتهم لهذه الجماعات المختلفة) خطاباً دينياً أكثر ليونة وتعاطفاً وتسامحاً مع الآخر ومع المرأة على وجه التحديد. ولا ننسى أن هناك حضوراً ضئيلاً لبعض الداعيات الجدد من (الإسلام الوسطي) الذي يسعى أيضاً لتعديل دفة الخطاب المتشدد الذي أذيع عن الاسلام في الشرق والغرب، والذي يسمح بدرجة ما بمراجعات لفقه الداخل الاسلامي وفهم أكثر ملاءمة لحاجات العصر.

بقيّ أن نتساءل عن النسوية التأويلية، من حيث مبدئية مراجعة النصوص والمفاهيم وإنشاء تأويلات جديدة تتقارب أو تتباعد عن الرؤية التراثية المتداولة في الخطاب الإسلامي والتي أشرنا لتاريخية نشأتها في العالم الإسلامي، والتي ربما يشار اليها «بالإسلام الوسطي» أو «التنويري الحضاري» أو «المعتدل».

مقاربة الدكتورة عائشة بنت الشاطيء (نساء حول النبي) سجلت حظوراً تأسيسياً

بينو داييني / إيطاليا

في إنشاء هذا الخطاب وتزامنت مع كتاب الشيخ عبد الحليم أبو شقة (تحرير المرأة في عصر الرسالة) والذي كان تسجيلاً تاريخياً واجتماعياً لحضور المرأة ومشاركتها في عصر الرسالة. كلا الكتابين تضمنا دعوة عملية للعودة إلى مصادر الشريعة الصحيحة والصريحة بنظرة كلية شاملة لمراجعة الخطاب الإسلامي الذي طغت عليه آراء وفقهيات لا تمتّ بصلة إلى هذه الأصول التشريعية؛ بل تغافلت عنها أو عطّلتها. هذه الدعوة ما زالت فتيّة في العالمين العربي والإسلامي؛ وما زالت وكأنها لا تبارح مكانها للضغوط الممارسة عليها من الجانبين الفكريين المتناقضين: العلمانية الليبرالية، والسلفية المتشددة! كما أننا لا نغفل أثر الأوضاع السياسية والاجتماعية المتأرجحة في العالم العربي، والتي تفرض

دائماً تشككاً إزاء أي حراك جديد.

كتابات فاطمة المرنيسي والتي هي أيضاً من الداخل العربي الاسلامي، اتخذت توجهاً مبدئياً عدائياً متشككاً رافضاً لكثير من النصوص الدينية من حيث الصحة أو التسليم بصحة تأويلها؛ مما فرض على خطابها في المشرق المحاصرة والرفض من الأوساط الإسلامية المختلفة؛ بل والنفي إلى دائرة «الأنثوية الغربية البغيضة»! وهذا نقل كتابات المرنيسي الى دائرة الفعل المضاد في مراجعة الخطاب الاسلامي من جانب، والى تغذية النظرة الغربية السلبية عن الاسلام والمرأة التي رصدتها دراسة كارنيجي: «في انتقاد صريح للآراء السائدة في الغرب حول المرأة في الحركات الإسلامية، وفي الإسلام بشكل عام، ووصفت تلك الآراء بأنها «مقولبة ولا تستند إلى المعرفة»، وأن معظمها «يأخذ الإسلاميين ككتلة جامدة لا تتغير». وأضافت الورقة: «قلما ينقل المعلقون الغربيون رأياً إيجابياً عن علاقة الإسلام كأيدولوجيا أو كدين بالمرأة، فالرأي السائد في الغرب يصوّر المرأة أنها ترزح تحت وطأة القمع في مجتمعات ذكورية ومقيدة بسلاسل ثقافية وقوانين دينية». «ويستند مؤيدو هذا الرأي إلى الزيادة الملحوظة في أعداد المحجبات من كافة الطبقات الاجتماعية، ويسارعون إلى استخلاص أن الإسلام السياسي – الذي نما في السبعينات – يستخدم الدين لسن قوانين وممارسات تمييزية»[19] والذي أنتج «النسوية الرافضة» التي لا تعرف عن الإسلام – حقاً – إلاّ هذه الممارسات وتنزع «إلى تأييد النظرية القائلة بأن «حقوق المرأة والإسلام نقيضان»[20].

إلاّ أننا نشهد حراكاً قد لا يكون أكثر حضوراً وتأثيرا في الإعلام الغربي أو الشرقي لنساء مسلمات يملك بعضهن تخصصاً في

العلوم الشرعية الإسلامية وأدوات علمية تؤهلهن لإنشاء مراجعات جديدة في قراءة النصوص الدينية. من أمثال أمنية ودود محسن (القرآن والمرأة)، ورفعت حسن (في دراستها للحديث النبوي الشريف) وليلى أحمد (في دراستها الاجتماعية التاريخية للإسلام)، وعزيزة الهبري، وأسماء بارلاس ونيره توحيدي. ولقد «تبنّى أكثرهنّ مصطلح (النسوية الإسلامية) دون تردّد، (وجاهرن) بذلك على خلاف أغلب المسلمات العربيات المقيمات في بلدانٍ إسلاميّة؛ إذ كثيراً ما تجد الدارسة حرجاً في التصريح بأنّها تتبنى فكر حركة «الإسلام النسوي» دون تحفّظ أو دون حرص على تغييره حتى يبدو أكثر ملاءمة مع البيئة الإسلاميّة»(21) كالدكتورة هبة رؤوف ومقاربتها في «المرأة والعمل السياسي».

هؤلاء النسوة في الغرب يجاهدن على خطّين: الداخل الغربي؛ لنيل حقوق الهوية والمواطنة والانتماء والاندماج، والدفاع عن الإسلام الذي يتبنينه ويعتقدن بمواءمته للحرية والعدالة والتسامح الإنساني بعد أحداث البرجين(22) في الولايات المتحدة الأمريكية في نهاية القرن الماضي. هذه الجهود النسوية المستندة إلى قراءة النصوص لم يعبأ بها أحد حتى قررت أمينة ودود الإمامة في صلاة جامعة وعلنية، والتي لا أراها إلاّ محاولة لجذب انتباه العالم الإسلامي والغربي لوجود هذه «النسوية الإسلامية التأويلية» غير الرّافضة للإسلام؛ بل المنطلقة منه.(23)

وقد تلا هذه الواقعة بعد ذلك عقد أوّل مؤتمر دولي للحركة للنسوية الإسلامية بكل توجهاتها في برشلونة العام 2005 حيث أُطلقت دعوة "الجهاد من أجل المساواة بين الرجل والمرأة"(24).

وقد نوافق دلال البزي(25) أن هذه المحاولات التأويلية تنطوي على إشكالين: فالنسوية الإسلامية التأويلية تمارس قياساً غير دقيق. ففي الوقت الذي تقرر أن القرآءت السائدة حول الإسلام هي قرآءات بطريركية ذكورية وأن مفهوم البطريركية هذا ورثته عن النسوية الغربية، تقرر أيضاً بناء على مبادىء عامة متضمنة في القرآن الكريم أن الإسلام تمت قراءته قراءة بطريركية لتقترح قراءة غير بطريركية للإسلام. الناقص في هذه المقاربة هو إعادة تفكيك البطريركية العربية الاسلامية نفسها بدل الاكتفاء بقراءة محمولة على مسّبق علمي.

أما الإشكال الثاني فهو المزج بين علم

رينيه ماجريت / بلجيكا

الاجتماع الغربي ذي النزعة النسبية وغير الإلهية المطلقة بالنظر إلى الأشياء والظواهر وإن ادعى الكونية . ونخالفها في أن هذا لا ينسحب على "علوم التفسير ذات النزوع نحو المطلق- زواج النسبي والمطلق - وهذا مغامرة فكرية جديدة على المعاصر" لأن تفسير القرآن غير المستند إلى نصوصٍ صحيحة أو صريحة ليس إلهيا مطلقا؛ بل اجتهادات بشرية قابلة للنقض والنقد معاً؛ بل والاستبعاد من العقل الإسلامي والممارسة المجتمعية. وهذا الحكم ينسحب على الآراء الفقهية المسيئة للمرأة كذلك؛ فهي ليست أحكاماً نهائية أو مقدسة.

ولعلنا نقف أخيراً مع الباحث معتز الخطيب في "إن محاولة مواءمة منظومة الإسلام في ما يخص موضوع المرأة مع المنظومة النسوية الغربية نوع من الأدلجة، والوقوع

في أسر النسوية، التي تدور حول فكرة الهوية الجنسانية، وتتجاوز فكرة الحقوق الاجتماعية والإنسانية للمرأة إلى رؤية معرفية. ومن هنا يتم الحديث عن تجنيس الأدب، والكتابة، وإعادة قراءة التاريخ من منظور أنثوي، والبحث عن دور المرأة فيه. وفي هذا السياق تمكن قراءة تلك المحاولات التي تبحث عن «المرأة المقاومة في التاريخ» ودور المرأة وجهودها في الحديث الشريف، والنساء المفتيات، على ألا يهيمن ذلك كإطار حاكم للتاريخ والمعرفة بين الفعل ورد الفعل.

الهوامش

(1) طرابيشي، جورج، المرأة في التراث الاشتراكي، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص83 وما بعدها.

(2) عبد المقصود، محمد، المرأة في جميع الأديان، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1983، ص44.

(3) جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص37 وما بعدها. انظر هذه الاقتباسات جميعا فيما جمعته الباحثة سهاد قنبر، "قضايا قرآنية عند النساء الحداثيات"، رسالة ماجستير 2011،الجامعة الأردنية ص25. والدكتور محمد رشيد ريان في حديثه عن النشأة التاريخية والفلسفية للحداثة الأوروربية، "الحداثة والنص الديني"، رسالة ماجستير 1999 ، الجامعة الأردنية.

(4) فيما نقله محمد قطب عن جان فريفيل في كتاب المرأة والاشتراكية، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، ط3، 1988، ص302 وما بعدها.

(5) معتز الخطيب، النسوية الإسلامية والتحيزات الذكورية، http://www.almultaka.net/Show-

Maqal.php?id=254&cat=17

(6) دلال البزري، النسوية الإسلامية، المرصد لدراسة الظواهر الإسلامية
http://www.islamismscope.org/index.php?art/id:285

(7) في محاضرة للدكتورة استيفاني عبد الله في اليمن في 2010 حول نشأة الحركة.
http://www.almasdaronline.com

(8) التوجهات التربوية للفكر النسوي المعاصر بين المنظور الغربي والمنظور الإسلامي.
http://uqu.edu.sa/pagear/105951

(9) المرجع السابق

(10) دلال البزري، النسوية الإسلامية، مرصد الظاهرة الإسلامية.
http://www.islamismscope.org/index.php?art/id:285

(11) أنظر مقالتنا "المرأة في الخطاب الإسلامي" بالتفصيل والتي كانت محاضرة قدمت في المعهد العالمي للفكر الإسلامي في عمان والمنشورة في مواقع إلكترونية مختلفة.

(12) هذا التصنيف بمصطلحات الدكتور فهمي جدعان، خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، 2010.

(13) الدكتور الزواوي باغورة، "خارج السرب...أو الإسلام في عالم الحرية"، مقالة.

(14)أنظر: الدكتور فهمي جدعان، خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، 2010. النسوية الفوضوية.
http://www.annabaa.org/nba-news/61/500.htm

(16) ليلى الأطرش،
http://www.lailaatrash.com/ar/node/152.

عن النسوية الإسلامية : شيماء الصراف،
http://www.quran4nahda.com/?p=1399

ولقاء مع زيبا حسين، الباحثة في النسوية الإسلامية:
http://www.sotsyria.com/ind
http://www.sotsyria.com/index.php

(17) جمال الخطيب، الوضع الراهن للمرأة الأردنية "العوائق والفرص" .
http://archive.electionsjo.com/ESubjec

(18) قراءة عمرو مجدي
http://www.islamtoday.net/arcles/show__articles__content.cfm?id=223)23/7/1428، 6/8/2007.

الدراسة في أصلها من مركز (كارنيجي) للشرق الأوسط تأسس العام 2006 كوحدة تابعة لمؤسسة (كارنيجي) لأبحاث السلام الدولي بواشنطن، وقد صدرت الورقة البحثية المذكورة بعنوان "المرأة في الحركات الإسلامية: نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة"، في يونيو 2007.
(http://www.carnegieendowment.org/programs/arabic/womenjuly07.pdf

(19) ماري هجلاند، النوع الاجتماعي والدين في الشرق الأوسط وجنوب آسيا، ضمن كتاب: النساء والنوع في الشرق الأوسط ص 255 .

أقامت المرأة والذاكرة هذه الورشة بالتعاون مع مؤسسة هاينرخ بول Heinrich Böll Foundation الألمانية على مدى يومين بمشاركة ناشطات وباحثات من داخل وخارج

مصر في محاولة لتحديد خطاب ديني نسائي للراغبات في التعبير عن هوية دينية والإلتزام بمرجعية قيمية دينية، وبالتالي توحيد النساء العربيات (المسيحيات والمسلمات) في مواجهة إشكاليات متشابهة. وقد أقيمت الورشة بفندق بيراميزا في القاهرة في 16 – 17 مايو 2005. وفي هذا السياق تم تحديد أهداف مثل صياغة منظور ديني ينأى عن التعصب ضد المرأة، وإنتاج خطاب تحرري يعتمد على المساواة، ورفع الوعي بقضايا الخطاب الديني التي تخص المرأة، والنظر إلى الاستراتيجيات المستقبلية للتواصل مع المؤسسات الدينية الرسمية ورجال الدين وإقناعهم بالمشاكل التي تعانيها المرأة والتعامل معها بشكل عملي.

(20) دراسة معهد كارنيجي التي أشرنا إليها سابقاً.

المرجع السابق

(21) آمال قرامي، باحثة تونسية، الحركة النسوية الإسلامية في أميركا ، 2010 .

http://www.metransparent.com/spip.p

(22) في مصطلح الدكتور فهمي جدعان.

(23) ينبغي أن نذكر هنا أن إمامة المرأة لصلاة جامعة اختلف الفقهاء فيها قديماً وقبل باحتمالها الإمام الطبري في تفسيره. ومع ذلك رفضها الشيخ القرضاوي في مناقشته للحدث في قناة الجزيرة في "الشريعة والحياة" في الوقت الذي أشار الدكتور علي جمعة إلى رأي الإمام الطبري واكتفى بالإشارة إلى عدم حدوثها في التاريخ الاسلامي.

(24) شيماء الصّراف، القرآن من أجل النهضة، عن النسوية الإسلامية.

http://www.quran4nahda.com/?p=1399

(25) ورقة قدمت في ندوة "تنمية العلوم الإجتماعية وإعادة التفكير في التنمية". نظّمها برنامج بحوث الشرق الأوسط. تونس في 16–15 ديسمبر 2006.

مرتضی کاتوزیان / إیران

الملف

النسوية الإسلامية: مكتسبات ومحاذير

د. حنان إبراهيم ◄

منذ نشأتها لم تنج أي من الخطابات النسوية بمختلف توجهاتها وأطرها القيمية من شكل أو آخر من أشكال النقد، سواء ما كان منه لاذعاً أو حاداً أو هادئاً. فالنسوية الليبرالية هوجمت من قبل المفكرين التقليديين والإسلاميين المتشددين، كما وانتُقدت النسوية التي ارتبطت بالتيارات الدينية من قبل الليبراليين والعلمانيين، بل وأيضاً من قبل الإسلاميين أنفسهم. كما لم تسلم "النسوية الإسلامية" في إطارها الحداثي وما بعد الحداثي من النقد هي الأخرى من قبل المفكرين الإسلاميين وغير الإسلاميين. والنسوية الإسلامية اصطلاحياً تختلف عن النسوية التي ارتبطت بالإسلام كما فُهم عبر التاريخ وتم تأويله على يد المؤسسة الدينية التقليدية، كما سيفصّل لاحقاً.

وأسباب هذا النقد ودوافعه وحدّة نبرته لا تكاد تخفى على أحد، فالقيم الأبوية المتجذرة في كافة البنى التحتية والفوقية في المجتمعات النامية وحتى المتقدمة – وإن كانت إلى حد أقل في الأخيرة – تحتاج جهداً وزمناً لأن تتغير فعلاً وتتقبل المرأة ليس كآخر لا بد من قبوله، بل كمشارك فاعل وذات قدرة على تغيير النظم الأبوية التي لا تنفك تظلم الرجل والمرأة معاً. إن استشراء مراكز هذه القيم والبنى، وفهم تجلياتها وأساليب عملها وكيفية اختراقها المباشر وغير المباشر لكافة المجالات أعقد بكثير من أن يتم تفكيكيه أو التصدي له ببساطة وسذاجة، قد تتمثل في خطط عمل واستراتيجيات متفرقة وغير شمولية، أو أفكار وخطابات لا تعكس

باحثة وأكاديمية من الأردن

حساً مرهفاً بآليات التغيير ونوع أدواته ضمن سياقات إنسانية وجغرافية محددة. وللإنصاف، فلقد تنوعت وتطورت خطابات المرأة المسلمة والعربية عبر قرن من الزمن لتشهد جملة من النجاحات النسبية، وأيضاً جملة من الإخفاقات، قد تُعزى لقصور ذاتي في هذه الخطابات، أو خلل في تقدير وفهم السياقات المستهدفة للتغيير، أو لصعوبة المهمة وكثرة معارضيها.

الإسلام والنسوية - وليس "النسوية الإسلامية" - كخطاب يتفاعل مع ظواهر وجودية متعددة حقيقة قائمة في العديد من الأمكنة الجغرافية الإسلامية وغير الإسلامية في وقتنا الحاضر[1]. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال بأن هذا الخطاب حديث النشأة ولم تتعد بداياته العقدين أو الثلاثة الماضية. فالكل يدرك بأن البدايات كانت في نهايات القرن التاسع عشر - 1890 وبدايات القرن المنصرم وكان مسرحها في مصر[2]. وفي حقيقة الأمر فإن النسوية بتجلياتها المختلفة في المناحي السياسية والإنسانية والاجتماعية أو حتى الاقتصادية، كان معظمها ولا يزال في المنطقة العربية ينحصر تحديداً ضمن توجه ديني تقليدي مهادن قلما خرج عن الأطر التي أسستها له عبر السنوات الماضية تيارات دينية وقومية ووطنية (هذا إذا ما استثنينا شواهد من كتابات محمد عبده في شأن المرأة.)

وما يميز هذه التيارات بأنها بمجملها لا تقر ولا تؤازر فكراً تجديدياً جذرياً في أسس التعامل مع قضايا المرأة، كما أنه ليست لديها القدرة أو الرغبة أصلاً لأن تقدم فكراً أو مشروعاً نسوياً إسلامياً للتغيير قد يبدو ثورياً أو ضرباً من "اللامعقول" للكثيرين، حتى وإن استند في أطروحاته إلى شواهد وتأويلات تستمد مصداقيتها وشرعيتها من النص القرآني والحديث النبوي "الصحيح".

وتنحو الخطابات النسوية ضمن التوجهات الإسلامية والليبرالية وغير الإسلامية (ولا أقصد بغير الإسلامية بأنها بالضرورة غير المنسجمة مع الإسلام) في البلدان العربية عموماً إلى كونها خطابات إصلاحية تنموية مساومة ومهادنة ومسالمة، وغالباً ما تكون استجابة لسياقات وسياسات ومتطلبات واستراتيجيات ومبادرات رسمية (حكومية) وغير رسمية (المؤسسات والمجتمعات المدنية). ومع اختلاف الأساليب في أشكال هذه الاستجابة والمشاركة، إلا أنه على ما يبدو هناك نهج وقاسم مشترك يميز هذه الخطابات في كافة مستوياتها،

فلاديمير كوش / روسيا ◄

فتنبثق عاطفية، أوحماسية، أو مجاملة، أو استفزازية، أو ضحلة، أو منطقية ومتزنة وإنسانية وفاعلة، أو مستغربة وطاردة وغير فاعلة، شأنها شأن العديد من الخطابات الأخرى. وكثيراً ما التصقت هذه الخطابات النسوية بأحزاب قومية أو يسارية أو علمانية أو إسلامية، وتربت في كنفها، وتبنت منظومتها الفكرية، وحققت منجزات للمرأة ضمن هذه المنظومات والأجندة الاستراتيجية لهذه الأحزاب أو الجماعات.

وأما على الصعيد الأكاديمي، فمما لا شك فيه بأن أعداد الباحثين والباحثات المهتمين بالدراسات النسوية النقدية والأدبية والمعرفية في زيادة مضطردة، وكذلك أعداد الكاتبات المنهمكات في حقل السرديات النسوية، فضلاً عن الحيز المخصص في المجلات والمجلدات والدوريات وكافة

الأنشطة والفعاليات الخاصة بالمرأة جملة وتفصيلاً. وبطبيعة الحال فإنه لا يمكن إنكار الدور الفاعل الذي يلعبه كل ما تقدم في زيادة التوعية بقضايا المرأة العربية ودفع مسيرتها قدماً في كافة المناحي الحياتية العامة والخاصة.

إلا أنه ومنذ نهايات الثمانينيات وبدايات التسعينيات من القرن المنصرم بدأ تيار نسوي إسلامي أو ما يدعى بالنسوية الإسلامية (Islamic Feminism) بالتبلور في العديد من الفضاءات العالمية. وهذا التيار ليس نتاج انفعالات لحظية، أو مواقف محكومة بردود أفعال استفزازية، أو ملحقاً بمنظومة أبوية معرفية تقليدية مؤسس لها، أو طارئاً شكلياً، أو مستلزماً استراتيجياً، أوديكوراً ضرورياً لحزب إسلامي أو غير إسلامي في سعيه لركب موجة الحداثة أو لتجمع تقدمي يساري أو غيره. النسوية الإسلامية الآن بدأت تخرج من طورها الخطابي العام بمختلف أطيافه لتبلور مصطلحاً وفكراً نسوياً يعكس التزاماً جدياً وعميقاً بقضايا المرأة، ويستند إلى مرجعية إسلامية تتسم بالاستقلالية الفكرية عن الخطابات الدينية التقليدية حول المرأة – خطابات روجت لها أحزاب وتيارات وأشخاص ومرجعيات ومؤسسات إسلامية أو ثقافية مغرقة في تقليديتها وفي أبويتها. وهذا التيار النسوي الإسلامي الحديث يتشكل حالياً في عدد من البلدان الإسلامية (غير العربية)، وأيضاً في بلدان غربية في فضاء "الإسلام الكوني" (كما يسميه المفكر العربي الأستاذ فهمي جدعان في كتابه خارج السرب).

ولقد طورت النسوية الإسلامية في العقدين الأخيرين أدواتها المعرفية لتشكل مدارس فكرية ومواقف إيديولوجية مدعومة

بمنهجيات بحثية متقدمة تُدرس في الجامعات، ويُستهدى بها في العديد من النقاشات والمنتديات، وتُستدعى برصانة وعقلانية في العديد من المحافل التي تطالب بحقوق المرأة وتعمل على تمكينها في كافة المجالات، وأيضاً تستغل لتثير وتستفز العديد من العقول.

وللإنصاف وعلى مدى قرن من الزمن رفدت العديد من النساء العربيات والمسلمات المشهد الثقافي النسوي العالمي بمختلف اتجاهاته وتجلياته، فكتبن الروايات وانخرطن بأبحاث نقدية أدبية وتحليلية نسوية عديدة، وتقدمن بدراسات رفيعة المستوى في التنمية وتمكين المرأة وغيرها. وهذه جميعها – مع أهميتها في رفع شأن المرأة العربية والمسلمة – إلا أنها تستمد أطرها النظرية وأدواتها التحليلية من الخارج أو من منجزات الغير (وهذا لا غبار عليه إذا تم التعامل معه بحكمة ودراية ورؤية وحس تنموي يقظ ومدروس). وتأتي الآن النسوية الإسلامية بقالب جديد لتقدم قراءات جديدة وجريئة للنص الديني، معلنة رؤى تغييرية تستمد قوتها وشرعيتها من هذا النص، رغم الانتقادات الشديدة التي تتعرض لها من رموز ومراجع دينية غير قادرة على استيعاب مكاسب هذا التغيير؛ وأحيانا بفعل تجاوزات شرعية قد وقعت بها بعض هؤلاء النسويات. ويكاد يكون هذا التيار من أهم مساهمات النساء في العالم الإسلامي في حقل النسوية على الساحة المعرفية والأكاديمية، إذ تمكن هذا التيار من تطوير أدوات تحليلية تعكس وعياً إيجابياً بالخصوصية الدينية للعالم الإسلامي، وبأهمية عدم تجاهل البعد الديني لدى الخوض في قضايا خاصة بنهضة المرأة العربية والمسلمة وتعظيم المساندة الحقيقية لها.

رفدت العديد من النساء العربيات المشهد الثقافي النسوي العالمي بمختلف اتجاهاته وتجلياته

وكما أشارت مارغو بدران في مقالتها "اكتشاف الإسلامية النسوية" في نوفمبر العام 2002[3]، فإن النسوية الإسلامية هي نتاج زمنها، كما كانت النسوية القومية في أربعينيات وخمسينيات وستينيات القرن المنصرم. وظهرت النسوية الإسلامية عقب الصحوة الإسلامية أو ظهور الإسلام السياسي وما عقبه من إحياء للخطاب الإسلامي الثقافي. في نظرة شاملة إلى أدبيات النسوية الإسلامية على المستوى العام أو المستوى النخبوي البحثي، نجد أن القاسم المشترك بينها هو أن القرآن الكريم هو المرجعية الأولى لها، وأن المساواة الكاملة بين جميع المسلمين في كافة المناحي هو الأساس الأهم. وهنا أختلف بعض الشيء مع بدران في أن المصطلح الديني لم ينفصل يوماً من الأيام عن النسوية بمختلف تياراتها، بما في ذلك القومي، إذا ما استثنينا التيار الشيوعي الذي قادته درية شفيق، وبعض التيارات العلمانية التي لم تلق صدى كافياً لها في مجتمعات يشكل الإسلام فيها وجدان ووعي الأمة؛ فالقرآن الكريم كان وما يزال مرجعاً للعديد من المنتديات والتيارات النسوية. ولكن ما يميز "النسوية الإسلامية" اليوم عن التيارات النسوية الأخرى التي تستمد شرعية وجودها ومطالبها من الدين ثلاثة أمور:

الأول: إن التيارات النسوية المختلفة قد تستدل بالحديث النبوي الشريف والتراث الفقهي بالإضافة إلى القرآن الكريم للخروج

بخطاب نسوي، أو بالأحرى بخطاب خاص بالمرأة حتى وإن بدا توفيقياً أو إصلاحياً بأطروحاته، بل وأحياناً مساوماً لدرجة الإخفاق. أما "النسوية الإسلامية" الحالية فيكاد يكون النص المقدس (القرآن الكريم) المرجعية الوحيدة لأطروحاتها والأساس الذي تستند إليه في تحليلاتها، وذلك إدراكاً منها بأنه كثيراً ما يتم الاستشهاد بنصوص فقهية متراكمة وأحاديث ضعيفة لإحباط المشاريع النهضوية للمرأة تحت مسميات مختلفة من ضمنها رعاية المرأة، وصيانة كرامتها، والمحافظة عليها من شرور الانخراط في الحياة العامة كونها "الدرة المكنونة"، وما إلى ذلك من شعارات وادعاءات.

الثاني: إن النسوية الإسلامية في العقدين الأخيرين تمكنت من المساهمة بفاعلية في المشهد الثقافي المعرفي، ونجحت في استخدام أدوات بحثية ضمن نظريات بنيوية وتفكيكية وتأويلية للحديث عن حقوق المرأة كما أقرها القرآن الكريم، بل وللتصدي عقلانياً لمن يكيل الاتهامات جزافاً لبعض الآيات القرآنية بنعتها أنها "ذكورية" وترسخ دونية المرأة. فنرى على سبيل المثال نسويات إسلاميات أمثال أسما برلاس وآمنة ودود يؤلفن كتبا للرد على هذه التهم بأسلوب علمي ومنهجية رصينة تستمد منطقها وشرعيتها من القرآن الكريم ذاته.

الثالثة: إن هناك تياراً تقوده نساء ناشطات "إسلاميات" يروجن لأفكار أبعد ما تكون في جوهرها عن النسوية التي تؤسس لحقوق المرأة وتدافع عن كرامتها، بل ويكرسن تحت مظلة الإسلام وباسمه خطاباً مغرضاً بذكوريته وبإجحافه للمرأة.

بيد أن بدران تبدو محقة تماماً في مقالتها أعلاه حين تصف النسوية الإسلامية بأنها الأكثر راديكالية من غيرها من التيارات النسوية، حيث إن سقف الحرية التي تطالب به النسوية الإسلامية للمرأة أعلى بكثير مما طالب به العديد من الناشطات والناشطين في قضايا المرأة المنتمين إلى تيارات أخرى. فهذا التيار يطالب بأحقية المرأة برئاسة الدول، ويتحدى المفاهيم السائدة حول وجوب سيطرة الرجل على المرأة في قضايا الزواج والعائلة وغيرها من الأمور.

وتتميز النسوية الإسلامية بقدرتها على التصدي لبعض رجالات الدين الإسلامي وبالذات ممن ينتمون إلى التيارات السلفية، أو لكل من يلجأ إلى الإسلام لتبرير دونية المرأة وعدم أهليتها في بعض المواقع. فنرى على سبيل المثال زيبا مير حسيني، وهي إحدى ناشطات النسوية الإسلامية من إيران تقر بأن النسوية الإسلامية هي الطفل غير المرغوب به من قبل الإسلام السياسي، وهي تأتي رداً على الدعوة إلى ضرورة العودة إلى الشريعة والنصوص الدينية الفقهية الكلاسيكية، والتخلص من القوانين الوضعية التي صيغت من أجل ضمان حقوق المرأة. وبهذا المعنى تحضر النسوية الإسلامية لدحض هذه المقولات، وما يمكن أن توحيه من معانٍ تضفي على سيادة الرجل حقاً إلهياً.

تتميز النسوية الإسلامية بقدرتها على التصدي لبعض من ينتمون إلى التيارات السلفية

أما أسرا نوماني، الأمريكية من أصول هندية ورافعة راية الجهاد الجندري، فهي تؤمن بأنه لا يوجد تناقض ما بين الإسلام وروح الفكر النسوي، بل وتؤكد بأن الرسول كان "نسويا" وبأن زوجته خديجة وابنته فاطمة وزوجته عائشة لم يهمشن في أي وقت. وأن النساء في كل وقت عليهن التصدي بحكمة

لمن يستخدم أياً من الديانات السماوية لترسيخ النظام الأبوي أو التقوقع في زوايا المساجد. وهي في أكثر من مناسبة عبرت عن غبطتها من موقف شيخ الأزهر محمد طنطاوي حينما شجب غطاء الوجه لتشييئه للمرأة، ومنع طالبات الأزهر من ارتدائه. وهي تقر بأن دعم السلطة الدينية لحريات المرأة أمر في غاية الأهمية، وبدونه لا يمكن الدفع بقضايا المرأة قدماً. وهي لا تتفق مع من يرى من الغرب بوجوب إعطاء المرأة حقها في اختيار غطاء الوجه باسم الحرية الشخصية؛ فغطاء الوجه أصبح رمزاً للتعصب المطلق، ويساهم في إسقاط تأويلات خطيرة على الإسلام. كما وتحذر نوماني من الإيديولوجيات السلفية والوهابية ومن مواقفها من المرأة ومن استغلال الدين واختزاله إلى صناعة ربحية تباع وتشترى.

فريدا كاهلو / المكسيك

وفي أندونيسيا تدعو ديوي إيرداني من خلال منظمة رحيمة إلى الديمقراطية وإعادة النظر في تفسير الشريعة بشكل يؤسس لإنصاف المرأة، وإلى ضمان حريتها السياسية ومشاركتها الإقتصادية. وكغيرها من النسويات الإسلاميات فهي تؤكد على ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم كأساس يُعتمد لإصلاح أوضاع المرأة. وفي أندونيسا أيضاً تدعو حركة أخوات في الإسلام إلى الدفاع عن كرامة المرأة، وعدم سن قوانين غير منصفة للمرأة باسم الإسلام. وتنتقد الحركة تعدد الزوجات، ويأتين بدلائل من القرآن الكريم والسنة لإثبات أن التعدد ليس هو الأصل. وللحركة تأثير هام على الحياة السياسية، خاصة وأنها تلقى دعماً من عدد من الرجال الإسلاميين المستنيرين، وهي تقر بأن التغيير في واقع المرأة ليس بالأمر السهل، ومحفوف بالمخاطر والتحديات من القيادات الدينية التقليدية، وهي تدعو كذلك إلى الحرية في اختيار الحجاب.

وهناك من يرين أنفسهن داخل النسوية الإسلامية وإن كانت أطروحاتهن الفكرية غير مقبولة من قبل الإسلاميين وحتى الليبراليين منهم، ومن أمثال هؤلاء الأوغندية إرشاد منجي مؤلفة كتاب «المشكلة مع الإسلام: دعوة مسلمة لإصلاحات في دينها»[4]. ترى إرشاد في نفسها مسلمة حرة، ولا تنكر المقدس كغيرها من النسويات المسلمات في الغرب، وينصبُّ اهتمامها على قضايا حقوق الإنسان، وكما يبين جدعان فهي حريصة على «مغازلة الأوساط اليهودية في أمريكا الشمالية». ويشير جدعان إلى العنف النقدي الذي توجهه لما سماه جابر عصفور «بإسلام الصحراء»، وللإمبريالية الثقافية العربية، مقابل الثناء الذي تكيله «للديمقراطية الإسرائيلية» بالرغم من واقع الإحتلال والإرهاب الإسرائيلي وزيف هذه الديمقراطية. ولقد كانت مثلية، وهي تصرح بذلك، وعملت في تلفزيون للشواذ. وتصف نفسها بأنها مسلمة عصرية، وتعمل على التوفيق ما بين المثلية والإسلام بدعوى أنه «جاء في القرآن أن التنوع هبة مباركة للطبيعة»[5]. إلا أن أحداث 11 سبتمبر جعلتها هي الأخرى مسلمة رافضة.

ويوضح جدعان بأن لمشروعها الإصلاحي

الإسلامي الليبرالي وجهين: الأول «نقدي راديكالي، والثاني بنائي تأسيسي تسميه عملية اجتهادية». و تقول بأن «رأسمالية ذات مشاركة نسوية ترعى جانب الله، يمكن أن تكون الوسيلة للمضي في الإصلاح الليبرالي للإسلام». وتؤكد أن القرآن يمنح المرأة حق المشاركة الاقتصادية، وأن الأصولية تعطل الإصلاح والاستقلال الذاتي. وهي هنا تفارق على نحو تام قرينتها في النسوية الرافضة تسليمة نسرين. إلا أنها تتساءل: «هل يجب على البلدان الإسلامية أن تقلد النماذج اليهودية – المسيحية من أجل أن تصبح إنسانية؟» وسؤالها ينم عن جهل ليس فقط بالفكر الإسلامي ومبادئ العقيدة الإسلامية بل وبالنصوص الدينية لهاتين الديانتين السماويتين وبما يتعلق بالمرأة تحديداً. ولكنها ترى وعلى النقيض من المسلمة الرافضة تسليمة نسرين بأن «جل القيم الكبرى التي استلهمها عظماء العصر – كالعدالة والتسامح والمقاومة اللاعنفية والحرية ونبذ التمييز العنصري – قد جاءت من الديانات»(7).

وتفسيرها للقرآن يقودها إلى أن الله وحده يعلم حقيقة كل شيء علم اليقين، وأن الله وحده يحاسب غير المؤمنين، وهو وحده الذي يعرف كيف يمكن التوفيق بين «الاختلافات» (التناقضات) في النصوص؛ وترى بأن إنسايتنا تجعلنا أحراراً في التعامل مع مشيئة الله، دون قسر على اتباع نهج مفروض»7. وهي تدين الوهابية وترى أن المسلمين غير العرب، بل ومسلمي الغرب الذين يتمتعون بالحريات المدنية، هم الأكثر قدرة على التحاور مع الغرب وليس إسلام البداوة، غير مدركة بذلك واقع التنوع في الخطابات الإسلامية، وعمق الكثير من مداركها في العالم العربي الإسلامي.

وإرشاد منجي تبتهج لكونها تعيش في عالم حر ككندا وتؤمن بالاجتهاد ومحاربة الفقر كشرط لتحرر المرأة.

وفي العالم العربي برزت بعض النسويات الإسلاميات من أمثال ناديا ياسين رئيسة منظمة العدالة والروحانية (وتعد أكبر منظمة إعلامية) وأسما لامرابت، وكلتاهما من المغرب. والأخيرة دعت إلى تأويل القرآن تأويلاً غير ذكوري، والرد على الخطابات الإسلامية الذكورية من خلال المجموعات النسوية، وأكدت على إنسانية المرأة كما وردت في القرآن الكريم، وعلى ضرورة تبني منهج نسوي حديث يجمع ما بين الأخلاقيات الإنسانية العالمية والأخلاق التي دعا إليها الإسلام، إلا أن منهجيتها انتُقدت من قبل البعض لافتقارها الدراية بشؤون الفقه وخلطها في المفاهيم والمنهجيات الحديثة.

جانيت حبري دحال / الجزائر

أما أمل غرامي التونسية فهي تؤيد إسلاماً حداثياً ونسوية إسلامية تغير من فهم بعض الشباب والشابات للدين، وتسبتدل التأويل الديني المتعصب بتأويل تقدمي. وتشير إلى الدور السلبي الذي تلعبه محطات التلفزة الدينية التي يسيطر عليها الرجل في عقول الشباب، وتؤمن بأن هناك الكثير من الباحثات الإسلاميات تم إسكاتهن. وتعزز غرامي فكرة أن تشكل النسويات

في العالم العربي قوة تآلفية مع النسويات الإسلاميات، لتحقيق جبهة أقوى تمنح مزيداً من الحريات للمرأة. وتشير إلى أنه في تونس توجد نسوية إسلامية إلا أنها ممنوعة من إشهار نفسها علناً في الجو العلماني التونسي.

