السجن للنساء أيضاً: زينب الغزالي و"أيّام من حياتي"

حُسن عبود

[1] (١٩٧٢) للإسلاميّة الداعية زينب أسباب كثيرة تدفع على الاهتمام بسيرة "أيّام من حياتي" الغزالي (١٩١٧–٢٠٠٥). و قد خصّصت الغزالي هذه السيرة لأيام السجن (١٩٦٥–١٩٧١) التي اعتقلت فيها بتهمة شراكتها مع قيادة تنظيم الأخوان المسلمين في التخطيط لقتل الرئيس [2] من هذه الأسباب ظهور أدبيات السجن بأقلام ناشطات من مختلف جمال عبد الناصر. الاتّجاهات السياسيّة خاصّةً لحقبة ما بعد الاستقلال في البلدان العربية مما يدعو الى لفت النظر [3] ثانياً ان صعود التيار الى هذه الظاهرة الأدبية الجديدة في إجتماعنا العربي المعاصر. [4] ونشاط أولى الإسلامي الإحيائي وتمظهره الاجتماعي والثقافيّ عن طريق الداعيات عموماً، الداعيات زينب الغزالي على الخصوص، فإن هذا التمظهر يستدعي الفهم. وأخيراً ان قراءة تحليليّة للسيرة نفسها تتيح الفرصة لنقد أفكار الغزالي السياسيّة والنِّسويّة خاصّة ان الغزالي قدّمت نفسها كقدوة مع الطليعة من الأخوان المسلمين وتمتّعت بشخصيّة مستقلّة لا تندرج بالنمطي المعتاد للمرأة الإسلامية الداعية. وتطلعنا قراءة تجربة السجن هذه على طبيعة انفتاح او إغلاق الغزالي على الذات والآخر لأن "للسجن حميميّة" كما تصف فريدة النقّاش، ولأن ما ينتج عادةً بعد أيام السجن التي أنبتت كل أنواع التعذيب، كما حصل مع الغزالي، هو اعترافات للذات وتسجيل للحظات تعمّق من الإحساس بالإنسانيّة.

---

[1] زينب الغزالي، أيام من حياتي، لقد وجدت صعوبة في تتبّع تاريخ إصدار النسخة الأولى للأيام الا ان ميريام كوك تؤكّد في مقالة لها أن زينب الغزالي كتبت الأيام عام ١٩٧٢. انظر:
Miriam Cook, "Zaynab al-Ghazali: Saint or Subversive?" in *Die Welt des Islams* 34 (1994) p.2.
في هذا البحث انظر، زينب الغزالي، أيّام من حياتي (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلاميّة،١٩٩٩).

[2] للاضطلاع على تفاصيل حادثة المنشية ودور الأخوان المسلمين الفعلي او المفتعل في محاولة قتل الرئيس جمال عبد الناصر، انظر، زكريا سليمان بيّومي، الأخوان المسلمون بين عبد الناصر والسادات من المنشيّة الى المنصّة ١٩٥٢-١٩٨١، (القاهرة: مكتبة وهبة،؟).

[3] نذكر على سبيل المثال: مذكّرات إنجي افلاطون تحرير سعيد خيال (الكويت: دار سعاد الصبّاح،١٩٩٣)؛ لطيفة الزيّات، حملة تفتيش: أوراق شخصيّة (القاهرة: دار الهلال،١٩٩٢). فريدة النقّاش، السجن والوطن (بيروت: دار الكلمة،١٩٨١) و السجن دمعةً ووردة (القاهرة: دار المستقبل العربي،١٩٨٦)؛ صافي ناز كاظم عن السجن والحريّة (القاهرة: الزهراء للعالم العربي،١٩٨٦)؛ نوال السعداوي، مذكّراتي في سجن النساء، (القاهرة: دار الآداب، ١٩٨٢)؛

[4] See, the recent study by Saba Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, (Princeton University Press, 2005).
انظر، وائل لطفي: "داعيات ضدّ التهميش: نساء النوادي يعفن النميمة ومراهقة الأزواج والحياة بلا معنى،" المستقبل، ١٦أوكتوبر ٢٠٠٥، ص.١٣.

تطلعنا عناوين أدبيات المرأة العربية السجينة على ترأس مِصر لها بسبب ريادة المرأة [5] وهنالك اليوم المِصرية في الحراك السياسي والنشاط النِسوي منذ أواخر القرن التاسع عشر. تجارب لسجينات مماثلة في بلدان عربية أخرى تنتظر الفرصة الملائمة للتعبير عن نفسها لوخفّت [6] وقد وجدنا سير المرأة المِصرية حدّة الخوف من السلطة ولو تمّ لها تخطّي عقبات الكتابة. وتجربة السجن خير مثال على الوعي بأهمية تسجيل التجربة، فقد كتبت الرسّامة إنجي أفلاطون (وإن بعد ثلاث عقود) تجربة أربع سنوات في سجن القناطر (١٩٥٩–مذكّرات إنجي افلاطون ١٩٦٣) في تهمة أنها أحد قيادات اللجنة المركزيّة للحزب الشيوعي المِصري. وكتبت الصحافية [7] (١٩٨١) وقد حبست فريدة خمسة أيام في سجن القلعةالسجن والوطناليساريّة فريدة النقّاش، ومدّة شهر ونصف انفرادي في سجن النساء في القناطر سنة ١٩٧٩بتهمة عضوية المكتب مذكّراتي في سجن النساءالسياسي للحزب الشيوعي المِصري. وللدكتورة والكاتبة نوال السعداوي (١٩٨٢) وقد حبست في سجن القناطر مدة شهرين تقريباً(بين ٦ أوكتوبر و٢٥ نوفمبر ١٩٨١) وتهمتها الكتابة ضد حكم رئيس الجمهوريّة المِصرية أنور السادات. وللإسلاميّة الكاتبة صافي [8] (١٩٨٦) وقد حبست أيضاً في سجن القناطر عام ,١٩٨١عن السجن والحريّةناز كاظم (١٩٩٢) وبها تسجّل دخول الزيّات حملة تفتيش: أوراق شخصيّةوللأديبة والناقدة لطيفة الزيّات السجن مرّتين مرّة في العهد الملكي في سجن الحضرة في الإسكندريّة عام ١٩٤٩ ومرّة في سجن القناطر عام١٩٨١ وهي في سن الثامنة والخمسين.

ان الافت للنظر في هذه الشخصيّات النسائيّة انهن من الناشطات السياسيّات اللواتي لعبن دوراً هاماً على الساحة الثقافيّة المِصريّة، من المبدعة الرسامة إنجي أفلاطون والتقدّميّة الصحافية فريدة النقّاش والإسلامية الكاتبة صافيناز كاظم والطبيبة النِسويّة نوال السعداوي الى

---

[5] لريادة المرأة المصريّة في الحركة النسائيّة العربية انظر، آمال كامل بيومى السبكى، الحركة النسائيّة في مصر ما بين ١٩١٩ و١٩٥٢ (الهيئة المِصري العامة للكتاب،١٩٨٦). مارغو بدران، رائدات الحركة النِسويّة المِصريّة والإسلام والوطن، ترجمة علي بدران (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة في مصر،٢٠٠٠).

Margot Badran, Feminists, Islam, and Nation: Gender and the making of Modern Egypt, (New Jersey: Princeton University Press, 1992).

بث بارون، النهضة النسائيّة في مصر: الثقافة والمجتمع والصحافة، ترجمة لميس النقّاش (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة في مصر، ١٩٩٩).

Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt, Culture, Society and the Press (New Haven, London: Yale University Press, 1994).

[6] هناك تجارب للسجينات من بلدان عربية مختلفة بعضها نشر والآخر ينتظر الكتابة والنشر لأسباب تتعلق بالخوف من السلطة والتردّد بين أهمية الإفصاح عن التجربة وعدم جدواها وعوائق الكتابة نفسها التي تحتاج الى من يساعد على إزالتها. وقد ذكرت أمل التميمي في كتابها السيرة الذاتية في الأدب العربي المعاصر، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥) سير كل من زينب الغزالي ونوال السعداوي وفريدة النقاش الاّ أغفلت عن ذكر سير كثيرة منها سيرتي فريدة النقاش ولطيفة الزيّات وسيرة كل من سهى بشارة وعائشة عودة وسيرة السوريّة هبّة دبّاغز وقد أخطأت التميمي حين ذكرت لإلهام سيف النصر أبو زعبل (١٩٧٥) والآخر في معتقل أبو زعبل ط٢ (١٩٧٧) على أساس أن إلهام إسم لامرأة بينما هو اسم رجل.

[7] فريدة النقاش، السجن الوطن، ص. ١١.

[8] صافيناز كاظم، عن السجن والحريّة، (القاهرة: الزهراء للإعلام العبي،١٩٨٦). لا يعدّ كتاب صافي ناز هذا سيرة لأيام السجن ذلك انه عبارة عن جمع كتابات متفرّقة ولا تأتي الاّ القليل على يوم نقلت الى زنزانة الحبس الانفرادي في ٥أكتوبر ١٩٨١ الى ان جاء الخبر اليها ان السادات قتل.انظر ص.٢٢٤.

[9] وفيما عدا اللبنانية سهى بشارة التي كتبت لأيام عشر سنوات في الناقدة الأدبية لطبقة الزيّات.

[10] (٢٠٠٠)،مقاومةسجن الاحتلال الإسرائيلي (في الخيام في جنوب لبنان) تحت عنوان (٢٠٠٤) وقد اعتقلت في سجون إسرائيل على أحلام بالحريّةوالفلسطينيّة عائشة عودة صاحبة أراض فلسطينيّة (١٩٦٧-١٩٧٩) فان مجموعة مِصر اعتقلت في سجون الوطن بسبب آرائهن السياسية او الفكرية او العقائدية. وللغرابة بالنسبة الى مفهوم النشاط السياسي المعارض للحكم السائد في حقبتي الرئيسين عبد الناصر والسادات انه يعتبر من الجرائم الكبيرة ولا يعتبر ضمن

[11] وقد نشط هؤلاء النساء في الأحزاب الحق في الاختلاف في الرأي والمشاركة السياسية الوطنيّة. السياسيّة (فيما عدا السعداوي) إما الأحزاب اليساريّة وإما الأخوان المسلمين (الغزالي) وشكلن صوتاً بارزاً للمعارضة السياسيّة مما دعا الى سجنهن وهو نوع من الاعتراف بقوّتهن السياسيّة ومساواتهن مع رجال المعارضة. ومن الطريف ان نوال السعداوي حين دخلت الزنزانة لأول مرة في حياتها فوجئت بكل من المنقّبة الكاتبة صافيناز كاظم والدكتورة أمينة رشيد أستاذة بجامعة القاهرة والدكتورة عواطف عبد الرحمان والدكتورة لطيفة الزيّات وقد سبقنها جميعهن الى القناطر. ففي هذا العام (١٩٨١) اعتقل السادات مئات من الناشطين السياسيّين المصريين في السجون

[12] وقد عارضت الناشطات بالذات في هذه الحقبة الصلح مع قبل شهر واحد من حادث المنصّة. إسرائيل (بعد اتّفاقية كامب دايفيد عام ١٩٧٩) وساهمت بعضهن مثل لطيفة الزيّات بتأسيس لجنة الدفاع عن الثقافة القوميّة التي نظمت حملة مناهضة التطبيع مع إسرائيل منذ عام ١٩٧٩. وقد وُضِعت في العنبر الواحد الإسلاميّة المنقّبة مع اليساريّة والمسيحيّة مما لا يدل على حدّ قول السعداوي على الفتنة الطائفيّة بل الوحدة الوطنية. وقد راهنت السلطة كما تؤكّد الزيّات على وقوع صراع فيما بين فريق "الإسلاميّات" و"فريق السياسيّات" بحكم اختلاف الاتّجاهات السياسيّة

[13] وهناك صورة جميلة للزيّات تروي والثقافيّة، وأسلوب الحياة والسنّ لكن ما حصل هو العكس. فيها ما حصل في حملة التفتيش التي روّعت الإسلاميّات حين دفعت بهن السجّانات في العنبر وفي حضرة المأمور، "كالسبايا عاريات". فأخذت الزيّات بعد ان لجأت الإسلاميّات الى دور المياه بالذهاب والإياب بين دورة المياه والعنبر تنتشل من الركام عباءات البنات، والأغطية

[14] وقد أظهر هؤلاء السجينات المِصريات إرادة في والطرحة والخمار والقفّازات لتعيدها اليهن.

---

[9] جمعت لطيفة الزيّات في سيرتها أوراق شخصيّة بين الطفولة والبيت القديم الى زواجها المرة الأولى والثانية وبين تجربتين للسجن متباعدتين في شكل روائي.

[10] لقد اعتقلت سهى بشارة عشر سنوات في سجن الخيام، لمحاولتها إعدام قائد مليشيا "جيش لبنان الجنوبي" الذي تعامل مع الاحتلال الإسرائيلي. انظر سهى بشارة، مقاومة، (بيروت: دار الساقي،٢٠٠٠).

[11] لقد اعتبرت المشاركة السياسية المعارضة من غير المرغوب فيها لأن عقليّة نظام الحزب الواحد التي يزعم معرفة المصلحة الوطنيّة أكثر من غيرها كانت وما تزال سائدة.

[12] اعتقل السادات ١٥٣٦ معارض، وعزل بابا الأقباط، ومنع صحف المعارضة من الصدور وقد اغتيل السادات على يدّ الإسلامي خالد الإسلامبولي في ٦ أكتوبر عام ١٩٨١.

[13] لطيفة الزيّات، حملة تفتيش أوراق شخصيّة، ص. ١٦٢.

[14] المرجع نفسه، ص.١٧٤.

التأقلم البنّاء لحياة السجن وفي التعاون بينهن للحياة الجماعية طبعاً في عنبرهن الذي خصص للسياسيات بعيداً عن عنبر السجينات بتهم جنائيّة سرقة ودعارة أو عنبر الأمهات والأطفال. فمثلاً كن يقمن بالوقوف صفاً واحداً متماسكاً في مواجهة إدارة السجن لتحقيق مطالب لتحسين النظافة وإبادة الحشرات والصراصير والحصول على خبز لا يسعى اليه الدود والسوس ولعزلهن عن عنبر الأمهات الذي لا يقف الأطفال فيه عن البكاء.[15]

وهناك أشياء طريفة تدخل البهجة الى السجينة التي سلبت منها حريّتها فمثلاً تروي إنجي أفلاطون كيف هرّبت قطّة صغيرة في جيبتها في عودتها الى القناطر من القصر العيني وأسمت القطّة مطالب، وللإسم دلالته هنا، "فبسرعة تعوّدت القطة على نظام السجن، فقبل غلق الأبواب كنت أناديها..مطالب..مطالب..فتأتي كالريح..وكان المساجين حين يسمعون ندائي ترتفع وقد قدّمت لنا فريدة النقاش أصواتهم ضاحكة وينادون الست مطالب ..الشيوعيّة مطالب.."[16] أغاني وطنية رددتها السجينات يوم المحاكمة وقبل الذهاب من القناطر الى القاهرة لبث روح التفائل بينهن منها المقطع التالي: "مهما يزيد الفجر بالسجّانة ..مين اللي يقدر ساعة يحبس دقيق (السعداوي) ولعلاقات السجينات الشخصيّة (أفلاطون) ولتسجيل أسماء السجّانات والشاويشات والمباحث. وذكر الأسماء خاصة كما فعلت الغزالي في ذكر أسماء الذين حقّقوا معها وقاموا بتعذيبها، يعتبر نوعا من التدليل الصريح على الشحصيات والمطالبة المباشرة بحقّ الاقتصاص بالظالم الآذي وثانياً لأن الكاتبة تعي أنها تسجّل للتاريخ ليحفظ هذه الصفحة في ذاكرته، وقد برز بالفعل بعض الأسماء من المحقّقين الذين اشتهروا في هذه الدائرة دائرة تعذيب السجناء أيّام الحكم الناصري.[17] [18]

وهناك نواحي جميلة في البحث عن الذات ولو في السجن فكما يبدو ان نشاط إنجي أفلاطون السياسي والاجتماعي الذي أدخلها السجن كان ضمن مشروعها الشخصي للتمصير ذلك انها نشأت في مجتمع برجوازي لا يتكلّم لغته القوميّة مما دفعها الى الأخذ بالخيار الأصعب:

لم يكن مقبولاً ولا معقولاً أن أترك مصر وأذهب لعدّة سنوات الى بلاد الخواجات، وأنا أفكر بكل وجداني في عملية تمصير طويلة وقاسية للنفس، لي شخصيّاً، أنا التي أتكلم الفرنسية.

---

[15] نوال السعداوي، مذكّراتي في سجن النساء، المرجع نفسه، ص. ٧٨-٧٩.

[16] إنجي أفلاطون، مذكّرات إنجي أفلاطون، ص.٢٢٥.

[17] فريدة النقاش، السجن الوطن، ص١٣١.

[18] تكرّر الغزالي أسماء الذين عذّبوها كحمزة البسيوني مدير عام السجون الحربية وسعد عبد الكريم وصفوت الروبى وتلقي على شمس بدران لقب "اسطورة في التعذيب" وغيرهم.

ضاعت من عمري ثمان عشرة سنة في هذا المجتمع المغلّف بالسلوفان، حتى لغتي القوميّة لا أملكها. ايّ بؤس يحسّ الإنسان المعقود اللسان! حتى السابعة عشر كانت لغتي هي الفرنسية.[19] وحين بدأت أحتك بالناس، لم أستطع أن أحلّ العقدة من لساني. مقطوعة أنا من شجرة إذن!

وقد طلبت إنجي أفلاطون بحق الرسم داخل السجن واكتسبت هذا الحق بفضل مساعي عائلية من خارج السجن وقد رسمت صور للسجن مع صعوبة الرسم في نور الظلمة وضيق المكان. وكانت السعداوي تكتب على التراب في الحوش او على ورق التواليت تحت الإضاءة الخفيفة. أما فريدة النقاش فتعترف ان الورقة والقلم كانا متوفّرين لديها فنقرأ لها فضفضة على الورق كتبتْها في رسائل الى كل من زوجها وابنها وابنتها تشرح لكل منهم عن أهمية الوعي السياسي والمشاركة في المسؤوليّة الوطنيّة وتحكي عن أمومتها الضائعة. وتصف النقّاش عواطف الزوجة والأم الملهوفة على أولاد أقاموا كما تصف في غير بيوتهم ليستعيروا "أماناً خاصّاً" و"لغة للغياب". **لذلك نستطيع من خلال شكل السيرة التي كتبتها كل من هؤلاء الناشطات ان نفهم أسلوب التعبير عن الذات الذات التي تواجه نفسها في السجن والعزلة والحرمان.** فقد اختارت إنجي الرسم قبل ان تكتب مذكّراتها عن السجن التي نشرت بعد ثلاث عقود من الافراج عنها واختارت فريدة شكل الرسائل التي تسجّل بها للزوج او الإبنة والإبن كل طموحاتها لمصر ولمجتمعها واختارت السعداوي للمذكّرات شكل الرواية منذ دخولها السجن وكل ما دار من أحداث في الزنزانة وحياة السجينات الى ان أفرج عنها بعد مقتل أنور السادات واستقبال الرئيس حسني مبارك لها بناء على طلبها. واختارت لطيفة الزيّات ان تمزج بين السيرة الذاتية والرواية ومذكّرات تجربتين للسجن في كتاب لا يعدو ١٧٥ صفحة من كتاب الجيب. وكان شكل سيرة زينب الغزالي منقطعة زمنيّاً بين وقت دخولها السجن الحربي الى وقت خروجها من السجن المدني ملغيةً سنين كثيرة من أيام سجن القناطر لاهتمامها أكثر بتلك الأيام التي قضتها في التعذيب في السجن الحربي.

لمن كتبت الغزالي أيّام السجن الحربي؟

في سيرة زينب الغزالي نقترب الى علاقة الصراع بين السجّان والسجينة بسبب التحقيقات التي كانت تجلس اليها الغزالي بين دورة تعذيب وأخرى في سجن الرجال (السجن الحربي) مع **ان القوانين الدوليّة تحرّم التعذيب أصلاً وتحرّم حبس النساء في سجون الرجال**، لكن كما يبدو اعتبرت الغزالي من الرجال وكما تخبر الغزالي "فان عبد الناصر أمر بتعذيبي عذاب الرجال". وقد قضت الغزالي سنتين في السجن الحربي (١٩٦٥-١٩٦٧) ثم نقلت الى سجن القناطر الى

[19] إنجي أفلاطون، المرجع نفسه، ص.٣٤.

[20] وقد صدرت الأحكام عليها مع ثلاثٍ وأربعين ناشطاً من يوم الافراج عنها عام ١٩٧١،
[21] وقد تمييزت الغزالي بتجرتها في الأخوان المسلمين عام ١٩٦٦ وكانت المرأة الوحيدة بينهم. السجن الحربي عن نساء سجن القناطر بتعرّضها لمختلف آداء التعذيب التي اشتهر به النظام
[22] لكن الغزالي تفرّدت عن نساء سجن القناطر ممن الناصري خاصّة مع الأخوان المسلمين. تركت لنا أيّامها بأنها لم تكتب "الأيّام" من مبادرة ذاتيّة بل **لأن "الكثرة من أبنائها وإخوانها روّاد الدعوة وبناة فكرها الذين عاشوا معي تلك الأيام، رأوا أن نسجل تلك الحقبة من الأيام التي**
[23] إذاً إن عملية الكتابة تأتي من موقع نموذجي للأخوان المسلمين **عاشتها الدعوة الإسلاميّة..."**
لا من موقعها الخاصّ فموقع الجماعة هو المنطلق وهي تلعب دور القدوة فيه ايّ كونها قدوة لعذابات الأخوان في السجون "فالأنا الأعلى هو الذي يناضل ليرضي الآخر" كما تشرح المحللة
[24] مما يدخل الكتابة من البداية في عملية النفسية أنيسة الأمين في نماذج مماثلة لنضال المرأة مراقبة، فتصبح قراءة الغزالي ل"الأيّام" قراءة إنتقائيّة. وبالفعل هذا ما حصل إذ تخصص الغزالي مساحة مختصرة جدّاً لأيام سجن القناطر ولم تقارن أيام سجن القناطر بأيام السجن الحربي ولا تهتم بوصف السجن لا السجن الحربي ولا القناطر ايّ لا تهتم بالمكان. وهنا نتسائل هل غضت النظر الغزالي عن المكان أم تناسته أم تجاوزته أم ان للزمان أهمية أكثر من المكان في السجن؟ ومع ان الغزالي لا تحكي عن الزمن الضائع او الراكد في السجن إنما تسجيلها لأساليب التحقيق وتطوّر التحقيق معها والغاية منه وردّات فعلها اتجّاهه تظهر عن وعي زمني جيّد لما حصل معها. لكن الغزالي لا تهدي "الأيّام" الى نفسها لحاجتها الى الاعتراف والفضفضة والتذكّر الذي يزيح عن النفس معانات وأرق وتشرذم للذات تنتج عن عزلة السجن وقهرها.

حدود ثقافة الداعية زينب الغزالي

[25] ان ثقافة الغزالي الإسلاميّة هي ثقافة الدعاة الملتزمين بأدبيات معيّنة في الثقافة الإسلامي وهذه الثقافة ليست ثقافة العلماء بالمعنى القديم اوالحديث للدراسات الإسلاميّة، وقد اقتصر تعليم الغزالي في المدرسة أصلاً على المرحلة المتوسّطة مثل الكثيرات من جيلها اللواتي حاربنا من

---

[20] إنضمّت الى الغزالي في وقت من الأوقات في السجن كل من علية الهضيبي وغادة عمّار أما حميدة قطب، أخت سيّد قطب، فقد كانت زميلتها في العنبر في سجن النساء في القناطر لمدة السنتين الأخيرة قبل الإفراج عنها وكانت تسميها بابنتها.

[21] حكم على زينب الغزالي أنذاك ب "أشغال شاقة مؤبّدة ٢٥ عاماً مع مصادرة المضبوطات،"الغزالي، أيّام من حياتي، ص ٢٠٣-٢٠٤.

[22] هناك سير كثيرة لناشطين سياسيين عذّبوا في سجون الحكم الناصري مثل: عبد الحليم خفاجي، عندما غابت الشمس: قصّة العمر الثاني في السجون والمعتقلات، (الكويت، دار الفلاح، ١٩٧٩). لإلهام سيف النصر عملين، أبو زعيل (١٩٧٥) والآخر في معتقل أبو زعيل، (١٩٧٧)؛ ولسيّد قطب إجابات على سؤال المحقّقين أختير لها عنوان لماذا أعدموني؟، (الشركة السعودية للأبحاث والتسويق،؟) زينب الغزالي، أيّام من حياتي، ص.٥

[23] أنيسة الأمين، "الرفيقات والأخوات:تجاوز الذات الأنثويّة،" نور: المرأة اللبنانية في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي،١٥(٢٠٠٠)، القاهرة، دار المرأة العربية للإبحاث والنشر.

[24] لقد ذكرت الغزالي في كتابها ان المنهج الإسلامي في إعادة بنية الدعوة هي في الاسترشاد بآراء سيّد قطب الذي اقترح المراجع الإسلاميّة الكلاسيكيّة التالية: تفسير ابن كثير، والمحلى لابن حزم، والأم للشافعي وكتب في التوحيد لابن عبد الوهاب، وفي ظلال القرآن لسيّد قطب ومقدّمة سورة الأنعام. انظر الغزالي، أيام من حياتي، ص.٤٣.

أجل تعليم الفتيات. وهي لم تدرّب في الأزهر كما هو عليه الأزهر (أو وزارة الأوقاف) الآن في [26] وقد كان على المرأة المهتمة في الدراسات الإسلامية في الأزهر ان تدريب الدعاة والداعيات، تنتظر الى عام ١٩٦١لتدخل الأزهر للتحصيل العلمي في المواضيع الإسلاميّة المختلفة بغض النظر عن تأخر الأزهر عن ركب المنهجيات الحديثة للدراسات الدينية الأكاديمية أو الاهوتيّة (الكلاميّة). وان ذكرت الغزالي انها تلقّت علوم الدين على مشايخ من رجال الأزهر الكبار في [27] إنما لا نعرف إذا كان هذا التلقّي مبرمجاً أو منفتحاً على علوم الحديث وعلوم التفسير والفقه، [28] وهو التراث الإسلامي التنويري منه، لكن مقارنة سريعة لكتابها "نظرات في كتاب الله"(١٩٩٤)، تفسير لبعض سور القرآن الكريم كانت قد أعددته لتدريس السيّدات المسلمات (ومن ثم الأخوات [29] المسلمات)، مقارنة مع كتاب الأستاذة بنت الشاطئ "التفسير البياني للقرآن الكريم"(١٩٦٢)، وهو تفسير لبعض السور المكيّة ذو منهجية علمية في مقاربته الأدبية للنصوص القرآنية، ترينا **حدود ثقافة الداعية** التي اقتصر تدريبها على مجهود شخصي وانفتاح الباحثة التي تدرّبت على المنهج العلمي. ومع ان الأستاذة بنت الشاطئ تدرّبت أيضاً على أيادي الشيوخ إلا أن دراساتها الجامعيّة الأدبيّة والنقديّة باشراف الدكتور طه حسين وتوجيه شيخ التنوير الأستاذ أمين الخولي يميّزها عن الداعية التي جلّ همها بالدرجة الأولى التأثير على الشباب والشابات بطرق بلاغية [30] فهي تعرّف نفسها ك "امرأة وتقيميّة من أجل **دعوة كانت عند الغزالي سياسيّة بالدرجة الأولى.** [31] وتنادي على غرار سيّد قطب في وهبت نفسها للجهاد في سبيل الله وقيام الدولة الإسلاميّة" [32] ان قضية التوحيد وإقامة القرآن والسنّة هي قضية "إن الحكم الاّ لله" ايّ معالم على الطريق الحاكميّة لله التي تطلب من المسلمين أن يعارضوا ايّ حكم أرضي وأن يلقوا تهمة الجاهلية على الفترة الحالية وتشبيهها بالفترة التي سبقت البعثة المحمّدية. وقد وضّحت المشروع السياسي للحكم ومساعي الأخوان المسلمين ومساعيها من أجل دولة الإسلام والقرآن للمحقّقين بطريقة كأنها مكلّفة من الله متأثّرة بمعالم سيد قطب ملقية مصطلح "الجاهلية" بكثرة على الذين لا ينضمون الى "المشروع السياسي لدولة الإسلام":

---

[26] On knowledge necessary for daЎwa, see, Saba Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, *op.cit.*pp.61-62.

[27] انظر ابن الهاشمي، الداعية زينب الغزالي: مسيرة جهاد وحديث من الذكريات من خلال كتاباتها، (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٩) ص ١٨.

[28] زينب الغزالي، نظرات في كتاب الله، (القاهرة: درا الشروق،١٩٩٤).

[29] بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمان)، التفسير البياني للقرآن الكريم، الجزء الأول والثاني (القاهرة: دار المعارف،١٩٦٢).

