إحياء
Ihyae

دراسة

الحركة النسائية المغربية

من الوطنية إلى صراع المرجعية

حمّاد القباج

11 مارس 2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020

محاور الدراسة:

الحركة النسائية الوطنية؛ مقاومة وتأهيل وإنصاف

مشاركة المرأة المغربية في المقاومة

فقهاء الحركة الوطنية ونضال التأهيل والإنصاف

وثيقة رائدة حول الحقوق المدنية والسياسية للمرأة

أولى التنظيمات النسائية المغربية

الفرع النسائي لحزب الاستقلال

الاتحاد النسائي التابع لحزب الإصلاح الوطني

"اتحاد نساء المغرب" التابع للحزب الشيوعي المغربي

جمعية أخوات الصفا التابعة لحزب الشورى والاستقلال

توقف أولى التنظيمات النسائية قبل مرحلة الاستقلال

منظمات مرحلة الاستقلال

الجمعيات المهنية

الجمعيات التنموية

الثمانينيات وظهور الجمعيات الحقوقية والثقافية

الحركة النسائية العلمانية

المرجعية الفكرية للحركة النسائية العلمانية

فاطمة المرنيسي ونموذج التخلي عن المرجعية

الحركة النسائية الإسلامية

الحركة النسائية التوفيقية

أسماء لمرابط ونموذج التيه المرجعي

المرجعية بين المطلق والنسبي

النسوية التوفيقية وأزمة المرجعية

الإشكالية المنهجية

الأساس الإنسانوي

الأساس الفرضي

الأساس الإيديولوجي

الأساس النسبي

خلاصات: تساؤلات منهجية استشرافية

مراجع الدراسة

الحركة النسائية الوطنية؛ مقاومة وتأهيل وإنصاف:

خضع المغرب للاحتلال منذ عام 1912.

وقد واجهه المغاربة بجميع الوسائل؛ وفي فترات متفرقة قسمها (ألبير عياش) إلى ثلاث مراحل:

1- مرحلة المقاومة المسلحة (1912- 1934).

2- مرحلة المعارضة السياسية (1930- 1946).

3- ثم مرحلة الحركة الوطنية التي زاوجت بين النضال السياسي والنضال المسلح (1943- 1955).

وهنا: نتساءل عن طبيعة مشاركة المرأة؛ هل تمت في جميع مراحل وأصناف المقاومة؟

وما هو حجم مشاركتها؟

مشاركة المرأة المغربية في المقاومة:

شكّل انخراط النساء في المقاومة المسلحة خطوة متقدمة في حركية المجتمع بوجه عام وفي تاريخهن بوجه خاص؛ إذ اعتبر هذا الانخراط خطوة جديدة وضعتهن في المحك الصعب وجعلتهن يواجهن واقعا جديدا.

لقد كانت المهمة الأساسية للمرأة في مطلع القرن العشرين هي الاهتمام بشؤون الأسرة من تربية الأبناء ورعاية الزوج.

فتحليل وضعيتها يضعنا أمام صورة كائن يعيش تحت سلطة الرجل أبا كان أو زوجا أو أخا، يعاني من ثقل العادات والتقاليد ولا يتوفر على أي تكوين علمي أو ثقافي.

ومع ذلك استطاعت المرأة المغربية أن تتجاوز هذه المعيقات الاجتماعية والثقافية؛ وتخرج للميدان وتحمل المناشير وتحفظ الأسرار وتنتقل من منطقة لأخرى وتدعم الرجال في ميدان المقاومة.

في حال شبيه بما كان عليه حال المرأة في عهد النبوة؛ حيث كانت تحضر مجالس العلم وتخرج للعمل والكدح وتتاجر في الأسواق وتشارك في الحروب ..

وهنا نتساءل : كيف تأتّى للمرأة المغربية أن تتقلد مهاما كحمل السلاح؟

نلاحظ أن المحاولات المحدودة التي بدأت بدراسة مشاركة المرأة في المقاومة اعتمادا على الإحصائيات والمعلومات التي تقدمها المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير؛ غير مضبوطة.

وحسب دراسة قام بها محمد زاد انطلاقا من الملفات الموضوعة عند المندوبية والتي سلمت لأصحابها بطاقة مقاوم؛ أن عدد الذين حصلوا على صفة مقاوم 28635 من بينهم 423 امرأة؛ أي ما يناهز 2% فقط من العدد الإجمالي.

وهو عدد في نظره ضئيل جدا ومن الصعب أن يتطابق مع ما يسمح به الواقع من مؤشرات (شهادات من لم يطالبن بالبطاقة، واللواتي طلبنها ولم يحصلن عليها، والأرقام المتوفرة عن العدد الذي استشهد..)

فمن هن النساء اللواتي حصلن على بطاقة المقاومة؟

بمعنى آخر: هل الأرقام المسجلة في المندوبية هي الأرقام الحقيقية؟

أسئلة شائكة تسمح بطرحها بعض الشهادات الشفوية، وتفرضها المعطيات الحالية.

ولكننا لا نملك الإجابة عليها في ظل غياب مشروع بحث علمي ميداني حول الموضوع، يدفع إلى استثمار الكتابات المحدودة حوله.

من بين المحاولات الأولى في هذا المجال؛ نذكر الدراسات الميدانية التي قامت بها باحثة أمريكية سنة 1992, استجوبت خلالها عددا من النساء اللواتي شاركن في المقاومة أغلبهن حاصلات على بطاقة مقاومة وكن في لحظة البحث في العقد السادس من أعمارهن أو ما فوق.

انصبت الأسئلة حول مشاركة المرأة في المقاومة المسلحة ما بين 1953-1956.

ومن خلاصات الدراسة أن ما كتب عن الحركة الوطنية المغربية قليل إلى درجة تدعوا للدهشة, وأن ما كتب لا يشير ولو مجرد إشارة إلى النساء, وفي حالة وجودها يكون الهدف منها التقليل من شأنها؛ ففي غياب التوثيق والاهتمام الأكاديمي بالموضوع؛ يجب إعطاء الاهتمام للتقليد الشفوي الغني والذي نمته النساء أنفسهن؛ وهذا دليل على حيوية وأهمية الأدوار التي قمن بها.

من خلال الاستجوابات التي أجرتها الباحثة؛ انتهت إلى أن نساء المقاومة يشكلن فئتين:

1 هناك مجموعة محدودة العدد من نساء الطبقة العليا متعلمات شاركن بالأساس في الحركة السياسية داخل تنظيمات تابعة للأحزاب السياسية كحزب الاستقلال وحزب الشورى والاستقلال.

2 ومجموعة أخرى مكونة من نساء فقيرات غير متعلمات اشتغلن في خلايا سرية في المقاومة المسلحة بالمدن والتي انطلقت سنة 1947.

أسماء النساء اللواتي شاركن في المقاومة السياسية معروفة, لم يتحملن أية مسؤولية بعد الاستقلال, بل منهن من كانت مضطرة إلى تجديد طلبها

للمندوبية السامية والإتيان بحجج كثيرة للاعتراف لها بما قدمته من خدمات والتمكن من الحصول على بطاقة مقاومة.

ركز معظم المؤرخين في دراستهم لهذه المرحلة من تاريخ المغرب على دور الحركة الوطنية والمفاوضات التي أجرتها باسم حزب الاستقلال, وإبراز الأدوار التي قام بها السياسيون وتجاهل الأدوار التي قام بها الفدائيون.

فأغلب الباحثين يؤرخون انطلاقا مما هو مكتوب ومن الأحداث التي تم تدوينها متناسين ما لم تتم كتابته؛ أي الشهادات الشفوية للمقاومين والمقاومات الذين دافعوا عن الاستقلال في الميدان والذي كان حضور المرأة فيه قويا.

لهذا تقول (أليسون بيكر): "لقد أهمل دور المرأة في المقاومة مرتين؛ أولا لأنها عضو في الحركة التي أهملت وبخست قيمتها من لدن الباحثين والزعماء السياسيين, وثانيا لأنها امرأة، مع العلم أن دور المرأة في التاريخ والمجتمع المغربيين لا يعطيها أية قيمة".

و"لأن التاريخ الشفوي لا يعبر عن الأحداث بقدر ما يعبر عن دلالاتها"؛ اختارت (أليسون بيكر) استنطاق التاريخ غير المكتوب من خلال الاستماع لأحاديث النساء اللواتي شاركن في المقاومة المسلحة معتبرة أن التعامل معهن بوصفهن راويات, لا مصدرا للخبر, والتعريف على العلاقة الوثيقة لهذا الحكي والأسطورة بما تحمله من مشروع وعقدة وحكاية.

اتضح لها أن هؤلاء النساء يقدمن وجها آخر عن مشاركة المرأة المغربية في المقاومة؛ وهي مشاركة في رأيها تحمل حقيقة ذات بعدين: بعد تاريخي وبعد أسطوري، "الأسطورة المشروع، الحبكة والحكاية بينما التاريخ يتضمن البحث والسؤال والدراسة".

تعتبر الدراسة التي قامت بها الباحثة الأمريكية الأولى من نوعها وذات أهمية تاريخية كبيرة في ظل غياب أبحاث متشابهة من طرف الباحثين والباحثات المغاربة.

وجهت لها بعض الانتقادات نظرا إلى بعض الأحكام التي أطلقتها أو النتائج التي توصلت إليها؛ كقولها إن خروج النساء للمقاومة في النصف الأول من القرن 20 كانت الأولى من نوعها, وهو طرح فندته إحدى المؤرخات المغربيات التي اعتبرت أن مشاركة المرأة في مواجهة الاحتلال يعتبر تقليدا في تاريخ المرأة المغربية "فالمقاومات كانت لهن تقاليد عريقة في المشاركة لجانب الرجل في أحداث القبيلة ورفض كل حيف أو احتلال كيفما كان نوعه".

ولكن رغم ذلك تبقى هذه الدراسة الأولى من نوعها، وقد ساهمت في تأريخ جزء غني من ذاكرة المغرب والمرأة المغربية من خلال الاستماع إلى نساء شاهدات على مرحلة المقاومة، وهن الآن في آخر العمر, بمعنى أنها تعاملت مع ذاكرة هي قريبة من التوقف بحكم القدر الحتمي للإنسان الذي هو الموت.

المقاومة المسلحة عملية إبداعية عفوية في بعض الحالات، ومنظمة في حالات أخرى, كما أنها عملية معقدة تتطلب تخطيطا محكما ودقة متناهية في رسم العمليات التي يتم تنفيذها ضد المحتل, من خصوصيتها السرية المطلقة, وهي سلسلة من الأعمال الواحد منها مرتبط بالآخر لا يتمكن الرجل بمفرده من تأديتها.

لقد كان الرجل يخطط ويعطي التعليمات حسب تراتبية التنظيم أو الخلية التي يشتغل فيها ويوزع المهام على باقي أعضاء خليته، ولكن يستعصي عليه وحده القيام بها بحكم المراقبة المشددة التي يخضع لها من طرف سلطات الاحتلال؛ فكانت هذه المهام تسند للمرأة التي بحكم وضعها الاجتماعي كانت تتحرك دون أن تخضع للمراقبة ولا إثارة الشكوك حولها؛ فما هي طبيعة المهام التي كانت توكل للنساء؟

حسب الدراسات المنجزة في الموضوع والشهادات التي تمّ جمعها من خلال استجواب بعض المقاومات؛ يمكن تصنيف أشكال المساهمة النسائية في إخفاء السلاح أو الإشراف عليه في بعض المخازن الخاصة في حالة توفرها, وفي المنازل في حالة عدم توفرها بحكم تواجدهن الدائم في البيت.