وهناك من دعاة النسوية الإسلامية ممن عملن في الغرب وكرسن جهدهن في الحقل الأكاديمي والمعرفي لإقرار المساواة الجنسية، فبرزت داعيات من أمثال أسمى برلاس ورفعت حسن من باكستان وآمنة ودود الإفريقية. وبينت أسمى برلاس كيف أن معاني القرآن الكريم تؤكد المساواة التامة والمطلقة بين الجنسين بالنظر إلى الإطار العام لتعاليمه، وتشدد على أنه لا يحق لأحد، سواء أكان رجلاً أم امرأة، أن يحتكر تفسير الإسلام أو القرآن الكريم، وترى أن آيات القرآن ذاتها تفكك ركائز التفسيرات الأبوية التي لا تخلو من نزعات ذاتية وميول سياسية عبر العصور. وتوضح برلاس بأن قراءة الخطاب الإلهي تعتمد ثلاثة مبادئ: "التوحيد الإلهي والعدل والتنزيه". وتستدعي بالضرورة التحليل العقلي في التأويل والنظر إلى النص القرآني كوحدة نصية كما يوضحه كتابها "النساء المؤمنات في الإسلام: تفكيك التأويلات الأبوية للقرآن.(8)

بينت أسمى برلاس كيف أن معاني القرآن الكريم تؤكد المساواة التامة بين الجنسين

وترى برلاس بأن النص الإلهي هو كلام الله، إلا أن تأويلاته هي جهد إنساني، والتعددية في التفسير والقراءة تبقي على حيوية النص القرآني وتساهم في تغذية العقول، على عكس الأصولية التي تدعو إلى الفكرة الواحدة، والاختلاف هو سنّة الحياة وهو ما يدعو إليه القرآن (إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم). والقرآن نص خاص وعام، فهو موجه للعالمين وأيضا للمجتمع الذي نزل عليه في القرن السابع الميلادي ليخاطب أناسه بلغتهم، والقيم التي دعا إليها القرآن هي قيم عالمية. أما بالنسبة للتعددية فتؤكد برلاس بأنه باستثناء المسيح، فإن جميع الملوك والأنبياء كان لديهم العديد من الزوجات، فديفيد ملك سليمان كان متزوجاً من 900 زوجة، والرسول بزواجه حدد عدد الزوجات كما كان سائداً. وهي ترى بأن آيات تعدد الزوجات كما وردت في القرآن ارتبطت مع آيات خاصة باليتامى وإشاعة العدل، وأن الزوجة الواحدة هي الأصل. وهي لا تحب بأن يطلق عليها بأنها نسوية إسلامية، لأن المفهوم في العالم العربي لا يزال ضبابياً. وتدرك تماماً بأن مشروعها النسوي يعترضه مشاكل عديدة بسبب التيارات المحافظة، إلا أنها تصر على المضي فيه لأنه بالنسبة لها إلتزام تاريخي وإنساني وواجب ديني . ومع هذا فهي تقر بأن الفكر النسوي والتعليم الذي تلقته في الغرب لعب دوراً في صقل منهجيتها في الفكر والكتابة، وإن نجحت في تطوير أسلوب نقدي خاص بها هو نتاج ثقافة غربية وحس إسلامي.(9)

وتعتقد برلاس بأن للجميع الحق في تفسير القرآن - وقد أختلف معها هنا – وتبين كيف يمكن للشريعة المستمدة من بعض الإرث الذكوري ألا تنصف المرأة، وتروي كيف أن امرأة خادمة في باكستان اغتُصبت وحُكم عليها بالقذف بالحجارة حتى الموت بعد احتكامها إلى الشريعة التي قد تستمد أحكامها من أحاديث ضعيفة أو إجماع قد

يظلم المرأة في مجتمع أبوي. لذا فالقرآن بالنسبة لها هو المصدر التشريعي الأول. وتقر بأن الفكر الغربي التحرري ليس من السهل قبوله لدى المجتمعات التي كانت مستعمرة من قبل الغرب، وتبين كيف أصبح جسد المرأة الرمز الذي يلجأ إليه المسلم ليعبر من خلاله عن هويته كمسلم. والقرآن أصلاً أتى ليحارب كافة البنى الأبوية المسيطرة والتي ليس من السهل تفكيكها، علماً بأن الغرب ومن خلال القانون والحقوق المدنية تمكن في أوجه متعددة من تفكيك هذه الأبوية. والنهضة الاقتصادية والفكرية والسياسية والديمقراطية الحقة - كما تؤكد برلاس- هي التي تؤدي إلى نهضة فكرية مناهضة للظلم أياً كانت ضحاياه، وأن إعادة تأويل القرآن وحده لا يضمن تفكيك البنى المستشرية التي تظلم وتقمع المرأة والرجل معاً.

ومن رائدات الفكر النسوي الإسلامي المفكرة والكاتبة ذات الأصول الأفرو-أمريكية أمينة ودود التي أدانت بدورها - كما فعلت برلاس - محاولات احتكار الفقهاء الذكوريين لتفسير النص القرآني. وهي تصر بأن هناك انسجاماً ما بين العدالة الجندرية وحقوق الإنسان والإسلام ممثلاً بالقرآن الكريم. وهي كما يبين جدعان في كتابه خارج السرب، تدعو إلى القراءة التأويلية والعلمية للنصوص الدينية، وإلى حرية المرأة وحقها في تفسير هذه النصوص، وعدم التمييز الجنسي بين الرجل والمرأة. ولقد كانت من الجرأة بمكان بحيث أقدمت على إمامة الرجال والنساء في الصلاة في الثامن عشر من مايو 2005 . وهي لا تعير أهمية خاصة للسنّة النبوية، وترى أن القرآن هو الأصل، وتتلخص دعوتها بضرورة «قراءة القرآن بالقرآن نفسه» وتحليل الآية «أولاً، في سياقها؛ وثانياً، في سياق المناقشات المتعلقة بقضايا مماثلة في القرآن؛ وثالثاً، في ضوء اللغة المماثلة والبنى الصرفية المستخدمة في القرآن، ورابعاً، في ضوء المبادئ العامة الموجهة للقرآن؛ وخامساً، من خلال سياق النظرة القرآنية الشاملة للعالم التي تقوم على التوحيد والهدي والمسؤولية الفردية والأخلاقية.»(10)

تعبر ودود دوماً عن عشقها للإسلام الذي أعطاها لغة التوحيد، العربية، اللغة التي من خلالها تتجلى تلك العلاقة الحميمة ما بين الله وخلقه، والتي تشكل قوّة خاصة تجلب الإنسجام ما بين الأشياء التي تبدو على السطح غير منسجمة. وتقول بأن القرآن يبني علاقة حميمة وفاعلة ما بينه وبين قارئه، وبأنه ساعدها في فهم العلاقات المنطقية بين الأشياء، وطوّر من أسلوب تفكيرها، وعمّق فهمها للعالم وعشقها للطبيعة، وحسها بالعالم الخفي الذي يكمن تحت العالم المرئي. وتعترف بأن الإصلاح من داخل الإسلام ليس سهلاً، لأنه غير مدرج ومقبول من جميع الفئات، وتدعو إلى الإبداع وعدم التقليد، وتؤكد على أن روح العدل الإلهي المطلق لا يمكن أن يفضل جنساً على آخر. وتعتقد بأن كتابها «القرآن والمرأة» فتح الباب أمام نسويات إسلاميات لتفسير القرآن الكريم من منطلق نسوي، كما وأوضح كيف أن السياق التاريخي للقرآن يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار عند تأويل آياته. وتقر ودود بأن النساء المسلمات عموماً لسن مهتمات بالنسوية الإسلامية (وسأورد لاحقاً بعض الأسباب وراء هذا العزوف).

تعبر ودود عن عشقها للغة التوحيد التي تعكس العلاقة الحميمة بين الله وخلقه

ومن النسويات البارزات في مجال النسوية الإسلامية، رفعت حسن التي، كزميلاتها التأويليات تؤمن بأن العقلية الأبوية قد حكمت التقاليد الإسلامية في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، وأن أصول الإسلام الماثلة في القرآن والحديث والسنة النبوية والفقه قد وجهت وفقاً لهذه العقلية، إذ تم فهم هذه الأصول وتفسيرها على أيدي "الرجال" المسلمين وحدهم، وأن هؤلاء الرجال قد احتكروا لأنفسهم تحديد الأحكام والأوضاع الأنطولوجية واللاهوتية والسوسيولوجية والإسكاتولوجية (الأخروية) للنساء المسلمات."[11] وهي تنتقد سلبية النساء العربيات على مدى العصور وخضوعهن «للعقلية السلفية» وحبسهن في المجال الخاص. وتؤكد على أهمية العدالة والحرية والمساواة بين الجنسين، انبثاقاً من المبادئ الحقيقية لدين الإسلام. وهي تنتمي إلى تيار الإسلام «التقدمي أو الليبرالي»، وتعتمد المنهج التأويلي في قراءة النصوص القرآنية، وتفسير ما عنته الكلمات عند النزول. وتناقش رفعت حسن القول إن المرأة «مشتقة» من الرجل إذ «لا أثر له في القرآن الكريم وأنه جاء من (سفر التكوين)، أما (آدم) في القرآن فيمثل «البشرية»، لا شخصاً ذكراً بعينه. ثم إن القرآن لا يذكر (حواء) أبداً.»[12] وأن الاثنين خلقا من نفس واحدة، وأن القرآن يصور المرأة والرجل مخلوقين متساويين. وتبين بأن الأصوات اليهودية والمسيحية والهلنستية والتقاليد البدوية ما قبل الإسلام تتردد في كثير من الأحاديث التي تنسب للرسول، بل وترى في التأويلية الأداة المناسبة التي يمكن تفعيلها لصد المد السلفي والإقصاء الفكري الذي يمارسه هذا المد في فرض أفكاره، سواء تلك الخاصة بالمرأة، أو بغيرها من القضايا المتصلة بالتقدم والنهضة، وفي مصادرته أفكار الآخرين بصفته المالك الأوحد «للحقيقة المطلقة».

وكما فصّل جدعان في كتابه خارج السرب، فإن النسويات الإسلاميات اللواتي تم ذكرهن أعلاه ينتمين إلى التيار التأويلي، والذي يؤكد على أن تفسير القرآن الكريم ليس حكراً على المؤسسة الذكورية أو على فئة دون أخرى، شريطة أن تتوفر لها العلم والمعرفة اللازمة لتأويل آيات القرآن الكريم، كما ويؤكد على أهمية أخذ السياق والظرف التاريخي بنظر الاعتبار في العملية التأويلية. وبحسب مارغوت بدران في مقالتها "النسوية الإسلامية خطاب عالمي[13] Islamic Feminism is a Universal

كارل لارسون / السويد

Discourse"، فإن النسوية الإسلامية هي ظاهرة عالمية كونية تستند إلى القرآن، وتعتمد على الاجتهاد خاصة، وأن المجموع الفقهي - كما بينت فاطمة مرنيسي- اعتمد مراراً على أحاديث تتناقض في جوهرها مع ما نص عليه القرآن. وتورد بدران مثال الدكتورة سعاد صالح، أستاذة الفقه المقارن في الأزهر، التي تعلم طلبتها بأنه لا يوجد نص ديني يمنع المرأة من أن تكون مفتية، أو تتقلد أية وظيفة دينية، أو تصبح قاضية، وأنه سبق وأن أصبحت المرأة مفتية.

ينبثق بالضرورة عدد من الأسئلة في سياق الحديث عن التيار التأويلي للنسوية الإسلامية، من أهمها: أولاً: لماذا يكاد يقتصر تبلور هذا التيار الفكري النسوي الإسلامي في عوالم غير عربية أو حتى إسلامية؟ وثانياً، لماذا يتمحور هذا التيار

أصلاً في طروحاته ضمن الإسلام؟ وثالثاً، ما هي تحديداً أهم المنجزات الفكرية لهذا التيار النسوي التجديدي؟ ورابعاً، ما الدور الذي يمكن لهذا التيار النسوي الإسلامي أن يقوم به ليؤثر فعلاً على النهوض بالمرأة المسلمة؟

بالنسبة للسؤال الأول، يجدر أولاً تبيان بأن النسوية الإسلامية لا تحيل بالضرورة إلى ذلك الفكر النسوي الذي يتميز بالتزامه بالعقيدة الإسلامية وبالنص الديني، والذي يحرص على أن يستمد شرعيته من النصوص وإن أولت بأشكال مختلفة. ففي كتاب خارج السرب، تحيل النسوية الإسلامية إلى الفكر الملتزم إسلامياً وأيضاً إلى الفكر الرافض للإسلام جملة وتفصيلاً، وتصنيف الأخير تحت مظلة النسوية الإسلامية مرده أن الداعيات إلى رفض المنظومة الإسلامية هن مسلمات من حيث الهوية، وجل كتابتهن تتمحور حول المصطلح الديني الإسلامي ومنظومته القيمية ومجموعه الفقهي، حتى وإن كان الهدف تفكيك هذه المنظومة وتوجيه النقد اللاذع لها، كما فعلت كل من إيان حرسي علي وتسليمة نسرين وغيرهن. ومن البديهي أن تجد النسوية الإسلامية الرافضة في الفضاء الغربي "الحر" الأجواء المواتية للتعبير عن أفكارها بعيداً عن الأحكام التكفيرية والتهديد بالقتل فيما لو عبرت هذه الفئة عن أفكارها في عوالمها الإسلامية. أما بالنسبة للفئة الأخرى ذات الاتجاه التأويلي، فهي وإن كانت حريصة على أن تكون مرجعيتها النص المقدس، إلا أنها تقدم طروحات قد تستفز العقليات الإسلامية المغرقة في تقليديتها. فضلاً عن ذلك، فإن النسوية الإسلامية تبلورت على يد نساء تعلمن في المؤسسة الأكاديمية الغربية، وأجدن تطبيق نظريات لغوية

واجتماعية ومناهج نقدية ضمن قراءات مختلفة أتاحت لهن التعامل مع النصوص المقدسة بثقة علمية تساهم بالحجة والدليل في تغيير الصورة النمطية للإسلام كدين ومكانة المرأة فيه.

أما بالنسبة للسؤال الثاني الذي يتعلق بتمحور النسوية الإسلامية حول المصطلح الإسلامي، فالجواب قد يكون واضحاً. إذ لا يمكن تجاهل الاتهامات التي تكال جزافاً ليس من قبل الغربيين فحسب، بل من قبل ثلة لا بأس بها من المسلمين المستغربين حول دونية المرأة في الإسلام، فنجد زمرة من النساء المسلمات المقيمات في الغرب يشعرن بأن لديهن واجباً إنسانياً ودينياً لتفنيد مزاعم الغربيين وغيرهم من خلال تقديم دراسات وقراءات للنص الديني مدعومة بدلائل علمية وعقلانية تعلي من شأن المرأة ومكانتها في الإسلام.

وبخصوص السؤال الثالث، فلقد تمت الإشارة في أكثر من موقع إلى مساهمات النسوية الإسلامية في الحقل النسوي العالمي على الصعيد المعرفي والثقافي والأكاديمي؛ إذ تميزت النسوية الإسلامية بعمق أطروحاتها، ورقي جدليتها، ورزانة أدواتها التحليلية والنقدية، بحيث إنها أصبحت تدرَّس في العديد من الجامعات ومراكز دراسات المرأة في الغرب، كما وساعدت إلى حد ما في تغيير الصور النمطية المنسوجة عبر عصور طويلة في أذهان الغربيين، ليس فقط حول المرأة المسلمة، بل والإسلام نفسه، خاصة في العقدين الأخيرين عندما أصبحت "الإسلاموفوبيا" الشغل الشاغل للمؤسسة السياسية الغربية والموالين لها.

ولا يمكن أن يستهان بالدور الذي يمكن أن تلعبه النسوية الإسلامية في تمكين المرأة وتوفير قاعدة شرعية لدفع قضاياها قدماً[14]، وهذا للإجابة عن السؤال الرابع. وإن كانت آمنة ودود تقر بأن النساء عموماً غير معنيات بالنسوية الإسلامية، فهذا لا ينبغي أن يقلل من شأنها أو من أهمية أثرها. قد تبدو النسوية الإسلامية في بعدها الأكاديمي خطاباً نخبوياً لا يهم كافة النساء لصعوبة منهجيته واستناده إلى أطر نظرية ليست بمتناول الجميع، إلا أنها، وكما ذكر آنفاً، تمكنت من أن تتبوأ موقعاً هاماً على الساحة الأكاديمية، وتقدم قراءات لنصوص مركزية شأنها شأن العديد من التيارات الفكرية والنظريات المعرفية المعتمدة أكاديمياً. إن إيجاد مظلة إسلامية تستمد شرعيتها من نص ديني لا يكون تأويله حكراً على مؤسسة فقهية مغرقة بذكوريتها، وإنما من خلال نص تشارك المرأة في تأويله وفي بيان عدالة الله في خلقه، ذكوراً كانوا أم إناثاً، مما سيكون له الأثر الأكبر في تمكين المرأة ودفع الظلم عنها. فهذه القاعدة الشرعية (النسوية) ستكفل للمرأة حقوقاً في المجالات كافة، وستشكل أساساً للدفاع عن كرامتها الإنسانية، وحقها في الحياة الكريمة، والسعي للخلاص من كل القوانين غير المنصفة لها.

ولكن قد يؤخذ على بعض التأويليات وعلى مؤيديها محاذير قد لا تصدر حصراً عن فئات متشددة، بل وايضاً عن إسلاميين مستنيرين، ومن ضمنهم فئات من التأويليين. فقد لا تتردد بعض رائدات النسوية الإسلامية من إسقاط الحديث الشريف– وحتى غير الضعيف – جملة وتفصيلاً كمرجع تشريعي ثان بعد القرآن الكريم. فإذا استثنينا فاطمة المرنيسي، لا نكاد نسمع من بين أصوات النسويات التأويليات من تقول بأن هناك ضرورة للبحث في الحديث كمصدر تشريعي، هذا مع الإقرار

بأن هناك كماً لا بأس به من الأحاديث الضعيفة التي يجب التعامل معها بحذر، بل وعدم الأخذ بها، خاصة ما يتعارض منها مع النص القرآني وروح العقيدة ومبادئها. وهذا النوع من الإسقاط المطلق للحديث قد يؤثر سلباً على تعزيز "مصداقية" جمعية لهذا التيار، وعلى تأسيس قاعدة واسعة له، تمهد لإنجاز مكتسبات حقيقية لصالح المرأة المسلمة وليس فقط مكاسب نظرية أكاديمية. وتتعاظم أهمية أثر هذا الإسقاط إذا أخذنا بعين الاعتبار موقف النساء المسلمات أنفسهن من هذا الاستثناء، والذي قد يقودهن إلى رفض مجمل دعوات هذا التيار في توجهاته وجهوده نحو تحرير المرأة، والنظر إليه هو الآخر على أنه خطاب نخبوي واستثنائي في دعواته لا يخلو من الغلو والاستفزاز.

(**Endnotes**)

1 انظر: هالة أفشار، "الإسلام والنسوية، تحليل للاستراتيجيات السياسية" في كتاب النسوية والإسلام: منظورات قانونية وأدبية. حررته مي يماني، 1996، ريدنغ: غرانت المحدودة للنشر. (المرجع بالإنجليزية).
Haleh Afshar. 1996. "Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies." Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives. ed. Mai Yamani. Reading: Garnet Publishing Limited. 1996. p. 197-216.

2 انظر: ليلى أحمد، النساء والجندر في الإسلام ، لندن ونيوهافن: جامعة ييل، 1992. (المرجع بالإنجليزية).
Leila Ahmad. Women and Gender in Islam. London & New Haven: Yale University Press. 1992

3 انظر: مارغوت بدران، اكتشاف النسوية الإسلامية، مركز التفاهم الإسلامي – المسيحي، جامعة جورج تاون، 30 تشرين ثاني، 2000. (المرجع بالإنجليزية).
"Exploring Islamic Feminism" by Margot Badran. Center for Muslim-Christian Understanding. Georgetown University. November 30. 2000.

4 انظر: إرشاد منجي: المشكلة مع الإسلام: دعوة مسلمة للإصلاح في دينها، سانت مارتن غريفنز، 2005. (المرجع بالإنجليزية).
Arshad Manji. The Trouble with Islam Today: A Muslim's Call for Reform in Her Faith. St. Martin's Griffin. 2005.

5 فهمي جدعان، خارج السِّرب: بحث في النسويّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحريّة،الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2010 ، ص 161–159.

6 المرجع نفسه، ص 164.

7 المرجع نفسه، ص169 170–.

8 انظر: أسماء برلاس، النساء المؤمنات في الإسلام، تفكيك التأويلات الأبوية للقرآن، أوستن، تكساس: مطبعة جامعة تكساس، 2002. (المرجع بالإنجليزية).
Asma Barlas. Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal In-

terpretations of the Quran. Austin. Texas: University of Texas Press. 2002.

9 المرجع نفسه.

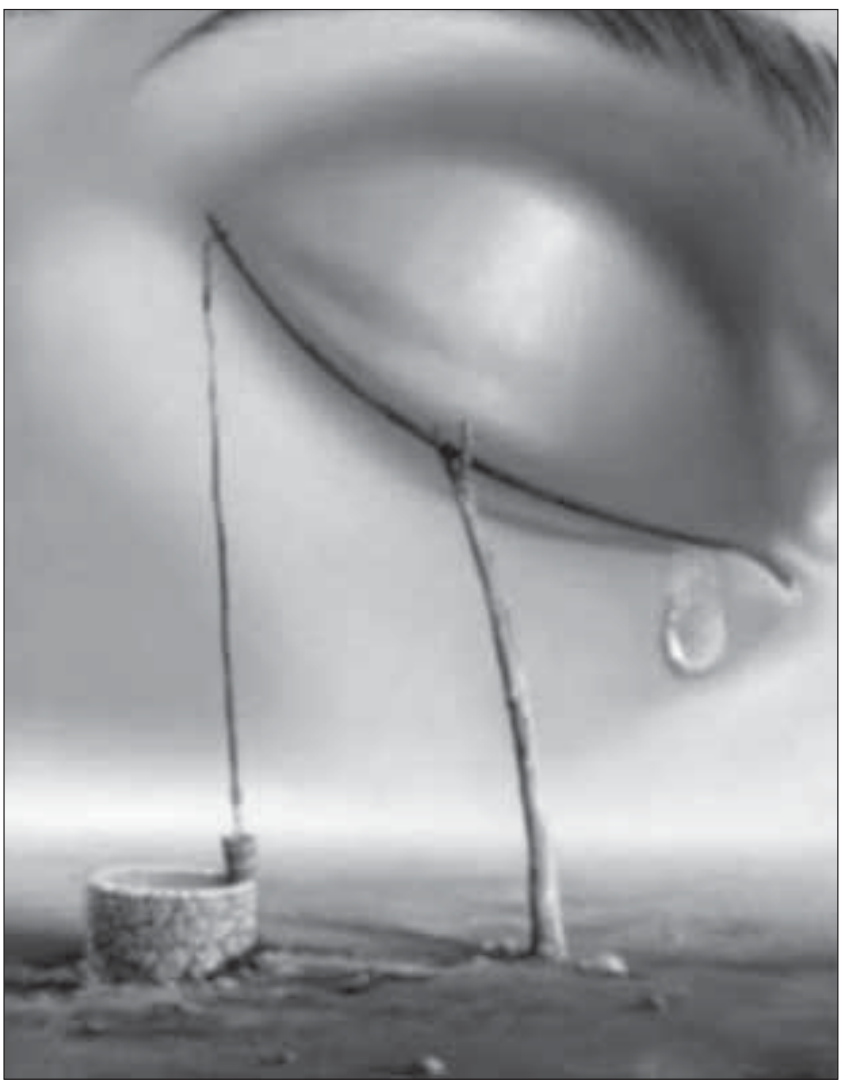
10 حنان إبراهيم، مجلة أفكار، "خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية" للدكتور فهمي جدعان، كانون الثاني 2011، ص 139.

11 جدعان، ص 68.

12 المرجع نفسه، ص 71.

13 مارغوت بدران، النسوية الإسلامية خطاب عالمي (المرجع بالإنجليزية).
Margot Badran: Islamic feminism is a universal discourse http://ns2.infinitydezign.com/english/article.php?issue=5&articleID=95

14 انظر آمنة ودود، ترجمة سامية عدنان (2006)، القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي (1992)، الناشر: مكتبة المدبولي، القاهرة.



محمد رضا شريفي / إيران

الملف

النسويّة الإسلاميّة: رؤية تحليليّة من واقع الأدب المعاصر

د. يوسف عوض ◄

قد يشعر البعض بوجود تناقض عند قراءة عنوان هذا المقال، أو بمعنى آخر قد يشير البعض إلى صعوبة الجمع بين لفظتي «النسوية» و «الإسلامية» ضمن عبارة واحدة. وفي حقيقة الأمر، فان عبارة «النسوية الإسلامية» قد استحوذت على اهتمام كثير من الكتاب والأكاديميين منذ ثمانينات القرن العشرين في محاولة لشرح مفهومي «النسوية» و «الإسلام» غير المتضادين بل اللذين يمكن أن يكونا متكاملين إذا تم النظر في موضوع «النسوية الإسلامية» بأنية وترو. في هذا المقال، سأقوم بإعطاء فكرة مقتضبة عن مفهوم النسوية الاسلامية من خلال استعراض آراء بعض الكتاب والأكاديميين العرب والمسلمين ومن ثم سأقوم باستخدام نص روائي للكاتبة ليلى أبو العلا لإظهار خصوصية مفهوم النسوية الإسلامية في المهجر. بالتحديد، سأعرض آراء كتاب ساهموا في ترسيخ مفهوم النسوية الإسلامية قبل أن أقوم بعمل دراسة تحليلية لرواية «المئذنة» والتي نشرت باللغة الانجليزية تحت عنوان (Minaret) عام 2005. وسأتناول في تحليلي لهذه الرواية فكرة أن الإسلام يمكن أن يوفر غطاءً فكرياً لحركة نسوية عالمية تتجاوز الحواجز الإقليمية والطبقية واللغوية. بمعنى آخر، فان قراءتي لرواية أبي العلا تظهر أن الحركة النسوية الإسلامية تمثل ملجأ أميناً لنساء عربيات/ مسلمات يعشنّ في العالم الغربي وأنّها - أي الحركة النسوية الإسلامية - تعطي للمرأة المسلمة التي تعيش في المنفى بعيداً عن أهلها ووطنها الفرصة للإحساس بالإنتماء لمجموعة تُشعرها

أكاديمي من الأردن.

بقربها منهم بعيداً عن حواجز اللغة والأصل العرقي واللون والطبقة الاجتماعية.

لقد تناول عدد من الباحثين آراء وأفكار منظري الحركة النسوية الإسلامية في دراسات أكاديمية متعمقة. كما أن البعض الآخر قام بعرض هذه الأفكار من خلال مقالات نشرت في العديد من المجلات ومواقع الإنترنت. وبشكل عام، فقد قامت هذه الدراسات بالتأريخ للحركة النسوية الإسلامية و شرح أفكارها بطريقة شجعت البعض لعمل دراسات تتناول جوانب جديدة من أفكار ومفاهيم هذه الحركة. ومن اللافت للانتباه أن معظم هذه الأعمال نشرت بلغات أوروبية وخاصة الانجليزية. ومن بين هذه الأعمال كتابات كل من ليلى أحمد وأمينة ودود ومارجو بدران ومريم كوك وأسماء برلاس وزيبا مير حسيني. فعلى سبيل المثال، تقدم دراسة ليلى أحمد Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate محاولة جادة لشرح وتوضيح الدور الذي لعبته وتلعبه النساء المسلمات في تقديم تفسير للقرآن يناهض التفسير التقليدي الذي لا يتبنى مبدأ المساواة بين الرجال والنساء. وتشير ليلى أحمد للدور الذي لعبته ملك حفني ناصف في النصف الأول من القرن العشرين لبلورة أفكار ومفاهيم الحركة النسوية الاسلامية.

وبشكل عام، فان أعمال ليلى أحمد وغيرها من الباحثات المذكورات آنفاً قد دعت في مجملها إلى ضرورة الاستماع إلى الصوت الأخلاقي الذي يعبر عنه القرآن الكريم ويدعو من خلاله إلى تحقيق العدالة بين الرجل والمرأة من خلال تأويل صحيح للكتاب السماوي. وفي هذا السياق، يمثل كتاب فهمي جدعان «خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإدعاءات الحرية» محاولة جدية لاستعراض آراء مجموعة من هؤلاء الكاتبات، حيث يشير جدعان إلى أن الحركة النسوية الإسلامية التي تتبلور من خلال هذه الأعمال «تجعل الإسلام نفسه منطلقاً ومرجعية أولية لها، وأوجه عملها وفق منهج إعادة القراءة أو التأويل للنصوص الدينية والتاريخ الإسلامي» (ص 25-24). ويشير جدعان في كتابه أن «فضاءات الحرية الغربية» أعطت هؤلاء الكاتبات مجالاً واسعاً للتعبير عن مواقف وآراء «رافضة لجملة التراث الثقافي الذي نشأنّ عليه، ومسوغة بموقف غاضب ذي متعلقات لاهوتية أو فلسفية» يسميها جدعان «النسوية الإسلامية

محمد رضا شريفي / إيران

الرافضة» (ص 25). ويضيف جدعان في كتابه أن تيار «النسوية الإسلامية» قد أعلن نفسه رسمياً في برشلونة في عام 2005 حيث عقدت ندوة حول موضوع النسوية الإسلامية تمت من خلالها محاولة الإجابة عن سؤالين: ما هي النسوية الإسلامية؟ وهل يوجد ثمة نسوية إسلامية؟ (ص 36). ويرى جدعان أن أهم ما يميز هذه الحركة هو التصريح بأن القرآن نفسه يحث على «المساواة بين الرجال والنساء وأن العدل والانصاف واجبان» (ص 40). إضافة إلى ذلك، تصر الحركة النسوية الاسلامية على التمسك بإعادة تأويل النصوص الدينية «بحيث يصح أن يؤدي هذا التأويل إلى أية نتائج، ومن دون أي تحديد مسبق» (ص 41).

وفي معرض شرحه لأفكار الحركة النسوية

الإسلامية، يتطرق جدعان إلى أهم الأفكار التي تم طرحها من قبل كل من عالمة الاجتماع المغربية فاطمة المرنيسي والمفكر طارق رمضان وأمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن قبل أن يتطرق إلى أعمال مارغو بدران التي يرى جدعان أن فلسفة النسوية الإسلامية لديها تتبنى المقاصد التالية: تجديد فهم النصوص القرآنية وفق الهرمينوطيقا القرآنية المعزز لمبدأ المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة؛ تأكيد حق المرأة في الاجتهاد وفي انتاج تفسير جديد في شأن العلاقات بين الرجل والمرأة؛ تأسيس المساواة بين الجنسين على مبدأي الخلافة والتوحيد؛ اعتماد مبدأ الحماية المتبادلة أو الدعم أو التعضيد المتبادل أو الرعاية المتبادلة؛ دخول النساء إلى فضاءات المجال العام وإلى المسجد جنباً إلى جنب مع الرجال (ص 78-77).

وبكلمات مارغو بدران فإن الحركة النسوية الإسلامية تهدف إلى «إستعادة فكرة الأمة أو المجتمع الإسلامي كحيز للجميع تتقاسمه النساء مع الرجال بالتساوي باعتبار الأمة مجتمعاً تعددياً شاملاً» (فقرة 2). وترى بدران أن الحركة النسوية الإسلامية بدأت منذ ثمانينات القرن العشرين حيث ظهرت نساء مسلمات مثقفات معنيّات بالشأن العام بشكل متزامن في ايران ومصر وتركيا والسعودية هدفت الى تأسيس «حركة نسائية تندرج ضمن النموذج الإسلامي» (فقرة 7). وتضيف بدران أن «الحركة النسوية الإسلامية تشكل فصلاً مهماً من التاريخ الشامل للحركات النسائية» (فقرة 18). وتؤكد أن الحركة النسوية الإسلامية قد ظهرت كخطاب عالمي شامل في أماكن عدة في الشرق والغرب. ففي الشرق، ظهرت الحركة النسوية الإسلامية في

وقت تمكنت النساء المسلمات بأعداد غير مسبوقة من بلوغ أعلى مستويات التعليم في كافة المجالات والاختصاصات (فقرة 17). أما في العالم الغربي فقد نشأت هذه الحركة «في ظروف النمو المستمر المتسارع للأقليات المسلمة بمن فيهم المهاجرون، والمواطنون من الأجيال التالية، والأعداد المتزايدة من المعتنقين الجدد للإسلام، وغالبيتهم من النساء» حيث واجهت هؤلاء النساء «ممارسات اجتماعية مفروضة باسم الإسلام» مما حدى بهنّ إلى العودة إلى الدين للتأكد من صحة هذه الممارسات» (فقرة 18).

من هنا يتضح أن الخطاب النسوي – وإن كان يتمحور حول تحقيق مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة من خلال إعادة تأويل الآيات القرآنية بما يتسق مع النداء الأخلاقي والإنساني الذي يزخر به القرآن الكريم – يشتمل على نوعين مختلفين من الاهتمامات والتي تعكس الموقع الجغرافي للمسلمات المهتمات بشأن الحركة النسوية الإسلامية. هنا يجري الحديث عن اهتمامات الحركة النسوية النشطة داخل العالم الإسلامي مقابل اهتمامات الحركة النسوية النشطة خارج العالم الإسلامي (أي في الغرب). وترى آمال قرامي أن المنتميات إلى الحركة الإسلامية في العالم العربي بالتحديد يركزن في خطابهن «على مسائل عملية ذات بعد منفعي، كتعديل قوانين الأحوال الشخصية»، في حين أن الباحثات المسلمات في العالم الغربي وبالتحديد في أمريكا تنصب دراستهن على «قضايا ذات صلة بإصلاح الفكر الديني والبحث النظري» (فقرة 4). ويؤكد الباحث ماجد أنور أنه اذا ما رغبت الحركة النسوية بتقديم إطار ثوري جديد، فإنه يجب أن يكون اسلامياً تقدمياً: ديمقراطي في طبيعته ومقاوم للسيطرة الذكورية والاستعمارية (ص 324). ويرى أنور أن الحركة النسوية الإسلامية هي أفضل قاعدة فكرية لمقاومة الرأسمالية العالمية وإثراء الفكر المعاصر بمبادئ المساواة والعدل (ص 355).

ويضيف جدعان أن تيار «النسوية الاسلامية» قد أعلن نفسه في برشلونة في العام 2005

وقبل أن انتقل للحديث عن رواية أبو العلا «المئذنة»، أرى أنه من الضروري التعريف بالكاتبة وأعمالها الأدبية واتجاهاتها الفكرية. ولدت ليلى أبو العلا بمصر وعاشت طفولتها وصباها في السودان ثم انتقلت للعيش مع زوجها في اسكتلندا قبل أن يستقر بها المقام في قطر. صدرت لها ثلاث روايات ومجموعة قصصية إضافة إلى مسرحيتين تاريخيتين هما "أسد الشيشان" و"الحياة الخفية" تم تقديمهما دراميا في حلقات مسلسلة على القناة الرابعة لمحطة BBC. تُرجمت روايات ليلى من اللغة الإنجليزية إلى اثنتي عشرة لغة منها العربية. حصلت أبو العلا على جائزة "كين" العالمية للأدب الإفريقي عن قصتها "المتحف" التي تضمنتها مجموعتها القصصية "أضواء ملونة". تركز أبو العلا في أعمالها الأدبية على الدور الذي يلعبه الدين في تشكيل شخصيات أعمالها الروائية وهي بذلك تقدم نموذجاً مختلفاً عن ما هو سائد في الأعمال الأدبية الحديثة التي تصور الدين كعنصر غير مؤثر في الحياة اليومية لأبطال وبطلات الأعمال الروائية. وفي هذا السياق تقول أبو العلا في مقابلة أجرتها معها شذى مصطفى في صحيفة الشرق الأوسط أنها تشعر أن هناك شيئاً مفقوداً في العمل الأدبي

عندما يتم تجاهل البعد الديني على الرغم من أنه «يلعب دوراً مؤثراً في حياة الناس» (فقرة 8). وتشير هذه الكلمات إلى أهمية الدين في بناء تحالفات بين شخصيات رواياتها وإلى أهمية استمرارية التحاور بين الشعوب للوصول إلى فهم الحضارات المختلفة والتواصل بينها.

وفي هذا الاطار، يأتي تحليلي لرواية أبو العلا «المئذنة» التي نشرت باللغة الانجليزية في العام 2005. في هذه الرواية تسرد الكاتبة حياة نجوى، الشابة السودانية المنتمية إلى طبقة الأثرياء. تدور أحداث هذه الرواية بين عامي 1984 و 2004. في بداية الرواية نلتقي بنجوى الغنية المولعة بمواكبة الأزياء وارتياد أندية الطبقات المخملية وحضور الحفلات الباذخة. ولكن كل هذا تغير عندما أطاح انقلاب عسكري بالحكومة السودانية القائمة والتي يعمل فيها والدها مستشاراً للرئيس. وبعد إلقاء القبض على والدها تهرب نجوى مع والدتها وأخيها الى لندن حيث تقضي فترة إقامتها الأولى غير آبهة بما يجري من حولها معتمدة على الأموال التي هرّبها والدها إلى لندن أثناء فترة عمله. لاحقاً يتم إعدام والدها وتنقطع صلات الأسرة بالسودان ثم تموت والدتها ويُسجَن شقيقها لمحاولته طعن شرطي متخفٍّ حاول إلقاء القبض عليه بتهمة حيازة مخدرات. وفي هذه الظروف الصعبة، فإن نجوى تحاول أن تقيم علاقات مع أفراد الجالية السودانية في لندن، إلا أنها تفشل في ذلك حيث لا يعيرها أي شخص اهتماماً خاصة وأنها فقدت ثروتها ومركزها الاجتماعي. وتضطر نجوى للعمل كخادمة في منازل العائلات العربية الثرية في لندن لكسب قوت يومها. وفي الوقت ذاته، تبدأ نجوى بارتياد مسجد ريجينت بارك في لندن حيث تلتقي بمجموعة من النساء المسلمات.

وفي حقيقة الأمر، فإن علاقة نجوى بالمسجد تبدأ منذ وفاة والدتها حيث قامت مجموعة من النساء المسلمات بتغسيل وتكفين والدتها وعندها تساءلت نجوى عن سبب تبرعهنّ بعمل ذلك على الرغم من عدم معرفتهنّ بها. لقد أحست نجوى للمرة الأولى منذ قدومها إلى لندن بأنّها جزء من مجموعة أكبر وأن هويتها الإسلامية (وإن كانت اسمية فقط في هذه المرحلة) هي طوق النجاة من حياة التهميش التي كان من الممكن أن تواجهها في لندن بعد أن تخلى عنها أقاربها وأبناء وطنها. وهنا تشير الرواية إلى أهمية الدور الذي يلعبه المسجد في بلورة علاقات اجتماعية متينة بين مرتاديه علاوة على كونه مكاناً لتلقي العلم وخاصة للنساء. وهنا أريد أن أشير إلى ما كتبته ليلى أحمد حول أهمية المسجد ضمن الحركة النسوية الإسلامية، حيث تشير أحمد إلى أن النساء المسلمات حول العالم قد عدن إلى ارتياد المساجد بأعداد غير مسبوقة مما سيكون له الأثر في إعادة دراسة بعض التشريعات والقوانين الإسلامية المتعلقة بالمرأة بما يوائم العصر الحديث (ص 101).

مارغو بدران: إن الحركة النسوية تهدف إلى استعادة فكرة المجتمع الإسلامي كحيز للجميع

وفي حقيقة الأمر، فإلى جانب الدور التعليمي الذي يلعبه المسجد في حياة نجوى حيث تنكب على حضور حلقات التجويد والتفسير على أيدي نساء متفقهات بشؤون دينهنّ، فإن المسجد يمثل لنجوى مكاناً آمناً تشعر فيه بالطمأنينة والحرية والانتماء وهي تبدي إعجابها بأجواء الهدوء والسكينة

والمساواة التي تعم أرجاء المسجد. فعندما تصلي فهي تقف إلى جانب نساء مسلمات من مختلف الطبقات الاجتماعية ومن مختلف الجنسيات، وهنّ لايبدين أي اهتمام بالطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها نجوى أو إلى تاريخها السابق. كل ما يهمهنّ هو أن يقمن بعبادة الله وخدمة دينهنّ (ص 239). وتتحدث نجوى بشيء من العجب عن زوجة السفير السنغالي التي تصلي إلى جانبها في المسجد وتوجه سائق سيارتها إلى إيصال نجوى إلى منزلها دون أن تسألها عن وظيفتها أو تاريخها (ص 188). وفي المسجد تلتقي نجوى بشاهيناز الباكستانية الأصل حيث تتطور الصداقة بينهما وتتقوى أواصر المحبة. وعندما تتساءل نجوى عن سبب صداقتهما، ترد شاهيناز بأن رغبتهما في أن تكونا مسلمتين ورعتين هو سبب كاف لهذه الصداقة (ص 105-104). وبمعنىً آخر، فالصداقة بين نجوى و شاهيناز تتجاوز حدود اللغة والطبقة الاجتماعية والأصول العرقية.