[30] في مقابلة أجراها ابن الهاشمي مع الغزالي سئلت الغزالي السؤال التالي: "كيف دخلت زينب الغزالي السياسة؟" أجابت: "يوم تأسيس المركز العام للسيّدات المسلمات (١٩٣٦)، بدأنا السياسة، وأنا سياسيّة بفطرتي، والإسلام عقيدة وسياسة وعبادة وحكم وعدالة وإنصاف الإنسان وتعبيد الإنسان الى ربّ الناس.." انظر ابن الهاشمي، الداعية زينب الغزالي، (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٨) ص.١٩.

[31] زينب الغزالي، أيام من حياتي، ص.٤١.

[32] يعتبر كتاب سيّد قطب معالم على الطريق البرنامج العام (المانيفستو) لحركة الأخوان المسلمين وقد انتقِد المعالم من الحركة نفسها ومن خارجها، انظر لمراجعات طروحات المعالم ، جيلز كيبلينغ، الفرعون والنبي، التطرّف الديني في مصر، ترجمة أحمد خضر(القاهرة:مؤسسة دار الكتب الحديث، ١٩٨٨) ص. ٥٨-٦٩.

إن غايتنا أن ننشر دعوة الله وندعو للحكم بشرعه. وإني باسم الله أدعوكم أن تتخلّوا عن **جاهليّتكم** وتجدّدوا إسلامكم. وتنطقوا بالشهادتين وتسلموا لله وجوهكم، وتتوبوا الى الله من هذه الظلمة التي رانت على قلوبكم فأغلقتها في وجه كل خير، لعلّ الله يخرجكم من ظلمة **الجاهلية** الى نور الإسلام. وبلّغوا ذلك لرئيس جمهوريّتكم لعلّه يتوب ويستغفر ويعود للإسلام ، ويخلع عن نفسه أطمار **الجاهليّة**. فإن أبى فأنتم مسئولون عن أنفسكم وعن الطريق الذي اخترتموه.[33]

وقد سدّت الغزالي فراغاً في أدق حياة تنظيم الأخوان المسلمين خطورة حين حكم بالموت على قيادي الجماعة فلعبت دور الصلة بين القيادة في مرحلة كان من الصعب لقاء الأفراد بعضهم ببعض، وفتحت بيتها للأخوان المسلمين في مرحلة إعادة بناء التنظيم حيث كان يتمّ إعداد الشباب وتربيتهم التربية الإسلاميّة اللازمة "لتصبح شريعة القرآن مهيمنة على كل حياة المسجونين. زارت الأخوان في السجون ولعبت دوراً مهمّاً في تسريب كتابات سيّد قطب الى خارج السجن عندما زارته مع أخواته. ووزّعت مخطوطات قطب الى الأخوان الآخرين، قتمّ نشرها تباعاً فيما بعد. وهي في سيرتها حريصة على تسجيل نشاطها في حركة الأخوان المسلمين على مستوى القيادة مع رجال الدعوة كلقاءها بحسن البنا وبيعتها له ورؤيتها صدفة في السجن لسيّد قطب ولقاآتها المتكرّرة مع عبد الفتّاح إسماعيل. وتحرص أيضاً على إخبارنا أنها تخاطب على مستوى قيادة السلطة أيضاً فقد طلب الرئيس جمال عبد الناصر مقابلتها شخصيّاً وكان عبد الناصر يكرهها شخصيّاً وقد حضر عبد الناصر وعبد الحكيم عامر إحدى جلسات الاستجواب على أيّة حال فان هذاالنشاط الإسلامي السياسسي على مستوى قيادة الأخوان المسلمين معها.[34] أثّر على مصير جماعة السيّدات المسلمات التي خافت الغزالي بدايةً دمجها تحت لواء الأخوان المسلمين. وان كانت جماعة السيّدات لم تُدمج تحت لواء الأخوان، فقد نتج بسبب نشاط "سيّدة حلّ جماعة السيّدات ومصادرة أموالها ودورها ومجلّتها عام ١٩٦٤ بسبب الأخوان القويّة"،[35] نشاط الغزالي الشخصي في تنظيم الأخوان.[36]

تعذيب السجن

---

[33] زينب الغزالي، أيام حياتي،ص.٦٥.

[34] وقد أخذ نشاطها الدعائي هذا البعد بتعليمات من سيّد قطب وبإذن من الهضيبي "ان تستمر مدّة والتكوين والاعداد والغرس لعقيدة التوحيد في النفوس، والقناعة بأنه لا إسلام إلا بعودة الشريعة الإسلاميّة وبالحكم بكتاب الله وسنّة رسوله لتصبح شريعة القرآن مهيمنة على كل حياة المسلمين." انظر زينب الغزالي، أيام من حياتي، ص.٤٤.

[35] زينب الغزالي، أيّام من حياتي، ص.١٦٥.

[36] هذا اللقب ألقي على زينب الغزالي في خبر وفاتها في ٣ آب ٢٠٠٥، "مصر: جنازة هادئة لزينب الغزالي سيّدة الأخوان القويّة،" الحياة (٥آب ٢٠٠٥).

[37] تقدّم الغزالي لائحة بأعمال جماعة السيّدات المسلمات لعام ١٩٦١هي التالي: إدارة كفالة اليتيم، محاضرات بمساجدالأوقاف وشعب الجماعة ومجالس للوعظ والارشاد للجماعة وإعانات أسريّة ماديّة وعينيّة وإقامة الصلح بين العائلات وزيارات للأسر بخصوص محاربة بدع المآتم وخلافها كالزار والشعوذة والأفراح الماجنة وترتيب بعثة الحج. انظر، ابن الهاشمي، الداعية زينب الغزالي: مسيرة جهاد وحديث من الذكريات من خلال كتاباتها (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٨) ص.١٩٥).

ان أساليب التعذيب التي لحقت بالغزالي في السجن قد أخذت الحيّز الأكبر من السيرة (ثلاث فصول ١٦٠ الى ٢٢٣ ص) وتعتبر الأساليب بحدّ ذاتها من لبّ السيرة وثيماتها. تروي الغزالي ان تعذيب شباب الأخوان كان يعرض أمامها، ويتمّ تجويعها وتعطيشها ومنعها عن قضاء [38] ويتم إدخالها الى حوش مرعب مخيف وجهها للحائط وقولهم لها حاجتها الضروريّة لأيّام.
[40] وتعلّق على خشبة كما يعلّق [39] ويسلّط الضرب بالسوط على جسدها حيثما وقع"أجلك انتهى".
[41] مما ينتج عن ذلك أرق الجزّار الذبيحة وتُجلد بوحشيّة من" أناس تمرنوا وتمرّسوا في الجريمة".
وألم جسداني ونفساني:
"أحاول النوم فلم أستطع فقد كنت كانني أتقلّب على مسامير محميّة فالسياط والركل والصفع قد [42] والملفت للنظر ان الغزالي لا تلفظ مزّقت جسمي، والسبّ بأبشع الألفاظ وأقذرها قد مزّق نفسي!"
الألفاظ البذيئة على مسامع القارئ كما تفعل عائشة عودة في تسجيل السباب والألفاظ التي كان المحقّق الإسرائيلي يلقيها على مسامعها للجرح والأذيّة.
وهناك من ضربها على وجهها، وكانت تفترش الاسمنت لأيام، وتعلّق بالحديدة ثم توضع في [43] وكانت تجوع الى درجة انها تحلم أحياناً بالأكل: زنزانة الماء ويمزّق جلبابها.
"أخذوني في ستر الليل، الى زنزانة الماء..كانت أمعائي تصرخ من الجوع وحلقي يكاد يتشقق من العطش، وآلام جراحي تضرب كل جزأ من جسمي بعنف وشراسة. أخذتني سنة من النوم، وأنا على هذا الحال، فإذا بخلق جميل، ...ويحملون صحافا من الذهب والفضة عليها ما طاب من [44]الأطعمة من لحوم وفاكهة لم أر مثيلاً لها فأخذت آكل من هذه."
تُلقّب أحد الذين عذّبوها ب "أسطورة في التعذيب والقسوة" وتصف تلك الأيام بأيام "باستيل [45] مصر".
وتحلّل طبيعة التعذيب ومساواته للناس فتلقي على طبيعته صفة "إشتراكية التعذيب" مما يعكس من جانب واحد شعوراً واعياً بأن الجميع سواسيا أمام الظلم ومن جانب آخر للغمز على الاتّحاد الاشتراكي العربي (حزب الرئيس عبد الناصر) وتفريغه من مصطلح الاشتراكية." فاشتراكية الظلم لا تفرّق بين أصحاب القلم والفكر والرأي وبين القادة العسكرين وبين المواطن العادي. بين الشاب

---

[38] زينب الغزالي، أيّام من حياتي، نفس المرجع ص.٦١.
[39] تصف عائشة عودة إدارة الوجه الى الحائط انه "إدارة ظهر للعالم والحركة والحدث"، انظر عائشة عودة أحلام بالحريّة (مواطن، ٢٠٠٤) ص. ٦٤.
[40] زينب الغزالي، نفس المرجع، ص.٤٦.
[41] زينب الغزالي، نفس المرجع، ص.٦٦.
[42] زينب الغزالي، نفس المرجع، ص.٩٧.
[43] زينب الغزالي، أيام من حياتي ، ص.١٠٨.
[44] زينب الغزالي، نفس المرجع ص.١١٥.
[45] زينب الغزالي، نفس المرجع، ص.١٠١.

والشيخ.. بين الرجل والمرأة بين المريض والصحيح..كلهم أمام السياط، وتحت السياط، والصلب، والكلاب، وجميع أنواع التعذيب، الكل سواء.. إنها اشتراكيّة التعذيب!!"[46]

ان وصف السجن وحياة السجينات الذي تفننت بنقل تفاصيله الى القارئ نوال السعداوي انتقل والعلاقة بين الذي يعذّب والمعذّب الى حدّ تصل بها عند زينب الغزالي الى وصف للتعذيب[47] الى آخر حدود كرامة الإنسان. وكما يبدو من نوع لأسئلة التي كانت تطرح على الغزالي خلال التحقيق فقد عُذِّبت الغزالي للاقرار بتهمة التخطيط للقتل كتابيّاً وللتعاون مع المحقّقين لإعطاء معلومات ولتخويف أعضاء الأخوان المسلمين خارج السجن ولتحطيم المعنويّات وتغيير الصورة عن النفس. ففي مناسبة تذكر الغزالي ان الطاقم الذي كان يتولّى التحقيق معها جاء بمصوّرين وآلات تصوير وأجلسوها على مقعد وأمروها أن تضع ساقاً على ساق، وتضع السيجارة في فمها ليصوروها على هذه الحالة ووضعوا المسدس في ظهرها وفي أم رأسها لتمسك السيجارة[48] هذا الموقف مثلاً هو نوع من السعي الى تحويل صورتها التي تعتبرها مقدّسة الى ورفضت. صورة أخرى لقلب صورة الغزالي عن نفسها الى صورة يريدونها "مبتذلة". يعني انتقل التعذيب هنا الى الصورة والمتخيّل، صورتها المتخيّلة عن ذاتها التي تضعها في المجال الرمزي المقدّس. وهذه المحاولة لمسخ الصورة تعدّ بالنسبة الى المرأة تعدّي ليس على الجسد فقط إنما على النفس أيضاً، وهو بالنسبة لأيّ امرأة تعدّي فكيف بامرأة من جيل الغزالي وثقافتها فهذا يعدّ من أكثر المواقف إيلاماً كونه يكشف ليس فقط عن الخوف على حرمة الجسد بل على كبرياء المرأة وحميمية المتخيّل. وعدا هذا الموقف لم تقترب الغزالي الى موضوع الجسد الأنثوي مع تعرّض جسدها لكل أنواع التعذيب كما تسجّل. وقد لجأت الغزالي كما تروي الى أسلوب للنقل (ترانسفر) من ظروف التعذيب الى ظروف أقل إيلاماً كما تخبرنا عن طريق قوّة الإيمان وبلاغة القرآن كسلاح للمقاومة: لقد قاومت ب" فضل الله علينا بالإيمان به" وبالإسلام ... وفي الدعاء المتواصل (دعت الى الله ان يوقف الدم) والصلاة المتواصلة وترداد الآيات القرآنية.

قضية الإسلام ام قضيّة المرأة

لا تشير الغزالي في كتابها إلاّ في البداية الى جماعة السيّدات المسلمات التي أسستها عام ١٩٣٦ والتي رفضت دمجها بالأخوات المسلمات بناءً على طلب حسن البنا، وذلك تفضيلاً لها على استقلالية جماعة السيّدات وتمييزا لها عن الأخوات المسلمات. ويلفت نظرنا من البداية بالفعل شخصية الغزالي المستقلة، لكن هذه الاستقلاليّة لا تعدّ خارج النشاط النسائي النضالي

---

[46] زينب الغزالي، نفس المرجع،ص.١٢٤.

[47] "أصبحت الآلام فراشاً" فمن الجلد (٥٠٠ جلدة) الى التعليقة؛ التعذيب بالكلبين وزنزانة في وسطها نار موقدة وعند كل ركن من الأركان الأربعة يقف جندي بيده سوط كلسان الأفعى (ص.١٣٣).

[48] زينب الغزالي، أيام من حياتي، ص.١٣٣.

الذي أبدته نساء مصر منذ ثورة ١٩١٩. وقد بدأت الغزالي بالفعل نشاطها السياسي تحت غطاء الحركة النسائيّة المِصرية بقيادة هدى الشعراوي وكانت إحدى عضوات مجلس إدارته البارزات، لكنها تعرّضت الى حادث صحي غيّر في حياتها وهو أنها حُرقت وطالت النار وجهها وكل جسدها كاد يؤدي بحياتها، فدعت في محنتها هذه الى الله قائلةً:

يا ربّ إذا كان ما وقع لي عقاباً لانضمامي لجماعة هدى الشعراوي، فإنني قرّرت الاستقامة لوجهك الكريم، وإن كان غضبك عليّ لأنني ارتديت القبّعة فسأنزعها وسأرتدي حجاباً، وإني أعاهدك وأبايعك إذا عاد جسمي كما كان عليّه، سأقدّم استقالتي من الاتّحاد النسائي وأؤسس جماعة للسيّدات المسلمات لنشر الدعوة الإسلاميّة ونعمل على عودة المرأة المسلمة الى ما كانت عليه صحابيات رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وأدعو لعودة الخلافة الإسلاميّة، وأعمل من أجلها وأجاهد في سبيل الله ما استطعت.[49]

وفعل التوبة هذه أظهرته الغزالي بعد الصدمة التي تلقّتها في هذه الحادثة التي خافت بها على جسدها، وهي تبلغ من العمر تسعة عشر سنة، وما يدل عليه هذا الموقف هو تماهي مسبق في ثقافة الغزالي للهوية الإسلاميّة. وقد ذكرت خيارها للهوية الإسلامية في نضالها السياسي في مقابلة لها أعدّتها فاليري هوفمان عام ١٩٨١، حين عرض عليها أبوها خياراً بين ثلاث نماذج للسيّدات المِصريّات الناشطات، نموذجين من المعاصرات ونموذج من الإسلام المبكّر، قائلاً لها: هناك هدى الشعراوي (مؤسسة الاتّحاد النسائي المِصري) وهناك الأديبة والنِسويّة ملك حفني ناصف (التي تعتبر المرأة الأولى التي طالبت بحقوق للمرأة المِصرية في أول مجلس أمة مصري، ت١٩١٨) وهناك من الصحابيات نسيبة بنت كعب المازني التي يرد إسمها بين النساء اللواتي ناضلن مع الرسول في دعوته للدين الجديد ومنذ البداية. ولا تقول الغزالي لفاليري لماذا إذاً اختارت النموذج القديم على الحديث بل تجيب باختصار "فقرّرت أن أصبح امرأة مسلمة".[50] فعل التوبة الذي شعرت به الغزالي بعد حادثة الحريق واختيارها لشخصيّة إسلاميّة قديمة له استعداد شخصي وميول الى هذا الجانب الديني من النشاط في العام. لكن شخصيّة الغزالي الاستقلاليّة بالفعل كانت قد غرست جذورها في الحركة النسائية المِصرية التي لعبت دوراً في وليس أدل على الربط بين تحرّر المرأة المِصرية وتحرّر مِصر من الاحتلال البريطاني آنذاك،[51]

---

[49] الاستشهاد من أمل الميمي، السيرة الذاتيّة النسائيّة، المرجع نفسه، ص.٤٥، لكن التميمي لا تذكر مرجع الاستشهاد هذا.

[50] Valerie J. Hoffman, "An Islamic Activist: Zaynab al-Ghazali,," in Elizabeth Warnock Fernea ed. Women and the Family in the Midlle East: New Voices of Change (University of Texas Press, 1985) p.237.

[51] See, Margot Badran, Feminist, Islam, and Nation*, op.cit*, and Leila AÎmad, Gender and Women in Islam*, op.cit*.

وما عالجته ملك حفني ناصف في قضايا تحرير المرأةذلك الربط من أعمال قاسم أمين في [52] وسنقدم بعض الأمثلة على اوجه هذه الشخصيّة المستقلّة عند الغزالي والتي لا تعدّ . النسائيّات نموذجية بأي شكل من الأشكال بالنسبة الى المرأة المسلمة عموماً فكيف بالنسبة الى الداعية [53] ولا يبدو ان الغزالي اعترفت بأن استقلاليّتها السياسيّة كانت مكسباً من **الحركة** الإسلاميّة. **النسائية المِصرية التي دمجت مطالب تحرّر المرأة بمطالب تحرير مصر بالإصلاحيّة** [54] ولذلك نؤكّد ان شخصيّة الغزالي المتحرّرة من قيد عزل المرأة عن المجال العام **الإسلاميّة.** تصب في خانة التحرّر الذي سعت اليه المرأة المِصرية قبل الغزالي بثلاثة أجيال من أجل التعليم والعمل والحقوق السياسيّة ومن أجل ان تتقدّم مصر مما ساعد الغزالي كما سنرى على الحضور السياسي بين الرجال على مستوى القيادة. **لكن الغزالي لا تربط الوعي النِسوي لديها بالوعي الوطني على غرار معظم النساء الناشطات اللواتي سجّلن الثمن الذي دفعنه في نضالهن (السجن)** كما فعلت عائشة عودة مثلاً حيث تؤكّد:

ابتسمت للمفارقة. أمي تستدعي للفدائيين ولا تعرف ان ابنتها التي تضع رأسها على حضنها الآن وصديقات لها هن اللواتي قمن بالعمل. وأننا لم نقفز من على سور ارتفاعه ٣ أمتار ولا حتى متر. لو أستطيع أن أقول لها "يوجد فدائيّأت كذلك يا أمّي"؟! وماذا ستقول حين تعرف أن الفدائيين الذين استدعت لهم بالخير لم يأتوا من الأردن وإنما خرجوا من بيتها ومن حضنها؟ أليس اعترافي هذا يوفّر فرصة للإعلان عن وجود فدائيّات كما الفدائيّون؟ نعلنها للعالم؛ للأعداء [55]وللأصدقاء؟ وأننا نشارك في النضال كالرجال!

وتذكر لطيفة الزيّات في سيرتها مثلاً ان مسار المرأة "مرتبط دائماً بمسار التحرّر الوطني والمرأة جزئية في كليّة هي المجتمع، وهذه الجزئيّة هي المصباح الكاشف." "والحريّة متّصلة وجدليّة، فهي حريّتي وحريّة مجتمعي أيضاً وأنا حين أغيّر نفسي الى الأفضل أغيّر أيضاّ مجتمعي الى هي قضيّة إسلاميّة أيام من حياتي[56] لكن قضيّة الداعية زينب الغزالي كما تبدو في الأفضل." بالدرجة الأولى ولا تربط حتى في هذه القضية بين نشاطها الدعائي وتحرّرها الشخصي مع أنها كتبت لاحقاً وحاضرت وكتبت في كل قضايا المرأة في الإسلام من وجهة نظر تقليديّة ذلك ان مرجعيّتها دائماً القرآن والسنّة فقط فهمّمها الأول والأخير لا كيف يتقدّم الإسلام الذي كان همّ

---

[52] قاسم أمين، تحرير المرأة (القاهرة،١٨٩٩) والمرأة الجديدة (القاهرة،١٩٠٠)،وملك حفني ناصف، النسائيّات، (القاهرة،١٩١٠).

[53] انظر كيف صنّفت عزّة كرم النساء بين المسلمة والعلمانية والإسلامية في

ÝAzza M. Karam, Women, Islamisms and the State, (London: MacMilian Press, 1988).

وانظر كيف قاربت حُسن عبّود نشاط المجتهدة داخل التراث مقابل العلمانية التي تنتقد التراث بحجّة أن العمل على الجبهتين هو مطلب في العمل النِسوي التنويري.انظر، حُسن عبّود، "النِسوية والإسلام والخوف من الازدواجيّة في المعايير، (بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيّات،٢٠٠٤).

[54] هذه أطروحة دراسة مارغو بدران عن رائدات الحركة النسويّة المصريّة والإسلام والوطن، المرجع السابق، ص.١.

[55] عائشة عودة، أحلام بالحريّة، (فلسطين،رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينيّة لدراسة الديمقراطيّة، ٢٠٠٤) ص.٨٧.

[56] انظر مقابلة أجرتها نجوى جلال الدين مع لطيفة الزيّات، "كاتبات مصر خرجن من عباءتها: لطيفة الزيّات للحريّة ولامتلاك الماضي ووعي الحاضر،"الحياة، ٢١ تموز١٩٩٥.

الإصلاحيين بل كيف نحافظ على الشخصية الإسلامية كما هو عليه الإحياء الإسلامي. ولا تملك الاستعداد او الوعي لمسألة تحرير المرأة كما كان لدى بنت الشاطئ التي كان لها الأسبقيّة [57] في "المفهوم الإسلامي لتحرير في الكلام عن مسألة الجوهر والنوع (وإن لم تسمّيهما) [58] والذي ميّزت فيه لأول مرّة بين الذكورة والأنوثة من جانب وبين الرجولة المرأة"(١٩٦٧) والمروؤة من جانب آخر ايّ بين الفروقات الجوهريّة والفروقات الاجتماعيّة والتاريخيّة والثقافيّة المتحرّكة التي تميّز بين دور الرجل والمرأة. وتبدو الغزالي قانعة أم قابعة في النظرة الساذجة بأن الإسلام أعطى للنساء حقوقهن في العائلة مما لا يسبق له مثيل في المجتمعات الأخرى. بل تزعم: "أن النساء يمكن ان تتكلم عن التحرّر في المجتمع المسيحي او اليهودي او البوذي لكن [59] وهذا الكلام يعبّر عن عدم إلمام في المجتمع الإسلامي من الخطأ الكلام عن تحرير المرأة." بنشاط النساء المسلمات في حقوق المرأة (وهي أصلاً واحدة منهن) وهي فرضية خطأ تعبّر عن دعاية غير صحيحة للتراث الإسلامي يعصمه من الأبويّة التي تعدّ من صميم الفكر الديني السامي. ومن جانب لا يبدوا تتقيد الغزالي بالأفكار التي تدعو اليها مثل دعوتها "يوم يحكم [60] هي التي خرجت الإسلام ستكون مواقع المرأة المسلمة في مملكتها الطبيعيّة لتربي رجال الأمة" من مملكة المرأة الطبيعيّة الى مملكة الوطن الواسعة. وهذا الخطاب يذكّرنا بخطاب الإصلاحيّة الإسلاميّة (الشيخ محمد عبده وقاسم أمين) الذي لم يناقش تحرّر المرأة الاّ لمصلحة الرجل والأمّة. وتنسى الغزالي نشاطها السياسي الذي دفعها الى فتح بيتها لشبان الأخوان المسلمين في الصباحات الباكرة لغرض التدارس والقرآات فكانت ناشطة بامتياز في الخاص كما في العام، علماً ان الداعية المسلمة اليوم لا يسمح لها بتدريس الشباب ولا بإلقاء الخطب عليهم فكيف في [61] وقد تخطّت الغزالي هذه الحواجز بين الصلاة مع الرجال جماعة كما فعلت الغزالي في بيتها. [62] والتي لا تزال قائمة الى اليوم مع اننا بدأنا نسمع مؤخّراً ان هناك الرجل والمرأة في العبادات من أمّت الرجال في المسجد كما فعلت فاطمة ودود محسن في الولايات المتّحدة.

وتبدو الغزالي متحرّرة من التهويل على الاختلاط بالرجال بل تعتبر نفسها الندّ للندّ للرجل، ولا تتردّد في تسجيل لقاءها مع القيادي عبد الفتاح إسماعيل في رحلة الحجّ حين رأست بعثة الحجّ لجماعة السيّدات المسلمات وذلك لتناقش معه إعادة "إنطلاقة الإخوان المسلمين". فقد طافا

---

[57] انظر حُسن عبّود، "لو ان بنت الشاطئ استضافت ليلى أحمد وبربارة شتواسر وفاطمة المرنيسي حول طاولة مستديرة،" صحيفة الحياة، ٣نيسان ٢٠٠٤.

[58] بنت الشاطئ(عائشة عبد لرحمان)، "المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة" محاضرة ألقيت في نادي الخريجين في جامعة أم درمان الإسلاميّة (القاهرة: مطبعة مخيبر، ١٩٦٧).

[59] فاليري هوفمان، المرجع نفسه، ص.٢٣٥.

[60] زينب الغزالي، أيّام من حياتي، ص.١٦٦.

[61] زينب الغزالي، أيام من حياتي، ص ١٣٨

[62] تسجّل الغزالي سؤال شمس بدران لها في التحقيق "يا زينب، انعقد في بيتك اجتماع كان يضم أكثر من خمسين رجلاً من الأخوان المسلمين من كافة أنحاء الجمهوريّة- هذا الاجتماع كان منذ ثلاث سنوات. ماذا جرى في الاجتماع؟" وتجيب الغزالي: "صلينا المغرب جماعة، وصلّينا العشاء، ثم التراويح." زينب الغزالي، أيام من حياتي، ص.١٣٨.

البيت معاً وبعد صلاة سنّة الطواف جلسا اتّجاه الملتزم ليأخذ عبد الفتاح إسماعيل في الكلام في [63] ولنسمع ما قرار حلّ الأخوان المسلمين بعد المحنة التي مرّت بقيادتها عامي ١٩٥٤و,١٩٥٧ سجّلته، مباشرةً بعدما ذكرت لقاءها بعبد الفتاح إسماعيل (في رحلة الحجّ)، عن سؤال زوجها حين لاحظ تردّد إسماعيل وبعض الشباب المسلم الى منزلهما. فسأل عن مدى النشاط ونوعيّته فأجابت: "إعادة تنظيم جماعة الإخوان،" وأضافت له التالي:

وكنت قرّرت أن ألغي أمر الزواج من حياتي، وانقطع للدعوة انقطاعاً كليّاً.. وأنا لا أستطيع أن أطلب منك اليوم أن تشاركني هذا الجهاد، ولكن من حقّي أن أشترط عليك ألا تمنعني من جهادي في سبيل الله، ويوم تضعني المسؤوليّة في صفوف المجاهدين، فلا تسألني ماذا أفعل ولتكن الثقة بيننا تامّة، بين رجل يريد الزواج من إمرأة وهبت نفسها للجهاد في سبيل الله وقيام الدولة الإسلاميّة وهي في سنّ الثامنة عشرة، وإذا تعارض صالح الزواج والدعوة الى الله، [64]فسينتهي الزواج وتبقى الدعوة في كل كياني.

اذاً يبدو ان الغزالي ألغت أمر الزواج من حياتها مقابل قيام الدولة الإسلاميّة ايّ بطريقة مسبقة وضعتهما في مواجهة مما يعني ان هناك وعي من ان الزواج أو الرجل قد يهدد الغزالي في حراكهاالسياسي. وقالت في عقب موت زوجها الذي يبدو أدخل السجن للضغط على الغزالي ثم أخرج منه. وقد "أصيب بشلل نصفي بعد إصدار الحكم عليها واستيلاء عبد الناصر على شركاته وأمواله وأرضه وبيته،" وقد وقع ورقة طلاقه من زينب تحت ضغط رجال المباحث. وقد حوّلت الغزالي علاقتها بزوجها الى الإخوّة في الله بعد هذه المعاناة الزوجية من جانبها وجانبه مؤكّدة ان"الزواج عرض من أعراض الحياة، ولكن الأخوّة في الله باقية خالدة لا تزول ولا تقاس بها [65] ايّ حوّلت علاقتها الشخصيّة بزوجها الى علاقة أخرى لتحوّل الزواج الى ما الدنيا وما فيها." هو أسمى وأرفع بنظرها.