كانت المرأة تكلف بحمل السلاح ومراقبته وتوزيعه عند الضرورة وذلك بنقله من منطقة لأخرى أو من مدينة لأخرى رغم ما يتطلبه هذا الأمر من قوة وما يمكن أن يجلبه من مخاطر في حالة اكتشافه, وما يجلبه من خوف وذعر للمرأة التي تقوم به.

كانت امرأة المقاومة تقوم كذلك بمهام كربط الاتصال ونقل الأخبار والمعلومات والخطط لتنفيذ العمليات؛ لأن شدة المضايقات كانت تمنع المقاومين من القيام بالاجتماعات بشكل منتظم.

كما كانت المرأة تقوم بنقل المناشير وتوزيعها وتحريض الناس والاتصال بالمواطنين لإخبارهم بالمستجدات أو بموعد مظاهرة.

كانت النساء يحولن منازلهن إلى مراكز الاستقبال لكل من هو في حاجة إلى الإيواء حتى في حالة غياب الزوج, وسواء كن متزوجات أو مطلقات أو كان الزوج مقاوما أم لا, حفاظا على السرية التي هي شرط ضروري في فعل المقاومة.

إضافة إلى ذلك؛ كانت النساء يتكلفن بمهام تساعد المقاومين ومنفذي العمليات على القيام بأعمالهم مثل تهيئ الطعام, خاصة اللواتي انخرطن في جيش التحرير أو المضطرات للتواجد في الجبال والمناطق الصعبة أو البعيدة حيث كن ينقلن المؤن والذخيرة والملابس وجلب الماء.

بينما استقرت بعض النساء بأماكن تواجد التنظيمات ووحدات الجيش من أجل القيام بهذه المهمة بشكل متواصل رغم ما تطرحه الظروف المناخية أو الجغرافية من صعوبات.

فهذه المهام على سهولتها لم تكن تمر بدون مخاطر.

إضافة إلى هذا؛ كانت النساء المقاومات يقفن إلى جانب عائلات المعتقلين والمتابعين الذين تتوقف موارد عيشهم وتبقى أسرهم في حالة عوز, يقمن بإسعاف الجرحى المقاومين الذين يتعذر نقلهم إلى المستشفيات خوفا من إلقاء القبض عليهم, وذلك بتضميد جراحهم وخياطة بطونهم التي فجرتها قنابل العدو والأعضاء المبتورة بواسطة خيوط ينتزعنها من مناديل ويعقمنها.

تقول مارية دادي التي أوردت الشهادة أنها استقت هذه المعلومات من عند أحمد المنصوري في كتابه "كباء العنبر"؛ ولقد رأت نموذجا من هذه المناديل بنفسها في معرض المندوبية السامية الذي أقيم على هامش ندوة المقاومة بمدينة خنيفرة في شهر نونبر 1999.

شاركت النساء في مظاهرات وحركات احتجاجية ضد سلطات الاحتلال كانت تواجه بالقمع وإطلاق النار وتنتهي باستشهاد عشرات من الرجال والنساء.

وأخيرا كانت النساء يقمن بجمع التبرعات المالية لشراء السلاح ودعم المقاومة التي كانت إمكانياتها محدودة.

لا يمكن تصور أي نجاح للعمليات الفدائية دون هذه الخدمات التي كانت النساء يقمن بها؛ من نقل السلاح في ظروف اشتد فيها التفتيش والمراقبة والحملات القمعية.

كان وضع المرأة الحصري هو البيت والأولاد؛ لذلك كان إخضاعها للتفتيش يتنافى كلية مع تقاليد المجتمع.

استغلت المقاومة هذا الواقع السلبي وحولته إلى معطى إيجابي مكنها من الاستفادة من تفاني المرأة وتمكنها من أداء المهام التي تناط بها على خطورتها بشكل جيد.

لم يكن هذا هو الدافع الوحيد الذي جعل المرأة تدخل إلى صفوف المقاومة؛ فكثير من المقاومات لم يسلمن من القمع؛ منهن من دخلت السجن وعذبت في مخافر الشرطة وتم استنطاقها بعدما كشف أمرها.

كثير من المقاومات عرضن على المحكمة وصدرت في حقهن أحكام تصل إلى سنتين سجنا، ومنهن من أتلفت ممتلكاتهن بسبب المداهمة والتفتيش، هناك من أجهضت حملها من جراء الذعر أو التهديد.

مع ذلك استمر التواجد النسائي في صفوف المقاومة لأن المرأة بدورها ضحية الاحتلال إما بموت أو اعتقال أو تعذيب أحد أفرد عائلتها.

أو لتعرضها كالرجل إلى الاضطهاد والاحتقار والتهميش الذي فرضته ظروف الاحتلال.

فدخول المرأة للمقاومة السلمية منها والمسلحة, كما ساهمت في كل المراحل بالشكل المتناسب مع الظروف البيئية والاجتماعية والسياسية؛ فتوزعت مشاركتها على مختلف المناطق, في الشمال أثناء حرب الريف, وكذلك في الأطلس المتوسط والجنوب, دون أن ننسى المقاومة المسلحة في المدن.

منذ الأربعينيات من القرن الماضي حصل تحول في طبيعة الحضور النسائي وأشكال المقاومة النسائية؛ إذ أصبح يتنوع ويتهيكل بكيفية منظمة في إطار أحزاب الحركة الوطنية.

وقبل انطلاق الحركة المسلحة بالمدن في 1953 قام منظرو الحركة الوطنية بمحاولات لإدماج النساء في التعليم والتنظيم الحزبي؛ وعملت

الأحزاب على تأسيس بعض التنظيمات النسائية التي اعتبرت الأولى من نوعها.

فقهاء الحركة الوطنية ونضال التأهيل والإنصاف:

نشير هنا إلى الدور الهام والريادي الذي أداه الفقهاء المؤسسون للحركة الوطنية؛ في الدفع بالمرأة للتعليم والدراسة في المدارس التي كان يؤسسها الوطنيون؛ بصفة التعليم مدخلا أساسيا نحو تفعيل وتطوير الدور التنموي والنضالي للمرأة ..

ونذكر من أولئك الفقهاء: الفقيه الزعيم عبد السلام بنونة (1880 / 1935)، وشيخ الإسلام محمد بلعربي العلوي (1887 / 1964)، والفقيه المؤرخ محمد داود (1901 / 1984)، والفقيه المجاهد محمد إبراهيم الكتاني (1907 / 1990)، والفقيه المصلح عبد الله كنون (1908 / 1989)، والفقيه الزعيم علال الفاسي (1910 / 1974)، ورائد التعليم الفقيه أبي بكر القادري (1914 / 2012) ..

ولا ننسى مجهودات الفقيه الحجوي الثعالبي (1874 / 1956) الذي ناضل باستماتة من داخل المخزن لتتعلم المرأة تعليما يخول لها المشاركة الفعالة في نهضة المغرب، كما ناضل ابنه المهدي الحجوي (1904 / 1968) لتأخذ المرأة باقي حقوقها المدنية والاجتماعية والسياسية.

تقول الدكتورة زهور الأزرق: "لما فتح محمد إبراهيم الكتاني مدرسة للاّ مليكة استدعى كل تلميذات مدرسة المنية، ونظم لنا دروسا يوم الجمعة في التفسير؛ مع شيخ الإسلام المرحوم ابن العربي العلوي، الذي **لم يكن درْسُ التفسير إلا تغطية للدروس الوطنية** التي كانت تنطلق من الدين.

كما كان هو يشتغل معنا كلما سنحت الفرصة، رغم أننا كنا نتابع دراستنا في جامعة القرويين.

وبقيت علاقتنا مستمرة معه، سواء في مدرسة للا مليكة أو خارجها، نشتاق إليه فنزوره، ويطرح علينا مشكل ولو شخصي فنرجع إليه لأخذ رأيه ويحتاجنا فيستدعينا"اهـ[1].

ويقول الدكتور محمد ابن بشير -وهو يتحدث عن الفقيه محمد إبراهيم الكتاني-:

"كان عضوا في لجنة التعليم الحزبية، التي كانت الأداة الفعالة للحزب في هذا المجال؛ فهي التي عملت تحت إشراف الأستاذ محمد الفاسي على إنشاء مدرسة (رحبة القيس)، وهي التي كلفت سيدي إبراهيم بالإشراف على مدرسة المنية المختلطة، ثم مدرسة الدوح للبنات، بعد عودة المرحوم علال الفاسي من المنفى، وكان من بين أساتذتها المرحوم سيدي محمد ابن العربي العلوي.

وقد كانت هذه المدارس مؤسسات لتكوين خلايا الحزب والأطر الوطنية"[2].

وفي إبراز دوره المحوري في بعث حركة تعليمية نسائية في المغرب؛ حدثتني السيدة عائشة عن والدها الفقيه بلعربي العلوي؛ أنه قال للسلطان محمد الخامس: "الاستقلال سنناله بإذن الله، لكن ما بالك إذا حكمت مغربا المرأة فيه أمية؟!

عليك -يا سيدي- بتعليم المرأة؛ فلا ينبغي أن تكون الأم جاهلة فإنها لن تتمكن من تنشئة أجيال البناء".

قالت عائشة العلوي: "وأول مدرسة فتحت لتعليم المرأة؛ فتحها حزب الاستقلال في شارع بن عبد الله بفاس.

[1] من كتاب: العلامة المجاهد محمد ابراهيم بن أحمد الكتاني (ص:135).

[2] المرجع نفسه (ص 139).

فقام الحزب بجمع النساء، وحضرت الأميرة عائشة وعليها خمار بدون تغطية الوجه، وعن شمالها مربيتها الفرنسية، وعن يمينها شيخ الإسلام".

قالت: "أراد الملك محمد الخامس أن يجعل من هذا المشهد رمزا على أن المغرب منفتح على الحضارات وعلومها النافعة، وفي الوقت نفسه متشبث بدينه وأصالته، وكان ذلك بتوجيه من شيخ الإسلام".

قالت: "وشجّع شيخ الإسلام السلطان على فتح مدرسة لبنتيه للاعائشة وللامليكة، وقيلَ شيخ الإسلام طلب الملك بأن أدرس مع الأميرتين، فرافقتهن في الدراسة ومعي شريفة علوية".

قالت: "ثم بدأت الأميرة عائشة تخرج لتوعية وحث النساء المغربيات على التعلم، ولما تفرغ الأميرة من إلقاء خطبتها التي كان يعينها على تحريرها والدي؛ كان هو يقول للناس: "المرأة حجابها العلم والعفة، علموا بناتكم فإن الأم إن لم تتعلم لم يتعلم أبناؤكم".

يقول أحمد الأزمي: "في إطار اهتمام شيخنا بمواطنيه رجالاً ونساء، ورغم شدته في المحافظة على تعاليم الإسلام؛ فإنه عمل من أجل إخراج المرأة من غياهب الجهل التي كانت تعيش فيها، ولهذه الغاية ألقى مجموعة من المحاضرات في ضرورة تعليم الفتاة المربية"[3].

قالت حنان أعميمي وبشرى مهيب في مقالتهما: "أبو بكر القادري: الثورة بالتعليم والثقافة"[4]:

---

[3] من مقالة له بعنوان: "**الشيخ محمد بن العربي العلوي: العالم العامل والسلفي المناضل ضد الجهل والاستعمار**"، نشرت في مجلة دعوة الحق؛ العدد 5، سنة 2001.