ومن خلال قراءة رواية أبو العلا، نجد أن هناك محاولة للدفاع عن صورة الإسلام أمام التشويه المستمر الذي يتعرض له من خلال تصويره كأداة قمعية تهضم حقوق النساء وتجعل حياتهنّ صعبة. فالإسلام في هذه الرواية يمثل مصدر إلهام وقوة للنساء حيث أن العلاقة التي تجمع نجوى بغيرها من النساء المسلمات هي التي تنقذها من فقدان ذاتها وهويتها وضياعها في مجتمع رأسمالي يولي اهتماماً قليلاً بالروحانيات. إن رواية أبو العلا تسلط الضوء على الدور الذي يمكن أن يلعبه الإسلام ضمن الحركة النسوية في إيجاد مساحة مناسبة لإقامة حوار بين النساء من المنتميات إلى تيارات مختلفة حيث أن الاسلام يتجاوز المفاهيم الضيقة مثل الطبقة الاجتماعية والاقليمية. لقد ولّد وجود نجوى في لندن حاجة ماسة عندها للبحث عن إقامة علاقات دائمة للشعور بالطمأنينة والانتماء. لقد كان الاسلام هو المظلة الراسخة التي مكّنت نجوى من أن تصبح جزءاً من حركة نسوية نشطة تتجاوز في مداها حواجز الطبقة الاجتماعية واللغة والأصل العرقي. وبهذا، فإن الرواية تشير إلى أهمية الحركة النسوية الإسلامية في الدفاع عن حقوق المرأة وصون كرامتها وتأمين سبل العيش الكريم لها. كما أن الرواية تساهم في توضيح طبيعة الحركة النسوية الإسلامية للقارئ الغربي كون الرواية مكتوبة باللغة الانجليزية وتعمل على بلورة مفهوم المساواة بين الرجل

مرتضى كاتوزيان / إيران ◄

والمرأة الذي يزخر به القرآن الكريم وتكافح الحركات النسوية المختلفة من أجل تحقيقه. وبهذا، فان الحركة النسوية الإسلامية تمثل جزءاً من الحركات النسوية العالمية المطالبة بتحقيق مبدأ العدالة والمساواة بين الرجل والمرأة على مختلف الأصعدة.

أود أن أختم هذا المقال بتعليق على كلمات مارغو بدران عن الحركة النسوية الإسلامية التي ترتكز في صياغتها على «مفهوم قرآني للمساواة بين الجنسين كجزء من المساواة الكاملة بين البشر خارج أية حدود زمنية ومكانية، يفكك مفهوم التفرقة السطحية بين العام والخاص» (فقرة 21). إن المفهوم الأساسي الذي تقوم عليه الحركة النسوية الإسلامية الذي تشير إليه بدران في الاقتباس السابق يعطي الحركة النسوية الإسلامية بعداً مهماً

معل منها حركة عالمية (Transnati - nal) تتجاوز الانتماءات الاقليمية الضيقة والحواجز اللغوية والطبقية وتشكل ملاذاً آمناً للنساء على اختلاف أصولهنّ العرقية ولون بشرتهنّ.

لقد كان للحركة النسوية الإسلامية دور كبير في إعادة صياغة حياة نجوى، الشابة السودانية التي وجدت نفسها منبوذة اجتماعياً بعد ضياع ثروتها وفقدانها للسلطة السياسية المتمثلة بالمنصب الرفيع الذي كان يشغله والدها في الحكومة السودانية قبل إعدامه من قبل الثوار. عندما كانت نجوى تعيش في الخرطوم في كنف أسرتها الثرية، لم تكن تولي اهتماماً لشؤون دينها وعلى الرغم من أنها لم تكن عدائية في سلوكها تجاه زميلاتها المحجبات في جامعة الخرطوم، إلا أنها لم تكن ترغب في التعرف عليهنّ أو الحديث معهنّ لأنها كانت تنظر إليهنّ نظرة دونية بحكم انتمائها لطبقة اجتماعية ثرية وانتمائهنّ للطبقات الدنيا من المجتمع. في لندن، وفي ظل الظروف القاسية التي اضطرت نجوى للعمل كخادمة في منازل الأثرياء العرب في لندن، اختلفت نظرتها للحجاب وأصبحت ترى فيه رمزاً للتعاون والمساندة والرفقة الحسنة. بارتدائها للحجاب في لندن، أصبحت نجوى تشعر بأنها جزء من جماعة متكافلة ومتعاونة ومتعاضدة. لقد أدركت نجوى أهمية أن تكون جزء من الجماعة نظراً للراحة النفسية التي أسبغها عليها هذا الانتماء مقابل حياة التشردم والتهميش التي واجهتها في المنفى. إن رواية "المئذنة" تعكس صورة عملية للدور الذي يمكن أن تلعبه الحركة النسوية في صون كرامة المرأة وتوفير فرصة العيش بطمأنينة واستقرار.

المراجع (باللغة العربية):

آمال قرامي، «الحركة النسوية الإسلامية بأمريكا»،
http://www.metransparent.com/spip.php?page=article&id__article=9212&var__lang=ar&lang=ar ، Middle East Transparent: 12/2/2010
استخرجت من الإنترنت بتاريخ 18/10/2011.

أميمة عبداللطيف ومارينا أوتاوي، «المرأة في الحركات الإسلامية: نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة»،
http://carnegieendowment.org/files/women.pdf.
مركز كارنيغي للشرق الأوسط: 6/2007
استخرجت من الإنترنت بتاريخ 18/10/2011.

شذى مصطفى، «الروائية ليلى أبو العلا لـ الشرق الأوسط: الأدب المعاصر يتجاهل دور الدين في بناء الشخصيات»،
http://www.aawsat.com/details.asp?section=19&article=474545&issueno=10789.
صحيفة الشرق الأوسط: 12/6/2008
استخرجت من الإنترنت بتاريخ 18/10/2011.

فهمي جدعان، خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة واغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، 2010.

مارغو بدران، «انطلاق الحركة النسوية الإسلامية»،
http://www.mondiploar.com/article720.html
النسخة العربية لـ
Le Monde Diplomatique: 11/2006
استخرجت من الإنترنت بتاريخ 18/10/2011.

المراجع باللغة الانجليزية:

Aboulela, Leila, Minaret (London: Bloomsbury, 2005).

Ahmed, Leila, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate (New Haven & London: Yale UP, 1992)

Anour, Majid, 'The Politics of Feminism in Islam', Signs, 23 (1998), 321-61.

Moghissi, Haideh, 'Women, War and Fundamentalism in the Middle East', Social Science Research Council http://essays.ssrc.org/sept11/essays/moghissi__text__only.htm accessed 10 July 2010.

الملف

واقع المرأة الأندلسية السياسي

(من خلال كتاب الذخيرة لابن بسام الشنتريني)

د. أحمد حامد المجالي ◄

مقدمة:

تهدف هذه الدراسة، للاطلاع على الدور السياسي الذي لعبته المرأة في الأندلس، في أواخر الدولة الأموية وعصر الطوائف، من خلال ما يعرضه كتاب (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة) لابن بسام الشنتريني (ت 542هـ)[1]. ويعد هذا الكتاب موسوعة أدبية تاريخية، حيث قام بترتيب كتابه على أقسام الأندلس الثلاثة (مغرب وموسطة وشرق)، ثم جاء القسم الرابع للحديث عن الوافدين على الأندلس. وفي الكتاب معلومات تاريخية وأدبية واجتماعية وسياسية ذات أهمية بالغة. وكان التركيز في هذا البحث على النواحي السياسية للأندلس بشكل عام والمرأة بشكل خاص، وسط مرحلة اتسمت بهبوب رياح الاضطرابات، وما واجهته الأندلس من الفرقة والانقسامات السياسية والمؤامرات، وكذلك تشكل العديد من الممالك المتصارعة فيما بينها كمملكة بطليوس وطليطلة وقرطبة وإشبيلية ودانية وسرقسطة وغيرها من الممالك والإمارات، وسط ترقب عدوهم الخارجي المتمثل في الممالك النصرانية على الحدود الشمالية.

لعبت المرأة دوراً مهماً في حياة الأسرة الأموية الحاكمة، وانعكس ذلك على طبقات المجتمع، ففي كتاب الذخيرة عدد من الإشارات التي تناولت الأسرة الأموية في دمشق، منها زواج

أستاذ مساعد في التاريخ الإسلامي/ رئيس قسم التاريخ ومتطلبات الجامعة/ جامعة الزرقاء.

الخليفة مـروان بـن الحـكم مـن أم خالد أرملة يزيد بن معاوية، والتي استطاع من خلالها توحيد الأسـرة الأمـوية لمواجهة عبدالله بن الزبير الذي بويع بالخلافة في مكة، وقد ساهمت أم خالد باغتيال مروان بن الحكم بعد أن عاير ولدها وانتقص من قيمته[2]. وكذلك تأثير سلامة وحبابة على الخليفة يزيد بن عبدالملك ووفاته كمداً عند وفاتهما[3].

واسـتمـر الحـال في الأنـدلـس بالاهـتمـام بالمرأة، وليس أدل على ذلك من ولع الخليفة الأندلسي المستعين بالنساء، فمن قصيدته في ثلاث من جواريه يقول:

وتملكت نفسي ثلاثٌ كالدمى
زهرُ الوجوه نواعم الأبدان

ومنها:

لا تعذلوا ملكاً تذلل للهوى
ذل الهوى عزٌّ وملكٌ ثاني

وأيضاً مما يؤكد فيها مضيه على عادة بني مروان (بني أمية) بقوله:

إن لم أطع فيهن سلطان الهوى
كلفاً بهن فلست من مروان[4]

وقد كانت النساء في الأندلس على نوعين، فمنهن الحُـرّات اللواتي أقمن في القصور وتحت أيديهن الخدم والرفاهية الكاملة، وهنـالك الجـواري اللـواتـي تمتعن بحرية كبيرة، وقد عمد رجال الأندلس على شراء الجـواري والمبالغة في اقتنائهن وقد كان العديد منهن يخضعن لتعليم خاص مما يؤهلهن للتواجد في القصور ومن ذلك ما قام به ابن الكتاني تاجر الرقيق من تعليم أربع من الجواري ليصبحن عالمات بالحكمة والمنـطـق والـفـلسـفـة والـهـنـدسـة والـنـحـو والعروض والخط والأدب والموسيقى وغير ذلك[5].

تبارى السياسيون في اقتناء الجواري، ويورد ابـن بسام عـدداً منهم كهذيل بـن خلف المـعـروف بالأصلع صاحب مدينة سهلة، حيث اشـتـرى جـاريـة بثلاثة آلاف دينـار، لما كـان لديها مـن مـيـزات كمقدرتها على الغناء والكتابة والخط والأدب والطب وغير ذلـك، واشـتـرى كذلك عـدداً من الجـواري ممن يحسنّ التجويد، فاجتمع لديه مائة وخمسون محظية[6]، وكذلك المعتضد بـن عبـاد ملك إشبيلية (461-433هـ/ 1069-1042م)، وكان لديه من السراري نحو سبعين جارية[7]. وحتى مع اضطراب الحالة السياسية قام المظفر صاحب مدينة بطليوس (461-437هـ/1068-1045م) -بعد أن خسر معاركه أمـام المعتضد بن عبـاد- بإرسـال مـن يشـتري لـه وصائف

رينيه ماجريت / بلجيكا

وملهيات من قرطبة: «نافياً بذلك الشماتة عن نفسه، ولم يكن له عادة بمثله.....»[8] أي أنه لم يكن يهتم باقتناء الجواري بشكل كبير، ويبدو أن ذلك كان رداً على ما قام به المعتضد بعد انتصاره من شراء جارية كانت لابن الرميمي والتي وصفت بالحذق في صنعتها[9].

انعكس اهتمام الحكام بالجواري على تركيبة المجتمع الأندلسي بظهور طبقات المولدين وأبناء الحرائر وأبناء الجواري. والغالبية العظمى من أمراء الأندلس في الفترة الأموية كانوا من أبناء الجواري، وقد حاول الوزير أبو محمد عبدالغفور الانتصار لأبناء الجواري مشيراً إلى شخصيات مشرقية من هؤلاء الأبناء، منهم علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم والخليفة العباسي المعتصم بالله،

وقال:

لا تزرين بفتى من أن تكون له
أم من الروم أو سوداء دعجاء
فإنما أمهات النساء أوعيةٌ
مستودعات وللأبناء آباء

مضيفاً بأنه: «ما كل الحرائر ببريئات (سالمات) من الجرائر، ولا كل الإماء بمخلات في الانتماء»[10].

الدور السياسي للمرأة:

مارست المرأة الأندلسية دوراً مهماً في السياسة بشكل خاص والحياة الأندلسية بشكل عام سواء أكانت أماً أم زوجة أم أختاً أم بنتاً أم حتى محظية وجارية، وقد أفرزت هذه الفترة عدداً من الشخصيات النسائية الأندلسية المؤثرة في صنع الأحداث، أو في كونها سبباً في تقريب أو إقصاء السياسيين من وعن السياسة الأندلسية، فكان تواجد الوزير الكاتب ابن شهيد في طفولته في قصر الحاجب المنصور وتحت رعاية نسائه، سبباً في بروز شخصيته واتصاله بملوك تلك الفترة، ومن ثم العمل السياسي[11].

ومن الشخصيات النسائية البارزة كانت صبح البشكنسية زوجة الخليفة الحكم المستنصر بالله ووالدة وريث الخلافة من بعده هشام المؤيد والتي كان لديها مكانتها الخاصة لدى المستنصر، مما مكنها من التدخل في شؤون الدولة، فكان محمد بن أبي عامر والذي تلقب بالمنصور فيما بعد أحد صنائعها، حيث «استهوى هذه المرأة بحسب الخدمة –وهي الغالبة على الحكم– فأزلفته، وولي الشرطة والمواريث والسكة.... وقرن له بهذا كله القضاء بإشبيلية»، مما ساهم في علو منزلته[12].

تقرب المنصور في بادئ الأمر من حريم القصر حتى أصبح ذا مكانة مميزة

لديهنَّ، وهذا دليل على تأثر السياسة في تلك الفترة بتدخلات النساء، فيشير ابن بسام إلى أن المنصور ارتفعت مكانته لدى جميع نساء القصر بحسن الخدمة «وطلاقة اليد في الإلطاف والهدية»، فقمن بعد وفاة المستنصر بالله باستصدار كتاب من هشام المؤيد إلى الحاجب المصحفي لكي يستعين بابن أبي عامر في تدبير الدولة والمشورة[13]. ولم تدم العلاقة الوطيدة بين صبح وابن أبي عامر، إذ تمكن الأخير من الوصول إلى سدة الحجابة ومن ثم السيطرة على الأندلس والحجر على هشام المؤيد، مما أحدث الوحشة بينهما[14]. كما أن ابن أبي عامر عمل على تفريق الخدم عن القصر والتضييق على صبح ولم يدع في القصر سوى من يثق بهم من العيون والعمال لضمان استمرار السيطرة على القصر[15].

مارست المرأة الأندلسية دوراً مهماً في السياسة بشكل خاص والحياة الأندلسية بشكل عام

أدركت صبح عدم مقدرتها على مجابهة المنصور فحاولت مع أخيها رائق إخراج أموال ومجوهرات من القصر والفرار بها وذلك بإخفاء ما قيمته ثمانون ألف دينار في جرار غطيت بأنواع من الطعام، ولكن ابن أبي عامر علم بذلك وتمكن من الحصول على تلك الأموال[16]، مما جعله يتخذ إجراءً آخر في إخراج الأموال التي كانت مختزنة في القصر والتي توالى على تحصيلها بنو أمية، وقيل إنها كانت عرضة لتدخلات حريم القصر، فبعث ابنه عبدالملك لهذه الغاية، فقوبل بمعارضة من صبح البشكنسية التي كالت له ولوالده الشتائم[17]، ومع ذلك فقد أخرج عبدالملك ما يقدر بخمسة آلاف، ألف دينار من قيمة ورق وسبعمائة ألف دينار[18].

وفي زمن الحجابة برزت شخصية الذلفاء، والتي كانت زوجة المنصور بن أبي عامر ووالدة عبدالملك المظفر خليفته على منصب الحجابة ووارث الدولة العامرية، وقد أودع المنصور عند الذلفاء أموالاً كثيرة وأوصى عبدالملك أن يستخدمها في حال تعرض الدولة لأزمات طارئة[19]. لعبت الذلفاء أدواراً مهمة في السياسة الأندلسية منها مساهمتها في التخلص من عيسى بن سعيد المعروف بابن القطاع وزير دولة ابنها المظفر لأسباب منها أنه أساء لصنيعتها «خيال» زوجة المظفر، ومن تعلق بها من نساء المظفر، بزواج المظفر من جارية عيسى المعروفة باسم بنت الجنان، وقد أسندت إليه تهمة موالاة الدولة الأموية والعمل على الغدر بالدولة العامرية[20]. وبعد وفاة المظفر وانتقال السلطة لأخيه عبدالرحمن المعروف بشنجول، عملت الذلفاء على الانتقام من عبدالرحمن لاتهامها له باغتيال ابنها عبدالملك، فساهمت بالقضاء على عبدالرحمن الأمر الذي أدى لسقوط الدولة العامرية[21].

وفي زمن المستكفي بالله زادت الاضطرابات في الأندلس، ولم يكن على قدر المرحلة، ولم تساعده اختياراته لموظفيه في استرضاء الرأي العام، الأمر الذي ساهم بانهيار دولته بعد ازدياد ديونها، فتم خلعه وفرّ إلى خارج قرطبة[22]. ويقارن ابن بسام بين سيرتي المستكفي بالله الخليفة الأندلسي والمستكفي بالله الخليفة العباسي في تشابههما باللقب والوهن والضعف والفسق، ووجود الفتنة في زمنهما واعتداء كل منهما على الحكم وأخذه من ابن عمه، مضيفاً إلى ذلك سيطرة النساء عليهما بقوله: «وتوسط كل واحد منهما في شأنه بامرأة خبيثة، فلذلك

(العباسي) حسناء الشيرازية، ولهذا (الأندلسي) بنت سكري المورورية» وكذلك تشابههما في العمر، وخلع كل واحد منهما وغير ذلك[23].

واستمر دور الزوجة والأم حتى فيما بعد، ففي مملكة إشبيلية زمن ملوك الطوائف كانت لابنة مجاهد العامري ملك دانية (436-400هـ/ 1044-1009م) وزوجة المعتضد بن عباد مكانة متميزة عند زوجها، رغم تعدد جواريه ومحظياته[24]. وفي زمن ابنه المعتمد (484-461هـ/-1069 1091م) برزت شخصية زوجته اعتماد الرميكية والتي تنسب إلى رميك مولاها الذي اشتراها المعتمد منه فاختار لقبه من اسمها ولقبت بالسيدة الكبرى[25]، وكانت تتمتع بنفوذ وحظوة لدى المعتمد مما مكنها من الاشتراك في شؤون السياسة[26]، ومما يدلل على مكانة اعتماد ودلالها عند المعتمد أنها طلبت منه أن يريها الثلج فزرع لها أشجار اللوز على جبل قرطبة، حتى إذا أزهرت بدت وكأنها محملة بالثلج الأبيض، وكذلك تمنيها أن تسير في الطين برجليها حين رأت بعض الجواري يفعلن ذلك، فما كان من المعتمد لكي يحقق هذه الأمنية إلا أن صنع لها بركة في القصر نثر بها الكافور والطيوب التي عجنت بماء الورد، حتى صارت على هيئة الطين فخاضت فيه مع جواريها وبناتها، وقد انتقدت العامة العديد من هذه السلوكيات والتي أثرت في الحالة الاقتصادية للدولة[27]، وكان لاعتماد مساهمة واضحة في مقتل ابن عمار وزير زوجها، بعد أن كان وزوجها في صحبة استمرت خمسة وعشرين عاماً وقدم للدولة خدمات جليلة، وقد لمح ابن عمار لاختلافه مع المعتمد ودخول طرف ثالث بينهما سعى لإفساد العلاقة المتميزة[28]. كما نشر عن ابن عمار هجاءه لاعتماد بقوله:

تخيرتها من بنات الهجين
رميكية ما تُساوي عقالا[29]

ومن الشخصيات النسائية البارزة في القطاع النسائي والتي جاءت على نحو مغاير للعادات المتبعة في الأندلس، ولادة بنت المستكفي (ت 484هـ) والتي اتسمت بعلاقاتها السياسية الواسعة وكذلك تمردها على الحالة السياسية والاجتماعية، حيث ذكر ابن بسام أن لها الكثير من الأشعار أكثرها في الهجاء أضرب عن ذكره لمخالفته سياسة كتاب الذخيرة ومنهجه[30]، ووصفت ولادة بأنها كانت «في نساء أهل زمانها، واحدة أقرانها» وبأن مجلسها بقرطبة «منتدى لأحرار المصر، وفناءها ملعبٌ لجياد النظم والنثر...»[31] وأقامت ولادة علاقات مع العديد من سياسيّي تلك الفترة كابن زيدون×[32]، والوزير أبي عامر بن عبدوس الذي وصف بأنه «أحد أعيان المصر، وبعض من هذى باسمها، وتصرف على حكمها»[33]، وكان هؤلاء وغيرهم من سياسي الأندلس يرتادون مجلسها.

اتسمت ولاّدة بنت المستكفي بتمردها وعلاقاتها السياسية الواسعة

لم يكن دور الزوجة السياسي مقتصراً على الأندلسيات، فيشير ابن بسام إلى ظهور ذلك في الممالك الإسبانية، ومن الأمثلة التي أوردها بنت شانجة ملك البشكنس وزوجة أحد أمرائها التي كانت تعقد المجالس وتستقبل السفراء. وقد حضر ابن الكتاني أحد رجالات الأندلس أحد مجالسها الذي غنت فيه جارية من أسرى المسلمين أشعاراً عربية[34].

وفي وسط تلك الاضطرابات كان هنالك

استغلال للنساء بإدخالهن في ألعاب السياسة ودوائرها، فقد استغل إسماعيل بن ذي النون -الذي تلقّب بناصر الدولة- (435-427هـ/1043-1036م) ضعف أرملة واضح العامري حاكم قلعة كونكة ليدخلها في حمايته، ومن ثم السيطرة على القلعة، مما مكنه من التوسع فيما بعد وتشكيل مملكة طليطلة[35].

كما أن إحدى بنات المظفر بن أبي عامر تم استغلالها من قبل أحد أبناء عمومتها، بعد أن وعدها بالزواج ليتحصَّل منها على أموال كان أخوها قد تركها عندها، فيصفها ابن بسام بقوله: «وكانت ضعيفة الرأي .... فصارت بقية دهرها تجفوه وتشتمه» بعد أن سلمته الأموال وغرر بها وتركها دون زواج[36].

بينو داييني / إيطاليا

وهنالك أدوار سلبية لعبتها بعض نساء قصر هشام المؤيد، مما أثر في نظرة الرأي العام لهشام المؤيد، الذي لم يكن له من الأمر سوى الاسم، حيث انصب اهتمامه على الأمور التافهة، وانعكس ذلك على نساء القصر اللواتي أخذن يبحثن عن غرائب الأشياء كأخشاب قيلت أنها من سفينة نوح، وحوافر قيلت أنها لحمار العزير، وأغنام من نسل غنم شعيب عليه السلام، وكن يطلبن ذوي الأسماء الغريبة من الناس ويتم تعيينهنّ في الوظائف والحاشية والوكالات، فيقول ابن بسام: «والأخبار في مثل هذا عنهن كثيرة مأثورة، فباهت حُرمُ هشام بمثل هذه المعاني الشاذة، وبذلن من الأموال في التماسها بما لم يسمع مثلها»[37].

المصاهرات السياسية:

كانت المصاهرات السياسية إحدى المظاهر المنتشرة، والتي لعبت فيها المرأة الأندلسية دوراً مهماً في عملية التقارب السياسي، ولم يكن ذلك مختصاً بالأندلس فقد أورد ابن بسام مصاهرات سياسية حدثت في المشرق منها زواج المأمون العباسي ببوران ابنة وزيره الحسن بن سهل[38]، وزواج المعتضد العباسي بقطر الندى ابنة خمارويه بن طولون حاكم مصر[39]. كما أن هنالك نماذج في الممالك النصرانية منها ما أورده ابن بسام من زواج القومس ريمند صاحب برشلونة بابنة شانجة بن غرسية صاحب قشتالة بطلب من الأخير[40]، وكذلك مصاهرة أخرى بين شانجة بن غرسية صاحب قشتالة وسميه شانجة صاحب البشكنس[41].

هدفت هذه المصاهرات السياسية لإيجاد نوع من التعاون بين الممالك وتقريب وجهات النظر، ومن ثم توفير الحماية اللازمة للبلاد أو حتى من أجل مصالح سياسية، فلكي يتمكن المنصور بن أبي عامر من الوصول إلى السلطة عمل على استمالة غالب الفتى الناصري قائد الجيش بزواجه من أسماء ابنة غالب، والتي نافسه فيها الحاجب جعفر المصحفي الذي أعلن عن رغبته في خطبتها لابنه للغرض ذاته، إلا أن ابن أبي عامر تمكن من الزواج منها بمساعدة نساء القصر وأقام حفلة عرس قيل أنها: «أعظم ليلة عُرس بالأندلس» فلم يكن من المصحفي إلا أن أرسل رسالة يتملق فيها ابن أبي عامر

بعد أن أيقن ضعف موقفه[42]، ليتمكن ابن أبي عامر من القضاء على المصحفي ومن ثم السيطرة على الأندلس والقضاء على صهره غالب فيما بعد[43].

أشار ابن بسام إلى ظاهرة المصاهرات السياسية عند حديثه عن مجاهد العامري ملك دانية، الذي زوج ابنته للمعتضد بن عباد[44]، واتبع ابنه علي الملقب بإقبال الدولة (468-436هـ/1076-1044م) الذي خلفه على ملك دانية ذات السياسة فكان له بنات تميزن بالجمال الفائق فتبارى ملوك الطوائف لخطبتهن[45]، فاستغل علي ذلك لكي يكنَّ عيوناً له عليهم، وكذلك حصناً منيعاً له من عداوتهم وطريقاً للتوافق معهم «معتقداً أن الصهر رحمٌ لا تجفى، وطريق إلى رعي الذمم لا تخفى، فقلّما ملكٌ منهم إلا وقد عَلق له به حبل، واتصل بينه وبينه نسل»[46]، فمن أصهاره الرشيد بن المعتمد بن عباد[47]، والمقتدر بن هود ملك سرقسطة (474-438هـ/1081-1046م) وغيرهم[48].

كما اتخذت ذات السياسة في التقريب من أصحاب القرار بالمصاهرة، وفي عملية الحراك السياسي، ومن الأمثلة على ذلك الوزير عيسى بن سعيد المعروف بالقطاع القائم على دولة المنصور بن أبي عامر، والذي لم يذكر عنه مأثرة سوى توليه الديوان، فصحب المنصور ووصل لأرفع المناصب بموالاته الكثير من وجوه الدولة، عبر مصاهرته لهم، مما رفع من مكانته ووفر له الدعم والحماية، كما أنه تزوج من بنت المنصور وقد ارتفعت مكانة عيسى مما جعل ذلك مثاراً لتساؤل العامة وانتقاده[49].

وقد تؤتي هذه المصاهرات ثمارها في الدعم العسكري كما كان من إسماعيل بن ذي النون عند دخوله لسرقسطة وانتقامه لمقتل ابن أخته[50]، وكذلك في مجيء المأمون ابن ذي النون على رأس جيش كثيف ودخوله لبلنسية لمساندة زوج ابنته عبدالملك بن عبدالعزيز فتمكن من إخماد الثورة بها وإعادة الحكم لعبدالملك[51].

وفي بعض الحالات كان لهذه المصاهرات نتائج عكسية نتيجة الأطماع التي تحيط بالعلاقة، وكان ذلك مما يزيد من أعباء المرأة وتأثرها في الحالة السياسية، فعند نكبة عيسى بن سعيد تم سجن أولاده، وجاء أمر المظفر بأن يتم طلاق أخته من ابن عيسى فكان له ذلك، ولكنها عادت إليه بعد زوال الدولة العامرية[52].

تغريد البقشي / السعودية

كما أن عدداً من الملوك خانوا أصهارهم بعد أن طمعوا بما لديهم، من ذلك ما قام به المقتدر بن هود من السيطرة على دانية، وأخذها من صهره علي بن مجاهد عام 466هـ[53].

معاناة المرأة السياسية:

كانت المرأة تدفع ضريبة إحاطة السياسة بها، فهي أول المتأثرات بالاضطرابات السياسية، حيث عانت من فقد الزوج أو الأخ أو الأب أو الابن. وقد تتعرض للسجن والغرامة والمصادرة والنفي وكذلك قد تفقد وضعها السياسي والاجتماعي، كما تتأثر الجواري بشكل أكبر خاصة جواري القصور، فقد يصبحن عرضة للبيع والشراء وفي ذلك

معاناة كبيرة.

أورد ابن بسام في الذخيرة كثيراً من الحالات التي عانت فيها المرأة في تلك الفترة، منها انتقاد عبدالله بن أبي عمر النمري للمرحلة التي اتسمت باستباحة الدماء، والتعرض لإباحة الحُرم وإتلاف المهجات زمن الفتنة، وكذلك التعرض للعورات المصونات[54]، وقد حدث ذلك في الأندلس في العديد من المشاهد السياسية منها عملية الحروب الداخلية وتغير السلطة في داخل تلك الممالك، فعندما كانت فتنة قرطبة بخلع هشام المعتد وقتل وزيره الحائك قام العامة بمحاصرة القصر، ومن ثم سلبه وإباحة الحرم[55]. وكذلك في ثورة العامة ضد الخليفة الأندلسي عبدالرحمن المستظهر حيث «فُضحت حريم عبدالرحمن وسُبيت أكثرهنَ، وحُملن إلى منازلهم علانيةً، وجرى عليهن مَا لم يجرِ على حرم سلطان في مدة تلك الفتنة»[56].

واستمر الأمر في زمن الطوائف حيث التنافس السياسي وانعدام الأمن والحروب الداخلية، حيث تمكن يحيى بن حمود من هزيمة ابن أخيه يحيى بن علي وأسره بمالقه، وقبض على زوجته القرشية «وسائر حرمه وولده وأسبابه»[57]، كما أن يحيى بن حمود نفسه تجرع ذات الكأس بأن قُتل على يد جماعة إسماعيل بن عباد، فاستباحوا داره واستولوا على ما وجدوه فيها من مال ومتاع ونساء[58].

ولعل من أبرز أنواع المعاناة التي تناولها ابن بسام واشتهرت في التاريخ الأندلسي، هي تلك التي طالت أسرة المعتمد بن عباد بانتهاء عصر ملوك الطوائف وبداية العصر المرابطي، حيث أمر يوسف بن تاشفين بنفي المعتمد بن عباد ملك إشبيلية وأسرته إلى أغمات، فتبدل بهم الحال من حال الملوك إلى الفقر إضافة لتشرد العائلة، ومقتل ولديه أبي خالد وأبي النظر على يد المرابطين في دفاعهما عن المملكة، مما أثر في نفسية العائلة، وقد أورد ابن بسام شعراً على لسان المعتمد يرثي فيها ولديه ويشكوما آل إليه، منها:

مني السلام ومن أم مفجعة
عليكما أبداً مثنى ووحدانا
أبكي وتبكي ونُبكي غيرنا أسفاً
لدى التذكرَّ نسواناً وولدانا[59]

ومن أخرى يبين حال الأسرة وراثياً ولديه:

فلو عدتما لاخترتما العود في الثرى
إذا أنتما أبصرتماني في الأسر
يعيد على سمعي الحديد نشيده
ثقيلاً فتبكي العين بالجسِّ والنقر

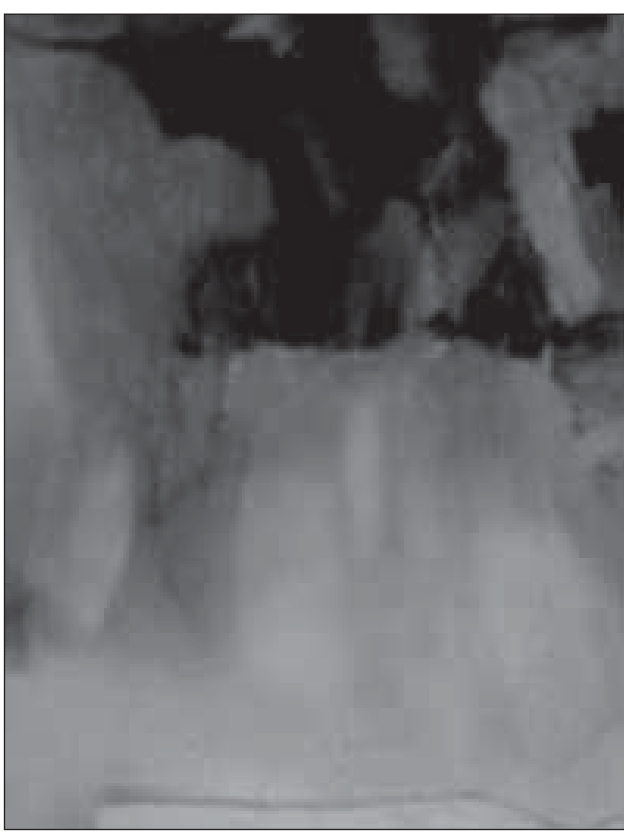
لؤي كيالي / سورية

مع الأخوات الهالكات عليكما
وأمكما الثكلى المضَّرمة الصدر
فتبكي بدمع ليسَ للقطر مثله
وتزجرها التقوى فتصغي إلى الزجر(60)

كما أن للمعتمد أشعاراً مؤثرة تصور ما آلت إليه أسرته من الفقر بعد رفاهية العيش، فيقول مستقبلاً أحد الأعياد:

فيما مضى كنت بالأعياد مسروراً
فساءك العيد في أغمات مأسوراً
ترى بناتك في الأطمار جائعة
يغزلن للناس لا يملكن قمطيرا
برزن نحوك للتسليم خاشعة
أبصارهن حسيرات مكاسيرا
يطأن في الطين والأقدام حافية
كأنها لم تطأ مسكاً وكافورا(61)

وقد تختلف درجات معاناة المرأة جراء التغيرات السياسية، من ذلك أن زوجة



حفيد المأمون بن ذي النون وابنتيها اضطرتا للحاق به نحو فرسخين* على الأقدام بعد أن نال منهما الجهد والتعب بأوفر نصيب، ثم تمكنتا من الحصول على ركوبة وذلك للوصول إلى زوجها الذي فرَّ خارج طليطلة إثر ثورة قامت عليه(62). كما أن هنالك من تعرض من النساء للسجن، وهنالك من صودرت أموالهن من ضمن الأسر المنكوبة والعاملة في السياسة وكبار رجال الدولة، منها أسرة جعفر المصحفي التي سجن أفرادها بأمر المنصور بن أبي عامر وصودرت أموالهم(63)، وقد أورد ابن بسام أيضاً رسالة على لسان الوزير الكاتب أبي محمد عبدالغفور الذي تعرض للنكبة، مستجدياً فيها المعتمد في إعفاء والدته من الغرامة التي فرضت عليها، وهي مبالغ مالية تدفعها لكي تُخرج ابنها من السجن(64).

كما تعرضت الأسرة الأندلسية لا سيما المرأة للمعاناة جراء الاعتداءات الخارجية، فالأندلس كانت محاطة بالأعداء الخارجيين كالممالك النصرانية من كل جانب، وكانت تتربص بها وتتحين الفرصة للانقضاض عليها، فعند تعرض المدن والقرى الأندلسية لهجماتهم كانت الأسرة الأندلسية تتعرض لأبشع ألوان العذاب والإيذاء، من ذلك ما كان من دخول رذريق والمعروف بالسيد الكمبيادور والقشتاليين إلى بلنسية سنة 488هـ حيث استولى على المدينة وأموال حاكمها القاضي ابن جحَّاف (488-485هـ/1095-1092م) وتعرض له ولأهله بالعذاب وقام بإحراقه، وأراد إحراق زوجته وبناته وتراجع عن ذلك(65). وعند استيلاء العدو على مدينة بربشتر* الأندلسية، كتب عبدالله بن أبي عمر النمري رسالته على لسان أهل المدينة يستصرخ المسلمين لنجدتها وتخليصها من أيديهم،

فيقول: «وقد سيقت النساء والولدان، ما بين عارية وعَريان، قوداً بالنواصي إلى كل مكان، طوراً على المتون، وطوراً على البطون»(66). ويذكر ابن حيان هذه الحادثة، وفي تعرض الكثير من النساء للوفاة جراء العطش والتعذيب(67)، وقيام الأعداء بهتك حُرم المسلمين بحضرة خاصتهم من الرجال وعلى مرآى من أعينهم(68)، وكذلك أسر نساء المسلمين وبناتهم وأخذهن معهم بعد خروجهم من المدينة وإهدائهن لأمراء ورجال النصارى(69).

المصادر والمراجع:

ابن الأبار، أبوعبدالله محمد بن أبي بكر بن الأبار القضاعي البلنسي (ت 658هـ/1260م)، الحلة السيراء، ج2، تحقيق حسين مؤنس، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1985م.

أحمد، علي جمعة، المكاييل والموازين الشرعية، ط2، القدس للإعلان والنشر، القاهرة، 2001م.

بالنثيا، آنخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955م.

ابن بسام، أبو الحسن علي الشنتريني (ت 542هـ/1147م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، 8جـ، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997م.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبدالملك (ت 578هـ/1173م)، كتاب الصلة، 2ق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008م.

الحميري، محمد بن عبدالمنعم (ت 723 أو727 هـ/1323 أو 1326م)، الروض المعطار في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع فهارس شاملة، تحقيق إحسان عباس، ط2، مكتبة لبنان، بيروت، 1984م.

ابن الخطيب، لسان الدين بن الخطيب السليماني (ت 776هـ/1374م)، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام: أو تاريخ إسبانيا الإسلامية، القسم الثاني، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، دار مكشوف، بيروت، 1956م.

ابن دحية، مجد الدين أبو الخطاب عمر بن حسن بن دحية الكلبي (ت 633هـ/1235م)، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، وحامد عبدالمجيد وأحمد أحمد بدوي، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، 1997م.

ابن عذاري، أحمد بن محمد (حياً 712هـ/1312م)، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، 4جـ، ط3، تحقيق ج. س. كولان و أ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، 1983م.

عنان، محمد عبدالله، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني: دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997م.

المقري، أحمد بن محمد بن أحمد (ت 1041هـ/1631م)، نفح الطيب من ذكر الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، 8جـ، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م.

هوامش

(1) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت 542هـ/1148م) من أهل شنترين في البرتغال الحالية، رحل إلى لشبونة ثم قرطبة بعد سقود شنترين بيد النصارى، عاش في إشبيلية، له عدد من المصنفات ككتاب الذخيرة، و«كتاب الاعتماد على ما صح من أشعار المعتمد بن عباد» و«الإكليل المشتمل على ذكر عبدالجليل» وغيره، بالنثيا، تاريخ الفكر، ص289-288.

(2) ابن بسام، الذخيرة،ق1، جـ2، ص931.

(3) ابن بسام، الذخيرة،ق1، جـ2، ص932.

* □-402

407هـ.

(4) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص-47 48.

(5) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص320.

(6) ابن بسام، الذخيرة،ق3، جـ5، ص112؛ ابن عذاري، البيان المغرب، جـ3، ص183.

(7) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص29؛ ابن عذاري، البيان المغرب، جـ3، ص-207 208.

(8) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص36؛ ابن عذاري، البيان المغرب، جـ3، ص-211 212.

(9) ابن بسام، الذخيرة، ق2، جـ3، ص36؛ ابن عذاري، البيان المغرب، جـ3، ص212.

(10) ابن بسام، الذخيرة، ق2، جـ3، ص358.

(11) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص194.

(12) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص60.

(13) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص-59 60؛ المقري، نفح الطيب، جـ3، ص92.

(14) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص70؛ المقري، نفح الطيب، جـ3، ص92.

(15) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص71؛ المقري، نفح الطيب، جـ3، ص92.

(16) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص71؛ المقري، نفح الطيب، جـ3، ص93-92.