إذا كانت هذه هي نظرة الغزالي الى شريك العمر ايّ الزوج فكيف تنظر الغزالي الى المرأة المختلفة عنها في العقيدة الدينية او الى المرأة من هؤلاء النساء السجينات من " إيراد" التسوّل والدعارة والسرقة اللواتي تكلّمت عنهن بياختصار بعد نقلها الى سجن القناطر. تبدو مع اليهوديّة المسجونة السياسيّة– التي ميّزت لها بين واقع خارج السجن حيث هناك حرب وقتال وخلاف في

---

[63] وذلك بعد حلّ جماعة الأخوان المسلمين وشنق ستة من المتّهمين (عام ١٩٥٤) بمحاولة أحد الإخوان المسلمين اغتيال عبد الناصر في الإسكندريّة ومن بينهم عبد القادر عودة وذبح واحد وعشرين من الإخوان المسلمين في سجن طرّة علم ١٩٥٧. انظر الثبت بأهم الأحداث الرئيسيّة في حياة الأخوان، وتاريخ كل منها، في جيلز كيبل، الفرعون والنبي: التطرّف الديني في مصر، ترجمة أحمد خضر (بيروت والقاهرة: دار الكتاب الحديث ومكتبة مدبلي، ١٩٨٨) ص٣٢٣.

[64] زينب الغزالي، أيّام من حياتي، ص.٤١.

[65] زينب الغزالي، نفس المرجع، ص.٢١٩.

الأهداف وبين داخل السجن حيث هناك شدائد ومحن– تبدو مع اليهودية التي طرحت عليها المساعدة، وتبدو مع الطبيبة المسيحيّة التي رأت منها "في تلك الغابة الموحشة والصحراء القاحلة إنسانيّة" تبدو وكأنها تعترف أن عليها التعايش مع الإنسانيّة أينما وجدت "ما دام ذلك في دائرة [66] وقد اختارت الغزالي وزميلتها حميدة قطب الإسلام" لكنها لا تعرّف ما تقصد بهذه الدائرة. الوقوف بعيداً عن مسجونات التسوّل والدعارة والسرقة بزعم أنهما لستا من "ذلك الإيراد" ايّ اختارت ان تميّز نفسها عن غيرها من السجينات ناظرة اليهن نظرة متعالية ملقية عليهن أحكام تقييميّة. فقد ألقت الغزالي عليهن صفة البشريّة الضالة وأدانتهن بسرعة وربطتهن بفشل تحرّرالمرأة:

إن كل ما أصابنا في السجن الحربي من إهانة للنفس، وضرب بالسياط وتمزيق الأبدان، وتنكيل وبطش بل وقتل وتجويع و.. إن كل ذلك لا يساوي ما رأينا وسمعنا في هذه الليلة التي عشناها وأمامنا ذلك القطيع من عالم المرأة المسكينة التي يقال أنها تحرّرت، فصارت عبداً للشهوات والأهواء وأصبحت الجريمة حرفتها فأغرقتها، فنسيت إنسانيّتها وطهرها وعفافها ومكارمها فغدت حيواناً لا يعرف معنى للحياة إلا لشهوة الفم والفرج**!!**

وقد عبّرت السجّانة عن شعور بالرحمة اتّجاه هؤلاء النساء مما لم تستطع الغزالي التعبير عنه، فحين قالت الغزالي:"قلت لها (للسجّانة) سنقف وحدنا، ولسنا من هذا الإيراد." قالت: "بتقولي إيه [67] يا ادلعادي؟" قلت: "سنقف وحدنا." قالت: معلهش، ودول مش خلق الله زيّكم؟"**!**
هذا التقطير بين "الأنا" و"الآخر" يعكس **نظرة غير متسامحة أمام المختلف** في العقيدة او في ظروف الحياة مما أبدت له نساء القناطر (أفلاطون والسعداوي والزيّات) قدرة أكثر على الاحتمال والتسامح مما أبدت له الغزالي. ويعدّ هذا التقطير خارج الفكر النِسوي النضالي فهل تعدّ بعد ذلك الغزالي مناضلة أم **هل يتجزّأ النضال الوطني عن النضال الشخصي أو هل هي الحرية منقوصة؟**

البحث *في* أم إغفال *عن* الذات

هل كشفت الغزالي عن اهتمام في البحث في الذات داخل السجن كما حصل مع إنجي أفلاطون مثلاً؟ و تبدو الغزالي ضمن الدعوة التي ألزمتها كتابة هذه المذكّرات بايعت نفسها على الجهاد في سبيل الله من البداية ايّ ذاتها ذائبة في الجماعة ومصير الأخوان المسلمين. وثقافة الغزالي

[66] زينب الغزالي، نفس المرجع، ص.٢٣٢.
[67] زينب الغزالي، نفس المرجع، ص.٢٢٨.

القرآنية ونهجها الإسلامي الجدالي وفصاحتها البلاغيّة والخطابيّة في الردّ الشفاهي اوالكتابي حين يطلب منها ذلك في التحقيق كل هذا لم يفسح المجال لرؤية الجانب الشخصي من ذاتها خاصّةً الجانب الأنثوي منه. ونحن لم نسمع انها استدعت أمها ولو مرّة في دورات التعذيب التي مرّت بها كما فعلت عائشة عودة منذ بداية اعتقالها وان كان فارق العمر بين الغزالي وعودة حين اعتقالهما كبيراً الاّ ان العودة الى الأم في الألم والكلام عن الجسد لا بدّ منه. فبنوّتها للأم غائبة وإن كانت تنادي من وقت الى آخر على حميدة قطب ب"ابنتي حميدة". وقد تعرّضت الغزالي الى شتّى أنواع التعذيب الجسدي مما يدعو الى التفكير في جسدها كامرأة هي التي جعل الحريق الذي تعرّضت له في مقتبل عمرها ان تغيّر شكلها الخارجي الا أنّها في السجن الحربي يبدو أصبح جسدها كجسد الأخوان المسلمين، ولا يبدو عُريّت الغزالي في ايّ وقت من الأوقات كما عريّت عائشة عودة في الاعتقال الإسرائيلي. أما الجانب الروحي من نشأة الغزالي الدينيّة فلا يبدو برز بالقدر الكافي بسبب غلبة الجانب السياسي في خطابها....حتى عندما تحكي لنا عن الرؤى التي كانت تحضُرها في المنام او بين النوم واليقظة كانت دائماً تضع نفسها في الصفوف الأماميّة بين القيادة الإسلامية يشخص الرسول والصحابة. وكانت بيعتها دائماً بيعةً للرجال مثل [68] وحتى في وقت من الأوقات بايعت الله بيعتها لحسن البنا وللرسول في أكثر من رؤيّة شاهدتها سبحانه وتعالى. إذاً ان بيعة النساء للرسول التي يذكرها القرآن الكريم في سورة الممتحنة غائبة من أحلامها مما يدفعنا الى القول ان الغزالي لا تتماثل بالذات الأنثويّة مما يلغي هذه الذات. كل هذه المبايعات والتلفّظ بألفاظ لعبت دوراً في نشأة الإسلام المبكّر – حين كانت الناس تبايع الرسول على الإسلام– تصبّ بالنهاية في خطاب قديم يريد ان يجدّد نفسه على حساب حقبة يلقى عليها صفة الجاهلية. وكأن الغزالي بالفعل تعيش في أيام الدعوة الإسلامية ومبايعة أهل المدينة للرسول على الإسلام قبل الهجرة من مكّة، حتى اننا نستطيع ان نتخيل حياة زينب الغزالي وكأنها في هجرة لكن هجرة خارجيّة لا داخليّة. ايّ هناك دائماً هجرتان هجرة يقوم بها الإنسان من مكان الى آخر أحياناً خارج الوطن (وأحياناً داخله) ، **وهجرة داخلية تعيد للإنسان نفسه ليعيد قراءة أفكاره ومسيرته** فهل تظهر الغزالي استعداداً لإعادة النظر في أفكار تضع [69] وهل لديها الاستعداد الناس بين قطبين قطب الخير او الشر أو قطب الجاهليّة اوالإسلام؟ المعرفي لمناقشة الشريعة الدينية والدساتير الوضعية وتجارب الأمم حتى الأمة الإسلاميّة بما أنها تدعو بذلك الحماس غير المنقطع الى الدولة الإسلامية ودولة القرآن؟

---

[68] زينب الغزالي، أيام من حياتي، نفس المرجع، ص.٢٠٠

[69] انظر كيف تضع الغزالي الأشياء بين قطبين قطب الخير والشر، قطب الإيمان والكفر الخ...المرجع نفسه، ص.٢٣٥.

ان المقاربة بين سيرة زينب الغزالي السجينة و سير سجينات القناطر من إنجي أفلاطون ولطيفة الزيّات وفريدة النقاش ونوال السعداوي ترينا ان الغزالي لا تقل جرأة في الكتابة عن هؤلاء نساء الطليعة من اللواتي سجّلنا سير تجاربهن مباشرة بعد خروجهن من السجن– مثلما فعلت فريدة النقّاش ونوال السعداوي مثلاً– أو لاحقاً كما فعلت إنجي أفلاطون ولطيفة الزيّات. فقد صدرت سيرة إنجي (بطلب منها) بعد موتها من كاسيتات كانت سجّلتها بصوتها، وانتظرت الزيّات أكثر من عشر سنوات لإصدار سيرتها. وجرأة الغزالي في تسجيل أيام السجن والتعذيب بعد سنة من خروجها من السجن وفي فضح سلوك الحكم الناصري مع الأخوان يعدّ جرأة تسجّل لها الأسبقيّة، وقد وظّفت أيام الغزالي بالطبع من قبل الأخوان المسلمين. وفي ظلّ أنظمة الحزب الواحد هناك الكثيرات ممن ينتظرن فرصة الحريّة للتعبير عن تجارب مماثلة، فالسجن مع التعذيب لا يقدّم بالضرورة نافذة على حرية الكلام والرأي والتعبير إذ يبقى الخوف مسيطراً على الكثيرات حتى بعد الخروج من السجن، وهناك من يخرجن من السجن وقد مات الكثير في نفوسهن وهناك من ليس لديها القدرة البلاغية علىالكلام كالغزالي او القدرة على التحليل النفسي كما لعائشة عودة التي نشرت تجربة السجن بعد خمس وعشرين سنة على إبعادها من فلسطين. وقد لاقت مذكّرات زينب الغزالي من الشهرة ما لم تلاقيه مذكّرات حتى نوال السعداوي الناشطة النِسويّة التي تعدّ أول من ترجمت رواياتها الى اللغات الأوروبية. طبعاً هذه الشهرة تعود الى صعود التيار الإحيائي الإسلامي ليس في مصر فحسب وإنما في الشرق الإسلامي وفي أوروبا والى وأميركا الشماليّة.[70] لذلك ترجمت أيّام زينب لغزالي الى اللغة الإنكليزيّة ثم الى الفرنسيّة اللغات الإسلامية كالفارسيّة والباكستانيّة والتركيّة والأفغانيّة مما لم يتح الفرصة نفسها الى النساء اللواتي سجنّ وهنا من الداعيات الى التعدّديّة الفكريّة مما يدلّ على عدة أمور بعضها ليس بالضرورة له دلالات إيجابيّة: أولاً، نجحت الغزالي في إفشاء المسكوت عنه من حكم عبد الناصر وفي تبليغ الوجه الآخر للنظام السياسي السائد؛ ثانياً، صعود التيّار الإحيائي الإسلامي ليس يالضرورة دليلاً على تقدّم الخطاب الإسلامي وتنوّره وقد سقط هذا الخطاب في حفرة الدفاع عن الهويّة ولم يصعد الى الواقع الذي يحمل عدّة جبهات لسؤال التقدّم. وقد أظهرت الغزالي تناقضاً بين حراكها السياسي الناشط بين الرجال والنساء وكلامها التقليدي والقديم عن تحرير المرأة ودور المرأة "الطبيعي". ثالثاً، ان بقاء زينب الغزالي على قيد الحياة بعدما أعدم كل من سيّد قطب وعبد الفتّاح إسماعيل وجرأتها في تسجيل التعذيب الذي ساوى تعذيب الأخوان المسلمين في السجون قد جعل زينب نموذجاً نسائيّاً حاضراً ليثير العاطفة والحزن في آن معاً وأصبحت السيرة معلماً في

[70] See, Zainab al-Ghazali, Return of the Pharaoh: Memoir in Nasir's Prison, translated from Arabic by Mokrane Guezzou, (United Kingdom: Islamic Foundation, 1994). See, Zaynab al-Ghazali, Des Jours de Ma Vie, translated from Arabic by Jamal Asri, (Beyrouth: Dar al-Bouraq, 1996).

سير مذكّرات السجن وهي من أولى السير التي وصلت الى القارئ، لكن للأسف لم تعيد الغزالي قراءة أفكارها المطروحة هي التي عاشت بعد أيام السجن أكثر من ثلاثين سنة كتبت فيها وحاضرت وتواصلت مع أزمان أخرى على تلك التي عاصرت بها أفكار سيّد قطب ومعالمه.[71] وجرأة الغزالي وقوّة الوعي لديها بالهوية الإسلاميّة وطهوريّتها وتمايزها وانفصالها تمنعها من التثاقف مع الآخر وتغرقها في مظنّة التجدّد الذاتي. والقول بالغزو الثقافي وبالتجدّد الذاتي هاتان كما يقول رضوان السيّد مقولتان غير تواصليتين. "فليس في الثقافات ولا بينها غزوٌ واستتباع– كما أن التجدّد لا يمكن أن يكون ذاتيّاً. فالذات المتجدّدة هي الذات المنفتحة التي تُصنع وتتشكّل وقد تنبّهت ليلى أحمد الى هذه السطحية في دعوة زينب باستمرار في حواريّةٍ مع الآخر."[72] الغزالي المكرّرة عن المشروع السياسي لاستعادة قوة الإسلام ومجده فقالت:

إن رواية الغزالي مثيرة للدهشة لسجاذتها الواضحة وبراءتها الودود التي تعلن بها أجندة عدم التسامح، الممثّلة في عبارتها: "نحن المسلمون نحمل السلاح فقط لكي ننشر السلام. فنحن نريد ان نطهر العالم من عدم الإيمان والكفر والقمع والاضطهاد." فبالتأكيد سوف يجد حتى المسلمين سبباً للتخوّف من هذا التصريح، بغضّ النظر عن أصحاب الديانات الأخرى أو هؤلاء الذين لا يدينون ايّ دين، فربما لا يتّفق إسلامهم تماماً مع القالب المفروض فتبدو زينب الغزالي أما غير واعية أو غير مهتمّة بأن بعض أبشع جرائم التاريخ هي تلك التي تمّ ارتكابها باسم تطهير المجتمع.[73]

وهذه السذاجة في الدعوة الدينية لمشروع سياسي للدولة على طريقة أبرز الداعيات المِصريات من جيل الهضيبي وسيّد قطب وعبد الفتاح إسماعيل يساعدنا على فهم الجيل الأوّل من الخطاب الإحيائي الأصولي الذي أعيد قراءته ونقد حتى من بعض قيادي الأخوان المسلمين أنفسهم.[74] وهناك اليوم جيل جديد من الداعيات لم تسمع بزينب الغزالي كما تخبرنا صبا محمود في دراستها فثقافة الداعيات الجدد لها الإحيائيّة الإسلامية والذات النِسويّة.[75] سياسات التقوة:الحديثة عن ظروف أخرى في مصر اليوم واذا كان للغزالي الأسبقية في حراكها الاجتماعي السياسي أنذاك فإن انضمام آلاف النساء لدروس المساجد والبيوت وإعداد الداعيات اليوم له أكثر من سبب منه بحث النساء عن عالم خاص بهن تحت العباءة الإسلامية. يعني لا يزال هناك الى اليوم صراع

---

[71] انظر، مقدّمة زينب الغزالي لسيرة السجينة هبة دبّاغ، خمس دقائق وحسب: تسع سنوات في سجون سوريّا (لندن، د.د،١٩٩٦).

[72] رضوان السيّد، الصراع على الإسلام: الأصوليّة والاصلاح والسياسيّات الدوليّة، (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤) ص. ١٨٧.

[73] ليلى أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخيّة لقضية جدليّة حديثة، ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال،(القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة في مصر، ١٩٩٩) ص.٢١٨.

[74] رضوان جودت زيادة، "هل يمكن اعتبار "معالم في الطرق" نصّاً أصوليّاً تأسيسيّاً؟" الحياة، ٢٦ آذار ٢٠٠٥.

[75] See, Saba Mahmoud, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, *op.cit.* pp. 70-71. انظر، وائل لطفي: "داعيات ضدّ التهميش: نساء النوادي يعفن النميمة ومراهقة الأزواج والحياة بلا معنى،" المستقبل، ١٦أوكتوبر ٢٠٠٥، ص.١٣.

بين الخاص والعام، الخاص الذي تأبى المرأة ان يلتصق بها في وظائفها المتعدّدة وتسعى الى الخروج منه لمزيد من المشاركة في الحياة العامة، والعام الذي يأبى الرجل التنازل عن جزء من مساحته لمزيد من المشاركة السياسيّة ل"الآخر" الذي يعيش معه. وقد رأينا كيف ان القضاء على المعارضة على اختلاف ميولها وبرامجها السياسية قد أسفر عن استبداد أظهر عن وجهه أخيراً في كثير من الأنظمة العربية بل كانت هي من الأسباب الأولى التي أدّت الى خراب البصرة.

قراءة في مذكرات امرأة سياسية:
راضية الحداد ، تشابك الأنا بالجمعي والشخصي بالعام

دلندة الأرقش
أستاذة التاريخ
كلية الآداب والفنون والإنسانيات
جامعة منوبة- تونس

لاشك أن النساء العربيات ـ بما في ذلك المتميزات من النخب السياسية والاجتماعية ـ لم تدون سيرهن أو مذكراتهن بصفة منتظمة ومنظمة مثل الرجال، الشيء الذي ساهم بقسط وافر في طمس أو تهميش أدوار النساء واستبعادهن من التاريخ المدون رغم مساهماتهن وانجازاتهن في الواقع التاريخي. انه ليس من اليسير على النساء تناول القلم والأخذ بسلطة الكتابة في ظروف تعددت فيها القيود الذكورية المكبلة للنساء و المتحكمة في المجال العام.

كان المألوف في السيرة الذاتية، لاسيما السياسية منها، أن تصدر عن الرجال، رجال النخب و السلطة والقريبين منها، في زمن كانت السياسة والسلطة لصيقة بالرجال، مما لخّص الذات الفاعلة والمنتجة في الرجل وحجبت المرأة وغمرها النسيان وكتب التاريخ وردّدته الأجيال دون مبالاة لفراغات صفحاته[١].

لكن عديدات كانت النساء اللواتي كسّرت ذلك الصمت وعلت أصواتهن من خلال تدوين حيواتهن وتجاربهن المعّبرة عن واقع معاش وعن وجهة نظر مغايرة ومختلفة. ربما حملتنا هذه الكتابة النسائية إلى إعادة قراءة التاريخ وتفكيك القيم السائدة في المجتمع[٢].

هل تجرّنا هذه الفرضية إذا إلى الحديث عن خصوصية نسائية في الملفوظ السردي؟ أتستعمل النساء لغة خاصة للحديث عن أنفسهن ؟ إلى أي مدى يمكن للأنا المؤنث في سياق عربي فك حصار التنميط الاجتماعي للتعبير عن الذات ونزع الغبار عن المسكوت عنه والمخفي؟ كيف تتخطى الذات الأنثوية طريقها في محيط يتداخل فيه الخاص والعام وتقبض فيه السلطة الذكورية يدها على مختلف الفضاءات والمجالات؟[٣]

وإذ تعلق الأمر بنساء منخرطات في النضال الوطني فكيف ينجح خطابهن في صياغة التجربة الشخصية وتجاوز السيرة الجماعية؟ هل من خصوصية للغة التأنيث في نقل

---

[١] هدى الصدة، "تشكيل تصورات عن الذات: قراءة أدبية في سيرة كوكب حفني ناصف"، تجمع الباحثات اللبنانيات، **النساء العربيات في العشرينات: حضورا وهوية**، بيروت ٢٠٠١، ص.١٩٣- ١٩٤

[٢] تحية عبد الناصر "السيرة الذاتية الإفريقية: إسهام المرأة"، **مجلة ألف**، العدد الثاني والعشرون، ٢٠٠٢ ، ص ٥٨- ٦٠

[٣] غراء مهنا، "السيرة الذاتية في صيغة المؤنث"، **مجلة ألف**، العدد الثاني والعشرون، ٢٠٠٢ ، ص ٤٤-٤٧

وتصوّر الحدث التاريخي ـ لاسيما الفعل السياسي منه ـ لصياغة خطاب مغاير للخطاب المذكّر، خطاب المركزية والقوة ؟ إلى أي مدى ينجح خطاب السيرة النسائية في تخطي المنهج الذكوري وتجاوز منطقه المقولب؟

جملة هذه التساؤلات وغيرها سنحاول تقديم بعض الإجابات عنها من خلال قراءتنا لمذكرات **راضية الحداد** المناضلة الدستورية التي برزت على الساحة التونسية بنشاطها المكثف في الحركة النسائية والسياسية في رحاب الحزب الدستوري منذ الخمسينات من القرن العشرين وإلى حد السبعينات منه.

ولئن خضعت قصة حياة هذه المناضلة لمسارها النضالي بمختلف منعرجاته و تلوّناته وطغى فيها الشأن السياسي فان الحفر في خبايا الألفاظ والرموز والتصورات والإحالات التى تطلعنا عليها كتابتها وكذلك النسيان والحذف الذي نلمسه من بين الأسطر، تحيلنا على الأنثى الفرد بكل ما تكشفه من خصوصيات وذاتية طالما غمرتها الجماعة وضللتها القضية الوطنية في سياق سياسي واجتماعي دقيق.

إنها تجربة حياة امرأة كسرت قيودا اجتماعية ثقيلة ـ ولو ساعدها على ذلك محيطها العائلي ـ لتقتحم الفضاء العام وتلج العالم الذكوري وتنخرط في النضال الوطني لتؤسس "حبيبات الكشافة" وتنشط في "إتحاد النساء المسلمات" ثم تترأس " الإتحاد القومي النسائي التونسي" منذ تأسيسه بعيد الاستقلال[٤] في ١٩٥٨ تحت ظل الحزب الدستوري، حتى خلافها مع الرئيس بورقيبة ومحاكمتها في ١٩٧٣.

تضعنا هذه الذاكرة أمام مسار أنثوي ثري وخارج عن المألوف يدحض التصورات السائدة عن دور المرأة ومكانتها في المجتمع ويبرهن عن قدرات النساء على التعامل مع الآخر الرجل و على التفاعل مع قضايا العصر والتكيف مع معطيات الواقع.

إن هذه السيرة التي يتناولها هذا البحث تجسم مثالا طريفا لقراءة نقدية لكتابة الذات الأنثى التي تحرّكت طويلا في مدارات السلطة والتسلّط الذكوري، سيرة تداخل فيها الخاص والعام وتشابكت فيها سلوكات وتمثلات الأنوثة والذكورة.

فإلى أي مدى تمكننا قراءة قصة حياة هذه المناضلة السياسية والنسوية من استكشاف لغة خاصة بالأنوثة بقيم وصياغات خصوصية تتجاوز علاقات القوة السائدة في المجتمع وأنماطه الجاهزة؟ هل يكشف هذا الخطاب عن استراتيجيات أنثوية خاصة تقطع مع المنهج الذكوري توختها امرأة السلطة في تعاملها مع الحيزين العام والخاص وما يفرزانه من صراعات؟ ماذا تكشف لنا شهادة راضية الحداد، تلك المرأة التي اقتحمت فضاءات السلطة ومسكت بأدواتها، عن طبيعة العلاقات الرابطة ما بين النساء وكيفية تعاملهن مع الأنا والآخر؟

من هي راضية الحداد؟

ولدت في ١٧ مارس ١٩٢٢ في عائلة " محافظة ومتطورة في نفس الوقت" متكونة من ستة أطفال. كان أبوها صالح بن عمار يعمل قابضا في المطبعة الرسمية وكانت حياته

[٤] تم استقلال تونس في ٢٠ مارس ١٩٥٦

بسيطة رغم انتمائه إلى عائلة بورجوازية. كان رجلا مثقفا ومتفتحا، تحصل على شهادة "البروفي" وانخرط في السلك الإداري. كان وطنيا يتابع عن كثب أوضاع البلاد تحت الهيمنة الاستعمارية وان لم يكن له انتماء حزبي. أما أمها قمر زروق، فكانت تنتمي إلى وسط عائلي أكثر ثراء وتفتح من عائلة أبيها. حرص أبوها على تسجيلها في المدرسة فأدخلها المدرسة الفرنسية بفرنسفيل، الحي الذي تقطنه العائلة، سنة ١٩٢٧، وأحرزت على الشهادة الابتدائية في الثانية عشرة من عمرها. وتعتبر راضية الحداد من الفتيات التونسيات المحظوظات اللواتي فسحت لهن الفرصة للخروج للتعلم منذ أن فتحت المدارس أبوابها للبنات المسلمات[٥]. ورغم ما كان عليه الأب من تفتح و إصرار على أن تواصل ابنته دراستها بالمعهد الثانوي، فان تأثير المحيط الاجتماعي وكذلك رفض أمها، حال دون ذلك وفي آخر لحظة تراجع الأب عن موقفه وتوقفت رحلة راضية الحداد مع المدرسة في هذه المحطة. قاومت بكل ما أوتي لها من قوة فانزوت في غرفتها وأضربت عن الطعام لكن دون جدوى وتبخرت أحلام المدرسة بينما لقي إخوتها الذكور كل العناية للوصول إلى أعلى سلم الدراسة. لم تنسى راضية أبدا " هذه المظلمة التي ليس لها أي تفسير سوى وضعها كامرأة"، وتولّدت فيها رغبة قوية "لإثبات قدرات امرأة تضاهي قدرات الرجل" لازمتها على طول مسارها. وعن لباس الحجاب الذي فرض عليها عند الخروج من البيت ووضع حدا لحرية طفولة فتتذكر راضية آلامها وثورتها واستسلامها إلى الأمر الواقع في ذات الوقت. لكن شغفها بالمعرفة والإطلاع على ما يجري في البلاد من أحداث آنذاك كان أقوى من هذه الحواجز الفاصلة بينها، وهي الأنثى المراقبة، وبين الفضاء العام، عالم الذكور. ووجدت في أخيها حسيب ذو الميولات السياسية والالتزام بالقضية الوطنية، خير أنيس لها وأحسن وصل بالعالم الخارجي، معه تمرّست راضية على الثقافة السياسية والالتزام الوطني بمتابعة أخبار الحزب الدستوري الجديد[٦] وأنشطته.

تزوجت من ابن خالتها المهندس الفلاحي، حمودة الحداد، في الثامنة عشر من عمرها، أحبها وأحبته وعاشا في جو عائلي ملؤه السعادة والتفاهم طوال التسع والعشرون سنة التي قضوها معا في ظل حياتهم الزوجية إلى جانب أطفالهم الأربعة. ويرجع لهذا الزوج المتفتح و"المتسيس" دورا هاما في تحسين ثقافتها وتدعيم تكوينها. وكان لحماها، العروسي الحداد وهو من الوجوه الوطنية المعروفة[٧]، أيضا دور كبير في تدعيم حسها الوطني. وضعت راضية الحداد خطواتها الأولى النضالية في الفضاء النسائي بالمشاركة في الاجتماعات والأعمال الخيرية التي كانت تقوم بها مجموعة من النساء في ظل "الإتحاد الإسلامي لنساء تونس" بقيادة بشيرة بن مراد[٨]، إلى جانب الأنشطة الثقافية لاسيما العروض المسرحية لتحسيس النساء بقضايا الساعة والتي كانت تقدمها النساء الناشطات في دوائر

---

[٥] أول مدرسة للبنات المسلمات فتحت أبوابها في تونس في ١ ماي ١٩٠٠ ،أسستها السيدة René Millet

[٦] تأسس الحزب الدستوري الجديد على إثر الانشقاق الذي حصل داخل الحزب الدستوري بزعامة الحبيب بورقيبة والذي أفضى إلى مؤتمر قصر هلال المنعقد يوم ٢مارس ١٩٣٤

[٧] ترأس مؤتمر ليلة القدر المنعقد سنة ١٩٤٦

[٨] تأسس الإتحاد الإسلامي لنساء تونس سنة ١٩٣٦بقيادة بشيرة بن مراد، حول هذا الموضوع أنظر:

- ليليا العبيدي، **جذور الحركة النسائية في تونس**، تونس ١٩٨٧.

- Marzouki, Ilhem, *Le Mouvement des Femmes en Tunisie au XXème siècle*, Cérès Productions, Tunis 1993, p.46-48.

.

الحزب الدستوري الجديد[٩]. وبدفع من زوجها ومن ثلة من الوطنيين الناشطين في تنظيم الكشافة الإسلامية بادرت راضية الحداد في سنة ١٩٤٧ بتكوين جمعية "حبيبات الكشافة" التي تولت رئاستها وكانت لهذه الجمعية أنشطة اجتماعية وثقافية متنوعة وجدت صدى ملموسا لدى الشبيبة النسائية المثقفة والتي بدأت تتحسس لقضايا المجتمع والوطن.

