وجهات نظر

المرأة والتحرر من الاعتراف المشروط

مصطفى حجازي

أصبحت قضية المرأة مالئة الدنيا وشاغلة الناس، حيث هي في قلب برامج التنمية وطروحاتها، كما أنها في قلب الجدل العاصف في عالمنا ما بين أصالة وسلفية وحداثة وتجديد. وبمجرد طرح قضايا المرأة بهذا الانتشار وتلك الحرارة يمكن اعتبار معركة تحررها واسترداد حقها في الاعتراف بكيانها الإنساني على طريق الحسم، حيث وصلت الأمور في حالات كثيرة إلى نقطة اللاعودة، رغم موجات الردة والتذبذب هنا وهناك. فالفارق أصبح نوعياً في بعض الشرائح بين جيل الجدات وجيل الحفيدات بما يكاد يشكل حالة قطيعة تطورية. إننا بصدد حالة تتجاوز مسألة التغير التدريجي التراكمي البطيء والطويل النفس، كما تذهب إليه بعض الأدبيات، وصولاً إلى بروز حالة أصبحت فيها فتيات الجيل الجديد تتساوى مع الشباب، بل تتفوق عليه بنسب لا يستهان بها. وإذا أخذنا الكفاءة الكلية للشخصية كمعيار، بمعنى الاقتدار على المستويات العقلية/ المعرفية والنفسية (الذكاء العاطفي) والاجتماعية والمهنية، يلاحظ تكافؤ متزايد في نسب الأعداد بين الصبيان والبنات.

على أنه يتعين التوقف عند بعض الاعتبارات المنهجية قبل الاسترسال في هذا الكلام، ابتغاءً لمزيد من الدقة والتحديد في الطروحات، وكي يتوفر للبحث الفاعلية المطلوبة. يتخذ الحديث في الأدبيات المتعلقة بالمرأة طابع التعميمات التي قد

تكون مُخلَّة أو حتى مُضلِّلة. فليس هناك واقع واحد وحيد في مستواه وطبيعته لامرأة عامة. إننا كما هو معروف واقعياً بصدد شرائح عدة من النساء تصل الفوارق بينها أحياناً إلى حد القطيعة، ولكل منها ظروفها وخصائصها وقضاياها ومرحلتها التطورية، تماماً هو شأن التنمية وتفاوتاتها. وبالتالي فالحديث عن المرأة هو أحاديث، والقضايا والاحتياجات تتطلب معالجات مختلفة وبرامج تَدَخُّل نوعية. وكل ذلك طبعاً ضمن التوجه العام لتحرير المرأة واستردادها للاعتراف بكيانها الإنساني الذي تعرَّض لهدر تاريخي طويل الأمد؛ إنما يتنوع هذا الهدر في الدرجة والمستوى.

نقصد بالهدر عدم الاعتراف بكيان الإنسان أساساً فيما قبل الاعتراف بحقوقه، أو حريته ومشاركته في الشؤون العامة، أو مساواة المرأة بالرجل على مستوى القوانين والتشريعات. ويتفاوت الهدر في حالة المرأة من إهراق الدم، كما هو الحال في الجنايات التي يُطلق عليها تسمية جنايات الشرف، حيث يُختزل كيان المرأة في كونها مجرد غشاء بكارة يتركز فيه كل شرف العائلة أو العشيرة، إلى هدر إنسانيتها حين ترضخ هي والرجل لمختلف صنوف التخلف والحرمان فيما يُعرَف «بما دون خط الفقر» الذي هو في الآن عينه دون خط البشر أو الكرامة البني آدمية. ذلك أن حالات الحرمان والفقر المفرطة لا تقتصر على البعد الاقتصادي/المادي وعدم إشباع الحاجات الأساسية، بل هي تؤدي إلى انهيار قيمة الإنسان ذاته، مما يجعل كيانه يهون في نظر الآخرين، كما في نظر ذاته. وهو ما يتيح مختلف ألوان استباحة هذا الكيان من خلال مختلف صنوف الاستغلال الذي قد لا يقف عند حد. وتمر سلسة الهدر بالتنكر للحق في المساواة بين الجنسين، والاعتراف بالكيان المستقل والإرادة الشخصية وحرية الاختيار والقرار كما هو شأن وضعية المرأة في النظم البطركية على اختلافها (من قبلية وعشائرية). يتخذ الهدر هنا طابع تحويل المرأة إلى مجرد أداة مصاهرة تعزز تحالفات العشيرة، أو تزاوج داخلي تعزز روابطها الداخلية وعصبيتها. وما دامت المرأة تقبل دور الأداة هذا أو ترضخ له فهي معترف بها ومصانة وموضع تعزيز وتكريم وسخاء في الإنفاق عليها. كما يهدر كيان المرأة من قبل الأصوليات الدينية عندما تُختزَل إلى رمز الشر والسوء، وأداة لإسقاط كل النقائض وأوجه العيب والعار على دلالة كيانها؛ في محاولة دفاعية من قبل الذكور للتخلص من قصورهم وعيوبهم وعارهم. ومن أوجه الهدر كذلك استخدام جسد المرأة كأداة في الإعلان للدعاية إلى مختلف السلع. وعلى مستوى أرقى، أي مستوى النخبة، هناك هدر لوعي المرأة وفكرها وكفاءتها تشترك فيه مع الرجل، ولو أن نصيب هذا الأخير قد يبدو أقل فداحة ظاهرياً. في كل هذه الحالات هناك تنكّر للاعتراف بتمام كيان المرأة وقيمتها وحصانتها، أو انتقاص متفاوت في مقاديره من هذا الكيان. ولأن هناك هدراً للكيان والمكانة والقيمة والدلالة تصبح الاستباحة، ويصبح

الاستغلال والتنكر للحقوق والانتقاص منها ممكناً. تلك هي حقيقة المعركة الممتدة في الزمان والمكان والمتنوعة المستويات والمداخل التي تخوضها المرأة، ويشاركها فيها كل من يقر بأن لا اعتراف ممكن بإنسانية الرجل ومكانته وقيمته وحصانته إلا بالتساوي بين الجنسين. فالهدر على مستوى أو في جانب يُولِّدُ هدراً للجوانب والمستويات جميعها.

على أن ما يجمع معظم ألوان الهدر في حالة المرأة هو ما يمكن أن نطلق عليه تسمية «الاعتراف المشروط». يُعترَف بالمرأة وكيانها بشرط أن تكون أداة للرجل أو العائلة أو الجماعة أو القبيلة أو حتى المجتمع الأوسع. ويعترف لها بحقوق ما دامت تمتثل لرغبة السلطة القائمة وتخضع لها في حالة من الانقياد والتبعية. الاعتراف المشروط هو أن تكون المرأة كما تريد لها السلطة أن تكون على مستوى الرغبات والحاجات والسلوكات والتوجهات. إنه نقيض الإرادة الحرة والرغبة النابعة من الحاجات الخاصة والقرار والخيار المنطلق من مركز الضبط الداخلي، والمرجعية الذاتية والحق في التصرف بالكيان، وفي بناء نوعية وجود قائم بذاته. الاعتراف المشروط يرتهن كيان المرأة، ويمنع الحق في رغبات ذاتية ورؤى وقرارات وتوجاهت وسلوكات نابعة من الداخل. مع الاعتراف المشروط تتحول المرأة إلى كيان يرغب ويتصرف ليس انطلاقاً من دوافع الذات الحميمة ورغبتها في الانطلاق بل من خلال ما يُراد لها أن ترغب، وما يُطلَب منها أن تتصرف، وكيف يُفرَض عليها أن ترى ذاتها والعالم والآخرين. وينطبق ذلك على مكانتها الاجتماعية أو العائلية أو الزوجية أو المهنية لا فرق. إنها مقبولة مكانة وكياناً بمقدار ما تمتثل لما يُراد لها أن تكون، لما يُفرَض عليها من وظائف ويُقنَّن لها من سلوكات، ويُختار لها ما يجب أن ترغب فيه من رغبات. وإنها مقبولة ما دامت تمتثل لما يُعطى لها من قيمة ودلالة ومكانة، وتتمثّلها نفسياً وتجسّدها كيانياً باعتبارها طبيعتها ذاتها؛ وذلك هو الهدر الكياني بعينه. فماذا تكون النتيجة؟

يُنتِج الاعتراف المشروط الذي يشكل حالة الهدر العام لكيان المرأة في مختلف الشرائح السكانية عدة حالات من تزوير الخبرة المعاشة، حيث تضطر المرأة إلى التمويه والدفاع والتنكر للذات. وعن هذا التنكر تتولد الغربة عن الذات نظراً للحاجة إلى الامتثال لتوقعات الآخرين، فيتم قمع الرغبات الحميمة والمشاعر الأصلية والدوافع الفطرية. قد يحدث تمرد على هذه الغربة المفروضة على شكل مجابهات وصراعات تتعدد أشكالها ومجالاتها. إلا أن التمرد يبقى ضمن القلة القليلة، أما الغالبية فهي تضطر تحت وطأة قلق النبذ والعقاب والتهديد بالحرمان الذي تفرضه السلطة السائدة إلى الانسحاب واليأس والاستسلام؛ إيثاراً للسلامة، ما دامت المعركة غير متكافئة، والتهديد الخارجي قد لا يرحم. وهكذا تعيش المرأة من هؤلاء انطلاقاً من مرجعية خارجية، على

حساب إلغاء مرجعيتها الذاتية النابعة من دوافعها، وحاجاتها ورغباتها ومشاعرها الأصلية التي وحدها تحقق لها كياناً نامياً يجد ذاته في إنجازه وصناعة مكانته، بدل أن يجدها في الامتثال للتوقعات والتصورات المرسومة لها. وينتج عن ذلك أيضاً عدم اتساق السلوك من خلال الوقوع في حالات من التجاذب الوجداني ما بين رغبات دفينة في التحرر والانطلاق، ودوافع مضادة للامتثال والمسايرة. ويؤدي التنكر للذات في الآن عينه إلى التنكر للواقع وانحسار مبدأ الواقع في سلوكات تتخذ طابع القطعية، وفي حالة من التصلب النفسي وفقدان المرونة تجاه الذات والآخرين وبالتالي تعثّر النمو.

وهكذا يصيب الأذى القسط الأكبر من الطاقات النمائية وتعاق آلية النمو الذاتي، ومعها تعاق الصلة مع الذات الحميمة والألفة معها، والتوافق الداخلي الذي يصاحب عادة الاعتراف غير المشروط بكيان الإنسان. تصبح المرأة دفاعية استجابية بدلاً من أن تكون منطلقة وفاعلة بكامل طاقاتها الفكرية والجسدية والوجدانية (مما يعرّف الصحة النفسية).

من هنا يتضح أن معركة تحرير المرأة هي أبعد وأكثر حيوية وأهمية بالنسبة لإطلاق طاقات نصف المجتمع وتفعيلها، والارتقاء بنوعية الحياة ذاتها، من مجرد المعارك والمنازعات على الحقوق والتشريعات التي تُحوَّل إلى قضايا خلافية، وبالتالي قضايا مطروحة للتفاوض والتسويات القابلة للزيادة والنقصان. بل يذهب الأمر أبعد من ذلك حين تتم المماطلة بحجة الأولويات الأكثر إلحاحاً، أو حين تظهر الانتكاسات الارتكاسية كما هو الشأن مع الأصولية ومواقفها من قضية المرأة. ولا بد بالتالي من تصويب طرح قضية تحرير المرأة لأنه لا يمكن لمجتمع أن يتمتع بالعطاء والنماء والصحة والحيوية إلا من خلال الاعتراف غير المشروط بالإنسان باعتباره مركز القيمة، والاعتراف بكفاءاته وطاقاته وفكره ووعيه، أي باختصار استرداد كامل الاعتبار الإنساني الذي وحده يمهد السبيل لبناء نوعية حياة راقية متجددة وخلاقة. وأكثر ما ينطبق ذلك على الشرائح الأشد تعرضاً للاعتراف المشروط وهدر الكيان، وفي مقدمتها المرأة. فلقد أصبح معروفاً أن المرأة هي التي تحدد نوعية الحياة في الأسرة فيما يتجاوز التسهيلات المادية. وما دامت تخضع للهدر والاعتراف المشروط وتزوير الوجود، فإنه لا يمكن بناء نوعية حياة راقية ومعافاة. وعليه تصبح معركة المرأة والاعتراف غير المشروط بكيانها وطاقاتها الحية والحيوية، معركة عامة للارتقاء الاجتماعي، وليست مجرد مطالب نسائية قابلة للأخذ والرد.

إلا أن المعركة الخارجية مع السلطة السائدة لانتزاع الاعتراف غير المشروط ليست كل شيء. إنها نصف مهمة تحرير المرأة. ويبقى النصف الآخر المتمثل بالتحرر

الذاتي والوصول إلى الاعتراف غير المشروط بالكيان الذاتي في خصائصه وطاقاته وديناميّاته ووجداناته. المعركة مع السلطة السائدة لا تحقق وحدها نوعية الحياة الإنسانية المأمولة للمرأة، وبالتالي للمجمتع. ذلك أن الاعتراف المشروط المفروض من الخارج يتحول عادة إلى اعتراف مشروط مفروض ذاتياً. القيود والتوقعات الخارجية لا تفعل فعلها من خلال الضغوط الخارجية وحدها؛ إنها لا تنجح وتستتب إلا من خلال اجتيافها وتمثلها ذاتياً. تماماً كما أن التسلط لا ينجح ويستتب إلا حين يؤدي إلى تشكيل شخصية خاضعة ظاهرياً ومستبدة داخلياً. وتماماً كما لا تنجح أنظمة القمع والمخابرات إلا حين يتحول مفعولها إلى الداخل فيصبح المرء مخابراً على ذاته، ورقيباً عليها يمنع عليها حتى الرغبة أو الأمل في التمرد والمجابهة.

وهكذا فلا يكفي تعديل الشروط الخارجية وإزالة الاعتراف المشروط للقضاء على هدر الكيان وحيويته وطاقاته الأصلية. لا بد من معركة قد لا تكون أقل ضراوة للقضاء على اجتياف الاعتراف المشروط وتمثل النظرة إلى الذات والوجود التي يفرضها، وما ينتج عنه من سلوكات وردود فعل. معركة المرأة مزدوجة إذاً: مع سلطات القمع الخارجية من ناحية، ومع ما تراكم وتشكل في كيانها الذاتي خلال عملية الاعتراف المشروط التاريخية من الناحية الثانية. وليس ذلك بالمستغرب فهو ينطبق على كل من تعرَّض للاستبداد والقهر والهدر من رجال ونساء وشعوب مستعبَدة أو رازحة تحت الاحتلال أو الاستعمار. فلقد أثبتت الشواهد التاريخية والراهنة أن تحرر شعب من الاحتلال أو الاستعمار واسترداده حريته الخارجية لا يضمن له حسن استغلالها ذاتياً. رفع الاحتلال هو نصف المعركة، ويبقى نصفها الآخر المتمثل بترميم الدمار الذاتي الذي غرسه في النفوس. بذلك وحده تُستردَ إمكانية إطلاق الطاقات الحية الأصلية، ويستعيد الكيان صلاته مع ذاته ووفاقه معها، ويتحقق قدر ملائم من الانسجام الوجودي، وتتحرك آلية النماء ذاتياً ومجتمعياً.

وقد لا تقل المعركة الذاتية لترميم الخراب الكياني عن معركة انتزاع الحقوق ضراوة. إنها معركة إزالة الركام التاريخي الذي طمس نواة الذات الأصلية وطاقاتها النمائية الحية، من خلال ما ولّده من تشويهات وتحريفات واستلابات تراكمت على بنية الشخصية والنظرة إلى الذات والوجود حتى أصبحت الواقع البديل الذي كاد يمثل طبيعة كيان المرأة ذاته. ذلك أن الاعتراف المشروط يشكل الشخصية ويقولبها في النماذج التي تخدم السلطة السائدة على مستوى الرؤى والقيم والدوافع والسلوكات. وحين تتكون هذه الشخصية المشروطه لا تطمر الذات الحقيقية فقط، بل هي تُلوِّن إدراكات الإنسان (امرأة، أو رجلاً لا فرق) وتُحوِّرها، كما تحدد المواقف والأحكام. وتترابط عناصر عملية الاعتراف المشروط لتُشكِّل أساس بنية الشخصية المهدورة،

مُكوِّنة نواة مفهوم الشخص عن ذاته وعن عالمه وعن الناس الآخرين وعلاقاته بهم وأنماط تفاعله معهم. وقد تصبح هذه البنية ثابتة تتغذى ذاتياً وتعيد إنتاج ذاتها، وبالتالي فهي تقاوم التغيير. وأكثر من ذلك قد يتكيف الشخص معها ويألفها، ويُحوِّر الوقائع للحفاظ عليها بدون أن يدري أو يعي بالطبع. كما أنها تترسخ كبنية شخصية من خلال تكرار انتقاء ما يؤكدها، وتجنب ما يخالفها أو يخرج عنها. ومن هنا مقاومة التغيير الذاتي الذي يُلاحَظ عند شريحة من النساء اللواتي يعتبرن التساؤل حول سلطة الرجل أو تحديها منافياً ليس للأخلاق والقيم، بل لطبيعة الأنوثة ذاتها، مما نلحظه في ردود فعل الاستهجان حين تُطرَح عليهن بعض قضايا مساواة المرأة بالرجل.

من أبرز الأمثلة على تشكل بنية الشخصية هذه رسوخ القناعة بقصور الاستقلالية والأداء، مما يتمثل في التوقعات من الذات والمحيط، بطريقة تؤثر على إدراك قدرة المرأة على الانفصال والبقاء والحياة المستقلة، أو النجاح في الأداء. ويترجم ذلك بالميل إلى الاتكالية الطفلية، والقناعة بانعدام الجدارة، والإحساس بالضعف الذاتي والقابلية للأذى، أو التورط في شرك الارتهان العاطفي والوجودي للآخرين، وبالتالي قصور نمو الذات.