[4] ضمن كتاب: "**مذكراتي في الحركة الوطنية المغربية**"؛ لأبي بكر القادري؛ (الجزء الرابع) (ص: 158-164).

"الكثيرون يعرفون أبا بكر بأنه صاحب الفضل الأول بعد الله تعالى على الفتاة المغربية، وحصولها على فرصتها في التعليم؛ فقد أخذ على عاتقه – وهو رجل تعليم بامتياز – تعليم المرأة المغربية، في وقت كان فيه تعليمها محالا، فأولى مسألة تعليم الفتاة عناية كبيرة، وبذل في سبيل ذلك جهدا كبيرا، بتدشين مدرسة عربية للفتيات، وتمزقت بذلك خرافة التمييز بين الرجل والمرأة في التعليم، وتخرق الصمت المطبق على الأمر.

وحتى ندرك التغيير الذي أحدثه الرجل بدعوته هذه، نذكر أنه حتى عام 1946 كان عدد مدارس البنات لا يتجاوز أصابع اليد في المغرب كله، وكان الاستعمار يقصر تعليمهن على الخياطة، والتطريز، والمبادئ البسيطة للكتابة.

ومن الطريف أن الرجل بدأ أول قسم للثانوي في مدرسة النهضة ببنتين فقط، وهما ابنة صديق له، وابنة شقيقه؛ وذلك لأن الأمر تعدى الاستعمار ليصل إلى أن فكرة تعليم الفتيات لم يكن المجتمع المغربي يستوعبها تماما، فبدأ القادري يعمل على "تطبيع" العلاقات بين الأسر المغربية، وبين قضية تعليم البنات، فبدأ يقيم الحفلات المدرسية، حيث تتولى فتاة إلقاء خطبة بحضور الأمهات اللواتي بدأن ينقلن الأمر للبيوت، فأخذ الآباء يقتنعون بضرورة تعليم بناتهم.

ومما قاله أبو بكر القادري: "إننا عند الكلام عن حرية المرأة ومساواتها؛ لا بد أن نفرق بين التقاليد والعادات التي ما أنزل الله بها من سلطان، وبين ما أقره الإسلام للمرأة من حقوق وواجبات .. ودورها دور أساسي لا يمكن التقليل من أهميته، وينبغي العمل على إزالة العوائق..".

وثيقة رائدة حول الحقوق المدنية والسياسية للمرأة:

في سنة 1938 صدرت أول وثيقة على الصعيد العالمي؛ مفردة ومخصصة لبيان حقوق المرأة الأسرية والمدنية والسياسية؛ وقد طبعت سنة 1967 بعنوان: "المرأة بين الشرع والقانون".

وكانت من تحرير الفقيه المغربي: العلامة محمد المهدي الحجوي (المتوفى عام 1968).

وقد لقيت استحسان وإعجاب عدد كبير من المطلعين عليها من العلماء والنخب المثقفة والسياسية.

وتمثل هذه الوثيقة دليلا مقنعا يشهد بأن المرجعية الإسلامية كانت حاضرة قبل اهتمام التوجه الأممي بقضية المرأة، وتبنيه لها من منطلق كون النهوض بوضعية المرأة: رافعة أساسية لتعزيز السلم وتحقيق التنمية:

وعلى سبيل المثال؛ فإن أول تقرير أممي طالب بالحقوق السياسية للمرأة؛ هو تقرير المؤتمر العالمي للمرأة المنعقد في نيروبي سنة 1985م؛ والذي جاء فيه: "ينبغي تشجيع النساء على ممارسة حقهن في الانتخاب وترشيح أنفسهن والاشتراك في العملية السياسية بكل مستوياتها".

وقد سبقت وثيقة الفقيه المهدي إلى هذه المطالبة بخمسين سنة؛ حيث جاء فيها:

"رأيي أن المرأة في الإسلام يجوز أن تكون ناخبة ومنتخبة؛ لأن الإسلام أعطاها ذلك الحق حيث جعلها شقيقة الرجل في الأحكام".

قال: "ويرد على هذا أن المرأة إذا ولجت البرلمان ربما انتخبت رئيسة للوزراء أو رئيسة للجمهورية؟

والجواب عن ذلك أنه على فرض وقوعه؛ فإنه لا يبلغ بها درجة الخلافة الممنوعة هي منها؛ إذ رئاسة الجمهورية ورئاسة الوزارة ليست خلافة عامة".

أجل؛ لقد سبق الفقيه المهدي الحجوي أقرانه من الفقهاء، وغيره من الحقوقيين الخبراء؛ في طَرْق هذا الباب الخطير وفتح أقفاله، والولوج إلى ما وراءه من فضاء مؤثث بأنواع من الحقوق المستحقة للمرأة ضمن التكريم الإلهي للإنسان، قبل أن ينتبه الإنسان لأهمية ذلك بقرون ...

أولى التنظيمات النسائية المغربية:

شهدت مرحلة الأربعينيات من القرن العشرين ميلاد عدد من التنظيمات النسائية كانت جميعها تنتمي إلى الأحزاب السياسية.

بالرغم من وجود الاختلافات السياسية والمذهبية والتنظيمية؛ فإن القاسم المشترك هو الدفاع عن القضية الوطنية في المقام الأول.

ثم إصلاح أوضاع المرأة وتشجيع تعليمها في المقام الثاني.

فما هي هذه التنظيمات؟ وما هي ظروف نشأتها؟

✓ الفرع النسائي لحزب الاستقلال:

في 1944 تقدمت الحركة الوطنية المغربية بعريضة المطالبة بالاستقلال؛

وبهذا الحدث مرت إلى مرحلة ثانية من نضالها بعدما كانت في السابق تطالب بإصلاحات في ظل نظام الحماية.

عرفت الأزمات الاجتماعية تفاقما كبيرا في هذه المرحلة انعكست آثارها على الفئات الفقيرة بالدرجة الأولى مما أجج الصراع وزاد من حدّته.

في ظل هذه الظروف تأسس في صفوف حزب الاستقلال تنظيم تحت اسم الفرع النسائي لحزب الاستقلال.

وقد كان للفقيه أبي بكر القادري دورا هاما في ذلك، كما لعبت نخبة من النساء؛ وعلى رأسها السيدة مليكة الفاسي دورا بارزا في تأسيس هذا التنظيم الذي بدأ على شكل خلايا حزبية خاصة بالعنصر النسوي؛ لأن مسألة الاختلاط

لم تكن بعد أمرا مسموحا به، فعمل على استقطاب النساء من مختلف الشرائح الاجتماعية[5].

أخذ عمل التنظيم بعدا اجتماعيا بالدرجة الأولى؛ لهذا ركز على تعليم الفتيات والنساء من أعمار مختلفة، ونشر الوعي الوطني في صفوفهن, ومساعدة الفتيات اليتيمات أو المنحدرات من أوساط اجتماعية فقيرة على متابعة الدروس.

لعب الفرع النسائي لحزب الاستقلال دورا كبيرا في نشر الوعي السياسي في صفوف النساء وتشجيعهن على الانخراط في الحياة العامة وفي أسلاك التعليم من أجل تقوية تواجدهن في صفوف المقاومة, خاصة أن خروج المرأة

[5]– السيدة مالكة الفاسي زوجة الأستاذ محمد الفاسي، كانت العضد الأيمن والمساعد الأوثق لزوجها؛

ولدت سنة 1919م بفاس ودرست بكتاب خاص بالفتيات، ثم درست على يد بعض الفقهاء؛ كالعلامة عبد السلام السرغيني.

كانت المرأة الوحيدة التي انضمت إلى الجناح السري في الحزب الوطني (حزب الاستقلال لاحقا)، وعهد إليها بنتظيم الحركة النسوية داخل الحزب؛ قدمت للحركة الوطنية أعمالا جليلة منها إسعاف المعتقلين وأسر الشهداء، ومنها تبليغ بعض معلومات الحركة الوطنية للسلطان محمد الخامس، ومنها كتابة مقالات في ملحق جريدة المغرب كانت تمضيها باسم باحثة.

وكانت من السباقات إلى المطالبة أن تخول المرأة المغربية حق المشاركة في الانتخابات.

وإلى جانب نشاطها الوطني السياسي كانت تقوم ببعض الأنشطة الاجتماعية والثقافية، وأسست مع بعض الوطنيات: "جمعية المواساة لإيواء البنات اليتيمات" بالرباط.

توفيت سنة 2007.

للتعليم لم يتم دون مقاومات سواء من طرف المحافظين أو من طرف السلطات الاستعمارية التي كانت تعتبر أن "امرأة واعية تعني مجتمعا ثائرا".

✓ **الاتحاد النسائي التابع لحزب الإصلاح الوطني:**

وهو أول حزب وطني في تاريخ المغرب؛ أسسه الزعيم الفقيه عبد السلام بنونة والزعيم المناضل عبد الخالق الطريس وآخرون يوم 18 دجنبر 1936؛ يعتبر من امتدادات كتلة العمل الوطني، وكان الفقيه عبد الله كنون رئيس فرعه بطنجة.

اندمج بعد استقلال المغرب داخل حزب الاستقلال.

في إطار عمل حزب الإصلاح الوطني على توسيع قاعدة أنصاره وتعميم نشاطه بين كافة عناصر المجتمع المغربي؛ عمل على إحداث "الاتحاد النسائي" التابع للحزب.

هذه الهيأة التي بدأت نشاطها الفعلي منذ بداية الخمسينات، والتي اكتمل تكوينها النهائي بتاريخ 8 نوفمبر 1954، بتأسيس لجنتها العليا وإلحاق اللجان بها.

ويخضع الاتحاد النسائي التابع لحزب الإصلاح الوطني لقانون خاص به يحدد أهدافه وينظم هيئاته ولجانه.

وهذا القانون يتكون من أربع عشرة مادة يمكن تلخيصها في التالي:

يعرف هذا القانون في البداية هذه الهيئة بقوله: "الإتحاد النسائي هو الهيئة الوطنية العاملة على رفع مستوى المرأة المغربية المسلمة والمحافظة على ديانتها وأخلاقها والدفاع عن حقوقها وكرامتها.

وهو الأداة الفعالة في تشجيع التعليم وإصلاح العوائد وإسعاف الفقراء والعجزة والأيتام.

هذا علاوة على بث الروح الوطنية وتوحيد الصفوف وجمع الكلمة حول مبادئ الوطنية الرامية إلى توحيد المغرب واستقلاله وحرية أبنائه تحت التاج العلوي المجيد".

أما اللجان التي يتكون منها الإتحاد النسائي؛ فيحددها قانونه في اللجان التالية:

- لجنة المحافظة على الديانة والأخلاق.
- لجنة الثقافة والتعليم.
- لجنة الحقوق الوطنية.
- لجنة الدفاع عن حقوق المرأة.
- لجنة الإحسان.
- لجنة الإسعاف الصحي.
- لجنة حماية الطفولة وصيانة الأيتام.
- لجنة العوائد (لإصلاح العوائد الفاسدة)
- لجنة المالية.
- لجنة الحفلات والتنظيمات.

أما مهمة كل لجنة؛ فهي مهمة تنفيذية في دائرة اختصاصها.

ويتراوح عدد عضوات كل لجنة ما بين عشر وخمس عشرة عضوة.

كما تنتخب كل لجنة رئيسة وكاتبة لها.