(17) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص-71 72؛ المقري، نفح الطيب، جـ3، ص93.

(18) المقري، نفح الطيب، جـ3، ص93.

(19) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص77.

(20) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص127-124؛ ابن عذاري، البيان المغرب، جـ3، ص32-28.

(21) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص109.

(22) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص436-435.

(23) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص433؛ ابن عذاري، البيان المغرب، جـ3، ص141؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص136.

(24) ابن بسام، الذخيرة، ق2، جـ3، ص29.

(25) ابن الأبار، الحلة السيراء، جـ2، ص62؛ بن الخطيب، أعمال الأعلام، ص159.

(26) عنان، ملوك الطوائف، ص67.

(27) بالنثيا، تاريخ الفكر، ص95.

(28) ابن بسام، الذخيرة، ق2، جـ3، ص405؛ ابن الأبار، الحلة السيراء، جـ2، ص62؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص161.

(29) ابن الأبار، الحلة السيراء، جـ2، ص62.

(30) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص432.

(31) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص432؛ ابن بشكوال، كتاب الصلة، ق2، ص696؛ ابن دحية، المطرب، ص8.

* أبو الوليد أحمد بن زيدون (ت 463هـ/1070م) من أهم شعراء الأندلس، كان وزيراً بقرطبة، ودخل في منافسة وعداوة مع ابن عبدوس فاتهم بتبديد أموال أؤتمن عليها، فسجن، وفر من السجن إلى أن عفي عنه فعاد لقرطبة، ثم غادرها إلى إشبيلية وبها توفي: بالنثيا، تاريخ الفكر، ص85-80.

(32) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1،

ص429؛ ابن دحية، المطرب، ص9؛ المقري، نفح الطيب، جـ4، ص205.

(33) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص432؛ المقري، نفح الطيب، جـ4، ص205.

(34) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص318.

(35) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص143-142.

(36) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص305-304.

(37) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص83.

(38) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ2، ص936.

(39) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ2، ص938؛ جـ5، ص132.

(40) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص183.

(41) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص184.

(42) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص65.

(43) ابن عذاري، البيان المغرب، جـ2، ص267؛ جـ3، ص167؛ المقري، نفح الطيب، جـ3، ص89.

(44) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص428؛ ابن عذاري، البيان المغرب، جـ3، ص208.

(45) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص266؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 221؛ عنان، ملوك الطوائف، ص201.

(46) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص266؛ عنان، دول الطوائف، ص201.

(47) ابن بسام، الذخيرة، ق2، جـ3، ص521.

(48) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص266؛ عنان، دول الطوائف، ص201.

(49) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص142.

(50) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص186.

(51) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص251-250.

(52) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص128.

(53) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص268-226؛ ابن الخطيب، أعمال الأعمال، ص222.

(54) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص142.

(55) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص526.

(56) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص54؛ ابن عذاري، البيان المغرب، جـ3، ص139.

(57) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص485.

(58) ابن بسام، الذخيرة، ق1، جـ1، ص318.

(59) ابن بسام، الذخيرة، ق2، جـ3، ص71.

(60) ابن بسام، الذخيرة، ق2، جـ3، ص-69 70.

(61) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص73؛ المقري، نفح الطيب، جـ4، ص273.

× الفرسخ: البريد أربع فراسخ = 22260م وعليه فالفرسخ المالكي = 5565م: أحمد، المكاييل والموازين، ص55.

(62) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص157.

(63) اب ن بسام، الذخيرة، ق2، جـ3، ص66.

(64) ابن بسام، الذخيرة، ق4، جـ7، ص335.

(65) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص99.

* مدينة أندلسية تتبع مملكة سرقسطة، وهي من مدن الثغور الشمالية: الحميري، الروض المعطار، ص91-90.

(66) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص176.

(67) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص182؛ المقري، نفح الطيب، جـ4، ص449.

(68) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص184.

(69) ابن بسام، الذخيرة، ق3، جـ5، ص185؛ ابن عذاري، البيان المغرب، جـ3، ص253؛ الحميري، الروض المعطار، ص-90 91؛ المقري، نفح الطيب، جـ4، ص449.

دراسات

وجهُ المرأة في طقس الزّار

د. نينو إيجيبادزة

مسارات جديدة في الرؤية الثقافيّة النسويّة

شهلا العجيلي

البنات «وأدب الأوتوغراف»

د. عايدة النجار

دراسات

وجهُ المرأة في طقس الزّار*

د. نينو إيجيبادزة**

الزار هو طقس منتشر فى مصر والسودان، وأساسه الإعتقاد بوجود الأرواح التي تغضب من الإنسان من أجل أخطاء معينة، ولو حدث ذلك يمرض الإنسان، ويتم العلاج بواسطة القرابين والتعاويذ وإجراءات متعددة. والزار هو سلسلة معقدة من تلك الإجراءات.

أصول الزّار

دخل الزار مصر في ستينيات القرن العشرين من خلال السودان. تعود أصول الطقس إلى أثيوبيا حيث كان مشهوراً هناكالإله«يارو» أو«دارو»، وقد تحول اسمه إلى اسم «جار». وكان هذا الإله روحاً شريرة تعيش فى مياه سائلة وتغضب من الناس وتقتلهم. ثم تطور الزار إلى الطقس الموجود حالياً في مصر والسودان. الطقوس مثل الزار معروفة في بعض الدول العربية

*أساس هذا التقرير معلومات جمعت وسجلت من قبلي أنا - واضعة التقرير- في مصر من العام ٢٠٠٣ إلى العام ٢٠٠٥ في مناطق مصرالمختلفة. الزار ظاهرة تتطلب دراسات أكثر وأعمق ولكن هناك بعض البحوث حول الموضوع أهمها:

عادل العاليمى، الزار ومسرح الطقوس، القاهرة، 1993 . فاطمة المصرى، الزار، القاهرة، 1975 .

F. Behman, The Zar in Egypt, unpublished, project for the Bachelor's degree, Cairo, 1953;S. M. Kenyon, The Case of the Butcher's Wife, Spirit Possession Modernity and Power in Africa, 1999, 89-108; P.W. Schienerl, Amulets in Modern Egypt, Ornament, 6, no 4, 1983, 16-20; S. Weeks, Silver Zar Amulets, Cairo Today, Fabruary, 1984, 58-59

**د. نينو إيجيبادزة: محاضرة في جامعة تبليسي، قسم الدراسات العربية، جورجيا.

الأخرى، وفى بعض البلدان الأفريقية (في زنجبار يُعرَف باسم كيبوكي)، وحتى في بعض الدول الأوروبية (في إيطاليا يعرف باسم تارانتولا).

اشتهر الزار بعد دخوله مصر بسرعة هائلة، حتى قررت السلطة المصرية أن تعيِّن لجنة حتى تدرس هذه الظاهرة. الرأي الرسمي بالنسبة للزار دائماكان سلبياً. من المعروف أن المطربة عائمة المصرية طردت من أسرتها، لأنها كفنانة وإنسانة مهتمة بالفنون الشعبية. كانت تسمح فى بيتها بوجود الزار. بياضة أحمد طلب (مبلغة لنا، 50 سنة، متزوجة، من قرية ناهيا، بالصعيد المصري الشمالي) كانت تقول أن «الحاجات ديه جهل، دي الوقت لو تلاقي واحد دجال زي ده الناس تبلغ عنه[1]». ولكن الزار في مصر لا يزال مطلوباً في بعض طبقات المجتمع. وهناك من يظن أنه منتشر حتى في بعض الطبقات الأرسطقراطية[2].

أنواع الزّار

الزار فعلاً ظاهرة ممتعة جداً تحتاج إلى بحث من النواحى المتعددة: من ناحية الفنون الشعبية (لأنها تحتوى على الأغاني والموسيقى الشعبية)، والأنثروبولوجيا (في الزار بعض الآلات الموسيقية الخاصة به والتى لا توجد إلا في الزار فقط، وهى ممتعة لعالمي الأنثروبولوجيا لأنها تشمل بعض الظواهر الخاصة لهذا العلم، مثل الملابس وبعض العادات الموجودة فيه)، ومن الناحية الموسيقية، ومن ناحية علم النوع (أو الجندر كما يسمونه الآن، لأن للاختلاف النوعي دوراً هاماً فى الزار)، ومن الناحية الطبية (لأن الزار يعتبر إجراءاً طبياً يعالج بعض الأمراض)، ومن الناحية السيكولوجية (لأن معظم أمراض الزار تتبع لهذا الجزء من الطب)، ومن الناحية الاجتماعية (لأن أصل بعض المشاكل التي تؤدي إلى الزار مشاكل اجتماعية).

هناك عدة أنواع للزار، ولكن عادة يعتبر الزار طقساً خاصاً للنساء في أغلب الأحوال. توجد فى مصر حتى الآن أنواع للزار يمنع الرجال من حضورها منعاً باتاً.

بالرغم من أنه في بعض الحالات القليلة يكون الزار مفتوحاً للرجال، نجد فى كافة التفاصيل المرتبطة به أن المرأة هي المركز في كل أركانه وأنحائه وجوانبه، ويدور هذا الطقس العريق حول إمرأة بعينها.

يُعتقَد في الزار أن هناك أرواحاً عددها 44. وهي مخلوقات عاقلة ولكن دون أجساد. تنقسم جماعة الأرواح إلى مجموعتين:

مها السنان / السعودية

الجان[3] والأسـيـاد. والـفـرق بينهما أن الأسياد أطيب من الجان. إذا غضب جنّي من أحد فيميته. ولكل سيد أو جنّي ألوانه وقرابينه وأداواته المفضلة.

عند الأسياد والجـان علاقات أسرية بين بعضهم البعض. يوجد بينهم درجـات أو مقامات. وجدير بالذكر أن هذا التقسيم بين المقامات ليس أبوياً. أمّا أقوى الأرواح عندهم فهي الست الكبيرة. الست الكبيرة زوجة السلطان الأحمر، وهي روح أقوى من زوجها. يتصورونها فى شكل امـرأة طويلة القامة ترتدي طرحة سوداء. كانت كوديا أم سامح القاهرية (55 سنة) تحكي أنها مرة كانت ترجع إلى بيتها في وقت متأخر، فرأت سيدة طويلة ملبدة بالسواد وعرفت أنها الست الكبيرة وشعرت بالدوار و«انزرعت» فى الأرض. وكان ذلك علامة لها أن الزار

المقبل ينبغي أن يختص بالست الكبيرة. هناك ابنة الست الكبيرة والسلطان الأحمر الصغيرة الـركـوش،(أو ركوشة هـانم فى بعض الأصـول) فهي جنية شريرة تأتي بـالموت. هنـاك جنية قـوية أخـرى اسمها الـقـارنـة الـتـي تـعـادي النساء الواضعات والمـواليـد. يظن الناس هناك أن القارنة تقتل الواضعات والأطفال الصغار وخاصة المواليد. وهناك سيدة اسمها سلمى، هي بدوية وترعى الغنم. سيدة أخرى لوليا وهي أخت سيد أثيوبي اسمه بشير وتحب لوليا ملابس خاصة للأفراح، ولذلك فلو أن لوليا غضبت من الإنسان، فمن الضروري أن يلبس الجميع في الـزار المخصوص لها فساتين ملونة فاقعة، كالتي يرتدينها فى الأفـراح. هناك سيدة تدعى سفينة ويتخيلونها على شكل روح تعيش في البحار وتحب السمك، ولذلك ففي الـزار المخصّص لها يجب أن يكون القربان أسماكاً متنوعة. هناك سادية هـانم، والبحرية، والخادمة الحبشية التي تطلب ذبح فرخة سوداء اللون. وبين هذه الجماعة زوجـان ست وسيدي المعروفان باسم فـاروق وزوجته أو باسم ملك وملكة أيضاً إلخ...

إذا غضبت روح ما من الإنسان، تبعاً لقوانين طقس الزار، يجب أن يذهب الشخص إلى كوديا.

من هي كوديا؟

كوديـا هـي امـرأة (وقلّما تكون رجـــلاً ويـحـدث ذلـك فـقـط في الـــزار المسـمى بأبي الغيط، أمـا في نوعي الـزار المصري والسوداني فممنوع أن يكون كوديا رجلاً). وكوديـا هـي وارثـة المهنة عـن أمـهـا. وهي شخصية تستطيع أن تتكلم مع الأرواح وتـراهـا وتـعـرف كل التفاصيل عنها وعن

إجـراءات الـزار. عند كوديا فرقتها التي تقوم بالزار. تصبح امرأة كوديا بعد طقس «ربـط الحــزام». وتحضـر ربـط الحـزام كوديات أخريات أو سيدات المنطقة المسنات المجـربات. أمـا طالبة مقام كوديـا فتقوم بالزار، وتحتفظ بكل قوانينه. ولكن وهذا نـوع من الامتحان، إذا نجحت المـرأة فيه تصبح كوديا، ويربط على خصرها الحزام الخاص، ويعني ذلك أن السيدة أصبحت كـوديـا. تسمى كـوديـا في الـسـودان أميـة. وكثيراً ما تسمّي الكوديات أنفسهن ببنات البخور، بمعنى أنهن متربيات في بيت الزار التقليدى حيث يُحَس دائماً بعطر البخور الذي يستخدم في الزار بنشاط.

لكل كوديـا فرقتها المكونة في الغالب من السيدات فقط، وهن: أوديــا وهــي مساعدة الكوديا وتكون آنسة بكراً تعاني من بعض المشـاكـل الـنـفـسـيـة، وعندها روح غاضبة عـلـيـهـا، وتحـــاول أن تقـنـعـهـا بمساعدتها للكوديا. ومنشدة وهي مغنية قد تعرف كل تفاصيل الـزار، ولكنها تختلف عن كوديا بأنها لا تستطيع أن تتصل بالأرواح، وهي لا ترى هذه الأرواح ولا تقدر أن تتكلم معها. وهنـاك دقـاقـات وهـن نساء يضربن على الآلات الإيقاعية في الزار إلخ.

كوديا هي امرأة وقلّما تكون رجلاً ويحدث ذلك فقط في الزار المسمى بأبي الغيط

للزار أمراضه الخاصة. كانت أم سامح المذكورة سابقاً تقول إن هناك أمراضاً لـلـزار وأمـراضـاً لـلـدكـاتـرة. ولـن يعالج الـدكتـور أمـراض الـزار مثلما لـن يعالج الزار أمراض الدكتور. تُعدّ أمراض الزار أمراضاً نفسية ناتجة عن بعض المشاكل الاجتماعية (مثلاً عندما لا تستطيع فتاة أن تـتـزوج)، وبعض الأمـراض النسائية (مثلاً العجز عن الإنجاب) إلخ. لن تسمي كوديا مريضاً أو مريضة بهذه الكلمة، المريضة ليست مريضة بل هي تعبانة أو ممسوسة أو زيونة. عندما تعرف الكوديا المشكلة، تطلب من المصابة قطعة من ملابسها وتسمى فى الزار أطرا(هذه الكلمة مشتقة من الكلمة «أثـر» التى تعرضت لتغير حـرفي، فتحولت الثاء في اللهجة المصرية إلى التاء، ثم التاء إلى الطاء). وتقوم بعملية تطهير طقوسي وتتلفّظ مستعينة ببعض العزائم وتزيّن الأطر بحجاب، (والحجاب في طقس الزار نص مكتوب على قطعة ورقـة كـان يكتب عليها سابقاً بمـاء زعـفـران [4]، أمـا في عصرنا فمن الممكن أن يكتب بحبر أخضر أو أحمر).

طقوس الزار وأغانيه

تمررالكوديا «الأطـر» عبر بخار مخصوص سبع مرات، وبعد ذلك تضعه تحت وسادتها فتنام. في الليل تحلم بالسيد أو الجنّي الذي تسبب بالمرض. وتستطيع الكوديا أن تعدّ في الصباح التالي كل اللوازم لإقامة الصلح مع الروح الغاضبة، وتحدد القرابين وتعين ميعاد الطقس نفسه. إذا كان الذي غضب من الإنسـان جنياً فيصعب الأمـر ويعتبر الشخص مقضياً عليه. أما الأسياد فالصلح معهم أسـهـل، ويـكـون بطريقة الأغانى التمديحية المخصوصة بهم، وعلى سبيل سلسلة الإجراءات الطقوسية. الهدف النهائي للزار أن تصل المريضة إلى حالة النشوة لأن الشفاء يمكن فقط بعد الوصول لتلك الحـالـة. تحصل النشوة تحت تأثير موسيقى وأغان مخصوصة بالزار والأرواح. هذه الأغاني كلمات تلقى غنائياً بمصاحبة إيقاعات أو أنواع الموسيقى الشعبية الخاصة

للزار. في هذه الأغانى تحاول كوديا وفرقتها أن يقنعن الروح الغاضبة، ويطلبن منها السماح. مثلاً يقال فى أغنية مخصوصة لسلمى:

يا سلمى ، يا سليمة،
راعية الغنم يا سلومة،
شيخة العرب يا سليمة،
يا زينة يا عربية،
شيخة العرب يا سليمة،
يا حلوة شايلة رحايا،
ده ليك هدايا يا سليمة...

أو كأغنية أخرى:

ده ماما، يا ماما،
سماح يا ماما إلخ.

هناك من الباحثين من يرون أن بين تقليدي الزار والعرس (الفرح) فى مصر تشابه وصلات وطيدة. تقول بياضة أحمد طلب إحدى مبلغاتي من قرية ناهيا المذكورة سابقاً، أن التجهيزات للزار أصعب من التجهيزات للفرح، أما الفرح في مصر «فيطلب من 15 ألف حاجة.»[5] من يرى التشابه بين الطقسين يقول إن المريضة في الزار هي في مقام العروس في الفرح، أما الذي يكون في مكان العريس فهم الجان أو الأسياد. وفعلاً أحياناً يسمون المريضة فى الزار عروساً، أو الطقس نفسه «فرحاً مع السيد». ويسبق الطقسين ليلة الحناء، ويحضر الطقسين الأقارب والأحباب.[6] ولكن هناك اختلافات كثيرة أيضاً: ذكرنا سابقاً أن هناك سيدات بين الأرواح وليس جميع الأرواح من الرجال. وهناك تفاصيل أخرى نلاقيها في الزار فقط ولا توجد فى طقوس أخرى مهما كانت.

من معاني الزار

سبق الذكر أن الزار ممكن أن ندرسه من عدة نواح علمية ومن بينها اللغوية أيضاً. معظم كلمات الزار باللغة العربية ولكن هناك أغنيات تُلقى بلغات أخرى، وهذه اللغات تعتبر لغة الزار السرية، وقد تكون بعضاً من اللغات أفريقية. ولكن حتى إذا كان النص باللغة العربية ففيها كلمات وعبارات تستخدم، إما فى الزار فقط، وإما تستخدم فى اللغة العامية المصرية اليومية، ولكن لها في الزار معاني أخرى تحتاج إلى بعض التفسير. مثلاً:

عبارة «بيت الزار تلات أدوار»: المقصود بها أن في طقس الزار ثلاثة أنواع (وهي المصري والسوداني وأبو الغيط وكان هناك سابقاً نوع اسمه رنجو ولكنه يعتبر مختفياً الآن).

هناك من الباحثين من يرون أن بين تقليدي الزار والعرس فى مصر تشابهاً وصلات وطيدة

«بوفيه»: فى الزار طاولة مستديرة الشكل، يغطونها بملاءة بيضاء ويضعون عليها لوازم الزار.

«حضرة»: نوع الزار الدوري الذى يقومون به باستمرار بعد فترات معينة مثلاً أسبوعياً أو شهرياً إلخ.

«دقة»: كلمة مرادفة للزار في القرى المصرية، وهناك عبارات مثل «دقة الست الكبيرة» أو الزار المخصوص للسيدات الكبيرات مثل سنا، و«دقة على السكت» وهو نوع الزار الذي يكون خلاله المريض غير نشيط، و«دقة يوم بالليلة» وهو نوع من الزار يستمر لمدة يوم كامل.

«دور»: لهذه الكلمة فعلاً دور مهم في الزار وتعني أغنية مخصوصة لروح ما من أرواح الزار. أو بمعنى آخر- دور هو نوع الزار.

«الفاتحة»: هناك بعض الباحثين من يرون تشابهاً ما بين الفاتحة القرآنية وفاتحة

الزار. والفاتحة في الزار هي نص يفتتح به الطقس. أم سامح كانت تقرأ فاتحة الزار كالتالي:

«سيدي إبراهيم الداسوقي، سيدي عز الرجال، الخضر والرياس ومرسي أبو العباس يخدوا الدخان ويدوك العافية والبرهان بحق جاه النبي عليه الصلاة وأفضل السلام.

بيت الزار، بيت ماما وأتباعه، روم نجدي وأتباعه، يوسف وأتباعه، أبو دنفة وأتباعه، العربي وأتباعه، السلطان الأحمر، دير النصارى، بيت الحبش، الستات: صادية هانم، البحرية.

أنا قريت الفاتحة بالأمانة.»

إيمان الشجي / السعودية

فوائد الزار

من الطبيعي أن نسأل: هل للزار نتائج ما حقيقية؟

نجاح الزار يتعلق بوصول المريض للنشوة.

النشوة (أو الترانس وهي كلمة فرنسية)، وهي حالة يصبح الإنسان فيها غير مسيطر على تصرفاته، وفي الوقت نفسه يقدر أن يقوم بنشاط مركب. يرى روجيه[7] أن حالة النشوة تتكون من مركبين: سيكوفيزيولوجي وثقافي. هذه حالة تشبه النوم وعندها عدة دوافع إحساسية: أصوات وموسيقى وروائح واعتقاد.[8] في طقس الزار تؤثر كل هذه الدوافع على المريض: توجد فيه المصاحبة الموسيقية وروائح البخار والعطر، وهناك اعتقاد في بوجود عالم الأسياد والجان أيضاً، تعوّد المريض عليه واستوعبه منذ الطفولة. وفعلاً ففي بعض الأحوال للزار نتائج تساعد الشخص في مرضه. يلاحظ ميسيري[9] أن الزار فعال في حالتين:

إذا كان المرض سيكولوجياً. الباحث يتكلم عن آنسة فشلت خطوباتها عدة مرات ما أصابها بتعب نفسي وألقاها فى حالة الخمول. شفيت بعد عدة عمليات للزار. بشكل عام فمن المفهوم أن الشخص الذى يضطر أن يعيش في ظروف غير مقبولة له يحس ببعض الضيق النفسي، كما أنّه قد يشفى مع غياب الدوافع وأسباب الضيق.

إذا كان المرض عضوياً مصحوباً بآلام فحالة الترنس قد يتسبب في تخدير المريض، وذلك هو نوع من النوم المغناطيسى الذي يبعد ظواهر المرض (أو الآلام) آنيّاً، أما هذا فيؤدي إلى أن المريض لا يستشير الطبيب والمرض يتطور وقد ينتهي بالموت.

بين طقس الزار والداكاداغيبا

من المعروف أنه كثيرا ما تظهر بين الشعوب المختلفة أشياء مشتركة، في الفنون الشعبية والعادات والطقوس. وفي حالة إذا لم يكن بين هذه الشعوب صلات تأريخية وثيقة، فقد يجمع بينها مثل هذه القضايا والاهتمامات والتصورات المشتركة، التي على مستوى التطور المعين قد تكون خاصة لحياة الإنسان سواء الدينية أو الجنسية، رغم خواص البيئة المعيشية المختلفة.

وليس غريباً أيضاً أن لكل أمة اعتقادات بوجود قوى ما فى الطبيعة تنظم الأحداث، التي لا يتحكم الإنسان فيها. إن الفنون الشعبية والتصورات الدينية المبكرة لعصور وشعوب مختلفة تعرف الآلهة والأرواح، كانت تبدو مهمّة في السيطرة على خصوبة

وأسرار الطبيعة وحياة وموت الإنسان إلخ. وهناك أسباب سهلة الفهم تجعل بعضاً من هذه الأرواح والآلهة طيباً وبعضها شرّيراً. ويمكن أن تقوم حتى أطيب الأرواح بمعاقبة الإنسان ،بسبب أخطاء محددة فتطلب منه القرابين والاحترام والطاعة لقوانين معينة.

لم تنشأ بين سكان مصر وشمال أفريقيا، وسكان جبال جورجيا، علاقات ما ثقافية أو وطيدة خلال القرون الماضية، ورغم ذلك فهناك طقوس تُظهر تشابهاً بين الجانبين، فيما يختص بالمرأة ووضعها الاجتماعي.

يوجد في جورجيا الجبلية في منطقة بشاني طقس اسمه «داكاداغيبا»، والمقصود به حالة عندما تجازي (نصمة[10]) شخصاً (وفي أغلبية الأحوال تكون امرأة)، من أجل جريمة ما أو خطأ ما ارتكب أمام النصمة، والجزاء عادة يكون بإمراضه نفسياً. المرأة المصابة لا تسيطر على تصرفاتها وتحرك أطرافها تحركات عنيفة، وتهذي بأشياء غير مفهومة. والمطلوب لشفاء هذه المريضة بعض الطقوس والقرابين التي تُذبَح للنصمة.

تؤثر هذه الطقوس خاصة على الوضع الإجتماعي للمرأة . النصمة قد تكون سبباً في أن المرأة تلد قبل الميعاد، أو تلد مولوداً ميتاً باستمرار إلخ، ما يؤدى بها إلى القضايا الاجتماعية المعقدة أمام زوجها وأسرتها.

من الوهلة الأولى ليست بين طقسي جبال جورجيا والزار المصري تشابهات ولكن لنهتم بالتالي:

في منطقة بشاني وعموماً في مناطق جورجيا الجبلية، يمتزج الدين المسيحى بعناصر العصر الوثني، وكنتيجة لذلك الامتزاج تمارَس باسم المسيحية بعض الطقوس العريقة، التي لا تنطلق من المسيحية مباشرة أو تكون أقدم منها. أحد هذه الطقوس هو «الدكاداغيبا». لو قسنا على الموازاة مع العادة المصرية المتبعة في هذه الحالة فإن من يمارس الزار هم مسلمون ويعتبرون أنفسهم مسلمين، ولكن الزار الذي يثبت فيه وجود بعض التفاصيل الإسلامية ليس طقساً إسلامياً. مثل داكاداغيبا الممارسة من قبل بعض الجورجيين،أما جورجيا فهي بلد مسيحي أرثودوكسي منذ أوائل القرن الرابع، وطوال تأريخ جورجيا العتيق كانت كلمة جورجي تعني مسيحياً أيضاً فى الوقت نفسه!

حامد ندا / مصر

يحصل كثيراً أن يحتفظ مجتمع تابع لدين معين بعادات وثنية الأصول، ولكن ممارسة ذلك يتم باسم هذا الدين. ورأينا مثلين لذلك فيما سبق. تُذكَر في هذه العادات أسماء معروفة من الدين، ولكن المقصود منها ومعناها في العادة تختلف عن المألوف في التقليد الدينى. ونلتقي بهذه الظاهرة فى الجانبين من الزار وداكاداغيبا.

من الممكن أن نعتبر من أسباب انتشار الزار في مصر الدوافع التالية:

هناك طبقات لا تزال تحتفظ حتى الآن بالاعتقاد بعالم الأرواح. أما أصول الزار فيعود إلى عصر كان وضع المرأة فيه مميّزاً. كان المجتمع المصري كالجورجي نوعاً ما أبوياً. وعلى هذه الخلفية نجد أن المرأة

تحتل المرتبة الأولى في الـزار. وقد تكون لذلك أسبابه. مثل المرأة البشافية. المرأة المصرية تتجه إلى القوى التي تعتبر مقدسة أو على الأقل أقوى من الإنسان، لتتخلص من بعض الظروف غير المرغوب فيها. لقدأصبح الزار لهؤلاء النساء وسيلة لإدخال نوع من التغيير في النظام الأبوي. ليس الزار مؤسساً على الأبوية، بل على العكس فالنساء يتمتعن بحقوق متساوية مع أزواجهن في عالم الأرواح. وهذه نقطة مشتركة بين طقسي داكاداغيبا المذكور سابقاً المنتشر في بعض مناطق جبال جورجيا والـزار. امرأة ملت من إنجاز أعمال البيت أو بعض الواجبات أمام أسرتها أو زوجها تتظاهر بمرض وتوكل الأرواح بأنها مسؤولة عن حالتها. كوديا المتحمسة ماديا تستطيع أن تؤكد ذلك. وذلك من خلال إبرام «عقد» مع الأرواح، يقضي أن هذه السيدة لن تكرر نشاطات ممنوعة من قبل الأرواح، أما الرجال فليس لهم اختيار آخر سوى أن يطيعوا قرار القوى التى يعتبرونها أقوى منهم.

عملية الـزار مثل الأفـراح والأعيـاد سبب لاجتماع النساء، واستجمام لا يستطيع الرجال أن يعاقبوا السيدات من أجله.

أكيد أن من يدفع من أجل الـزار مبالغ كبيرة، يؤمن بالزار وبالأسياد والجان. أما مسألة هل للكوديات فعلاً قوة يستطعن من خلالها أن يرين الأرواح ويتكلمن معها، وأن يسيطرن بالتالي على الأمراض؟ فكل ذلك متروك لضمائرهن أما بالنسبة لنا نحن الغرباء فهذه معلومة يستحال نيلها.

الهوامش:

(1) نينو إيحيبادزه، العامية المصرية، النصوص، القاموس، تبيليسى، 6،2008.

(2) نفسه، 19.

(3) يختلف الجان في طقس الـزار عن الجان المعروفين في القرآن والأدب الشعبي العربي.

(4) عادل العالمي، الزار ومسرح الطقوس، القاهرة، 1993، 156.

(5) 12.

(6) R. Natwvig. Liminal Rites abd Female Symbolism in the Wgyptian Zar Possession Cult. Numen. V. XXXV. Fasc. 1. 1988. 57-68.

(7) G. Rouget.Music and Trance (A Theory of the Relations Between Musics and Possession). Chikago. London. 1985. 3.

(8) نفسه، 10.

(9) S. el-Messiri.Self-Images of Traditional Urban Women In airo. Women in the Muslim World. Cambridge. Massachusetts. London. 1987. 23-24 .

(10) المقصود بكلمة النصمة هنا ليس الإيقونات المسيحية المألوفة بل يقترب من مهفوم قوة ما مقدسة أعلى من الإنسان.

دراسات

مسارات جديدة في الرؤية الثقافيّة النسويّة

د. شَهلا العُجيلي ◄

توطئة:

لاشكّ في أنّ الحركة النسويّة حقّقت منجزات كثيرة ومتميّزة، سواء أكان ذلك على المستوى العالميّ أم على المستوى العربيّ، وذلك بطرق متفاوتة، وفاقاً للتجربة التاريخيّة المتعلّقة بالظرف الذاتيّ للبنية الثقافيّة الاجتماعيّة، وما تستند إليه من ثوابت ومرجعيّات من جهة، وما يحيط بها من متغيّرات من جهة أخرى. وعلى الرغم من بعد هذا الشوط الذي قطعته الحركة النسويّة وعمقه، ما تزال المنظّمات الإنسانيّة تصنّف النساء مع الشيوخ والأطفال على أنّها الفئات الأشدّ ضعفاً في المجتمعات.

تنوّعت التيّارات النسويّة منذ نشوئها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[1] بين النسويّة الراديكاليّة[2]، والنسويّة الماركسيّة، والنسويّة الليبراليّة، ونسويّة ما بعد البنيويّة، والنسويّة الملوّنة، حتّى وصل بنا المطاف إلى ما بات يطلق عليه مؤخّراً النسويّة الإسلاميّة.

لعلّ التطوّر التاريخيّ للحراك النسويّ في أوروبا وأمريكا قد جاء بشكل تدريجيّ متسقاً مع نضال حادّ، شمل أشكال الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة برمّتها، في حين لم تتخلّق النسويّة العربيّة عموماً عن طريق نضال المرأة، أو وعيها النظريّ لكلّ من دورها التاريخيّ، ولفكرة التغيير عبر تفعيل ذلك الدور، بقدر ما كانت مكتسباً من جملة المكتسبات التي حقّقتها حركات التحرّر العربيّة عموماً، منذ ستينيّات القرن العشرين، وذلك في الدول التي تبنّت الفكر القوميّ أو النهج الاشتراكيّ بشكل خاص. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ ذلك التوجّه

أكاديمية وروائية من سورية

النسويّ في تلك المرحلة، والذي تضافر مع جهود الأحزاب القوميّة والماركسيّة، يختلف تماماً في جوهره ومعطياته عن حراك المرأة الشاميّة أو المصريّة في القرن التاسع عشر، والذي قام ضدّ العسف الاجتماعيّ الذي قاد المرأة إلى أن تعلن عن رغبتها في الخروج من المنزل، والتعلّم، والكتابة الأدبيّة، كما فعلت (هدى شعراوي) و(مريانة المرّاش) و (زينب فوّاز) و (ماري عجمي).

لقد كان حريّاً بتلك المسيرة النسويّة بما فيها من نضالات على الصعيد العالميّ، ومكتسبات على الصعيد العربيّ، أن تحقّق للنساء أكثر بكثير ممّا حقّقت على مستوى كلّ من الوعي، والأداء، والإنتاج، وتحسين أشكال حياتهنّ، وحياة المجتمعات التي ينتمين إليها، إلاّ أنّه يمكننا القول إنّ تحوّل فكرة النسويّة عربيّاً إلى خطاب سياسيّ مازال قاصراً حتّى اليوم، ومازال قابعاً تحت مظلّة الرؤية الذكوريّة لمستقبل المجتمعات العربيّة عموماً، تفصح عنه بعض أشكال الممارسات السياسيّة التي باتت هزليّة ومؤلمة، من مثل (الكوتا النسائيّة)، أو الحضور الرمزي في التمثيلات الوزاريّة، والمجالس المحليّة، التي تتحوّل المرأة فيها إلى إشارة مزيّفة للحالة الديموقراطيّة.

يعود ذلك إلى عوامل عديدة، ولعلّ أهمّها من وجهة نظري، تعدد المرجعيّات الثقافيّة للحركة النسويّة، واختلافها، بل وتناقضها في كثير من الأحيان، وقد جاء ذلك كلّه في مصلحة رسوخ النسق الثقافيّ المتوارث في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، والتي تعدّ الحاضنة الرئيسة للحركات الاجتماعيّة السياسيّة كلّها، مهما تطرّفت في ليبراليّتها، إذ تشكّل الذكورة فيها مركزاً، أو نسقاً مسيطراً، في حين تشكّل الأنوثة هامشاً، أو نسقاً معارضاً، أو خارجاً في الغالب.

تعنى هذه القراءة بمسارين مستحدثين في الحركة النسويّة، بوصفها حركة ثقافيّة (اجتماعيّة /سياسيّة/ جماليّة) هما: النسويّة الملوّنة، والنسويّة الإسلاميّة.

1- النسويّة الملوّنة:

تتعالق منطلقات النسويّة الملوّنة بنظريّة ما بعد الكولونياليّة، وما أفرزته من علاقات بين المستعمِرين والأصلانيّين، تلك العلاقات التي انسحبت على تمثّلات الغرب الإمبرياليّ الذي تختصره أمريكا بخاصّة، في مقابل الشرق في تجلّيه العربيّ أو الإسلاميّ. ونسلّط الضوء هنا على التجلّي الأدبيّ للتوجّه النسويّ الذي نما بشكل رئيس، في أوساط النسويّات العربيّات، اللّواتي تحوّلن إلى أمريكا، وحاولن الاندماج، أو اللّواتي

تغريد البقشي / السعودية

ولدن هناك من أصول عربيّة، مسلمة أو غير مسلمة، ويمكن تسمية هذا التوجّه بـ«نسويّة الدياسبورا العربيّة في أمريكا».

تسمّى هذه النسويّة أحياناً بنسويّة العالم الثالث[3]، والتي تنطلق من منظار ما بعد بنيويّ، يقرّ بحقّ الاعتراف بالمختلف، من غير حاجة إلى إقصائه أو مواراته، أو إبراز الجوانب الأكثر قبولاً فيه على غيرها، عملاً بمعايير ثقافيّة ومجتمعيّة إقصائيّة مجحفة، ولكنّها ركّزت في تعاطيها مع هذه القضيّة على المختلف ثقافيّاً، ذلك أنّ تجارب أولئك النساء[4]، وتواريخهنّ، وقناعاتهن، تختلف عن مثيلاتها لدى النساء الغربيّات، فقهرهنّ كان قهراً مضاعفاً، قامت به ثقافاتهنّ، كما قام به الاستعمار والاستغلال الغربي الحديث، ونفّذه كل من الرجل والمرأة البيضاء، التي مارست تاريخيّاً القهر

على شقيقاتها الملوّنات والجنوبيّات، لتبني تراتبيّة ثقافيّة تقول بأفضليّة الثقافة الغربيّة على ما عداها من ثقافات، فحرصت على المشاركة في تصديرها وفرضها على النساء الملوّنات بدعوى رغبتها في النهوض بهنّ.

تبدو قضيّة التوفيق بين الاندماج وبين الحفاظ على الخصوصيّة الثقافيّة، أو تقبّل التعدّديّة الثقافيّة، القضيّة المحوريّة لنسويّة الدياسبورا العربيّة في أمريكا. رغم أنّ فكرة الاندماج تطرح بوصفها نقيضة لفكرة التعدّديّة، أو الخصوصيّة، إذ يفترض الاندماج التخلّي عن الكثير من معايير النسق الأصليّ القيميّة، لصالح معايير النسق الثقافيّ الجديد (الأميركيّ)، ممّا يجعل البعض يتعصّب لقيم نسقه القديم، أو يتحرّر منها بشكل تامّ، ورغم ذلك لا يتقبّله النسق الجديد حتّى لو غالى في تحلّله، وزايد على المواطنين النسقيين الأصليّين، ولكنّ معظم اللواتي يتأرجحن بين هذين النسقين الثقافيّين، يحاولن التوفيق بين الاندماج والخصوصيّة، وتتجلّى معاناتهنّ تلك في أشكال أدبيّة عديدة، تحمل قضايا فرعيّة من مثل قضيّة صراع الأجيال، الجيل الذي عاش في الوطن حياته كلّها، من مثل الجدّ والجدّة، والجيل الذي عاش شطراً من حياته في الوطن ثمّ تحوّل إلى أمريكا، والذي قد يمثّل الأمّ والأب، والجيل الذي ولد وعاش في أمريكا. وثمّة قضايا أخرى من مثل النوستالجيا إلى الوطن، والعودة إلى بعض الأحداث التاريخيّة الاجتماعيّة، أو بسط بعض القضايا السياسيّة الوطنيّة، والعلاقة الإنسانيّة مع الآخر الأميركي، التي يكتنفها صراع الثقافات، وكذلك العلاقة مع الآخر الرجل، والآخر الذي ينتمي إلى الأصول ذاتها. لعلّ أحدث النماذج الأدبيّة التي تعاين مثل هذه القضايا من منظار

نسويّة الدياسبورا العربيّة هو مجموعة القاصّة الفلسطينيّة (سوزان معدي درّاج) والتي أنتجت مؤخّراً تحت عنوان «إرث الاغتراب/ حكايات من ساوث فيلي)[5].

2- النسويّة الإسلاميّة:

تتعلّق النسويّة الإسلاميّة بالإسلام العابر للجنسيّات، وتشترك في تكوينها كلّ من الحساسيّة الجندريّة من جهة، والتضادّ الثقافيّ بين المسلمات وغيرهنّ من جهة أخرى. ويعدّ هذا الاتجاه النسويّ من نتاجات ما بعد الحداثة، تلك المرحلة التي اتسمت بسقوط الإيديولوجيات بعامّة، وسقوط الأنساق السلطويّة الدينيّة بخاصّة، وقد اشتهرت عالميّاً بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، وانتشار ظاهرة (الإسلاموفوبيا).