ومنها كذلك تغليب مرجعية الآخرين، أو ما يسمى بمركز الضبط الخارجي. وهو يتمثل في التركيز المفرط على رغبات الآخرين ومشاعرهم واستجاباتهم وتوقعاتهم على حساب الحاجات والرغبات الذاتية، بغية كسب رضاهم وقبولهم وحبهم والحفاظ على الإحساس بالارتباط معهم، أو تجنب انتقامهم. وتتضمن هذه الحالة عادة قمع الميول الذاتية وعدم التنبه لها، أو قمع الغضب وما يدفع إليه من تمرد وثورة. وهكذا يسود الانقياد والرضوخ على مستوى الحاجات والرغبات والعواطف، والتضحية بالذات بحثاً عن الاعتراف والقبول. كما تتكرر لدى بعض النساء حالة الضبط المفرط واليقظة الزائدة المتمثلين في التأكيد على قمع المشاعر والخيارات العفوية، أو الإحساس بالحاجة إلى الامتثال إلى قواعد وتوقعات داخلية متصلبة، في نوع من فرض دكتاتورية جوانية على الأداءات والسلوكات التي تسبغ عليها دلالات خلقية. ويتم ذلك على حساب عفوية التعبير عن الذات، والاسترخاء والعلاقات الحميمة. الكمالية الزائدة والتضحية بلا حدود والتزمّت المفرط واللهاث وراء تجنب الأخطاء تطغى على المتعة والفرح والتواصل الحميم مع الذات والارتياح الداخلي.

وحين تتشكل مثل هذه البنى الشخصية وسواها، تتحرك دينامية نفسية داخلية لتعززها وترسخها يمكن أن تتخذ بعدين اثنين.

أولها الحفاظ على هذه البنية من خلال الانتقائية المفرطة وتعميم الرؤى والأحكام،

وتضخيم المعطيات والأفكار المؤيدة لها، والتنكر للوقائع والمعلومات المعارضة لها. كل ذلك يضفي على الإدراك والوجدان والسلوك حالة من التصلب المميز للهدر الإنساني الناتج عن الاعتراف المشروط. يحاول من يعاني من هذه الحالة (إمرأة أو رجلاً، فرداً أو جماعة لا فرق) أن يثبت صحة هذه البنية بكل الوسائل والأسانيد المتوفرة وحتى المختلقة. حتى أن الإدراك المعرفي والقناعة العقلية تظل عاجزة عن التغيير لأنها تلقى مقاومة على المستوى الوجداني. وهكذا تنادي بعض النساء بالتحرر فكرياً وتقتنع به معرفياً إلا أنها تقاومه في الواقع وجدانياً.

أما البعد الثاني فيتمثل في ردود الفعل العكسية، وتعويض الامتثال للاعتراف المشروط من خلال التأكيد على المواقف والأفكار والسلوكات النقيضة بدلاً من السلوكات الواقعية. هنا تظهر حالات التمرد، والعناد، وسرعة الإثارة والحساسية المفرطة، والمجابهة والمبالغة في استعراض الاستقلالية وصولاً إلى الاستعراض النرجسي. كما قد يظهر التطلب الزائد والتسلط والاستحواذية، والمبالغة في الاكتفاء الذاتي، ورفض النقد، أو رفض كل صور الأنوثة التقليدية وأدوارها، بما فيها دور الأمومة أحياناً. وهكذا فبدلاً من أن تعيش المرأة حياة نفسية وعلائقية متوازنة تصبح أسيرة التطرف والمبالغات وردود الفعل ذات التكلفة النفسية العالية أحياناً، حيث قد تصل إلى حد تحميل ذاتها أعباءً متعبة تؤذي ارتياحها وانسجامها وانفتاحها وسعادتها. وقد يكون من أكثر ردود الفعل دلالة على هذا الصعيد التعويضي تلك السلوكات والمواقف التي تتخذ طابع المزايدة على أدوار الرجل التقليدية في نوع من التماهي به وبأدواره ودلالتها، من خلال تجاهل الكيان الحميمي الأصيل للمرأة. فإن هي انخرطت في هكذا مزايدة تكون قد أوقعت نفسها في الشرك ذاته الذي نصب لها من خلال الاعتراف المشروط الذي فرضته عليها السلطة البطركية. إنها تُكرِّس عندئذ تجاهل كيانها لمصلحة لعب الكيان ذاته الذي أهدر إنسانيتها في المقام الأول، وفرض سطوته وانتشاره باعتباره النموذج الأوحد والمرجعية الوحيدة.

إننا هنا بإزاء هدر الكيان من خلال هدر الوعي بالخصوصية الذاتية والطاقات النوعية وأحقيتها في أن تكون بذاتها ولذاتها، كقطب أساسي ومرجعي يشكل الغيرية الأصلية التي وحدها تستطيع أن تتلاقى وتتفاعل مع مرجعية الرجل فتغنيها وتغتني من التفاعل والتكامل معها، في لقاءات تتصف بالتباين والتقاطع والتماثل؛ مما يطلق حيوية النماء وغناه وصيرورته. وعليه فالمعركة مزدوجة مع قوى الهدر لكيان المرأة؛ الهدر الخارجي المفروض بالاعتراف المشروط من قبل السلطة البطركية في آليتها وإرغاماتها ورموزها وقنواتها، والهدر الذاتي المتمثل باجتياف الاعتراف المشروط والانصياع له، وإعادة إنتاجه باعتباره يشكل طبيعة المرأة ذاتها، أو هكذا هو يُقدَّم ويجد

تبريره. هناك مبرر وحاجة إذاً، لكشف مواضع وحالات الأذى الذاتي والذي ترسخ نتيجة الاعتراف المشروط بالمرأة من خلال اختزال كيانها وأسطرته في بعض الأدوار والسمات والسلوكات. وليس الهدف من ذلك إجراء دراسة تحليلية نفسية مرضية؛ فنحن لسنا بصدد حالات العصاب التي يتعامل معها التحليل النفسي، والتي تم توسلها أحياناً في الحديث عن المرأة، بل نحن بصدد التصدي للمرض الكياني المفروض وكشف مستوراته ونقاط تمترسه وأشكال مقاومته، كتمهيد أو شوط أول نحو الكشف عن المميزات الأصلية والإيجابيات ومواقع الاقتدار النوعية. إننا بصدد تجاوز هيمنة الاستبدادي الخارجي والمرضي الداخلي، وصولاً إلى إطلاق حركية نماء الحي والمعافى والمنتج والمنجز والأصيل في كيان المرأة. إننا بصدد ضرورة التحول من النموذج المرضي الذي طالما تعامل مع أوجه الاضطراب والقصور، إلى النموذج الإيجابي الذي يكشف وينمي قوى الاقتدار والعطاء المميزة لكيان المرأة نوعياً؛ وهي مهمة تستطيع هي وحدها القيام بها. فإن هي فعلت وتمكنت من كشف مواضع الاقتدار والعافية والنماء في خصوصياتها النوعية، لا شك ستتمكن عندئذ من مساعدة الرجل على إزاحة الركام عن ذاته الأصيلة بدوره، وتساعده على التحرر من الأدوار ونظم التوقعات التي سُجن فيها من خلال نظام اعتراف مشروط خاص بالذكورة. ستتغير عندها ولا شك قواعد اللعبة من خلال تغيير دلالة اللاعبين وأدوارهم، وصولاً إلى بناء نوعية حياة أكثر ارتقاءً واقتداراً وامتلاءً، مما أصبحت البشرية بأمس الحاجة إليه.

تتطلب هذه المهمة الكيانية تحولاً في النموذج البحثي. فجلّ الأبحاث الخاصة بالمرأة، سواء تلك التي أنجزها عنها الرجال، أم تلك التي أنجزتها هي عن واقعها؛ لا تزال تدور في إطار نموذج بحثي ذي مرجعية ذكورية وضمن أفقه. ومن المعروف في فلسفة العلم أنه حين يسود نموذج معرفي في مجتمع علمي ما، فإنه يحدد القضايا التي تعتبر وحدها موضوعات للبحث العلمي، كما يحدد المنهج الذي يتم تناولها من خلاله. والأخطر من ذلك أنه يقفل أفق الرؤية ضمن هذا المجتمع العلمي، فلا يعود أفراده ينظرون إلى ما يخرج عن حدوده أو يتجاوزه، بل يظلون أسرى مرجعياته وممارساته وأهدافه، كما نتائجه. فكل من الماركسية والسلوكية والتحليل النفسي على سبيل المثال تفرض نموذجها الآسر للفكر ولأفق النظرة على المنتمين إليها، حيث يتصور الواحد منهم أن ذلك هو المنهج العلمي الذي يخرج عن نطاق التساؤل. وعلى صعيد المرأة قد يتعين التفكير فيما إذا كانت طروحاتها قد وقعت أسيرة لنموذج معرفي ذكوري حتى ولو اتخذ أحياناً طابع الرفض والتمرد. فقد يكون هذا الرفض وذاك التمرد لا زالا يجريان من ضمن حدود النموذج وأفقه الفكري المقفل. تلك مهمة يتعين على مجتمع النساء الباحثات والمفكرات أن يقوم بأعبائها. وهو إن فعل فلا بد أنه سيُحدث اختراقاً

معرفياً من خلال إحداث القطيعة المعرفية الضرورية لتقدم المعرفة. وحدها القطيعة المعرفية ونقض النماذج المهيمنة على الفكر والممارسة تحقق التقدم العلمي والفكري، كما ذهب إليه كبار فلاسفة العلم في القرن العشرين وعلى رأسهم كارل بوبر، وغاستون باشلار، وتوماس كون. وذلك هو محرك هذه الثورة المعرفية البالغة الخصب والحيوية التي انخرط فيها المجتمع الفكري في الغرب، مقدماً لنا ثورات منهجية تنقض بعضها بعضاً، في حالة من التجاوز الدائم، وإعادة الطرح وتغيير المنظورات والمرجعيات. وقد يكون هناك مجال لثورة فعلية في نوعية الحياة، إذا تمكَّن مجتمع النساء البحثي والفكري من القيام بمثل هذا وصولاً إلى القطيعة المعرفية مع النماذج السائدة في مسائل الرجل والمرأة والذكورة والأنوثة. ولا شك أن النتيجة وبصرف النظر عن مضمونها ونوعها وتوجهاتها، ستشكل فتحاً لآفاق الرؤية، وإطلاقاً لدينامية نمائية حيوية وخصبة، لا تقتصر على اكتشاف مكامن القوة الإنسانية ومنابع الاقتدار والعطاء الأصيل المغاير والمتمايز، بل هي تصنعهما وتبنيهما.

سنّ الرّشد

كنت أريد أن أكتب عن «مركزية اللوغس/العقل/الكلام (القول)»؛ عن «اللّوغس» يصير «كلاماً» ثمّ «قضيباً» يحاول أن يبعده عن المركز «رحِمٌ» تُحلّه محلّه بعض الكاتبات النّسويات.

كنت أريد أن أتابع هذا المفهوم في ترحاله... أن أتأمّل في ما يمكن أن يكون قد التقطه أو التصق به وهو في طريقه إلى اللغة العربيّة ومنها إلى الثقافة العربيّة.

ثمّ التقيت أدونيس...

كان يسأل عمّا بإمكانه أن يسأل هو الّذي «... نشأ في مناخ ديني يعلّمه شيئين على المستوى المعرفي:

الأول أنّ محمّداً خاتم الأنبياء لا نبي بعده، والثاني أن الرّسالة الّتي أتى بها خاتمة الرّسالات. وهذا معناه أمران؛ الأوّل أنّه ليس للإنسان ما يقوله؛ بمعنى أنه ليس له ما يضيفه. وإذا ما تجرّأ أن يقول شيئاً فسوف يجد نفسه خارج الملّة. وفي أحسن الحالات، فإنّه يستطيع أن يؤوّل، إذا ما قبلنا بالتأويل، أو أن يفسّر ويشرح ويحوِّل الدين إلى مجموعة من الأوامر والنّواهي تقلِّص الدين إلى فقه. والأمر الثّاني أن الله قال كلّ شيء من حيث إنّه أعطى كلامه الأخير في رسالته الأخيرة لنبيّه الأخير. وهذا يعني أن الأفق المعرفي مسدود... فهذا الذي أوحي به فيه كلّ شيء... فيه ما مضى وما هو حاضر وما هو آت.

سميرة بن عمّو

كيف أخرج من هذا؟

هل أستطيع أن أطرح هذه القضايا؟

هل أستطيع أن أطرحها وأجيب عنها معرفياً؟

هل أستطيع أن أطرح سؤالاً عن القيمة المعرفية اليوم للوحي؛ أيّ وحي كان؟

هل أستطيع أن أطرح سؤالاً عن المعنى الإلهي في هذا التّمفصل بين السّياسي والديني لإدارة البشر؟

هل أستطيع أن أطرح سؤالاً أنتولوجيّاً عن وضع الإنسان ذكراً أو أنثى في النّص المؤسس للثقافة الدينية، وعمّا إذا كان هذا النص من الأساس فيه خلل في النظرة إلى الإنسان.

وإذا كان هذا النص في جوهره نص الذكورة، فكيف أنظر إلى الأنوثة؟

الأنوثة موضوع بالنّسبة للذكر، موضوع للذَّكر يتأمّله ويحلله ويقول فيه ما يقول. وليست قريناً، ولا إنساناً سوياً، ولا في مساواة الذكر.

إذا لم أستطع أن أطرح مثل هذه الأسئلة لا يمكن أن أنتج فكرة جديدة، بل سأظل أنتج فكراً في السياق القديم. وهذا الفكر لن يكون له أي معنى على الإطلاق؛ لن يغني أو يسمن من جوع، ولن يقدم لك أية معرفة. ولذا فأنت تحس اليوم ميدانياً وعملياً أنّ الثقافة العربية السّائدة إما أنها دين أو أنها عودة إلى السلف... بحث في قضايا لم تعد قضايانا، وتقديم لأجوبة لا تجيب على مشكلاتنا. ثقافتنا اليوم هي هذه الثقافة أو ثقافة الترجمة. أمّا الجانب التساؤلي العميق الذي يعيد النظر ويطرح الأسئلة الكبرى ويفتح آفاقاً جديدة للتساؤل والبحث، فجانب ضئيل جداً... مهمش... غير جذري بالقدر المطلوب ولا يولّد أي حركة لأنه محاصر ومهمش. وما يقال في الفكر يقال في الشعر وفي الفن وفي العلوم.»[1]

بعد أن تكلّم أدونيس...

هل أبدأ من «مركزيّة العقل/الكلام»... أم أبدأ من «ما بعد الحداثة»؟

أم أبدأ من الثّقافة العربيّة؟

وهل ثمّة علاقة تربط بين الثّقافة العربيّة و«الحداثة» كي أبدأ من «ما بعد الحداثة»؟

(١) أدونيس في «لقاء ثقافات»، «ثقافات»، (مجلة ثقافية فصلية تصدر من كلية الآداب – جامعة البحرين)، العدد ٩.

هل عقلت الثّقافة العربيّة نفسها كي تضع عقلها موضع النّقد فتجد لنفسها مكاناً في فضاء «ما بعد الحداثة»؟

أم ننتظر منها وهي تواجه نفسها في مرآة الذات أن تتمخّض عن«عقل» تبتكره بنفسها لنفسها؟

حضرني وأنا أصغي إلى أدونيس سائلاً: «هل أستطيع أن أسأل سؤالاً أنتولوجيّاً عن وضع الإنسان ذكراً أو أنثى في النّص المؤسس للثقافة الدينية، وعمّا إذا كان هذا النص من الأساس فيه خلل في النظرة إلى الإنسان»:

– أنّني أنثى.

– وأنّني أنتمي إلى مجتمع عربي إسلامي يخضع للنظام الأبوي.

أمّا الثّقافة العربيّة، وأمّا تجانسها أو عدم تجانسها (أعيد هنا إلى الحدود التقليدية بين ثقافة الخاصة وثقافة العامة؛ بين النظريّة والممارسة؛ بين الفن والحياة؛ بين المهيمن والمهمش. أعيد إلى الطبقة، إلى العرق، إلى النوع...) فالعودة إلى النّصوص بأشكالها هي الحكم.

وأمّا ذكوريّة هذه الثقافة/الثّقافات فسأضعها بين قوسين في انتظار أن يثبت عكس ذلك.

ويبقى أنّ هذه الثقافة/الثقافات العربيّة تتداخل مع الديني سلباً أو إيجاباً رفضاً أو قبولاً...

ويبقى أنّ النّص المؤسس للثقافة الدينية –أو لنقل لثقافة الأغلبية الدينية– واحد وفي متناول الجميع يقرأه من يريد أن يتجشّم مشقّة التمحيص في ما آل إليه عبر القراءات ويقرأه من يريد أن يتجشّم مشقّة القراءة من موقع غير مطروق.

وحضرتني – وأنا أصغي إلى أدونيس– «لوس إريجاراي»... حضرتني قراءتها لهذه الآيات من الكتاب المقدّس: «وفيما هم يأكلون أخذ يسوع الخبز وبارك وكسّر وأعطى التّلاميذ وقال خذوا كلوا، هذا هو جسدي./ وأخذ الكأس وشكر وأعطاهم قائلاً اشربوا منها كلّكم،/ لأنّ هذا هو دمي للعهد الجديد الّذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا./ »[٢]

وحضرني تعليقها عليها أن «ربّما كان في مقدورنا (نحن النّساء) أن نذكّر (القسّ) بأنّه ما كان ليكون هنا لو لم يمنحه جسدنا ودمنا حياة ومحبّة وروحاً.»[٣]

(٢) الكتاب المقدس، إنجيل متّى، الاصحاح ٢٦، الآيات ٢٦–٢٨.

(٣) Luce Irigaray, ‘‘Le corps a corps avec la mère’’, p33 in ‘‘Sexe et parentes’’, Paris, Les éditions de minuit, Collection ‘‘Critique’’, 1987.

وحضرتني مركزية العقل/الكلام/القضيب (كدال على سلطة الذكر) ومقابلها «مركزيّة الرّحم»، وأنّ «ل. إريجاراي» تقرأ لتعرّي مركزيةً ترفضها لأنّها تهمّشها كإنسان–أنثى.