في فضاء الكشافة تدرّبت راضية الحداد على النشاط الجمعياتي و تمرّست على السلوك السياسي ومتطلباته العلائقية. وفي سنة ١٩٥٢ كان انخراطها الرسمي في صفوف الحزب الدستوري الجديد حيث ركزت نشاطها على جمع التبرعات في الأوساط النسائية لفائدة المساجين السياسيين وتوسيع دائرة التضامن معهم. وحتى سنة ١٩٥٥، سنة حصول تونس على استقلالها الداخلي، شغل النضال الوطني كل نشاطها، شأنها في ذلك شأن بقية المناضلات الدستوريات. وبمناسبة هذا الانفراج السياسي والذي سيتوج في السنة الموالية (١٩٥٦) بحصول البلاد التونسية على استقلالها، تحركت النساء الدستوريات، لاسيما المجموعة القريبة من الحبيب بورقيبة أمثال شادلية و سعيدة بوزقرو[١٠]، وسيلة و نائلة بن عمار لتكوين جمعية نسائية وطنية. وبعد فشل "تحويل جمعية بشيرة بن مراد إلى جمعية جامعة لنساء تونس" تقرر تكوين جمعية جديدة،"الإتحاد القومي النسائي التونسي"[١١]، التي تكونت هيأتها التأسيسية في ٢٦جانفي ١٩٥٦ في اجتماع عقد في دار بن عمار وكانت راضية الحداد ضمن هذه الهيأة كمساعدة أمينة المال[١٢]. ولما كان شتاء ١٩٥٦ شديد البرد وانهيار الثلوج فقد ركز الإتحاد النسائي نشاطه على إعانة المعوزين والفقراء، وفي إطار هذا النشاط الاجتماعي تم تكوين ملجأ للبنات الفاقدات للسند العائلي سمي "بنات بورقيبة" بضاحية لاكانيا ثم تلاه ملجآ ثاني بحمام الأنف ، أسندت مسؤولية إدارة وتنظيم هذين الملجأين لراضية الحداد. عرف الإتحاد النسائي المدفوع من طرف الحزب الدستوري الجديد نشاطا حثيثا إبان تكوينه خاصة بعد القرارات التاريخية التي اتخذتها دولة الاستقلال (بقرار من الحبيب بورقيبة) في صالح النساء والمتمثلة في: إقرار حق الانتخاب للنساء (١١ جوان ١٩٥٦)، إصدار مجلة الأحوال الشخصية التي أوقفت العمل بالمحاكم الشرعية وألغت تعدد الزوجات وأقرت الطلاق القضائي (١٣ أوت ١٩٥٦)، وفي ١٠ جانفي١٩٥٧ كان قرار منع ارتداء الحجاب في المدارس.

لقد مثلت انتخابات البلدية سنة ١٩٥٧ ، وهي أولى الانتخابات التي خاضتها البلاد بعد الاستقلال، مناسبة لراضية الحداد للتعبير عن شخصيتها السياسية ورفضها القبول بالأمر الواقع: على إثر إلغاء اسمها من قائمة الحزب الدستوري الجديد بمقرين[١٣] (الضاحية التي كانت تقطن فيها راضية) تجرأت على الترشح في قائمة مستقلة رغم عضويتها في الحزب الدستوري. تعددت الضغوطات والتهديدات من أطراف دستورية عديدة وآل الأمر إلى إيقافها

---

[٩]تشير المصادر إلى أن أول تحرّك وطني نسائي منظم في شكل اجتماع سياسي تم في ١٩٣٦ وانعقد ببيت بشيرة بن مراد بإيعاز من قريبتي الحبيب بورقيبة شاذلية وسعيدة بوزقرو اللاتي كانت أولى النساء المنخرطات في صفوف الحزب الدستوري الجديد منذ تأسيسه سنة ١٩٣٤ والمحركات لأول خلية دستورية نسائية سرية.

[١٠] ابنتا أخت الحبيب بورقيبة

[١١]تشير كل المصادر والدراسات إلى أن تكوين هذه المنظمة كان بإيعاز من الحبيب بورقيبة واتخذ القرار بمناسبة انعقاد مؤتمر حول حق النساء التونسيات في الانتخاب انتظم في معهد كارنو يوم ٢٦ ديسمبر ١٩٥٥ ، أنظر : Marzouki, I., *Le mouvement des Femmes …, op.cit.*, p.165-166.

[١٢]تكونت الهيئة التأسيسية للإتحاد النسائي التونسي من: عائشة بلاغة (رئيسة)، أسماء بالخوجة الرباعي (كاتبة عامة)، سعيدة ساسي (أمينة مال)، راضية الحداد (مساعدة أمينة المال)، نائلة بن عمار، نعيمة بن حمودة (مساعدة أمينة المال) ، سميرة بن غازي، شريفة فياش، بختة دهان، خديجة طبال، فتحية مزالي، ليلى درغوث، خديجة بن رابح، منجية بن عز الدين و راضية بدرة (عضوات).

[١٣] ضاحية من ضواحي تونس الجنوبية كانت تقطنها راضية الحداد وعائلتها

واستنطاقها من طرف إدارة الأمن بتهمة شتم الرئيس بورقيبة. وعلى إثر إعلان رفتها من الإتحاد النسائي وقرار الحزب" رفع صفة الحزبية عن كل دستوري يكوّن قائمة ضدّ قائمة الحزب" خيرت راضية الحداد سحب القائمة المستقلة وإيقاف نشاطها. لم تدم هذه القطيعة مع الحزب ومع بورقيبة طويلا حيث استغلت مناسبة إعلان الجمهورية يوم ٢٥ جويلية١٩٥٧ لملاقاة بورقيبة وتهنئته بالرئاسة وإصلاح العلاقة معه[١٤] واسترجاع موقعها في الإتحاد وفي الحزب وبذلك كانت بداية مرحلة انسجام قوي مع الرئيس بورقيبة وارتباط وثيق بالسلطة دامت عقدين بدون انقطاع.

بدأت راضية الحداد مسارها في السلطة كرئيسة الاتحاد النسائي التونسي منذ مؤتمره الأول في أفريل 1958 وبقيت في هذه المسؤولية[١٥] حتى تاريخ انسحابها وخروجها من صفوف السلطة ومحاكمتها في جويلية١٩٧٣ .[لم تقتصر مسؤولياتها على حيز التنظيم النسائي بل تعدته إلى حيز البرلمان والحزب حيث كانت المرأة - النائبة الوحيدة في البرلمان من ١٩٥٩ إلى ١٩٦٩ [١٦]، وفي ١٩٦٨ تضاعفت هذه المسؤولية بتعيينها في اللجنة المركزية للحزب الدستوري.

بالتعاون الوثيق مع قيادة الحزب، ولاسيما الرئيس بورقيبة، نجحت راضية في قيادة الاتحاد النسائي رغم الصراعات والمنافسة الشديدة بين العديد من عضوات الهيأة. وإن لم تحظى بإجماع كل النساء القياديات في المنظمة فقد تمكنت بفضل مساندة الرئيس بورقيبة ودعمه لها من القيام بمهامها على رأس الإتحاد الذي أصبح في علاقة عضوية مع الحزب الدستوري الحاكم بعد أن أصبحت المنظمة النسائية الوحيدة على الساحة[١٧]. لم يكن عمل الإتحاد وتحركاته في الوسط النسائي وحتى الحزبي هيّنة وسهلة نظرا لخصوصية المرحلة وطبيعة المهام الموكولة على عاتقه في وقت اتخذت فيه دولة الاستقلال مسألة المرأة المحرك والركيزة الأساسية لتطوير المجتمع التونسي وإلحاقه بركب الحداثة. تمحورت أولى أنشطة الإتحاد حول مجلة الأحوال الشخصية (التي صدرت في ١٣ أوت١٩٥٧) وما تطلبه إرساء القوانين الجديدة من عمل تحسيسي وتوعية اجتماعية واسعة في مختلف الأوساط النسائية والرجالية. وبفضل الرابطة الوثيقة بالحزب الحاكم تمكنت المنظمة النسائية من الانتشار في أغلب المناطق الريفية وإنجاح برامج محو الأمية وتعليم البنات وتكوينهن تكوينا مهنيا وكذلك تشغيل النساء، وكانت خلايا الإتحاد المركزة في كل أنحاء البلاد[١٨] هي المحرك الرئيسي لمختلف الأنشطة المطروحة على عاتق المنظمة النسائية لاسيما تمرير وإنجاح برنامج التنظيم العائلي الذي انخرطت فيه الحكومة منذ مطلع الستينات (١٩٦٢).

وعن دور الاتحاد في تثبيت مجلة الأحوال الشخصية تذكر راضية الحداد الصعوبات العديدة التي واجهتها أثناء تحركاتها في أنحاء البلاد كرئيسة الاتحاد، والاحتراز الذي قوبلت بيه القوانين الجديدة من أطراف عديدة بما في ذلك المسؤولين السياسيين، وإن كانوا يخفون مواقفهم أمام بورقيبة. فتحرّر المرأة التونسية، كما تقيّمه راضية الحداد، هو" نتاج عزيمة

---

[١٤] Haddad, Radhia, *Parole de Femme*, op., cit., p. 113-114

[١٥] **نساء وذاكرة: تونسيات في الحياة العامة ١٩٢٠-١٩٦٠،**" راضية الحداد: قناعات راسخة"، جماعي، الكريديف والمعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، ص٨٤-٨٥.

[١٦] على إثر الانتخابات التشريعية لسنة ١٩٦٩ تحصلت النساء على أربع مقاعد في البرلمان.

[١٧] منذ أن تأسس الإتحاد النسائي التونسي برعاية الحزب الدستوري في نخوة الاستقلال عرفت المنظمتين النسائيتين الأخريين:الإتحاد الإسلامي لنساء تونس و إتحاد نساء تونس (ذو التوجهات الشيوعية)،تقلصا إلى حد الاندثار وتعطل النشاط في بداية الستينات (بالنسبة لإتحاد نساء تونس) وكانت نهاية التعددية في التنظيم النسائي.

[١٨] في ١٩٥٨ كان عدد خلايا الإتحاد حوالي ٢٠ وفي ١٩٧٠ تجاوز العدد ٧٠٠ خلية، أنظر, Haddad Radhia , *op.cit*., p.140

رجل واحد (الرئيس بورقيبة) تجرّأ بكل شجاعة وحزم على مواجهة مجتمع محافظ في أغلبه"[١٩].

في ١٩٧١، بمناسبة انعقاد مؤتمر الحزب الدستوري[٢٠] بمدينة المنستير[٢١]، حادت راضية الحداد عن الخط السياسي السائد وخرجت من دوائر السلطة الماسكة بالدولة والحزب والمنظمات وقطعت الرابطة الوثيقة التي كانت تصلها بالرئيس بورقيبة فكان ذلك الحدث منطلقا لمرحلة جديدة في مسيرة هذه المناضلة الدستورية التي استمالتها التوجهات الليبرالية والديمقراطية. انتهت أشغال المؤتمر بحصول مجموعة "الليبراليون" المنادية بالديمقراطية التي تزعمها أحمد المستيري[٢٢] وحسيب بن عمار[٢٣]، والتي كانت راضية الحداد ضمنها، على أغلبية الأصوات في انتخاب اللجنة المركزية للحزب. وأمام رفض بورقيبة مقترح انتخاب المكتب السياسي من طرف اللجنة المركزية واختياره لقائمة وفاق، رفضت مجموعة الليبراليين القائمة المقترحة وانشقت عن الحزب وكونت مجموعة "الديمقراطيين الاشتراكيين". بذلك دخلت راضية الحداد مرحلة جديدة في مسيرتها السياسية، مرحلة النقد والمعارضة فالمواجهة والصدام والقطيعة النهائية مع بورقيبة ومع السلطة بعد إقالتها من مسؤولياتها ورفع الحصانة البرلمانية عنها و جرّها إلى المحكمة بتهمة" تافهة" ارتبطت بقضية قديمة لها علاقة بإحدى عضوات الاتحاد النسائي في١٩٧١ [٢٤]، سرعان ما تحولت إلى تهمة " تحويل أموال خاصة وإثراء غير مشروع ". وطالت المحاكمة سنوات وانتهت بإدانتها وإصدار الحكم عليها بأربع أشهر سجنا ومائة دينار خطية وإن تمّ لها تكسير ذلك الحكم من طرف محكمة التعقيب سنة ١٩٨٩.

وإن لم تبرز ضمن وجوه حركة الديمقراطيين الاشتراكيين المنبثقة عن مجموعة الرفض في مؤتمر الحزب الدستوري بالمنستير، فقد عبرت راضية الحداد بكل شجاعة عن رفضها مواصلة التمشّي السلطوي والانفرادي داخل الحزب والدولة تاركة بصماتها في اللبنات الأولى التي شكلت المعارضة اللبرالية.

"كلام امرأة": شهادات في النضال و في "صناعة" السياسة

وردت سيرة راضية الحداد، أو بالأحرى مذكراتها، في نصين كتبا على مرحلتين واختلفا من حيث الشكل والأسلوب رغم ما يبرزانه من تطابق واضح في هيكلتهما. أتى النص الأول في شكل شهادة مسيّرة قدمتها راضية الحداد، في إطار مشروع كتابة "نساء وذاكرة"، تمّ تدوينه ثم نشره سنة ١٩٩٣- ١٩٩٢ من طرف مجموعة البحث المسؤولة على المشروع [٢٥]. أما النص الثاني وهو الذي يحمل عنوان ***كلام امرأة: Parole de***

---

[١٩] Haddad Radhia, *op.cit.*, p.143-144

[٢٠] الذي اتخذ اسم الحزب الإشتراكي الدستوري في مؤتمر بنزرت المنعقد في أكتوبر ١٩٦٤

[٢١] بإلحاح من أحمد المستيري، محرك الاتجاه الليبرالي داخل الحزب، انطلقت أشغال المؤتمر يوم ١١ أكتوبر

للمزيد من التفاصيل عن هذا المؤتمر أنظر: Tahar Belkhodja, *Les trois Décennies Bourguiba*, Arcantères-Publisud, Tunis 1999, p119-122 .

[٢٢] كان يشغل منصب وزير الداخلية واستقال منه قبيل انعقاد مؤتمر المنستير في ٧ سبتمبر، على اثر تعيين بورقيبة لولاة موافقته

[٢٣] هو أخ راضية الحداد، من أعضاء اللجنة المركزية للحزب الدستوري .

[٢٤] راضية الحداد، **نساء وذاكرة...**، المصدر الذكور، ص ١٠٠-١٠١

[٢٥] وكان ذلك ضمن مشروع كتاب: **نساء وذاكرة...**، المصدر المذكور

Femmeونشر سنة ١٩٩٥ ، فقد جاء في شكل كتاب من تأليف راضية الحداد وإن قالت عنه في آخر توطئته " كتبه صهري انطلاقا من ذكرياتي ومن جملة الوثائق التي احتفظت بها "[٢٦].

ليس من الصعب على القارئ لنصي الشهادة أن يلتمس التجانس القوي بينهما وإن اختلفت لغة كتابتهما وحجمهما. و يبدو لنا واضحا أن النص الأول، وهو الذي أريد به مساهمة من راضية الحداد في مبادرة تثبيت ذاكرة " تونسيات في الحياة العامة "، قد شكل المسودة أو الهيكل العظمي للنص الثاني الذي يمكن اعتباره النص النهائي لشهاداتها، لذلك فمن الصعب الفصل أو حتى التمييز بينهما.

يمثل كتابها شهادة حيّة عن تجربة حياة امرأة سياسية ارتبطت بالسلطة إلى حدّ الوصول إلى أعلى درجاتها، في فترة مازالت فيها مساهمات نساء تونس في الحياة السياسية محدودة، ثم اختلفت وعارضت وتجرّأت عن الإفصاح برأيها فأقصيت وحوكمت. هي قصة تبرهن عن قدرات النساء على خوض غمار السياسة وشباكها بشجاعة وكفاءة كلما أتيحت الفرصة لهن. وهي في ذلك سيرة ذاتية كما يؤكد عليه Philippe Lejeune [٢٧] رغم خضوعها للتنميط الاجتماعي وإسكاتها للشخصي والحميمي.

"كلام امرأة" كتابة تداخل في نسيجها الزمن الشخصي والزمن السياسي، زمن النضال الوطني التونسي وزمن تشكل دولة الاستقلال المتمحورة حول شخصية الزعيم الحبيب بورقيبة، فكانت شهادات سياسية ذات طابع شخصي قلما استحضرت الخصوصي من حياة امرأة إلى حد نسيان وذوبان حياتها الفردية في النضال والسياسة؛ وربما قرّبنا هذا التمشّي من سير رجال السياسة[٢٨]. من الصعب أن لا نلمس في هذا التركيز على حياتها العامة ومساهماتها السياسية تبنيها المنهج الذكوري وانسياقها لمنطقه. نفس التمشّي لاحظناه لدى العديد من النساء اللاتي كانت منخرطات في الحياة السياسية[٢٩] . لم تبدأ كتابها باستعراض طفولتها ومحيطها العائلي بل انطلقت في صفحاته الأولى بطرح أفكار و تساؤلات حول ماهية انخراطها السياسي ومساهمتها في مسار تحرير المرأة التونسية وتقديم تقييم سريع لمسيرة السلطة منذ تأسيسها إلى ما وصلت إليه من تكلّس وانكماش في السبعينات بسبب هيمنة بورقيبة على هياكل الحزب والدولة، أحداث ومراحل تشابكت وتداخلت مع مسارها وتناولتها من زاوية نظرها في أجزاء الكتاب .

وعندما تقرّر راويتنا الحديث عن فضاءها العائلي والإطار الذي نمت فيه فتورد لنا، في مجمل حديثها عن مسارها السياسي، بعض المعلومات القليلة و الجافة ، وبالأخص تلك المتعلّقة بالأب والأخ والزوج[٣٠]، تاركة إلى "ما وراء الذاكرة " عناصر ومساحات شاسعة من حياتها الخاصة والحميمة، كأن الحديث عنها يقّلل من شخصيتها السياسية: أليس التميّز والنجاح في المنطق الذكوري السائد لصيقا بالفضاء العام وبشؤونه؟

---

[٢٦] H.Radhia, *Parole de Femme* …, op.cit., p.10.

[٢٧] Philippe Lejeune, *L'autobiographie en France*, Paris , Armand Colin, 1971, p.43-44,
ذكر في : - غراء مهنا، "السيرة الذاتية في صيغة المؤنث"، **ألف...**، المرجع المذكور، ص ٤٥
- جليلة الطريطر، **مقومات السيرة الذاتية...**، المرجع المذكور، ص ١١٦

[٢٨] إبراهيم فتحي، " السيرة الذاتية السياسية لعبد العظيم أنيس "، **لغة الذات:السيرة الذاتية والشهادات، *ألف*** العدد الثاني والعشرون، ٢٠٠٢، ص٧٧-٩٣.

[٢٩] أنظر **نساء وذاكرة**: "سيرة أسماء بلخوجة الرباعي"، المرجع المذكور ، ص٢٥-٤٧

[٣٠] H.Radhia, *Parole de Femme* …,op.cit.,p.79- 87

كتابتها إذا هي مسيرة مناضلة وسياسيّة على مدار ثلاثين سنة، عشرون منها قضّتها في صفوف الحزب الدستوري الجديد والسنين الأخرى المتبقية على " دروب النضال من أجل الديمقراطية"، على حدّ تصريحها[٣١].

قدمت لنا راضية الحداد قصّة حياتها السياسية فكانت تركيزا إجماليا على لحظات محورية في علاقتها بالرئيس بورقيبة الماسك بزمام السلطة والمسيّر لمؤسسات الدولة ورجالها. لكن ذلك التركيز على شخصية بورقيبة لم يكن حاجزا لإبراز دورها في مختلف المحطات السياسية التي أطرت كتابتها، وربما كان عكس ذلك تماما لأن في اختيارها لهذا الشكل من الصياغة لتقديم مسيرتها- أي في ترابط قوي مع شخصية بورقيبة - رغبة في البروز وفي التركيز على الذات. فالقارئ لهذه الشهادات يلمس بسهولة توجه راضية الحداد نحو البروز والتمركز واختيار زوايا الضوء، شأنها في ذلك شأن العديد من رجالات السياسة الذين دونوا شهاداتهم أو سيرهم. فنحن هنا إذا بعيدين عن "إستراتيجية خاصة بالنساء اللاتي اعتدن الابتعاد عن بؤرة الضوء والرهبة من الظهور" [٣٢]. فراويتنا فاعلة، فعلها يختزل فعل المجموعة (الأطر والقيادات النسائية في الاتحاد النسائي أو حتى في الحزب الدستوري) وإن كانت في ذلك مدفوعة بشخصية "لزعيم-الرئيس".

من هذه الزاوية يصعب إذا التمييز بين خطاب المذكر وخطاب المؤنث. لكن وإن لم تخرج شهادة راويتنا في بنيتها الأساسية عن نمط السيرة الذاتية السياسية فإنها تستوقفنا في تركيزها على علاقتها بالآخر الذكر- الفاعل للإفصاح عن ذاتها وفي نفس الوقت تقليلها إلى حد التجاهل لأدوار ومساهمات نساء فاعلات لإثبات قدراتها وتبرير مركزيتها في الفضاء النسائي.

كيف نقرأ هذه الثنائية في التعامل مع الرجال والنساء؟ أليس في ذلك إعادة إنتاج منطق وعلاقات القوة السائدة؟

من هذا الباب ربما دفعتنا شهادة هذه المناضلة إلى طرح تساؤلات عديدة تحيلنا على الفعل السياسي وآلياته الخاصة للإفصاح عن خصوصية مساهمات النساء في هذا الحقل العام المتميّز، آخذين في الاعتبار دون شك مؤثرات السياق الاجتماعي والثقافي.

تشكل الذات: الأنا وجاذبية الآخر الذكر

إن المتمعن في هذه السيرة يلمس بوضوح أن راضية الحداد لم تكن ترمي من وراء كتابتها تسجيل أحداث وأطوار حياتها بقدر ما كانت تهدف إلى تشكيل رؤيتها لمسار حياتها السياسية في علاقتها الوطيدة مع الزعيم-الرئيس :فهي تنبهنا من توطئة الكتاب بقولها "أملي أن أحمل القارئ إلى الاهتمام بمسيرتي السياسية... الشخصية المركزية في كتابي هي بورقيبة. جوهر أفكاري في كتابتي ليست إلا تعبيرا عن موضوع علاقتي به"[٣٣]. من الصعب إذا أن لا نلمس في هذه الكتابة السرد- ذاتية الخصوصية الوظيفية، وعليه فهي رؤية ليست

---

[٣١] R.Haddad, *Parole de Femme…*,op.cit., p.9-10.

[٣٢] هدى الصدى، "تشكيل تصورات عن الذات..." **النساء العربيات في العشرينات**، المرجع المذكور، ص٢٠٢

[٣٣] R.Haddad, *Parole de Femme…*,op.cit., p.10

خالية من الانتقاء والتأويل وإنتاج المعنى. لكن لا إشكال في ذلك إذ أن "أبرز ما يميّز الحقيقة السيرذاتية، أنها حقيقة ذاتية"[٣٤].

بصرف النظر عن صياغتها المنساقة وراء التنميط والقولبة السائدة تكشف لنا هذه الشهادة التاريخية بين أسطرها وعبر عمليات الحذف والتضمين عن آليات تشكل الأنا الأنثى في الفضاء السياسي، عالم الرجال والذكورة، وربّما مكنتنا من استكشاف شيئا من الخصوصية النسائية في التعامل مع الشأن السياسي ومساحاته ضمن السياق التاريخي والاجتماعي الحاضن لها. ودون أن نسقط في قولبة التجارب الفردية واستخلاص الاستنتاجات العامة يتيح لنا هذا النص السردي فرصة التحاور مع لغة الأنوثة وهي" تقول ذاتها". محاورة تضعنا إزاء "منطق النص السردي وتحملنا إلى الإنصات إلى ما يقال كيف يقال ولماذا يقال"[٣٥].

بقدر ما يسترعي انتباه قارئ هذه السيرة تركيز الراوية على رجال كان لهم الفضل في نحت شخصيتها ودفعها لخوض تجربتها السياسية وتفخيم صورتهم تستوقفه النزعة النقدية إلى حد السلبية لمنظورها لأغلب النساء اللواتي كانت لها معهن عديد التقاطعات أثناء مسارها.

لم تخصّ راضية الحداد أمّها برعاية بارزة في نصّها مثلما كان الشأن مع أبيها في سردها لذكرياتها عن طفولتها ومحيطها العائلي الذي تربت فيه ونمت. من خلال بعض الإشارات التي تسوقها لنا في شأن انقطاعها عن المدرسة والذي كان نتيجة قرار أبوي، تظهر الأمّ في صورة المرأة المحافظة التي أثّرت على الأب:" كانت أمّي تخشى الفرنسة عليّ وترى في المدرسة أخطار التغريب وفقدان الهوية". أمّا صورة الأب، مهما كان قراره فقد حافظت على "نقاوتها" وتفوقها: " أبي متفتح و مختلف عن بقية الرجال..."،"إنه تراجع (عن تسجيلها في المعهد الثانوي) في آخر لحظة تحت تأثير ثلة من أصحابه ... وأمّي..."[٣٦]. ورغم تألمها لفصلها من المدرسة فهي في النهاية تتفهّم موقف أبيها الذي كان" من الصعب عليه أن يواجه التقليد". وفي سردها لبعض ذكرياتها عن طفولتها وبدايات تشكل الحس الوطني لديها فنكتشف جاذبية الأب والأخ حسيب وتغيب الأم، في حين أنها تتذكر في معرض حديثها عن بشيرة بن مراد أنها التقت بها لأول مرة في اجتماع نسائي اصطحبتها له أمها[٣٧].

الزوج هو الآخر حضي بمكانة بارزة في شهادات مناضلتنا وربما خصّته بالدور المتميّز في صقل شخصيتها وتشكّل ذاتها، تقول عنه: "هو الذي كوّنني وفتح عينيّا على أشياء وحقائق لم أكن لأتعرّف عليها في طفولتي "المسيّجة" إنه هو الذي صنعني مثلما أنا عليه وهو الذي أعاد إلي الاعتزاز بكوني امرأة "[٣٨]. فهو الذي كان وراء خطواتها الأولى في حقل النضال بإتاحتها فرص الاستماع لنقاشات قياديين في الحزب الدستوري كانوا يأتون إلى البيت للتحاور مع حماها العروسي الحدّاد و بتشجعها على الانخراط في الأنشطة النسائية وإن لم يصل إلى حدّ السماح لها بالخروج إلى الشارع للمشاركة في المظاهرات التي نظمتها

---

[٣٤] جليلة الطريطر، **مقومات السيرة الذاتية**...، المرجع المذكور، ص ٥٠٧

[٣٥] هدى الصدة، "تشكيل تصورات عن الذات"...، المرجع المذكور، ص ٢٠٠

[٣٦] R.Haddad, *Parole de Femme*..., op.cit., p. 81-82

[٣٧] المرجع نفسه، ص٩٥

[٣٨] المرجع نفسه، ص ٨٥

نساء تونس احتجاجا على الحضور الاستعماري وقهره[٣٩]؟ لم تبخل عن التنويه بخصال زوجها وسعة ثقافته والتأكيد على حسّه السياسي وميولا ته الوطنية، علما وأنه لم يعرف الشهرة والشرف الذي حصل لزوجته في مسيرتها ولم يتقلد من المناصب سوى المسؤولية البلدية وكان بذلك بعيدا عن الأضواء المشعة في اتجاها. كيف عاش الزوج " تفوق زوجته"؟ لا تفيدنا راضية بشيء عن ذلك سوى أنها تحاول تبرير ابتعاد زوجها عن المناصب بالاستناد إلى تأويل يعتمد المقابلة بين الأخلاق والتشريف: " كان في منتهى النزاهة وربما لذلك رفض المناصب الوزارية التي اقترحت عليه مرارا"[٤٠]، وكأنها تنسى في تلك اللحظة أنها كانت في قمم التشريف. وفي لحظات استحضارها للأحداث الأليمة التي عاشتها في بداية مسارها السياسي عندما تجرأت على الترشح لانتخابات البلدية على قائمة مستقلة عن الحزب الدستوري تستوقفنا صورة الزوج الحنون المريح والمتفهم[٤١].

أما الرجل-الرمز الذي هيمن على هذه السيرة فطبعا هو الحبيب بورقيبة، فكانت شخصيته محورية في كتابها كما كانت عليه في حياتها: " قصّتي مع بورقيبة هي التي دفعتني للإفصاح عن رأيي وتدوين أفكاري"[٤٢]. آثاره الملازمة لمسارها لا تستوجب الإثبات. ثنائية صارخة وقوية هيكلت علاقتها بالزعيم وطبعت صورته التي رسمتها كلماتها: بورقيبة "الثوري-الواقعي، الأنوي- الوطني، السياسي المرن-المتسلط" [٤٣]، ذلك "الرجل الاستثنائي" هو الذي أقرّها في أعلى المناصب و فتح لها أبواب الشهرة وهو الذي ظلمها و"أهانها". لم يكن من السهل عليها أن تشكل ذاتها كامرأة سياسية في استقلالية عن الزعيم-الرئيس الذي مكّنها من" امتيازات العلاقة المباشرة معه"[٤٤] ومن منافع مساندته، وحتى في أعسر المواقف ودون أن تشعر تراها دائما تبحث عن رواية تخرج بورقيبة من مسؤولية "الخطية" تجاهها بينما تورد لنا بكل نرجسية وافتخار عباراته المادحة لخصالها والمثمنة لمجهوداتها[٤٥]. ولم تفك رباطها منه إلاّ في الأزمة الأخيرة التي انفصلت على إثرها من المسؤوليات والتنظيم وكانت معها القطيعة النهائية.