لقد عني المفكّرون الذين اشتغلوا على النسويّة الإسلاميّة، بالجناح غير العربيّ منها

تنطلق النسويّة الإسلاميّة من مقولة نظريّة كبرى، تجد بأنّه يجب أن تشرك المرأة في قراءة الشريعة وتأويل نصوصها، وتتفرّع إلى تيّارات ثلاثة هي: النسويّة الإسلاميّة الإصلاحيّة، والنسويّة الإسلاميّة التأويلية، والنسويّة الإسلاميّة الرافضة[6].

ويبدو من خلال تقصّي رؤيات أولئك النسويّات جميعاً، أنّهن يتخذن موقفاً سلبيّاً متفاوتاً تجاه الإسلام، بوصفه ثقافة، أكثر من كونه ديناً، إذ يرجعن بؤس النساء المسلمات إلى سببين رئيسين هما: أ- التفسير الذكوري للشريعة، ب- الأعراف والتقاليد، والعادات المحليّة، والعشائريّة والعائليّة، التي يلقى معظمها على كاهل الإسلام.

ولعلّ ما يميز تينيك النسويّات هو امتلاكهنّ رؤيا مستقبليّة، تجعل من حراكهنّ محوراً رئيساً لمستقبل الإسلام، بعكس أيّ تصوّر آخر يربط وجوده بالحراك الإسلاميّ، ففي حين اعتادت القراءات الثقافيّة على تكرار أنّ انتشار الإسلام ورسوخه السياسيّ، تنظيميّاً وحزبيّاً، سيطوّر وضع المرأة، فإنّ النسويّات المسلمات يجدن، كما تقول سهام إدريسي أنّ «النضال النسويّ هو مستقبل الإسلام[7]»، وأنّ وجود الإسلام في هذه المرحلة التاريخيّة الكوزموبوليتانيّة في حياة الشعوب، رهن بمدى ما يحقّق للمرأة من مكتسبات مدنيّة.

لقد عني المفكّرون الذين اشتغلوا على النسويّة الإسلاميّة، بالجناح غير العربيّ منها، لكن لا بدّ من الإشارة إلى جهدين عربيين في إطار النسويّة الإسلاميّة، وهما: مشروع المغربيّة فاطمة المرنيسي، ومشروع التونسيّة ألفة يوسف. ولعلّ صدور المفكّرتين عن ثقافة مغاربيّة لم يكن صدفة، بل يعود إلى أسباب أنثروبولوجيّة ثقافيّة، تتعلّق بالمثاقفة الحضاريّة بين دول المغرب العربيّ وأوربا من جهة، وببعد هذه الجغرافيا عن المركزيّة العربيّة المسلمة التي أطلق عليها لقب إسلام الصحراء، والتي تجعل من نفسها سادنة للدين الإسلاميّ ونصوصه المقدّسة.

ينضوي المشروعان تحت مظلّة النسويّة التأويليّة، لكنّ مشروع فاطمة المرنيسي أكثر التصاقاً بنقد المركزيّات الثقافيّة- الاجتماعيّة، أيّ تلك التي تجعل الدين واحداً من المكوّنات الاجتماعيّة، مثله مثل الاستعمار، أو الحساسيّة الجندريّة، أو التيّارات السياسيّة، وأنّ وجهات النظر المختلفة حول الدين الواحد، تبقى مجرّد خلافات ثقافيّة، مهما بلغت خطورتها، ذلك أنّ أيّ «لقاء بين ثقافتين يكتسي طابع المجازفة[8]».

تقدّم المرنيسي عموماً قراءة مغايرة للنصّ ضمن الإطار التاريخيّ ذاته، التي وردتنا منه تلك النصوص، مع احتمال تعدّد الروايات، في حين نجد فيه أنّ مشروع ألفة يوسف أكثر التصاقاً بنقد المركزيّات الثقافيّة- الدينيّة، التي تجعل المجتمع مكوّناً دينيّاً، لذا فهي تعيد قراءة النصّ، مشكّكة بأصل حيثيّاته التاريخيّة، في القضايا التي تمّ توارثها بسبب مشروعيّة مرجعيّاتها، من مثل: الإرث[9]، والزواج، والجنسيّة المثليّة.

3- آفاق الحركة النسويّة في ظلّ الحراك العربيّ الأخير:

يمكن القول إنّ التحوّلات السياسيّة الأخيرة التي عمّت البلاد العربيّة، بدأت تفرز ظواهر مستحدثة، بل راحت تحيي ظواهر قديمة، عملت المستجدّات السياسيّة الأخيرة على تحريكها في ما يخصّ المرأة، وأودّ أن أشير بداية إلى ظاهرتين نسويّتين متطرّفتين أفرزهما الحراك العربيّ الأخير، هما ظاهرتا الشابة المصريّة (علياء المهدي[10]، صاحبة مدوّنة (مذكّرات ثائرة)، والتي نشرت صورها عارية على موقعها على الفيسبوك، بوصفها تجلّياً من تجلّيات الحريّة التي نشدتها ثورة شباب25 يناير في مصر، كما تقول هي بذاتها، والظاهرة الأخرى هي ظاهرة مرشّحة[11] (حزب النور الإسلاميّ) الذي يمثّل السلفيين في مصر، لمجلس الشعب، عن محافظة الدقهليّة، وهي (مروة إبراهيم القمّاش)، والتي وضع الحزب في قائمته وردة محلّ صورتها، وحينما احتجّ الناس على ذلك، وضع الحزب صورة لزوجها، موضحاً أنّها حرم الأستاذ (إسماعيل مصطفى).

إنّ الحراك الاجتماعيّ السياسيّ الأخير الذي انتاب بعض البلدان العربيّة، والذي سمّي في بعضه ثورة، وفي بعضه الآخر انتفاضة، أو احتجاجات، لم يضف حتّى الآن قيمة إيجابيّة إلى نضال المرأة النسويّ، ذلك أنّه لم يحقّق لها أيّة مكتسبات تذكر، وقد يقول قائل: إنّ المرأة قد خرجت إلى الشارع جنباً إلى جنب مع الرجل، في مظاهرات مناهضة للأنظمة، أو في مسيرات مؤيّدة لها، ورفعت الشعارات، وهتفت، فأسهمت في إسقاط بعض الأنظمة!

لابدّ من الإشارة في هذا الإطار، إلى أنّ المرأة لم تفعل شيئاً تخرج فيه على الدور الذي رسم لها لتكون ضحيّة، إذ كانت المرأة في ذلك الحراك أداة بيد المركزة الذكوريّة، تصيح كما يصيح الآخرون: (الشعب يريد إسقاط النظام)، أو تسهم ببعض الظهور الإعلاميّ، في الحشد ضدّ نظام قائم من غير أن تتكلّم بلسانها، أو تطالب بحقوق خاصّة بوضعها الجندريّ، لا فرق في ذلك بينها وبين أي رجل آخر، من الكتلة المعارضة ذاتها، إنّها ليست أكثر من أداة بيد المركزيّة الذكوريّة، ليس لها برنامجها الصادر عن خصوصيّتها الثقافيّة، وليس لها رؤيتها الخاصّة المرسومة بأثر من وعيها النسويّ، ومن تجربتها التاريخيّة مع كلّ من النسق الثقافيّ والأنظمة الحاكمة. لا يبدو أن النساء في الحراك السياسيّ العربيّ الأخير، قد وازنّ بين المكتسبات التي سيحقّقها الإصلاح أو النظام المقبل، وبين المكتسبات التي نلنها من النظام السابق، لذا لم يمتلكن رؤية لتصوّر البدائل المفيدة لهنّ بوصفهنّ عناصر ثقافيّة يخضعن للموازنة الجندريّة، بل لعلّ نكوصاً حقيقيّاً أصاب

الحراك الاجتماعيّ السياسيّ الذي انتاب بعض البلدان العربيّة،لم يضف قيمة إلى نضال المرأة النسويّ

الرؤية النسويّة في هذا الحراك، استعملت فيه المرأة من قبل المعارضين أو الثوّار، بطريقة مستفزّة جاهليّة، إذ تمّ إحياء فكرة اغتصاب النساء من قبل الأطراف المتعارضة، وترويج هذه الفكرة ليضرب بها كلّ فريق الفريق الآخر، فيستثير بذلك الرأي العام، وما هذا سوى فساد قيميّ جندريّ، استعملته بعض الأجنحة المعارضة سواء أكانت إسلاميّة أم ليبراليّة، للإساءة إلى الجيوش الوطنيّة، عبر إحياء هواجس اجتماعيّة ثقافيّة نسقيّة تخصّ المرأة، وتتعلّق بالشرف، بشكل رئيس، تلك الهواجس التي عملت الموجات النسويّة طويلاً لمحاربة فكرة توظيفها في سياسة حشد الأحقاد، إذ سعت منذ بدايتها إلى تحويل قيمة الشرف إلى قيمة الكرامة، وربط ذلك بالعمل والإنتاج.

أمّا الحضور الرمزيّ للمرأة في المجالس الانتقاليّة للمعارضات العربيّة، فليس أكثر من (بروباغندا) سياسيّة، تبدو فيها المرأة مزروعة مثل نباتات الزينة، لا تمثّل فكرها ولا رؤيتها الصادرة عن خصوصيّتها الثقافيّة، ولم تعبّر حتّى الآن عن مطالبها المختلفة عن مطالب الآخر، وما ذلك إلاّ لأنّ وجود شكل نسائيّ، لا نسويّ، ضرورة سياسيّة لصالح التيّار أو الحزب، يقنع به الرأي العام بإيمانه بالمساواة الجندريّة، والتي تعدّ إشارة ديموقراطيّة هامّة.

لعلّ هذا الشكل للمشاركة النسائيّة في رسم مستقبل البلاد، ورسم مستقبل النساء فيها في آن معاً، ليس سوى إحياء للتقاليد البائدة التي حاربتها حركات التحرّر عالميّاً منذ مطلع القرن العشرين، إذ «يجب على البلاد المتخلّفة أن تتحاشى الاستمرار على التقاليد الإقطاعيّة التي تغلّب عنصر الرجال على عنصر النساء. يجب أن تنال النساء منزلة كمنزلة الرجال سواء بسواء، لا في مواد الدستور بل في الحياة اليوميّة، في المصنع، وفي المدرسة، وفي المجالس[12] لا بدّ من القول إنّنا إذا ما كنّا نطالب الأنظمة ضمن حركة الإصلاح أو التغيير، بتحقيق مكتسبات غير مسبوقة للنساء، فإنّنا بالمقابل نطالب النساء ألاّ يكن أداة للفساد والإفساد، إذ على النساء الإيمان بدورهنّ التاريخيّ، و بمسؤوليّتهنّ الحقيقيّة، وفي هذا السياق لابدّ من أن يرفضن أن يكنّ جزءاً من البطالة المقنعة، فلا يكنّ عبئاً على الدولة ومواردها، يبحثن عن عقود عمل وهميّة، فقط لقبض معاشهنّ في آخر الشهر بلا إنتاج حقيقيّ، ولعلّنا جميعاً نعرف الممارسات النسائيّة في الدوائر والمؤسّسات الحكوميّة في دولنا العربيّة، التي تحاول فيها الموظّفة أو العاملة،

بدرية الناصر / السعودية

الخروج قبل انتهاء الدوام، لتلتحق ببيتها أو بالتزاماتها الأخرى، وكأن ذلك مغنم، أو أنّها ترمي بما أوكل إليها من مهمّات إلى زميلها الرجل، وما إلى ذلك من ممارسات خاطئة.

لا بدّ للنساء من أن يخترن النظام الذي تكون فيه المرأة شريكة حقيقية في الحكم، والإدارة، والتنمية، لا أن يكنّ ذوات حضور وهميّ، في نظام يجعل منهنّ أداة بيد المركزة. إنّ هذه المرحلة التاريخيّة من حياة المنطقة العربيّة، التي تعاد فيها صياغة الحيثيّات الكبرى، هي فرصة للنساء ليجدن سبيلاً للفكاك من الدور النسقيّ، والاستعمال الجندريّ، لذا عليهنّ أن يحوّلن ما يعامل على أنّه خاصّ ومحدّد، وليس فيه مصلحة عامة للشعب، إلى ما هو سياسي، لا أن ينتظرن، كما يفعلن دائماً، أن يفضي

السياسيّ إلى ما هو خاص بهنّ. ولا يتحقق ذلك الهدف إلا بإنتاج خطاب محدّد، بلغة مختلفة عن لغة المعارضة السائدة، التي تظنّ أنّها تطرح المرأة بوجه جديد، لكنّها تستعملها لصالح مطامعها السلطويّة فحسب، فاللغة هي التي ستساهم في بناء الهويّة الذاتيّة، وعلى النساء إنتاج هذه الذات في هذه المرحلة التي تتخلخل فيها الأنساق لتعيد تشكيلها من جديد.

لا يترتّب على النساء، كي يثبتن مكانتهنّ، أن يتبنين قضايا الرجال ذاتها، كما يفعلن اليوم، فدفاعهنّ عن حقوقهنّ الخاصّة أجدى وأهمّ من دفاعهنّ عن الحقوق الكونيّة، وذلك ما أثبتته التجربة التاريخيّة، لذا على المرأة أن تشكّل هويّتها كما تريد، وكما تحتاج، فثمّة الكثير من القضايا العالقة التي تزيد من عذابات المرأة اليوميّة، ومنها قيم السوق التي تفرضها التشكّلات الاقتصاديّة العربيّة الجديدة، التي تفاجأ فيها المرأة بفصلها من عملها واستبدالها بأخرى، أو بعدم تجديد عقدها، فقط لأنها نالت حقها في إجازة الأمومة، أو مثل نيلها وظيفة عند تحقيقها معايير جماليّة شكليّة محدّدة، توقعها في مهاوي العقد النفسيّة، هذا فضلاً عن مشكلاتها التاريخيّة التي لم تجد لها حلولاً مريحة أو سعيدة حتّى اليوم، من مثل حقّ منح جنسيّتها لأولادها، أو حقّها في احتفاظها بجنسيّتها الأصليّة إذا ما تزوّجت ممن ينتمي إلى جنسيّة أخرى، لدى بعض الدول، وكذلك الطلاق، والحضانة، والإرث، ورياض أطفال العاملات، والتعليم، والمهر، واختيار الشريك من غير ضغوط عرفيّة، ولعلّ الإطار النظريّ الحاضن لمعظم هذه القضايا هو فكرة تحويل قيمة الشرف إلى قيمة الكرامة(13).

ثبت المراجع:

1 - جدعان فهمي، -2010 خارج السرب/ بحث في النسويّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحريّة. ط1، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت.
2 - درّاج سوزان معدي، -2012 إرث الاغتراب/ حكايات من ساوث فيلي.ط1 عربيّة، الأهليّة للنشر والتوزيع، عمّان.
3 - العجيلي شهلا، -2011 الخصوصيّة الثقافيّة في الرواية العربيّة/ النسويّة، القوميّة، الإثنيّة، الدينيّة. ط1، الدار المصريّة اللبنانيّة، القاهرة.
4 - فانون فرانتز، -2009 معذّبو الأرض. تر: سامي الدروبي وجمال الأتاسي. منشورات وزارة الثقافة، عمّان، الأردن.
5 - المرنيسي فاطمة، -2002 العابرة مكسورة الجناح. ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت.
6 - موريس بام، -2002 الأدب والنسويّة. تر: سهام عبد السلام، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
7 - يوسف ألفة، -2009 حيرة مسلمة. ط5، دار سحر للنشر، تونس.

مراجع إلكترونيّة:

http://www.elaph.com/Web/news/2011/11/696182.htm
http://www.alarabiya.net/articles/2011/11/10/176317.htm

الهوامش

(1) يُنظر العجيلي شهلا، الخصوصيّة الثقافيّة في الرواية العربيّة. ص 77 - 81.
(2) يُنظر موريس بام، الأدب والنسويّة. ص 8 - 12.
(3) يُنظر موريس بام، الأدب والنسويّة. ص 12.
(4) يُنظر المرجع السابق. ص 12.
(5) درّاج سوزان معدي، 2012 - إرث الاغتراب/ حكايات من ساوث فيلي.ط1 عربيّة، الأهليّة للنشر والتوزيع، عمّان.
(6) يُنظر جدعان فهمي، 2010 - خارج السرب/ بحث في النسويّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحريّة. ط1، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت.
(7) يُنظر المرجع السابق. ص40.
(8) يُنظر المرنيسي فاطمة، 2002 - العابرة مكسورة الجناح. ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت. ص186.
(9) يُنظر يوسف ألفة، -2009 حيرة مسلمة. ط5، دار سحر للنشر، تونس.
(10) يُنظر
http://www.elaph.com/Web/news/2011/11/696182.htm.
الأحد/ 27/ 11/ 2011، الساعة 8:10 صباحاً.
(11) يُنظر
http://www.alarabiya.net/articles/2011/11/10/176317.htm.
الأحد/ 27/11/2011، الساعة: 8:15 صباحاً.
(12) يُنظر فانون فرانتز، 2009 - معذّبو الأرض. تر: سامي الدروبي وجمال الأتاسي. منشورات وزارة الثقافة، عمّان، الأردن. ص 189.
(13) يُنظر جدعان فهمي، خارج السرب. ص 155.

دراسات

البنات «وأدب الأوتوغراف»

د. عايدة النجار ◄

مقدمة

الأوتوغراف

عبارة عن دفتر صغير أنيق لا يتجاوز حجمه أكثر من(15 – 10سم)، وله غلاف كرتوني مقوى يأتي بألوان مختلفة، الحمراء والزرقاء والسوداء والصفراء والخضراء وتتوزع أوراقه الداخلية على ألوان قوس قزح التي تحبها البنات.

انتشر هذا «الدفتر» الذي له خصوصية بين بنات المدارس في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي في عمان، ونشطت مكتبات المدينة القليلة في السوق بالتنافس لبيعه للإقبال الكبير لشرائه، ولتعود عليهم بفائدة مادية وربح تجاري مجز. أقبلت البنات لاقتنائه وأصبح «ظاهرة» استعملته أكثر بنات المدارس الابتدائية والثانوية بينّ الفئة العمرية (12–17) سنة أي مرحلة سن المراهقة كوسيلة للتواصل مع الزميلات والصديقات، وكوثيقة تحفظ ذاكرة المكان والزمان والمشاعر.

اقتصر استعمال الاوتوغراف على البنات ولم يتعامل به أولاد المدارس من نفس الفئة العمرية إلا قلة، إذ اعتبر من خصوصيات البنات ومن غير المناسب للأولاد اقتنائه. يرجع هذا الاختلاف للعوامل الفسيولوجية والنفسية والاجتماعية، بالإضافة للعادات والتقاليد والصورة النمطية

أكاديمية وباحثة نسوية من الأردن

للبنت والولد. فالبنات والأولاد في هذه السن يميلون للتحرر من قيود العائلة والمجتمع. يرفض المراهقون تدخل الكبار في شئونهم الخاصة وهم يبحثون عن هويتهم المتأرجحة بين الطفولة والشباب المبكر، فالأولاد مثلاً يميلون لممارسة الرياضة وتقوية العضلات لتنمية «مرحلة الفتوة» التي تعدّهم لمرحلة الشباب والرجولة. وتظهر عند الأولاد سمات يصل بعضها للعنف والمزاجية والتمرد. بالإضافة لذلك يظهر عند البنات والأولاد الإنجذاب للجنس الآخر. ومن جهة أخرى تبدو البنات في سن المراهقة قلقات من التغيرات الفسيولوجية والنمو الجسدي التي تصاحبها انفعالات نفسية ومزاجية منها أحلام اليقظة والميل للإنطواء والعزلة مع حساسية زائدة، والرغبة في الاحتفاظ بالخصوصية والأسرار.

وقد تكون هذه الصفات ما يجعل البنات يلجأن إلى «الأوتوغراف» أو دفتر المذكرات للتعبير عما يجول في وجدانهن وما يتفاعل من أحاسيس ومشاعر عاطفية لديهن. بالإضافة، فالبنات في تلك الفترة الزمنية موضوع البحث، كن ملتزمات بالعادات والتقاليد الضاغطة على «النساء» بشكل عام والبنات في هذه السن العمرية بشكل خاص.

تبرز أهمية استعمال الأوتوجراف في أواخر انتهاء الفصل الدراسي، أو السنة الدراسية، حيث ينتقل البعض إلى مدارس أخرى أو يتركن المدرسة في سنة التخرج للزواج المبكر أو للدراسات العليا. ويمكن القول أن هدف استعمال الاوتوغراف كان لحفظ ذاكرة البنات لأيام مضت ولن تعود واعتبرته الكثيرات «أجمل أيام العمر».

دونت «الكاتبات الصغيرات» في الاوتوغراف المشاعر والكلمات العفوية التي تحمل معاني ورموزاً لها قيمة. ولعل احتفاظ البعض بهذا «الدفتر الخاص» لأكثر من خمسين عاماً ليؤكد ذلك ويدل على أهمية ما كتبت البنات لبعض في زمن عشنه معاً في المدرسة التي تعرفن فيها على بعض وتصادقن على مقاعدها.

تحاول هذه الدراسة الإجابة على الأسئلة التالية :

ما هي خصوصية هذا النوع من الكتابة وإلى أي جنس أدبي ينتمي ؟ وهل يمكن اعتباره أدب سن المراهقة للبنات؟

هذه الأسئلة لا تشمل «الأوتوغراف» على مواقع الشبكات العنكبوتية، التي أخذت بالانتشار بشكل واسع بين الجنسين من

رام - لاكش مان / الهند ◄

جميع الفئات العمرية في زمن سريع التغير، ولما له من خصوصية، بالإضافة إلى مفهوم الأوتـوغـراف» الـذي يوقعه المشاهير من الفنانين والرياضيين وغيرهم، أو عن طريق الإنترنت، وقد أصبح ظاهرة تجارية .
وللإجابة على الأسئلة موضوع البحث فمن المفيد مراجعة مفهوم التجنيس الأدبـي بشكل عام.

التجنيس الأدبي

يعتبر التجنيس الأدبـي تاريخياً من أهم نظريات الأدب وأبرزها في الشرق والغرب.
ويأتي هذا كون تصنيف النصوص وتحليلها يحتاج إلى معيار يلتزم به الأدباء من أجل تصنيفها ونمذجتها وتقويمها ودراستها من خـلال سماتها النمطية ومكوناتها وخصائصها.

ويرى المهتمون بالتجنيس الأدبي، بأن معرفة وإدراك التطور الجمالي والفني والنصي كما تطور التاريخ الأدبي يختلف من كاتب لآخر ومن بيئة لأخرى بفضل اختلاف الأذواق والتواصل بين الكاتب والقارئ. وقد أرجعوا هذا إلى العوامل الذاتية المرتبطة بشخصية «الـكـاتـب» وخصوصيته وتـأثـره بالعوامل الاجتماعية والثقافية والجغرافية.
ويتـوزع النوع الأدبـي بين القصة والقصة القصيرة والـروايـة، والمسرحية والشعر، واعتبر هذا التقسيم لليوم «معياراً» لتقويم الأدب. إلا أن الجنس الأدبـي، قد اتسع في ثـورة ملحوظة على التقليدي ليشمل، أدب الأطفـال الـذي كـان مهملاً في الأدب العربي قبل أن يصبح له خصوصية . كما شمل التجنيس الأدبي السيرة الذاتية التي تعتبر جنساً أدبياً واسع الانتشار في الغرب، ولا يـزال متواضعا في أدبنا العربي بسبب انخفاض سقف الحرية الإبداعية والفكرية والشخصية التي يعيشها العالم العربي.
تم في هـذا البحث دراسة عينة لأكثر من 70 نصاً احتوتها الاوتوجرافات التي كتبتها البنات لبعضهن البعض وتم تحليل المضمون «كيفيا» لاستنباط النتائج التي قد تجيب على الأسئلة المطروحة.

عينة من النصوص التي جـاءت في الأوتوغرافات

كتبت البنات لبعضهن البعض كما كتبت المعلمات للبنات بناء على طلبهن. تقول إحدى المعلمات في كتابتها : «ما الحياة إلا بسمة جميلة وزورقـاً يتهادى على صفحة الآمـال وزهرة يافعة في رياض الشباب...» وتبدو نصيحة المعلمة للبنت أن تكون متفائلة في هذه السن الشابة.(1)
وجـاء بقلم معلمة أخـرى «مـا أحوجنا إلى الـذيـن يـقـرأون ويـتـأمـلون»، واقتبست من

الأديب (جبران خليل جبران) كلاماً وفلسفة عميقة: «ليست الحياة بسطحياتها، بل بخفاياها.. ولا المرئيات بقشورها بل بلبابها.. ولا الناس بوجوههم بل بقلوبهم...».

وخطّت معلمة أخرى ما نسبته (للخيام) ما يعزز حب الحياة والتفاؤل: «لا تدع للأسى إليك سبيلاً، والهم في الفؤاد نزيلاً، واغتنمها فالعمر ليس طويلاً، وتردد إلى ضفاف المجاري، وتردد للمعشر والأزهار».

ووجدت إحدى المديرات مفهوم الصداقة والإخلاص مع معلمة في مدرستها وكتبت لها في اوتوغرافها «... فكنت أنت تلك الصديقة التي عثرت عليها بعد أن قضيت الأربعين عاماً على تخفيف ألآمها، فكوني الأخت الصدوقة والضالة المنشودة وكوني عند حسن ظني بك ودومي فرحة هانئة مدى الحياة».

انتشر هذا «الدفتر» الذي له خصوصية بين بنات المدارس في الخمسينيات والستينيات

وعبرت الطالبات بأسلوب حميمي لبعض عن الصداقة وعلاقة المكان والجيرة، بالإضافة لعلاقة المدرسة، «تذكري يوم كنا نمرح ونلعب سوياً... ألا تتذكرين سهراتنا الممتعة على فرندتنا المشرفة على الشارع ، ونسهر تحت ضوء القمر الساطع.. لا زلت أتذكر ذلك وسأتذكره مدى الحياة لأنها من أسعد أيام حياتي حتى الآن ».

واقتبست طالبة ما قاله جبران للتعبير عن الصداقة : «ليكن أفضل ما عندك لصديقك فإن كان يجدر به أن يعرف ضرر حياتك، فالأجدر بك أيضاً أن تمد له يدك لأنه ماذا ترتجي من الصديق الذي تسعى إليه لتقضي معه ساعاتك.»

ولأن الصداقة كانت نقية وجميلة تكتب صديقة لأخرى : «نعم يا صديقتي فلقد كنا خلال عامين، كالبلبل الطروب والشاعر الرقيق والأخت الحنون التي لا يرتاح لها بال حتى ترى كل زميلاتها فرحات مسرورات».

وكتبت طالبة تميزت بروح الوطنية والقيادة وقد افتتحت «اوتوغراف» تلميذة ليست من بنات صفها، بل من الصفوف الابتدائية: ... هاتي يدك لنتصافح للوداع.. ولكن سنلتقي في درب الحياة لنعمل معاً ونرضي وطننا المقدس، فسأحتفظ بك وسأربطك مع سلسلتي الذهبية فاذكريني إن أردت».

ومن كتابات البنات لبعض، كتبت صديقة لصديقتها ... «عرفت فيك الأخلاق الحميدة والخصال المجيدة والتنوع المبكر والطالبة المجدة». وزينت الصفحة بصورة (لفاتن حمامة). الممثلة المصرية الجميلة كرمز للإعجاب بها .

وعبرت زميلة عن أهمية الأخلاق وكتبت: «ما دفعني في تأدية عملي هو (نعمة) وأخلاقها الحسنة الحميدة المتحلية بالصدق والوفاء والغنية بعدم الغيبة وهذا أهم شيء في نفسي».

ويلاحظ أن النصائح الفلسفية والنظرة المستقبلية لم تقتصر على قلم المعلمات، بل كتبت الطالبات لبعض خواطر واقتباسات فلسفية أيضاً: «اعلمي يا صديقتي أن من رفع رأسه اتضع ومن اتضع ارتفع..».

وعبرت أخرى: «كوني صريحة تدافعين عن حريتك وإن كنت على حق فلا حاجة لرفع صوتك».

ولم تنس الطالبات فلسفة التواضع فكتبت صديقة لصديقتها : «من العجز أن يزدري المرء نفسه فلا يقيم لها وزناً.. لذلك انظري إلى نفسك النظرة التي تستحقينها ولا تنقصيها قدرها».

في مثل آخر إيجابي تقول إحدى الطالبات: «فان كان هناك ما أكتبه إليه فإن هدفنا في الحياة .. والمهم أن نصل إلى هذا الهدف، ولكن أن نكافح من أجله..».

وحضت الطالبات بعضهن البعض على رفض اليأس كما فعلت المعلمات.. «لا تجعلي اليأس والسأم يطرقان بابك، بل فكري قبل ذلك ... واستقبلي مصاعب الحياة مهما كانت صعبة بثغرك الباسم...».

وبمشاعر وعواطف جياشة، أكدت الكثيرات على أهمية تحقيق الأحلام...» لا تطمئني إلى الأحلام ولا تستسلمي إلى الأوهام.. فالحياة كفاح وأساس الكفاح الصبر والاجتهاد».

وشجعت صديقة صديقتها الأخرى للتفاؤل إذ تقول:«إلقي بأكفان الماضي في زاوية النسيان ودعي أحزان الماضي للماضي».

وانعكست حساسية البنات المراهقات والتعبير عنها بوصف الطبيعة والجمال ممزوجة بالذاكرة الجميلة إذ تقول إحدى الطالبات: «أذكريني عندما تختفي الشمس في أفق السماء الصافية اذكريني.. أما أنا فدائماً سأذكرك لأنك جزءٌ من كياني»... فلنكن يا عزيزتي أنا وأنت كالطبيعة لا ندع للعنف والغضب أن يتطرق لقلوبنا..».

وحاولت بعض البنات التعبير عن مشاعرهن بالشعر أيضاً وإن كن قلة، وللتعبير عن المشاعر الرقيقة، فكن يزينَّ ما كتبن برسومات لزهور أو طيور أو صور لمثلات.

وكتبت زميلة تقول بأسلوب شعري: «هناك على الرابية وحمرة السماء القانية وحفيف الأشجار الباسمة وخرير المياه الجارية ونقنقة الضفادع على حواشيها، وزقزقة الطيور فرحة بالهواء والنور أذكريني.»

لم يشارك الأولاد أو الأخوة والآباء في الكتابة للبنات إلا في اوتوغراف واحد، لبنت كان والدها رئيساً للحكومة: فإنه الوحيد الذي كتب فيه الأب لابنته وسجل : «أنت زهرة يانعة ... لا تثقي بجميع الناس فذئاب البشر كثيرة. حاولي دوماً أن تصنعي الخير وأن تتمني الخير لغيرك وأن تتمني لغيرك كما تتمنين لنفسك وذويك.. ».

وبنفس الروح المحبة كتب لها عمها كشاهد على إنسانيتها وحبها للمساعدة : «إنني على ثقة من أن الرعاية الإلهية ستحوطك على الدوام ... لأنك فتاة تمتاز بطهارة النفس وصفاء الأخلاق وحب الخير...».

أما شقيقها الذي كان في سن المراهقة لم يكن يعلم أنه سيصبح يوماً سياسياً ورئيساً للحكومة: «كتب مخاطبها بمحبة يقول : «حبيبتي لميا[2]، أكتب إليك هذه السطور كي تتذكريني دائماً ونصيحتي لك أن لا تنصحي أحداً».

اقتصر استعمال الاوتوغراف على البنات ولم يتعامل به أولاد المدارس إلا قلة

خصائص نصوص البنات

تشير نتيجة تحليل المضمون في هذه الدراسة أن الكتابة في الاتوغراف لها «خصوصية» وقد جاءت بقلم الطالبات لبعض مع كتابة بعض المعلمات للتلميذات/ وقلة قليلة من الآباء والأقارب من الذكور.

وهذا يدل أن الاتوغراف كان وسيلة اتصال حميمية بين الإناث في سن معينة. ولم يلاحظ أي نص مكتوب من طالب أو معجب رغم انجذاب الجنسين لبعض في هذه السن وذلك بسبب التقاليد التي لم تكن تشجع التعبير العلني عن ذلك.

مشاركة المعلمات الكتابة بالاتوغراف، جاءت بطلب من البنات «المعجبات بالمعلمات»، إذ كان الانجذاب للمعلمات

في هذا السن «المراهقة» إحدى الوسائل للتعبير عن المشاعر والعواطف الطبيعية الدفينة للبنات. فالمعلمة تصبح رمزاً لبنات المدرسة كالقائد أو الزعيم أو أحد نجوم السينما والشخصيات العامة اللامعة في غياب وسائل اجتماعية ورياضية وإبداعية تسد الفراغ النفسي لدى البنات. يؤكد هذا إلصاق صور للممثلات مثل «فاتن حمامة» في الاتوغراف إذ كانت البنات تشبه المعلمات بالممثلات.

بالإضافة، كانت البنات يبدين إعجابهن أيضا ببنات الصفوف «الأعلى» كرموز قيادية وقدوة، وخاصة بين الناشطات في إلقاء «خطب» الصباح الوطنية عن القضية الفلسطينية التي كانت مركز اهتمام الكبير والصغير.

وهذا يفسر طلب البنات من بعض الطالبات اللواتي يمثلن الرموز القيادية وإن لم يكنّ «زميلات صف» الكتابة في الاتوغراف أو «تدشينه»، وكأن الحدث حفل توقيع كتاب يصدر جديداً .

الموضوعات والقيم التي تركزت عليها النصوص

تبين أن الموضوعات التي كتبت فيها البنات، توزعت بين عدة قيم ، ولعل أبرزها «الفلسفية» التي جاءت كنصائح من المعلمات وكأن الدفتر امتداد للفلسفة الحياتية والأخلاقية وقيم التواضع والمحبة ووضع هدف للحياة والعمل على الوصول إليه. وبرزت النصائح المتعلقة بالتفاؤل والسعادة بدل الحزن والتشاؤم.

ولوحظ أيضا كتابة «فلسفية» بقلم البنات، وهي في أكثرها مقتبسة عن أديب أو كاتب مرموق، تعرفن على أفكاره من المناهج الدراسية، أو «ادعاءات» أنها من إنتهاجهن.

وبرز مفهوم « الصداقة والإخلاص» كالموضوع الأهم بين الكتابات، وكأنها السبب الرئيس لجمع البنات مع بعض في أحضان المدرسة ولقيمتها في تلك المرحلة. وجاءت كلمات «التوسل» صريحة وواضحة لإبقائها حية بعد الفراق من المدرسة للحفاظ عليها. ويرجع ذلك لأن الطالبات يفترقن بعد انتهاء المرحلة الدراسية ويتوزعن على مشارب الحياة ولم يكن مضموناً أن تبقى الذكرى حية. ولعل التعلق «بما كان له معنى من قيم للحفاظ على المشاعر الجميلة البريئة في المدرسة لخصت في التعبير الذي تردد في أكثر من نص «أجمل أيام العمر». وهذا يفسر الاحتفاظ بالاتوغراف كدفتر قيّم وله معنى ماديّ ومعنويّ وإلا لما احتفظن به لأكثر من نصف قرن من الزمن والعودة إليه لاسترجاع ذاكرة عزيزة وجميلة خاصة وقد أصبحت البنات في سن متقدم. بالإضافة إلى أن الزمن الذي يعشنه اليوم سريع التغير في نوعية الحياة المدرسية والثقافية والاجتماعية والانفتاح على ما اتت به التكنولوجيا ووسائل الاتصال والعولمة في القرن الواحد والعشرين.

وظهرت في الكتابات المشاعر الحميمة الحساسة في هذه السن، كما الشاعرية. فقد وصفت البنات الطبيعة والزهور والسماء وتشبيه الصداقة بالموسيقى الجميلة الخالدة التي تبعث في النفس»السرور والحرية»، وهي صور جميلة تعكس روح ونفسية ذلك الجيل الذي كان يبحث عن الهوية والاستقرار النفسي .

أسلوب الكتابة

كتبت البنات في الاوتوغراف، نصوصاً قصيرة لا تتجاوز صفحة صغيرة من الاوتوغراف وقصيرة جداً سطر أو فقرة

تعبر عن علاقات حميمية وشخصية مزدحمة بالمشاعر والآمال والأحلام والتطلعات، بأسلوب إنشائي عاطفي صريح حر . ولوحظ مغالاة في التعبير عن المشاعر الحرة وقول الكلمة الصادرة من «القلب للقلب»، ويختلف هذا النوع من التعبير عما كانت البنات تكتبه في «مذكرات» خاصة جداً وسرية تتضمن أسراراً يكون بعضها عن حب أو وهم حب «الجنس الآخر».

وتوزعت الكتابات القصيرة بين الفقرات والجمل المترابطة وغير المترابطة، وبين الخاطرة التي تتكون من قطعة نثرية قصيرة جداً، من بنات أفكار الكاتبة ومثل هذه الكتابات لم تكن مكررة وإن كان بعضها منسوخاً عن كتابات لأدباء مشهورين، بالإضافة لذلك تبدو الفروق واضحة بين القدرات والمواهب اللغوية.

الخلاصة

تدل الكتابة في الاتوغراف في أكثرها أنها «إبداعية» خاصة، وقد كتبت للتعبير عن مشاعر متبادلة دون قيود التنميط الأدبي، وبعض منها تتضمن هوية شخصية للبنت في سن تطغى العاطفة والخصوصية فيه على السرد الجاد والأسلوب المدروس.

كما جاءت الكتابات كتعبير عن على المشاعر الخاصة في زمن ومكان معين وبأسلوب جمالي من مفردات وتعبيرات تصل إلى أسلوب الشعر النثري، المباشر أو الخيالي بأسلوب مثالي أيضاً.

إلى أي جنس أدبي ينتمي الاتوغراف؟

وبالرجوع إلى معايير التجنيس الأدبي، نجد أن البنت في سن المراهقة كتبت نوعاً أدبياً لا ينتمي إلى الأجناس الأدبية التقليدية ومنها «أدب الأطفال» لأن الكاتبة كانت بقلمها كمرسل ولشخص آخر متلقي ، وكأنها شهادة متبادلة كتبنها «بخط اليد» وهي إحدى ميزات الاتوجراف.

ولعل تسمية كتابة البنات في الاتوجراف بأدب سن المراهقة الذي له خصوصيته الانيّة ليس خطأ ويمكن اعتباره عملا ابداعيا غير منمط خاصة بعد الثورة على التنميط التقليدي وبروز أنواع جديدة من الكتابة الإبداعية .

مراجع للقراءة

- عايدة النجار، بنات عمان أيام زمان (ذاكرة المدرسة والطريق) السلوى للدراسات، عمان 2008.
- محمد مندور، الأدب وفنونه القاهرة، مصر، 1980.
- د. عبد المنعم تليمة: مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة، القاهرة، 1987.
- د. غسان إسماعيل عبد الخالق (إعداد وتحرير وتقديم)، أعمال سلسلة ندوات، ثقافة الطفل العربي: الواقع والآفاق، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، عمان، 2011.
- موقع د. جميل حمداوي إشكالية الجنس الأدبي – (الانترنت).
Johnson. Burges and Syracuse University « Creative Writing» 3.

الهوامش:

(1) للاطلاع على المزيد من نصوص جاءت في الاوتوغرافات انظر د. عايدة النجار، بنات عمان أيام زمان (ذاكرة المدرسة والطريق) السلوى للدراسات والنشر، عمان، 2008، ص 197-184.