وتساءلت: أين الثقافة العربيّة من مركزية العقل؟

جاءني الصّوت طالعاً من فجر الفلسفة اليونانية:

«سأحدّثك عن النّجدين الوحيدين السّالكين إلى البحث. فالنّجد الأوّل –أي كيف أنّه هو، وأن ليس في الإمكان أن هو لا يكون– هي الطّريق المأمون، إذ هي تتّبع الحقيقة. أمّا النّجد الثّاني –أن هو ليس هو، وأنّ اللاّكون كائن ضرورة، فإنّي أقول إنّه سبيل قد خلا ممّا يؤتمن به. إذ لا قدرة للمرء على معرفة ما ليس هو – فلا منفذ من ذلك ممكناً، كما لا قدرة على صياغته في قول. إنّ ما هو، فعل فكر وكونٌ في آن».(٤) كان الصّوت يبشّر وقتها بأنّه ولد للغرب «عقل/قول/كلام» من «برمينيدس».

فتذكّرت ترحال ابن رشد ميّتاً بمعيّة كتبه، وتساءلت: أين الثقافة العربية من العقل بعد أن أخذوا منها ابن رشد، أو بالأحرى بعد أن تخلّت عن ابن رشد فتبنّاه غيرها؟

وهل يجوز – والحال هذه– أن «نتّهم» الثقافة العربيّة – أو ما آلت إليه الثقافة العربيّة– بمركزيّة العقل، وهل يعقل – والحال هذه– أن نطالبها بنقد عقلها؟

وجاءني صوت آخر طالع من فجر التّوحيد يعلن أنه: «في البدء كان الكلمةُ والكلمةُ كان عند اللهِ وكان الكلمة اللهَ. هذا كان في البدء عند اللهِ.»...«والكلمة صار جسداً وحلّ بيننا ورأينا مجده مجداً كما لوحيد من الآب مملوءاً نعمة وحقّاً.»(٥)

ثمّ التقى الصّوتان عند الكلام/اللوغوس و«الكلمة»(و«الكلمة» التي تُرجمت إلى «لوغوس» في النّص اليوناني للأناجيل تُعامَل معاملة المذكّر في النص العربي، رغم تاء التّأنيث) فطلع «الكلام» من تلاقح الفكر اليوناني واللاّهوت المسيحي شريعة إلهٍ «آب» تفرض سلطة الذّكر.

في هذه التربة زرع «جاك لاكان» وبعده «جاك ديريدا،» فتماهت «مركزية العقل»

(٤) بارمينيدس، قصيد «إلى ينابيع الفلسفة»، ترجمة يوسف الصّدّيق، ص ١٢١، دار الجنوب، تونس، د. ت.
(٥) الكتاب المقدّس، إنجيل يوحنّا، الآيات١–٢ و٤

مع «مركزية القضيب» حيث يعمل القضيب عمل العلامة اللّغويّة الّتي يعيد وجهها المدلول إلى سلطة الذّكر.

ولكنّني أقرأ في النّص المؤسّس لثقافتي الدينية أن «قل هو الله أحد/ الله الصّمد/ لم يلد ولم يولد/ ولم يكن له كفواً أحد.»(٦) وأقرأ التنزيه رغم علامات التّذكير على المستوى اللغوي للعربيّة.

ويعاودني سؤال أدونيس: «إذا كان هذا النص في جوهره نص الذكورة، فكيف أنظر إلى الأنوثة؟» فأتساءل عن الأسس التي قامت عليها ذكورة النص؛ هذا إذا كان النّص «في جوهره نص الذكورة».

ويعاودني سؤال أدونيس: «هل أستطيع أن أسأل سؤالاً أنتولوجيّاً عن وضع الإنسان ذكراً أو أنثى في النّص المؤسس للثقافة الدينية، وعمّا إذا كان هذا النص من الأساس فيه خلل في النظرة إلى الإنسان».

فيحضرني أنّ الأحكام التكليفية سواء منها الدينية أو الدنيويّة، الأخلاقية أو التّعبّدية تتوجّه في النّص المؤسّس إلى الذّكر والأنثى من دون أن يكون لأيّ منهما على الثّاني درجة. أمّا القوامة، وأمّا الإرث، وأمّا جواز إمامة النّساء أو عدمها وغير ذلك ممّا يضع الأنثى في موضع لا تتساوى فيه مع الذكر فلا يدخل في باب الأنتولوجي وإنّما يطرح مسألة القراءة... من قرأ النص ومتى قرأه ومن أيّ موقع قرأه.

ويعاودني قول أدونيس «أنّ محمّداً خاتم الأنبياء لا نبي بعده، وثانياً أن الرّسالة الّتي أتى بها هي خاتمة الرّسالات. وهذا معناه أمران؛ الأوّل هو أنّه ليس للإنسان ما يقوله، بمعنى أنه ليس له ما يضيفه، وإذا ما تجرّأ أن يقول شيئاً فسوف يجد نفسه خارج الملّة» فيحضرني بصدد الخروج عن الملّة « إمانويل كانط» وهو يحدّد «الأنوار» بأنّها «خروج، ومخرج يسلكه الإنسان فيخرج من وضعه كقاصر، وضع يعود الخطأ فيه إلى الإنسان ذاته. فالقصور هو عجز المرء عن استخدام عقله من دون أن يسلّم قياده لغيره. ويكون القصور خطأ الإنسان عندما لا يكون السبب فيه انعدام العقل عنده، وإنّما انعدام القرار وانعدام الشجاعة على أن يقود ذاته بذاته من دون أن ينقاد لآخر غير ذاته.

«لتكن لك الشجاعة... الجرأة على المعرفة... على أن تستعمل عقلك.» ذلك هو شعار التّنوير.

الكسل والجبن هما السببان اللّذان يجعلان هذا الجزء الكبير من البشر يقبل

(٦) القرآن، سورة الإخلاص.

راضياً بالبقاء قاصراً طوال حياته بعد أن حررته الطبيعة لفترة طويلة من الانقياد لآخر غير ذاته، فالإنسان راشد بالطبيعة...

...وإنّه لمن المريح جداً أن يبقى الإنسان قاصراً. إذا كنت أملك كتاباً يفكر عنّي أو كان عندي رجل دين يملك ضميراً عني...فإنّه من الأكيد أنني لا أكون بحاجة لأن أتعب نفسي... »(٧)

أي أنّ «الأنوار تتحدد بتقويم علاقة قائمة تربط بين الإرادة والسلطات واستعمال العقل...

شرطان أساسيان يجب أن يتوافرا حسب «كانط» كي يخرج الإنسان من حالته كقاصر؛ شرطان ينتميان إلى الروحيّ والمؤسّساتي والأخلاقي والسياسي في الوقت نفسه.

أمّا أولهما فأن يتمّ التمييز بشكل جيد بين ما يتعلّق بالطّاعة وبين ما يتعلّق باستعمال العقل. ويورد «كانط» – ليصف بإيجاز حالة القصور– التعبيرالشّائع «أطيعوا ولا تفكروا (لا تستعملوا عقلكم)»، والذي يشكل برأيه الصيغة التي يمارس بها في العادة الانضباط العسكري والسلطة السياسية والنفوذ الديني. ولن تبلغ الإنسانية سنّ الرّشد عندما لا تكون مطالبة بأن تطيع، وإنّما تبلغه عندما يقال لها «أطيعي وسيكون بمقدورك أن تفكّري (أن تستعملي عقلك) كما تريدين.» وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الكلمة الألمانية التي يستعملها «كانط»... تعيد إلى استعمال للعقل لا غاية للعقل منه إلاّ العقل ذاته. فالكلمة تعني التفكير بهدف التفكير. ويعطي كانط أمثلة على ذلك تبدو تافهة في الظاهر:... أن يقوم المرء عندما يكون قسّاً على خدمة الخورنيّة بما يتّفق مع مبادئ الكنيسة التي ينتمي إليها وأن يفكّر كما يريد في أركان العقيدة الدينية.

... ولا يعني هذا أن للإنسان الحق في أن يفكّر كما يشاء بشرط أن يطيع كما يجب. فكانط يُدخل بشكل مفاجئ تمييزاً آخر هو التمييز بين الاستعمال الخاص والاستعمال العام للعقل.

...يقول «كانط» إن الاستعمال الخاص للعقل هو ما يفعله الإنسان عندما «يكون قطعة من آلة»؛ أي عندما يكون عليه أن يؤدي دوراً في المجتمع وأن يمارس وظائف... في هذه الحالة يتوجب على المرء أن يستعمل عقله بما يتناسب مع هذه الظروف المحددة... وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون هنالك استعمال حر للعقل.

(٧) E. Kant. "Qu'est-ce que les lumières?", trad. Wismann, in Œuvres, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1985, t.II

أما عندما يفكر المرء بهدف استعمال عقله فقط، عندما يفكر ككائن عاقل (وليس كقطعة من آلة)، عندما يفكر كعضو ينتمي إلى الإنسانية العاقلة، عندها يجب أن يكون استعمال العقل حرّاً وعامّاً.

... ويكون التّنوير عندما يوضع الاستعمال الكوني للعقل واستعماله الحر واستعماله العام بعضه فوق بعض.

... وهذا ما يجعل من التنوير مسألة سياسية أيضاً. والسؤال المطروح –على كل حال– هو أن نعرف كيف يمكن لاستعمال العقل أن يأخذ الشكل العام، والضروري بالنسبة له؟ كيف يمكن ممارسة الجرأة على المعرفة في وضح النهار في حين أنّه يتوجب على الأفراد أن يطيعوا بأبلغ دقة ممكنة؟

يعرض «كانط» في النهاية عقداً على «فردريك الثاني» يكون الاستعمال العام والحر للعقل المستقل (أي الخاضع لقوانينه هو) الكفيل الأفضل للطاعة بشرط أن يكون المبدأ السياسي الذي تتوجب طاعته مطابقاً بذاته للعقل الكوني»(٨)

ما أريد أن أقوله هو أنّه بالإمكان – للنّساء والرّجال– مساءلة النص المؤسس من دون الخروج عن الملّة لمن لا يريد الخروج عنها وأنّ المساءلة لن تستوجب تهمة الخروج إذا ما اعترف بعضنا لبعض – نساء ورجالا– بحقّه في بلوغ سنّ الرّشد.

وإذ أعود إلى خاتم الأنبياء وإلى خاتمة الرّسالات تحضرني قراءة «هشام جعيط» للخواتم في كتابه «الفتنة الكبرى» حيث لا يعني «كلام الله الأخير ورسالته الأخيرة لنبيّه الأخير أن الأفق المعرفي مسدود» وإنّما يعني أنّ العقل عند الإنسان هو الّذي سيقوم بعد انقطاع الوحي بما كان يقوم به الوحي المنقطع، أي أن الخاتم انتقال بالبشريّة إلى سنّ الرّشد – إن أرادت البشريّة لنفسها رشداً.

وإذ أعود إلى النّص المؤسّس وإلى قراءته أو قراءاته تحضرني طبيعة النص الديني –أي نص ديني– التي تميزه عن بقية النّصوص والّتي تكمن في انفتاحه... في قابليته للقراءات المختلفة تبعاً لاختلافات الأزمنة والأمكنة، وأنّ هذه القابلية هي سرّ العمر المديد لهذا النّوع من النّصوص؛ قابليّة يمكن التعبير عنها باستعارة مصطلح البنية والقول إنّ النص الديني بنية عميقة تخرج إلى السطح مكتسية – كلّما امتدّ بها العمر– بكلم جديد؛ علامات دالة جديدة؛ حزم جديدة تتشكّل من قديم كلم النّص تكوّنها وتختار مدلولاتها كفاءةَ مكانٍ جديد وظرفَ زمانٍ جديد، وأداءهما.

(٨) M. Foucault. ‘‘Qu’est-ce que les lumières?’’, in Dits et écrits II, 1976-1988, Gallimard, ‘‘in Quarto’’.

وتعيدني القراءات إلى سؤال أدونيس عمّا إذا كان النّص المؤسس هو في جوهره نصّ الذكورة، فتحضرني قراءات جديدة–قديمة للنص تقوم بها نساء يظهرن على صفحات الفضائيات العربية – وأعرف أنّ جنوسة الفرد لا علاقة لها بجنسه البيولوجي– قراءات أسمعها تستعمل لغة قيلت منذ قديم، وتكرّس –لأنّها تنسى التّاريخ– وضعاً للأنثى دون وضع الذكر... ربّما كان له ما يبرره في سياق تاريخي معيّن؛ فأسمع الكلمات تقول غواية الكلمات... تعيدني إلى مركزية اللوغس التي أردت أن أتابع ترحالها.

جسد المرأة وذهنيّة التحريم

عيسى مخلوف

لا بدّ من الإشارة، في البداية، إلى أنّ الخوض في موضوع المرأة في المجتمعات العربيّة اليوم هو ضرب من المغامرة، فهل يسمح الحيّز العامّ الآن بتداول هذا الموضوع بحرّية، وهل ثمّة مناخ ثقافي واجتماعي يتحمّل القراءة الموضوعيّة والعقلانيّة لبعض المواضيع الأساسيّة عندنا وفي مقدّمتها المرأة والدين، خاصّة عندما يكونان متلازمَين؟ السؤال الأوّل إذاً وقبل الشروع في الكتابة، هو التالي: هل يمكن الكاتب العربي، في هذه اللحظة التاريخيّة بالذات، أن يكتب ما يشاء ويخوض في الموضوع الذي يشاء، وما هي حدود الحرية المتاحة له؟ فالمجتمعات العربيّة لا تزال تعيش داخل الزمن الديني القاطع والجازم، القائم على ذهنيّة التحريم التي لا تحتمل النقد، بل التي تُكفِّر ويدفع تكفيرها أحياناً إلى العنف الجسدي أو الطرد أو الدعوة إلى فصل الزوج عن زوجته... ولقد ضاعفت هذه الذهنية أيضاً من تطويقها لحريّة القول والتعبير، فمع تراجع حركة النشر في العالم العربي وتراجع عدد القرّاء إلى واحدة من النسب الأدنى في العالم، بحسب ما جاء في تقرير التنمية حول العالم العربي لهذا العام، تزداد وتيرة مراقبة الكتب ومصادرتها لأسباب «سياسية وأمنيّة» حيناً، وحيناً آخر لأسباب «دينيّة وأخلاقيّة».

الكتابة عن المرأة إذاً، مثل الكتابة عن الدين، تنطوي على مجازفة. والموضوعان، الدين والمرأة

على السواء، من المواضيع الجوهرية التي يتحدّد، تبعاً لقراءتها ومعالجتها، مستقبل العالم العربي، وأوّلاً حضوره في العصر، كما تتحدّد قدرته على مواجهة التحديات المصيريّة الكبرى. ومن غير الممكن أن تستقيم مناقشة هذين الموضوعَين بدون الاعتماد على الفكر النقدي والبحث التاريخي، أي بصورة مدنيّة لا دينيّة. لكن هل أنّ مثل هذه القراءة ممكنة الآن؟ وإذا كانت ممكنة ومتاحة فهل لدينا الأدوات المعرفية اللازمة لتناولها، في مجالات العلوم الإنسانيّة كافّة، وبالأخصّ في تاريخ الأديان؟

إنّ المرحلة التي نعيشها اليوم أشدّ صعوبة وتعقيداً من المرحلة التي عاش فيها كتّاب وأعلام من أمثال قاسم أمين وهدى شعراوي وعلي عبد الرازق وطه حسين. لقد أظهرت الأنظمة العربيّة منذ نيل استقلالاتها الوطنية في الخمسينات والستينات من القرن الماضي أنّها مسكونة بالفكر المُطلَق وهي، عن طريق العنف الذي نبع منها والفراغ الذي ولّدته، هيّأت الظروف الملائمة للانغلاق والتطرّف، ولتحرّك الذهنيّات الأصوليّة على أنواعها. ضاعف من خطورة هذه الأنظمة والتنظيمات المواكبة لها أيضاً أو المتناسلة منها، استعمال بعض الدول الغربية لها وتسليحها ورعايتها طالما أنّ خطرها كان منحصراً في بيئاتها المحلية فحسب، لكن عندما شعر هذا الغرب، وفي طليعته الولايات المتّحدة، أنّ خطرها قد يتجاوز تلك الحدود، خاصّة بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، بدأ ينقضّ عليها، أو بالأحرى على بعضها، باسم «محاربة الإرهاب».

كان لا بدّ من هذه المقدّمة السريعة للقول إنّ موضوع المرأة لا ينفصل عن حركة المجتمع ككلّ، بل هو أحد المقاييس الأساسية لمعرفة مدى نموّه وإنسانيّته، أو مدى تراجعه وانكفائه. وسأحصر تناولي لهذا الموضوع في جسد المرأة بما هو محلّ اللذة والألم، وهدفاً أساسياً للاضطهاد والإقصاء وكيفيّة تمثّلهما في الطبيعة وفي بعض النصوص الذكوريّة الأولى، بدون أن أجرؤ، بالطبع، خاصّة في هذه المرحلة الحرِجة، على تسميتها بالكامل.