وتكون رئيسات اللجان هيأة عليا؛ وهي التي تختار كل سنة أمينة سر الاتحاد النسائي.

أما مهمة هذه الهيئة العليا فهي تمثيل الاتحاد وربط اللجان مع بعضها وإعطاء تقرير عن أعمالها، والإشراف على الهيئات النسائية الموجودة في مدن المنطقة. والدعوة إلى عقد المؤتمرات والاجتماعات والحفلات.

وللاتحاد النسائي – حسب قانونه – مؤتمر عام ينعقد كل سنة في الأيام العشر الأولى من شهر محرم وذلك بمدينة تطوان.

وتعتبر هذه المدينة هي مركز الاتحاد النسائي.

كما أن الاتحاد النسائي يستعين على تنفيذ قراراته والقيام بالأعمال المنوطة به بواسطة الأمانة العامة لحزب الإصلاح الوطني.

ويقرر قانون الاتحاد النسائي أن كل عضوة في الاتحاد يلزم أن تؤدي رسوم الاشتراك الشهري المحدد في عشر بسيطات على الأقل.

كما أن للاتحاد الحق في جمع التبرعات والقيام بالمشاريع التي يمكن أن تعود عليه بالنفع المادي لصالح الأعمال الخيرية والعلمية المناطة به.

وفي الأخير ينص هذا القانون على أن للاتحاد النسائي فروعا في جميع مدن المنطقة.

أما بخصوص الأطر العاملة داخل الإتحاد النسائي؛ فنذكر منها السيدة خدوجة فيلالة التي كانت تشغل منصب الرئيسة، والسيدة خدوجة خطيبة التي كانت تشغل منصب السكرتيرة، إضافة إلى رغونة أم كلثوم طريسة، أم كلثوم دليرة، شامة سلاوية، العزيزة لبادية، العزيزة مؤذنة، فطومة مدينية، أمينة مدينية، نفوسة راغونة، العزيزة راغونة، عالية شاوشة..

والجدير بالذكر أن الاتحاد النسائي لحزب الإصلاح الوطني قد ساهم بدوره في مسيرة الحركة الوطنية بشمال المغرب، وذلك من خلال إقامته للمشاريع الوطنية والتعليمية والخيرية، ومشاركته الفعالة في المظاهرات والاحتفالات الوطنية والدينية، وجمع التبرعات والمساعدات لصندوق الحركة الوطنية، وأيضا مشاركة حزب الإصلاح الوطني في تحمل الأعباء الوطنية ورفع العرائض والاحتجاجات.

ونذكر هنا على سبيل المثال العريضة الموجهة من الاتحاد النسائي إلى وزير العدلية بتاريخ 9 شوال 1366هـ؛ التي تستنكر انتشار البغاء المرخص به وتحتج على سكوت العلماء عليه.

كما نذكر هنا أيضا الرسالة الموجهة من الاتحاد النسائي إلى رئيس الحكومة المغربية بتاريخ 14 شوال 1366هـ والتي ترفع احتجاجه الشديد على ما قامت به المراقبة الإسبانية من إصدار أوامرها بمنعنا من عقد اجتماعنا يوم 7 شوال الجاري.

وخلاصة القول - من خلال الوثائق العديدة الموجودة بين أيدينا - أن تجربة الاتحاد النسائي لحزب الإصلاح الوطني كانت تجربة ناجحة؛ أكدت قدرة المرأة المغربية المسلمة على المشاركة في تحمل أعباء الحركة الوطنية.

✓ "اتحاد نساء المغرب" التابع للحزب الشيوعي المغربي:

منذ سنواته الأولى؛ أدرك الحزب الشيوعي المغربي الذي أسسه ليون سلطان سنة 1943م والذي كان يضم مغاربة وأوروبيين؛ أهمية الاهتمام بأوضاع المرأة؛ لذلك عمل على خلق تنظيم للنساء عقد مؤتمره الأول في 24 سبتمبر 1944، بالدار البيضاء، بحضور خمسين امرأة، من مختلف جهات المغرب، ومختلف الجنسيات والديانات، كان بينهن أربع مغربيات مسلمات.

وقد أراد أن يجعل منه "إطارا واسعا تنتظم فيه النساء من أجل تفتحهن وللتعبير عن مطامحهن...

وفي ذلك تكمن أصالة هذا التنظيم الذي يسمى "اتحاد نساء المغرب".

أدركت عضوات التنظيم منذ الانطلاقة أهمية الجانب المطلبي وضرورة رفض التصرفات ذات الطبع الأبوي باعتبارها تشكل خطرا على النهوض بأوضاع المرأة, فعملن على توسيع قاعدته.

كان الاتحاد يضم نساء يهوديات ومسيحيات, لكنه كان يركز اهتمامه على استقطاب نساء مسلمات تجنبا لنسبة الكفر التي كانت تنسب لأعضائه.

عمل على نشر الوعي الوطني في صفوف عضواته وقد ساهمت جريدته الشهرية "نساء المغرب" في القيام بهذا الدور.

لم يهمل "اتحاد نساء المغرب" الأعمال الاجتماعية؛ فعمل على خلق رياض للأطفال ومساعدة المحرومين منهم, ولجان ربات البيوت لمحاربة "السوق السوداء" كظاهرة تفشت بقوة في أواسط الأربعينيات خاصة سنة المجاعة والتي كانت تحرم عددا من الأسر من الحصول على المواد الغذائية.

وللتخفيف من حدة المشاكل المرتبطة بذلك، خلق الاتحاد لجانا لمحاربة الفقر عملت على توزيع وجبات غذائية في معظم أحياء المدن الكبرى خاصة الدار البيضاء.

في نفس السنة نظمت تظاهرات حاشدة أمام المصالح البلدية احتجاجا على هذا الوضع.

وفي سياق هيكلة وإشعاع هذا التنظيم كان يعقد بين الفينة والأخرى ـ إضافة إلى المؤتمرات ـ ندوات وطنية بحضور ممثلات عن كل فروعه الجهوية، يتم خلالها تدارس، وتقويم أعمال "الاتحاد"، ورصد الثغرات لتجاوزها، ورسم بعض خطوط السير إلى الأمام.

كما كان يصدر نشرة داخلية تحت اسم "نساء المغرب"؛ صدر العدد الأول منها بتاريخ 21 أكتوبر 1945؛ مهمتها تغطية أنشطة التنظيم، وأنشطة فروعه، ومتابعة المؤتمرات النسائية العالمية، وحركات النساء في أنحاء المعمور، إضافة إلى تغطية أبرز الأحداث بالمغرب، خاصة منها ذات الصبغة الاجتماعية.

وكان هذا التنظيم أول من أقام احتفالات اليوم العالمي للمرأة بالمغرب (8 مارس).

لقد حدد "اتحاد نساء المغرب" لنفسه ـانطلاقا من رؤية القائمات عليه لمستقبل العلاقات المغربية الفرنسيةـ مجموعة أهداف ندرج من بينها:

- العمل على خلق تجمع بالمغرب، يوحد حركة النساء، قائم على مبدأ "لنتحد يا نساء العالم" والأديان، والأحزاب السياسية.
- أن يكون هذا التنظيم متخلصا من اعتبارات التمييز بين الأجناس والأوطان والأديان والأحزاب السياسية.
- توثيق العلاقة مع اتحاد النساء الفرنسي.
- العمل على ترسيخ الوحدة بين النساء المغربيات والأوروبيات لضمان المستقبل الآمن للأطفال.
- ضرورة إدماج الفتيات المغربيات في الاتحاد.
- الانطلاق من وحدة الشعب المغربي والفرنسي على أساس التمييز بين فرنسا الديمقراطية والشعب الفرنسي الذي يناضل من أجل العدالة والحرية ومساواة جميع البشر، بغض النظر عن لونهم ودينهم، وبين حفنة الموظفين لمصالح أولئك الذين يعيشون على حساب بؤس الشعب.
- العمل من أجل تعريف المغربيات بمشاكلهن.
- دعوة النساء للانخراط والعمل، وتحمل المسؤولية في التنظيمات النقابية.
- المطالبة بمنح الحريات الديمقراطية للشعب المغربي.
- توحيد الشعب المغربي مع الشعب الفرنسي.
- فضح ممارسات الفاشية والنازية.

وفي ميدان العمل ناضل هذا التنظيم على مستويات، برز فيها الشق الاجتماعي بشكل واضح، تجلى في الاهتمام بحماية المرأة وتوعيتها، وحماية الأسرة وضمان التغذية والتطبيب للأطفال، وفتح إمكانيات التمدرس أمامهم،

والاهتمام بمختلف مشاكل التربية، وضمان الحماية الاجتماعية والقانونية للطفولة.

إضافة إلى جمع المساعدات والتبرعات للمحتاجين، ومساعدة المرضى والجائعين.

ورغم بروز العمل الخيري في عمل "الاتحاد"؛ فلم تكن نساؤه تعتبر أنفسهن جمعية خيرية، إنما اعتبرن عملهن يدخل في إطار حركة نسائية وازعها هموم البحث عن أصل الداء، وليس تهدئة الآلام.

ومن المطالب الأخرى التي كرس لها هذا التنظيم جزءا من عمله: ضرورة توفير المستشفيات الكافية وتوفير المساكن والقضاء على مدن الصفيح، ومواجهة سياسة ارتفاع الأسعار، والجوانب العنصرية في عمليات التموين، وفضح ممارسات السوق السوداء، وما شابه ذلك من الظواهر التي فرضتها ظروف الحرب العالمية الثانية، إضافة إلى الدفاع عن حق المرأة في العمل عن طريق المناداة بالرباط بين حق الأمومة، وحق الشغل، والمطالبة بتكافؤ الأجور بين النساء والرجال، انطلاقا من شعار "نفس الأجر مقابل نفس العمل" ...

وبعد أن تمت مغربة الحزب الشيوعي حل محله لاحقا حزب التحرر والاشتراكية، ثم حزب التقدم والاشتراكية الذي أسس قطاعه النسائي في بداية الثمانينيات.

ومن أهم الجمعيات النسائية التي تأسست في ظل هذا الحزب بعد ذلك: الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب (1985م).

✓ جمعية أخوات الصفا التابعة لحزب الشورى والاستقلال:

تأسست جمعية أخوات الصفا في أحضان حزب الشورى والاستقلال كحزب ولد من قلب الحركة القومية الاستقلالية عام 1946.

عرف بتوجهه الليبرالي.

كانت للحزب جريدة يومية باسم "الرأي العام" استغلت الجمعية صفحاتها لنشر مقالات عضواتها من أجل تشجيعهن على الكتابة والنشر.

وقد كان الحزب يراهن على الجانب التحسيسي من أجل توعية القارئ بأهمية الكفاح من أجل الاستقلال وتنوير الرأي العام.

كان الحزب يعتبر أن الرأي العام ليس اسم جريدة فحسب بل هدفا يجب تحقيقه من خلال الدور الذي تلعبه الصحافة في تنوير الرأي العام.

يقول زعيم الحزب محمد بن لحسن الوزاني: "الرأي العام في عصر الحرية والديمقراطية معنوية رهيبة يخشاها الناس وتحسب لها الحكومات ألف حساب... وليس الرأي العام واحدا في سائر الأمم بل إنه يتفاوت فيها حسب درجاتها في الرقي بالعلم والتربية والنظام، فبقدر ما تكثر الشخصيات القوية الحرة المستقلة في المجتمع يقوى رأي الجماعة ويعظم شأنه ويضخم أثره.