(2) أوتوغراف لميا سمير الرفاعي وهي من طالبات المدرسة الأهلية في عمان ،

سهير الجوهري / مصر

حوار

نانسي هيوستن . . . أصوات الكاتب

ترجمة نهى أبو عرقوب

حوار

نانسي هيوستن . . . أصوات الكاتب

ترجمة نهى أبو عرقوب ◄

ولدت نانسي هيوستن في كندا وهي تعيش في باريس منذ أكثر من ثلاثين عاماً. تعدّ اليوم واحدة من أبرز الكاتبات الفرنكوفونيّات. أصدرت العديد من الروايات، من بينها: «خطوط التصدّع»(2006، جائزة فيمينا)، «احتضار عذب»(2001)، « بصمة ملاك» (1998، جائزة القرّاء الكبرى –مجلّة، (Elle ، «آلات الظلمات» 1996، جائزة غونكور للطلاب وجائزة كتاب النت) ومجموعة من الدراسات منها: «البشر: ذلك الجنس مختلق الحكايات»(2008)، و«أساتذة اليأس»(2004)، و«ضريح لرومان غاري» (1995)، و«يوميات الإبداع»(1990)... في هذا الحوار المنشور في مجلة « دراسات» الفرنسية (يناير 2010) تعرج هيوستن على الثيمات الكبرى التي غذّت عملها الأدبي: مدّاحو العدمية، قوة التخييل، عوالم الطفل، الأمومة والإبداع، عنف الرجال الذي يقابله عنف من نوع مختلف عند النساء، التاقض الوجداني عند البشر، والهوية المتشظية.....

كاتبة ومترجمة من الأردن

العدمّية أو نسيان الطفل

في كتابك أساتذة اليأس، ترسمين بورتريهات مدهشةً ومؤثّرةً لسلالة من كتّاب كبار يشتركون جميعاً في كونهم قد تبنّوا فكراً عدميّاً: بيكيت، كونديرا، بيرنهارد، سيوران...كيف تفسّرين هذا السحر الذي يمارسه هؤلاء الكتّاب العدميون على مجتمعنا؟

-ثّمة أسباب كثيرة تحبّب إلى مجتمعنا الإستماع إلى رسالة العدميين؛ فهي تستعيد قيماً دينية ثنائية من الثقافة الغربية القديمة، مثل التعارض الجذري بين الجسد والروح، والانتقاص من قيمة الجسد والإنجاب، والمبالغة في الإعلاء من قيمة الروح. إنّ النصوص العدمية متطرفة، وإطلاقية، تحدث موجات من الصّدمة بالغة اللطف على الرغم من خلوها من المعنى ظاهرياً: إنها توقظنا وتحرّضنا. تاريخيّا، وبعد الانقلاب الذي شهده القرن العشرون، كان هنالك في كل مرّة حركة فنية تتجّه نحو اللّامعنى، وكأنها انعكاس لتلك الفوضى التي سادت العالم. وقد مثّلت الحرب العالمية الأولى منعطفاً جذريّاً، حيث أبيد فيها جيل بأكمله، وانهارت معها القناعات. ففي الفن التشكيلي مثلاً، سقطت الأشكال التقليدية كلها، وهو ما حدث في الأدب مع الحركة الدادائيّة. إن بيكيت الذي نقرأه اليوم، هو بيكيت ما بعد الحرب، والذي يتحدث عن عبثية البشر، وعبثية ما يقومون به ويحملون ذنبه. لقد شهدنا حضور بيكيت في ألمانيا في الثلاثينات، في أثناء صعود النازية، ونعرف أنه قد شارك في المقاومة، لكنّنا نادراً ما نعقد مقاربة بين تلك الفترة من حياته وبين مضمون عمله الأدبي، فمع البنيوية والشّكلية اللتين سيطرتا على الآداب في فرنسا، غدا من التّابوهات الحديث عن حياة الكتّاب وعن تأثيرها "المحتمل" على مضمون كتاباتهم وشكلها. في أساتذة اليأس، اخترقْتُ هذا التابو بجرأة، لا لكي أقول إنّ ثمة قطعيّة مطلقة في أنّ ما يعيشه المرء في طفولته ومراهقته ، يفسّر ما يكتبه في رشده، فليست العملية ميكانيكية إلى هذا الحدّ أبداً، لكنني فعلت ذلك لأنني ذُهلت للتشابه الكبير بين السير الذاتية المختلفة لهؤلاء الكتّاب وبين المسلّمات العدمية في أعمالهم.

هل الأمومة هي ما خلّصك من هذا السحر العدميّ ؟ إلى جانب ربطك الإبداع بعملية توارث الحياة؟

-إنّ ما يغيرّ مسار الإبداع ليست تجربة الحمل والولادة ، بقدر ما هي حقيقة "العيش إلى جانب الأطفال". أحد نقّاد "أساتذة اليأس" قال إنّني " قمت باختبار فحولة الفلاسفة كي أرى إذا كانوا قد أنجبوا أم لا"...إنّ هذه ليست مشكلتي.! فالعيش إلى جانب الأطفال يجعلك تتأمل في تركيب الإنسان، وفي كيفية تعلّمه المشي، والكلام، وبناء الصّلات بالعالم. علينا جميعاً أن نختبر ذلك. وأعتقد أن الفلاسفة على وجه الخصوص ملزمون بقضاء ستة أشهر تدريبية في إحدى الحضانات...لأنّ العدمية فلسفةٌ "مراهقةٌ": فنحن نستعجل إبّان المراهقة- أكثر منا في أي مرحلة أخرى- نسيان الطفل الذي كنّاه ونسيان ما اكتسبه هذا الطفل من الآخرين كي يصبح رجلاً: إنّ خطأ العدميين يكمن في اعتقادهم أن الإنسان يمكنه أن يصنع نفسّه بنفسه، فتجدهم يحقّرون أيّة علاقة أو يرفضونها.

يتطلب الإبـداع الأدبـي إلى جانب ذلك إيماناً ما، أملاً ما، تقولين: فالمرء إذا كان يائساً حقّاً، لا يُبشّر بشيء أصلاً، ولا يكتب، بل يغرق في الصمت ويترك نفسه تنزلق نحو الموت. فالكتابة بحدّ ذاتها استدعاء للأمل». إيّ ايمان تقصدين؟ أيّ أمل؟

-إذا كنا نعتقد حقّاً أنّ الحياة الإنسانية هـي بـلا معنى مـا دمنـا فـانين، وإذا كنا نراها عبثية، فلماذا إذن قضاء هذا العدد من الساعات التي لا تحصى في «صقل» العبارات؟» فسيوران كان بارعاً في صقل العبارات! وبيكيت، بحسّه الفكاهي، كان بالغ الإنسانية والكرم: إنه لأمر مذهل أن تُضحك الآخرين عبر حالة العدمية تلك. كما أن توماس بيرنهارد كان ذا أسلوب رفيع ومثله في ذلك سارة كين: أعتقد أن التقدير الـذي يحيط بهذه العدمية«ذات الأسلوب الرفيع» ينبع من اندهاشٍ ب«المطلق».

قدرات التخييل

تقـولين، فيما يتعلق بهذا الإيمـان عند الـكـاتـب، إنّ بـارت لم يسـتطـع كتابة نص خيالي قطّ، لأنه لم ينجح أبداً في تصديقه....

-لقد غدا بارت مفرطاً في علمه، فلم يستطع الإنخراط في التّخييل. فما إن يتخيل قصّة، حتّى يتسمّر أمام كثرة الاحتمالات الرّوائية، مثل ذي الألف قدم الذي يتساءل بأي واحدة منها يمكنه أن يبدأ المشي. خير مثال في هذا الصدد هي «تمارين الأسلوب» لكينو Queneau: كتاب ذكيّ، بلا شك، لكنه في الوقت ذاته حُكْمٌ بالإعدام على الأدب. أنت ترفض أن تكون ساذجاً، أن يكون لك صوت، أو تحكي قصة، أو ترويَ على لسان شخصية...إنّ كثيراً من الكتّاب الفرنسيين قد فقدوا هذه السّذاجة الثّمينة، سذاجة الطفل الذي ينصت إلى قصص الجنّيات. والمفـارقـة هـي أنـه على الـرّغـم مـن تحليل الأدب حتى العظم كي لا يتمّ تلقيه بسذاجة، إلّا النـاس ظلّوا يتعاطون كل أنـواع التخييل الأخرى ، دون اتخاذ أية مسافة نقدية منها: هذيانات أو قصص خرافية محمّلة بالعبر، كالخطابات الوطنية أو الدينية...وفيما تمتلك النصوص الأدبيّـة خاصية تجلّيها كتخييل، تتجلى النصوص الأخرى كحقيقة.

كتبْت "تنويعات غولدبيرغ"، روايتَك الأولى، بُعيْد وفاة بـارت، هل هذه صدفة "زمنية"؟ كيف انتقلت إلى السّرد؟

- تملّكتني لوقت طويل الرّغبـة في كتابة رواية، وموت بارت كان تحرّراً...رفعاً لحظر فرضَه عليّ نوعٌ من "الأنا الأعلى" .كانت حلقة بارت الدراسية مَهيبة و مذهلة. كنت في الثانية أو الثالثة والعشرين من العمر، وكنت فخورة جـدّاً بانضمامي إليها: كنّا نمحّص النصوص، ونضع التصنيفات لهذا النّتاج الأدبـي أو ذاك. لكنّه كان واضحاً بالنسبة لي أننـا كنـا نمـرّ مـرور الـكرام على ما هو جوهري في الأدب. يا لها من كارثة أن يدرّس الأدب حتى الآن على هذا النحو في الكليات والمدارس. وفي الجامعة، يمضي طلّاب الأدب أغلب الوقت في دراسة الخطابات المتبحّرة في الأدب، أو المسرح أو الشعر بدلاً من البحث عن معنى حكاية أو فهم شخصية. ولهذا السبب أجد العمل مع مساجين خبروا على نحو مباشر علاقة حقيقية مع "التّخييل" أكثر إثارة من العمل

إلى جانب جامعيين علماءَ و متحذلقين!

في "البشر: ذلك الجنسُ مختَلق الحكايات"، تنطلقين من استجواب إحدى السجينات: "ماذا ينفع اختلاق القصص، في حين أن الواقع لا يكادُ يصدّق ؟"

-إنّ هذا الكتاب ليس ترجمة لأفكاري المباشرة الفورية. لقد كتبته بالفعل للإجابة على هذا السؤال الحقيقي والجاد. وبعد تأمل عميق، أجبت أخيراً بأنّ حياتنا مشبعة بالتّخييل على اختلاف أنواعه: العائلي، والوطني، والعرقي، والديني....إلخ، وأننا متورطون به دون أن نعلم، وهو يقتضي تماهينا مع كائنات تشبهنا" . أمّا ما يدعونا الأدب إلى فعله ، وينطوي على قيمة أخلاقية عليا، فهو التماهي مع شخصيات أو حكايات لا تشبهنا.

إننا لن نحل، أبداً، كل مشكلات الإنسانية . لكنّنا، بخلقنا عوالم مختلفة، نضيف شيئاً ما إلى الواقع. فالرّوائي الذي يكتب كتاباً- ومثله الطفل الذي يلعب- يكون منهمكاً في تشكيل العالم وتغييره كي يصبح صالحا للعيش، وهذا لا يعني أن كمية الشّر في العالم ستتقلص، لكن ليس هنالك من حجة أيضاً لكي نقول أن لا وزن إلّا للشّر وحده. فهذا عبثي. لا أحد يمكنه أن يثمّن هذه الأشياء، إذ لا وزن لها. "تضحك بهدوء" .

كثيرٌ من الناس ممن لم يقرأوا أساتذة اليأس لكنهم سمعوا عنه يعتقدون أنني أروّج ل" رؤية تفاؤلية" للعالم وللأدب. والواقع أنني لست متشائمة ولا متفائلة. وك"بارت وغاري، أرفض الاختيار بين هذين"المعسكرين" .

نحن نحمل كثيراً من الطفولة في دواخلنا لماذا ألّفت كتباً للإطفال؟

-كتبت نصّين مع ابنتي قُبيّل مراهقتها. الأول: «فيرا تريد الحقيقة»، وهو يحكي قصة طفلة تطرح أسئلة عن الموت، وفي الوقت الذي تطلب بطلة " دورا Dora" تفاصيل، تتساءل هي "لماذا أنا أنا؟"... كل الأطفال يطرحون الأسئلة الجوهرية، الأسئلة" الميتافيزيقية" . ومع ابني، كتبت " حفلة الأقنعة"، وهو عمل مسرحي يُظهر أنّنا نغيّر شخصيّتنا تبعاً للشخص الذي نتحدّث إليه. يبدأ الأمر مع الذّئب والماعز، ففي اللحظة التي يهجم فيها الذئب على الماعز كي يلتهمها، تتحول إلى صياد، وفي اللحظة التي يتوجه فيها الصياد ليقتل

أسماء الفيومي / مصر

الـذئـب، يتـحـول إلى زوجـة الـصـيـاد،... إلخ. هذه التحوّلات حاضرة دوماً في إطار العلاقة بين القوي والضعيف، ولكن ضمن تنوّعات شديدة الإمتاع.

هـذه الـعـلاقـة مـع الـطـفـل ثـابـتـةٌ، فـأنـت تتبنيّن، في "خطوط التصدع" وجهة نظر أطفـال في الـسـادسـة مـن الـعـمـر. هـل هـي طريقة لمداواة ذلك الجزء من الطّفولة، الطفولة المجروحة؟

-نعم ولا. لـو كنت أريـد مـداواة طفولتي، لفعلت ذلـك عـبـر الـعـلاج النفسي. لكنّ الكتابة ليست علاجاً نفسيّاً على الإطلاق. بالمقابل، أعتقد أن الطفولة تبقى معنا طوال الحياة. ربّمـا أكـون في موقع جيد للحديث عـن أطـفـال في السادسة لأنـنـي أتـذكّـرني جيداً حين كنت بعمرهم، إنها السّن التي حلّت فيها زوجـة الأب مكان أمـيّ. وكنت أعلم أنه، لهذا السبب، ستكون تلك السنّ منبعاً للمشاعر بالنسبة لي. لكنّ الهدف لم يكن أبداً رواية هذه القصة ، بل تبيان إلى أي مدى يمكن لما نعيشه قبل سنّ الرشد أن يكون حاسماً فيما يتعلق ، مثلاً، باختياراتنا السياسية فيما بعد. وقد لاحظت أيضاً أن هـذه هـي ثيمة فيلم "هانيكه Haneke الأخير، "الوشاح الأبيض". لقد عرف جيّداً نساء جماعة "بادر Baader"، المنحدرات من عائلات بروتستانية قاسية، وكن قد تلقيّن تعليماً صارماً، وقد أقام الرّابط بين توجّههن السياسي وتعليمهن. هذا النوع من التأمل مفيد. ولا أفهم لماذا يهرب الكتاب من هذه القاعدة العامة.

تقولين إن الكتابة ليست علاجاً. ألا تجدين مع ذلك أن في الكتابة مساحة للّعب، للّعب الجـاد، كـالأطـفـال الـذيـن يـحـاولـون، من خلال لعبهم، امتلاك العالم ؟

-قـد أفاجئك بإجابتي. فأنا لا أنظر إلى الكتابة على أنها لعبٌ على الإطلاق. ولا حتى لعبٌ جاد. أجد الكتابة مؤلمة جداً. هذا ما شعرت به في أثناء كتابة "خطوط التصدّع" خاصّة، لكنّ الرواية التي اكتبها الآن أسوأ بكثير "تضحك"..إنني لا استمتع كثيراً بكتابة الرّوايات. بعد الكتابة أكون مسرورة لأنّ ما كتبته أصبح موجوداً، ويكلّم النـاسّ، أو حتّى يجعلهم يضحكون! لقد قرأت "خطوط التصدّع" في محافل كثيرة، وتُـرجـم إلى لغات عـدة، وقـد يكون من بين أكـثـر كتبي ترجمة وقـراءة، غير أنني لم ابتسم أثناء كتابته، ولا حتى لمرة واحدة.

في إحدى حواراتك تقولينها بوضوح: "ليست الطّفولة أمراً مسليّاً...."

-بالفعل، فهي ليست مسلّية على الإطلاق. وأعتقد أن هذا أحد أسباب نجاح "خطوط التصدّع". لقد سعد الناس بوجود من يتحدث عن طفولة عَرفوها، حيث كل شيء كان خطيراً". لقد تعرفوا إلى أنفسهم في مقاطع منها تتحدّث عن الخوف وسوء الفهم. إننا نصاب بالرّعب في أغلب طفولتنا. لأن الكبار أناسٌ خطيرون، غيرُ مؤهلين لكي يكونوا آباء في أغلب الأحيان.... إن عندنا جميعاً ما نلوم أنفسنا عليه! كتبت رواية بعنوان "وجوه الفجر"، كي أتتبَّع صوراً لمولودين جدد، وقد قامت فرقة مسرحية مؤخراً بعرضها على مسرح العرائس. إنها قصة عن ليلة لقابلة ولّدتْ فيها ثمانية أطفال، مع شخصيات الأمهات وأزواجهن، والذين يفقدون صبرهم وينهارون أحياناً. وفي لحظة ما تقول القابلة الآتي: "ما من ماء، مهما كان مباركا، يمكنه أن يحمي هؤلاء من حماقة الكبار". فينفجر الجمهور ضاحكاً.

تعدّ نانسي هيوستن اليوم واحدة من أبرز الكاتبات الفرنكوفونيّات

أعتقد أن كثيراً من عنف الكبار ناجم عن العنف الذي تعرّضوا له في طفولتهم.

الإبداع والإنجاب واختلاف الجنس

في «يوميّات الإبداع»، تأتين على ذكر الصّراع الذي تفترض كثير من النساء وجودَه بين الإبداع والإنجاب. ليس من السهل السيطرة على ذلك...

أعتقد، شخصيّاً، أنني غدوت أفضل، كروائية، منذ أن صرت أمّاً. لكنّني لا أقول أنّ المشكلة يسيرة الحل. ولا أعتقد أنها ستختفي يوماً، بل إنها شديدة التركيب. لقد كنت محظوظة بالعيش مع رجل يعشق الاهتمام بالأطفال وبالأمور اليومية، ومحظوظة بممارسة مهنة فنية لا تُلزمني العمل مساءً ولا السفر. هكذا استطعت أن أوجد تفاعلاً غنياً بين «شقّي» وجودي: الإبداع والأمومة. لكنّ ذلك ليس ممكناً على الدوام. فما إن تبدأ معالم الحياة المِهَنية ترتسم حتى تُعلّق المرأة نشاطها كي تَربّي الأطفال. واليوم، يقرّر بعضهنّ الاستمرار في نشاطه، وفي وسطنا الذي يتمتع بامتيازات كثيرة، يتّخذن مربيات، عقب عودتهن إلى العمل، وهو ما يحدث أحياناً بعد يومين من الولادة! يصف كثير من الأنثروبولوجيين المعاصرين علاقة «الأم-الطفل» بالجوهرية في الحياة الإنسانية: ذلك التفاعل الطويل والحميمي الذي تعلّم فيه الأمُّ طفلَها العالَم ، وتنقل إليه اللغة والحنان...اليومَ، أوكلَ كل ذلك إلى المختصين، ويبدو أن النموذَج الذّكوري المتمثل في «العمل ثم العمل» قد قضى على هذا التفاعل تماماً. من وجهة نظري، أرى أنه من المرجوّ أن يُعيد الرّجال تقييم العالم المنزلي وإدراك نفعه وجماله، بقدر ما هو مرجوّ أن تنجح المرأة في مجال العمل.

حين يكون الأطفال حاضرين، ويكون التفاعل معهم مزعجاً لنا لأننا نجده معيقاً لأعمالنا وتركيزنا، فإنّ الأطفال سيشعرون بالأمر. وهذا كارثي. لأننا بذلك نجازف بالخسارة على الصعيدين.ولهذا السبب، كان لي دوماً مكان خارج المنزل كي أكتب فيه. وإنني لشديدةُ الامتنان ل«نانسي» التي مضى عليها الآن ثلاثون عاما لأنها تنبّأت

بأنني سأحتاج إلى الأمرين معاً، ولأنها لم تتنازل في شأن ذلك أبداً. يبدو لي أن الرّجال، عموماً، أقلّ تعرضاً للتهديد الذي يمثله هذا التناقض القائم بين العالمين لأنّ الفصل بينهما، في أذهانهم، أوضح بكثير.

ربما لأنّ الرجال سيظلّون دوماً وحيدين في أجسادهم، كما كتبت. وهذا فارق جوهري. في مقال نُشر في «اللوموند»، تطرحين السؤال التالي: «ما الذي يمنع النساء من تشكيل ميليشيات مسلحة، أو قيادة تحالفات دولية، أو تنظيم اعتداءات؟ ولماذا لا تُغرم سوى قلة من الفتيات بألعاب الفيديو العنيفة؟ ولماذا لا تدخل المراهقات أبداً إلى صفّ مدرسي أو مطعم وجبات سريعة كي تفتح النار على نظيراتها؟ ولماذا يبدو أن هذا السؤال لا يعني أحداً؟». لقد بدا لنا في ذلك كثير من الحكمة.

-نعم. ولكن لا أحد يذكر الأمر. لا أحد يراه، مع أنه يتضح وضوح الشمس عند مشاهدة الأخبار المتلفزة...عليّ أن أعترف أن هذا النّص ليس لي، بل لإحدى شخصياتي. لم أرد لهذا المقطع أن يدوّي هكذا في رواية. لذا قمت باقتطاعه لكنني أردته مع ذلك أن يقال في مكان ما...ليست هذه نغمتي المعتادة! إنّ من يتحدث هنا شخص آخر غيري! أما أنا، فإنني أكثر تأدباً ولم أكن لأجرأ على قول ذلك!

أثار هذا المقال ردود فعل عنيفة. لقد كُتب، في جزء منه، ضد كتاب ي.بادينتر E.Badinter "الدرب الخاطئ"، الذي بدت لي أطروحته سيّئة في محاججتها، مبنيّة على القيل والقال..وتهدف إلى تبيان أنّ عنف النساء لا يقلّ عن عنف الرجال. إن ذلك بمثابة امتناع عن الاعتراف بوجود عنف خاص بالرجال وبالتالي الامتناع عن البحث في أسبابه. أن أكون "مناصرة للنسوية" يعني لي أن أثور أمام حالات الظلم التي تتعرض لها النساء: عشرات الملايين من النساء المختونات في إفريقيا، نساء يُحرقن في الهند وهنّ على قيد الحياة بسبب عدم توفر المهور، النساء المغتصبات في كل البلدان التي تشهد حروباً و ضحايا الاستغلال الجنسي بمختلف أشكاله. ولكن، وبالقدر ذاته، صناعتا البورنوغراف والدعارة اللتان يُصرف عليهما مليارات الدولارات....إنّ الرجال المعنّفين من قبل زوجاتهم والذين تتحدث عنهم بادينتر، أو نساء القتل الجماعي في رواندا ما هنّ سوى ظواهر عديمة القيمة إحصائياً إذا ما قورِنّ بالنساء المعنّفات أو رجال القتل الجماعي! في الوقت الذي تصمت فيه بادينتر أمام ما هو، في نظري، أسوأ ضروب العنف من قبل النساء، وأكثرها انتشاراً إلى حدّ بعيد: ذلك الذي تمارسه الأمّهات ضد أبنائهنّ: فالمرأة التي تُترك وحدها ،مُنْهكةَ، خائبة الأمل ومحبَطة، يمكن أن تمارس قوتها في وجه أولئك الضّعفاء: فتضربهم، وتهينهم وتهيمن عليهم، مما يترتب عليه نتائج كارثية في سن الرشد: فالأولاد لن يتوقفوا لاحقاً عن انتقامهم من النساء. إنّها الحلقة المفرغة الأقدم في العالم! إذا لم تُترك الأمّهات وحيدات ليربّين أبنائهنّ، فإنني على يقين بأنّ "كراهية النساء" ستشهد انحساراً كبيراً ليس أقلّ منه ذلك الذي ستشهده الدعارة.

أعتقد، شخصيّاً، أنني غدوت أفضل، كروائية، منذ أن صِرت أمّاً

أفكّر كثيراً بنيلّي أركان، من مقاطعة "كيبيك"؛ مؤلفة كتابي "العاهرة"

و"المجنونة"، التي انتحرت وهي في السادسة والثلاثين من العمر. كانت تلميذة لامعة درست فرويد ولاكان في الجامعة وكانت في الوقت ذاته بائعة هوى محترفة ..... كانت الملاحظة التي خلُصت إليها حول إقصاء النساء في مجتمعاتنا ملاحظة مذهلة : إنّهنّ يرتدين "برقعاً" من لحم دون أن يعين ذلك. فمنذ نعومة أظفارهنّ وهن يفكّرن بالتسريحة والماكياج والحمية الغذائية والموضة، ويتزيّن بالملابس من الرأس حتى أخمص القدم. حين نشير بأصابعنا إلى النساء المسلمات، المحجبات، ننسى أن مئات الآلاف من النساء هنا تنحطّ قيمتهن من أجل متعة الرّجال وسعادتهم. أكُلّ ذلك من أجل الإبقاء على "طهارة" الأمهات! إنني شديدة التّعلق بالإلهة سوزي التي تخيّلتها من أجل كتابي "أساتذة اليأس"، لأنها حسيّة و أموميّة في الوقت ذاته. إننا نعاني كثيراً بسبب هذا الشّرخ ولا بدّ من ترميمه. لكنّني لست متفائلة... فحتى يحدث تغيير حقيقي، يجب أن يصبح الرّجال أبآء حقّاً. إنّ أغلبهم، مع الأسف، لا يخرج أبداً من مراهقته بما فيها من حركة صاخبة.....وسعي لإثبات الفحولة.

تقولين إنّ للنساء الكاتبات "يداً مرتعشة". لماذا تعتريهن دوماً تلك الرّيبة القاسية. لماذا يعانين صعوبة في السماح لأنفسهن بالإبداع أكثر مما يعانيه الرّجال؟

-الرّجال أيضاً يعانون هذه الصعوبة لكنّهم أكثر براعة في إخفاء معاناتهم "تضحك". أعتقد أنّ الفعل الفنيّ، بماهيته هذه، قد أتى في الأصل من الرّجل كتعويض عن الإنجاب، والمرأة التي تعرف كيف يحدث الإنجاب وتعرف الولادة والموت، تعرف أيضاً أنّ الإبداع "إنكار" عبقري للفناء. حين ننظر عن قرب إلى كتابات النساء، نرى بوضوح أنّهنّ أقلّ انشغالاً، من الرّجال، بالخوف من الموت. ومن المحتمل أنّهنّ ، حتى عصر الحداثة، كنّ يشعرن،بقدر أقل، بالحاجة إلى الكتابة أو الرّسم. وعليه، فقد غدا لدى أولئك اللاتي دخلنَ عالم الإبداع أسباباً وجيهة كي يُصبن بالشك، فالنماذج قليلة جداً أمامهنّ...وكلّ الاستعارات التي تحيط بالإبداع الفني قد تم الاشتغال عليها من قبَلِ الرجال ولأجلهم. فعلى سبيل المثال، غالباً ما يتم تشبيه العمل الفني نفسه بجسد المرأة...

كتبت مؤخراً تقديماً لكاتالوغ معرض حول الأزواج المبدعين وقد أعيد نشر هذا النص

مرتضى كاتوزيان / إيران

ضمن مجموعة "أرواح وأجساد". لاحظتُ، في المجمل، أنّ الحال أفضل عند الأزواج من الفنانين التشكيليين، منه عند الكتّاب. فعند الفنانين التشكيليين، ليس ثمة شرخ بين الجسد والرّوح، أو بين الفنّ والحياة اليومية. ففي مشغل للفن أو النّحت، يجب التنظيف، والترتيب والمسح، إلخ...لا نكون في مكتب، مع حياتنا الداخلية وأمام حاسوبنا، بل نكون في اشتباك مع المادّة، مع الجهد البدني، ومع ما هو حسّي...لذا فإنّ الأزواج من الفنانين التشكيليين هم، في العموم، أكثر توازناً، فلا ينقلب الأمر عندهم بالضرورة إلى "مص الدماء"، والتّأزم والانتحار..حتى أنّه في بعض الحالات، تكتسب المرأة شهرة أكثر من الرجل فيقال عندها عن الرّجل أنّه يرسمُ "هو الآخر". مثلما هي الحال مع فييرّا دا سيلفا Viera da silva وأرباد زين Arpad Szenes.

▼

تراوحين بين المقالة والتخييل. لماذا؟

-نعم. أجد متعة كبيرة في كتابة المقالة، وهذا يريحني من الرّوايات، فالمقالة أسهل. أقوم بالبحث، وأسجل الملاحظات ثم أرتبها.....

▼

أليس ذلك لأنّ بعض الأشياء تمرّ عبر المقالة ولا يمكن مرورها عبر التخييل.

-تماماً. فعلى سبيل المثال، نشرت مؤخّراً عملاً مسرحيّاً بعنوان "جوكاست الملكة".. وجوكاست هي شخصية على غرار الإلهة سوزي، فائقة الأبعاد، تنادي بحب كلّ شي: الأمومة كما الحسيّة! في حواراتهم لي، يسألونني معتقدين أنني أفكّر على طريقة جوكاست، وهذا ليس صحيحاً أبداً. إنني أعتقد، بكل بساطة، أنها تستحق أن يُصغى إليها بعد 2500 عام من الصمت! إننا لم نتساءل يوماً قطّ عما كان يجري داخل قصر طيبة، في المطبخ، وفي الغرفة، وفي فضاء جوكاست وأوديب الحميمي، ومع أبنائهم الأربعة الذين ولدوا عبر عشرين عاماً من الحياة المشتركة، لا بدّ أنّ أحاديث شائقة قد دارت بينهما...كيف كانت نغمتها؟ ماذا حدث عندما اكتشفت جوكاست أنّ زوجها هو ابنها وأنّ كلّ شيء سينهار؟ ومع ذلك فإنني لم أكن أريد مطلقاً التماهي الكامل مع خطابها. فلا جوكاست ولا الإلهة سوزي هما "أنا". فأنا أضيق بكثير منهنّ! لكنني سعيدة لقدرتي على احتواء شخصيتين على هذا القدر من الإشعاع.

▼

ألا تكون المقالة مريحة أكثر لأن فيها

صوتاً واحداً على المرء أن يعثر عليه، واحداً ووحيداً، بعيداً عن دوّامة الأصوات المتعددة في الرواية؟.

-نعم، ولكن هذا الصوت أيضاً هو تركيب معين، شخصيةٌ على نحو ما. نحن جميعاً، في الواقع، نمتلك ذواتا متعدّدة. عبر كتابتي "خطوط التصدّع"، رأيت أنه قد كانت لي طفولات متعددة، وليس فقط تلك المتعلقة بقصّة حياتي كما دأبت على روايتها لأنّ ذلك يحلو لي، ولأنه يجعل الآخرين يتعاطفون مع قصتي...فقد كنت أيضاً طفلة مشاكسة مثل سول Sol، وضالّة مثل راندال Randall، وحزينة وغاضبة مثل سادي Sadie، ومنطلقة مثل كريستينا Kristina. أما فيما يتعلق بصوت كاتبة المقالات "نانسي هيوستن" فإنني أدركه وأميّزه، وقادرةٌ على تقليده. أوافق على ذلك. لكنّه يبقى واحدا من بين خيارات أخرى. إنّنا كائناتٌ مُتَخيِّلةٌ حقا! وأحياناً يصعب عليّ أن ألعب دور "نانسي هيوستن"! لو أنّك قد طلبت إجراء حوار معي الصيفَ المنصرم لكنت رفضت ذلك، فثمة أيّام لا أستطيع فيها أن أكون "هيوستن". لا أستطيع ذلك لأنّ ثمةّ أصواتاً عديدة أخرى تكون فيّ وتعلو على صوتي.

يسوع ما

اكتشفنا أنك قد كتبت تمهيداً لإنجيل متّى...

-نعم، وهو أيضاً ضمن مجموعة "أرواح وأجساد": لقد أثار مشروع النشر هذا اهتمامي: الطلب إلى عددٍ من الكتاب المعاصرين أن يكتبوا تمهيداً بكل حرية للإنجيل. وهذا أعطاني الفرصة كي أحتفي بجدّي الراهب...كان رجلاً طيبًا. كان عندي في صغري تصورات متناقضة للإيمان المسيحي: فثمّة عمّة مبشّرة انجليكية، توقع الذّنب واللّوم على العالم بأسره ، وأب كريم يصحب إلى بيْته رجالا صادفهم في طريقه ويقدم لهم الضيافة... لقد مارست المسيحية على كل حال تأثيراً كبيراً فيّ. وحتى إن كنت غير مؤمنة، إلا أنني أقدّر تعاليم المسيح. لقد كان رجلاً متقدّماً جدّاً على عصره: فهو ليس طائفياً، ويمجّد المساواة بين الجميع، وحب الجميع، يسامح المرأة الآثمة، ويترك الأطفال يُقبلون عليه...إنه شديد الإنسانية. ولكن، حسناً، هو لم يمارس الجنس ولا أعتقد أنه ابن الله. انطوَت الأسطورة المسيحية على احتمالات رائعة اختلطت على نحو مؤسف بحاجة البشر الجامحة إلى الخضوع واتباّع رؤساء ومهاجمة الأديان الأخرى. كما أنني أكنّ احتراماً كبيراً لبوذا، ولكنّك ترى، هنالك أيضا، ماذا فعل البشر! هذا الانكماش الدوغمائي على أساس الهوية والذي نتعلق به كي نفرّق بين «نا» والآخرين. إن البابا والكنيسة، كمؤسسة، يبدوان في نظري، ضد المسيحية على نحو عميق. ولذا ختمتُ تمهيدي لإنجيل متى بقائمتين: الكوارث التي ولّدتها المسيحية من جهة، والأمور الرائعة التي أحدثتها من جهة أخرى! إنّ كل ظاهرة تحمل شيئاً من التعقيد، سواء تعلق الأمر بالدّين أم بالجنس أو حتى بالشّبكة الإلكترونية، تُخرج أفضل ما في الجنس البشري وأسوأه، وبإفراط في الحالتين! ففي الجنس مثلاً: أنت ترى كيف أن الحركة الواحدة يمكن أن تعني، في آنٍ معاً: الحب والكره، البهجة والقسوة، الحياة والموت، المتعة والمعاناة. إنه لأمر محيّر.

أدب

▼

المكوى

مجدولين أبوالرب

▼

الروح تختار . . . إيميلي ديكنسون

ترجمة: سلمى الخالدي و زكريا محمد

▼

قصائد نجوى شمعون

كل ما فيَّ ذئاب الضوء

ترجمة: سلمى الخالدي و زكريا محمد

أدب/قصة

المكوى

مجدولين أبوالرب

أكره الكيّ، خاصة كي البناطيل، وعلى وجه التحديد البناطيل الرجّالية التي لها كسرات. لا أتقن طيّ الكسرة وكيّها، أجاهد كي لا ينحرف خط طيّها، كي لا أشوهها بدل أن أهذبها. بناطيل زوجي كلها لها كسرات تنسدل من الخصر إلى الأسفل. منذ خمسة وعشرين عاماً يرتديها ويقول إنها تجعله يبدو أكثر رشاقة، وتريح حركته. وأتساءل: كيف له أن يجدها متوفرة في الأسواق على مدى هذه السنوات، رغم تبدّل الموضة واختفاء «موديلات» وظهور أخرى!!

أكره الكيّ، وأستعين بالله على بناطيل «أبو العبد»، ثم ابننا «العبد» الذي ما أن شبّ وصارت قامته بطول قامة أبيه، حتى بات لا يرتدي إلا بنطالاً بكسرات هو الآخر، مع فارق أن «أبا العبد» يشد حزام بنطاله تحت كرشه، بينما يربط «العبد» حزامه على بطنه، وأخمن أنه يمرّ بسرّته، وربما فوقها بقليل، وأخمّن أيضاً أن حبله السريّ كان مربوطاً في أحشاء أبيه وكأنني ما حبلت به يوماً.

أكره الكيّ. أكره التحضير له منذ انخلع جحش الكيّ. في البداية ارتخت براغيه فشددتها بالمفك بضع مرات حتى لم يعد هذا الشد ينفع. انطعجت قوائمه، عدّلتها فانثنت، ثم عدّلتها فانكسرت. «أبو العبد» اتهمني بالإهمال، وصرت أفرد شراشف على طاولة الطعام، وأتأكد أنها شراشف ملساء لا ثنيات فيها، كي لا يطبع المكوى تلك الثنيات على الملابس فتبدو مثل خطوط لامعة مضروبة بعشوائية هنا وهناك. ولا يظنن أحد أنني لم أطلب من «أبي العبد» أن

قاصة من الأردن

يأخذ بناطيله هو وابنه إلى الكوّى، فكان يهزّ رأسه بعتب ويجيبني: (هذه تكاليف زائدة يا «أم العبد»، مش مستاهلة ندفعها للكوّى).

عندما تزوّج ابني «العبد»، وسكن وعروسه معنا في المنزل، استبشرت خيراً في هذه الكنّة. لم أكن قليلة الذوق، صبرت حتى مرّ شهر العسل، رفعتُ من الغسيل الجاف الملابس التي تحتاج إلى كيّ، وطلبت منها، ليس كما تطلب الحموات، ولكن مثلما يطلب الشركاء، وبغاية اللطف طلبتُ منها أن تكويها، فدفعت يدي برفق وهي تبتسم: (عمتي.. شو ما بدّك بساعدك: الطبخ، الغسيل، تنظيف المنزل، أي شيء إلا الكيّ، أنا لا أحبه، أكره الكيّ).

مرّت شهور، ولاحظتُ أن «العبد» صار يخفض حزامه، ليفسح المجال إلى راحة كرشه الفتيّ. ولا يظن أحد أنني بقيتُ ساكتة، كنت ألمّحُ لأبي العبد إلى أن كنّتي لا تساعدني في الكيّ، لم يدعني أكمل حديثي، وانهالت عليّ كلماته الغضبى: (خافي الله يا «أم العبد»، البنت مش مقصّرة، وبعدين لا تنسي هذه بنت متعلمة وموظفة، خفّي عنها..).

أكره الكيّ وأستصعبه، نقل التراب ورصف ممرات الحديقة كان عليّ أهون، أذكر عندما سكنّا هذا المنزل وأردنا زراعة الحديقة، لم يكن هناك حديقة، كانت أحواض جرداء تلطخها بقايا إسمنت البناء، أحضر «أبو العبد» نقلة تراب أحمر، فرّغها القلاّب بباب المنزل، وكان عليّ أن أملأ «القُفّة» بالتراب الأحمر، وأفرغها في الأحواض، أملى عليّ «أبو العبد» تعليماته بنقل التراب وذهب إلى عمله.

المكوى يكره يدي. لا يستجيب لها، صار ثقيلاً، يجري بصعوبة على الملابس، ويتعمّد أن يسبب لي المشاكل، وصار حبله يضمر ويقصر، ففي غمرة دفعي له على الملابس روحة وإيابا، كان الحبل ينشدّ ويحدّ من حركة يدي، أكاد أجزم أن حبله يقصر مع مرور الأيام، بل صار بعد انشداد الحبل يفلت من قابس الكهرباء.

المكوى جنّ، صار يرفع حرارته ويخفضها كما يحلو له، مرّة يلغي الكسرات ويسويها مع باقي القماش، ومرّة يبتكر كسرات لم تكن موجودة. يلوّن الملابس كما يحلو له، بنطال «أبو العبد» الأسود ظهرت عليه خطوط لامعة كأنما عبره شهاب لا مستقر له في ليلة ظلماء. وبنطال «العبد» العسلي صار موشى بخربشات سوداء ارتبكتُ لرؤيتها، فرفعتُ المكوى ثم قلبتُه، لأشاهد على صفيحته غزواً من خدوش، تشبه التشققات في باطن كفي.

قال لي «أبو العبد»، وهو يصبغ شاربه إنه بات يشعر بالخزي من هندامه، وإنه يستحي أن يظهر أمام الناس. واتهمني: (لم تعودي تكوي بذمّة). خطر ببالي وأنا أنظف فرشاة الصبغة والطبق الخاص بها أن «أبا العبد» يتبرّج، من قال إن الصبغة لا تعدّ تبرّجاً، وفطنتُ إلى أنني لم أتبرّج في حياتي إلا يوم زفافي!!