«بالوجع تلدين...»، هذه العبارة التي تطالعنا في «سِفر التكوين» ترسم الأفق الأوّل للمرأة وقدرها المحتوم. بشيء من الاشتفاء ترسمه وبشيء من الغضب الذي يشرح قلب الغاضب. ولا ندري كيف كان جسد المرأة قبل إطلاق هذا الحُكم. وهل كان ينسكب الدم شهرياً من جرحها الذي لم يندمل؟ ولمن ينسكب هذا الدم المراق الذي يسبق الحمل ويواكب الولادة، كرمز من رموز الحياة نفسها؟

موضوعياً، وقبل هذا الحُكم «الإلهي» المبرَم، كانت المرأة تعاني وتنزف. تنوجع النساء أثناء الولادة وبعضهنّ يموت، ومنهنّ من لا يزال يموت إلى اليوم. وحتّى بعد أن

يتوقّف النزيف الشهري تبقى المرأة خاضعة لمزاج هذا الجسد وتقلّباته، وهو ما ينعكس على نفسيّتها أيضاً... النظام الطبيعي لا تعنيه عواطف المرأة وأحاسيسها، كما لا يعنيه البُعد الأنثوي فيها. ما يعنيه منها، في المقام الأوّل، هو قدرتها على الإنجاب والدور الذي تلعبه في تأمين استمراريّة النسل. والطبيعة التي وضعت كلّ شيء في مكانه، لم تنسَ غشاء البكارة. لقد ميّزت به المرأة على وجه الخصوص. للمرأة هو هذا الغشاء وليس للرجل، بل هو ساعَد الرجل على الإمعان في التحكّم بجسد المرأة لقرون طويلة، ولا يزال عبره، في بعض مناطق العالم، يتحكّم بها حتّى الآن. أحياناً، في بعض مجتمعاتنا العربيّة وفي طليعتها الأردن، تُلاحَق المرأة لمجرّد الخروج مع رجُل أو النظر إليه من بعيد، وتُرتَكب تلك الجرائم الفظيعة التي اصطلح على تسميتها بجرائم الشرف. ويأتي التقرير الطبّي ليؤكّد، في أغلبيّة الحالات، أنّ الضحيّة لا تزال تحافظ على بكارتها. وهذا ما يعني أنّ غشاء البكارة وحده لا يقي المرأة من الموت بعد أن يصبح الثأر الأعمى هو الردّ الوحيد لِ «إعادة الاعتبار» وللدفاع عن «الشرف»، فتكتسي الجريمة عندئذ بُعداً أخلاقياً تحميه الأعراف والتقاليد والقوانين ذاتها. وما الذي يفسّر اندفاع الزوج إلى قتل زوجته، هذا إذا لم يقتلها أبوها أو أخوها، ما الذي يفسّر ذلك إلاّ صحو الوحش القابع في الأعماق، وهو مروَّض منذ سحيق الأزمنة على ازدراء المرأة وقهرها واحتقارها.

«بالوجع تلدين...» هو الحُكم الأوّل على المرأة الأولى. تحت برج الدم تولد، تُطرد من الجنّة وتموت. من هذه الدماء التي لا يُعرَف من أين تأتي وإلى أين، يبدأ الجسد الأنثوي ينسج خيوط أسراره، ومعها ثنائيّة الرغبة والنفور، اللذة والألم، الولادة والموت...

حتى لا يقع الرجل في السأم أوجد له «سِفرُ التكوين» المرأة. وهي من ضلعه. لكن هذا الضيف المؤنَّث الذي جاء ليملأ الفراغ ويلبّي حاجة كان هو السبب، بحسب هذا السِّفر، في تحويل النعيم جحيماً، فالمرأة لم تجنِ على آدم فقط بل على الجنس البشري بأكمله وهي التي دفعته نحو العدَم والموت. لولاها لكان الرجل ظَلّ في فردوسه سعيداً، حراً، نقياً، عارياً كحبّة الندى الأولى، لا يعرف المشقّة ولا الموت. لكنّ المرأة تحالفت مع الشيطان المتمثّل في الحية، الحيوان السامّ و«الأحطّ قدراً»، وكانت ولادتها، ولو من ضلع آدم، مرادفة للخطيئة والرياء والمكائد والشرّ. بعد تعيين العدوّ بالاسم وتحميله أخطاء البشريّة جمعاء، وبصورة جليّة لا تقبل الشكّ مهما عمل العاملون على التأويل والتبديل، كان لا بدّ من رسم خطّة لمواجهة هذا العدوّ، عبر الذلّ والاضطهاد والأسر والختان والرجم والقتل...

ومن المفارقة أنّ التي تؤمّن استمراريّة النسل هي المهدّدة باستمرار بالفناء. في

«ألف ليلة وليلة» تتمكّن المرأة من إنقاذ جنسها من النساء عندما تتمكّن من إنقاذ المَلك من السأم. من خلال الحكايات والمرويات تهذِّب روح هذا الرجل المجرم الذي يقتل امرأة كلّ صباح. غير أنّ الحكاية هنا لا تتطابق مع الواقع الذي لا يزال يقتلها، نفساً وجسداً، في الكثير من المطارح.

ولا يكفي الالتفات إلى موقف الأديان التوحيديّة من المرأة، ما قدّمته لها وما لم تقدّمه. فقبل هذه الأديان طالعتنا مواقف سلبيّة منها على لسان عدد من كبار الفلاسفة اليونان، وقبلهم في مختلف الثقافات والحضارات منذ الحضارة السومريّة...

في رسالته الأولى إلى أهل كورِنثوس جاء على لسان بولس الرسول: «الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل. ولأنّ الرجُل لم يُخلَق من أجل المرأة بل المرأة من أجل الرجُل»... ومن رسالته إلى أهل أَفسُس: «أيّها النساء اخضعنَ لرجالكنّ كما للربّ»، «... النساء لرجالهنّ في كلّ شيء». ومن الرسالة الأولى إلى تيموثاوس: «لتتعلَّم المرأة بسكوت في كلّ خضوع. ولكن لستُ آذَنُ للمرأة أن تُعَلِّم ولا تتسلّط على الرجُل بل تكون في سكوت. لأنّ آدم جُبِلَ أوّلاً ثمّ حوّاء. وآدم لم يُغْوَ لكنّ المرأة أُغوِيَت فحصلت في التعدّي»...

ولئن كان موقف المسيحيّة يذهب أبعد من ذلك من خلال الدعوة إلى قهر الجسد وازدرائه وقمع اللذّة وكُره الذات ممّا يعني كُره الحياة نفسها وكُره العالم، من أجل عالم آخر ليس من هذه الأرض، فإنّها، أي المسيحيّة، مع بولس الرسول وآباء الكنيسة، خصّت المرأة برؤية واضحة محدَّدة. لقد توسّع بولس الرسول وآباء الكنيسة بمن فيهم أغسطينوس في تناول هذا الموضوع وعزفوا فيه على وتر واحد. وهكذا فإنّ المسيحيّة، بخلاف المسيح، نظرت إلى المرأة نظرة دونيّة تنهل من العهد القديم، وحمّلتها مسؤوليّة الخطيئة الأولى. وإذا كانت منحتها الأمل بالخلاص فذلك ضمن شروط محدّدة. فهي «سَتَخلُصُ، بحسب بولس الرسول دائماً، بِولادة الأولاد إن ثَبَتنَ في الإيمان والمحبّة والقداسة مع التعقُّل».

إذا كان هذا هو موقف المسيحيّة من المرأة، فإنّ موقف الإسلام ينهل من الرؤية ذاتها، فالمؤسّسة الدينيّة التقليديّة المحافظة عملت من المرأة شغلها الشاغل، واعتبرت أنّ جسد المرأة هو لإشباع الرغبات الجنسية للرجل، ونظرت إليها نظرة دونيّة، حتّى أنّ حجّة الإسلام الإمام أبا حامد الغزالي اعتبر الزواج نوعاً من الرقّ وأنّ «المرأة رقيق لزوجها»...

في الصفحات الأولى من روايتها «المحبوبات» الصادرة عن دار «الساقي»، تكشف الكاتبة العراقية عالية ممدوح عن طبيعة الزوج الشرس الذي لا يتردّد في ضرب زوجته.

وهذا الزوج، وهو عسكري، مثال لاستبداد الذَّكَر ومن خلاله السلطة. هكذا فالمرأة هنا منذورة لليأس، متروكة لقدرها، وقدرها هو الإهانة والضرب والذلّ. تقول بطلة الرواية: «لا أحد يلاطفنا كما يجب، الملاطفة نوع من العلاج». وفي مكان آخر من الرواية نقرأ: «... حين كنّا ننتظر أزواجنا بثياب السهرة إيّاها، ندري أنّنا بعد قليل سوف نُضرَب بالعصي والسياط». الضرب حالة قائمة، يأتي قبل السهرة أو بعدها، لا فرق. قبل المجامعة أو بعدها. المجامعة التي تصبح، في بعض الحالات، نوعاً من الاغتصاب. هكذا يصبح جسد المرأة مسرحاً لتفريغ المكبوتات على أنواعها: يجلدونها ويجامعونها «في آخر اليوم».

في الديانة اليهوديّة، ألا يشكر المتشدّدون من اليهود ربَّهم كلّ صباح لأنّه لم يَلدهم نساء، وأنّه «من الأفضل أن يُحرَق التلمود على أن تمسَّه يد امرأة؟»... يذكّرنا ذلك بالعبارة التي وضعها أوريبيدس على لسان ميديه: «وإذا لم تكن النسوة منذورات للخير، فإنّ خبرتهنّ بالشرّ مشهود لها».

قد يكون بولس الرسول أعطى المرأة حقوقاً لم تكن لها في القرن الأوّل الميلادي، كذا الحال بالنسبة إلى الإسلام في القرن السابع، لكن الأمر يختلف الآن إذا ما أخضعنا قراءة موقف الأديان التوحيديّة من المرأة لقراءة مدنيّة تأخذ في الاعتبار التحوّلات التي طرأت على العالم في الألفي سنة الماضية. وإذا كان ذلك بالأمر الممكن في بعض مجتمعات العالم، فلماذا لا يستقيم في المجتمعات العربيّة، فلا يستمرّ تطويق المرأة ومحاصرتها وعدم منحها، باسم القوانين والشرائع المقدّسة، أبسط حقوقها المدنيّة والقانونيّة. هذا لا يعني أنّ المسألة في متناول اليد، بل هي تتطلّب كفاحاً طويلاً. ذلك أنّ المرأة في الغرب، وحتّى في فرنسا التي شهدت ولادة عصر الأنوار والفكر النقدي، تأخّر إعطاؤها الكثير من حقوقها فكان عليها مثلاً أن تنتظر حتّى العام ١٩٤٥ لتنال حقّها في الاقتراع. ولم يؤتَ لها ذلك لولا انخراطها في الحياة العمليّة ولولا الدور الذي بدأت تلعبه في الحياة الاقتصادية منذ نشوء الثورة الصناعيّة وخاصّة بين الحربين العالميّتين.

ولا نظنّ أنّ معركة المرأة في الغرب قد انتهت، فهي لا تزال، وعلى الرغم من الحقوق التي حصلت عليها، منتهَكَة في الذهنيّة التجاريّة. نحن هنا أمام صورة للمرأة يفرضها الإعلان، داخل البيت من خلال ما تبثّه الشاشة الصغيرة، وكذلك في الشارع وفي الساحات العامّة. وتتمثّل هذه الصورة في تشييء جسد المرأة وتسليعه وتوظيفه في لعبة البيع والشراء، وفي رؤيته من زاوية المردوديّة المادية. وهكذا فإنّ ما يُعطى من حقوق للمرأة يقابله سلب لهذه الحقوق، حتّى ولو على المستوى الرمزي، عبر

تحقير صورتها وحصرها، هي الأخرى، في الغريزة الجنسيّة.

أعود إلى النصوص الأولى لأقول إنّ بعضها أسّس للحقد على المرأة وكرّس سلطة الذكَر الفظّ عليها، وترك أثره، أي بعض تلك النصوص والتعاليم، على مئات الأجيال وملايين البشر. حتّى أنّنا نتساءل عمّا إذا كانت الذهنية الذكورية الواقفة وراء تلك الأدبيّات تريد أن تقول إنّ الحياة كم تبدو أكثر مرحاً وسعادة لو كان ثمّة طريقة أخرى للولادة غير التي تمرّ عبر بطن المرأة. على أيّ حال، ألا تَحصر تلك الذهنيّة المرأة وتُحاصرها في وظيفتين اثنتين: الإنجاب والمنزل بما في ذلك خدمة الزوج وإشباع رغباته؟

ضمن هذا المناخ العامّ لا مكان فعلياً للمرأة، وإذا ما انوجدت فبوصفها مملوكة وتابعة وفي موقع القاصر دائماً حتى لو أصبحت أمّاً وجدّة. أمّا مكانها ففي الانكفاء وفي الداخل. الداخل هو للمرأة، أي لها أن تكون داخل المنزل فحسب، أمّا الخارج، أيّ كل ما هو خارج المنزل، أيّ العالم أجمع، فهو للرجل. حتّى المنزل، ضمن الرؤية العربيّة والإسلاميّة، فهو مصمَّم بطريقة هندسيّة تأخذ في الاعتبار وجود الأنثى، «هذا الكائن الغريب»، وضرورة حجبه عن الخارج. هكذا يصبح المنزل نفسه، هو الآخر، حجاباً. إنّه حجاب كبير يحاصر المرأة. حتّى طريقة هندسته (الانفتاح نحو الداخل/ الانغلاق على الخارج) تذهب في هذا الاتجاه وهذا ما يستحقّ دراسات قائمة بذاتها.

لا العين ينبغي أن تراها ولا هي ينبغي أن ترى، وإذا ما رأت فمن وراء حجاب، أي بطريقة موارِبة، محدودة، تساعدها على رؤية الجزء المجتزَأ لا الكلّ المكتمل. (هذا الموضوع، أي كيف ترى المرأة العالم من وراء الحجاب، يستحقّ الدراسة أيضاً، كما تستحقّ الدراسة المعمّقة نظرةُ الأطفال إلى أمّهاتهم المحجّبات والصورة التي يمكن أن تنبني في أذهانهم عنهنّ).

الحجاب لا يمنح المرأة المدى اللازم للنظر بِحُرّية وفي الاتجاهات كلّها. يطوّق العين ويحدّ من اتساعها، بل ومن تَواصلها مع العالم المحيط بها، ومع الفضاء الخارجي وصولاً إلى أبعد الكواكب والنجوم. «لا أستطيع أن آمل/ بأن ألمس السماء بذراعيّ»: هذا البيت من الشعر يعني أنّ كاتبته الشاعرة الإغريقيّة سافو، كانت تريد، بعد أن رأت السماء بعينيها، أن تلمسها بذراعيها، وفي هذا توق إلى التجاوز. تَجاوز المصير البشري المحدود، في الزمان والمكان. إنّه أيضاً تعبير عن الحاجة إلى الاتساع، في محاولة لأن نكون أكثر ممّا أوتي لنا أن نكون. لنحظى بملامسة الأبعد فينا والأعمق.

الحجاب ليس بِلباس. اللباس لتغطية الجسد، أمّا الحجاب فلتغطية الجسد الذي أصبح، في عين الآخر، «عَورة». تحجيب المرأة هو تحويلها إلى مجرّد كائن جنسي،

وهو حصرها في الغريزة الجنسية وما يمكن أن تولّده عند رجل لا يستطيع النظر إليها إلا من هذه الزاوية.

المرأة المحجّبة غير مرئية، إذاً هي غير موجودة. لأنّ النظر لا يكشف فقط عن الخارج القريب أو البعيد، بل يدلّ أيضاً على وجوده. مفهوم النظر الذي صاغه جان–بول سارتر في كتابه «الكائن والعدم» يشير إلى أهمية دور الآخر الذي ينظر إلينا، إذ «يكفي الآخر أن ينظر إليّ لأكون ما أنا عليه»...

الحجاب هو ارتداد إلى داخل الخوف نفسه. أي أنّ الرجل الذي يخاف من المرأة ويدفع إلى تحجيبها، يجعلها هي نفسها تخاف. من الحياة تخاف ومن الآخرة. الحجاب ليس فقط قطعة قماش تغطّي الرأس والجسد حتّى القدمَين، أو الرأس والوجه معاً، الحجاب هو أيضاً ذهنيّة وسلوك وموقف. من هنا فإنّ رقعته الآن تتّسع لتغطّي المجتمع بأكمله.

إنّ المجتمع الذي يقبل بتحجيم نسائه ويحاصرهنّ بالحجاب وبطبيعتهنّ البيولوجيّة ذاتها هو مجتمع مجمَّد ثقافياً، تتآكل الرجل فيه فكرة الجنس بأكثر تصوّراتها واستيهاماتها رُعباً وغرابة... إنّ خوف الذكَر من أن تُشتهى زوجته يخفي أيضاً خوفه من نظرته هو نفسه إلى المرأة التي يصبح وجودها مصدر تهديد له. يرغبها ويشتهيها لكنّه يريد قتلها في آن واحد، كشهريار. يأخذها متى يشاء ويرميها متى يشاء. لعبته هي، تتحوّل في عينيه إلى شيء معيب ينبغي أن يخفيه ويتستّر عليه.

غير أنّ أخطر ما في الموضوع هو حين تتماهى صورة المرأة عن نفسها مع صورة الرجُل لها، فتَقبل هي ذاتها بالحجاب، وتذهب إليه راضية مطمئنّة، وهي مُقبلة عليه أكثر فأكثر في عالمنا العربي في الوقت الراهن، وحتى قبل أن تبدأ تظاهرات النساء في بعض العواصم العربيّة ردّاً على القرار الفرنسي المتعلّق بالحجاب.

لا بدّ من التنبّه أيضاً إلى الفرق القائم بين إقبال المرأة البالغ على ارتداء الحجاب، ودفع الفتاة القاصر إلى ارتدائه...

من الأزمنة القديمة دائماً. من زمن الأساطير السابق لزمن الأديان، ولمرحلة ما بعد الأديان، لا يعني جسد المرأة ذاته بقدر ما يعني تاريخ البشريّة جمعاء. منذ البداية، قبل العاطفة والحبّ وبعد انقضائهما. منذ أن كان رجل ما قبل التاريخ يضاجع المرأة مضاجعة الحيوان للحيوان، أي بصورة محض غريزيّة. يضاجعها ولا يعنيه ما إذا كانت راغبة في مضاجعته. فهل يا ترى ابتعدنا كثيراً عن هذه الصورة؟

لقد لعبت المؤسّسة الدينيّة التقليديّة دوراً كبيراً في تغذية الحقد على المرأة والنظر إليها بوصفها كائناً جنسياً خطِراً يثير الفتنة والغرائز، وهذه الرؤية الأبويّة الاستبداديّة

التي ترقى إلى عصور ساحقة تجد مرجعيّتها وسندها في التشريعات المختلفة التي تتعارض مع مواثيق حقوق الإنسان الأوّليّة. وهي، هذه الرؤية أيضاً، تتحكّم في المجتمع ككلّ وبالأخصّ في المرأة، سواء كانت أمّاً أو زوجة أو أختاً أو ابنة. من هنا، فنحن لا نعيش في الزمن الديني فقط، بل أيضاً في ما يمكن تسميته بالصَّرع الديني. الخائفون المذعورون هم أنفسهم الذين يزرعون الخوف في النفوس.