كان جل أعضاء الحزب يؤمنون بضرورة تغيير وضعية المرأة حتى يتسنى لها القيام بدورها التربوي والاجتماعي على أحسن وجه، لذلك دافعوا عن تعليمها وتحررها وعن ضرورة تجاوز حالة الضعف والجهل التي كانت تحيط بها.

كان الوزاني يؤمن بأن "المرأة شريك الرجل في الحياة الاجتماعية وأن نهضة الأمة برجالها ونسائها، لا بفريق من أعضائها دون فريق... لأن كل نهضة تقوم على الرجل دون المرأة إنما هي نصف نهضة".

إضافة إلى أن أعضاء الحزب كانوا يربطون القناعات بالممارسة؛ فكانوا يشجعون بناتهم وزوجاتهم والمرأة بصفة عامة على الانخراط في العمل السياسي وتحمل المسؤولية، مما جعلهم يساعدون نساء الحزب على تأسيس الجمعية ويقدمون الدعم الكامل لها.

اعتبرت الجمعية أنها جزء من الحركة الوطنية المغربية تمثل الحركة النسوية الإصلاحية و"تحمل قسطها من رعاية القافلة التي تسير نحو هدف الأمة الأسمى والسير بها إلى مرماها الأبعد".

كما نددت بوضعية التخلف التي كانت توجد عليها المرأة؛ حيث كانت تعيش تحت سيطرة الفكر الخرافي، وبما أن المرأة هي العمود الفقري للأسرة والتربية والمجتمع، عبرت عن إيمانها الراسخ بإمكانية تجاوز هذا الوضع وبناء مجتمع تسوده علاقات متكافئة تعمل فيه المرأة إلى جانب الرجل.

راهنت جمعية أخوات الصفا بالدرجة الأولى على التعليم بمختلف أسلاكه وشعبه وجعلته على رأس أهدافها؛ سواء على المدى البعيد أو القريب، لهذا دعت في مؤتمراتها إلى ضرورة تكثيف الجهود من أجل تعلم البنات من كل الطبقات الاجتماعية، ومن كل النواحي والمناطق المغربية.

مع التأكيد على تقديم المساعدات المادية لمن هن في حاجة إليها.

تميزت تجربة جمعية أخوات الصفا بكونها **أول جمعية نسائية مغربية** نشأت في الأربعينيات من القرن العشرين، رغم الشروط الصعبة لتلك المرحلة من ظروف الاحتلال وما ينشأ عنها من مشاكل على كافة الواجهات، وكذا وضعية الفقر والجهل التي كانت عليها المرأة المغربية، تمكنت من خلق إطار للعمل بشروط متقدمة شبيهة نسبيا بتلك التي تشتغل وفقها الجمعيات في المرحلة الراهنة؛ كعقد المؤتمرات الوطنية، وتهيئ الأوراق التنظيمية وتحديد الأهداف والبرامج، وطرح مطالب مست مختلف المجالات الاجتماعية والتربوية والفكرية والسياسية.

كان عمل الجمعية متقدما مقارنة مع المرحلة التاريخية التي وجد فيها؛ سواء على المستوى النظري؛ حيث طرحت للنقاش قضايا شائكة، ولم يكن

تغييرها في تلك المرحلة يخلو من صعوبات كمنع التعدد ورفع الحجاب (النقاب)!

أو على المستوى التنظيمي بحيث استعملت أساليب تنظيمية متطورة؛ كانتخاب المكتب المركزي ومكاتب الفروع وعقد اللقاءات والاجتماعات بشكل منتظم وضبط العلاقات بين العضوات بشكل قانوني مما مكنها من تحقيق جزء هام من أهدافها رغم قصر المدة التاريخية التي اشتغلت خلالها.

إن آليات العمل التي اشتغلت بها الجمعية في مجملها مهدت بها إلى العمل الجمعوي المهيكل والممارسة الديمقراطية المنظمة؛ لذلك يمكن اعتبارها بمثابة الإرهاصات الأولى لحركة نسائية مغربية.

معظم النساء اللواتي تواجدن على رأس الجمعية كن من نساء فاس المتعلمات والمنحدرات من أوساط اجتماعية ميسورة، كما كن جميعهن عضوات في حزب الشورى والاستقلال الأمر الذي خول لهن الحصول على تكوين سياسي.

إلا أن تجربة أخوات الصفا لم تستمر طويلا نظرا إلى ارتباطها بحزب عاش مشاكل كثيرة ومتداخلة بسبب ما تعرض له من مضايقات من طرف منافسه حزب الاستقلال أدت إلى تقليص حجمه ونشاطه، وقد انعكس ذلك بشكل واضح على نشاط الجمعية وتنظيمها.

ومع ذلك ورغم قصر المدة التي عملت خلالها؛ يمكن اعتبار تجربتها منفردة ومتميزة في تاريخ الحركة النسائية المغربية.

لم تحظ جمعية أخوات الصفا بالاهتمام الكافي من طرف الباحثين والباحثات في هذا المجال، لذلك لا يعرف عنها الشيء الكثير مما حرم الجمعيات النسائية التي تأسست فيما بعد من الاستفادة من تجربتها.

توقف أولى التنظيمات النسائية قبل مرحلة الاستقلال:

شكلت مشاركة المرأة في المقاومة بصنفيها السياسي والمسلح، وتأسيس بعض التنظيمات النسائية واستفادة المرأة من أسلاك التعليم؛ المؤشرات الأولى على ولوج المرأة المجال العام ولو في حدود ضيقة، والانخراط في الحياة الاجتماعية والسياسية.

تأسست هذه التنظيمات داخل الأحزاب السياسية التي ولدت في ظل الحركة الوطنية لمناهضة الاستعمار والدفاع عن الاستقلال، مما جعلها ترتبط بها وتتأثر بالأحداث السياسية التي تحدد واقعها ودرجة تطورها.

فرغم أن هذا الارتباط كان هو القاسم المشترك بينها؛ فإن أسباب توقفها اختلفت من تنظيم لآخر.

لهذا يجوز أن نتساءل عن علاقة هذه التنظيمات بالأحزاب التي كانت تنتمي إليها؟

وهل يمكن اعتبار هذه التنظيمات النسائية الثلاثة بمثابة قطاعات نسائية لتلك الأحزاب السياسية؟

فباستثناء التنظيم الذي كان تابعا لحزب الاستقلال والذي سمي بالفرع النسائي للحزب؛ أطلق على التنظيمين الآخرين اسم الجمعية.

كانت تلك التنظيمات تعلن بوضوح انتماءها لتلك الأحزاب السياسية، ولكونها تتلقى منها الدعم الضروري على المستويين المادي والأدبي؛ مما مكنها في فترة الأربعينات وبداية الخمسينات من لعب أدوار حيوية في أوساط النساء؛ سواء في مجال التعليم أو التحسيس أو الخدمات الاجتماعية.

كما تجلى تقدم عمل هذه التنظيمات النسائية على المستوى التنظيمي خاصة مع تجربة أخوات الصفا.

إلا أن هذه التنظيمات لم تتمكن من بناء ذاتها وهيكلة إطاراتها بشكل مستقل.

ورغم أن أسباب التوقف اختلفت من جمعية لأخرى؛ فقد تأثرت جميعها بالمشاكل التي اعترضتها وتأثرت بالمسارات السياسية التي عاشتها أحزابها ولم تتمكن من الخروج من دائرتها والتغلب عليها.

ولكن مع ذلك يمكن اعتبار هذه البدايات بمثابة النواة الأولى للحركة النسائية المغربية.

منظمات مرحلة الاستقلال:

توقفت الحركة النسائية الناشئة عن العمل بمجرد حصول المغرب على الاستقلال، وسُجّل تراجع في الاهتمام بوضع المرأة من طرف الأحزاب وبدأ الموضوع تدريجيا يزول من برامجها، مقابل الاهتمام أكثر بإدارة أشكال الصراع حول السلطة.

ومما زاد الأمر صعوبة: القمع الذي كان مسلطا عل الأحزاب الوطنية المرفوق بحملات الاعتقال في صفوف أعضائها؛ فأصبحت بذلك الممارسة السياسية عملا يخيف الكثيرين وبالدرجة الأولى النساء.

إضافة إلى عامل ذاتي متمثل في عدم قدرة هذه التنظيمات النسائية على الاستمرار في عمل لا يحظى بدعم الأحزاب أو في استقلال عنها، مما جعلها تتوقف لمدة ثلاثة عقود قبل أن تعرف انطلاقتها من جديد في بداية الثمانينيات.

✓ الاتحاد الوطني للنساء المغربيات:

الذي أسندت رئاسته للأميرة فاطمة الزهراء، وتوفر على فروع في جميع مناطق المغرب.

وكان من أهدافه التوجه للنساء في المجالين الحضري والقروي وتأطيرهن وتعبئتهن للقيام بأعمال توجه لمصلحة الدولة والمجتمع.

وقد صدرت مجلة "عائشة" كمنبر إعلامي ناطق باسمه؛ للتعريف بأعماله ومنجزاته في مجال التكوين وترقية النساء وإدماجهن في التنمية.

ركزت أنشطة الاتحاد على القيام بأعمال ذات طابع اجتماعي؛ مثل محاربة الأمية وتعلم المهن اليدوية المدرة للربح وخلق تعاونيات في المجال القروي.

استفاد الاتحاد من إمكانية مادية كبيرة أهلته ليكون "أغنى من كل الجمعيات من حيث الجانب المادي والبشري، ما دام يستفيد من الدعم غير المشروط للسلطات المحلية، الشيء الذي يسهل مساهمته في هذا النمط من النشاطات ومشاركته إلى جانب النساء القرويات.

يقوم الاتحاد أيضا بحملات تبرعية من أجل تقديم مساعدات طبية ومادية للمرضى والمحتاجين.

وفي المجال الإشعاعي ينظم مؤتمرات وندوات وطنية وعربية وإفريقية، ويبعث عضواته للمشاركة في مثل هذه المناسبات ...

✓ الجمعية المغربية للتخطيط العائلي:

تأسست هي الأخرى من طرف الدولة سنة 1971 لدعم سياستها في مجال الحد من النمو الديموغرافي الذي أصبح يعتبر أحد العوائق أمام التطور والتنمية !

من أهدافها: مساعدة العائلات على التخطيط العائلي وتنظيم الولادات والتحكم فيها عن طريق توزيع وسائل منع الحمل.

تنظيم حملات تحسيسية في هذا الاتجاه عن طريق زيارة المستوصفات والمراكز الصحية وتزويدها بما يلزم لمساعدة النساء، وكذلك زيارة النساء خاصة في الأحياء الفقيرة والمجال القروي.

✓ **الجمعيات المهنية:**

كما يشير إلى ذلك الاسم؛ هي جمعيات مرتبطة بالمجال المهني، تعمل على التعريف بالحقوق المهنية للنساء في قطاع معين والتعريف بأهمية المهنة وبكل المجالات المرتبطة بها بما في ذلك إمكانية التطور والترقي في السلم الإداري. تأسست أولى هذه الجمعيات وهي: "**فدرالية النساء ذوات المهن الحرة والتجارية**" في نهاية السبعينيات.

وإضافة إلى أهدافها المهنية كانت الجمعية تطرح قضايا قانونية واجتماعية للنقاش بتعاون مع أطر بعض الأحزاب السياسية؛ منها حزب الاستقلال والتقدم والاشتراكية.