الموقف اختلف تماما ومعه الخطاب عندما تعلقت الذكريات بنساء التقت بهن في النضال الوطني والنسائي وتقاسمت معهن الشهرة وحتى الاقتراب من بورقيبة. لعل أحسن مثال عن ذلك جسّمته الكلمات التي خصت بها سعيدة ساسي، ابنة أخت الزعيم-الرئيس. ليس من الصعب على القارئ أن ينتبه من الوهلة الأولى إلى التركيز القوي الذي حظيت به هذه الأخيرة في مذكرات راضية الحدّاد والصورة القاتمة-السلبية التي أخرجتها فيها. الموقف منها واضح والرفض والازدراء لكل مبادراتها وأفعالها صريح. كم من مرّة ترجع أسباب مشاكلها وتعكّر علاقتها ببورقيبة إلى" دسيسة" سعيدة و"مكيدتها"، بصماتها حاضرة في أغلب تعثرات مسارها[٤٦] .

المنافسة بين المرأتين تبدو شديدة والرغبة لديها في الظهور واحتلال المواقع الأولى أقوى.

---

[٣٩] المرجع نفسه، ص٨٧-٨٨
[٤٠] المرجع نفسه، ص ٨٥
[٤١] المرجع نفسه، ص ١١٠
[٤٢] المرجع نفسه، ص 10
[٤٣] المرجع نفسه، ص ٢٤٦-٢٤٧
[٤٤] المرجع نفسه، ص ٧٨
[٤٥] المرجع نفسه، ص١٢٩،١١٤،١١١
[٤٦] المرجع نفسه، ص١٠٥، ١٠٧، ١١٢، ١١٥، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨

لكن وان لم تكن صورة سعيدة ساسي في الذاكرة نقية فان مسيرتها تفصح أيضا عن شجاعة مناضلة دستورية وعن قدراتها في إقناع النساء بالانخراط في النضال الوطني والنضال ضد المستعمر في فترات صعبة من تاريخ البلاد[٤٧].

وبالرغم من أن صورة بعض النساء الدستوريات المناضلات كانت حاضرة في سياقات شهاداتها مثل أسماء الرباعي وفتحية مزالي أو عائشة بلاغة[٤٨]. فان النرجسية ومركزية الأنا التي يفصح عنها خطابها في مواقع عديدة[٤٩] غالبا ما ترتب عنهما التقليل من دور النساء الأخريات في الحياة العامة إلى حدّ تناسي أوحتى تجاهل أدوارهنّ.

تقول لنا راضية الحداد أكثر من مرّة أنها عملت جاهدة على تكسير الهيمنة التي كانت النساء المقربات إلى بورقيبة تريد فرضها عليه مشيرة إلى سعيدة ساسي[٥٠] لكنها تنسى وسيلة بن عمّار- بورقيبة التي لم تكن هناك امرأة أخرى أكثر قربا منها إلى بورقيبة وقدرة على التأثير عليه[٥١].

أليس الصراع على السلطة بينها وبين سعيدة ساسي هو المحرّك لهذه السلبية القاتمة التي أخرجت عليها صورة سعيدة ساسي وثانويا صور نساء أخريات كانت طرفا في الحركة النسائية؟ وفي المقابل ألم تكن العلاقة الحميمة والنفعية التي طالما ربطها بوسيلة بن عمّار هي الدافع وراء غضّ الطرف عنها وعن دورها في دائرة التأثير على بورقيبة؟ أكثر من مرّة ودون أن تشعر تمدّنا بمعلومات عن الدور الذي كانت وسيلة بن عمار تلعبه لتقريب راضية الحداد من بورقيبة وتلميع صورتها عنده[٥٢].

امرأة وتاريخ: ذاكرة ونسيان

لا شك أن هذه الشهادة التي قدّمتها لنا راضية الحداد عن مسيرتها السياسية التي ارتبطت بحقبة هامة من تاريخ تونس تضعنا أمام تركيبة مزجية تداخلت فيها أحداث ووقائع من الماضي بتصوّرات وتمثّلات من"رقش الذات"، لا إشكال في ذلك ونحن نعلم جيدا أن كل كتابة تاريخية تقوم على الفرز والتنظيم والتركيب[٥٣]، ناهيك إذا ما كان كاتب التاريخ فاعلا فيه في ذات الوقت، فلا ذاكرة بدون نسيان ولا نسيان بدون قصدية بانت أو اختفت[٥٤].

أي تاريخ سردته لنا راضية الحداد عبر شهاداتها وأي مساءلة يمكننا صياغتها لتفكيك بناه ؟

---

[٤٧] H.De Montety, *Femmes de Tunisie*, Mouton, Paris, 1958, p. 141-148

[٤٨] Radhia Haddad, *Parole de Femme…* op.cit., p.118

[٤٩] المرجع نسه، ص ١١١، ١٣٠

[٥٠] المرجع نفسه، ص١٨٤

[٥١] T.Belkhodja,*Les Trois Décennies Bourguiba*, Arcanteres-Publisud, 1999, p. 120

[٥٢] Radhia Haddad, *Parole de Femme…* op.cit., p.113, 171,

[٥٣] حول هذا الموضوع انظر: - جليلة الطريطر، المرجع المذكور، ص٢٠٣-٢٠٤

-M.J., « Histoire et reconstitution du Passé », in *Raisonnement et démarches de l'historien*, éd. De l'institut de Sociologie, Université de Bruxelles, 1963, p.296-312
-P.Ricoeur, *Temps et Récit*, T.1,..,op.cit ;, p.302-304

[٥٤] -P.Ricoeur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Seuil, 2000, p.574-578
-ZviYavetz, « Les ruses de l'histoire et de la mémoire », in *Pourquoi se souveni,op.cit.*, p.46-51

جملة الأحداث التي تسوقها لنا من خلال شهاداتها هي رواية تاريخية من داخل دوائر السلطة غلبت عليها الصفة التبريرية وإبراز الأنا المثلى. من الطبيعي أن تستحضر الشاهدة في ملفوظها السردي أحداثا تاريخية تخضع في انتقائها وبنيتها وإخراجها إلى منطق المرجعية القصدية، فهذه الرواية التاريخية تثبيت مكتوب لذاكرة امرأة كانت طرفا في الفعل السياسي[٥٥] . لم تخفي شاهدتنا عنّا وعيها بذاتية روايتها التاريخية تلك التي اشتبكت فيها الذات بالقضية العامة، حيث تؤكد أن ما جمعته في كتابها هو "جملة من الأحداث علقت بذاكرتها وارتأت تبليغها لأجيال الحاضر ليتذكروا صنيع الأجيال السابقة ويقيموا تضحياتهم"[٥٦]. ومهما جسّمت هذه الكتابة الترسيخ الإيجابي للذات وخضعت للانتقاء والترتيب، عن قصد ووعي أم لا، شأنها في ذلك شأن كل من يكتب عن الذات[٥٧]، فهي تمدّنا من خلال محتوياتها و صياغاتها بوجهة نظر و رؤية امرأة تجاه أحداث و قضايا هيكلت تاريخ تونس المعاصر.

بعيدا عن التأريخ وتسلسل أحداثه تورد لنا راضية الحداد معلومات وأخبار متقطعة ومتفاوتة الأهمية في صناعة الحدث ورسم مسار السلطة من الاستقلال إلى مطلع الثمانينات. من الطبيعي أن تستأثر الحركة النسائية أكبر مساحة في الكتاب ونحن إزاء مناضلة نسائية تقلدت منصب رئاسة الاتحاد النسائي التونسي من مؤتمره الأول المنعقد في ١٩٥٨ إلى تقديم تسليمها في ٨مارس ١٩٧٢. دون أن تشعر أمدّتنا بمعلومات دقيقة عن آليات و مرحلية هيمنة الحزب الدستوري على الحركة النسائية التونسية وحصار تمثيليتها في الإتحاد النسائي التونسي ولو أنها حاولت مرارا انتقاد " ظنون البعض" بخصوص علاقة الإتحاد بالحزب، ومن جملة ما تورده: "الإتحاد ليس فرعا من فروع الحزب، لكنه مؤيد له ويحمل نفس الأفكار بخصوص سياسة البلاد... لم يكن الانتماء إلى الحزب شرطا من شروط الانخراط في الإتحاد أبدا"[٥٨]. من المهمّ ربما أن نستحضر هنا ما كتبته في رسالة بعثتها إلى فرع الإتحاد بباريس تقول فيها: " لا يمكن للإتحاد أن يقبل في صفوفه نساء منتميات إلى غير الحزب الدستوري الجديد... الإتحاد منظمة منبثقة عن الحزب الدستوري الجديد"[٥٩]. ليس من السهل عليها وهي تستعرض مسار الاتحاد النسائي، المنظمة التي التصقت باسمها طويلا، أن تخرج من منطق السلطة و" تقول ما لم يقال ".

وفي معرب حديثها عن تدرّج النساء الدستوريات إلى " وضع تنظيم نسائي خاص بهنّ " تطلعنا على تفاصيل وحيثيات تقر بمنطق التفرّد بالكلمة ورفض الاختلاف وتبرّر "وحدانية المنظمة النسائية لتفادي مخاطر التعدّدية السلبية"[٦٠]، وإن نراها في غير هذا السياق

---

[٥٥] جليلة الطريطر ، **مقومات السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث** ، مركز النشر الجامعي-مؤسسة سعيدان للنشر، تونس ٢٠٠٤، ص٢٠٩-٢١٥ P.Ricoeur, *Temps et Récit I, l'intrigue et le récit historique*, Paris, éd. Seuil, 1983, p.123

[٥٦] R.Haddad, *Parole de Femme…*,op.cit., p251

[٥٧] B.Jewsiewicki, « Le récit de vie entre la mémoire collective et l'historiographie », in *Récits de vie et mémoires*, sous la direction de B. Jewsiecki, Université Laval,Québec, l'Harmattan, (s.d.), p. 213-228. - جليلة الطريطر، المرجع المذكور، ص ٥٠٩-٥٠٧

[٥٨] راضية الحداد، **نساء وذاكرة**...،المرجع المذكور، ص٨٦

[٥٩] R.Haddad : Lettre à la section de Paris, Centre de Documentation Nationale, Tunis,(S.D.), cité in., I.Marzouki, *Le mouvement des femmes en Tunisie,…*, op.cit., p.166.

[٦٠] R.Haddad, La femme dans l'Etat et la société, *L'Action* du 17.6.67, cité I.Marzouki, op.cit.,p.167 .

تقول:"جمعيتنا حرّة نأخذ فيها المواقف التي نراها صالحة وليس هناك أي تدخل في منظمتنا"[٦١].

ما قدّمته لنا في شهاداتها عن المؤتمر الأول للإتحاد المنعقد في أفريل ١٩٥٨ والكيفية التي حسم بها بورقيبة مسألة الرئاسة في صالحها مع ما خلّفته من حزازات وتكلّس في العلاقات بين قياديات الإتحاد، وإن اختلف في بعض جزئياته عمّا أفادتنا سيرة أسماء الرباعي[٦٢]، حملنا إلى كواليس السلطة لنعاين آليات صناعة القرار وتموقع النساء في شبكات الفضاء السياسي ونستكشف انسياقهن وراء لعبة السلطة واستنباطهن لمنطقها وأنماطها. فضلا عمّا ذكرته لنا من تفاصيل تؤكّد الاحتواء الصارخ للمنظمة النسائية من طرف الحزب. من ذلك نفهم بوضوح مدى استحالة توخي راضية الحداد أسلوبا وتعاملا في إدارة المنظمة وإدارة علاقاتها بالنساء مغايرا لما يمارس في مستوى السلطة. فالمتتبع لسيرتها تستوقفه صياغتها التي تقوم على الربط الوثيق بين شخصها والمنظمة النسائية مهما حاولت من حين لآخر إدراجنا في سياق يؤكد على توخيها منهج الوحدة والعمل الجماعي[٦٣]. وان مكنتنا هذه الشهادة من معلومات دقيقة وتفاصيل عن مسيرة المنظمة النسائية وانجازاتها في اتجاه تحرير المرأة وتحديث المجتمع التونسي فالمركزية في الخطاب كانت بدون أي شك لرئيستها.

بغضّ الطرف عن البروز القوي للذات رصدت لنا شهادة راضية الحداد عبر عرضها لإنجازات الإتحاد النسائي التحوّلات التي طرأت على معيش النساء ووضعهن وتغيرات المشهد الاجتماعي وما أبرزته النساء من حماس و قدرات على اختراق المحجور وكسر الحواجز وممارسة الغير المألوف رغم المعيقات المتعدّدة التي كانت تواجهه على جميع الأصعدة لاسيما في حقل السياسة. كما أطلعتنا عبر الحكايات الصغيرة الطريفة عن الأجواء الاجتماعية والثقافية الضاغطة التي اقتحمها بورقيبة ووراءه الاتحاد النسائي لإرساء القوانين الجديدة وصياغة المرأة والعائلة التونسية "الحديثة". كشفت لنا ذكرياتها عن الحملات التي كان الإتحاد النسائي ينظمها عبر أنحاء البلاد للتوعية والإقناع بمجلة الأحوال الشخصية وبسياسة تحديد النسل وغيرها من القضايا المطروحة لإعادة اعتبار موقع المرأة التونسية في العائلة وفي المجتمع، المسافة الفاصلة بين فكر بورقيبة وقناعاته القوية بالنهج التحديثي والعقليات المتحجرة التي وان كانت قوية في الأرياف فلم تكن غائبة لدى العديد من رجال الدولة وكوادرها الذين كانوا " بارعين في إخفاء احترازهم عن بورقيبة"[٦٤]. كم من مرّة تتذكر راويتنا فيها التعامل التمييزي الذي كانت تلاقيه كمسؤولة سياسية من طرف رفاق لها في هياكل الدولة والحزب وهي تقوم بمهامها معهم جنبا إلى جنب وتدخل بورقيبة لإسنادها[٦٥]. و تذكرنا كذلك بالأسلوب الطريف الذي توخاه بورقيبة " لتربية المجتمع" والمتمثل في تدارسه لملفات خلافات زوجية أمام الملأ وانحيازه الدائم للنساء: " النساء في كل الحالات متضرّرات يجب الأخذ بيدهن"، وبهذه الكلمات كان يجيب راضية الحداد عندما لا تنساق لرأيه، على حد قولها[٦٦]. الملفت للانتباه حرصها على إبراز عدم مشاطرتها بورقيبة

---

[٦١] راضية الحداد، **نساء وذاكرة**...،المرجع الذكور، ص ٨٦

[٦٢] أسماء بلخوجة الباعي، "التحدّي لتحقيق الذات"، **نساء وذاكرة**، المرجع المذكور، ص٣٦-٣٨

[٦٣] R.Haddad, *Parole de Femme*, op. cit.p 130

[٦٤] Ibid., p. 144

[٦٥] Ibid., p.145-146

[٦٦] Ibid., p. 147

في سياسة " التمييز الإيجابي" الثابتة لصالح النساء وعدم انتباهها إلى التناقض الذي يؤول إليه خطابها في بعض مراحله. أنسيت أنها من أولى التونسيات المنتفعات من انحياز بورقيبة للنساء. أو نسيت أيضا وهي التي قادت وجسمت "السياسة النسوية" للدولة مدى وزن الآلة السياسية وأهميتها في دفع المجتمع على طريق التحديث وإرساء أبجديات تحرير المرأة في تونس. ربما كان لزمن الكتابة آثاره على خطابها.

أكثر من مرّة تأكّد لنا راضية الحداد، وهي التي جمعت بين رئاسة الإتحاد وعضوية اللجنة المركزية للحزب الدستوري والنيابة البرلمانية، استقلالية الإتحاد عن الحزب لكنها من دون أن تشعر عرضت لنا عبر سردها لإنجازات الإتحاد النسائي وأنشطته مسار السلطة بمختلف محطاتها وتقطعاتها التي رسمتها سياساتها المتأرجحة بين "الاشتراكية" والليبرالية. أكان لها خيار آخر ومسيرتها تجسيم صارخ للتداخل القوي بين المنظمة النسائية والحزب والدولة ؟ لعل القارئ يلمس في هذه المفارقة مخلفات ما تميز به الشوط الثاني من تجربتها السياسية من قطيعة مع السلطة ورفض ومعارضة فمحاكمة واعتزال السياسة.

طرافة مثيرة للانتباه ميّزت مسيرة راضية الحداد السياسية التي حملتها من الجرأة على التعبير عن رأيها وفرض شخصيتها بمناسبة أولى انتخابات تخوضها البلاد منذ استقلالها وترشحها على قائمة بلدية مستقلة عن قوائم الحزب، وان لم تصل بذلك الموقف إلى نهاية المطاف، فإلى الانسجام التام مع السلطة والانصهار في هياكلها ثم خروجها عن التمشي السياسي المعهود ورفضها ضمن مجموعة "الديمقراطيين" منطق التسلط والرأي الواحد المهيمن على الحزب والدولة والمطالبة بالديمقراطية فإقالتها من كل المسؤوليات وجرّها إلى تقديم تسليمها ومحاكمتها.

جدير بالانتباه ما تكشفه شهادة راضية الحدّاد من تفاصيل ومعلومات عن مراحل خلاف مجموعة "الديمقراطيين" مع بورقيبة ومواجهتها له منذ عشية مؤتمر المنستير للحزب (المنعقد في ١١ أكتوبر ١٩٧١) الذي كرّس تفوّق "المجموعة المنادية بالديمقراطية" حتى إقرار رفضه لمقررات المؤتمر في شأن انتخاب المكتب السياسي من قبل اللجنة المركزية بحسمه القضية يوم ٢٢ أكتوبر واختياره ل٢٠ عضوا من اللجنة المركزية "لانتخاب" ١٤ عضوا منهم لتشكيل المكتب السياسي. ولعل أهم ما يسترعي انتباهنا ونحن بصدد معاينة هذه الأحداث البالغة الأهمية، جرأة راضية الحدّاد على أخذها الكلمة في اجتماع اللجنة المركزية وانتقادها لقرار بورقيبة وتمسّكها بمبدأ التسيير الديمقراطي ورفضها للمشاركة في "ألعوبة" التصويت داخل الفضاء الذي حدّده بورقيبة[٦٧]. الموقف كان خطيرا وحاسما في ذات الوقت لكن هذه المرأة لم تضعف أمام هيبة بورقيبة "صانعها بالأمس" وبكل شجاعة هبت لتتكلّم الأولى والرجال مازالوا سكوتا دون مبالية "لهمسات العديد من حولها لإسكاتها وصرفها عن مواجهة بورقيبة"[٦٨]، وتوجهت له بهذه الكلمات : " سيدي الرئيس كنت رجل الاستقلال فكن رجل الديمقراطية وقد قلتم أن القانون فوق كل شيء وحتى فوق بورقيبة واليوم سيدي الرئيس يجب أن تعطي المثل..."[٦٩]. لكن كلامها وكلام من أخذ الكلمة من بعدها لم يغير من موقف بورقيبة الذي كان قد قرّر قبل يومين من انعقاد اللجنة المركزية

---

[٦٧] Ibid., p.32-33

[٦٨] Idem

[٦٩] راضية الحداد، **نساء وذاكرة**...،المصدر الذكور، ص٩٧

تجميد أحمد المستيري، زعيم "الكتلة الديمقراطية"، عن نشاطه الحزبي[٧٠]. بذلك التعنت حسمت القضية داخل الحزب الدستوري وخرجت المجموعة الرافضة عن الحزب وتكرّست القطيعة.

المسألة لم تقف مع راضية الحداد وهي الرئيسة للإتحاد النسائي و"المنتخبة من مؤتمره" في هذا الحد. لقد استوجب إبعادها عن المسؤولية شيئا من الوقت لتدارس وضع المنظمة وإعداد البديل لإحكام وثاقها مع الحزب لاسيما وأن قيادتها تخلّفت عن حملة التأييد والمساندة للرئيس ولصنيعه. ولم تنتظر راضية الحداد طويلا لتجبر على تقديم استقالتها من رئاسة المنظمة النسائية ومن عضوية اللجنة المركزية للحزب الدستوري وتم ذلك في مارس ١٩٧٢ وتأجل المؤتمر الذي كان مقرّرا لشهر ماي١٩٧٢ [٧١].

جملة هذه الإجراءات المتخذة ضدها هيأت لترتيب آخر شوط في الصراع المعلن بينها وبين الرئيس بورقيبة، وكانت النهاية أسوء من البداية إذ جرّت المناضلة الدستورية إلى المحكمة، التي استغرقت سنوات، بعد تلفيق تهمة ارتبطت بقضية قديمة بعلاقة بإحدى عضوات الاتحاد النسائي في١٩٧١ [٧٢]. و سرعان ما تحولت القضية إلى تهمة " تحويل أموال خاصة وإثراء غير مشروع "، وتبعا لذلك تم رفع الحصانة البرلمانية عنها (في ديسمبر ١٩٧٣) وهي التي كانت نائبة في البرلمان لمدة ١٤ سنة، وانطلقت المحاكمة التي امتدت أطوارها المملّة والمخجلة من ١٩٧٣ إلى ١٩٨٩ والتي انتهت بإدانة مناضلة الأمس وإهانتها فكانت قطيعة راضية الحداد النهائية مع بورقيبة ومع السلطة[٧٣].

لكن انخراطها في صف المعارضة وتحمسها للمشروع الليبرالي الديمقراطي الذي بلورته مجموعة "الديمقراطيين الاشتراكيين" لم يؤل بها إلى الالتزام التنظيمي واستعادة حماسها النضالي بعد أن تحولت المجموعة إلى حزب سياسي في سنة ١٩٨١ ولو أنها ساهمت إلى جانب أحمد المستيري وبقية أعضاء اللجنة المركزية للحزب الدستوري المطرودين ومناضلين آخرين في إصدار بيان في شكل" نداء للشعب لأخذ مصيره بيده" في ٢٠ مارس ١٩٧٦ بمناسبة الذكرى العشرين لاستقلال البلاد. في ذات الوقت تحرّكت مجموعة الديمقراطيين الاشتراكيين بزعامة أخيها حسيب بن عمار وبمعية شخصيات سياسية مستقلة لتشكيل لجنة وطنية ترمي لتأسيس "الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان" وللمطالبة بإصدار جريدتين مستقلتين "الرأي"(بالعربية) و"الديمقراطية"(بالفرنسية). مطلبان وان سيتحققان لاحقا[٧٤] ، فقد قوبلا أولا بالرفض وزادت السلطة في تعنتها ورفض الرأي المخالف ومحاصرة الأفراد والمجموعات المنتقدة والمعارضة. في هذا السياق كان "صدام" راضية الحداد الأخير بالسلطة ورفضها الجريء لمصادرة الأشخاص والحريات: الحدث شخصي تمثل في منعها يوم ٣نوفمبر ١٩٧٦ من مغادرة البلاد واحتجاز جواز سفرها وهي في مطار تونس- قرطاج تستعد للسفر إلى فرنسا. بكل شجاعة رفضت الامتثال للأوامر ومغادرة المطار وحولت الحادثة إلى حدث عام عاينه المسافرون و تناقلت أخباره أوساط

---

[٧٠] كان أحمد المستيري في منصب وزير الداخلية الذي استقال منه قبيل انعقاد مؤتمر المنستير وبالتحديد في ٧ سبتمبر.

[٧١] كان ذلك يوم ٨مارس ١٩٧٢، أنظر" سيرة راضية الحداد"، **نساء وذاكرة...**، المصدر المذكور ، ص١٠٠

[٧٢] راضية الحداد، **نساء وذاكرة...**، المصدر الذكور، ص ١٠٠-١٠١

[٧٣] في أكتوبر ١٩٧٣ كانت بداية التحقيق في القضية، فيفري ١٩٧٤ أول جلسة أمام المحكمة، في ماي ١٩٧٤ صدور الحكم ب٤ أشهر سجنا و١٠٠ دينار خطية، في جويلية ١٩٧٤ أول جلسة أمام محكمة الاستئناف، فيفري ١٩٧٨ اول جلسة في محكمة التعقيب وفي ١٩٨٩ تكسير الحكم من طرف محكمة التعقيب. أنظر راضية الحداد، **نساء وذاكرة** ...، المصدر المذكور، ص١٠١-١٠٤.

[٧٤] كان الترخيص للرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان في ماي ١٩٧٧، وفي أكتوبر من نفس السنة الترخيص لمجموعة الديمقراطيين الاشتراكيين في إصدار جريدتي "الرأي" و"الديمقراطي".

واسعة على إثر ما تجرأت القيام به " بالفعل والكلمة " في بهو المطار وما دفعت إليه من تحرّك حثيث بعد تجمع الأنصار والمساندين حولها سواء بالتواجد معها أو بإرسال برقيات المساندة. أصرت على عدم مغادرة المطار بكل شجاعة وجرأة قبل أن تستعيد جواز سفرها. وبعد ست و ثلاثين ساعة قضتها راضية الحداد في المطار بدون أدنى تراجع عن موقفها أجبرت السلطة على تمكينها من جواز سفرها دون أن تسمح لها طبعا بالسفر. هنا كانت نهاية مسيرتها السياسية [٧٥]. لكن ولئن غادرت راضية الحداد حقل العمل السياسي فإنها لم تغادر المجال العام وحولت اهتماماتها إلى قضايا اجتماعية[٧٦] فاهتمت بالنشر حيث أدارت شركة "بروديف للتصفيف". و كل من تعامل معها في هذا الفضاء يتذكر جيدا عبر النقاشات التي كانت تخوضها راضية الحداد استمرار انشغالها بالشأن السياسي وثباتها على قناعاتها.

أكانت الخيبة أو الاهانة أو فتور العزيمة وراء مغادرة راضية الحداد الفضاء السياسي بعد ما أبرزته من شجاعة وحماس في المطالبة بالديمقراطية والدفاع عن حرية التعبير؟

تقييمها لتجربتها يفصح عن قناعات سياسية قوية وعن ثبات خيارات امرأة دخلت الحياة العامة من بابها الكبير واحتلت مواقع مساوية للرجل وتركت بصماتها على سجلات تاريخ تونس المعاصر وإن جرّها الحاضر أحيانا إلى التساؤل عن نجاعة الطريق الذي توخته وعن مدى نجاحها في التوفيق بين حياتها العائلية ونشاطها السياسي وسآل نفسها إن كانت زوجة وأمّا صالحة[٧٧]. وربّما التمسنا في هذه التساؤلات، الغائبة في لغة الرجال وقاموسهم، "عقدة الذنب" التي تسكن ذهن غالبية النساء المنخرطات في الحياة العامة والتي لا تتردد العقلية السائدة في تمريرها.

مهما كانت مسيرة راضية الحداد جزءا من مسار السلطة ومهما ارتبطت تجربتها السياسية ببورقيبة شخصيا فهذه المرأة دخلت التاريخ وطبعت سجّله وما تجرّأت على فعله وقوله في اتجاه معاكس لقرارات بورقيبة ليس هينا وليس بسيطا ويستحق التذكير لكي تبقى إرادة هذه المرأة شاهدة على قدرات النساء على الفعل السياسي وجرأتهن على التحدّي والتعبير عن الذات.

ما لفت انتباهنا ونحن نقرأ في ذاكرة بعض رجال السياسة من جيل النضال الوطني ودولة الاستقلال هو نسيان هذه المناضلة وحذفها من المشهد السياسي وربما شمل الحذف أيضا المنظمة النسائية ذاتها. لماذا تجاهل الطاهر بالخوجة، صاحب شهادة " **العقود الثلاث لبورقيبة** " إدراج اسم راضية الحداد لقائمة المعارضين "الليبراليين" في حديثه عن مؤتمر المنستير وعن إجتماع اللجنة المركزية المنبثقة عنه وأحداث أخرى كان لراضية الحداد فيها حضورا بارزا[٧٨]؟ لا إشارة تذكر أيضا عن الإتحاد النسائي وأدواره المتعدّدة في تمرير وإنجاح سياسة الحزب والدولة في الأوساط الواسعة من المجتمع. أولم يكن على اطلاع كافي بكل ما يدور في فضاءات السلطة ودوائرها، أو أن ما تنجزه النساء وما تفعله ليس جدير بالتذكّر!

---

[٧٥] أما وفاتها فكانت في أكتوبر ٢٠٠٣

[٧٦] هي أول من طالب بتكوين جمعية مستقلة للدفاع عن المستهلك وذلك في مطلع سنة ١٩٧٧ ، لكن السلطة لم ترخص لها بذلك .