وما كان للمتشدّدين الدينيين أن يلعبوا هذا الدور، ويستبيحوا الإنسان في حياته، لو لم يكن المناخ السياسي السائد، في الكثير من الدول العربيّة، مواتياً لذلك، وحارماً المرأة من أبسط حقوقها المدنيّة ومن قوانين الأسرة والأحوال الشخصية.

تشير الكاتبة والباحثة المصريّة فريدة النقّاش في كتابها المهمّ «حدائق النساء (في نقد الأصوليّة)» إلى مسؤوليّة النّخب السياسيّة العربيّة ومعها الحركات المتطرّفة والمتشدّدة دينياً في ترسيخ النظرة الدونيّة للمرأة. وتعتبر فريدة النقاش أنّ بعض الحركات الإسلاميّة السياسيّة «قوّة رجعيّة معادية للمرأة وتدمّر منجزاتها»، «تهدر مبدأ المساواة وتضع المرأة في مرتبة أدنى بسبب جسدها». وتشير المؤلّفة أيضاً إلى مسألة مهمّة هي التعامل بحذَر مع الفكرة التي تربط بين الدين في حدّ ذاته والتخلّف الذي تعاني منه المرأة، وتقدّم مثالاً على ذلك الديانة اليهودية التي تحتقر المرأة وتنتقص من حقوقها وتمعن في إذلالها ومع ذلك فإنّ «وضع المرأة في القانون وفي الحياة العامّة في الدولة العبرية هو أكثر تقدّماً بما لا يقاس من وضعها في البلدان العربية والإسلامية»...

إذا كان التعاطي مع المرأة عموماً، وليس فقط مع المرأة العربية، يختصر جزءاً أساسياً من تاريخ البشرية ويكشف صراع هذه البشريّة مع نفسها، فكيف نتعاطى نحن اليوم مع المرأة عندنا؟ وكيف نواجه هذا الموضوع إذا لم نضع أزمة تَعاطينا مع المرأة في سياقها العامّ، السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافيّ؟ إنّ النظرة المريضة إلى جسد المرأة، والتي حكمت المجتمعات العربيّة، أجيالاً وقروناً، ينبغي التخلّص منها، بل ينبغي تخليص الرجل والمرأة على السواء من الذهنيّة الذكوريّة التي تطبع المجتمع العربي برمّته، وإعطاء المرأة حقّها في الحياة، في الهواء والشمس، وإلغاء أشكال التمييز ضدّها. والحاجة إلى التغيير هنا ليست فقط حاجة إنسانيّة وأخلاقيّة، وإنّما هي أيضاً حاجة اقتصادية واجتماعية وتنموية، وتلبية هذه الحاجة بوجهَيها الإنساني والتنموي باتت مسألة ضروريّة ومُلِحّة وإلاّ ظلّ العالم العربي والإسلامي خارج العصر وخارج العالم.

لور مغيزل

أنسنة الحقوق وعقلنة النضال

خالدة سعيد

يُدهَش المتأمل في مسيرة لور مغيزل إذ يتكشّف له التداخل الصميمي بين حياتها الشخصية والمهنية أو معرفتها المتخصصة، من جهة، وبين نضالها وإنجازاتها ثمّ مسؤوليتها عن مصير هذا الإنجاز.

يُدهَش للمبدئية والعمق الأخلاقي والمعرفي والسياسي لكل عبارة عفوية صدرت عنها. بل إنّ بعض عباراتها العفوية والعاطفية العائلية من قبيل «جوزيف وأنا»، لدى التعبير عن رأي أو موقف تمثل التكامل بين حياتها ورسالتها، وتصلح ملخّصاً لمنطلقها النضالي فكراً ونهجاً.

لقد وجهت طاقاتها وتخصصها المهني لخدمة قضية عامة معرفياً وإعلامياً وميدانياً بل حياتياً. فهي كمحامية لم تكتف بأخلاقية الممارسة المهنية وعلميّتها، بل تجاوزت حدود المهنة المرتبطة بالدفاع عن أفراد في حالات وملابسات محدودة، إلى الدفاع عن العام أو الانخراط في مهمة تغيير الأوضاع القانونية للإنسان عامة، وتغيير الوعي بهذه الأوضاع، باستقلال عن مختلف السلطات والإكراهات أيّاً كان نوعها. تجاوزت مستوى الكفاح النظري المبدئي العلمي إلى مستوى الانخراط العملي في حركة مطلبية وتثقيفية على مدى نصف قرن.

من هنا أنّ لور مغيزل هي، في وقت واحد، المثقف العارف الملتزم وعياً وموقفاً وفكراً

وكفاحاً عملياً والمثقف التقني معرفةً وتعبيراً وعملاً وأسلوباً.

لذلك أقول إنّ خطاب لور مغيزل هو كلمة ـ فعل. إنه «مرافعة»، لكن عن عالم تاريخي. هو مرافعة لشدة انضباطه داخل حدود المبادئ القانونية وأصولها، مع التأصل العميق في الروح والقيم التي تنتج القوانين. عملت طوال حياتها المهنية، بل منذ دراستها الجامعية لتغيير القوانين بحيث تلغي المسافة بين روح القوانين ونص قانوني معيّن مخالف لهذه الروح، التي هي العدل والمساواة بين البشر. وقد كرست نفسها من أجل تحقق هذه الروح، واقعياً، بالنضال والتوعية وتذليل العوائق وتوفير الفرص.

خطاب لور مغيزل المبدئي هو ذاته تقنيّ، إذا صح وصف خطاب الحق بأنه تقنيّ. إنه تقنيّ لأنه يعتمد لغة وأسلوباً تفرضهما ضرورات أو مقتضيات النضال لوضع هذا الحق موضع الحضور في الحياة. لا مجال هنا لأي بلاغيات مهما كان جمالها ما لم تكن موظفة للتحليل وللإقناع والوضوح. نصّها ليست غايته في ذاته بل في وظيفته أي في جلاء المعنى وخدمة الهدف.

إنه خطاب لا يتخلّى عن دقته وتخصّصه فيما يتحرّك في هذا الحقل الشائك المتداخل بكل تعقيدات السياسة والتباساتها. وهو يختار التخصّص في مجال، ولكنه يفتحه على الأفق الإنساني الواسع. وبقدر ما هو متخصّص هو راءٍ متجاوز، بما أنه ينطلق من موقف إنساني عام ورؤى تمثل تصوّراً لمفهوم الحق ونظراً إلى الإنسان لا يغفل عن خصوصياته الثقافية، ولكنه لا يتّهم هذه الخصوصيات بجعلها مطيّة وذريعة للظلم والحطّ من إنسانية نصف المواطنين. لقد وضعت لور مغيزل القضية في مدار إنساني، ورأت الخصوصية في نطاق حضاري، رافضة ذريعة الخصوصية، منزِّهةً لها عن أن تُتَّخذ مسوّغاً لتجنيس الحقّ.

إنّ خطاب لور مغيزل يواجه، بتجرّده وإنسانيته، الرضوخَ لعادات وتقاليد تراكمت بعوامل مختلفة. ولكنها لا تدخل في مناقشة هذه العوامل ولا في منطقها. فمنطق هذه العوامل يقع في ما يلي ويتبع أولوية الحق. وهي قد حدّدت ميدان تأمّلها ونشاطها في ما له الأولوية وما يقع في الجذر من مسألة الحقوق.

ويندر أن نجد خطاباً ظلّ، كهذا الخطاب، طوال نصف قرن ملازماً لنسق واحد ومنضبطاً بلهجة واحدة يغيب عنها كلّ انحياز أو انفعال، تلتزم حقل تخصصها ومستواها الإنساني في وقت واحد.

أعمال لور مغيزل

المؤلفات التي وضعتها لور مغيزل هي على قدر كبير من التماسك والتكامل. إنها تمثل ما أشرت إليه من الانضباط التخصصي ـ الفكري الإنساني وأخلاقيته. أقول

الانضباط لأنّه لا بلاغيات أو إنشائيات في كتبها التي تحمل عناوين دقيقة بالغة الدلالة على مضامينها:

ـ **المرأة في التشريع اللبناني في ضوء الاتفاقيات الدولية، مع مقارنة بالتشريعات العربية**، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي ـ بيروت، ١٩٨٥

ـ إعرفي حقوقَك: «**حقوقكِ في العمل**»، عن الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٤، سلسلة «الدليل»

ـ إعرفْ حقوقَك: «**نحن مواطنون**» عن الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان، بيروت، ١٩٩٦ سلسلة «الدليل»

ـ «**حقوق المرأة الإنسان في لبنان**» (في ضوء اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة)، مؤسسة جوزيف ولور مغيزل، ١٩٩٧

ـ «**نصف قرن دفاعاً عن حقوق المرأة في لبنان**» ـ وثائق التاريخ: ١٩٤٧ ـ ١٩٩٧، أرشيف لور مغيزل، مؤسسة جوزيف ولور مغيزل، ط٢، بيروت، ٢٠٠٠

أتوقف عند كتابها الأخير، «**نصف قرن دفاعاً عن حقوق المرأة في لبنان**» الذي بدأت بتنظيمه قبل وفاتها بالتعاون مع الباحث أنطوان مسرّة ومع طوني جورج عطا الله. وقد صدر بعد وفاتها عن «مؤسسة مغيزل» مع مقدمتين لمسرّة وعطا الله، وهو يقع في ٨١٤ صفحة.

ينقسم هذا الكتاب ـ الملفّ إلى قسمين رئيسيين:

الأول يقدم لمحة عن نشأة لور مغيزل وبيئتها ومنطلقاتها ورؤيتها والطريق الذي سارت فيه وسائر مواقفها، وذلك عبر أحاديث ومقابلات صحفية ومداخلات ومحاضرات.

والثاني يتألف من مقالات ومذكرات مرفوعة إلى جهات مختصة، وأحاديث صحفية، وبيانات وردود قصيرة أو موسعة، منظمّة بالتسلسل بحسب المحطّات والمعارك التي خاضتها، وما رافق تلك المحطّات من المواقف والأخبار والتعليقات المنشورة في الصحف، ونصوص القوانين أو مشروعات القوانين. وهذا القسم يشكل سجلاً متسلسلاً بحسب تواريخ المعارك والقضايا التي تمّ خوضها بدءاً من عام ١٩٤٧، أي بدايات لور نصر (التي ستصبح لور مغيزل) ويوم كانت مختصة بشؤون المرأة في «حزب الكتائب». والمعركة الأولى التي شاركت فيها كانت معركة النضال من أجل حقوق المرأة السياسية.

هذا **القسم الثاني** تغلب فيه مساهمة لور مغيزل؛ لكن إلى جانبها نجد أسماء عديدة ممن شاركن أو شاركوا في القضية نفسها. وهذا التدوين لبعض المشاركات هو، في رأيي، ملمح أساسي من ملامح عمل لور مغيزل وخطابها المطلبي. لقد جعلت هذا القسم يؤرخ للعمل الجمعي ويقدم الوجه الجميل الحيّ المتعدّد لحركة حقوق النساء في لبنان. وفي هذا الوجه المتعدّد نكتشف تنوع الاتجاهات وحضور رجال لامعين لا يقلّون اقتناعاً واندفاعاً عن صاحبات المواقف والأفكار المستنيرة. وعلى الرغم من أهمية القسم الأول الذي يقدّم صورة لور مغيزل ومنطلقاتها ومداخلاتها، فإن القسم الثاني يقدّم مراحل النضال ومحطاته بدءاً من معركة الحقوق السياسية وصولاً إلى حق النساء في العمل الديبلوماسي ودخول سائر الوظائف في الدولة وصولاً إلى المعركة الكبرى التي دارت من أجل دخول النساء في سلك القضاء. الواقع أنه لكل قسم من أقسام الكتاب معانيه ومقوّماته وأهدافه التي لا تنفصل عن مجمل رسالة العمل أو الأرشيف.

ففي **القسم الأول** من هذا الأرشيف حيث نتعرف على حياة لور نصر مغيزل نكتشف أنّ النضال من أجل المساواة في الحقوق هو قصة حياتها؛ فهو غير منفصل عن قصة حبها وحياتها الدراسية والعائلية والمهنية والسياسية. والعبر التي تبرز في هذا القسم غزيرة عالية، تكشف طبيعة النضال الذي خاضته والقيم التي اهتدت بها، والخطوات الواعية المدروسة المبرمجة التي خطتها، بل تكشف فهمها لجماعية النضال ووطنية الحراك والمقاربة، وتجاوزها للمزالق الطائفية والفئوية. لأنّ النضال الذي يُخاض في أفق الأنسنة وروح العدل لا يقدر أن ينزلق إلى الفئوية دون أن يفقد روحه وهويته.

وإذا كانت في أحاديثها المتعددة التي ترد في هذا القسم الأول، في معرض الكلام على المعارك من أجل الحقوق، تبدأ الكلام بعبارة «أنا وجوزيف» أو «جوزيف وأنا»، فإن المسألة أكثر من تعبير عاطفي واعتراف بدور جوزيف مغيزل المؤكد في هذا النضال. إنه إرساء مبدأ:

فهي لا ترى النضال في سبيل حقوق النساء إلا نضالاً مشتركاً بين النساء والرجال لأنه بالطبع ليس نضالاً ضد الرجال؛ ولأنه بقدر ما هو نضال من أجل نيل حقوق النساء، هو عمل لتوكيد حقوق الرجال وتوكيد هويتها الإنسانية.

أما **القسم الثاني** من الكتاب والذي يضم سجلاً شبه جمعي لمراحل المطالب والتدرّج فيها فهو توكيد على السمة الوطنية العامة، كما أنه تحية لتلك الجهود الجماعية وبطلاتها وأبطالها. لقد أرادت لور مغيزل أن ترسم خصوصية حركة الحقوق التي

نهض بها نساء ورجال في لبنان فجعلت كتابها كتاباً جمعياً. من هنا أنّ هذا القسم الثاني، أو الأرشيف، يتكوّن من كلمات ألقتها في مناسبات وطنية أو عالمية، ومن مقابلات صحفية ورسائل مرفوعة إلى جهات رسمية، وهو ما يكشف عن الاستمرارية والتكامل والترابط في نضالها. كما يضم الأرشيف قصاصات صحفية عن مقابلات وتصريحات ومداخلات لشخصيات مختلفة من نساء ورجال، ويشتمل على رسائل وجهتها منظمات نسائية مختلفة أو أحزاب وتجمعات ونواب إلى المراجع المسؤولة في الشؤون المتعلقة بحقوق الإنسان، ومعظمها يطول حقوق المرأة الإنسان. وتكون بذلك قد قدمت كتاب تاريخ يتتبع مسيرة العمل الجماعي وتشكُّلَ الجمعيات النسائية المختلفة في روابط، منذ منتصف القرن العشرين؛ ويؤرّخ لتفرّقها في البداية بموجب الطوائف ثمّ ائتلافها في اتّحادات وروابط وطنية مشتركة لتوحيد الجهود في القضايا الأساسية. إنه تأريخ متسلسل موثّق للمنطلق الجمعي الوطني لحركة حقوق المرأة الإنسان ولجميع اللواتي والذين شاركوا في تلك الحركة وأعطوها هويتها الإنسانية الوطنية وقوتها، وبالنتيجة فاعليتها وثمارها.

أنسنة الحقوق

لقد وضعت لور مغيزل قضية حقوق المرأة في مدار الماهية الإنسانية والقيم الإنسانية والتطلعات إلى إنسانية عادلة، ولم تحشرها في مضيق الصراع بين جنسين أو المفاضلة بينهما. بل جعلت حقوق النساء محك اختبار لإنسانية القيم ومصداقاً لعدلها حيث لا إنسانية بلا شمول.

انطلقت من مرجع مبدئي أعلى هو إنسانية الإنسان، ومن مرجع نظري مشترك هو القانون، ومرجع عالمي مشترك هو حقوق الإنسان، فضلاً عن مرجع التجربة الشخصية الأسرية في بيت آمن بالمساواة ومارسها وطبقها على الجميع.

بتعبير آخر انطلقت من مبدأ ومن فهم للقانون والحق يرفض أن يكون فيه إنسان بحقوق وإنسان بلا حقوق أو حتى نصف حقوق.

إنه مبدأ **الأنسنة بدل الجنسنة**. لأنّ الحق الذي يمنح لجنس بينما يُحرم منه الآخر بحجة اختلافه الجنسي لا يعود بالنتيجة **حقاً إنسانياً** بل يصبح **امتيازاً جنسياً**. ولا يكون بأية حال من حقوق الإنسان ما دامت المرأة شريكة في الإنسانية.

ولقد تجاوزت دائماً الدعاوى التي تمترس وراءها المدافعون عن التقاليد القمعية التي تفرق، لأنها محفوفة بلغة شائكة ملتبسة مثيرة للحساسيات وحافلة بمخاوف الفئات الخائفة أساساً من أي تغيّر وإن كان لجهة إنصاف نصف جماعتها.

تأسيساً على هذا الموقف المبدئي وهذا الاحترام للإنسان وللقانون الذي اتخذته طريقاً في الحياة بدأت طريقها.

لذلك فإنّ السمة الأولى لحراك لور مغيزل هي البعد عن التناقض الذي تقع فيه بعض الحركات حين تجنسن المعركة، لأنّها لا تراها إلاّ معركة شمولية الحقوق؛ وترى هذه الشمولية شرطاً لإنسانيتها. ومن شروط هذه الشمولية الانفتاح والانتماء إلى معركة جماعية. إنها، بوضوح، معركة **أنسنة** الحق الذي تواصلت **جنسنته** عبر تاريخ طويل. إذ كانت الحقوق حقوقاً لجنس معيّن بناء على مواصفات وفروقات بيولوجية ـ اجتماعية. كانت توكيداً على طبقية بيولوجية وظيفية محددة.