✓ **اتحاد النساء الجامعيات**:

تأسس سنة 1979؛ كانت المبادرة من طرف نساء جامعيات من كلية الحقوق بالرباط ضمت الأستاذات والإداريات والعاملات في الجامعة، كذلك نساء أجنبيات متزوجات برجال مغاربة.

النساء اللواتي كن وراء تأسيسها أعلن أنهن يعتمدن على مساعدة أطر حكومية من حزب التجمع الوطني للأحرار.

وفي 1980 تأسست "**الرابطة الوطنية للنساء الموظفات بالقطاعات العمومية والشبه عمومية**"؛

هدفها الأساس: التعريف بدور المرأة الموظفة والعمل على تشجيعها وخلق الفرص لها من أجل الترقي في المهنة، وكذلك المشاركة في الرفع من المستوى الثقافي والاجتماعي للنساء الموظفات سواء كن أطرا متوسطة أو عليا.

هدف هذا النوع من الجمعيات هو التعبير عن الرغبة الملحة التي تبديها النساء سواء في مجال الوظيفة العمومية أو في مجال القطاع الخاص في الدفاع وتثبيت حقوقهن المهنية المعترف بها قانونيا، وإثبات كفاءتهن في سوق الشغل واستغلال الإمكانيات المتاحة لهن للوصول إلى مناصب المسؤولية والترقي فيها ومواجهة الامتيازات التي تعود للرجال على جعلها في صالحهم.

كان الهدف من خلق هذه الجمعيات هو ملء الفراغ الحاصل في تأطير النساء من مختلف المستويات السوسيو مهنية، ورفع التمييز الموجود بين الجنسين في مجال الوظيفة العمومية والشبه عمومية وكذا القطاع الخاص، وهو التمييز الذي يمسهن في مستويات كثيرة أهمها مجال الدفاع عن الحقوق المعترف بها دستوريا، كتكافؤ الفرص في الوصول إلى مناصب المسؤولية واحتلال مواقع التسيير.

تقول إحدى الموظفات التي التحقت بالوظيفة العمومية منذ 1957 والتي اشتغلت في مناصب عدة تابعة لوزارة الداخلية ثم الفلاحة والسياحة ثم وزارة حقوق الإنسان، عن مسارها المهني:

"لا أعتبر مساري المهني ناجحا، كان يجب أن أشغل منصب مسؤولية عليا منذ زمن طويل، جل رفاق دفعتي يشغلون مناصب عليا في المملكة... أعترف أنني كنت دائما مكافحة، رافضة الخضوع والاستسلام، قضيت وقتا طويلا في تخطي العقبات من أجل اكتساب مكانة لي ومن أجل الحفاظ عليها، لم يكن

أبدا من السهل الإبحار وسط عقليات رجعية ومعادية للمرأة، في جو تسوده سوء النية... فالعائق الأول والأساسي: عداوة وكره الإدارة للنساء في إطار مؤسساتي محض، حدث وأقصيت مرارا من بعض المهام بدعوى أنها "لا تليق" بامرأة.

أليس هذا نوعا من البتر"؟

تمكنت هذه الجمعيات من ملء الفراغ الحاصل في مرحلة ما بعد الاستقلال في تأطير النساء أو تأهيلهن للحياة العامة، وانحصر دورها في تقديم بعض الخدمات الاجتماعية والصحية لفئات عريضة من النساء، وكذا في الدفاع عن حقوق فئة من النساء العاملات من مختلف الأسلاك، وذلك في سياق عام يتناسب مع التوجهات الرسمية، دون أن تبلور أي تصور حول المسألة النسائية.

✓ الجمعيات التنموية:

يهدف هذا النوع من الجمعيات إلى تحسين الوضعية الاقتصادية والاجتماعية للنساء الفقيرات واللواتي لهن تأهيل متوسط أو ضعيف للدخول في عالم الشغل، وذلك عبر خلق قنوات ومجالات للاندماج في مهن مدرة للربح عن طريق تقديم الدعم المالي لهن على شكل ما يعرف "بالقروض الصغرى".

تتواجد هذه الجمعيات بالوسطين الحضري والقروي، وتتنوع أنشطتها حسب إمكانياتها والجهات المدعمة لها وحجم هذا الدعم؛ إذ كلما كانت جهة أجنبية كان الدعم وافرا.

والأمر يتوقف أيضا على مدى نجاعة العمل الذي يقوم به الفاعلون في الجمعية. ويصنف عمل هذه الجمعيات كذلك في محاربة الفقر.

الثمانينيات وظهور الجمعيات الحقوقية والثقافية:

تجدر الإشارة إلى أن الجمعيات الرسمية والمهنية نشأت في العقود الثلاثة التي تلت مباشرة مرحلة الاستقلال.

بينما نشأت الجمعيات المصنفة تنموية وحقوقية في بداية وأوساط الثمانينيات، وتطور عددها بشكل كبير وملفت؛ حيث أصبح يغطي عددا من المدن الكبيرة والمتوسطة.

أشار الدليل الصادر عن وزارة الشؤون الخارجية والتعاون إلى الديناميكية التي عرفتها الحركة الجمعوية المهتمة بالمرأة واتساع تنوع مجالات تدخلها، وحصر عددها في 76 جمعية نسائية: ظهرت 5,87% منها في الثمانينات، و32% سنة 1992.

جاء تأسيس هذه الجمعيات في فترة عرف فيها المغرب نوعا من الانفتاح السياسي؛ رافق عقد الأمم المتحدة لسنة 1975 كسنة دولية للمرأة، وإعلانها عن جعل العشرية 1975- 1985 خاصة بها.

إضافة إلى كون الاحتفال باليوم العالمي للمرأة بدأ يترسخ كتقليد عند معظم الهيئات السياسية والمدنية.

ساهم هذا المناخ في تطوير فلسفة حقوق الإنسان بشكل عام وضمنها حقوق المرأة.

وانعكس هذا التحول على خطاب نخبة من النساء المغربيات أغلبهن ينتمين إلى فصائل اليسار المغربي.

الحركة النسائية العلمانية:

سبق الحديث عن "**اتحاد نساء المغرب**" التابع للحزب الشيوعي المغربي...

ومن الجمعيات اليسارية المؤسسة فجر الاستقلال: **الجمعية المغربية لتربية الشبيبة** التي تأسست عام 1956.

وفي نهاية الخمسينيات عرف حزب الاستقلال انشقاقا أدى إلى خروج التيار اليساري من هذا الحزب، ليؤسس حزبا جديدا هو حزب "**الاتحاد الوطني للقوات الشعبية**"؛ وكان لهذا الحزب تنظيم نسائي نقابي أطلق عليه اسم: "**الاتحاد التقدمي للنساء المغربيات**".

وقد عرف هذا الحزب بدوره انشقاقا نتج عنه ظهور حزب "**الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية**" الذي أسس قطاعه النسائي سنة 1975م.

ثم أسست نساؤه بعد ذلك (سنة 1996م) جمعية نسائية أطلق عليها اسم: "**جسور ملتقى النساء المغربيات**".

سنة 1979 شهدت تأسيس الجمعية المغربية لحقوق الإنسان.

وقد شهد المغرب طيلة الفترة ظهور عدد من النوادي النسائية خاصة في الرباط والدار البيضاء كانت تشتغل في دور الشباب وتركز في برامجها على دروس محو الأمية والقيام بحملات تحسيسية حول بعض الحقوق النسائية.

وهكذا برزت الحركة النسوية العلمانية بمشروعها لتحسين وضعية المرأة من خلال تحريرها وتحقيق مساواتها بالرجل بناء على رؤية المنظومة الأممية.

وناضلت من أجل ذلك على مستوى القوانين وخصوصا قانون الأحوال الشخصية، وعلى مستوى مناهج ومقررات التعليم والمواد الإعلامية بكل أشكالها.

وفي هذا السياق برزت **جمعية "اتحاد العمل النسائي"** بعدما ظلت عضواتها لمدة تمثل القطاع النسوي لحزب "منظمة العمل الديمقراطي الشعبي".

وبرز من أعمالها: حملتها من أجل تغيير مدونة الأحوال الشخصية المغربية، حيث شهدت مختلف المدن المغربية تنظيم سلسلة من الندوات والتجمعات المؤطرة وطنيا ومحليا لشرح مغزاها، وتوسيع المجال المعرفي في الوسط الشعبي حولها، في فترة محددة.

وساعدتها على ذلك التغطية الإعلامية من جريدة "8 مارس"[6] و"أنوال"، وبعض المجلات والإذاعات الفرنسية.

وأول رصد لمطلب المساواة في الإرث جاء في بلاغ صحافي لجمعية اتحاد العمل النسائي يوم 7 مارس 1992؛ جاء فيه: "إقرار مبدأ المساواة في الإرث".

ثم ظهر تكتل مجموعة جمعيات نسوية في هيئة واحدة والمعروف ب"التشبيك"، نحو "الشبكة الوطنية لدعم مشروع الخطة" التي قامت لدعم ما سمي: (مشروع الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية).

ومجموعة **"ربيع المساواة"** بهدف استجماع قوة كبرى لخوض معركة معينة، واتخاذ موقف واحد فيها، في أفق "إشراك المرأة في التفكير والتصور

[6]- جريدة 8 مارس صدر عددها الأول في أواخر 1983، أصدرتها منظمة العمل الديمقراطي الشعبي، توقفت عن الصدور لعجز مادي.

التشاور وأخذ القرار في كل البرامج والمخططات والتقارير المتعلقة بالقضية النسائية على المستويات المحلية والجهوية .. وضمان تمثيليتها في المندوبيات الحكومية الوطنية وفي الاجتماعات الجهوية والدولية التي تناقش فيها القضايا النسائية"[7].

وتقوم بالدور نفسه الجمعيات الثقافية التي تمارس عملها في الغالب في دور الشباب، ومجموعة من الهيئات العلمية التي تحتضنها الجامعة المغربية وتنشط في فضائها نحو مجموعات البحث في قضية المرأة وبعض محترفات التنشيط الثقافي .. من خلال تنظيمها ندوات ومحاضرات وموائد مستديرة تأطرها نخبة من المهتمين رجالا ونساء.

وقد اتسم هذا التوجه بالتنكر التام والإقصاء الواضح للمرجعية الإسلامية، واستساغة الخروج عن ضوابطها القطعية، وفي المقابل التبني المطلق للمرجعية الغربية الممثلة في المواثيق الدولية وتوصيات المؤتمرات العالمية، وإملاءات مؤسسات التمويل الدولية.

وقد حظي هذا الصنف من التنظيمات بدعم كبير من دول ومؤسسات غربية تعمل على عولمة رؤيتها حول المرأة والتنمية.

وفيما يلي تعريف بأهم الجمعيات والمنظمات النسائية العلمانية:

✓ القطاع النسائي للاتحاد الاشتراكي:

تأسس القطاع النسائي لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية إبان المؤتمر الاستثنائي للحزب المنعقد سنة 1975م.

وخلال هذا المؤتمر قدمت مناضلات الحزب تقريرا خاصا بقضايا المرأة لم يتم إدماجه مع القضايا الاجتماعية كما هو مألوف.

---

[7]– مشروع الخطة: 141.

وخلال الفترة الممتدة من سنة 1975م إلى سنة 2002م نظمت النساء الاتحاديات عدة ندوات وطنية منها: ندوة يونيو 1975م، وندوة طنجة أكتوبر 1979م، وندوة 1984م، وندوة ربيع 1992م، وندوة يونيو 2002م.