الملابس صارت تُرسل إلى الكوّى، حرصاً على هندام «العبد» و«أبي العبد» بعد أن كدتُ أنا وهذا المكوى البائس نتسبّب لهما بالحرج والخزي أمام الناس.

«أبو العبد» رفض أن يستغني عن المكوى، وقال إنه قد ينفع في المستقبل، وقد يصلحه.

المكوى مركون في الخزانة أسفل «البوفيه».

وأنا.. كم أكره الكيّ، كيّ قلبي الذي لا أقدر أن أمسكه، ولا أعرف سبيلاً كي يبرد. لفحات من كيّ تهب على صحاف قلبي، والكثير الكثير من الكسرات، أقصد الانكسارات.

أدب/شعر

الروح تختار . . . إيميلي ديكنسون

ترجمة: سلمى الخالدي و زكريا محمد ◀

إيميلي ديكنسون (1830 – 1886) من كبار الشعراء الأميركيين في القرن التاسع عشر. لم تلق التقدير الحق إلا بعد موتها، وبعد أن عثر بين أوراقها على آلاف القصائد التي كتبتها على بطاقات صغيرة، وبلا عناوين. صارت هذه البطاقات رمزا للغنى الشعري الذي تخبئه النساء في دواخلهن. عاشت جزءاً كبيراً من حياتها في عزلة، لكنها عزلة كانت أشبه ب «مغامرة في قلب الحياة التي اختارت أن تكتشفها وتروض مجهولها»، كما يقول الشاعر الأميركي أرشيبالد مكليش.

مترجمان من فلسطين

نبتة برسيم ونحلة

خلق جنينة
يحتاج فقط إلى برسيم
ونحلة،-
نبتة برسيم ونحلة واحدة،
وحلم.
الحلم وحده يكفي
إن كانت النحلات نادرات.

أنا لا أحد

أنا لا أحد! فمن أنت؟
أنت لا أحد، أيضاً؟
إذن فهناك اثنان منا،
لا تخبر أحداً!
سوف يطردوننا، كما تعلم.

كم هو كئيب أن تكون أحداً ما!
فاضح أن تعلن، مثل ضفدع،
اسمك لمستنقعٍ مُعجَبٍ طوال اليوم.

الروح تختار

الروح تختار عالمها،
ثم تصفق الباب؛
وفي ديمقراطيتها الإلهية هذه
لا مجال لمتطفلين.
لا يؤثر فيها أن ترى عربة تتوقف
على بوابتها الخفيضة
ولا إمبراطوراً يركع على ركبتيه
فوق بساطها.
لقد خبرتها: من أمة كبيرة
اختر واحداً؛
ثم أقفل أبواب انتباهك كالحجر.

أقصى الكلام

لو كانت مقدرتنا، هي إرادتنا
سيكون المعيار:
أقصى الكلام
هو العيّ ذاته.

غروبان

أرسلت غروبين اثنين-
أنا والنهار في سباق،
أكملت اثنين، وبضعة نجوم،
بينما أكمل هو واحداً فقط.
أما غروبه هو فواسع-
غير أن غروبي، وكما كنت أقول لصديق،
أسهل
للحمل باليد.

مقياس

الحب يعرف بذاته وحدها،
«في مثل حجمي»، تقول الشمس
وبالنسبة لواحد لم يختبرها ملتهبة
نفسه وحدها هي المقياس.

الماء والعطش

يعرف الماء بالعطش؛
واليابسة بمرور ماء المحيط؛
والرحيل بالألم
والسلام، بقصص الحرب
والحب، بنصبه التذكارية
والطيور، بالثلج.

شرنقة

شرنقتي ضاقت، ألواني تتعذب
أتوق للهواء
قدرة مظلمة فوق الأجنحة
تحط من قدر ما أرتدي
طاقة فراشة يجب أن تكون
قابلية الطيران،
مروج ملكية مفتوحة،
وسماء سهلة الاكتساح

لذا يجب أن أدوخ في الإشارة
أن أفك العلامة
وأن أتخبط كثيراً
قبل أن أتمكن في النهاية من الإمساك
بطرف كبة الخيطان الإلهية.

الموت أسهل من الإجابة

طنين النحلة
سحر يؤخّذني
وإن سأل أحد لم،
فالموت أسهل من الإجابة.

الحمرة فوق التلال
تُبطل إرادتي
وإن سخر أحد ما،
فليحذر، لأن الله هنا،
هذا هو كل شيء.

طلوع النهار
يصعد بي،
وإن سأل أحد كيف ذلك،
فعلى الفنان الذي أبدعني
أن يجيب.

لا وقت لكي أكره

ليس لدي ما يكفي من الوقت كي أكره
القبر يمنعني
الحياة قصيرة
لا تكفي لحسم خصام واحد.

وليس لدي الوقت كي أحب أيضاً، لكن لأن
الأمور يجب أن تمضي،
فقد فكرت، أن كدحاً قليلاً في الحب،
كان يكفيني وزيادة.

أجمل ما فيه تلاشيه

كالنور-
حبور بلا بهرجة،
كالنحلة-

أغنية بلا زمن،

كالغابات-
سرّي كالنسمة- بلا عبارات - مع ذلك فهو
يهز الأشجار الأشد فخرا-

كالصباح
أجمل ما فيه تلاشيه
والساعات الأبدية-
قرع- ظهيرة!

موت الكلمة وحياتها

الكلمة تموت
حين تُنطق،
كذا يقول بعضهم
أما أنا فأقول
إنها تبدأ حياتها
ذلك اليوم.

أغنية الجندب

غنى الجندب
وغيّب الشمس
والعاملون ينهون، واحداً بعد الآخر
النهار يعبر فوق آثار ندوبهم

العشب الخفيض مثقل بالندى
والشفق يقف كالغرباء
قبعته في يده، مهذب ومهندم،
منتظرا: يدخل أو يمضي.
سعة هائلة، تحضر مثل جار،
حكمة بلا اسم أو وجه
سلام، كما لو أن نصف الكون في البيت-
وهكذا يحل الليل.

طائر أبي الحنّاء

لو كان لي أن أمنع قلباً واحداً من التحطم
فلن تكون حياتي هباء
لو قدرت أن أخفف من وجع حياة واحدة
أن أبرد ألماً واحداً
أن أعيد صغير طائر أبي حناء واحد يفهق
إلى عشه ثانية
فلن تكون حياتي عبثاً.
نقطة عمياء
الألم لديه نقطة عمياء؛
لا يستطيع أن يتذكر
متى ابتدأ، أو إن كان وقت
لم يكن له فيه من وجود.

ليس للألم مستقبل غير ذاته،
عالمه اللانهائي يشمل
ماضيه، الذي يملك قدرة على أن يتنبأ
بعهود جديدة من الألم.

قرص الموت

إن بدأت بعذابات ضئلية
ستضطرب الحيوات
وإن بدأت بالانهيارات
سوف يتهاوين
لذا شُدّ بأسك، ابحث حذراً عن أنفاسهن
لا تنطق ولو بمقطع واحد-

مثل الموت
الذي يكشف عن قرصه الرخامي
فقط بالفعل لا بالكلمات.

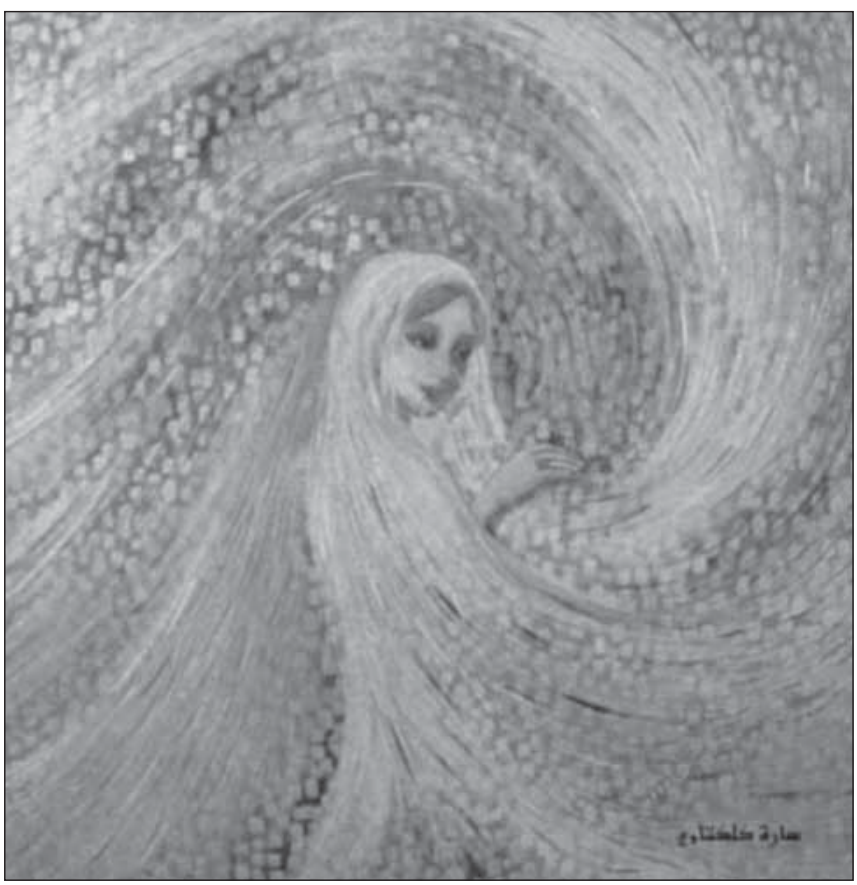
أصابع

إذا كان التذكر نسياناً
فأنا لا أتذكر
وإن كان النسيان تذكراً
فكم كنت قريبة من النسيان!

وإذا كان التفويت سعادة
والحداد فرحاً
فكم بهيجة هي الأصابع
التي جمعت اليوم كل هذا.

فجر

غير عارفة متى سيأتي الفجر
أفتح، باحثة، كل باب
أهو بريش كالعصفور
أم بأمواج كالشاطىء؟



سارة كلكتاوي / السعودية

أدب/شعر

كل ما فيّ ذئاب الضوء

قصائد نجوى شمعون*

أنت خفاش ليلي
أين أهرب والليل كله بين يديك
يشرب دمي ويثمل ..يصب أنفاسي في كأس
من فضة ويظمأ/
يقتات نبض قلبي /يصب الخمر على جسد
فراشة اشتعلت نيرانها فجأة

في بريد ملغم بالظلال
أحدق في الماء الدمع/غزالة تفلت من جسد
لتستحم في الدمع مائك اللامع في أمسها/
تحك دمها في دمك فتحرر عصافير
الضجر/تملأ إناثها بالكرز مشمش رغوتها
المستفاضة على شامة تركض في صدرك
المشتهى
الخيول النافرة هى دقات قلبي ..بعدما
أفزعتها ذئاب ليلك ..
لابد من التوحش في النصوص/لأنها تحمل
سمات الليل /القمر المتربص بنا/نسمة
هواء تخمش ظلنا/
قلق "على ضوء يتسرب إليك في نبرة عشق/
كلي يا امرأتي من مشمشي/أمسد روحك
وأطلقها للسراب العويل لعراب يفلتها بكأس
النبيذ فاحترقت بمكيدة النورس/لا أعرف
الضوء في ليل الدخيل ..أنا أمضي وهاجس"
يعوي/ كل ما فيّ ذئاب الضوء
أنا والقصيدة وخفاش يسطو على ليلها/
يطارد غزالة النبع ....
أغويتني/بقصيدة باكية يغطيها ورد
الربيع/ صارت ربيع فتنتك يا غريب/وردك
أغواني
أنا وحيد في الذاكرة الحية /عيد عمال بلا
عمال/رزمة أفكار خدشها صوت انفجار في
أعلى الذاكرة/أنا وحيد بأفكاري المهشمة
في ذاكرة طازجة مربكة وراكضة/اغتيال

*شاعرة وإعلامية من غزة - فلسطين.

لصناعة في الذاكرة الحية الميتة/أسئلة متعددة الجنسيات تقف فرحة ومندهشة في هشاشة ما يصلها وضعف أفكارها المنصبة على اللهو/وحيداً يجري يركض يهرول يبطئ ينزوي/يركض يلهث/لا يفسر شيئاً مما حدث/ يحدث يتجنب تكرار الحادثة ولا يحاول أن يربك المشهد فوق ربكة المشهد/أنا وحيد في الذاكرة الحية/مسرح كبير وأنا دمية لمسرح جوال/خيوطي مزقتها الشمس ونامت/ أنا وحيد" مثلك في الغربة وحيد مثلي ..
لن يسيل عطري في الممرات ..قالت وردة لقاتلها ..
من سحر عينيه زمت القصيدة شفاه قلبها ..
وقد كنت وحدي/وحدي أصارع أطياف موت/تكر /تفر وتسحب روحي وتضحك وتهزأ/
ومكرت كعادتها/نسيت ثعلباً في جدولي يسرق ينهب عنب الحزينة
يفتت ليلها ويغرس وردة على قبر يشبه قلبها/ويضحك/على يقين بأن ما سال من وحدي هو وحدي دم" طازج في الجدول
قال الغريب انثري نهري رشح الماء ..وحش البحر..بكت غزالة في حرها
لماذا تشرس بلبل/شرب حد الامتلاء / بالشر المندس فيه/هذي غزالة في عزلتها حاضر يعرش فيه غياب طويل /ويسرق من حقل برتقالة
تقفز الغزالة من عتمة لنور ومن نور لعتمة / أما من نهاية لهذا النفق الظلام
قال الغريب قال الغريب ومشى في زحامه
قال الكحل وهو يشيع الظلام /ينشره أسفل عينين الكلام/الأشجار /البحار/أحزان امرأة/ابريل المنتظر زحمة الورد على الطرقات/قال الكحل لقلبها خذ مني ظلال المحبة/عتمة لا ترى نوراً /وهبت من رقادها غزالة مذعورة تتحسس ضوء قتلاه..

أو لعلك مررت بهم /نصف حي ونصف ميت/ترشدهم لبئرك الأولى /تفاحة خمشت روحك صاعدة لسماء سابعة ولست بنبي يا هذا /سقطت ورقة من سعف النخيل/هل أنت حي /ميت الحي /دلني على بئري لأشرب يا بئري
أطياف ليست لأحد/على مشارف المدينة/ أنثى في هوس مع أشجارها/مشطها/كحل عينيها وسؤال يعيد السؤال ببراءة طفلة ..لماذا قتلني ذاك الشبح
أطياف تدور في مكان ولا مكان لأحد/تخرج /تمشي /تقفز/لا ترى سواها/حمقاء تلك الأطياف بجهلها/وراعي يمسك بها /ساحرها الغريب المعجون بالحقد يتفقد أحوالها/وينام بعطر ضحاياه العشرين وأضرحة لغزلان المدن في شكل قلب ..
سلام عليك يا سيدة الأغاني /وأنت تعدين يومك لنصر/وفرح ..صبوا القهوة قالت القصيدة وزيدوها هيل
في البحر قلبي/نصفه في الماء ونصف في الهواء/ يأخذ حصته من الهواء ويغني
في البحر قلبي طحالب نمت على راحة يديه/ تهلكه الطحالب تستهلك سكر يديه
وأشرب نخب السفن القادمة وأرفع منديلاً من العتب لسفن راحلة /كم مرة يحب الفتى ويقهر
كثيرة هى النصوص التي أفتك بها/أخربش ليلها/وأتركها باكية لتنضج في العراك الطويل
تأتيني على هيئة طير فأرميها بالنبال/ فتأتي على شكل أنثى أدعها لهدنة بسيطة كلما أرخيت شعري للريح تسرح وجعه/ وتأتي خيول تمرست على الغواية/أهرع للوادي على عشبة شبت كالحريق ألقي لها أوجاع الندى/تقبل غاضبة كظبي أدحرج قلبي للمدى وأغني بصوت يلامس

ماء القصيدة فتبكي/كثيرة كثيرة هي النصوص التي تقتحم خيمتي فأهرب منها إليها/كثيرة كسيل وموجعة في النبض تسرح وتمرح على حزنها ..

يحدق الشاعر في منحوتته/ويقاوم رقصة ليل جريح من تمثال يحدق بسرية في تفاصيل وجع يأتي رياحاً رياحاً/ينهزم بها ويدوخ بها تلك قصيدته الراقصة ترغبه وتدور تدور في القافية..

أنهض وتتبعني الحدأة أسقط وأركض وأركض وأسقط في الجب/ولم أغتل بحلمي أحداً /يا قلب/وأسقط ويسعفني منك البياض/وتنهشني الحدأة تمزق قلبي ..الريح خاطئة هامسة في جنح ليل يفتش عني/أخبئ قلبي/وأغرقه في الماء حتى تبتعد طيور الوحش وأنهض لأتبع الحدأة وأفزعها بضوء نشوة الضوء في القلب..

بصبر يفتح العشب قلبه ينتظر المطر/ وينظر للعابرين دمعهم المحاصر/هذا الحصار فوضوي في سياجه يحاصر اللازورد في الحجر

على السياج يتشابك زهر مع وخز السياج صارخاً ..ارحل

أتى الليل من شقوق ذاكرة ماكرة/منفى هو الليل يودع قافلة ويعيد قافلة/أتى الليل وفي محرابه سراج جرح أضيئ ليلي

وأترك نفسي تهدئ جرحها

قلوب اقتنصها ليل ولم يكتف بضحايا الورد ..يا الله اوقف هذا القتل فينا ..

على عتبات المدينة/في قلب المدن يسيل كل شيء/الشوارع/الزهر/المآذن/الشرفات /النساء/الرجال /الطفولة/يسيل حبات العنب أحمر في العيون وتهبط تصعد السلم الحجري إنشودة ثورة نبتت في السيلان/ على عتبات السماء نجم يبكي فيسيل بحر ونهر وشجر/لماذ صار العالم مهبط على غير العادة يتساقط الورد في كل مكان..

يا الله هذا الألم يقتنص القصائد يسرقها ويرديها قتيلة/يتوسع في حربه معي بليالي خوف ومجزرة/كيف ستقول القصائد بعد ذلك بوح حبها وألم الرمل في الجنازة..

اذكرني اذ نسيت

كل هذا وأمنع نفسي من الكتابة/الكتابة ورطة المسافر في الحزن المترف/والفقير/ وأمنع نفسي من أن تستلقي في حزنها/ حزني/ امزق ورد قلبي على عتبة روحك وأموت من جديد في حزن ليل سرقني الليل منك/ومني/تهرول مدن على رائحة دمها/ ترش الملح في الجرح/آه من جرح يفتك بي/ ويترك لك نص" جريح يضمد جراحه على ضوء القمر/تلك بلادي وأمنع نفسي من النزوح إليك..

أرتق قلبي بخيط /بفجر/فيهمس لي ..هل أنا حي بين يديك/وسأعشق من جديد حدائق ورد ..سينتهي الخراب من حولي سينتهي

قالت الوردة للقلب المتخم بجراح الورد

لا أنام لا أصحو/وبي وهم الليل عسل شفتيك الذبيح/تماس جسدين في سنابل حقل تهب ريح فيه تعوي ريح/أنا لا أنام لا أصحو فيك/ونهري اذ يمر بك/تتكاثف أغصان على ضفتيك ومطر خفيف خفيف على الجانبين/مدني تسقط واحدة تلو أخرى/ حراسي الطيبون ثملين يسقطون في نهرك / يلقون بالسلاح ويستسلمون لمرماك/لا أنام لا أغفو ويداك تمر على حقلي بسطوة تجز العشب الأخضر لا تترك سهلاً ولا وادياً الا وحصدته.. ماذا أفعل وقد أطلقت عصافير قلبي المتوحشة على قلبك.. لا أصحو

تمرس على الغواية /

ولم يكن هدهد سليمان

يوسوس للرحيل ويفتك على مهل بضوء عينيها/ذئاب ضوء.

فن

تمام الأكحل: اللوحة الفلسطينية في مقام الجمال العالي

غازي الذيبة

فن

تمام الأكحل: اللوحة الفلسطينية في مقام الجمال العالي

غازي الذيبة

بين قوسي الوعي البصري والإنساني، وهما من أرفع درجات الوعي، تمكنت الفنانة الفلسطينية تمام الأكحل من تشييد عمارتها التشكيلية، في نطاق معرفي مسكون بفلسطين، القضية والإنسان، ولم تتخل عن هذا النطاق، حتى في أقصى لحظات الفلسطيني والفلسطينية ألماً، أو وهما يصلان إلى نقطة المحو القصوى.

فالفلسطيني والفلسطينية كما رسمتهما الأكحل، لا ينأيان بنفسيهما عن تعاشيق طائر العنقاء في رمزيته الفينيقية، مسرودة فلسطين الأولى، ذلك الطائر الخرافي، وهو ينهض دائماً من الرماد، قوياً معافى، لا يمل من صناعة الحياة والتحليق بأجنحته لصياغة الأمل دائماً، ويظل مستمراً في إيقاد توهجه، ليجوب الحياة، ويرسم أثراً هنا، ولوحة هناك، ينحفر في الوجدان الإنساني، لتحتفظ متاحف العالم ببطولته، وهو يقدم للبشرية اللون والأبجدية وفنون ركوب البحار ونويات الشرائع، التي استقت منها عقائد وديانات عديدة في منطقة المشرق العربي قديماً، تعاليمها.

شاعر وصحفي من الأردن

ولا أدل على ذلك، من السرقة التاريخية التي مارسها العبرانيون بنهب نصوص التوارة الكنعانية، الأسبق على وجود العبرانيين، وتذويبها في سياقات يهودية، تخل بشرف تلك الشرائع المدهشة في عبقرية نظمها ومضمانيها.

ولست هنا بصدد الكشف عن أنوية النص التوارتي اليهودي، التي تعود في تكويناتها النهائية إلى الشرائع الكنعانية، لكن مؤدى تجربة تمام الأكحل ينبىء في مضامينه عن كشف مواطن القيم العالية والرفيعة والجماليات المدهشة للفلسطيني، الذي أنتج تلك الشرائع، فسكنت روحه، وأسست لمعرفة عميقة، تمتح من قيم الخير والجمال والطبيعة والإنسانية.

فتمام الأكحل في هذا المعطى الذي تستمد منه رموزها، تمضي إلى رحابة جمالية استثنائية، أسست عبرها لمنظور بصري ورؤيوي، لم يكن لينتج بهذه السوية إلا على يدي امرأة ذات أصول كنعانية، تحمل في روحها ألوان الطبيعة، وتعيد تكوين رموزها وفق مدونة الروح الفلسطينية الخالدة، متمكنة من تحويل الحياة إلى رمز ولون، يتحول إلى مكونات وعناصر ثقافية وحضارية.

تظهر الأنثى في رسوم الأكحل، بصفتها امرأة أو شجرة أو أرضاً أو فرساً أو قرية، أو أي كائن آخر يحمل الصفات الأنثوية، وهي ذات حضور فائق الجمال، سوي التكوين، واضح الملامح، حتى وهو يغتسل بالرمزية، ليقول جملة هنا عن الوطن، وجملة هناك عن المعاناة الفلسطينية، ولكن في فضاء أنثوي، أمومي، محمول على قوة الأنوثة، وهي ترتفع إلى مصاف الآلهة في أساطير القديمة.

وبالوضوح البليغ، سيد الأدلة على قوة التكوين وبراعة الاشتغال عليه، وبشحنة العمق الوافرة في حناياه، البعيدة عن التسطيح، تكتمل في ملامح تجربة الرسامة، التكوينات الفائضة بحيويتها وقوة حضورها ومضامينها في إطار، يمكن أن يستوي تعريفه باللوحة الفلسطينية، من دون عناء البحث عن مفاتيح للاستدلال على هذه اللوحة ومكوناتها.

ترسم تمام الأكحل وفق منظومة جمالية، اختزنتها في أعماقها، منذ سني حياتها المبكرة، فهي ابنة يافا.. المدينة الفلسطينية التي تنفتح على بحر الأساطير، وتقف شامخة في خصر حزام الكرامة المتوسطي. تحتمي يافا، عروس البحر، بقيم جمالية وحضارية بليغة، وهي تأسست على توق

لؤي كيالي / سوريا

الفلسطينيين لجعل البحر شكلاً من رموز الحياة في سيرتهم؛ وفي المدونة التاريخية المعاصرة، كانت يافا بمثابة بوابة الروح الفلسطينية على العالم، لما تشكل في عروقها من تكوينات اجتماعية وثقافية، ولما حملته تفاصيل حياتها من حيوية وحركة، جعلتها بمثابة العاصمة الاقتصادية لفلسطين، وهي تحت حكم العثمانيين.

يحيلنا هذا كله، إلى أن تجربة فنية بهذا العمق وبهذا الكمال الجمالي والثقافي والإجتماعي، وبما يكتنفها من قوة أثر وتأثير في الوجدان الجمعي الفلسطيني، تدفعنا إلى استبصار كينونة «الفنان/ الفنانة فلسطينياً»، وهو ما يجد فيه ذوو نزعات موارية، مشحونة بلبريالية مريضة، وادعاء بالعقلانية، أمراً مستهجناً، محشواً بالشعاراتية والمباشرة، وعدم الجدوى،

بخاصة حين يتم استحضار يافا السليبة، التي تمثل رمزاً لفلسطين كلها عند الأكحل، في الأفق التشكيلي.

بيد أن هذا الخطاب الموارب المدعي، لا يصمد أمام حقيقة الواقع الذي ينتج مبدعين ومبدعات، يحتمون بكينونة وجودهم، وبهمهم الإنساني، يصورونه كما ينبغي له أن يكون، وينثرون في تضاعيفه قوة، لا يمكنها مغادرة لحظة تخليد الحالة الفلسطينية، أو الإنسانية، وتؤكد على الأثر الذي تخلفه في الوجدان الجمعي.

وإذا ما اقتربنا أكثر من الأس الذي انبنت عليه عمارة تمام الأكحل التشكيلية، فإننا لن نبتعد كثيراً عن المكون الأول لوجدانها، المتسم بقوة تفاعله مع محيطه، والمتمرس في قراءة هذه المحيط بصرياً، ببراعة لا يمكن لصاحبته إلا أن توجهه إلى لوحة، تحتشد فيها الرموز والحكايات والأساطير والمضامين، لتحاكي روح شعبها، وتتعلق بكل رموزه ومكوناته الجمالية.

وهذا الأس الذي قدم العديد من الأعمال الفنية الجمعية، بدءاً من الغناء الشعبي المتناثر في محيطه الإقليمي، والاحتفاليات الطقوسية التي تتوزع على هيئة فنون أدائية وتقاليد اجتماعية، وفنون أدوات يومية وأزياء، تحدر منها ثوب المرأة الفلسطينية، أحد أجمل الثياب التي ما تزال تشكيلاتها تتسرب في عناصر الزي المتوسطي، إلى الفنون المثقفة الأخرى كالشعر والرسم، تجتمع كلها، لتغذي لوحة تمام الأكحل.

وليس من قبيل المبالغة القول إن أعمال الأكحل، اتسمت بصبغة فلسطينية حارة، تجذب متلقيها جمالياً، وتؤثر فيه قبل أن تدفعه إلى التوقف عند رموزها ومضامينها، وما إن يصل إلى هذه المرحلة من القراءة البصرية، حتى تتسرب إليه رائحة البرتقال

والبحر والقرى المعتقة والكنائس العريقة والخيول السابحة في فضاء الأفق، وغيرها من رموز منتقاة بعناية امرأة تطرز ثوب عرسها.

فالاحتفاء باللون، عندها مثلاً، قرين الاحتفاء بالرمز، وما يكتنفهما من قوة تأثير وهما يتحركان على سطح اللوحة، ويتوزعان على مكوناتها، ويحملان في تضاعيفها قدرة الفنانة على خلق مناخ بصري قوي التأثير، يحلق بالمعاني والرموز والمضامين إلى تجليات قصوى، تحوك أثرها في الذات المشاهدة، لتبقى، ماثلة، تحاول مقاربة ما رأته بما ستراه لاحقاً، أو ما رأته سابقاً.

وإذ بدت أعمال تمام الأكحل في توليفتها الفنية متصلة، لا قطع بين أجزائها أو مراحلها، فذاك لأنها تحقق في مشروعها الجمالي المحمول على الانتماء لروح شعبها، وتخليد ملامحه، واستعادة قوة بلاغته الحضارية، وهي بذلك اختارت واحداً من أكثر السبل مشقة لتحريض المتلقي على التوقف أمام لوحتها، والتأثير فيه، ودعوته لأن يكون شريكاً في تفسير اللوحة/ ومن ثم بقية لوحاتها متصلة، وقراءتها، رغم ما تتسم به من واقعية أحياناً، ومن رمزية أحياناً أخرى، ومن مزيج بينهما في أغلب اللوحات.

الأنثى في رسوم الأكحل، تظهر امرأة أو شجرة أو أرضاً أو فرساً أو قرية، أو أي كائن آخر يحمل الصفات الأنثوية

وهي تضفي على قيمة اللوحة في حركتها التي تتصل مع اللوحات التالية لما تنتجه، بعداً ملحمياً، تسكنه روح الملاحم التي أنتجت عبر التاريخ الفلسطيني المتوسطي العريق.

وعبر الملحمة التي لا تتوقف عن رسمها وتزويدها بإشراقات جديدة في كل مرحلة من مراحل رسمها، تنهض أعمال تمام الأكحل لمقاومة القبح، وحماية الروح من التفسخ والهذيان التجريدي، تجمّل قدرة لوحتها/ الملحمة، باكتشاف عناصر الحياة وقيمها النبيلة.

لذا، فإن فكرة الرسم المقاوم، بمعناها الشعاراتي، تبدو واهية في أعمالها، التي أسست لدور خلاق للفنان، وللوحة، يحتمي معنى المقاومة بأركانها الإنسانية، ويميط اللثام عن الأفكار البسيطة في معانيها، ليجعلها عظيمة، وقادرة على مخاطبة المثقف ومتوسط الثقافة والعادي، من المتقلين.

إنها لا تقدم في لوحتها رسائل مباشرة، مثل: قاوم، أو تردد نشيدنا الفدائي العظيم والبسيط «سأحمل روحي على راحتي.. وألقي بها في مهاوي الردى»، بل تذهب بالمتلقي إلى أن يستقي هذه الأفكار بكل قوتها التأثيرية عليه، ليحملها في ذاته، وليظل متيقظاً، يهجس بفكرة المقاومة، في إطارها النبيل والجمالي، لأن هذه الفكرة؛ أي المقاومة، هي من يحمي البشرية من كل أشكال القبح والشر.

وفي الأمثولة على عمق الأثر الذي تتركه أعمال من هذا النوع المخلص لإنسانيته، فإنني ما زلت أكن لرسوم تمام الأكحل التي كنت أراها في الكتب أو في الصحف، مكانة عظيمة، لأنها أسهمت بتغيير ذائقتي الجمالية للوحة، كانت تجذبني وما تزال؛ رسومها المعشقة بسحر يحك الروح، ويحمل في تكويناته رموزاً أحببتها، لأنها رسمتها بطريقة فريدة.

فالبحر؛ والحصان؛ والقرية بحجارتها العتيقة؛ والأشجار؛ والبرتقال؛ والزيتون؛ والزي الفلسطيني؛ والوجوه النسائية؛

وغيرها من الرموز التي كانت تعلن عن حضورها في الواقع أمامنا، أو في الحكايات التي كنا نسمعها عن بحر يافا وعنب الخليل وزيتون نابلس، لم أتمكن من التعرف عليها إلا في رسوم تمام الأكحل، وهي تبث جاذبيتها العميقة في، وتترك في أعماقي أثراً يشدني كلما مررت ببحر أو ببيت قروي، فأقارن بين ما رأيته في منجزها التشكيلي، وما أراه، لتنتصر لوحتها دائماً في تحريك روحي نحو الجمال.

وحين اتضحت الصورة أكثر، ومع تقدم رحلة الوعي، كنت أتلمس في لوحات تمام الأكحل ما يخاطبني، فهي تقول ما أريد عن قضية شعبي؛ كانت صور البرتقال الذي التصق في ذاكرتنا بكلمة الحزين، تدهشنا حين نراه في بيارات يافا التي ترسمها، فنجده ليس حزيناً، بل إن لمعانه، وقوة لونه البرتقالي، تبعث على الأمل والحياة، فنفرح، لكن الحزن يظل عالقاً في أذهاننا كلما رأينا برتقالاً.

بهذا التجلي المؤثر، تصوغ تمام الأكحل لوحتها، وقد قالت لي قبيل كتابتي هذه المقالة عن تجربتها بأيام، إنها لا ترسم لوحتها من دون أن تكتمل أولاً في ذهنها، ولا تضع على القماش خطاً أو لوناً قبل أن تتشكل اللوحة بكل مقدماتها ونهاياتها في ذهنها، مشيرة إلى أن واحدة من لوحاتها، اتصلت عملية رسمها وإنجازها على مدى ثلاث سنوات.

هذه الصياغة المتأملة للوحة، تفصح عن مدى حاجة الفنانة إلى توجيه فنها ناحية الكمال، في نطاقه الذي تشتغل عليه، بمعنى أنها لا يمكن أن ترسم من دون أن تحقق تجلياً حاراً، يحقق للوحة مكانة نفسية وتأثيرية لديها ولدى من سيراها، وهذا بدوره، يفصح أيضاً عن مدى الالتزام القوي للفنانة، بدورها وبقضيتها وبهاجسها الفني.

وحين نفتح صفحات التاريخ الشخصي لتمام الأكحل الذي جعلنا نعي ارتباطها بالفنان اسماعيل شموط، رفيق دربها وأحد أركان الفن الفلسطيني والعربي، والمؤسس العظيم للوحة الفلسطينية الحديثة، وواضع مداميك وعي تشكيلي لدى أجيال كاملة من الفلسطينيين، ندرك أن هذا الارتباط الوجداني بين فنانين خالدين، ليس وجدانياً فحسب، إنه أمثولة على الانسجام التام بين عناصر الجمال الفلسطيني، وتعبير فذ عن علاقة الوعي الجمالي الفلسطيني بعناصره ومكوناته.

حين نفتح صفحات التاريخ الشخصي لتمام الأكحل نعي ارتباطها بالفنان اسماعيل شموط

وفي هذا النطاق الذي سمح لي فيه بأن أكتب عن فنانة كبيرة بقامة تمام الأكحل، أتساءل عن مدونة النقد التشكيلي العربي والفلسطيني، وما أنتجته بخصوص تجربة بهذا العمق، تمكنت من تحقيق مكانة فنية رفيعة على المستوى العربي والعالمي، وأن تحفظ لعيوننا زمناً جميلاً لفلسطين السليبة، زمناً كانت فيه فلسطين: أغنية بحر، ولهفة عاشق، ودندنة فلاح، وهمسة أم، ساحرة بكل مكونات روحها الحضارية، والتي ما نزال نحلم باستعادتها.

رؤيا رؤوف / العراق

المكتبة

في البحث عن النسوية الإسلامية : رحلة امرأة واحدة حول العالم
إليزابيث وارنوك فيرنيا

بين النسوية والإسلام: حقوق الإنسان وقانون الشريعة في المغرب
زكية السالمي

في المحكمة : الجندر والشريعة الإسلامية في سوريا وفلسطين العثمانيتين
جوديث ي. تاكر

الحجاب: العفاف، الخصوصية والمقاومة
فدوى الجندي

ما وراء الحجاب: ديناميات الذكورة-الأنوثة في المجتمع المسلم
فاطمة المرنيسي

الشعبوية والنسوية في إيران: نضال المرأة في حركة ثورية يعرّفها الذكور
هايده مقيسي

السياسات الجنسية في إيران الحديثة
جانيت أفاري

المرأة والسياسة في إيران: التحجب، نزع الحجاب، وإعادة التحجب
حميدة صدقي

انتفاضات عاطفية : ثورة إيران الجنسية
برديس مهدوي

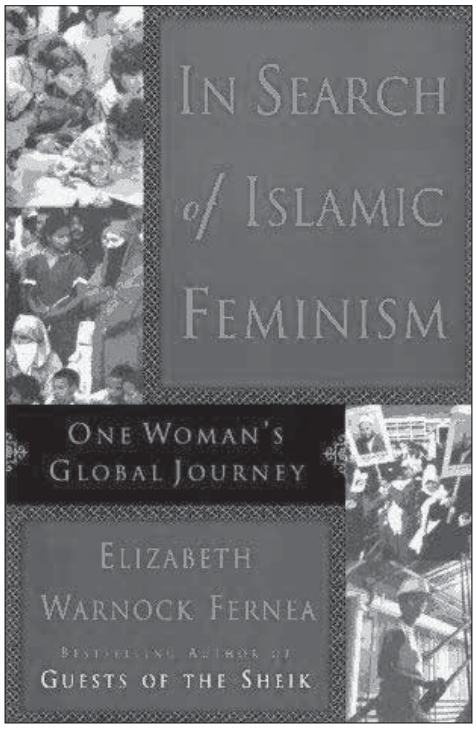
الأصولية الإسلامية، النسوية، واللامساواة الجندرية في إيران تحت حكم الخميني
مسعود كاظم زاده

النساء، العمل والإسلاموية : الأيديولوجيا والمقاومة في إيران
ماريان بويا

النساء والعملية السياسية في إيران القرن العشرين
بارفين بيدر

التحدث باسم الله : الشريعة الإسلامية، السلطة والنساء
خالد أبو الفضل

ترجمة وإعداد: علاء الدين أبو زينة



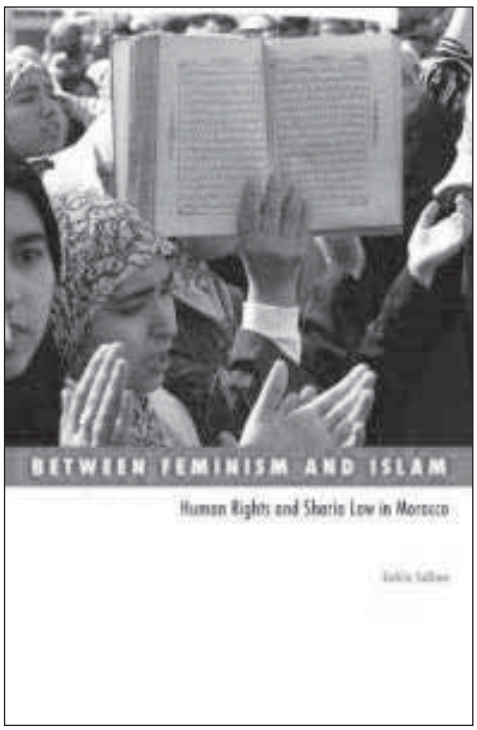
في البحث عن النسوية الإسلامية: رحلة امرأة واحدة حول العالم (1998)
إليزابيث وارنوك فيرنيا

سنة النشر: 1998
الصفحات: 464.
الناشر: منشورات «آنكور».

قد يبدو مفهوم «النسوية الإسلامية» مصطلحاً متناقضاً بالنسبة لمعظم الغربيين. فقد جرى تعليمهم ليفكروا بالإسلام على أنه الثقافة التي تقوم فيها الأعراف الاجتماعية والقانون الديني معاً بإجبار النساء على القبول بسلطة الذكور والاستسلام للحجاب. فكيف يمكن إذن أن تنشأ النسوية في إطار من هذا القبيل، ناهيك عن ازدهارها؟ من خلال السفر والتجوال في جميع أنحاء آسيا الوسطى وأفريقيا والشرق الأوسط، فضلاً عن المجتمعات الإسلامية في داخل الولايات المتحدة، تتصدى الباحثة الشهيرة والمؤلفة ذائعة الصيت في الدراسات العربية، إليزابيت فيرنيا، للإجابة عن هذا السؤال. في هذا الكتاب، يستدرج حوار فرنيا مع الأصدقاء والزملاء والمعارف مجموعة من الاستجابات المتنوعة وغير المتوقعة. وقد برهنت النساء في كل بلد زارته على أنهن أبعد ما يكنّ عن السلبية. في العراق، تصل نسبة التعليم بين النساء إلى 85 %؛ وفي مصر، نرى النساء وهن يمتلكن مزارعهن الخاصة. وفي هذه وغيرها من البلدان، تقوم النساء، سواء كن فقيرات أو موسرات، متعلمات أو أميات، بتحديد احتياجاتهن الخاصة، ويقمن بحل مشاكلهن الخاصة، ويقررن حدود نسويتهن الحقيقية جداً، والقابلة للحياة جداً. إن هذا الكتاب يعرض تفسيراً يشكل فتحاً جديداً في رصد وضع المرأة المسلمة ورؤيتها، والذي سيفتح عالماً جديداً لقرائه، ويتحدى مفاهيمنا الخاصة لما تعنيه النسوية.