ولا تتمثل **أنسنة** المعركة في الشراكة التي سبقت الإشارة إليها وحسب، بل في خصوصيات نص لور مغيزل الذي يتميز من نصوص وأساليب عديدة في الحركات النسائية. نجد هنا أنّ التوكيد على سمة النضال الحقوقي الإنساني وشموليته مقصود وواضح عبر أسلوب علمي منضبط دقيق بعيد عن أي غلوّ انفعالي شاكٍ اتّهامي أو خطابي.

فالنضال من أجل الحقوق لا يقدر أن يكون محصوراً في المطالبة بحقوق النساء مع تناسي الوضع العام. وهي تقول «فنحن لم يكن يوماً هدفنا الأخير مساواة المرأة بالرجل. فماذا تستفيد المرأة المواطنة إن هي تساوت والمواطن في ظل نظام طائفي تعوزه الممارسة الديمقراطية وتحديث الدولة وسيادة القانون وصون المؤسسات؟»

وفي اليوم العالمي للمرأة في ٨/٣/ ١٩٩٦ تختتم كلمتها بالقول:

«فمعرفتنا عقيمة، ووعينا لا قيمة له، وتحررنا لا جدوى منه، إن لم يكن معرفة ووعياً وتحرراً للجميع، نساء ورجالاً.»

لذلك فإن قراءة لور مغيزل لا بدّ أن تكون قراءة لنصوصها وفي الوقت نفسه قراءة لمنطلقاتها وطبيعة مبادراتها ولنهجها العملي في النضال.

ذريعة الخصوصيات الثقافية

تحركت لور مغيزل ورعيلها في مواجهة مراجع تملك حصانتها وثوابتها. والتحرك في مسألة حقوق النساء يمسّ أشد المواقع حساسية، بما أنه يواجه تقاليد وأحكاماً تحتمي بالموقع الديني، ويعترض على قوانين اكتسبت مع الوقت صفة الحصانة وحال اللامساس، باسم الخصوصيات الثقافية حيناً، وبحكم ترسخ العادة حيناً وحيناً باسم أعراف لا يُفهم منطق حمايتها مثل جرائم «الشرف» مثلاً. لكنها رفضت سياسة التذرع بالخصوصيات الثقافية بشكل عام دون أن تخوض في التفاصيل. فهي كحقوقية تدرك بعمق أنّ الحقّ الإنساني يقوم في مقدمة المنطلقات والاعتبارات وفي ما يسبق التنوّع

الثقافي بما أنه يقوم في ما يسبق التنوّع الجنسي وسائر التنوّعات. مع التنوع الجنسي أو الإتني أو غيرهما تبدأ الثقافة بتلاوينها اللامتناهية. لأن الثقافة حيثما تعلقت بالفروق كانت تلويناً للفروق والتنوّع، بل توكيده وتزيين الاختلاف وكتابة معانيه؛ الثقافة هي تفسير خاص للحياة، والصورة المبتكرة لها؛ إنها فن الاحتفال بالفروق وترميزها وإنتاج الصور والمعاني التي تفسرها أو تمجدها وتغنيها؛ الثقافة هي توكيد الحق في التنوع لا إدانة للتنوّع. ولا تناقض بينها وبين الحق، لأنّ الحق هو التجريد الأعلى، ما قبل التنوع وما قبل الثقافة، لأنه مقترن بإنسانية الإنسان.

(ولنتذكر أننا هنا نتكلم فقط على حقوق الإنسان ولم نصل بعد إلى مرحلة الكلام على حقوق الحياة).

لذا فإنّ الاختلاف في الحقوق باسم الخصوصية الثقافية هو تحكيم مسبق للجزء والفرع بالأصل، وتجاهل للمنطلق الإنساني المشترك والأصل الإنساني المشترك.

فكما أنّ هناك تباينات ثقافية بين عرق وعرق وقومية وقومية تصل إلى حدود قصوى دون أن تمنع الشراكة الكاملة في حقوق الإنسان، فإن التباينات بين الرجال والنساء مهما نما حولها من فروق ثقافية لا تقدر أن تكون ذريعة لحجب الشراكة في حقوق الإنسان.

وذريعة الفروق في مجتمع ما لا تعني إلا أنّ هذا المجتمع ليس بعد في مستوى فهم أو تصوّر الإنساني، وهو بالقطع، وبالاختبار التاريخي، مجتمع لا يعرف مبدأ المساواة في الحقوق الإنسانية حتى بين الرجال. إنه مجتمع عنصري أو قبلي أو طبقي بالمعنى الذي عُرف في القرون الغابرة (كالفوارق بين طبقة النبلاء والفلاحين وخرافة الدم الأزرق والدم الأحمر) أو هو مجتمع تعصّب لا يعترف بالآخر المختلف (إتنياً أو جنسياً أو دينياً). وهذا الغلو في التمييز الحقوقي بين الناس على أساس البيولوجيا والجنس وأحياناً المعتقد (الديني أو السياسي) هو جزء من موقف عام شامل يجنح إلى التمييز على أسس أخرى اقتصادية أو سلالية قبلية عنصرية أو غيرها. ونجد كيف كان يشترك في صفة النجاسة مثلاً النساء والمختلفون في الدين واللون والسلالة والوضعية الحقوقية كالعبيد (لا في اليهودية وفي بعض مراحل تاريخ الإسلام وحسب بل في ديانات أخرى عديدة ولدى سلالات مختلفة). ولا يزال في بعض البلدان (كالهند) جماعة تُعتبَر نجسة لا تُمسّ مع أن القوانين الحديثة ساوتها بغيرها.

التربية على الديمقراطية

الحقوق هنا، كما تراها لور مغيزل وكما عملت لها، تنهض على وعي عام بالمبادئ التي يرتكز عليها القانون، وبروح القانون باعتباره معرفة أساسية وحاجة اجتماعية

حيوية أولية لا عافية للمجتمع بدونها. فالحق طريق وإنجاز.

من هنا أنّ الوجه الثاني لنضال لور مغيزل الثقافي تمثَّل في منحى تربوي تثقيفي هو تثقيف المواطن بثقافة الحق، أو التربية على الديمقراطية:

فهي في مبادراتها إلى نشر ثقافة القانون انطلقت من أنّ القانون، وإن كان مهنة القضاة والمحامين، ليس شأنهم حصراً ولا شأن المشرّعين وحدهم، بل هو شأن عام وشاغل عام وخير مشترك وثقافة تأسيسية لا يصح الجهل بها. إذ لا يُعقل أن يجهل الإنسان انتماءه إلى مجتمع وما ينظم هذا الانتماء والعلاقات التي تتمثل فيه، كما لا يصحّ أن يجهل ما يضمنه له من حقوق وما يفرضه عليه من حدود. فوق أن المواطن ينبغي أن يعي باستمرار حركة التطور وموقع القانون منها كي يُصار إلى تعديله في حال التباين. من هنا أنّ لور مغيزل وجهت نشاطها وأعمالها نحو فهم رفيع للديمقراطية كممارسة حركية حية وأسلوب حياة.

فقد رأت أن لا ديمقراطية مع جهل الناس حقوقهم وتنازلهم عن ممارستها والتسليم بها للحاكم أو للزعيم السياسي أو الديني أو للزعيمة، وكذلك للأب أو للزوج أو الأخ أو غيره. فالديمقراطية والحقوق وسائر الشؤون العامة هي شغل الجميع ومسؤوليتهم، شغل كل فرد بمفرده. لذا ربطت لور مغيزل ربطاً وثيقاً بين نيل الحقوق وبين معرفة الناس أصحاب الحق لهذه الحقوق وممارستها والعمل على ترسيخها واستكمالها وتطويرها، بما أنّ الحقوق هي ترجمة للعلاقات، والعلاقات تتطور بتطوّر الحياة ومفاهيمها. وكما قال أنطوان مسرّة في مقدمة «**نصف قرن دفاعاً عن حقوق المرأة الإنسان في لبنان**» معلّقاً على نهج لور مغيزل: «عندما تتحوّل الحقوق إلى مادة استهلاكية تستفيد منها الأجيال الحاضرة دون متابعة النضال في سبيلها فإنّ الديمقراطية تصبح في خطر» (ص ١٥).

وتشدد لور مغيزل على أنّ هذا الوعي القانوني هو معنى المواطنية الفعلي؛ لأنّ المواطنية تبقى افتراضية وسلبية بدون معرفة الحق وممارسة الحق ورعايته والسعي لاستكماله وتطويره. هكذا لم تقتصر لور مغيزل، في نضالها لاستكمال شروط المواطنية للنساء، على العمل لتصحيح القوانين التي تعتمد المعيار الجنسي وتضيّق الحدود على إنسانية النساء، في اتجاه استبدالها بقوانين تنطلق من المعيار الإنساني والإنسانية الكاملة للجميع؛ بل عملت على نشر ثقافة القانون ومسؤولية الفرد عن تفعيل القانون. لأنّ هذه الثقافة وهذه المسؤولية هما ما يكفل حيوية الديمقراطية وحياتها. ولأنّ الجهل بهذه القوانين أو عدم تفعيلها هو تنازل عنها. فكما تقول في كلمة لها بتاريخ ١٩٩٦/٣/١ بمناسبة احتفال بتقديم «الدليل» الذي بدأت نشره في إطار نشاطها في «الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان»:

«الحق الذي لا نعرفه أو لا نعرف ممارسته هو حق غير مفيد وأكاد أقول غير موجود. وفي التعريف بالحقوق، نهدف ليس فقط إلى حسن ممارستها بل وإلى تطويرها.»

كما تقول: «إنّ معرفة المواطن حقوقه وواجباته هي من الدوافع الرئيسية لممارسة مواطنية أفضل. » من هنا أنه لا حق بلا معرفة الحق. ولا معرفة بالحق بلا ممارسة للحق. وفي هذه الممارسة نلمس وندرك التساوق والتناغم أو الخلل والتفاوت بين الحقوق والواقع الاجتماعي.

فالحقوق بما هي تعبير عن الواقع الاجتماعي، يمكن أن تستبق هذا الواقع أو تتخلف عنه، لا سيما في المرحلة المعاصرة حيث التطور يتمّ بإيقاع سريع. ونعرف أن تغير الحقوق لا يغير الواقع السياسي والاجتماعي آلياً بل يتطلب جهداً ووقتاً وتطورات. كما أن تطور الواقع لا يستدعي تغير الحقوق آلياً. فالنساء بدأن العمل منذ ثلاثة أرباع القرن، مع ذلك تأخرت القوانين عن الاعتراف للمرأة بحقوق متساوية في ميدان العمل وباستقلالية القرار والمبادرة الاقتصادية وحرية الانتقال. ومن جهة ثانية نالت المرأة حقوقها السياسية مبدئياً، بفضل نضال رائدات ورواد، ولم تترجم هذه الحقوق إلى واقع عملي. فالنساء حتى الآن لا يمارسن فعلياً حق الانتخاب بحرية، ولا المرشحة للانتخابات تقنع الناخبين ولا حتى الناخبات. ولا مجال للمرأة في الندوة النيابية إلا «في ثياب الحداد» كما تعبِّر لور مغيزل أي لتحل محل أب أو زوج سقطت ولايته بالوفاة وبالأخص بوفاة فاجعة.

هذه الفجوة بين الواقع والقانون هي فجوة ثقافية وتقتضي نضالاً ثقافياً حقوقياً مكملاً لمعركة نيل الحقوق. وهذا ما باشرته لور مغيزل عبر الأحزاب والجمعيات والاتحادات النسائية التي شاركت فيها ثم عبر مؤسسات ثلاث متخصصة بالديمقراطية وحقوق الإنسان: «الحزب الديمقراطي»، «الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان» و«مؤسسة جوزيف مغيزل» قبل أن تصبح «مؤسسة جوزيف ولور مغيزل».

ولهذا فقد رأت أنّ معركة الحقوق لا تقتصر على المطالبة بالاعتراف بحقوق النساء. بل تفترض بالتوازي مع ذلك تحرك النساء والهجوم على الميادين العامة، لا في العمل المهني وحده بل على الأخصّ في الانخراط في العمل السياسي والنقابي، أي النضال من داخل خلايا الفاعلية ومواقع التغيّر؛ فالمكتسبات تتحقق في سياق العمل والمشاركة.

واستعير من الباحث مسرّة هذا الوصف لأرشيف لور مغيزل: «إنه كتاب لتنمية القدرة على المواطنية» (ص ١٥).

نحو خصوصية أخلاقية نسوية

واضح أنّ معركة المرأة بدت، عملياً، للور مغيزل أشمل من معركة المساواة في الحقوق. فقد عملت مع جوزيف مغيزل لتكوين جبهة أو خوض معركة ليس من أجل **الأنسنة** في مواجهة **الجنسنة** وحسب، بل أيضاً من أجل الحياة ضد العنف والموت وتمزق الوطن. كان ذلك توكيداً على مثل نسوية إنسانية تتعدى قضايا العدل الحقوقي إلى دخول الرؤية النسائية للسياسة والعمل الوطني الحضاري. المرأة كما تتمثل في هذا المستوى هي حاضنة الحياة، منحازة للحياة بكل أبعادها، وليست فقط حاضنة الجنين ومنشئته. ويتوجب أن تكون من جهة الحياة والعدل والتواشج لا من جهة التذابح لاقتسام ما لا يقبل الانقسام.

هكذا كانت معركة لور مغيزل في إطار الحزب الديمقراطي مع رفيقها جوزيف مغيزل ومع رفاقها الآخرين في الحزب نفسه ومع عدد من التجمعات النسائية والمناضلات تصل معركة الحقوق بـ«معركة» السلم الأهلي والتواصل أثناء الحرب، بالتظاهر حيناً والاعتصام عند «المعابر» وخطوط «التماسّ» أثناء تلك الحرب المريعة؛ ولم تقعد بها وبرفيقها الفاجعة التي أنزلتها الحرب بهما. كان ذلك تميّزاً ورسالة وفعل مقاومة ومشروع هوية ثقافية نسوية.

نحن هنا، مع أعمال لور مغيزل، إزاء «نص» حي ليس نصّاً مكتوباً كلّه. إنه نصّ معيش، نصّ شراكة وتبادل، نصّ أرادت لور مغيزل دائماً أن تشدد على بعده الجماعي والميداني.

من كتاب لور مغيزل تعلّمت الكثير حول أخلاقيات النضال وتقنيات النضال ومراميه، واستنرت بأسماء مناضلات ومناضلين، واكتشفت أسماء غابت في زحمة السنين وضجيج الحرب.

الخطاب المعاصر حول المرأة في الجزيرة العربية

(دول مجلس التعاون الخليجي واليمن)

سعاد المانع

تأتي هذه المقالة عن الخطاب المعاصر حول المرأة في الجزيرة العربية، وتشمل الجزيرة العربية دول مجلس التعاون الخليجي التي تشغل معظم شبه الجزيرة، كما تشمل اليمن التي تشغل الجزء الجنوبي الغربي منها. ويمثل هذا الخطاب شريحة لها سماتها الخاصة ضمن الخطاب العربي المعاصر حول المرأة. فهذه البلدان يجمعها عموماً سمات متشابهة في البيئة والسكان والثقافة العامة. وهي تتشابه اليوم في نموها الملحوظ في النواحي التعليمية والصحية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، مع استثناء اليمن في الناحية الاقتصادية وما يترتب على ذلك من اختلاف في جوانب من مظاهر النمو الحضاري الحديث.

في هذه البلدان يظهر تشابه في الخطاب المعاصر حول المرأة، ولكن يظهر فيها أيضاً تفاوت في سمات هذا الخطاب. يصدر هذا التفاوت حيناً عن وجود بعض المشكلات المحلية المتصلة بالمرأة في بيئة دون أخرى، كما يصدر حيناً آخر بسبب اختلاف المرجعيات التي يصدر عنها الخطاب، كما هو الحال في معظم البلاد العربية. وعند تجاوز سمات هذا الخطاب المتفاوتة بسبب بعض المشكلات المحلية في بيئة دون أخرى إذ يمكن أن تتداخل مع جانب مرجعيات الخطاب، يظهر من أبرز أنماط الخطاب المتصل بالمرأة ثلاثة أنماط. الأول هو الخطاب

الذي يرى أصحابه أنه يصدر عن تصور إسلامي للمرأة ولمكانتها في الإسلام، والثاني الخطاب الذي يصدر عن التصور المعاصر للمرأة ومكانتها في الحضارة الغربية، والثالث الخطاب الرسمي للدولة حول المرأة والمكانة التي تتوفر لها من خلال الدولة في الحقوق والواجبات. ويمكن القول إن الخطاب الرسمي حول المرأة، يمثل موقفاً سياسياً تحركه مؤثرات مختلفة في الداخل وفي الخارج، وغالباً ما يكون خضوعه لأقوى هذه المؤثرات.

إلى جانب ما سبق يوجد خطاب النساء عن أنفسهن، ويصعب تصنيفه على أنه خطاب مستقل تماماً، فهو يتداخل ضرورة مع أنماط الخطابات السابقة، فالنساء لا يعشن في جزيرة خاصة معزولة عن المجتمع وما يحدث فيه. ولكن ما يميز هذا الخطاب ويعطيه أهمية خاصة كونه يصدر عن النساء أنفسهن، فهن صاحبات الشأن المعنيات بهذا الموضوع. من هنا فالتوقف في هذه المقالة عند أنماط الخطاب المعاصر حول المرأة في الجزيرة العربية يولي اهتماماً خاصاً لخطاب النساء، ولكنه لا يراه ينفصل عن أنماط الخطاب الثلاثة المشار إليها. فخطاب النساء عن أنفسهن يظهر متفاوتاً، وإن كانت الغاية الأساسية فيه تتمثل عند الجميع في الحرص على صالح المرأة. هناك الخطاب الذي يأتي من خلال فئة من النساء يرين أنهن يصدرن عن رؤية إسلامية والتزام ديني بكل ما يتصل بالمرأة من حقوق وواجبات. والخطاب الذي يأتي من خلال فئة أخرى يرين أنهن يصدرن عن رؤية عالمية حديثة تلتزم بمناصرة حقوق المرأة في الحرية والمساواة بالرجل. والخطاب الذي يصدر عن الرؤية الرسمية.