وقد اعتبرت هذه الندوات بمثابة مؤتمرات وطنية للقطاع النسائي للاتحاد، إذ تدارس أغلبها قضايا تصورية وتنظيمية وأفرزت هياكل وطنية لتسيير شؤون القطاع.

ومن أنشطة النساء الاتحاديات خلال الفترة الممتدة من 1975م إلى 2002م:

- الإسهام في الانتخابات الجماعية لسنة 1976م وسنة 1983م والانتخابات التشريعية لسنة 1977م وسنة 1984م وكذا مختلف الاستحقاقات التي خاضها الحزب خلال هذه الفترة.
- المشاركة في عدة ندوات ومؤتمرات إقليمية ودولية تناولت موضوع المرأة والإسهام في التحضير لها، كما هو الشأن بالنسبة لمشاركة النساء الاتحاديات في التحضير لمؤتمر بكين عبر تنظيم ندوات ولقاءات شملت عدة مدن مغربية من بينها ندوة يوم 22 أبريل 1995م في موضوع: "المرأة والقانون بين النص والتطبيق".
- المشاركة في الحملات التي قامت بها التنظيمات النسائية اليسارية خلال مرحلة التسعينيات وبداية الألفية الثالثة؛ من أجل تغيير مدونة الأحوال الشخصية وملاءمة القوانين المغربية مع مقتضيات الاتفاقيات الدولية في مجال المرأة والأسرة.

ومن مطالب وأهداف القطاع النسائي للاتحاد الاشتراك

1- إنشاء هيئة وطنية تقريرية مكلفة بشؤون النساء، لضمان بلورة وتطبيق فعلي لمطالبهن ووضع حد للميز الممارس ضدهن في مختلف المجالات.

2- النضال من أجل فرض مراجعة جذرية لمدونة الأحوال الشخصية تعكس التطور الحاصل داخل الأسرة والمجتمع، وذلك من خلال اتخاذ عدة تدابير منها:

- منع تعدد الزوجات.
- إخضاع الطلاق لسلطة القضاء.
- احترام مختلف المواثيق والعهود الدولية والعمل على تطبيقها.
- ضرورة التصديق على الاتفاقية الدولية للقضاء على كل أشكال الميز ضد النساء.

3- النضال من أجل نشر ثقافة عقلانية ترتكز على كل المقومات الحداثية.

4- محاربة الصورة المشوهة عن المرأة التي تقدمها وسائل الإعلام بإبراز الصورة الإيجابية عنها كمواطنة وكأم وكعاملة.

5- محاربة التهميش الذي تعاني منه النساء وإدماجهن إدماجا حقيقيا في الحياة النشيطة.

✓ جمعية اتحاد العمل النسائي:

تعود نشأة جمعية اتحاد العمل النسائي عمليا إلى سنة 1983م، حيث شكل القطاع النسائي لمنظمة العمل الديمقراطي الشعبي مجموعة عمل نسائية تمحورت جل أنشطتها في هذه الفترة حول جريدة 8 مارس.

وفي غضون سنة 1987م تحولت هذه المجموعة إلى جمعية نسائية غير حكومية أطلق عليه اسم: "اتحاد العمل النسائي".

وخلال المؤتمر الثاني لهذه الجمعية (مارس 1992م) تم تغيير بعض بنود قانونها الأساسي بما يتلاءم مع استقلاليتها تنظيميا عن منظمة العمل الديمقراطي الشعبي.

أما القضايا والأهداف التي انتدبت هذه الجمعية نفسها للمطالبة بها والدفاع عنها؛ فمنها:

1- محاربة جميع أشكال الميز الذي تتعرض له المرأة سواء على مستوى القانون أو المعايشة اليومية.
2- العمل على مسايرة القوانين الوطنية للمواثيق الدولية التي صادق عليها المغرب.
3- محاربة جميع أشكال العنف ضد المرأة.
4- اعتبار مقاربة النوع الاجتماعي في السياسات العامة بهدف إدماج المرأة في التنمية ومحاربة الفقر.
5- تعميم ثقافة المساواة والحقوق الإنسانية والمواطنة الكاملة.
6- المطالبة بتساوي الرجل والمرأة في رئاسة الأسرة بما في ذلك نفقات البيت المشتركة.
7- منع التعدد ووضع الطلاق بيد القاضي.
8- رفع السن القانوني للفتاة إلى 18 سنة وإسقاط شرط الولي في الزواج.
9- وجوب تمتع المرأة بنصيب لا يقل عن النصف في ممتلكات الأسرة.
10- ضمان حق الشغل للمرأة والمساواة في الأجور والوصول إلى مناصب اتخاذ القرار.
11- إقرار مبدأ المساواة في الإرث.

وتنبني استراتيجية جمعية اتحاد العمل النسائي على إعطاء الأولوية للدفاع عن الحقوق المدنية للمرأة، باعتبارها مدخلا للحصول على الحقوق السياسية.

وقد قامت في هذا الاتجاه بعدة أنشطة ومبادرات أهمها:

- إصدار جريدة 8 مارس كأداة إعلامية تهدف الجمعية من ورائها إلى "مناهضة كل أشكال الميز ضد النساء في الواقع والقوانين، ومحاربة الإديولوجية الذكورية في كل تجلياتها".

  وقد صدر العدد الأول من هذه الجريدة سنة 1983م، وتوقفت مؤقتا في مارس 1990م، لتستأنف الصدور في صيغة مجلة، ثم عادت مرة أخرى بصيغة جريدة شهرية غير منتظمة الصدور ثم توقفت سنة 1995م.
- تنظيم مناظرة وطنية يومي 18 و19 أبريل 1990م، حول موضوع "مدونة الأحوال الشخصية بين النصوص والواقع".

  وقد انبثق عن هذه المناظرة تأسيس ما سمي "بمجلس التنسيق الوطني من أجل تغيير المدونة"، كما تم الشروع في توزيع ما سمي بعريضة المليون توقيع من أجل تغيير المدونة.
- توجيه رسالة إلى المنظمات الحقوقية المغربية يوم الإعلان عن الميثاق الوطني لحقوق الإنسان، أكدت فيها الجمعية تشبثها بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين بشأن الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والاتفاقية المتعلقة بالقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة وكذا مقررات مؤتمر نيروبي حول المرأة.

  ودعت الجمعية أيضا من خلال هذه الرسالة إلى تغيير كل القوانين التي تكرس في نظر مسؤولاتها الحيف ضد المرأة وفي مقدمتها ومدونة الأحوال الشخصية.
- توجيه رسالة مفتوحة إلى مجلس النواب، ومطالبته بمراجعة المدونة على أساس مبادئ مستمدة من القوانين والاتفاقيات الدولية المتعلقة بالمرأة.

- عقد ندوة صحفية يوم 7 مارس 1992 بالرباط لتقديم وشرح مطالب الاتحاد وتحركاته في إطار الحملة التي قام بها من أجل تغيير مدونة الأحوال الشخصية.
- رفع مذكرة توضيحية إلى الديوان الملكي في مارس 1992م بشأن مقترحات الاتحاد لتغيير المدونة.
- رفع مذكرة جوابية إلى رئيس لجنة مراجعة المدونة ردا على مقترحات لجنة العلماء وتعديلاتها.
- القيام بعدة حملات من أجل مساندة مشروع "خطة إدماج المرأة في التنمية" (2000- 2001).
- الإسهام في تنظيم مسيرة في الرباط سنة 2000م شاركت فيها عدة جمعيات يسارية نسائية وغير نسائية.
- إنشاء مراكز النجدة لمساعدة النساء ضحايا العنف في عدد من المدن المغربية.
- تنظيم محاكم رمزية لمحاكمة العنف ضد النساء، وفي سنة 1999م أسس الاتحاد محكمة النساء الدائمة لمحاكمة ظاهرة العنف ضد النساء بأشكاله المتعددة.
- وضع برنامج وطني تحسيسي لفائدة مرشحات للانتخابات الجماعية المحلية لسنة 2002م.
- إنشاء مراكز متعددة الاختصاصات لفائدة النساء بفاس وتطوان وطنجة وأزرو.

وإلى جانب هذه الأنشطة والمبادرات، اهتمت جمعية اتحاد العمل النسائي بالحضور في الملتقيات الإقليمية والدولية المنعقدة حول موضوع المرأة، كما اكتسب عضوية عدة جمعيات وشبكات ومجالس أهلية إقليمية منها: جمعية

النساء الإفريقيات العاملات في ميدان الاتصال وشبكة المنظمات العربية النسائية غير الحكومية والشبكة المغاربية للمعلومات حول المرأة.

الرابطة الديمقراطية لحقوق المرأة:

تأسست الرابطة الديمقراطية لحقوق المرأة بتاريخ 18 أبريل 1993م، وهي جمعية نسائية ذات توجه يساري من أهدافها:

- الإيمان بحق المساواة بين الجنسين والنضال من أجل ضمان تلك المساواة في الواقع.
- الدفاع عن حقوق المرأة وإقرار المساواة بينها وبين الرجل في كل المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والقانونية والسياسية.
- حمل الحكومة على المصادقة والعمل بكل المواثيق والعهود والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق المرأة وملاءمة التشريعات المحلية معها ورفع كل التحفظات بشأنها.
- تعرف المرأة بالقوانين المنظمة للعلاقات الاجتماعية وخصوصا القوانين المجحفة في حقها.
- تعبئة النساء وكل الطاقات المتبنية لمبدأ المساواة بين الجنسين من أجل تغيير كل التشريعات المجحفة في حق المرأة لضمان المساواة.
- فضح كل أشكال الاضطهاد والتمييز التي تعاني منها المرأة.
- محاربة كل فكر ينبني على التمييز بين الجنسين.

وقد قامت الرابطة بعدة أنشطة تمحور جلها حول الدفاع عن مشروع خطة إدماج المرأة في التنمية والمطالبة بمراجعة جذرية لمدونة الأحوال الشخصية.

ومن هذه الأنشطة:

- الإسهام في تأسيس شبكة دعم مشروع خطة إدماج المرأة في التنمية.

- عقد وقفات وندوات صحفية في بعض الدول الأوروبية لدعم مطالبة الجمعيات النسائية اليسارية المغربية بتغيير شامل وجذري لمدونة الأحوال الشخصية.
- نشر نتائج بحث ميداني حول واقع النساء في ظل مدونة الأحوال الشخصية.
- تنظيم مهرجان يوم 10 مارس 2001 لتكريم سعيد السعدي كاتب الدولة السابق المكلف بالأسرة والطفولة، تحت شعار: "من أجل رفع كل التحفظات على اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة".
- تأسيس مركز الإعلام والرصد للنساء المغربيات (ciofem).
- تنظيم قافلتين من أجل التوعية بحقوق المرأة في بني ملال ونواحيها وفي مراكش ونواحيها.

ومن مطالب الجمعية:

- رفع سن الزواج إلى 18 سنة.
- حذف التطليق وإقرار الطلاق القضائي.
- إقرار منح نصف الممتلكات المكتسبة خلال فترة الزواج للمرأة المطلقة.
- منع التعدد.
- اعتبار المهر عربون مودة والتنصيص في العقد على أنه اختياري بين الطرفين.
- رفع التحفظ عن اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة.
- إقرار مبدأ المساواة في الإرث.

هذه نبذة موجزة عن أهم التنظيمات النسائية اليسارية العلمانية التي نشطت في العمل الحقوقي والسياسي والجمعوي النسائي خلال العقدين الأخيرين.