[٧٧] R.Haddad, *Parole de Femme…*, op.cit., p. 16

[٧٨] T.Belkhodja,*Les Trois Décennies Bourguiba*, Arcanteres-Publisud, 1999, p.119-121

الخاتمة

أيمكن لنا أن نخلص ونحن ننهي قراءة هذه السيرة إلى خصوصية لغة التأنيث وصياغة خطاب مغاير للخطاب المذكر؟

بعيدا عن أن تكون هذه السيرة موازنة بين تجربة حياتها الخاصة وبين مسيرة نشاطها السياسي والنسائي بيّنت لنا شهادات راضية الحداد الكيفية التي أمكنت لامرأة أن تشكل ملامح شخصيتها في إطار سياسي عبر علاقتها بالكيان الجمعي الخاضع لقانون الذكورة ومنطقها لكن دون أن تنسى ذاتها . ورغم اشتباك الأنا بالمجموعة فالأحداث تتمحور حول الأنا والموقف يستوي ببلوغ الهدف.

" كلام امرأة " بكل ما يحويه من أحداث وتصورات وما تفرزه كلمات عنوانه من معاني متشابكة كتاب يضعنا أمام تجربة ثرية لامرأة دخلت غمار السياسة ودوائرها فاستأنست بالمشاغل العامة ونسيت الخاص من حياتها و تواءمت مع النموذج الذكوري للنجاح وحققت ذاتها في انشغالها بالعمل السياسي، مثلها مثل رجال السياسة.

إنها شهادات سياسية تداخل في سردها الزمن الفردي والزمن العام وحبك خيوطها نسيج العلاقة التي ربطتها برموز السلطة وكشفت لنا عن تمشّي و خبرة امرأة في الشأن السياسي بتنوّع سياقاته.

هي تجربة وإن حمل خطابها شيئا من بصمات الأنوثة ولغتها فهي تضعنا إزاء تقاطعات عديدة مع منطق الذكورة وسلوكاتها وتحيلنا في بعض جوانبها على خطاب الذكورة واستراتيجية إخراجه. تفسيرات ذلك ربما نجدها في قانون السلطة ومنطقها.

عفيفة صعب، تجارب وأبعاد

> أتغضبك القيود؟ أيمضك عضّ الأغلال؟ أيستثير نقمتك صليل السلاسل؟ أيغريك الخيال البعيد الماثل لك حرية هي في عرفك، إطلاق يخوّلك فعل ما تشاء، حين تشاء، كما تشاء؟ تقول: أجل، وإلا فما معنى حرية ينادي بها صوت الجيل قاطبة؟ وما معنى الارتقاء الذي يدّعيه العصر، ويدوّي نفيره في أقطار المعمور؟ أجل! حركة الفكر دليل حياته وسبيل ارتفاعه. واحتجاجه على الأنظمة والقوانين نافع في كلتا حالتيه، النجاح والفشل[١].

هذه هي عفيفة صعب[٢] الغاضبة على القيود، الناقمة على التقاليد، المتحركة سعيًا وراء المعرفة والارتقاء الإنساني. لا تخاف الفشل ولا يبهرها النجاح. فالحياة بمنظارها "معاملة صعبة، تضحية، عذاب، فرح وألم، بل هي خضّم من الألم، وعلى الإنسان ألا ينقم على الألم فهو مغذ للذكاء، ومهذّب للشعور، ومنبّه للإدراك، ومستنزّل للوحي، ومفجّر لينابيع النهي، وهو يعطي القلم ويزيد العقل إبداعًا وإنماء".[٣] قلة هن من يعرف هذه الحقيقة فإذا سألت من هي "مس عفيفة" – وهو الاسم المتداول على السنة تلميذاتها – كانت الإجابة أنها المربية المعطاء التي كرّست حياتها لتربية جيل من البنات اللواتي لولا تضحياتها لكنّ جاهلات قابعات في زوايا بيوتهم. ولكن تبقى تجارب عفيفة صعب وروحها التي تصبو إلى الأفضل وكفاحها مجهولا طوي مع إغلاق مجلة الخدر ما يبرر العودة إلى التاريخ وإلقاء الضوء على سيرة إحدى المساهمات في حركة تحرر المرأة في عشرينات القرن الماضي.

الحركات النسائية الشرقية اليوم تواجه تساؤلات، غربية المصدر في غالبيتها، عن حالة التناقض اللاواعي التي يعشنها، فهن مع اقتباس غير محدود من الغرب، وتمسك غير محدود أيضا بتقاليد شرقية اعتبرتها نساء العشرينات بمثابة "أغلال" ناضلت وضحت واتهمت بالتهور والفجور كي تتخلص منها. عفيفة صعب واحدة من هؤلاء النسوة وهي أول أديبة درزية اتخذت الصحافة مهنة خاصة، فأعطت من صفحات مجلتها النسائية "الخدر" متسعًا رحباً لأدبيات الخدور لبث أفكارهن والخوض في ميدان الكتابة والدعوة إلى النهضة والتخلص من قيود التقاليد "وطلب المعالي، عالمات أن الحياة الحقيقة السامية لا ترقى درجاتها إلا على سلم العمل الصحيح"[٤].

---

[١] عفيفة صعب، "القيود"، **الخدر**، ٧(كانون الأول، ١٩٢٥)١٣٠.

[٢] ولدت عفيفة فندي صعب (١٩٠٠-١٩٨٩) في بلدة الشويفات من جبل لبنان. درست في مدرسة الانجليز، وتخرجت من مدرسة بروكر التي أصبحت فيما بعد مدرسة الشويفات الوطنية أو مدرسة القسيس طانيوس سعد. مارست التعليم لسنوات عدة في لبنان وفي العراق ثم انقطعت لادارة مدرسة الصراط التي اسستها سنة ١٩٢٥ بالاشتراك مع شقيقتيها الاديبتين فطينة وزياد. أنظر: محمد خليل الباشا، **معجم اعلام الدروز**، جزءان، المختارة، (لبنان: الدار التقدمية، ١٩٩٠)، ٢/٨٥؛ اديل حمدان تقي الدين، **المرأة في مجتمع الموحدين الدروز بين الامس واليوم**، (بيروت: الفرات للنشر، ٢٠٠٤)، ١٤٦-١٤٨.

[٣] من مقابلة اجرتها معها ناديا نويهض. انظر: ناديا الجردي نويهض، **نساء من بلادي**، مقدمة من سليم الحص، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ٤٤٤.

[٤] عفيفة صعب، "الافتتاحية"، **الخدر**، ٢(تموز، ١٩٢٠)٣.

نشأت عفيفة صعب في عائلة درزية محافظة كان لوالدها الفضل الأكبر في تقدمها العلمي والفكري، إذ لم يميّز بين أولاده فأعطى لبناته الفرص ذاتها في التعليم وكسب المعرفة. غير أن المجتمع الدرزي في أوائل القرن الماضي كان قد ابتعد عن التراث وأهمل تعليم الفتاة، وفرض عليها قيودًا كان لا بد من كسرها. ويبدو أن الفرق بين المتعلمات وسواهن من بنات المجتمع الدرزي كان الحافز لعفيفة صعب بأن تنشأ مجلة الخدر؛ وحين وجدت أنها لا تفي بالمطلوب جاءت تطالب بمدرسة أناثية لترفع من مستوى بنات جيلها.

أصدرت عفيفة صعب مجلة الخدر سنة ١٩١٩[١] وهي في التاسعة عشر؛ وسعت أن تكون "خدرًا جامعًا"[٢] لكل ما تحتاج إليه النساء عمومًا، والدرزيات خصوصًا، لتوسيع أفاقهن والتأكيد على المساواة وإعلاء مقامهن في معترك المدنية المتغيرة. استمرت مجلة الخدر في الصدور طوال ثماني سنوات متواصلة في خدمة المرأة والأدب والعلم والمجتمع[٣]. وبالإضافة إلى ذلك راسلت عفيفة صعب الكثير من الصحف العربية والأجنبية، وكتبت في الكثير منها: كالمعارف والتهذيب والمقتطف وصوت المرأة[٤]. وتُعد من الرائدات اللواتي عملن على تحقيق النهضة النسائية في لبنان فكانت عضواُ بارزاً في عدد من الجمعيات والهيئات النسائية[٥]. ولم يقتصر اهتمام عفيفة صعب على الصحافة بل تعداه إلى التربية والتعليم، ففي سنة ١٩٢٥ أسست مدرسة الصراط في عالية من جبل لبنان وقضت معظم حياتها في تربية النشء الصالح جيلاً بعد جيل.

ومن السهل أن يلمس المراقب الضغط الذي كانت تواجه عفيفة صعب من خلال ما أوردته مجلة الخدر على لسان بعض أعيان الطائفة اعتراضًا على ما كانت تدعو إليه من العلم والتقدم[٦]، مهاجمًا فيها فيها الحركة النسائية ومستخفًا بانجازات سيداتها، خصوصًا ما يتعلق منها في موضوع المساواة بين

---

[١] انظر نصّ الاجازة الصادرة عن الحاكم الاداري العام في ٢ حزيران سنة ١٩١٩ بتأسيس مجلة الخدر عند ناديا نويهض. ورد في جدول من اعداد اميلي فارس ابراهيم ان مجلة مينرفا لصاحبتها ماري يني بدأت بالصدور سنة ١٩١٧. وعند مراجعة ارشيف مكتبة الجامعة الاميركية في بيروت تبين ان اول عدد من هذه المجلة صدر سنة ١٩٢٣. فضلا عن ذلك ذكرت سلمى صائغ في العدد الأول من مجلة مينرفا ان "اخوات" مينرفا حسب الاقدمية: العروس، الفجر، الخدر، المرأة الجديدة، والحياة الجديدة. كذلك اغفلت اميلي فارس ابراهيم ذكر مجلة "العروس" التي انشأتها ماري عبدة عجمي سنة ١٩١٠. وقد اطلعت على العدد الأول ضمن ارشيف مكتبة الجامعة الاميركية في بيروت. أنظر: ناديا الجردي نويهض، **نساء من بلادي**، ٤٤٢؛ سلمى صايغ، **مينرفا**، ١(نيسان، ١٩٢٣)٥؛ اميلي فارس ابراهيم، **الحركة النسائية اللبنانية**. المجلس النسائي اللبناني، (بيروت: دار الثقافة، لا تاريخ)، ١٢٨-١٢٩.

[٢] سمية سلمان، "النهضة النسائية الدرزية"، **الخدر**، (كانون الثاني، ١٩١٩)، ٢٥٤.

[٣] صدر العدد الاخير من مجلة الخدر في حزيران سنة ١٩٢٦. ولم تذكر عفيفة صعب في افتتاحية ذلك العدد أي سبب يحملنا على الاعتقاد أنه العدد الاخير أو ان المجلة كانت تتعرض لمشاكل قد تؤدي إلى إغلاقها. والارجح ان التنافس بين المجلات النسائية، والعبء المادي وراء هذا القرار. للمزيد من المعلومات حول ظاهرة اقفال المجلات النسائية في مطلع القرن العشرين أنظر: نهوند القادري، "صحافة اللبنانيات وجمعياتهن في العشرينات؛ وجهان لعملة واحدة" في **النساء العربيات في العشرينات حضورا وهوية**، ٧١-٩٨، (بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات، ٢٠٠١).

[٤] اديل حمدان تقي الدين، **المرأة في مجتمع الموحدين الدروز**، ١٤٦.

[٥] محمد خليل الباشا، **معجم اعلام الدروز**، ٨٥/٢. تحدثت عفيفة صعب عن خبرتها في العمل الاجتماعي في مقال بعنوان: "باقة زهور من روض جامعة السيدات"، **الخدر**، ٢(آذار، ١٩٢١)٣٤٤-٣٤٦.

[٦] عفيفة صعب، "حول خطاب موجه للسيدات"، الخدر، (تشرين الأول، ١٩١٩)، ٢٦٥-٢٧٤.

الجنسين. فنراه يلفت الأنظار إلى "الأمور المضرة" التي تنجم عن طلب المساواة. وينكر على النساء القدرة على التفكير أو الإبداع، ويعتبر أن القلة منهن اللواتي قمن بأي عمل خلاّق كن محاطات بكبار الرجال يأخذن "أفكارهم ويتبعن آراءهم"[١]. ويجب ألا يغيب عن بالنا أن صاحب المقال يمثل الغالبية من رجال الطائفة في عصره[٢]. فكان على عفيفة صعب أن تواجه هكذا عقلية برفض المقولة التي تسلح بها الكاتب بأن الحق للقوة. وتصر على العكس تمامًا فالقوة يجب أن تكون للحق. ثم تقارع الحجة بالحجة وتبين الخطاء وتدافع عن حرية التعليم وتطلب الفرص المتوازية في العمل حتى في المجال السياسي. وتركز على التهميش الذي كانت تعاني منه المرأة الدرزية بوجه عام "[٣].

أما عن دور المرأة خارج البيت، وهو ما كان يعتبر العامل الأساس في تحطيم الأسرة[٤]، ومعزوفة واجب المرأة البيت والأولاد، فقد رفضته عفيفة صعب. ولعلها في قمة ثورتها رفضت أيضا فرص الزواج التي كانت تقدم لها، وهي بنت العائلة العريقة، فكرّست حياتها لرفع مستوى بنات جيلها وإنارة طريقهن، وبهذا برهنت سخف تلك النظرية ولو على حسابها الخاص فحرمت الحياة الاجتماعية التي كانت تتمتع بها المتزوجات في عصرها.

أهداف مجلة الخدر

ولم تجد عفيفة صعب سوى طريق الصحافة التي باتت ميدانا للمعاني الأساسية التي شغلتها، ولغة القضايا والأسئلة الكبرى التي طرحتها. فإن من يطلع على أعداد المجلة يندهش لتنوّع المواضيع المطروحة ومستوى الأدباء والشعراء والمؤرخين من الجنسين، والسياسيين ورجال الفكر الذين خصّوا صفحاتها بمقالاتهم وتعليقاتهم وأبحاثهم[٥]. ففي أول إطلالة لها عبر مجلة الخدر تطالعنا الكاتبة بنظرة تأملية تصف فيها حال التخلف الفكري الذي كانت تعيش فيه. وتظهر لنا بوضوح ما قاسته من المجتمع الذي لم يتفهم نظرتها المتطورة.[٦] فهي تؤمن قبل كل شيء بحتمية التقدم، وتذكر أن الواجب يقضي قبل تخطئة الرأي الحديث لمجرد كونه حديثًا، بضرورة الفحص والتدقيق وتناول المواضيع من كل جوانبها حتى تظهر الحقيقة التي هي وليدة البحث[٧]. وتعترف عفيفة صعب بالمسؤولية الكبيرة الملقاة على عاتقها إذ إن مجلة الخدر تدخل بيوتا دون سواها لهذا فعليها واجب الاعتناء وحسن الاختيار في كل ما تودعه صفحاتها "للخدمة الخالصة".

---

[١] سليم المقدم (المحامي)، "خطاب موجه للسيدات"، **الخدر**، ١(تشرين الأول، ١٩١٩)، ١٨٣.

[٢] جرجي باز، "نهضة الدرزيات"، **الخدر**، ١(تموز، ١٩١٩)، ٥١-٥٤.

[٣] عفيفة صعب، "حول خطاب موجه للسيدات"، ٢٧٤.

[٤] سليم المقدم، "خطاب موجه للسيدات"، ١٨٤.

[٥] اديل حمدان تقي الدين، **المرأة في مجتمع الموحدين الدروز**، ١٤٧.

[٦] عفيفة صعب، "المقدمة"، **الخدر**، ١(تموز، ١٩١٩)، ٣٦.

[٧] عفيفة صعب، "الناس اعداء ما جهلوا"، **الخدر**، ١(تموز، ١٩١٩)، ٣٧.

وفي طرحها لأهداف مجلة الخدر تطمح عفيفة صعب إلى مجلة نسائية علمية أدبية صحية. فهي نسائية لان المرأة الشرقية في أوائل القرن العشرين كانت في معترك نهضة جديدة ذات طرق متشعبة ونماذج عديدة. وهي تصبو إلى حال نسائية عالية المقياس، الحال المؤدية بلا ريب إلى ارتقاء حال المجموع[١]. والخدر مجلة علمية لان الإلمام بمبادئ معظم فروع العلم من الضروريات. وهي مجلة أدبية لأن الأدب هو صورة حيّة لتطور الأمم الفكري، ومرآة العقول المنكّبة على المجتمع الإنساني تدرس أخلاقه وميوله وطبائعه وتتحرى الدواء، وتبحث عن أسباب المسببات وتضع المبادئ الصالحة لان يشاد عليها صرح المجتمع الأدبي. وتبدو عفيفة صعب مدركة قوة الصحافة في تغير المجتمع وان أصحاب القلم يثورون على كل شيء يقيد الحرية وعلى كل الأنظمة القديمة.

اختارت عفيفة صعب اسم "الخدر" لمجلتها وهي تسعى لها بدور"الموصّل بين خدور ربات الخدور" ورسالة لهن للاطلاع على زبدة ما جمعته من "أقوال أفاضل الكتبة وفضليات الكاتبات في العلم والتربية وتدبير المنزل."[٢] ولها بالمرأة اهتمام خاص كما أن لها بها معرفة عميقة لأنها ترى نفسها مرآة تعكس لها كل حسناتها وسيئاتها، آمالها، ورغائبها، غرائزها وميولها، عواطفها وقواها. وتتعهد لها "بالشعور الذي يدرك الآم المرأة الخفية، وبالاشتياق الذي يزيح الستار عن أمانيها الكامنة، وبالنور الذي تتلمسه عيناها المحتجبتان لمرافقة السائرين على هدى في موكب الحياة النشيطة، أتجرد، أنا الفتاة الدرزية، من كل صفة تخرجني عن دائرة كوني فتاة درزية محجبة لولوج عالم الخدور بغوامضه ومشاكله ومسالكه واستخرج ما هنالك من عبر ودروس وأشواك وأزهار".[٣]

المرأة في كتابات عفيفة صعب

وكسائر المساهمات في النهضة النسائية في أوائل القرن العشرين تبحث عفيفة صعب في افتتاحية العدد الأول من مجلة الخدر مسألة السفور والحجاب. وهي أول سيدة درزية تطرقت علنا إلى موضوع الحجاب[٤]. ثم توضح أن أسباب تحجب النساء تعود إلى تسلط الرجل على المرأة وزعمه أنه خلق خلق ليكون سيداً يجير الأمور بمشيئته. فصوّر له هذا الوهم أنها سلعة يحسن التصرف بها كيف شاء، فارتأى تحجبها لأسباب يجيزها هو. ومع التقدم العلمي كان لا بد من نبذ هذه العادات، وقد تحقق أن المرأة هي نصف الوجود الإنساني فلا يجوز أن تبقى خاملة قابعة في البيت. وتسأل الكاتبة عن إمكانية تقدم الكون، ونصفه بهذه الحالة.

---

[١] عفيفة صعب، "الافتتاحية"، **الخدر**، ٤(تموز وآب ١٩٢٢)، ٥.

[٢] عفيفة صعب، "المقدمة"، ٦.

[٣] عفيفة صعب، "المرأة الدرزية، كلمة تمهيدية"، **الخدر**، ٣(آب، ١٩٢١)، ٤٩.

[٤] خلافًا للاعتقاد السائد أن نظيرة زين الدين هي أول سيدة درزية تناولت مسألة الحجاب بشكل علني فإن عفيفة صعب كتبت المقال المشار اليه سنة ١٩٢١ أي قبل صدور كتاب "السفور والحجاب" بسبع سنوات. وتبقى حقيقة ثابتة وهي أن نظيرة زين الدين كانت الرائدة في دعوتها إلى السفور. للمزيد من المعلومات عن آراء وكتب نظيرة زين الدين أنظر: نازك يارد، "نظيرة زين الدين (١٩٠٨-١٩٧٦) بين التحدي والالتزام"، في **النساء العربيات في العشرينات**، ٢٤٣-٢٦٢.

وتفصّل عفيفة صعب تعاطي المرأة الشرقية والغربية مع مسألة المساواة بين الجنسين. وتعتبر أن المرأة الغربية تقدمت في العلم تقدمًا أهّلها لمعاضدة التمدن بإعدادها الناشئة على قواعد التربية الحسنة، تتبّعتها المرأة المسيحية الشرقية على الأثر. أما الحجاب فلم يكن مفروضًا إلا على المسلمات. فظهر التباين جلياً عليهن. ومع رفضها أن تتهم بصبغة مذهبية تجد نفسها مدفوعة إليها وتتكلم بلسان زميلاتها المحجبات اللواتي لهن من "الآمال ما بلغ منه بنات السفور الشوط البعيد، وأمامهن من المشاكل ما أصبحن هن منه في حل طليق". وهن فئة قليلة جاهدت وصبرت وبلغت، على حد تعبير عفيفة صعب، "حقل الوطن داميات الأكف مهشمات الأقدام[١].

وتصوّر لنا الصراع الداخلي الذي عانته، وهي المرأة المحجبة التي كانت تتوق إلى معرفة أسباب التأخر فلا تدرك[٢]. تود مجاراة المتعلمات فلا تتمكن من إتمام رغباتها. "واليد المخلصة التي ترافقها في المسير قائدة هادية، لم تجدها"[٣]. فسلطة الآباء المتسلّحين بحجة أن الدين يأمر بحجاب المرأة، لا يجيز لها مخالفة دينها. ولا توافق الكاتبة المقولة أن الدين هو السبب، فالتحجج بحججه ما هو إلا وسيلة ضغط يستعملها الرجل، مهما كانت علاقته بالمرأة، لإبقائها تحت سيطرته. وإذا كان الدين يأمر بالحجاب وكان مرور الأيام وتمسك الأمم بتقاليدها قد ضيق نطاق الحجاب على الدرزيات، فإنما ذلك لأمور اجتماعية اعتقاديه تتكفل بها الأيام ولكنها لا تمس قواعد الدين الجوهرية ولا توجب اتهامه بفرض الجهل على تابعية[٤].

وتذعن الكاتبة لقدرها وقدر بنات محيطها المحجبات فتقول: "أما وقد قُدّر أن نمثّل رواية حياتنا داخل خدورنا وقُضي علينا بالحجاب وكان الدين آمراً به فنحن نتبعه محترماتٍ ديننا مقدسات أوامره"[٥]. وتبرر عفيفة صعب هذا الإذعان بقولها أن ما من شيء في الكون: "أولى بالإتباع من الدين الرابطة العظمى بين الخالق والمخلوق".[٦] وتعود تتحسر رافضة قدرها فتقول: " ولكن العيون المبصرة تكره الظلمة وتسعى إلى حيث النور يبث الحياة في كل كائن حي"[٧]. وهي بهذا توجه دعوة إلى بنات جيلها لفتح نوافذ نوافذ خدورهن لاستقبال نور العلم الصحيح والتهذيب الحقيقي. وترفض المقولة بأن الحجاب يقف عائقًا ضد التقدم أو أنه حاجز بين المرأة وبين المعرفة. لأن واضعه ما كان ليرضى بالقضاء المبرم على حياة البنات وتقدمهن الأدبي. وتعود الكاتبة لتعترف أن هناك قلة من الرجال الشرقيين ممن نظروا "بعين بصيرة" إلى انحطاط المرأة الناشئ عن جهلها فبحثوا عن طريقة بها يستأصلون، ما تعتبره "الداء القاتل" أدبيًا، مع المحافظة على الحجاب المأمور به ديناً. فرفع عنها الحجاب تدريجًا، وخوّلها حق اخذ العلم،

---

[١] عفيفة صعب، "عالم المرأة"، **الخدر**، ٤(كانون الثاني، ١٩٢٣)، ٣٥٢.

[٢] المصدر السابق.

[٣] المصدر السابق.

[٤] شفيق القاضي، "هل يغاير الدين الدرزي؟"، **الخدر**، ٢(ايلول، ١٩٢٠)، ١٠٢.

[٥] المصدر السابق.

[٦] المصدر السابق.

[٧] المصدر السابق.

وساهم في أنشأ المدارس لترقيتها وتهذيبها وإعدادها لعصور التمدن الباهرة الذي كان يبشر به فصار بين "ربات الخدور شموعًا تبعث نوراً"[١]. ولكن ما فائدة هذا النور الذي أخذ يتلاشى ما دام لم يُستغل. ولم تستطع عفيفة التخلي عن الحجاب التي لم تكن تؤمن بجدواه أصلا، فبقيت ملازمة له، ولو بشكل رمزي، حرصًا على سمعتها وخوفًا من أن يحرم الآباء بناتهن من الالتحاق بمدرستها. فهي لم تجد سوى الوالد ليحميها من ظلم المجتمع الذكوري.

ومن الواضح أن إفساح مجال الفائدة الأدبية للمرأة، لم يعن عند عفيفة صعب خرق الحجاب، وإنما يعني حل قيدها نوعاً بحيث استطاعت أن تشرف على متشعبات الحياة الأدبية من مختلف أساليب التربية وحسن التداخل مع الأصدقاء والمعارف الغرباء. ومع أنها حاولت تفهم موقف رجال عصرها، نراها في الوقت ذاته تناشد بنات جيلها عدم الاستسلام لحالتهن الحاضرة بما فيها من خمول وفتور، بل تدعوهن إلى النهوض مع "طلوع الصبح الجديد في هذه البلاد، صبح الحرية والمعرفة، بغية الاستفادة من هذا النور الباهر. وليس هذا بالأمر العسير على كل من أرادت وسعت"[٢].

ونستنتج مما تقدم أن عفيفة صعب لم تعطي السيدات المسلمات، والدرزيات منهن، العذر في الاستسلام لقدرهن. وهي وإن لم تدعُ إلى السفور، وقد قبلت وضعها كسيدة محجبة، لا تسمح لهن بأن تتخذن من الحجاب سبباً للتأخر عن سواهن من السيدات المسيحيات والغربيات. فليس بالصعب جعل الحجاب حافزاً للسعي وراء المعرفة فهي قد وجدت في التقدم العلمي في الغرب ما شحذ فيها الغيرة الجنسية، فكرست وقتها حباً بخدمة بنات طائفتها وأسست مجلتها، الخدر.

ونرى عفيفة صعب في حالة ارتباك في مواجهة الدعوة التي انتشرت في دمشق تدعو إلى القضاء على الحجاب في العالم الإسلامي[٣]، وكانت القضية اجتماعية نسائية فكان لا بد لعفيفة صعب من ولوج هذا الطريق، على مشقة ووعرة مسالكه. وخوفًا من توجيه اللوم إليها، وهي الحريصة على المحافظة على مجتمعها، نراها تستفتي عددًا من أدباء المسلمين ومن خيرة "أهل الرصانة والتفكير تفاديًا من ورود الآراء عن مصدر الطفرة والتحمس"[٤]، وتدعو إلى حوار بين القراء والكتاب والباحثين الاجتماعين حول أمر بهذه الأهمية الذي لا يمكن أن يُعالج بما تسميه بطيش الشباب. وتعتبر أن البحث المنزّه لا يمكن أن ينتهي بهدم الصالح. وإذ أصبح الفكر "في هذا الوقت طليقًا إلى درجة لا يحسب معها شيئًا مقدّسًا يعلو على درسه والبحث فيه. فالطارئ والناشئ والمنزّل، والموضوع، يُقبل عليه بجرأة وتجرّد ويحسبه خاضعًا لنتائج درسه المعقولة"[٥].

---

[١] المصدر السابق، ٥.

[٢] عفيفة صعب، "المقدمة"، ٦.

[٣] أنظر الجدول الذي اعدته نهوند القادري والذي يثبت ادعاء عفيفة صعب. نهوند القادري، "صحافة اللبنانيات وجمعياتهن في العشرينات"، ٩٣-٩٥؛ اميلي فارس ابراهيم، **الحركة النسائية اللبنانية**، ١٢٨.

[٤] عفيفة صعب، "الفرد والمجموع"، **الخدر**، ٥(نيسان، ١٩٢٤)، ٤٩٠.

[٥] عفيفة صعب، "حركة في الإسلام"، **الخدر**، ٦(كانون الثاني، ١٩٢٥)، ٣٠٦-٣٠٧.

عفيفة صعب إذن تأخذ الدرب الوسطي بين دعاة السفور ومن يشدد على إبقاء الحجاب. ولا يغيب عن بالنا أن الدعوة إلى السفور استقبلت بالرفض في البيئة المحافظة التي عاشت فيها حتى بعد مضي عدة سنوات على هذا المقال عندما دعت إليه علنًا زميلتها نظيرة زين الدين. وبالرغم من تحفظها في مسألة السفور فهي لا تترك مناسبة إلا تدعو الفتاة إلى الاعتماد على النفس. أما إذا نشأت على الانقياد والاتكال، فهي لا تستطيع استقلالا عندما تدعو إليه الظروف. وبالإضافة إلى استقلالها المادي، لا بدّ من احترام استقلال الفتاة النفسي فتتمتع بحرية التفكير والإرادة والميول ويزيد اعتبارها لذاتها مما يدفعها إلى المحاسن من الأعمال. وتعلق أخيرًا أن "لكلّ منا كيان مستقل وحرام قتله بالقوة لأنه جوهر الحياة"[١]. لم تتخلى عفيفة صعب نفسها عن الحجاب فبقيت ملازمة له ولو بشكل رمزي طوال حياتها ولعلها بذلك تقصد، بعد النجاح الذي لقيت على الصعيدين الصحافي والتربوي، أن الحجاب المادي لا يشكل عائقًا أمام الحرية والمساواة، أنما ما يعيق الفتاة هو الحجاب المعنوي الذي فرضه ذلك المجتمع الذكوري.