من الواضح مما سبق أن أنماط الخطاب حول المرأة مختلفة، ولكن تجدر الملاحظة أن نمط الخطاب حول المرأة، حتى حين يظهر، ينتمي إلى مرجع واحد أو فئة واحدة، يظل – في حقيقة الأمر–يحمل تدرجات من الاختلافات الجزئية تشابه تدرجات ألوان الطيف، فهو ليس خطاباً متطابقاً حتى عند من ينتمون إلى مرجع واحد.

يظهر نمط الخطاب الأول متفاوتاً كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وعند إدراج مثال من النمط الأول الذي يعدّ نفسه يصدر عن منظور إسلامي نجد نموذجاً من بعض زوايا هذه النظرة إلى المرأة. فقد نُشِر مقال في ٢٧ فبراير ٢٠٠٤ في صحيفة سعودية («الرسالة»، ص٥ وهي ملحق يصدر عن صحيفة «**المدينة**») لأستاذ جامعي في إحدى الكليات النظرية، يردّ فيها على إحدى الكاتبات التي نشرت لها الصحيفة من قبل جانباً من المطالب التي تنادي بها مجموعة من النساء، وقد جاء ضمنها أن المساواة بين الرجل والمرأة لا تتنافى مع ما جاء في الإسلام. كان رأي هذا الأستاذ أن «هذه المساواة التي تدّعيها هذه المرأة لم يأت بها شرع ولا عقل». وأورد عدداً من الآيات أخذ

يؤَوِّلها هو، أو رأى في تأويلات بعض المفسرين لها، أن المرأة كائن ما خلقه الله إلا من أجل الرجل. وانتهى الأستاذ الجامعي إلى قول قاطع «أن المرأة دون الرجل في الدنيا والآخرة لا ينازع في ذلك إلا من يجادل في آيات الله بالباطل ليدحض به الحق»!!. ويجدر هنا القول إن نمط الخطاب الذي يعلن أصحابه أنهم يصدرون عن تصور إسلامي لا يتصف كله بمثل هذه الرؤية للمرأة، وأن هذا المثال السابق يمثل نمطاً موجوداً من الرؤية المتطرفة في هذا الخطاب، لكنه لا يشمل جميع سمات هذا الخطاب.

وعند النظر في خطاب النساء عن أنفسهن والذي يصدر عن التزام ديني يظهر هذا النمط من الخطاب يتفق عموماً مع الدعوة إلى تعليم المرأة وإلى نيلها أعلى الدرجات العلمية إذا هي رغبت في ذلك. فمعظم اللاتي يتبنين هذا الخطاب حاصلات على شهادات جامعية في حقول مختلفة مثل الطب والعلوم والتربية وعلم النفس والشريعة الإسلامية، وبعضهن حاصلات على درجات علمية عليا في هذه المجالات. ويظهر في جانب من هذا الخطاب أن حقوق المرأة التي توجد في الشريعة الإسلامية ليست مُطبَّقة في الغالب على أرض الواقع، ويدعو إلى تطبيقها، ويظهر فيه أن النساء كثيراً ما تغمط حقوقهن خاصة في الطبقات الفقيرة، أو في بيئات معينة. وحين تلتزم هذه الفئة الدعوة إلى إعطاء المرأة حقوقها في الإسلام، ترفض أن يكون المثل المنشود كل ما هو موجود في الغرب.

ويظهر في جانب آخر من هذا الخطاب رؤية تمزج بين ما هو موجود في التشريع الإسلامي وما هو موجود في الواقع. ومن ثم قلّما تأتي الإشارة إلى أن هناك حقوقاً للمرأة في الشريعة الإسلامية لا تطبق غالباً في أرض الواقع، أو أن النساء لهن حقوق مهدرة، أو يصعب عليهن الوصول إليها خاصة في الطبقات الفقيرة. ويأخذ هذا الجانب من الخطاب على نفسه محاربة وجود كلا الجنسين في مكان عمل واحد، أو مكان دراسة واحد، حتى وإن كانت الدراسة لصغار في مستوى صفوف الدراسة الأولى في المرحلة الابتدائية. ويلتزم بعض الداعيات في هذا الجانب بالدعوة إلى تعدد الزوجات، إذ يرين أنه من الأخوّة في الإسلام أن تبحث المرأة «الزوجة» عن مصلحة المرأة الأخرى فتجعلها تشاركها في زوجها، فهناك نساء كثيرات بعضهن لم يتزوجن، وبعضهن مطلقات، وبعضهن أرامل، والدعوة إلى تعدد الزوجات تقع في صالح هؤلاء النساء، فهذا يهيئ لهن المجال لتكوين أسرة، كما يهيئ لهن المجال لإشباع الرغبة الجنسية عن طريق مشروع، بدلاً من الحرية الجنسية المباحة في الحضارة الغربية.

وعند إدراج مثال من **النمط الثاني** للخطاب الذي يصدر عن رؤية تلتزم رؤية معاصرة حول مناصرة المرأة، نجد ما جاء في التقرير الختامي للمؤتمر الدولي حول

«**تحديات الدراسات النسوية في القرن ٢١**» الذي رعاه «**مركز البحوث التطبيقية والدراسات النسوية**» في جامعة صنعاء ١٢-١٤ سبتمبر ١٩٩٩. وقد أسهم في هذا المؤتمر رجال ونساء من اليمن ومن البلاد العربية،ومن دول العالم الأخرى، ولكن كانت سمة الحضور الغالبة هي للنساء. وقد تضمنت الأهداف الرئيسية للمؤتمر «تطوير نظريات الدراسات النسوية في مجالات عدة منها القانون والإعلام والتنمية والتربية واللغة بما يحقق التمكن للنساء، وتوفير قاعدة معرفية ولغوية مشتركة بعيدة عن التمييز وعن التاريخ القائم على الإقصاء والتهميش بما يحقق الإنصاف للرجال والنساء». وجاءت توصيات المؤتمر حول المرأة مفصَّلة في كل محور من المحاور التي تضمنتها أهداف المؤتمر. ومن التوصيات في محور القانون، وأوضاع النساء القانونية:

*** تنوير الرأي العام بمخاطر انتهاكات حقوق الإنسان وخاصة حقوق النساء مع ضرورة إصدار التشريعات التي تضمن تمكُّن النساء من المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية.**

*** أهمية فتح المجال أمام النساء لتولي مناصب القضاء والإفتاء.**

*** ضرورة مشاركة النساء في رسم السياسات ووضع القوانين وتنفيذها.**

*** التأكيد على أهمية الدراسات والأبحاث في المجالات الدينية والقانونية للتعرف على مدارس التفسير المختلفة وتصحيح المفاهيم الخاطئة المرتبطة بحقوق النساء.**

ومن الأوراق التي قُدِّمت في هذا المؤتمر ورقة عمل بعنوان «المرأة بين الفقه والتاريخ الاجتماعي لصدر الاسلام»، لأحد الأساتذة الجامعيين من قسم التاريخ في كلية الآداب في جامعة صنعاء، والورقة تعرض للخصومات حول المرأة وعلاقتها بالمجتمع في العالم العربي الإسلامي في القديم. وتتجه من خلال هذا العرض نحو مناهضة الجانب المتشدد في بعض اتجاهات الخطاب الإسلامي المعاصر حول المرأة في اليمن وغير اليمن في (حدود الأعوام الخمسة عشر الأخيرة من القرن الماضي). وكذلك ورقة بعنوان «من أجل قواعد جديدة للاجتهاد باتجاه اجتهاد نسائي» لأستاذ جامعي من المغرب من جامعة فاس. وقد أثارت هذه الورقة كثيراً من الاحتجاج الشديد ضدها بين عدد من الحاضرين في المؤتمر رجالاً ونساء، وامتد الاحتجاج ضدها إلى خارج المؤتمر في صنعاء، فقد نُظِر إليها على أنها تحمل مخالفة للإسلام. وقد انتهى الأمر بعد ذلك بشهور إلى إقفال «مركز البحوث التطبيقية والدراسات النسوية» في جامعة صنعاء.

وعند تأمُّل نمط هذا الخطاب الذي يأتي من خلال فئة من النساء يرين أنهن

يصدرن عن الالتزام بمناصرة حقوق المرأة وحريتها، نجده يظهر فيه تفاوت بين نمطين من الخطاب. ينطلق أحد هذين النمطين من القاعدة المحلية ويبحث عن تطور لها وإصلاح قد يتشابه مع المنظور الغربي الحديث حيناً وقد يختلف معه حيناً آخر؛ أما النمط الثاني فينطلق من منظور غربي خالص بناء على كونه يمثل الحضارة المعاصرة وأنها غاية ما وصل إليه الفكر الإنساني.

يظهر هذا الخطاب صوته عالياً في الكويت والبحرين والإمارات وقطر وغيرها، مع تفاوت بين صاحباته بين الظهور بالزي القومي والمظهر التقليدي للمرأة في المنطقة، أو الظهور بزي غربي فقط، أو زي غربي ومظهر متبنٍّ للتقاليد الغربية في السلوك. مع ذلك يمكن القول إن الخطاب النسوي المستمد من «النسوية الغربية» في اتجاهاتها المتطرفة لا يوجد إلا بنسبة ضئيلة جداً في هذه المنطقة. وقد جاء في دراسة عنوانها «النسوية: فكرها واتجاهاتها» للدكتورة نورة فرج من قسم الاجتماع في جامعة الملك عبدالعزيز إشارة إلى «النسوية» في البلاد العربية عموماً، أن «معضلة النسويات العربيات على المستوى المنهجي تكمن في موضوعات تدخل ضمن الطرح النسوي، هي موضوعات ذات خصوصية، كما تصنف ثقافياً. فموضوعات مثل العنف، والاعتداء الجنسي، والعلاقات الأسرية، ومفاهيم كالعفة والشرف لا تستطيع النسوية العربية مناقشتها دون الخضوع لتحفّظ مجتمع البحث العربي واللغة العربية» (**المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد٧١، عام ٢٠٠٠، ص٤٩).

وضمن خطاب النساء عن أنفسهن على اختلاف توجهاته تبدو الدراسات المتصلة بوضع المرأة في المجتمع من ذلك مثلاً: **المرأة والانحراف** (١٩٩٨) و**دراسات في التراث الشعبي لمجتمع الإمارات** (١٩٩٦) للدكتورة موزة غباش من قسم الاجتماع بجامعة الإمارات. وهناك الخطابات التي تطالب الدولة بأن تكفل حقوق المرأة في مجالات شتى. وهناك أكثر من وثيقة في بعض هذه البلدان تطالب المسؤولين في الدولة بتحسين وضع المرأة من ناحية القوانين المتصلة بالأسرة، كما تطالبها بإعطاء المرأة حقوقاً في المجال المدني والمجال السياسي.

بالنسبة للخطاب الثالث وهو الخطاب الرسمي للدولة. يظهر في الخطاب الرسمي للدولة في اليمن وفي دول مجلس التعاون الخليجي اتفاق تام حول الاهتمام بتعليم البنات. وتبلغ نسبة التعليم للبنات، ومكافحة الأمية للإناث في المملكة العربية السعودية نسبة عالية. فقد «بلغت نسبة الأمية بين الإناث ٢٧,٢٤٪ في نهاية عام ٢٠٠٣م. ويؤمل أن تنخفض إلى ٢٢,٨٥ في نهاية عام ٢٠٠٤، لكنها تظل أعلى من نسبة الأمية بين الذكور التي تبلغ ٧,٧٧٪».

(جاء هذا في تصريح الأمين العام لتعليم الكبار بالوزارة محمد بن سليمان المهنا في اليوم العربي لمحو الأمية الذي يأتي متزامناً مع إعلان الأمم المتحدة لتوفير التعليم للجميع. عكاظ، الخميس ١٦ ذو القعدة ١٤٢٤/٨ يناير ٢٠٠٤م، السنة ٤٥، العدد ١٣٦٤٨).

وبالنسبة لمجال العمل تبدو الدعوة على المستوى الرسمي تؤيد توفير فرص العمل للمرأة، وليس هناك قانون مكتوب يحول دون أن تتولى المرأة منصباً كبيراً. ولكن هناك تفاوت بين إتاحة الفرصة للمرأة لتولي مناصب قيادية عليا في بعض هذه الدول. فعلى مستوى مجلس التعاون الخليجي تتولى امرأة منصب رئيسة الجامعة في جامعة «الخليج العربي»، فقد أُسند هذا المنصب قبل فترة قريبة إلى الدكتورة رفيعة غباش (من الإمارات)، وفي الكويت تولت المرأة منصب مدير جامعة (كانت مديرة جامعة الكويت الدكتورة فايزة الخرافي). وفي قطر مثلاً أصبحت المرأة قبل فترة قريبة تحتل منصب وزير، وكذلك في عُمان. أما في السعودية (لأسباب خاصة بالتقاليد المهيمنة) فأعلى منصب إداري يمكن أن تحتله المرأة هو منصب وكيلة وزير (إذا كانت أعمال الوزارة تتصل بشؤون المرأة أو الأسرة مثل وزارة التربية، أو وزارة الشؤون الاجتماعية). وينتشر منصب رئيسة قسم وعميدة كلية في السعودية إذا كانت الكلية خاصة بالفتيات.

يظل الخطاب الرسمي حول نقاش القوانين المتصلة بالمرأة، موضع جدل في دولة مثل الكويت، وموضع صمت في دولة مثل السعودية. ولكن في كلا الحالين يتمثل الأمر في جانبه الآخر هو جانب المطالبات من النساء في هذه البلدان بتعديل القوانين التي يرى جانب من النساء أن فيها إجحافاً بحقوق المرأة. وذلك مثل أن لا يحق لأبناء المرأة المواطنة إذا تزوجت رجلاً من جنسية أخرى أن يحصلوا على جنسية الأم، ومثل اشتراط موافقة (ولي المرأة) في حالات السفر للخارج والعمل والدراسة، ومثل عدم السماح للمرأة بالإقامة في فندق ما لم يصحبها (ولي الأمر).

وتجدر هنا الملاحظة أن بعض ما هو من مطالبات النساء في الخطاب المعاصر في المنطقة، أو في بعض بلدان المنطقة أخذ يتحول ليتخذ مكانه ضمن الخطاب الرسمي ويصبح ضمن القوانين. فمثلاً في بلد مثل السعودية أصبح هناك عدد من النساء في جمعية حقوق الإنسان، وأصبحت المرأة التي تزاول العمل في التجارة أو تقوم بإدارة مشروعات خاصة بها لم يعد القانون يطالبها بإحضار «كفيل غارم» كما كان الأمر عليه من قبل.

ويمكن القول أيضاً إن الحديث الإعلامي عن نشاط النساء في مجالات جادة، أو

نشر تحقيقات جادة تتصل بأوضاع النساء في نواح مختلفة يمثل جانباً من الخطاب المعاصر حول المرأة في الجزيرة العربية. من ذلك ما يتصل مثلاً بالنواحي الاقتصادية كما ورد في الصحف عن عقد (الملتقى الأول لسيدات الأعمال في الرياض)، ومن ذلك مثلاً عدد من التحقيقات الصحفية الجادة حول المرأة والأسرة قامت بها الصحفية ناهد باشطح في صحيفة «الرياض» السعودية.

* * *

عند إلقاء نظرة إجمالية على الخطاب المعاصر حول المرأة في دول مجلس التعاون الخليجي واليمن يمكن القول إن الإطار العام لهذا الخطاب ينطلق إجمالاً في صالح المرأة. حقاً إن هذا الخطاب حول المرأة –كما تبين مما سبق – ليس خطاباً موحداً فيما يراه في صالح المرأة، فهو ليس موحداً حتى بين أفراد الفئة التي تنتمي إلى تيار فكري واحد، وحتى بين النساء أنفسهن. وحقاً إن هذا الخطاب يظهر أحياناً يمثل صراعاً حاداً حول الموقف من المرأة في هذه البلدان في تيارين مختلفين متطرفين يجنح أحدهما إلى الثبات حول كل ما هو موجود في تقاليد المنطقة، ويجنح الآخر إلى التغيير نحو كل ما هو سائد في الحضارة الغربية. مع هذا يبدو هذا الاختلاف يمثل ظاهرة صحية، فمجرد إثارة النقاش حول حقوق المرأة، ووجود قنوات للتعبير عن وجهات النظر المختلفة –خاصة للنساء –حول هذه الحقوق ماهيتها وكيفية تطبيقها يوضح أن الخطاب المعاصر حول المرأة يتسم بالحيوية في هذه المنطقة. وأن وجود مثل هذا النقاش سينتهي عملياً إلى تطبيق ما هو في صالح المرأة وصالح المجتمع.

قراءة للخطاب الموجه للمرأة العربية في إطار التطور السياسي العربي

رفيعة عبيد غباش

تحاول هذه الورقة قراءة وتحليل الخطاب الموجه للمرأة العربية من منظور مختلف، منظور يَرُدُّ ذلك الخطاب إلى سياق أشمل مجتمعياً وخطابياً، باعتبار أن واقع المرأة العربية هو انعكاس للواقع العربي بصفة عامة، وأن الخطاب الموجه لها هو جزء من الخطاب المجتمعي.

وعليه فإن هذه الدراسة سوف تحاول قراءة وتحليل الخطاب الموجه إلى المرأة العربية من خلال التطرق للمحاور التالية:

المحور الأول: الموجهات الفكرية للخطاب المجتمعي العربي.

المحور الثاني: تحليل لما وراء الخطاب المجتمعي العربي.

المحور الثالث: تشخيص الخطاب الموجه للمرأة العربية.

المحور الرابع :المرأة العربية بين خصوصية الخطاب وعولمته.