بين النسوية والإسلام: حقوق الإنسان وقانون الشريعة في المغرب

زكية السالمي



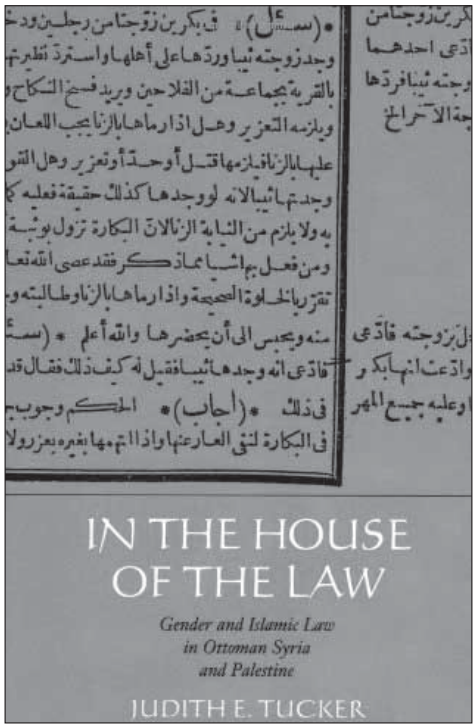
تاريخ النشر: 5 تموز (يوليو) 2011
الصفحات: 248.
الناشر: مطبعة جامعة منيسوتا، الولايات المتحدة.

ثمة نوعان من الحركات النسائية الكبرى في المغرب: الإسلاميون الذين يتبنون الشريعة الإسلامية كأداة لبناء ثقافة خاصة بحقوق المرأة، والنسويّون الذين يستخدمون إطار الأمم المتحدة لمحاولة تعديل قانون الشريعة. ويبين كتاب «بين النسوية والإسلام» تلك الكيفية التي عملت بها التفاعلات بين هذه الحركات على مدى العقدين الماضيين على تحويل كل منهما أطروحات الآخر وتنظيمه.

في «بين النسوية والإسلام»، تبحث زكية السالمي في ثلاث لحظات رئيسة لهذه الحركات: حملة المليون توقيع النسوية في العام 1992؛ ومسيرة الإسلاميين الحاشدة في العام 2000، والتي عارضوا فيها إصلاح قانون الأسرة؛ وهجمات الدار البيضاء التي شنتها مجموعة من المتطرفين الإسلاميين في العام 2003. وفي قلب هذه اللحظات المفصلية، كانت النزاعات حول الشرعية، والهوية الوطنية، والجنسوية، والمفاوضات السياسية لتشكيل السياسات الجنسانية للدولة. وقد أفضت هذه الصراعات التي تقع في نقطة التقاطع بين الحركة النسوية والإسلام، أسلمة النسويين من جهة، وتأنيث فكرة الإسلاميين من جهة أخرى.

في أطروحته، يوثق كتاب السالمي شكل التعالق بين هذه الحركات، ويكشف عن الكيفية التي جرى بها إعادة تشكيل الحدود بين النسوية والإسلاموية جذرياً، ويعرض إطاراً مفاهيمياً جديداً لدراسة الحركات الاجتماعية، والذي يتيح فهم الكيفية التي تؤثر بها النسوية الإسلامية على المناظرات والمناقشات العالمية بشأن حقوق الإنسان.

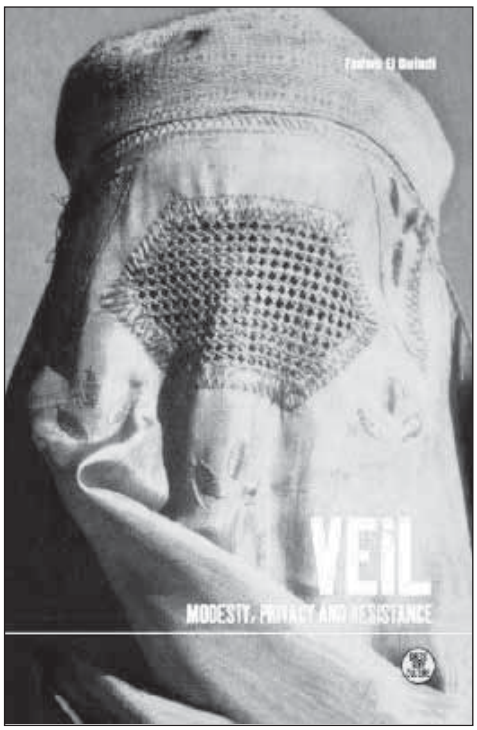
في المحكمة: الجندر والشريعة الإسلامية في سوريا وفلسطين العثمانيتين
جوديث ي. تاكر



تاريخ النشر: 3 تموز (يوليو) 2000.
الصفحات: 232 صفحة.
الناشر: مطبعة جامعة كاليفورنيا.

في هذه الدراسة الجديدة والمجزية، تستكشف جوديث تاكر طريقة فهم المفكرين القانونيين للإسلام فيما يتصل بالمرأة والجنسوية. وكان المفكرون القانونيون في سورية وفلسطين قد أولوا اهتماماً كبيراً لأدوار المرأة في المجتمع خلال القرنين السابع والثامن عشر، وتبين تاكر كيف أثرت الفتاوى أو الآراء القانونية بشكل كبير على تحديد هذه الأدوار.

في سياق دراستها، تتحدى تاكر وجهات النظر السائدة حول الإسلام والجندر، وتبيّن أن قانون الشريعة الإسلامية هو أكثر مرونة في حقيقته مما كان يعتقد سابقاً. وعلى الرغم من أن النظام القانوني يظل أبوي التوجه، إلا أنه كان يجري تكييفه وتعديله وفق الحساسيات، ليلبي الاحتياجات العملية للرجال والنساء والأطفال. وبإلقائها نظرة شاملة على هذا الحقل الذي أهمله الدارسون طويلاً، تقوم تاكر بتعميق فهمنا للكيفية التي تعمل بها المجتمعات عندما يتعلق الأمر ببناء الأدوار الجندرية، بما في ذلك منطقتنا نفسها.

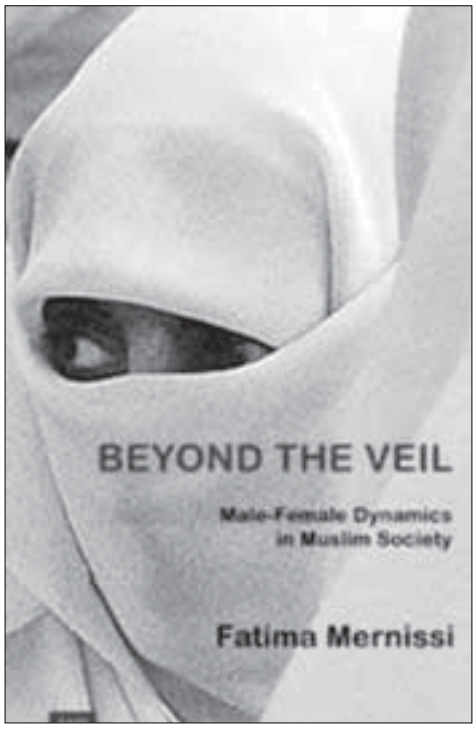


الحجاب: العفاف، الخصوصية والمقاومة
فدوى الجندي

تاريخ النشر: 1999.
الصفحات: 242 صفحة.
الناشر: بيرغ، أكسفورد.

في سبعينيات القرن الماضي، وفي ظاهرة أثارت استغراب الآباء والأمهات والأشقاء، عمدت بعض الشابات العربيات التقدميات إلى ارتداء الحجاب طوعاً. وقد أثارت هذه الحركة التي توسعت بسرعة وزخم متصلٍ جدلاً كبيراً داخل الثقافة الإسلامية، فضلاً عن ردود فعل تراوحت بين الحيرة وعدم الرضى خارجها. وكان المعلقون النسويون الغربيون هم الأعلى صوتاً في شجب الحجاب بشكل خاص، والذي قرؤوه من غير عناء باعتباره تجلياً ملموساً للاضطهاد الذكوري. ومع ذلك، يفشل معظم المراقبين في إدراك أن ارتداء الحجاب، الذي له تاريخ طويل ومعقد، كان ممارسة اعتنقها العديد من النساء العربيات كتأكيد على الهوية الثقافية، وكبيان حاد للنسوية على حد سواء. وتبين الجندي أن دور الحجاب ليس تهميش المرأة في المجتمع فقط؛ فهو يمثل أيضاً تعبيراً عن التحرر من الإرث الإستعماري. وباختصار، ربما لا يكون الحجاب المعاصر في كثير من الأحيان أكثر من تعبير عن المقاومة. وعن طريق إخفاء أنفسهن طواعية عن أعين الرجال، تؤكد النساء ولاءهن لتقاليد غنية ومتنوعة، بينما يحافظن في الوقت نفسه على هويتهن الجنسية. ومع ذلك، يعبر الحجاب أيضاً عن التفرد في الرتبة، والفروق في المكانة والعلاقات الاجتماعية، بحيث تقدم دراسته نظرة ضافية عن كيفية تشكل الثقافة العربية. وكما توضح الكاتبة، يرتبط التحجب ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم النفس، والجسد والمجتمع، وكذلك بالبناء الثقافي للخصوصية والهوية والمكان.

تعتمد أطروحة هذا الكتاب المحرّض على عمل ميداني أصيل واسع النطاق، وترتكز على الأنثروبولوجيا والمصادر الإسلامية الأصلية للطعن في الافتراض التبسيطي القائل بأن الحجاب يتعلق بشكل كبير بمسائل العفة والحياء، والانغلاق، والشرف والعار.



ما وراء الحجاب: ديناميات الذكورة-الأنوثة في المجتمع المسلم

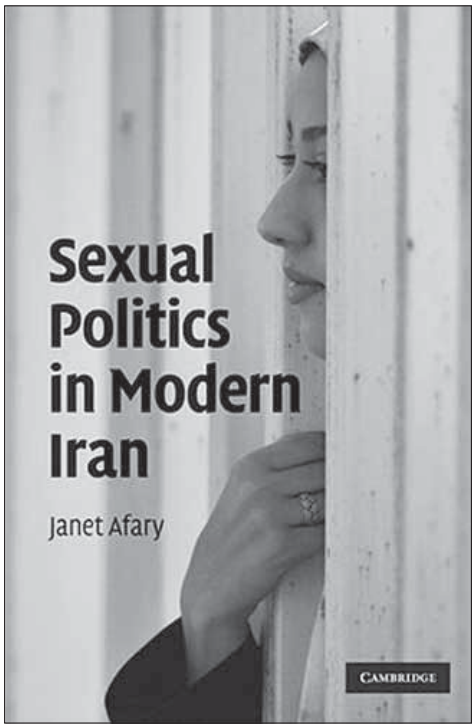
فاطمة المرنيسي

تاريخ النشر: 22 نيسان (أبريل) 1985.
الصفحات: 224
الناشر: مطبعة جامعة إنديانا. الولايات المتحدة.

التفاوت واللامساواة الجندرية ظلت دائماً سمات بارزة للمجتمعات الغربية والإسلامية على حد سواء. لكن المفاهيم الأساسية الكامنة وراء جنسانية الأنثى في التقاليد المسيحية والإسلامية تظل مختلفة جداً أيضاً. وربما يكون نمط العلاقة الجنسية الغيرية في البلدان المسلمة فريداً من نوعه. وفي كتابها "ما وراء الحجاب"، تقول فاطمة المرنيسي إن النظرة الإسلامية إلى النساء باعتبارهن كائنات نشطة جنسياً أدت إلى تشديد القواعد المنظمة، وإحكام السيطرة على الحياة الجنسية للمرأة اعتبرها المنظرون المسلمون – تقليدياً- تهديداً للمجتمع المتحضر. لكن مستلزمات الحداثة، مع ذلك، لا تتوافق مع البنى الإسلامية التقليدية. وقد أصبحت التناقضات بين هذين المفهمين ظاهرة في كافة البلدان المسلمة تقريباً.

بالاعتماد على مواد شعبية المصدر، تستكشف المرنيسي في كتابها الآثار المربكة التي أحدثتها الحياة الحديثة على العلاقات بين الذكور والإناث، وتنظر في وحدة الذكر–الأنثى، باعتبارها العنصر الأساسي في هيكل النظام الإسلامي، وتبين لنا الديناميات الجنسوية في العالم المسلم. وقد أصبح كتابها "ما وراء الحجاب" واحداً من الكلاسيكيات النسوية في العالم.

السياسات الجنسية في إيران الحديثة
جانيت أفاري



تاريخ النشر: 27 نيسان (أبريل) 2009.
الصفحات: 442.
الناشر: مطبعة جامعة كيمبريدج.

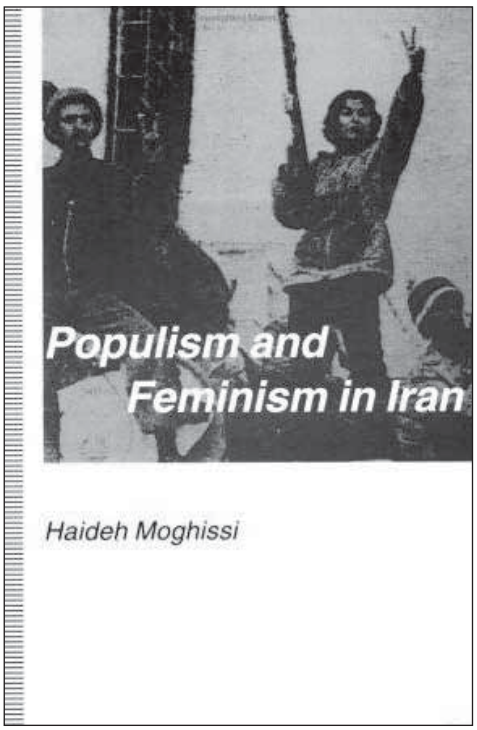
بطريقة تتسم بشمولية البحث والعرض الدقيق، يستخدم كتاب جانيت أفاري "السياسة الجنسية في إيران الحديثة" منظور التمييز الجندري ليأخذ القارئ في رحلة بطول قرن ونصف من حياة الرجل والمرأة في إيران. ومن منتصف القرن التاسع وحتى الوقت الحاضر، يتجول قارئ الكتاب في الشوارع والأزقة، ويستمع إلى القاصرات الخاضعات للزيجات المرتبة، وإلى النساء اللواتي سيرين زوجات أزواجهن الشرعيات الجديدات وهن يأتين إلى المنزل، وإلى حريم النخبة والأثرياء الذين يلهون مع المحظيات والزوجات والأولاد. ومع ذلك، سوف يرى القارئ أيضاً كيف تمكنت المرأة الإيرانية، تحت هذا القمع الرهيب، من المقاومة، والنجاة، بل والازدهار.

يعرض كتاب أفاري، بالتفاصيل الدقيقة، قصة التطور التاريخي للجندر والجنسوية، والحياة الجنسية، وأدوار النساء وعاداتهن، من مرحلة فارس ما قبل الحداثة (500 –1500م) وحتى الثورة الجنسية التي بدأت في إيران منذ سبعة عقود. ويشكل هذا الكتاب مصدراً لا يقدر بثمن، ومَعلماً على الطريق نحو إنهاء التمييز بين الجنسين في العالم. وفيه، تصف أفاري ببراعة فصول المعركة الدائرة بين الشرق والغرب حول الجندر، ويشرح عملها بتفصيل رائع مختلف النوازع والمواقف والممارسات الجنسوية في إيران عبر قرنين. كما توفر روايتها شعوراً ممتازاً بالكيفية التي يعمل بها المجتمع الإيراني، وكيفيات تغيره تحت تأثير الأزمنة الحديثة.

يركز عمل جانيت أفاري، الكاتبة والمؤرخة البارزة المولودة في إيران، على موضوع الجندر والجنسوية. وهي تبني على خبرة نشأتها في ايران وانخراطها مع النساء الإيرانيات من مختلف الأعمار والشرائح الاجتماعية. وتشكل مشاهداتها الشخصية، بالإضافة إلى ثروة من الوثائق التاريخية، نواة هذا الكتاب

وجوهره. ويلامس هذا الكتاب الصلابة غير العادية التي يتمتع بها الشعب الإيراني، الذي استند إلى إرثه الاجتماعي والثقافي الغني في تحدي قمع الدولة الإسلاموية وسابقاتها. إنها هذه الصلابة وهذا الصمود، كما تخلص المؤلفة، هما اللذان يشكلان أساس الثورة الجنسوية التي تحدث في إيران اليوم، وهي ثورة تطالب بالإصلاحات في قوانين الزواج والأسرة، وبالمزيد من المساواة الجندرية والانفتاح الجنسوي.

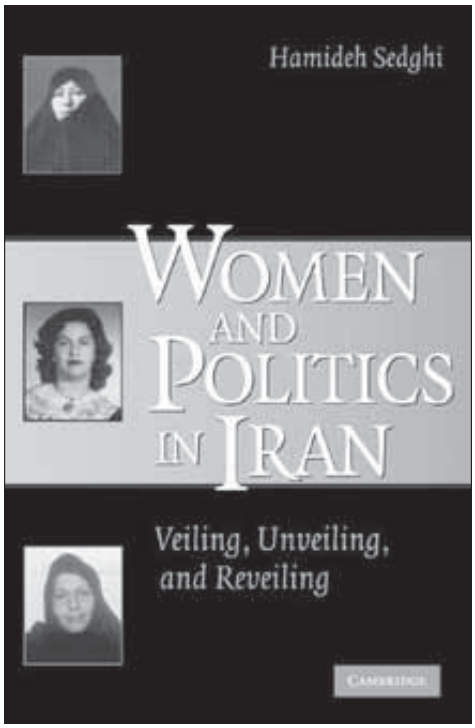
الشعبوية والنسوية في إيران: نضال المرأة في حركة ثورية يعرّفها الذكور
هايده مقيسي



تاريخ النشر: 2 آب (أغسطس) 1999.
الصفحات: 232.
الناشر: بيلغريف ماكميلان، لندن.

كتاب هايدة مغيسي "الشعبوية والنسوية في إيران"، هو تأمل مكتوب بامتياز في دور النساء اليساريات في الثورة الإيرانية. ويقول الكتاب، بشكل مقنع، إن الثورة كانت ستأخذ منحى مختلفاً لو أن المعارضة اليسارية للشاه لم تتشارك مع المعارضة الإسلامية الجنسوية عميقة الجذور. وفي الوقت نفسه، يثير الكتاب مجموعة من الأسئلة الرائعة حول الثورة، والاستقلال الذاتي، والاستشراق، ومعنى النسوية في العالم الثالث. كما يبحث هذا الكتاب في الكيفية التي ناضلت بها المرأة الإيرانية من أجل حقوقها القانونية وحرياتها الشخصية، وكيف رفض الاشتراكيون الإيرانيون دعم المنظمات النسائية المستقلة بذاتها.

المرأة والسياسة في إيران: التحجب، نزع الحجاب، وإعادة التحجب
حميدة صدقي



تاريخ النشر: 9 تموز (يوليو) 2007.
الصفحات: 360.
الناشر: مطبعة جامعة كيمبريدج.

لماذا كانت النساء الإيرانيات محجبات في المناطق الحضرية في بواكير القرن العشرين، ثم غير محجبات من 1936- 1979، ثم تحجبن مرة أخرى بعد ثورة 1979؟ تشكل الإجابة عن هذا السؤال أساس مساهمة حميدة صدقي الأصيلة وغير المسبوقة في السياسة والدراسات الشرق أوسطية. فباستخدام المصادر الأساسية والثانوية، تعرض صدقي معارف جديدة عن ولاية المرأة في علاقتها بسلطة الدولة. وفي هذا التحليل الدقيق، تضع الصراع على النساء في القلب من الصراع السياسي الدائر بين القوى العلمانية والدينية الإيرانية، وتبين أن السيطرة على هوية المرأة، والجنسوية، والعمالة، ظلت أموراً أساسية في توطيد سلطة الدولة. وتربط صدقي السياسة بالاقتصاد والثقافة، لتقديم تحليل متكامل للحياة الخاصة والعامة لفئات وطبقات مختلفة من النساء الإيرانيات، وطرق مقاومتهن لسلطة الدولة.

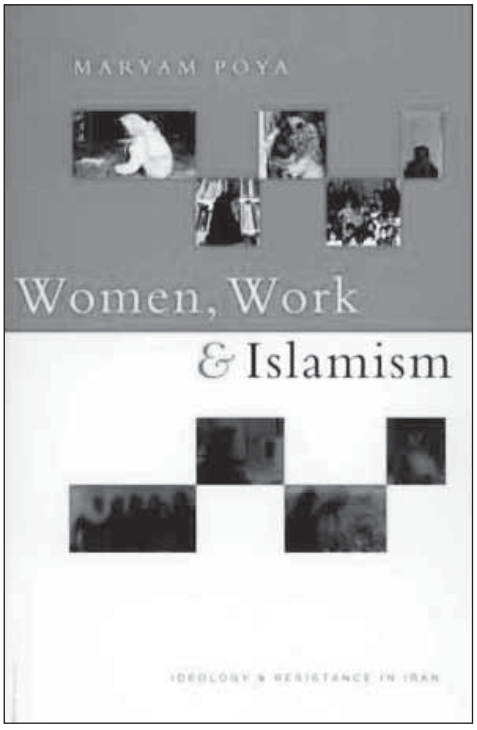
يقدم كتاب صدقي، مستنداً إلى السجل اللامع وغير المسبوق من الحرفية الفكرية والبحثية الصلبة لكاتبته، دراسة شاملة تتعقب التقلبات في أوضاع النساء في إيران الحديثة، من الفترة القاجارية في القرن التاسع عشر، إلى عهد الجمهورية الإسلامية في القرن الحادي والعشرين. وفي الوقت الذي تعمل أشكال مربحة وفاحشة من مذكرات النساء باختطاف واستغلال القضية المشروعة لنضال المرأة الإيرانية من أجل تبرير شكل غير مشروع للاحتراب العالمي، تقوم حرفية حميدة صدقي الأكاديمية المتبصّرة والخالية من العيوب بوضع الأمور في نصابها، وتمهد الطريق لتجديد الإلتزام بالقضية العادلة والنبيلة لحركات تحرر المرأة في جميع أنحاء العالم.

يتيح كتاب صدقي مدخلاً إلى الكثير من المصادر الأساسية غير المُتاحة خارج إيران. ويقدم تحليله التاريخي لدور جسد المرأة

خلال فترات حكم ثلاثة أنظمة على التوالي في ايران المعاصرة، إثراءً للأدبيات الموجودة عن المنطقة المتنازع عليها بين السياسة، والأيديولوجيا الدينية، والسرد الجنسوي. ويقدم هذا الكتاب تحليلاً يشكل حجر أساس للعلاقات بين الجندرية والسياسة في تطور إيران على مدى السنوات المائة الماضية. ويبين الكتاب أن تحقيق فهم شامل لأدوارِ المرأة الاجتماعية والسياسية يبقى جزءاً لا يتجزأ من فهم نظم البلد السياسيةِ والإقتصادية. وبذلك، يوفر درساً أساسياً لكل المحللين السياسيين بشكل عام، والكثير من الرؤى والاستبصارات التي تلح الحاجة إليها لدى المتخصصين في الشأن الإيراني بشكل خاص، وإضاءة الأدوار البارزة التي تلعبها النساء في تاريخ إيران الحديث.

النساء، العمل والإسلاموية: الأيديولوجيا والمقاومة في إيران

ماريان بويا



تاريخ النشر: 1 كانون الثاني (يناير) 2000.
الصفحات: 208.
• الناشر: كتب زيد

يستكشف هذا الكتاب الأيديولوجيا الإسلاموية وهي تعمل في الممارسة، ويبحث في تأثير الدولة والإقتصاد والدين على النساء في إيران. وفي إستعانة بالبحوث الأصلية حول مشاركة المرأة في قوة العمل، تبين المؤلفة كيف انطوت أسلمة الدولة والمجتمع التي أعقبت ثورة العام 1979 في إيران، على محاولة الدولة الإسلامية عزل المرأة وحبسها داخل المنزل. لكن قدرة الدولة على تحويل العلاقات الجندرية، كانت مقيدة بفعل عوامل كثيرة مع ذلك –مثل الحرب بين إيران والعراق؛ وإعادة الهيكلة الإقتصادية؛

وردود فعل النساء على الاضطهاد.
في هذا الإطار، تبين ماريان بويا في هذا الكتاب كيف أن مشاركة المرأة في قوة العمل، أصبحت في العام 1999 أكبر مما كانت عليه قبل الثورة، وكيف أصبح الوعي الجندري أعلى مستوى مما كان عليه في أوج مرحلة تغريب الحياة الإيرانية في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي.

انتفاضات عاطفية: ثورة إيران الجنسية
برديس مهدوي

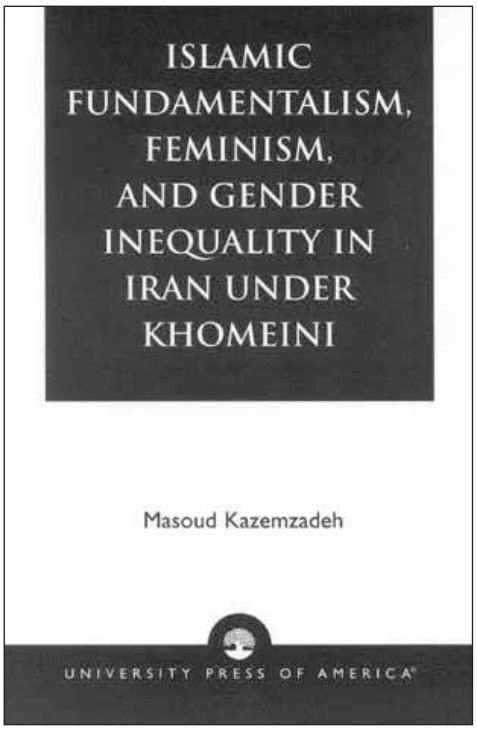
تاريخ النشر: 4 أيلول (سبتمبر) 2008.
الصفحات: 344.
الناشر: مطبعة جامعة ستانفورد، الولايات المتحدة.

ربما لا يكون هناك مكان في عالم اليوم، تتعرض فيه الاحتفالات والجنس لمخاطر أعلى مما هي عليه في إيران الوقت الحاضر. فهناك، يمكن أن يؤدي شرب الكحول والرقص إلى التعرض للاعتقال على يد شرطة الآداب، ولعقوبة تصل إلى 70 جلدة. أما عواقب ممارسة الجنس خارج نطاق الزواج، فهي أكثر حدة، حيث تصل العقوبة إلى 84 جلدة، أو حتى الإعدام على الملأ.
لكن هناك ثورة جنسية تحدث في إيران، حتى تحت تهديد مثل هذه العقوبات القاسية، كما تقول مهدوي. وما يزال الشباب الإيرانيون يخاطرون بسلامتهم الشخصية للقاء الأصدقاء، والمواعدة، بل وممارسة الجنس في نهاية المطاف. وفي غياب أي خيار للتعبير العلني عن المعارضة السياسية، أصبح الشباب جزءاً من ثورة نصبت نفسها بنفسها، والتي يستخدمون فيها أجسادهم نفسها للإدلاء بالبيانات الاجتماعية والسياسية. وهكذا، أصبح الجنس لديهم مصدراً للحرية، وفعلاً للثورة السياسية على حد سواء.

بهذا الوصول غير المسبوق إلى داخل إيران على منعطف القرن، تقدم برديس مهدوي نظرة عن كثب على الحياة اليومية للشباب الإيـراني، وتمنـح لهم صـوتاً وهـي تـروي قصص سعيهم الصعب من أجل الحرية الجنسية، والإصلاح السياسي، والمستقبل الأفضل. لكنه ليس مستقبلاً دون مخاطر؛ حيث تؤدي الثورة الجنسية أيضاً إلى زيادة مستويات الإجهاض، وانتشار فيروس نقص المناعة المكتسبة (الإيـدز)، والأمـراض المنقولة جنسياً، والمشكلات العاطفية المستمرة والأمـراض العقلية، مع تبعات مقلقة أخرى على الشباب الإيراني والمجتمع الإيراني ككل.

يبقى كتاب "ثورات عاطفية" هو كتاب رائع، يفتح آفاقاً جديدة، ويقدم رؤية شخصية في المجتمع الذي يعاني من قلة فهم -إذا كان مفهوماً على الإطلاق- من جانب الغالبية العظمى من الغربيين اليوم. ولا يقدم سرد مهدوي فحسب نظرة لا تقدر بثمن في الحياة الحقيقية لكثير من سكان إيران، وإنما يبين أيضاً كيف أن السياسة الجنسية وثقافة الشباب يمكن حتى أن تزعزع استقرار النظام الحالي، وتغير مسار السياسة الإيرانية.

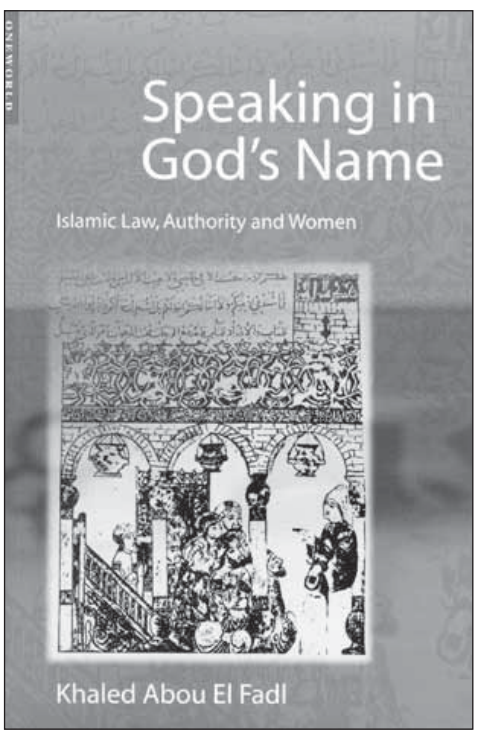
الأصولية الإسلامية، النسوية، واللامساواة الجندرية في إيران تحت حكم الخميني
مسعود كاظم زاده



تاريخ النشر: 10 أيلول (سبتمبر) 2002
الصفحات: 180.
الناشر: مطبعة الجامعة الأمريكية، الولايات المتحدة.

أفضى صعود الحركات الأصولية الإسلامية في العالم الإسلامي، وهوسها بتحديد أدوار المرأة، إلى إثارة موضوع العلاقة بين الإسلام وبين وضع المـرأة في مرتبة دونيـة. وكانت المـرأة الإيرانية، بلا شك، واحدة من أكبر الخاسرين من الثورة الإيرانية العام 1979. فقد أنشأ الأصوليون الإسلامويون في إيران نظاماً قمعياً كارهاً للنساء، عدائياً وبالغ

العنف. كما شجع الأصوليون الإسلامويون في كل من أفغانستان والجزائر ومصر وغيرها الأفكار والسياسات المعادية للمرأة. ولكن، هل يقف الإسلام، كدين، ضد المساواة بين الرجل والمرأة؟ وهل تعمل الإسلاموية، أي الإسلام باعتباره أيديولوجية سياسية، ضد مساواة المرأة؟ في هذا الكتاب، وبالاستفادة من حالة إيران في ظل حكم الخميني، يحلل المؤلف العلاقة بين الإسلام، والأصولية الإسلامية واللامساواة الجندرية.



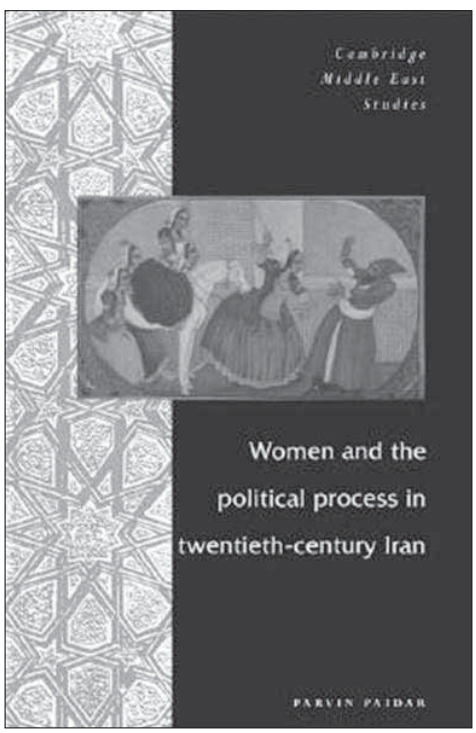
التحدث باسم الله: الشريعة الإسلامية، السلطة والنساء
خالد أبو الفضل

تاريخ النشر: 31 تشرين الأول (أكتوبر) 2001.
الصفحات: 384.
الناشر: منشورات "ون وورلد"، أكسفورد.

يبحث هذا العمل الرائع في موضوع السلطة في الشريعة الإسلامية وتطبيقها. ويولي اهتماماً خاصاً للنساء والفتاوى القانونية الخاصة بهن. ويتضمن الكتاب تحليلاً مستبصراً للعديد من الفتاوى المثيرة الأكثر إثارة للجدل حول المرأة، ويوضح الأسباب التي ربما تجعل منها متمتعة بمكانة السلطة أو غير ذلك. ويقدم الكتاب عمق التحليل للمتخصص، فضلاً عن التنوير والإفادة لغير المتخصصين، وفرصة لإشراكهم في النقاش. يفتح كتاب أبو الفضل آفاقاً جديدة لتأمل مفهوم "الشريعة" الإشكالي في الأزمة الحديثة. وكاتبه قاض مصري مسلم، يرى نفسه على أنه "يعمل من داخل التراث التشريعي الإسلامي". ومن منطلق المسؤولية والالتحام، يعرض رؤاه الرامية إلى مواجهة الحملات الشرسة ضد الإسلام في الإعلام الغربي. ويأتي كتابه هذا في الوقت المناسب

ليذكر بعالم الفكر المتشابك الذي يقطنه المسلمون. وفي عرض غني وحقيقي وتحليل مفاهيمي لتعددية وتنوع عقائد الإسلام اللاهوتية والتشريعية، خاصة وأن معاملة النساء في بعض الدول الإسلامية كانت موضوعاً للدعاية المركزة ضد الإسلام. ولذلك يقدم كتابه دليلاً حياً على الصلة الأساسية والمستمرة لقيم الإسلام الأساسية، وتناغم قوانينه مع الأعراف المفاهيمية وأشكال الحياة المعاصرة، بما فيها موضوع المرأة.

النساء والعملية السياسية في إيران القرن العشرين بارفين بيدر



تاريخ النشر: 28 آب (أغسطس) 1997.
الصفحات: 424.
الناشر: مطبعة جامعة كيمبريدج

في تحليل شامل وأصيل، تتأمل بارفين بيدر دور المرأة في العملية السياسية في إيران القرن العشرين، وتبين الكيفية التي أعاد بها التنظيم السياسي تحديد موقفها ومكانها الإجتماعي. وفي تحد للرأي الذي تعرضه الدراسات التقليدية، والذي يؤكد على تهميش المرأة المسلمة، تؤكد الكاتبة على أن قضايا الجندر تقع في القلب من العملية السياسية في إيران. وتلقي مضامين دراستها الضوء على وضع المرأة في جميع أنحاء الشرق الأوسط والبلدان النامية بشكل عام، ويقدم كتابها عرضاً كاشفاً ومتنوراً لأدوار النساء في إيران الحديثة، ويجري مسحاً شاملاً وتحليلياً لفترة ما بعد الثورة، غير المعروفة كثيراً بالنسبة للمراقبين في الخارج.
تتبنى بيدر في كتابها منهجاً مبتكراً ومجزياً. وتقدم منهجيتها نموذجاً لدراسة

دول الشرق الأوسط الإسلامية التي تواجه النساء فيها عقبات مماثلة. ويمتاز الكتاب بمخاطبته لجمهور المختصين والقراء العاديين على حد سواء، كما يقدم إسهاماً يعتد به للجدالات الدائرة حول طبيعة المجتمع الإيراني المعاصر وسياساته، وكذلك لحقل الدراسات الجندرية بشكل عام. وقد وصفه عالم الاجتماع إيرفاند أبراهاميان بأنه الأفضل بين عشرات الكتب التي ظهرت عن هذا الموضوع منذ قيام الثورة الإسلامية الإيرانية في العام 1979، وحتى الآن.

يضم الكتاب طائفة من المعلومات الغنية والمتنوعة، خصوصاً عن المنظمات النسائية الإيرانية، وقياداتها، والمجلات والأنشطة السياسية الخاصة بالمرأة في غضون السنوات العشر الماضية. وهو بالإضافة إلى ذلك مكتوب بإشراق، على نحو يسمح للقارئ بالإبحار في محيط من التفاصيل دون التورط في الصغائر، كما يعرض تفصيلاً ضافياً لتطور القوانين والسياسات المتعلقة بالمرأة في ظل الجمهورية الإسلامية. ويمكن القول باطمئنان أن هذا الكتاب يصلح لأن يكون بمثابة موسوعة مرجعية عن أحوال النساء في السياسات الإيرانية الحديثة.

قسيمة اشتراك

أرجو تسجيل / تجديد اشتراكي بـ ..... نسخة ابتداء من العدد رقم ..... ولمدة ..... عام

☐ مرفق شيك بقيمة ..... صادر لأمر اتحاد المرأة الأردنية

☐ تم تحويل مبلغ ..... إلى حساب اتحاد المرأة الأردنية

لدى البنك الأهلي الأردني - فرع جبل الحسين - حساب رقم 412549 - 14 رمز البنك JONB JOA

الإسم: .....

العنوان: .....

.....

.....

الإشتراك السنوي

داخل الأردن

للأفراد: **خمسة عشر ديناراً** — للهيئات والمؤسسات: **ثلاثون ديناراً**

خارج الأردن:

للأفراد: **خمسة وعشرون دولاراً** — للهيئات والمؤسسات: **خمسون دولاراً**

يرسل طلب الاشتراك إلى عنوان المجلة مع حوالة مصرفية أو شيك بقيمة الاشتراك بإسم مجلة الروزنة.

اتحاد المرأة الأردنية

شارع قاسم الريماوي - جبل الحسين

ص.ب: 961188، عمان 11196

المملكة الأردنية الهاشمية

هاتف: 009626 5689522 / 009626 5687037 / 009626 5687238

فاكس: 009626 5687061 / الشؤون المالية: 009626 5674285

البريد الإلكتروني:

rozanah__jwu@yahoo.com

Arabic Feminist Cultural Review
Issued by Jordanian Women's Union

Subscription Form

Please Confirm / Renew My / Our Subscription

..... Copy From Issue ..... Until ..... Year

Included Chick of .....

Transmission of .....

Jordanian Women's Union
Account No 14-412549
Jordan Ahli Bank – Jabal Al – Hussain Branch
Bank Code JONB JOA

Name: .....

Address: .....

.....

Annual Subscription

Including Air Mail

Inside Jordan
Individuals 15 J.Ds. Institutions 30 J.Ds.
Other Countries
Individuals 25$. Institutions 50$

Jordanian Women's Union
Al – Remawi St, Jabal Al Hussain
P.O.Box: 961188 Amman 11196 Jordan
Tel: (00962)6 5689522 – 5687037 – 5687038 – 5674285
Fax: (00962) 6 5687061
E-mail: rozanah_jwu@yahoo.com
Website: www.jordanianwomenunion.org