يأخذ موضوع تعليم الفتاة حيزًا كبيرا من كتابات عفيفة صعب. فقلة من رجال الطائفة الدرزية أرسل البنات إلى مدارس الإرساليات لتلقن العلم[٢]. فركزت عفيفة صعب على تأسيس المدارس "ألأناثية"[٣] واعتبرتها ثمرة طبيعة لنشؤ النظام التهذيبي فنراها تطلب إلى الرجل تعميم العلم للبنات ليتمكنّ من القيام بهذه الخدمة حق قيام. فالنقص كبير والحاجة ملحة إلى المدارس الأنثوية التي تعنى بالفتيات عامة والدرزيات منهن خاصة. والواضح أنها كانت تتطلع باهتمام إلى إنشاء مدرسة للبنات وفي نفسها خشية من ردة فعل رجال الطائفة الدرزية، فجاءت تتلمس الدعم عبر مجلة الخدر من النخبة المعنية بتطوير مدارسها وتعميم العلم على أبناءها[٤]. فتطلب إليهم بالتالي أن يدلوا بدلوهم في ماهية المثل الأعلى لمدرسة "أناثية" وطنية تتفق مع العصر وتحتفظ بالإرث الثمين من مكارم السلف وصبغة الشرق، فتخرّج للوطن حاجته من الأمهات اللواتي يعوّل عليهن في ترقيته[٥]. ويبدو أن البعض، وإن قبِل بمبدأ المدرسة "الأناثية"، "الأناثية"، إلا انه دعا إلى التفريق بين المناهج الدراسية للجنسين. وبالرغم من معارضة عفيفة صعب لهذا الطرح، نجدها ترضخ للأمر الواقع، وتخبرنا أن الحالة الاجتماعية الحاضرة لا تطلب "هذا التساوي ولا تقدر على حمل أثقاله"[٦].

---

[١] عفيفة صعب، "المرأة الدرزية، الفتاة"، ٢٠٣.

[٢] جرجي باز، "نهضة الدرزيات"، **الخدر**، ١(تموز، ١٩١٩)،٥١-٥٤.

[٣] عفيفة صعب، "المدارس الأناثيّة"، **الخدر**، ٤(١٩٢٣)، ٣٩٠-٣٩٤.

[٤] افتتحت مدرسة الصراط في عالية سنتها الدراسية الأولى سنة ١٩٢٥. وقد اوردت المجلة نص الخطاب الذي القته عفيفة صعب في مناسبة تدشين المدرسة في ٢٣ تشرين الثاني من تلك السنة وذلك بحضور نخبة من الاعيان والادباء. وتكلم في الحفل أيضا الأمير امين ارسلان، جورج باز، ومحمود سلمان عزام. انظر: **الخدر**، ٦(كانون الثاني، ١٩٢٥)، ٢٩٠-٢٩٤.

[٥] عفيفة صعب، "المدارس الأناثيّة"، ٣٩٣. اوردت مجلة الخدر بعض الردود التي تؤيد فكرة إنشاء المدرسة الوطنية لتعليم الفتاة. غير ان هذه الردود لا تعطي فكرة واضحة عن تقبل الطائفة عمومًا للمشروع، فربما أُغفلت عن قصد رسائل المعارضين له. انظر: شاهين ابو علي، فريد طليع، عارف يونس، احمد تقي الدين، عبد الله الريشاني (مترجمة عن الاصل باللغة الانكليزية)، **الخدر**، ٤/، ٤٩٨، ٥٣٢؛ ١٦٧/٥، ٢٢٠، ٣٠٧.

[٦] عفيفة صعب، "المدرسة الداودية الدرزية"، **الخدر**، ٢(ايلول، ١٩٢٠)، ٨٦.

وتثور عفيفة صعب عندما ترفض سلطة الانتداب الفرنسية في لبنان طلب ترخيص تقدمت به لتأسيس مدرسة للبنات في بلدة عالية من جبل لبنان وكتبت تنتقد القرار بعنف[١]، وتعتبره جور واضحٌ بيّن حسب قولها. وهي تدرك أن خلفية هذا الرفض ما هي إلا لاعتبارات سياسية تتعلق بموقف السلطة الفرنسية من الطائفة الدرزية[٢]. فتدافع عن رغبة الدروز وحاجتهم في أن تكون لهم مدرسة واحدة على الأقل يتماشى فيه التنوير العلمي والحرص الأدبي والإكرام الديني. ولكل طائفة مدارسها فلماذا تحرم الطائفة الدرزية من هذا الحق. أما منطق قاعدة المدرسة الواحدة في القرية الواحدة الذي تذرعت به السلطة[٣]، فهو برأيها يسدّ على الدروز جميع منافذ النور. وفي اعتراضها على هذا التمييز تظهر "العصبية" الدرزية عند عفيفة صعب[٤] وهي ولا شك تدرك أن رجال طائفتها لن يرسلوا بناتهم ألا إلى مدرسة تحفظ لهن التقاليد. وباعتراف مجتمعها فإن عفيفة صعب هل الوحيدة المؤتمنة على هذه المسؤولية الجسيمة. وتشهد لها مدرسة الصراط بأنها خرجت العديدات من السيدات الدرزيات، وغير الدرزيات، فلولا جهود هذه السيدة المعطاء لكن حرمن حقهن من التعليم. ولا يغيب عن بالنا صعوبة تمويل مشروع المدرسة ومع هذا لم تطلب مساعدة من احد سوى أبناء الطائفة الذين "بسطوا أكفًّا عُرفت بعريق السخاء"[٥] السخاء"[٥] بعد أن أقنعهم حماس واندفاع عفيفة صعب إلى تأيدها ودعمها المادي والمعنوي.

وفي صراعها الدائم ضد التميز بين الجنسين تتناول موضع "المولود"[٦] بمعناه الأعمق. وترى في "الوالدية" تزاحم الأنانية في حب البنين، وتشعر فيها الميزة والتفضيل ما بين الأولاد. فكيف نرجو بين الناس إذا كانت الأنانية تجد حتى في الوالدين مقراً لها؟[٧] وربما عذرتهم في تفضيل الصبي لكونه الأقوى جسديا، والناس عبدت القوة منذ القدم، لكنها ظلت تصبو عدلا ما دام العدل بعيدا. فالوقت يقضي بإصلاح حال المرأة واستخراج دفائن الكنوز من مواهبها بالتهذيب والتعليم[٨]. أما إذا كان على الإنسان الرضا بما يكون نصيبه مما لا حيلة له به، فأحرى بالرجل إضمار حسن التربية والتهذيب لأولاده بالسوية

---

[١] عفيفة صعب، "الغريب في وطنه"، **الخدر**، ٥(١٩٢٤)، ٣٩٦.

[٢] هناك الكثير من الابحاث التي تناولت العلاقة المتشنجة بين الطائفة الدرزية وسلطة الانتداب الفرنسية والتي أدت إلى اندلاع الثورة الكبرى في جبل الدروز سنة ١٩٢٥. نشير إلى بعضها: عادل أسماعيل، **السياسة الدولية في الشرق العربي ١٧٨٩-١٩٥٨**. ٥ أجزاء، (بيروت: ١٩٦٢)؛ منير الريس، **الكتاب الذهبي للثورات الوطنية في المشرق العربي، الثورة السورية**، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)؛ حسن امين البعيني، **دروز سوريا ولبنان في عهد الانتداب الفرنسي ١٩٢٠-١٩٤٣**، (بيروت: المركز العربي للأبحاث والتوثيق، ١٩٩٣).

[٣] رفض المفوض السامي الفرنسي الجنرال ويغان طلب عفيفة صعب بحجة ان مدرسة واحدة للبنات في عالية تفي الحاجة. ومعلوم ان المدرسة التي اشار اليها هي مدرسة الراهبات. وتناقش عفيفة صعب فائدة القانون – مدرسة واحدة للقرية الواحدة — وتذكّر أنه يوجد في مسقط رأسها الشويفات خمس مدارس للبنات، ومدرسة في قرى دير قوبل، شملان، عبية، عيناب، بعقلين وغيرها، ولكنها مؤسسات لا يد للدروز فيها. أنظر: المصدر السابق، ٣٩٧-٣٩٨. عن المدارس في لبنان في تلك الفترة راجع ما كتبه احمد ابو حاقة، "دور لبنان في النهضة العربية الحديثة، ١٨٥٠-١٩٧٥". **في لبنان في تاريخه وتراثه**، جزءان، (بيروت: مركز الحريري الثقافي، ١٩٩٣)، ١/٤٨٩-٤٩٢.

[٤] عفيفة صعب، "الغريب في وطنه"، ٣٩٩.

[٥] المصدر السابق، ٣٩٨.

[٦] عفيفة صعب، المرأة الدرزية، المولودة"، **الخدر**، ٣(ايلول، ١٩٢١)، ٨٦-٩٠.

[٧] المصدر السابق، ٨٧.

[٨] المصدر السابق، ٩٠.

وإعداد بناته برشد وحكمة لتستقيم قاعدة الأخذ والعطاء بين الناس. ويلفتنا هذا التناقض اللاواعي عند عفيفة صعب فمن جهة نجد غليانًا وتوقًا إلى التغير السريع ثم تعود وتستسلم لقدرها، وتبرر هذا التراجع على انه قدر بنات جيلها، فتدعو الرجل أن يحوطهن بعطفه وتفهمه. وفي هذا كله يبدو أن عفيفة صعب إنما تسرد واقع حياتها الشخصية التي لولا إحاطة الوالد لها ولشقيقاتها لما تسنى له أن تنجز ما أنجزت. ونراها تعترف أن للفتاة خصائص تتميز بها كون الفتاة الشرقية محصّنة معتزلة تجري عليها "سنن دينية وعادات واصطلاحات قومية خاصة".[١] ويبقى تثقيف الفتاة، الضامن الوحيد كي لا تنشأ ساذجة جاهلة قاصرة "إذا داهمتنا ظروف تمتحن قوانا ترانا من التقصير في دركةٍ سفلى وعدّت وجودنا وجودًا بهيمياً ليس إلا".[٢]

وتفاخر عفيفة صعب كإحدى المساهمات في الحركة النسائية، بما وصلت إليه النهضة النسائية في البلاد وتعتبرها الصوت والنور والقوة كما تعتبرها "الحادي الذي ساق بنت الحجاب إلى موقف كان محظورا وشرّفها بسماع بنات الحجاب والسفور بارتياح وسرور"[٣]. والى كل من انتقد الحركة في بدايتها ونعتها بالنضال غير الموزون تؤكد انه لا بد للنضال من نهاية، ولا غنى للفوضى عن السكون بحيث تنجلي المعارك عن توازن يرضى به الفريقان. وفي كلٍ، الحركة هي الحياة، والسكون هو الموت. "فلا ييأسن الرجال من تحركنا ولو على ضلال، ومحجّة الصواب لا بد من بلوغها".[٤] فعفيفة صعب ممن يرفض العودة إلى الماضي لأنه الميت الذي لا ينشر والفائت الذي لا يعود.

ثم نجدها تسأل عن ما تبغي المرأة من نهضتها الحية في عصر استفاقةِ كل ضعيف فرد وجماعة. هل هي تبغي الثأر من الرجل، والرجل كان هو الآخر ضحية تهميش المرأة، ألام والأخت والزوجة، فدفع هو الثمن جهلا. فيأتي الجواب أن المرأة لا تبغي من نهضتها انتقاما من الرجل فالحق قد انتقم لنفسه. وهي لا تبغي ترجّلاً[٥]. فالمرأة تروم لنفسها ثلاثًا: العلم والحرية والقوة. كما تروم للعالم ثلاثة: السلم والصلاح والغنى. فإن هي ملكت ناصية مطلبها الأول، جاءها مطلباها الآخران بطبيعة الحال. والمرأة حين سعت في توسيع دائرة علمها، افتتحت طريقاً سويًا لحريتها ووضعت أساسا ثابتًا لقوتها. كما ازدادت معرفة بواجبها واجتلت بوضوح أكثر حقيقة مقامها وارتفع مستوى إدراكها. فالحرية أتت نتيجة طبيعة للمقدمة اللائقة ولم تكن هبة "من يد جوّاد إن شاء أعطى وإن شاء منع".[٦]

وفي الوقت ذاته تدعو عفيفة صعب الرجل إلى الاستفادة واخذ العبرة من تزايد النشاط الأنثوي في الحقل الاجتماعي والأدبي، فله فيه برهان يلمسه باليد على أن المرأة سائرة معه بجد ونشاط وإخلاص لإصلاح حال الوطن من كل وجه، وإسعاده بكل طريقة ممكنة. فهؤلاء السيدات ما هنَّ ألا صورة للمرأة

---

[١] عفيفة صعب، "المرأة الدرزية، الفتاة"، ٢٠٢.

[٢] المصدر السابق، ٢٠٣.

[٣] عفيفة صعب، "النهضة النسائية"؛ "هل من يحقق حلمًا؟"، **الخدر**، ٣(ايار، ١٩٢٢) ٤٠٢؛ ١(تموز، ١٩٢١)١١.

[٤] المصدر السابق، ١٠.

[٥] عفيفة صعب، "النهضة النسائية"، ٤٠٥.

[٦] المصدر السابق.

المتعلّمة فليدرك الرجل إذن ضرورة تعليمها وتسهيل وسائل ارتقائها لتزيده من أمثال خدماتها الجليلة. وفي خطوة موازية تعلق الكاتبة على الدعوة إلى اتحاد الجمعيات النسائية بجمعية واحدة، واجتماعها لغاية التفاهم والتكاتف، فتعتبر أنها خطوة عظيمة في تعميم النهضة النسائية وتقويتها. وهي بلا شك "دعوة حيّة عالية الصوت فعّالة إلى كل امرأة تهيب بها للدخول في جند النساء المصلح، وتوسيع نطاق هذه الحركة الآيلة إلى إسعاد ذاتي وعام"[١].

الطائفية إحدى الإشكالات التي تناولتها عفيفة صعب عبر دور المرأة المرشد فيما يخص الإيمان والتسامح[٢]. أما وقد ثبت أن الدين هو الرابط الذي يثني البشر عن فعل المحرمات، ورابط الكون الأدبي، وتقرر شدة لزومه لتحسين حال المجتمع، تسأل أيّ من بني الإنسان، يُناط أمر غرسه في قلوب الأبناء وإنشائهم على مبادئه؟[٣] وجوابها أن هذا الأمر يجب أن يوكل إلى المرأة لان بيدها زمام التربية الأولى. وتعترف عفيفة صعب أن الأمر يتطلب نوعية معينة من الأمهات. فالسواد الأعظم من الأمهات برأيها لا يعرفن من الدين سوى كثرة التمتمة، ولا من التمسك به إلا غرس بذور البغضاء في قلوب أولادهنّ لأبناء بقية المذاهب. ويشكل هذا النوع من الأمهات عثرة في سبيل الإنسانية ومضر بجوهر الدين الحقيقي. فألام المثالية من تكون راجحة العقل، سامية الأخلاق، متعلمة راقية. وإلى من يتبادر إلى ذهنه لأول وهلة أن العلم يضعف الإيمان ويحل ربط الدين، تجيب الكاتبة أن الحقيقة عكس ما يخالون. فالعلم والدين بنظرها يلتقيان عند محجّةٍ واحدة هي الفضيلة والعبادة الصحيحة والسير الدائم إلى فوق في "معارج الإنسانية". ونراها تناشد نساء الوطن الذي تعددت فيه المذاهب أن يسمعن نداء بلادهن لهن ليجمعن قلوب الناشئة تحت لواء دين الوطنية والإنسانية وليبادرن إلى اقتلاع ما غُرس في الماضي من البذور الفاسدة، وغرس بذور جديدة صالحة لخير البلاد على قاعدة لكم دينكم، ولي ديني، والوطن للجميع.

شغلت أمور المرأة الدرزية اهتمامات عفيفة صعب فلم تترك جانبًا من جوانبه الاجتماعية، والثقافية ألا وعالجته في سلسلة من المقالات على مدى السنوات السبع وجهت في بدايتها نداءً تعبئ فيه شعور القراء فتقول: "إلى قومي، إلى المجموع العزيز الذي أرى في ماضيه عز المنعة، وفي حاضره التربة الخصبة، وفي آتيه الحياة السعيدة الراقية، أوجه صوتا هو صوت النفوس المتململة تروم مخرجاً إلى ساحة، وبهبة الحياة تريد أن تفيد وتستفيد".[٤] ومع تقديرها لميّزات ضمنت مقام مجتمعها في زمن مضى، فهي لا تعتبرها العدة الكافية للحياة المتغيرة في أوائل العشرينات. فالشجاعة المجردة عن العلم، والنشاط العاري من الهدف، والتقاليد المرعية بلا نقد لم تعد تكفي. فخير ما تحتاجه طائفتها الدرزية لتجاري العصر ومطالبه هو علم وعمل، اقتباس وإلغاء، تحوير وتعديل. ثم تعود إلى المحور الأساس، ما

---

[١] عفيفة صعب، "في عالم المرأة"، **الخدر**، ٣(حزيران، ١٩٢٢)، ٤٧٤.

[٢] عفيفة صعب، "المرأة والدين"، **الخدر**، ١(ايلول، ١٩١٩)، ٦٥-٦٧.

[٣] المصدر السابق، ٦٥.

[٤] عفيفة صعب، "المرأة الدرزية، كلمة تمهيدية"، ٤٧.

تسميه "نقطة البيكار"[١]، المرأة. فمهما سلك المجتمع من متشعبات الطرق في توخي الإصلاح لا بد من الرجوع إلى الطريق الرئيسي، ومهما حام حول المواضيع الإصلاحية يستقر به الجولان عند هذه النقطة. فالمرأة جذع البشرية ومصدر كل حياة عائلية وبالتالي نعيم الكون أو جحيمه. وتنتهي إلى حقيقة ثابتة عندها أنه لو جمع الرجل جميع حسنات الحياة، عبثًا ينشد كمالا بشريًا أو سعادة حقيقة ما دام ينقصه نصفه، أو ما دام نصفه ضعيفًا عليلا. ثم تهاجم الرجل وتتهمه بأنه مسؤول عن ضعفها الذي أصبح "متملّكًا بالإرث" فغارت مطامحها العالية في لجةٍ من الذل بالعسف. ومن جهة أخرى يظهر التناقض عند الكاتبة إذ تعود فتشير إلى عدم قدرة المرأة على إصلاح نفسها فتبقى الأمر منوطًا بمؤازرة ولي أمرها. "فإن يكن صاحب هذه اليد التي أذلتنا وأضعفتنا وأهملتنا، أدرك خطأه الماضي وأحب تكفيرًا وإصلاحا فليرسم لنا خطة يراها وليبد أفكارا يرتئيها، على شرط أن يعمل بما يقول: وما يزرع الإنسان إياه يحصد"[٢].

وتستهل عفيف صعب سلسلة من المقالات تحت عنوان: المرأة الدرزية، فتطرح في بدايتها مسألة تبرم الأهل من ولادة البنت والتفضيل الظاهر للمولود الصبي عليها. ثم تتناول دور الفتوة فمشاكل الزواج، والأولاد ، والحرية الشخصية والمسؤولية الاقتصادية تجاه العائلة والوطن. وفي كل هذه المجالات تتميز بالموضوعية وبالتحليل والعمق في معالجة ريادية. فما هو حال المرأة الدرزية في مجتمع عفيفة صعب؟

تخبرنا انه بعد "النظر في خدور المحجبات"[٣] وجدت أن الصرامة في التربية والحجر والضغط الشديد في مرحلة الفتوة، هي السياسة المتبعة من الأهل، وفي ظنهم أنها الطريقة المثلى لصون الفتاة . أما هي، فيقينها أن عبور الفتاة إلى عالم الإدراك يحتاج إلى رعاية كبيرة من المربي، لذا تنصحه إشراك العقل والقلب في هذه المرحلة. فكلما زاد الاعتناء بالفتاة ازدادت حبًا واعتبارًا للوالدين. فما يعطونه خيرًا في هذا المجال يعود عليهم أضعافًا.

في مقالها الثاني تعالج موضوع الحياة الزوجية[٤]. ولا بد من الإشارة أن عفيفة صعب تطرق موضوعًا كان يعتبر من المحظورات عليها وهي الغير متزوجة. ومع هذا تناولت زواج الفتاة من جميع جوانبه وبجرأة كلفتها الكثير من الغمز والانتقاد والتجريح. فترى أن الخطوة الأولى، أي الخطوبة، أكثرها إشكالا وادعاها إلى تحكيم العقل والقلب معًا. وتعدد شروطًا يأتي بالدرجة الأولى اتفاق الأخلاق والمشارب، ثم التكافؤ العقلي بحيث يعتبر كل منهما الآخر شريكا يعادله في القوى الفكرية فلا يجد سبيلا للاحتقار والملل. ولا تغفل أهمية الحب المتبادل، ومن من الدرزيات التي كانت تجرأ على لفظ الكلمة فكم بالحري المطالبة بها في ذلك الوقت. أما عفيفة صعب فترى أن الحب مذلل العقبات، والساتر المساوئ،

---

[١] المصدر السابق، ٤٨.

[٢] المصدر السابق، ٤٩.

[٣] عفيفة صعب، "المرأة الدرزية، الفتاة"، ٢٠٣.

[٤] إذا قارنا بين طرح عفيفة صعب لموضوع الزواج وما جاء عند احد المؤرخين المعاصرين لوجدنا تباينًا في الرؤية. فهو يرى الزواج من الناحية التقليدية الدينية البحتة بينما تتناوله هي من وجهة عصرية متقدمة. أنظر: سليمان ابو عز الدين، "حقائق عن المرأة الدرزية"، **الخدر**، ٤(تموز وآب ١٩٢٢)، ٩٦-١٠٤؛ أميمة زهر الدين، **المؤرخ الدرزي سليمان أبو عز الدين حياته وأعماله**،(بيروت: مؤسسة التراث الدرزي، ٢٠٠٤)،٩١-٩٦.

والمكبر الحسنات، ومجلبة السلام ألبيتي. وهنا تؤكد أن غاية الزواج لم تعد نفسها كما في الماضي، فقد ارتقت ما فوق المادة التافهة وصارت عند الشاب والشابة توقاً إلى شريك يشاطره الحياة.

وخلافًا للتقاليد المتبعة، تصرّ الكاتبة على واجب التقابل والمخالطة على أن تبقى ضمن الحدود حرصا على الفتاة وخوفا من شبان يستغلون ضعفها. ولا تنسى مسألة التناسب في الأعمار بين الشريكين. وتسأل عن عدد الذين يراعون هذه النقطة في الزواج. وجوابها: "ألا إن في كل حي ومكان يردد الفضاء أنين نفوس مظلومة شقية من أليف لا تألفه، وزوج لا يفهمها ولا تفهمه، لو قيس عمراً بابيها، لساواه"[١] . ولكن عفيفة صعب لا ترغب إلى ثورة أنثوية. وحرصًا من أن يستغل بعض الجهلة هذا الموضوع ويجعلوا منه سببًا لمنع نسائهم من قراءة مجلة الخدر أو الالتحاق بمدرسة الصراط، تدعوهم لفتح أقنية حوار حول كل المواضيع المتعلقة بالمرأة حتى تلك التي كانت تعتبر في محيطها من الممنوعات أو المحرمات[٢]. فمسألة تهمّ طائفة بأسرها لا يمكن لفرد أكثر من أن يدلي فيه بخواطر وأراء قد تصيب وقد تخطيء.[٣]

وتتابع عفيفة صعب معالجتها عالم المرأة الدرزية بمقال عن الزوج، وتتناوله كناقدة اجتماعية تستنهض مجتمعها إلى ما تسميه "السبيل الضنك". ويشعر القارئ بنقمة عفيفة صعب على رجال عصرها إذ تصف الرجل بذلك المستبد الذي يبغي مصلحته قبل كل شيء. والمرأة مدعوة إلى تلبية كل طلبات الزوج ومجاراة كل إرادة له. وقد يقول البعض أن هذا انسجاماً. فتجيبه الكاتبة: "فسدت تسميته بالانسجام فكان إخضاعا يسترق نفساً لنفس، ضعيفاً لقوي؟"[٤]

وتخلص إلى القول بأن المرأة الدرزية بوجه عام وفيّة لزوجها مسرفة في الطاعة له فلماذا الخوف منها وعليها؟ "فهو كلما ازداد بها ثقة ازدادت بآدابها ضنا وعليها حرصا إلى أن يأتي يوم يتم لها في الصالحين، النفسي والعقلي، فيجد بين يديها جنته الدانية الغنّاء"[٥]. ومن الملفت أن الخوف من اتهام المرأة المتعلمة بالتهتك والفجور شكلّ هاجسًا عند الكاتبة فنراها تكرر في هذا السياق الدعوة إلى مراعاة التقاليد. ويظهر التناقض هنا أيضا من حيث التركزّ على استقلالية المرأة ثم الدعوة إلى مراعاة الزوج[٦]. وتتوجه إلى الرجل الدرزي فتناشده الرجوع إلى الأصل الذي منه اخذ صفاته ومميزاته، فيعي واجبه تجاه زوجته[٧]. فكل ما تبغي المرأة بنظر عفيفة صعب، هو كرامة لائقة تدري بها نطاقها فتجيد فيه قياما بشؤونه. فلو أنصف، لرأى تكافؤًا في أعمالهما ومتاعبهما، وبالتالي نزل عند ما يقضيه العدل من إطلاق يدها ماديًا ومعنويًا إن لم يكن كلاً فبعضه.

---

[١] عفيفة صعب، "المرأة الدرزية، المخطوبة"، **الخدر**، ٣(آذار، ١٩٢٢)، ٣٢٥.

[٢] المصدر السابق، ٣٢٨.

[٣] عفيفة صعب،"المرأة الدرزية، الزوج"، **الخدر**، ٥(تشرين الثاني، ١٩٢٣)، ٢٥٤.

[٤] المصدر السابق، ٢٥٧.

[٥] المصدر السابق، ٢٥٩.

[٦] للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع أنظر: نازك يارد، "نظيرة زين الدين"، ٢٥٢.

[٧] عفيفة صعب، "المرأة الدرزية ، الزوج"، ٢٦١؛ حول مراعاة حقوق المرأة في المذهب الدرزي، أنظر: فؤاد ابو زكي، **السيد الامير جمال الدين عبد الله التنوخي**، (عينبال، لبنان: ١٩٩٧)، ٣٣٨-٣٦٤.

ومن المشاكل التي كانت تعاني منها الطائفة الدرزية مشكلة غياب مجلس للملة يرعي شؤونها. وما أن أعلن عن فكرة تأسيس المجلس الملي الدرزي حتى تناولت عفيفة صعب هذا الخبر بفرح كبير وكتبت: "المجلس الملي الدرزي! ما أعذبه اسمًا جديدًا لم يسبق له مثيل في سجل طائفة هي بنت عشرة قرون. فهو الأمل في سمو الحياة، وله دور في الإمساك بأعنة القوى موجهًا بها في الطريق القويم مؤهلاً إياها لمقام عزيز"[1]. وإذ تسأل عن المهمات التي يتوخى القيام بها، تطالبه عدم السكوت عن الظلمة ضد المرأة، والعمل على تبديد غياهبها بما هو ضمن نطاق صلاحيته، وتدعوه إلى تأسيس مدارس ابتدائية في قرى لبنان كي لا تبقى الطائفة في جهل عام والمتعلمون الأقلية من أبنائها.

ثم تعرض أمامه حال الإهمال والتلف التي تتخبط به المجالس الدينية وتسأل إلى متى تبقى قائمة أطلالاً ناطقة تشهد بخمولنا وانحلال رابطتنا الدينية؟ والرؤساء الروحيون كثيرون، وكثرتهم قلة، ولكلٍ من الرجال الحق المطلق في ترسيم نفسه رئيساً روحياً وارتداء الحلة الرسمية رضي الأهالي أم غضبوا. "فهل نبقي على هذا النظام العديم الانتظام سائرين؟ وتوجّه في هذا السياق انتقادًا لاذعًا ولومًا إلى المرأة الدرزية المتعلمة لإهمالها الأمور الحيوية، وتتهمها بالتقصير والتواني عن المطالبة بحقها. فالمرأة الدرزية حسب رأيها، لا تعطي الاهتمام الواجب نحو نشر المعارف بين بنات جنسها مع أنها تعلم علم اليقين أن في ذلك الطريق القويم ما يوصل إلى الحرية الصحيحة، إلى الحق الذي يجب أن تتمتع به، وإلى احترام مقامها في الهيئة الاجتماعية. وفي هذا اعتراف صريح من الكاتبة أنها لم تلق تجاوبًا أو مساندة من زميلاتها المتعلمات وبقيت تكافح وحدها بجرأة. ولا تنسى عفيفة صعب أن مسألة الوصية في الإرث تعبث بحقوق المرأة الدرزية عبثاً إلى حد اعتبارها ملحقًا لا قيمة له، وكائناً لا احتياج به إلى أرث ولا جدارة بتصرف أو تملّك. وكي لا يستمر هذا العبث، تطالب من المجلس الملي أن يواجه هذه المشاكل الحيوية لما فيه خير المرأة.