المحور الأول: الموجهات الفكرية للخطاب المجتمعي العربي:

ونحن نتناول الموجهات الفكرية للخطاب العربي باتجاه المرأة فإنه من المهم تتبُّع التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العالم العربي، لمعرفة تأثيرها في صياغة التفكير العربي، ومن ثم في صياغة الخطاب العربي

المبني عليه. كذلك فإنه من المفيد هنا الإشارة إلى أن تاريخ المجتمعات العربية قد شهد مراحل تطور وازدهار كما شهد مراحل تراجع وانكسار، وإن كانت حالة الانكسار والتراجع هي الغالبة على ذلك التاريخ خاصة منذ تراجع قوة الدولة العثمانية، وسقوط العالم العربي والإسلامي تحت السيطرة الاستعمارية وحتى هذه اللحظة.

ومن الطبيعي أن يتفاعل العقل العربي مع هذه المعطيات وأن يكون نتاجه انعكاساً لها، ورغم أهمية المعطيات العربية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في تشكيل الموجهات الفكرية للخطاب العربي، ويأتي في مقدمتها ظروف الاستبداد والتسلط السياسي من جهة، وسوء وتدني الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية من جهة أخرى والانغلاق والجمود فيما يتعلق بتفسير النص الديني من جهة ثالثة، إلا أنه كان للحظة الاحتكاك بالعالم الغربي في بدايات عصر النهضة الأوربية، أثرها الواضح في تشكيل وصياغة التوجهات الفكرية العربية، والتي انعكست بدورها على الخطاب العربي دينياً كان أم اجتماعياً أم سياسياً.

ويمكن توضيح ردة فعل العقل العربي تجاه الحضارة الغربية عند احتكاكه بها من خلال المواقف التالية:

١. موقف منبهر بالحضارة الغربية وراغب في محاكاتها، باعتبار أن تلك المحاكاة هي المخرج الوحيد لحالة التخلف التي يعيشها العالم العربي والإسلامي سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، وفكرياً.

٢. وموقف رافض للحضارة الغربية ولكل منجزاتها، وداعٍ للعودة إلى الذات والانكفاء كوسيلة للحفاظ على الهوية العربية الإسلامية.

٣. وموقف حاول أن يكون أكثر اعتدالاً من خلال محاولته التوفيقية بين ما جاءت به الحضارة الغربية من مبادئ كالعدالة والمساواة، وما تضمنته التعاليم الإسلامية من مبادئ أصيلة.

وقد شكلت هذه المواقف الفكرية، المنطلقات الأساسية للخطاب العربي منذ ذلك التاريخ وحتى هذه اللحظة، إذ صيغ على أساسها الخطاب العربي السياسي والاجتماعي والديني. ولذا تنوع الخطاب في العالم العربي **بين خطاب ليبرالي ودافعٍ نحو التغيير والاقتباس من الحضارة الغربية**، سواء في معالجة القضايا المجتمعية أو الاقتصادية أو السياسية، **وخطابٍ انكفائي داعٍ للعودة إلى الذات ومحاربة أي تغيير بحجة الحفاظ على الهوية الإسلامية**، وبين **خطاب توفيقي حاول الجمع بين مزايا الحضارتين في معالجته للقضايا المجتمعية والسياسية والاقتصادية.**

المحور الثاني: تحليل لما وراء الخطاب المجتمعي العربي

وإذا كنا فيما تقدم قد أشرنا –بشيء من الإيجاز– إلى دور العوامل المجتمعية والعامل الخارجي المتمثل في لحظة الاحتكاك بالغرب، في تشكيل وصياغة المواقف الفكرية العربية والخطاب المبني عليها، فإننا في هذا الجزء من الدراسة سوف نحاول تحليل تلك العوامل بقدر أكبر من التفصيل.

ويمكن إجمال تلك العوامل فيما يلي:

- **حالة التسلط والاستبداد السياسي.**
- **غياب الاجتهاد والجمود في تفسير النص الديني.**
- **تردّي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.**
- **لحظة الاحتكاك بالغرب وظروف اللاتكافؤ الأوروبية العربية.**

وفيما يلي توضيح لتفاعل تلك العوامل وتأثيراتها المتداخلة على صياغة الخطاب العربي:

مع الاعتراف بكون الشورى والانتخاب والبيعة تمثل ركيزة أساسية من ركائز نظام الحكم في الإسلام، إلا أنه قد توقف العمل بها بعد دولة الخلافة الراشدة، وتحول نظام الحكم في الإسلام إلى الملك والوراثة في العهد الأموي، وما تلاه من دول إسلامية حتى سقوط الدولة العثمانية، الأمر الذي يعني غلبة حالة التسلط والاستبداد السياسي على جملة الممارسات السياسية العربية. ومن الطبيعي أن تُولِّد تلك الحالة على مستوى السلطة، حالة مقابلة على مستوى الرعية متمثلة في شيوع قيم الخضوع والطاعة لدى الرعية، بل واستمراء الاستعباد كما يرى الكواكبي، ومن المتوقع في مثل هذه الظروف أن **يأتي الخطاب السياسي تسلطياً وأن يقابل ذلك الخطاب بالطاعة والامتثال من قبل الرعية.**

وفي ظل ظروف الاستبداد السياسي السابقة الذكر، لا يمكن توقّع استقلالية رجال الدين وقدرتهم على الاجتهاد خارج ما تراه السلطة السياسية وما تريده، ولذلك قُيِّدَ الاجتهاد، وجاءت تأويلات النص الديني جامدة وفي حدود ما تراه السلطة السياسية وما يخدم مصالحها، بغض النظر عن توافقه أو تعارضه مع جوهر النصوص الدينية ومتطلبات العصر.

وهكذا خضع المجتمع بكل **قطاعاته لوطأة خطاب سياسي وديني تسلطي**، فجاءت الحركة المجتمعية ضعيفة ومتثاقلة وغير قادرة على تصحيح ما هو قائم،

والانتقال إلى وضع اجتماعي واقتصادي أفضل، **وظل الخطاب المجتمعي أسيراً للتسلط السياسي والديني من جهة ولتردي الأوضاع المجتمعية من جهة أخرى.**

وكانت المحصلة النهائية لذلك كله، حالة من الضعف والتأزم العربي والإسلامي العام، الذي أوقع العالم العربي في نهاية المطاف تحت الهيمنة الاستعمارية.

وكان لحالة عدم التكافؤ بين الغرب والعرب عند لحظة الاحتكاك دورها الفاعل في التأثير على صياغة التفكير والخطاب العربي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك فيما تقدم.

المحور الثالث: تشخيص الخطاب الموجه للمرأة العربية

في ضوء فهمنا لما تقدم واعترافنا بأن واقع المرأة هو انعكاس للواقع المجتمعي بصفة عامة، فإنه يمكننا تصنيف الخطاب الموجه للمرأة العربية على النحو التالي:

خطاب أصولي -ولا نعني بالأصولية هنا الالتزام بتعاليم الدين الإسلامي فحسب- وإنما محاولة تقييد فكر المرأة وحركتها المجتمعية، اعتماداً على فهم خاطئ للنص الديني وانتزاع ذلك النص من سياقه، وجعل مثل ذلك الفهم مكبِّلاً لفكر المرأة وحركتها المجتمعية، ومبقياً لها في حدود الأسرة كزوجة، وأم، وربة بيت، واستمر هذا الخطاب حتى الآن في بعض فئات المجتمعات العربية، وتلا ذلك خطاب آخر تغريبي سلخ المرأة من هويتها العربية وألبسها هوية غربية، ومن ثم باعد بينها وبين قضاياها المجتمعية الحقيقية، وجعلها تتبنى قضايا المرأة الغربية وتسقطها إسقاطاً تعسفياً على المجتمع العربي، بدءاً بقضية المساواة بالرجل، وانتهاءً بالمطالبة بحرية المرأة، بما فيها المطالبة بالحرية الجسدية لها والعلاقات خارج إطار مؤسسة الزواج، بغض النظر عن تعارض تلك المطالب مع الخصوصية الثقافية للمجتمع العربي والشريعة الإسلامية. وبين هذا وذاك، كان هناك من يحاول أن يتحاشى التطرف في التعامل مع المرأة فحاول أن يكون أكثر اتزاناً ووسطية في معالجة قضايا المرأة والدفاع عنها، معتمداً التوفيق بين مقتضيات العصر وتعاليم الشريعة الإسلامية السمحاء، ذلك ما أسميناه الخطاب التوفيقي.

وطبيعي أن تختلف رؤية المرأة لذاتها وللدور المطلوب منها وفقاً لتلك الخطابات. ومن الجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أن المنطلقات الفكرية التي وقفت وراء الخطاب العربي الموجه للمجتمع ككل، أو الخطاب الموجه للمرأة، وإن كانت قد تشكلت في مرحلة تاريخية بعيدة نسبياً، إلا أنها لا زالت تحرك الخطاب المجتمعي والخطاب الخاص بالمرأة حتى وقتنا هذا، وإن طغى منطلق فكري على آخر، ومن ثم ساد خطاب

على آخر وفق معطيات كل مرحلة.

كما ينبغي الإشارة إلى أنه بداخل كل خطاب هناك خطابات فرعية تتراوح بين المرونة والتشدد، وإن التزمت بالخط العام لكل خطاب.

فعلى مستوى الخطاب التغريبي على سبيل المثال، هناك من ينادي بمساواة المرأة بالرجل وحريتها كأساس لتفعيل دورها المجتمعي، والحفاظ على حقوق المرأة وكرامتها، دون أن يغالي في تلك المناداة إلى درجة تجعل من حرية المرأة كسراً وتجاوزاً لكل القيم الدينية والمجتمعية، كما يذهب إلى ذلك بعض أنصار الخطاب التغريبي. وكذلك الحال بالنسبة للخطابات الأخرى كالخطاب الأصولي الذي يغالي بعض أنصاره في التمسك بحرفية النص الديني، وعدم الأخذ في الاعتبار مقتضيات العصر إلى درجة تجعل النص الديني مكبِّلاً لحركة المرأة ومعيقاً لتطور المجتمع بصفة عامة. وهناك من يؤكد على ضرورة الالتزام بالنص الديني وعدم الخروج عليه، مع أخذه في الاعتبار بالسياق الذي جاء فيه ذلك النص، وجوهر النص ومقتضيات التطور.

وبالنسبة للخطاب التوفيقي فقد انطلق بعض رواده من منطلقات إسلامية أو عروبية، أو إنسانية بحتة محاولة منهم الدفع بواقع المرأة وبواقع المجتمع ككل من خلال التوفيق بين الخبرة العربية الإسلامية، وخبرة الآخر المختلف معنا ثقافياً، لتقديم رؤى يمكن أن تساهم في بناء المجتمع العربي وتجاوز إشكالياته.

المحور الرابع: المرأة العربية بين خصوصية الخطاب وعولمته

بعد أن تعرضنا فيما تقدم للعوامل المجتمعية والخارجية المؤثرة في صياغة الخطاب العربي عموماً، والخطاب الموجه للمرأة العربية، يبدو أن العامل الخارجي قد عاد ليلعب دوراً محورياً في صياغة الخطاب العربي المعاصر في ظل المرحلة الراهنة ومعطياتها المتمثلة في عولمة السياسة والاقتصاد والثقافة.

وقبل أن نوضح تأثيرات ذلك قد يكون من المفيد الإشارة –ولو بشيء من الإيجاز– إلى تأثير التطورات السياسية على مستوى الوطن العربي منذ بدايات القرن العشرين وحتى نهاية الثمانينات.

فإذا كانت معطيات بداية القرن الماضي قد وضعت العقل العربي وجهاً لوجه مع تحديات تلك المرحلة، المتمثلة أساساً في واقع المجتمعات العربية المتأزمة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً من جهة، وتحدي الآخر المتمثل –في الحضارة الغربية التي فرضت وجودها على العالم العربي في الحقبة الاستعمارية– ذلك الشكل من أشكال المواجهة الصريحة والواضحة والمفاجئة في الوقت ذاته للعقل العربي، كانت كافية

لبروز ردة فعل مماثلة لها من حيث الوضوح والحدة، وتمثلت في بروز **التيار التغريبي الراغب في محاكاة الغرب والتيار السلفي الرافض له والداعي للعودة للذات**، كما سبق وأن أشرنا، في حين بقي **التيار التوفيقي** محدود التأثير على الساحة العربية في تلك المرحلة. غير أن ظروف الأربعينات والخمسينات والستينات من القرن الماضي، التي تميزت –بتنامي حركات التحرر والنضال الوطني في العالم العربي والإسلامي، بل وعلى مستوى دول العالم الثالث بصفة عامة، وبروز قوى دولية جديدة من مصلحتها تصفية الاستعمار، وشيوع قيم التحرر وحق الشعوب في تقرير مصيرها على المستوى الدولي– قد أدَّت إلى التقارب بين التيارات الفكرية في الوطن العربي، وعملتْ على توحيد خطابها إلى حد ما، خاصة بعد أن تمثلت مطالبها الأساسية في الاستقلال والتحرر وتحسين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، الأمر الذي أوجد خطاباً وطنياً تقدمياً، دعا إلى تحرير المجتمع من كل أشكال القهر، وقد تضمَّن ذلك الخطاب الوطني الخطاب الموجه للمرأة فتنامت المطالب بتعليمها، واحترام حقوقها وتحسين أوضاعها المجتمعية، وكان ذلك الخطاب المجتمعي أو الموجّه للمرأة كفيلاً بإطلاق الحركة المجتمعية وتفعيل دورها.

وكان عقدا الستينات والسبعينات، وهما العقدان اللذان نالت فيهما بقية الدول العربية استقلالها، امتداداً للعقدين السابقين إذ تأصلت فيهما المطالب بإطلاق حركة المجتمع، وتحسين أوضاعه بتوفير كل السبل التي تكفل ذلك، من تعليم وتنمية موارد اقتصادية، وإتاحة فرص عمل أفضل، وتحسين مستوى المعيشة..الخ، **ولذلك غلب الخطاب التقدمي على الخطاب السلفي في تلك المرحلة، ومال الخطاب السلفي إن وُجد إلى الاعتدال.**

غير أن معطيات مرحلة الثمانينات المغايرة إلى حد ما، قد دفعت بالخطاب المجتمعي والخطاب الموجه للمرأة باتجاه آخر، وذلك راجع في أحد أسبابه لتراجع المد القومي بوفاة الزعيم جمال عبد الناصر، ونمو التوجهات المحافظة من جهة أخرى، خاصة بعد توقيع مصر لاتفاقية كامب ديفد وخروجها من جبهة المواجهة مع العدو الإسرائيلي، ومن ثم غياب دور مصر القيادي على مستوى الوطن العربي، الأمر الذي أتاح فرصة لنظم محافظة أن تلعب دوراً أكبر خاصة على مستوى منطقة الخليج، بالإضافة إلى سقوط نظام الشاه، وقيام الثورة الإيرانية بتوجهها الإسلامي (الشيعي)، الأمر الذي ولَّد تنامي التوجهات الإسلامية السنية في المقابل، وطرح النموذج الإسلامي كبديل أو خيار سياسي ومجتمعي مناسب، بالإضافة إلى تأثير العامل الخارجي في تغذية التوجهات الإسلامية المحافظة –في مرحلة الثمانينات– كآلية لمواجهة المد

القومي، والحيلولة دون حدوث تحولات اشتراكية في المنطقة، **ولذلك برز الخطاب الأصولي مرة أخرى وطغى على غيره من الخطابات، وطبيعي أن يأتي الخطاب الموجه للمرأة العربية ضمن ذلك السياق، إذ دعا إلى حجابها ونقابها وتحجيم دورها ضمن حدود الأسرة**. ونتيجة لهذا التشدد في الخطاب الأصولي، تولدت في المقابل ردة فعل معاكسة **تمثلت في بروز الخطاب التغريبي بقوة، خاصة من قبل الفئات المتعلمة والمثقفة، والتي وجدت في الخطاب الأصولي مصادرة لحريتها ولدورها المجتمعي.**

وتأتي مرحلة التسعينات بمعطياتها الجديدة المتمثلة في –انهيار الاتحاد السوفيتي، الأحادية القطبية بزعامة الولايات المتحدة، التطور التكنولوجي الهائل، التطورات الدولية السريعة والمتلاحقة، تحرير التجارة الدولية وعولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة– لتلقي بثقلها الواضح على واقع المجتمعات العربية وعلى الخطاب المجتمعي، والخطاب الموجه للمرأة العربية، إذ بدا تأثير العامل الخارجي أكثر وضوحاً في التفاعلات السياسية والاجتماعية والثقافية العربية، كما أصبح موجهاً رئيسياً للسياسات العامة سواء على مستوى التعليم والإعلام والثقافة، بل والتشريعات بما فيها التشريعات المتصلة بقضايا المرأة وحقوقها.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نفهم ذلك الاهتمام البالغ بشأن المرأة العربية على المستوى الرسمي والمجتمعي العربي، وحضور المرأة العربية في المحافل الدولية، وكذلك صدور الكثير من التشريعات الداعمة لحقوقها ولدورها الفاعل.

ذلك التدخل الخارجي في ظل العولمة سواء رسمياً أو بشكل غير رسمي، من خلال التأثير في الرأي العام العربي، ومؤسسات المجتمع المدني، **قد ولَّد خطاباً ذا طبيعة مغايرة، خطاباً عولَم قضايا المرأة ودعا إلى تأطيرها ضمن أجندة دولية، بغض النظر عن توافقها أو تعارضها مع الخصوصيات المجتمعية، بدءاً من مؤتمر بكين للمرأة، ومروراً بكل المؤتمرات والمنتديات الخاصة بها.**

وليس غريباً أن يولِّد ذلك الخطاب المعولم، والموجّه للمرأة العربية المُتجاوِز للخصوصية الثقافية العربية، **خطاباً أصولياً منطلقاً من المرجعية العربية الإسلامية، ومحاولاً الحفاظ على الهوية الإسلامية للمرأة العربية لمواجهة ذلك الخطاب.**