شؤون اجتماعية اقتصادية وثقافية

ولم تترك عفيفة صعب مجالاً إلا حاولت سلوكه والتصدي له انطلاقًا من دورها في الصحافة النسويّة. فطرحت إشكالية الحرية بين الفرد والمجتمع، ومشاكل القومية العربية؛ وتناولت دور المرأة والاقتصاد ثم مساهمة الصحافة والأدب عمومًا في تطوير النهضة الاجتماعية والفكرية.

تبحث عفيفة صعب مسألة التفاوت بين الفرد والمجموع، من زاوية النزاع الدائم بينهما، ذلك في تمرده وهذا في نقمته. الأول يُسرف جموحًا والآخر يُسرف جمودًا أو تقييدًا. ومن وراء الأول الهجرة والاحتكاك، ومن وراء الآخر ما ورث وما أَلِف وما ضاق من دائرة حركة حياته الاجتماعية. وترى أن الفريقان يبقيان في نقمة وخصام إلى أن يلتقيا عند طريق متوسطة بينهما تجعل التفاهم سهلاً وتحتم

[1] عفيفة صعب، "المجلس الملي الدرزي"، **الخدر**، ٣(تموز وآب، ١٩٢١)، ٣.

عليهما "الجري معًا جريًا وثيدًا ثابتًا إذا كانت السلامة ما يبغيان مع التحول المحتوم"[١]. لذلك تطلب من المجموع التنازل عن الكثير مما أَلِف تقديسه والتشبث به. ولعل المجموع لا يبلغ هذه الغاية إلا إذا اقتنع بضرورة تعميم التعليم، وتوسّل إلى الاطلاع على مجريات العالم. فهو ما لم يلمس بيده ما يجري، غير معترف بوجوب ما يجب، وباقٍ يرهق النشء الجديد، ويضيق على الشبيبة مداخلها ومخارجها فيستنفذ صبرها ويحملها على العصيان، فالانفلات من قيوده جمعاء. أما الفرد، فإذا استوضح ضرر الطفرة وتيقن من أفضلية التدرج، هدر من مطالب اندفاعه، وخفّض من شده هوسه، واحتمل بعض الحرمان من بعض الرغبات التافهة العوائد في سبيل خير عام ورضا عام.

ونراها تطالب بالحرية والكرامة الشخصية حتى للمجرمين فترفض عقوبة الإعدام وتدعو إلى إلغائها أسوة بالأمم المتحضرة، وإذا تعذر ذلك فالتحفظ للمجرم قليل من الكرامة. "وحسبكم موتهم، والموت ستار مهيب نريد أن ننسى وراءه مساوئ حتى أشقى الأشقياء إلى أن يأتي يوم يجيئنا فيه عدل اصح وأسمى يقول أن الإعدام جناية"[٢]. ويبقى سؤالها: ما هو القصد من الإعدام؟ التخلص من المجرم تخلصاً باتاً أم إرهاب الأحياء بعده؟ ثم ما هو العقاب؟ الانتقام من الجاني أم تأديبه؟ أم إذا كانت الغاية من الإعدام التخلص من المجرم فكأن طبيباً يقتل مريضه تخلصاً منه. والمجرم مريض أيضا. وهي ترفض الإعدام على قاعدة أن حياة المرء من مهده إلى لحده مسودة بثلاثة أنواع من السيطرة لا بد منها: سيطرة والديه، سيطرة مهذبيه، وسيطرة حكومته. وجميع الحالات لاق بها التأديب دون الانتقام مهما تعاظم الجرم فلماذا الإعدام إذن؟. ثم تطرح حلولا لإعادة تأهيل المجرمين ومنحهم الفرص للعودة إلى الانضمام إلى المجتمع.

عفيفة صعب عاشت في فترة برز فيها الخطاب الوطني بوصفه التعبير السياسي والثقافي المسيطر في المنطقة[٣]. فشغلت القومية وجدانها وآمنت بها ودافعت عنها ضدّ ما أسمته الهجمة الغربية. وهي ترى في مفهوم القومية كل ما ارتبط من أجزاء مجموع بربط تجري موحدة لتكوّن منها كيانا اجتماعيّا مستقلاً له ميزاته وخصائصه وسماته[٤]. واللغة إنما تنشأ بنشؤ القومية، فهي في جميع حالاتها ملازمة لها. ولا تخفي عفيفة صعب قلقها من أن اللغة والقومية عنصران على وشك التداعي بسبب الفتوح والتدخلات الخارجية القوية بمعداتها "المزينة" التي لها سطوتها على السواد السذج، أو بمعدات لها هيبتها في قلوب الأقلية النبيلة. وأما البعثات الأجنبية، الدينية منها والعلمية، التي شيدت المؤسسات على قواعد لغتها وعاداتها وآدابها، جعلت من أهل البلد فرقًا وميولاً وآدابًا ولغات متباينة متنافرة مبلبلة لا ينسجم لها نظام. وفي وقفة تأمل تسأل إن كانت هذه مصلحة الأجنبي فما هي مصلحة أهل البلد؟ فتنبّه أنه ما زال في الوقت متّسع يتيح الاستصلاح، إذا وجدت فعلاً إرادة ومعرفة وإخلاص. وتخاف من عدم القدرة على

---

[١] عفيفة صعب، "الفرد في المجموع"، **الخدر**، ٥(نيسان، ١٩٢٤)، ٤٨٤-٤٩٠.

[٢] عفيفة صعب، "الإعدام"، **الخدر**، ٤(حزيران، ١٩٢٣)،٥٢١-٥٢٧.

[٣] أسامة المقدسي، **ثقافة الطائفية**، ترجمة ثائر ديب، (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٥)، ٢٧٨.

[٤] عفيفة صعب، "اللغة والقومية"، **الخدر**، ٥(شباط، ١٩٢٤)، ٤٣٦-٤٤١.

مقاومة هذه التيارات وقد أصبحت "لغتنا تتراجع إلى مخابئ الجبال أمام الدخيل المواتي لأهواء الطيش ورغائب المجون؟"[١]

وبالإضافة إلى ذلك تناولت العبارات الدخيلة والأسماء الأجنبية والأزياء الغريبة والزينة التي أخذت طريقها إلى المجتمع اللبناني. وهي على يقين من أن الغرب لا يعترف لنا بقوميتنا. ويقلقها أن الكثيرين ثقلت عليهم جنسيتهم العربية حتى راحوا يستشهدون التاريخ ويستجوبنه، واتوا بالخبر اليقين أن لا عرب في الجنسية من أبناء البلاد سوى قلة، وان سائر الشعب خليط من الأمم الفاتحة التي اجتازت البلاد أو استعمرتها أو امتلكتها زمنًا. وعفيفة صعب ليست في موضوع البحث عن الهوية الماضية ولكن، وقد اختلطت هذه الشعوب لتؤلف مجتمعًا واحدًا، فهي تحتّم عليها تعزيز هذه الجامعة وأداة تفاهمها، والتمرّس في المناعة إزاء كل ما يهددها ويفتّ في عضدها. "وما أكثر ما يهددها !"[٢] وهنا يأتي دور "الأمهات المتهذبات حقًا، والأساتذة الوطنيون حقًا، والمدارس الوطنية حقًا، والصحف الوطنية حقًا" هم وحدهم المخولون القيام بهذا العمل، وتقع على عاتقهم مهمة بعث الروح الجديدة في الأمة، وصقل الناشئة الصغيرة الموضوعة بين أيديهم "لترصف بها جدران البناء الجديد."[٣]

ومع هذا نرى أن عفيفة صعب لا تدعو إلى التقوقع، وهي مؤمنه بالتثقيف والحوار بين الحضارات وأنه لولا اختلاط الأمم بعضها ببعض ما كان التنافس يعلو بمخترعاتها وبمكتشفاتها وتقدمها إلى الأوج الذي وصلت إليه. ولولا اختلاط الناس المختلفي الأوطان والمشارب والطرق، ما اتسعت دائرة المعارف والاختبارات الأدبية والاجتماعية. ورددت في عدة مقالات إن في احتكاك الأفكار شرار الحقيقة. وفي الوقت ذاته تعرض صراع الناشئة الدرزية بإزاء التعليم والتمدن الغربيين. فترى معارك فكرية بينهم وبين الرأي العام المحافظ الذي "يرمي نبال الانتقاد على ناشئته المتعلمة"[٤]. فعوض اتهامهم بالانحياز إلى العالم الغربي، وليس ذلك بالعجب، تدعوهم إلى الاعتراف "بفقر" الطائفة من الجهة المدنية. فهي تمسكت منذ وجدوها "بسْفر من التقاليد" احتفظت به فلم تحوّر منه حرفاً واحدًا على مدى السنين. فلو أنها تصفحت تاريخ العالم ضمن العشرة قرون الأخيرة لأدركت قيمة الوقت الذي أضاعته[٥]. ونراها لا تتوقف عند حد اللوم، بل تدعو إلى اخذ العبرة من الماضي والاهتمام بالحاضر، والاستعداد للمستقبل.

ويتبين من طرحها أن الطائفة أمام أمرين متناقضين، فمن جهة تسعى إلى إنارة عقول ناشئتها بالعلم، ومن جهة أخرى تحاول استبقاء التقاليد والعادات القومية. ولكنها لم تنل الأمرين لان الناشئة

---

[١] المصدر السابق، ٤٤٠.

[٢] المصدر السابق، ٤٤١.

[٣] المصدر السابق.

[٤] عفيفة صعب، "الناشئة الدرزية. إزاء التعليم والتمدن الغربيين"، **الخدر**، ٢(تشرين اول، ١٩٢٠)، ١٢٥.

[٥] المصدر السابق. يعود تاريخ الدعوة الدرزية إلى سنة ١٠١٧/٤٠٨ في أيام الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله. هناك الكثير من المراجع التي تناولت تاريخ طائفة الموحدين الدروز نشير إلى بعضها. امين طليع، **أصل الموحدين الدروز واصولهم**، (بيروت: دار الاندلس، ١٩٦١)؛ عباس ابو صالح وسامي مكارم، **تاريخ الموحدين الدروز السياسي في المشرق العربي**، (بيروت: المجلس الدرزي للبحوث والانماء، ١٩٨١)؛ عارف تامر، **الحاكم بأمر الله**، (بيروت: دار الافاق الجديدة، ١٩٨٢)؛ نجلا ابو عز الدين، **الدروز في التاريخ**، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥).

بدخولها المدارس على اختلاف نزعاتها وجنسياتها واختلاطها لمحيط مختلف النزعات والمذاهب، راقها ما رأته من الحرية الواسعة؛ وقامت في رؤوسها معارك فكرية وفي نفوسها حروب أدبية تصارع فيها القديم الضيق والحديث الفسيح المريح. "وأيها تختار النفس إذا أطلق لها العنان وخيرت بين واحد من الاثنين؟"[١] الجواب محسوس برأيها والناشئة اختارت الحداثة. وهي تنصح الطائفة بأن تضحي بالقليل لتنال التقدم المطلوب. فإن في العادات ما يجب تحويره، وفي التقاليد ما لا بد من تحقيق شدته. والطائفة ليس بوسعها الاختباء في زاوية من زوايا الكون لان المصالح مشتبكة.

وتطرقت عفيفة صعب إلى المشاكل الاقتصادية التي عانت منها البلاد بعد الحرب الكبرى[٢]. فالجميع إذن مطالب بدعم مجهود الإنتاج الوطني، ولو مع قليل من التضحية بالنسبة إلى نوعية المنتجات على أقله في بادئ الأمر. وتستنهض النساء لشراء كل ما هو وطني حتى في المجالات التي يتفوق فيها الغرب. وتنتهي إلى خلاصة بأن للمدارس الوطنية دورها في هذه النهضة من حيث الاستهلاك والإذاعة. وهي مقتنعة بأن ما يُغرس في المدرسة اليوم يصبح المبدأ العام غدًا. "وليس إلا عن طريق المدارس استطاع الغرب النفوذ الذي أراده لنفسه بيننا، وهو سبيل راهن لا يفشل ولا يضّل".[٣]

وفي معرض بحث الوضع الاقتصادي، تناولت أيضا مشكلة هجرة الشباب اللبناني. فنراها قلقة، فتيار المهاجرة بعد الحرب الأولى أصبح جارفًا، "وشبيبة هذه البلاد بكامل عدّة الفلاح تركب متن الأنواء إلى حيث تعتقد تثمير ما أوتيت بغلال تتكافأ معه"[٤]. وهي ترى أن هذا الاعتقاد نزل من الشبيبة منزلة اليقين فلن تتحول عنه إلى أن ترى من الواقع المحسوس ما يكذّب سوء ظنها بقومها وبلادها وحكومتها، فكأن بين سن الرشد وشركات التسفير معاهدة تعاقد الفريقان على تنفيذ شروطها "فلا يبلغ صفٌ من الناشئة ذاك حتى يناوله هذه بما أدّرعه من عزم ومعرفة وإيمان لتقرّ في ارض الوفرة والخصب"[٥].

وتجيب بموضوعية على سؤال: من الظالم في هذه الهجرة، البلاد أم أبناؤها؟ "فلو كانت الحكومة وطنية متجردة لسألتها بيقين الولد بأمه، أما والبلاد تحت الانتداب "فالسكوت أولى"[٦]. وبكلمة أخرى الحكومة غير مسؤولة عن الغيرة المجردة. يبقى على أبناء البلاد، أصحاب الأموال وأصحاب السواعد، أن يتكاتفوا وألا يضيعوا الموصل اللازم بينهما المثمر لاتحادهما، وهو التعاون. فحلّ مشكلة الهجرة حسب تحليل عفيفة صعب إذن، هو بقيام تعاون مخلص بيّن، والتبعية على كليهما في عدم إيجاده. وكتبت تحذرهم: "فإذا ظل التعاون معدومًا فانعِ بلادًا ترى بعد أعوام مأوى للعجزة ومتربّعًا لأرباب الوظائف ومسرحًا للأثرياء، أو قل، وهذا اقرب، مرتعًا لأجانب رأوا تخاذلنا واستفادوا فجاءوا بلادنا مغتنمين وكانوا

---

[١] عفيفة صعب، "الناشئة الدرزية"، ١٢٨.

[٢] عفيفة صعب، "الموقف الاقتصادي"، **الخدر**، ١(كانون الأول، ١٩١٩)، ١٦٥.

[٣] عفيفة صعب، "المنسوجات الوطنية"، **الخدر**، ٤(ايار، ١٩٢٣)، ٤٨٢-٤٨٧.

[٤] عفيفة صعب، "من الظالم؟"، **الخدر**، ٥(كانون الأول، ١٩٣٣)، ٢٩٢-٣٠٠.

[٥] المصدر السابق، ٢٩٢.

[٦] المصدر السابق، ٣٠٠.

بكنوزنا أحق وأولى"[1]. وترجع إلى مبدأ التربية الأول وهو المدارس الوطنية. فتستصرخ المدارس إلى الانتباه لنوع التربية الوطنية، وتحبيب البلاد إلى بنيها، واستنهاضهم إلى تعميرها.

وتطرقت عفيفة صعب إلى الصحافة وأنكرت على الأكثرية المعاصرة اعتبراها من الكماليات وعدم تنبهها إلى الحاجة إليها. وبما أن الحاجة تبقى أساس الرغبة، فما لم يبلغ الشعب المبلغ الذي تصبح القراءة معه حاجة ماسة يبذل في سبيل نيلها بذله في سبيل الضروريات، فلن ترجو صحافته عصرها الذهبي[2]. ومن يقرأ افتتاحية السنة السابعة يشعر أن عفيفة صعب قد يئست من مشاركة نساء محيطها في مشروع مجلة نسائية، ومن هنا تبرز رغبتها في محاولة، ربما عرفت ضمنًا أنها محاولة يائسة، إلى إعادة قراءة دور الصحافة الجدّية الملتزمة في النهضة النسائية. ويبدو لنا من هذا الطرح أنها بدأت تشعر بانحسار دور الصحافة النسائية وأنها وبعد السنوات السبع التي جاهدت فيها لإنجاح مشروع مجلة الخدر، ترى من واجبها تصويب المسار بالعودة إلى الأساس، أي القراءة. وكأنها شعرت أن اهتمام المرأة المتعلمة قد أصبح في مكان آخر تمامًا، وربما رغبن الصحافة التي تجذب الجمهور بالطلاء والإطراء، وليس تلك التي تجتذبه بالجوهر "الكاسي كسوة الرصانة والصحة"[3]. فهي ترى الأولى تفعل فعلها في الذيوع والرواج، بينما الثانية يقتضي لها من "إعنات روية القراء ما لا يصبر معظمهم عليه"[4]. ولا شك أنها بمقتضى هذا التصنيف تعتبر مجلة الخدر ضمن القسم الثاني.

ثم تتحدث عن العبرة في الإنجاز التي قامت به مجلة الخدر وهي تخاطب "أختي ربة الخدر وقارئة الخدر"[5] وتطلب منها ثقة وعوناً. وإذا كانت قد استفادت مما قرأت، فلتمد يد التعاون لأنها لا تستطع أن تقوم بهذه المهمة بمفردها. وعفيفة صعب لم تفقد الأمل في أن يساهم مشروعها في اتساع أفق المرأة، وتزويدها بزخم وقوة فتلمس حقها بالحرية والكرامة. فلم يعد المنزل سجناً بل أصبح تلك الجنة التي بوسعها أن تجعلها مقر سعادة لرعيتها وان حبها للمنزل ازداد بما انه أصبح البقاء فيه اختياريًا لا فرضاً. وتوجه كلامها إلى وصي ربة الخدر أو القيّم عليها وتطلب إليه أن يدرك موقف المجلة من العصر وأن النهضة واجبة، كما تطلب إليه أن يعاضدها وتصّر بأن المرأة المثقفة خير عون له. وتحّذر من أن الحركة الفكرية تمتد بسرعة لم يعهد لها سابق مثيل وتكاد تعم الكون بأسره. فعلى المجتمع اللبناني أن يواكب هذا التطور علها تسري إليه العدوى وتجد عنده أمزجة قابلة مستعدة تستأنف المسير.

وفي وقفة تأملية تحدثنا عن إيمانها بتوسيع نطاق حبها الإنساني "فمن وراء الوطن المحدود، والقوم المحصور بعدد، صوت الإنسانية التي تصلني بكلّ ابن إنسان بصلة أخوة لا تنفصم. هذه الأخوة، إذا عُدّت الصلات، أحوجها إلى التوثيق بمحبة شاملة منعتقة من الحدود والأغلال"[6]. وهي ترى الحياة

---

[1] المصدر السابق.

[2] عفيفة صعب، "الافتتاحية"، **الخدر**، ٧(تشرين الأول، ١٩٢٥)، ٣.

[3] المصدر السابق، ٢.

[4] المصدر السابق.

[5] عفيفة صعب، "الافتتاحية"، **الخدر**، ٣(تموز، ١٩٢١)، ١.

[6] عفيفة صعب، "الافتتاحية"، **الخدر**، ٥(تموز وآب ١٩٢٣)، ٧.

دورة تدور تواليًا ودوامًا في اخذ وعطاء. وتتعهد لنساء جيلها بمشاركتهن بكل ما لها من معرفة تبثها حيث ترى حاجة إليها، "أتزيّد لأزيد"[١]. وإن كانت لها قوة، تضعها حيث الضعف ينال بها بعض العزم، وستستمد من مصدر القوة قوة لتزداد قدرتها على العون. وإن كانت لها سعة فستفتقد بالبذل مواطن الضنك، ثم تجد تحصيلاً لتنصف الأخوة المقعدة العاثرة. وتبقى عليها مسؤولية إصلاح النفس، وخدمة القومية عن طريق مهنتها في الصحافة والتربية، وثم توسيع نطاق حبها الإنساني وتنفيذ أحكامه بما تدركه قوتها.

وهي اختارت طريقاً شاقة، تشبه مجهودها بباقة ورد شوكها أكثر من ورودها. والشوك هذا هو المسؤولية الجسيمة التي قررت أن تتحملها ثم تستدرك فتقول: "مَن ذا الذي احملّه منتي، والمرء مسؤول في كل حال؟ مسؤوليته الكبرى مسؤولية الحياة ذاتها، وقد أودعت جوهر العقل والضمير."[٢] . وعفيفة صعب أبت أن تكون الجزء المشلول الطفيلي ورغبت في أن تسير في "موكب إحياء الأحياء"[٣] حاملة حملها الذي اختارت، وغايتها مع السائرات في طريق المسؤولية هي واحدة، غاية الارتفاع الدائم. وهناك صوت في داخلها يصرخ "أن نقائصي لكثيرة وأن أوجاعي لمبرحات. وأي الكائنات أولى باهتمامي، وتعهدها أقوم السبل إلى الصلاح العام؟ هو نفسي القائلة: أنا الحجر الفرد، أكفني نحتاً وصقلاً يستقيم بناءٌ قام من تعددي واتحادي".[٤] وعفيفة صعب تهدف إلى دفع اللبنانيات إلى التضحية من اجل خدمة الوطن بما تكسبنه من العلم. الوطنية من هذا في خطر وتداركها واجب بالحكمة والإخلاص. وفي الوقت ذاته تنبّه إلى آفة التقليد الذي يُعجم من أبنائه وبناته المبادئ والعادات، والذي يسدل على إرادتهم الطبيعية غشاءً من الغرور فيصبحون بعد حين لا شرقيين ولا غربيين يعترف بهم[٥].

خاتمة

لم تكن غايتي في هذه الورقة دراسة الصحافة النسويّة في العشرينات أو المقارنة بين عفيفة صعب وبين زميلاتها اللواتي ساهمن في النهضة النسائية بوجه عام، جل ما سعيت إليه هو أن ابرز دورها الريادي في مجتمعها المحافظ. وتعتبر الخطوة الأولى التي صدرت عن عفيفة صعب في سبيل الصحافة، بل في سبيل المرأة الشرقية عمومًا والدرزية خصوصًا، حرية بالتقدير. فهي الأولى بين بنات مجتمعها التي أبصرت النور من وراء الحجاب وشعرت بما عليها من الوجبات وهي في الخدر، وأدركت ما لها من الحقوق المهضومة، ولمست حقيقة مركزها في هذا العالم، ورفعت صوتها من الهوة العميقة التي دفعتها إليها الأنانية ممن يدّعي حمايتها وصيانة حقوقها، فكانت ذلك النور الذي تستنير به المرأة

[١] المصدر السابق.

[٢] المصدر السابق، ٢.

[٣] المصدر السابق، ٣.

[٤] المصدر السابق.

[٥] المصدر السابق.

الغارفة في الظلمة. وهي الدرزية الأولى التي انتصبت بين أخواتها لتنادي بحريتهنّ وتطالب بحقوقهنّ المهضومة، فسبقت فتيان طائفتها إلى عالم الصحافة الراقية. فلا شك أنها استحقت عبارات المديح والثناء التي أغدقها عليها معاصروها[1].

وقد رأينا في هذه القراءة السريعة لمقالاتها التزامها الدفاع عن المرأة الدرزية، وقلقها من التهميش الذي تعرضت له من المجتمع الذكوري. فطرحت حلولا لمشاكلها مستمدة من كتابات رائدات النهضة الشرقية ومن تجارب المرأة الغربية. وهمها الأساس تعليم الفتاة العلوم الراقية التي تتناسب ومتغيرات العصر. فالعلم هو ذلك الصاقل للصفات الطيبة، والحافز إلى الإبداع والتقدم والمحافظ على التقاليد. وبجرأة غير مألوفة لفتاة في سنها ومحيطها المحافظ، هاجمت رجال الدين واتهمتهم بالجهل والتقصير واعتبرت كثرتهم قلة ونادت المجلس الملي لتبني إصلاحات أساسية. ولم تتوانى عن مهاجمة سلطة الانتداب الفرنسية حين رفضت طلبها لإنشاء المدرسة الأناثية.

ومع هذا بقيت عفيفة صعب محافظة على تقاليد مجتمعها وملتزمة الحجاب. وتخبرنا في أكثر من مناسبة أن وقت السفور لم يحن بعد. ولكنها، وإن لم تستطع اخذ الخطوة الأولى، تبقى المؤمنة بحتمية التقدم وعلى يقين أن السفور آت لا محال. وهذه الخشية من اخذ المبادرة، والحرص على مداراة المجتمع، ظهرت في دعوتها المتكررة إلى الرجل إلى ابدأ الرأي عن كيفية التغير المطلوب والتركيز على دوره الفاعل في نهضة المرأة. ومن اللافت أن عفيفة صعب في معالجتها لأية إشكالية تقمصت دور "الفتاة" بمفهومها الأشمل، وأدخلت "الأنا" في طرحها للمشكلة والعلاج. وهي لا تخفي عدم ارتياحها إلى تصرف زميلاتها المتعلمات والى إغفالهن الجوهر بتقليدهن الغرب في الأمور التافهة. وتطلب إليهن السعي والتعاون لما فيه رفعة المرأة الدرزية، وتأسف لعدم التجاوب المطلوب.

وبالإضافة إلى ذلك تفهمت عفيفة صعب العلاقة بين التقدم الاقتصادي والتقدم الثقافي، فحثت المجتمع على حماية الصناعات الوطنية في وجه هجمة المنتجات الغربية. وفي مجال آخر شعرنا بإنسانيتها العميقة عند المناداة إلى إلغاء عقوبة الإعدام واستبدالها بمشروع تأهيل المجرمين.

ويأتي بالدرجة الأولى عندها الانتماء الطائفي الذي كان له ولا شك في بداية القرن الماضي أهميه وأولوية. وقد رأيناه بوضوح في مقالات عفيفة صعب على تنوع موضوعاتها، فطغى إدراك الذات على طرحها وتحليلها. فهي الفتاة الدرزية بالدرجة الأولى، تأتي بعدها قوميتها العربية وانتمائها الوطني. وإدراك الذات هذا لم يؤدي إلى تعصب طائفي أو انغلاق على الآخر، وإنما تبلور حرصًا على مجتمعها من استمرار حال التخلف الثقافي والعلمي الذي كان يعاني منه. فدعته إلى الانفتاح والى الأخذ من

---

[1] على سبيل المثال لا الحصر أنظر: حسين رشيد سري الدين، "إلى صاحبة الخدر"، ؛ احمد تقي الدين، "الخدر المنير"؛ كامل صعب، "مجلة الخدر"؛ محمد طريف (شيخ عقل الطائفة الدرزية في لواء عكا)، "كلمة في تعليم المرأة"؛ هدبا محمد يونس، "صوت لطيف من ذات خدر ادية"، ٢٢٩؛ قبلان الرياشي، "مجلة الخدر"؛ حليم دموس، "ربة الخدر"؛ مي زيادة، "رسالة إلى الخدر"؛ حسين شعبان، "تحية الخدر"، ادال (سيدة من بعبدات لم تذكر اسمها الكامل)، "إلى الفتاة الدرزية". **الخدر**، ١(١٩١٠-١٩٢٠)٩٧-١٠١، ١٣٠-١٣٢؛ ٣١٥-٣١٦، ؛ ٣(١٩٢١-١٩٢٢)٣٧٣-٣٧٥؛ ٤(١٩٢٢-١٩٢٣)٣٤٧-٣٤٩، ٤٥١-٤٥٣، ٥١٠-٥١٢؛ ٧(١٩٢٥-١٩٢٦)٤٢١-٤٢٤.

الثقافة الغربية ما لا يتعارض مع الهوية القومية. كما ركّزت على نبذ الطائفية والمشاركة الفاعلة في تنشئة المواطنة الحقيقة في مجتمع يرزح تحت نير التفرقة البغيض.

ونختم كما بدأنا بعبارة مأخوذة من أقوال عفيفة صعب:

> "يوم وضعنا الخطوة الأولى في سبيل الانعتاق، وأرسلنا طرفا ناقماً إلى قيود الجهل والاستسلام، لم نحلم قط أن سنشهد يومًا مجد الضعف يباري مجد القوة، ولا جسرنا على تخيل الدماغ المضغوط بكابوس الدهور والقوى المحبوسة وراء أقفال من حديد، تستطيع تملصًا من كابوسها، وانفلاتًا من معاقل أسوراها، ويبقى لها من النشاط ما يدرك بها، في زمن قصير من التفوق، أعلى أعاليه"[1].

[1] مأخوذة عن كلمة صاحبة مجلة الخدر عفيفة صعب في الليلة التكريمية التي اقامتها جامعة السيدات لمي زيادة، باقتراح منها. المصدر السابق.