وهي تنظيمات تمثل أهم ألوان الطيف السياسي اليساري الموجودة في بلادنا، وتعكس الاختلاف الموجود بين هذه الألوان والتعبيرات في نظرتها إلى عدد من القضايا المرتبطة بالمرأة والمجتمع والقيم ومناهج التغيير وغيرها من القضايا.

المرجعية الفكرية للحركة النسائية العلمانية:

في الوقت الذي شكّل فقهاء نهضويون مرجعية فكرية للحركات النسائية الوطنية؛ فإن الحركات العلمانية استندت إلى كتابات وتنظيرات كُتّاب ومفكرين اتخذ غالبهم موقفا إقصائيا راديكاليا من الفقه الإسلامي.

ولعل من أبرزهم الأستاذة فاطمة المرنيسي.

فاطمة المرنيسي ونموذج التخلي عن المرجعية:

أشرنا فيما تقدم إلى الوثيقة التي أصدرها الفقيه المهدي الحجوي (ت 1968)؛ والتي سبقت في تاريخ تدوينها: وثائق هيئة الأمم المتحدة، وتفوقت في مضمونها على المدونات القانونية والحقوقية في زمانها ..

وهي وثيقة شاهدة على عظمة التشريع الرباني وثراء الفقه الإسلامي.

غير أن المرجعية الإسلامية التي أبرزها الفقيه الحجوي وأمثاله من الفقهاء في موضوع حقوق المرأة؛ تم التنكر لها من قبل مكونات الحركة النسائية التي برزت في الثمانينيات، والتي تبنت بشكل متطرف المرجعية الأممية، كما اتخذت موقفا راديكاليا من المرجعية الإسلامية؛ بل واعتبرتها -في بعض الأحيان- عدوا للمرأة!

يقول الفقيه الدكتور مصطفى بن حمزة: "لست أرى أن معظم النساء في المغرب كان لهن نفس التوجه، لأن ذلك يصعب متابعته في الدراسات والكتابات العديدة التي أنجزتها النساء المغربيات وهن كثير، وقد سبق للأستاذ

عبد الحق المريني أن أحصى منهن جملة وافرة، لكني آخذ نموذجا واحدا على الاتجاه الرافض لتأسيس حركة نسائية على أساس من معطيات الإسلام، ويتعلق الأمر بما كتبته فاطمة المرنيسي في قضية المرأة[8].

لقد كتبت هذه المرأة انطلاقا من اقتناع بانتقاص الإسلام للمرأة، فظلت تتتبع النصوص التي تمكنها من أن تجد فيها دليلا على ما تريده، وقد عمدت إلى تأويل كل نص تأويلا غريبا تنتهي به إلى إثبات ازدراء الإسلام للمرأة:

فهي لما ساقت في كتابها: (الجنس كهندسة اجتماعية) قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "**لا يخلون رجل بامرأة إلا وكان الشيطان ثالثهما**"،

---

[8]- الأستاذة فاطمة مرنيسي؛ ولدت عام 1940 بفاس.

وسجلها أبوها المتدين في أوائل المدارس العربية الوطنية الخاصة التي أنشئت لكي لا يدرس أبناء الوطنيين في مدراس فرنسا الاستعمارية.

تابعت دراستها بالرباط، ثم فرنسا، فالولايات المتحدة الأمريكية؛ ومنذ الثمانينات أصبحت مدرسة في جامعة محمد الخامس بالرباط.

تهتم كتاباتها بالإسلام والمرأة وتحليل تطور الفكر الإسلامي والتطورات الحديثة؛ في إطار علم الاجتماع وفق الرؤية الغربية العلمانية الإباحية؛ وبالموازاة مع عملها في الكتابة؛ عملت في إطار المجتمع المدني من أجل المساواة وحقوق النساء وفق الرؤية المذكورة.

في مايو 2003 حصلت على جائزة (أمير أستورياس للأدب) مناصفة مع (سوزان سونتاغ).

من كتاباتها: السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي / نساء الغرب: دراسة ميدانية / الجنس كهندسة اجتماعية / الحريم السياسي.

توفيت يوم 30 نونبر 2015.

وقد أخضع الدكتور عبد الله الشارف بعض آراءها لقراءة نقدية في كتابه: "الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر".

وقوله عليه السلام: "**لا تدخلوا على المغيبات إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم**"؛ علقت على ذلك بقولها: (هناك خطران يهددان النظام الإسلامي: المشرك في الخارج والمرأة في الداخل)، وقالت:(إنه لشيء باعث على السخرية أن تصل النظريات الإسلامية والأوروبية إلى نفس الخلاصة).

وقد انتقدت المرنيسي صراحة قول الله تعالى: (**وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ**)[النساء: 20] فقالت:(فلفظتا (أردتم واستبدال) العناصر الأساسية في الطلاق كمؤسسة حيث يعتبر حق الرجل المطلق في فضه رابطة الزوجية من أكثر خصائصها مدعاة للتعجب دون أن يكون هذا الرجل مجبرا على تدبير موقفه أو عرض قراره أمام أنظار محكمة أو قاض).

وقد جاءت كتابات المرنيسي بالانتقادات لكل ما يخالف المنظور الغربي للمرأة؛ وهكذا اتهمت العقاد بعدم العمق في التناول؛ لأنه أقر الاختلاف بين الرجل والمرأة، وشنعت على أن تمتع الرجل بحق تعديد الزوجات مع حرمان المرأة من هذا الحق، وتقول: (ومن الطبيعي والحالة هذه أن تعرف المجتمعات التي تمنح حق التعدد لجنس وتحرم منه آخر حركة رفض).

والواضح من هذا الطرح أن المرنيسي توجه النصوص والأحكام الشرعية كما تشاء وهي تنطلق منطلقا متعاليا على الحقيقة التي جاءت النصوص الإسلامية باحترامها، فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد تحدث عن عنصر الإثارة والإغراء في اتصال الرجل بالمرأة فإن ذلك ليس إلا تصويرا للحقيقة التي هي استجابة الرجل والمرأة لداع قوي وهو داعي الجنس، وإذا كانت المرنيسي تنتقد حديث الإسلام عن قوة الجنس وجاذبيته فكيف تقبل بالتحليل الفرويدي الذي لم يقتصر على هذا، وإنما أرجع كل السلوكات الإنسانية إلى الجنس وسحبه حتى على مرحلة الرضاع ثم الطفولة؟؟ وإذا كان ما قاله الإسلام عن ضعف الرجل للمرأة أمام سحرها خلاف الحقيقة، فكيف

نفسر متاجرة الغربيين بالجنس صورا وأشرطة وجسدا، حتى غدت تجارة الجنس أكثر أنواع التجارات رواجا وإدرارا؟

وإذا لم يكن اختلاء الرجل بالمرأة فعلا عامل إثارة للرجل؛ فكيف يفسر الناس مشاهد الخلاعة عند الأوروبيين في الحدائق العمومية، وفي قاعات العرض السينمائي بل وفي الأماكن العامة المكشوفة؟؟

وإذا لم تكن الخلوة مدعاة الإثارة فكيف نفسر إقدام (بل كلنتون) على ممارسة الجنس داخل أعلى مؤسسة للدولة مع (مونيكا لوينسكي)، التي لم تكن علاقته بها تجربته الأولى؟؟

وليس كلنتون في هذا إلا نموذجا أراد الغرب كشف حالته، وإلا فأمثاله كثيرون ومنهم الذين حاكموه في (الكنغريس).

على أن الحديث إذا أشار لحضور الشيطان في خلوة الرجل بالمرأة؛ فإنه لا يتضمن معنى تحميل المسؤولية للمرأة دون الرجل وإنما فيه معنى توافر شروط الإثارة وأسبابها.

إن هذا كله يؤكد ما ورد في السنة من التحذير من الاختلاء وهو الحق الذي يشهد له الواقع.

أما ما تحدثت عنه المرنيسي من أن الإسلام يصور المرأة على أنها العدو الداخلي؛ فإنه حديث مغالطة ومثالية ساذجة لا تصدق حينما يكون المرء صادقا مع نفسه نزيها في تفكيره لا يتوهم المثالية والخيال حقيقة"اهـ كلام ابن حمزة[9].

ليس المقصود هنا تحرير قراءة نقدية لفكر الأستاذة المرنيسي؛ وإنما قصدي الإشارة إلى التوجه النسوي المنحاز ضد المرجعية الوطنية الإسلامية.

[9] من كتاب "بحوث فقهية" (ص 176- 177- 178).

طبعا العوامل التي رسخت هذا الانحياز متعددة؛ منها ما يرجع إلى الجهل بتفاصيل وحقيقة التشريع الإسلامي في هذا الباب، ومنها أن صوت الفقهاء الجامدين المقصر علا وارتفع فوق صوت المصلحين لكونه مدعوما بسلطة أشخاص نافذين في المخزن، ومنها: تدخل الاستعمار (بنوعيه: التقليدي والجديد) لفرض قناعاته ودعم وتشجيع التيارات والمؤسسات التي تنسجم مع تلك القناعات ..

ومع هذا كله؛ لم تغب عن الحركة النسائية المغربية تيارات ومؤسسات ذات توجهات إسلامية، وأخرى يمكن أن نطلق عليها وصف الوطنية؛ بحكم أنها لم تتبن خطا إيديولوجيا يناهض الإسلام بصفته أول الثوابت الوطنية، بل سجلت مواقف في استنكار بعض ما يخالف الإسلام، وفي المقابل أيضا لم تهتم بمدافعة أصحاب التوجه العلماني كما اهتمت بمدافعتهم التوجهات الإسلامية.

الحركة النسائية الإسلامية:

السمة البارزة لمعظم الجمعيات والتنظيمات النسائية التي تأسست ونشطت في الفترة الاستعمارية أنها كانت ذات توجه وطني تحرري يؤمن بالمرجعية الإسلامية، وينطلق من الفقه الإسلامي والاجتهاد الأصولي والمقاصدي الذي أثبت أهميته كأرضية لتحرير المرأة من واقعها وأوضاعها البئيسة (الجهل / التخلف / الإقصاء والتهميش / الهشاشة ...).

(الفقيه المهدي الحجوي وكتابه "المرأة بين الشرع والقانون"؛ نموذجا).

وفي سياق الاستعمار الجديد والميغاإمبريالية؛ برزت انطلاقا من عام 1974 المرجعية الأممية التي فرضت نفسها من بوابة حقوق الإنسان والمرأة، وتدخلت في سياسات الدول والحكومات، ووظفت عددا من منظمات وجمعيات المجتمع المدني للقيام بدور التبشير وإقناع الرأي العام ومراقبة الحكومات والضغط عليها ورفع التقارير ..

وفي مقابل تلك الجمعيات برزت تنظيمات نسائية ثقافية وحقوقية بمرجعية إسلامية، وتوجه تحرري متمسك بالثوابت الوطنية ومناهض للعولمة والاستعمار الجديد؛ وهو ما يجعل منها نوعا من الامتداد للحركة النسائية الأولى التي وضع نواتها فقهاء الحركة الوطنية.

وأهم هذه التنظيمات:

✓ الجمعية المغربية للتربية ورعاية الأسرة:

تأسست الجمعية المغربية للتربية ورعاية الأسرة بمدينة الرباط سنة 1992م من قبل مجموعة من الأطر النسوية التي كانت تنتمي آنذاك إلى الجمعيات الإسلامية التي شكلت فيما بعد رابطة المستقبل الإسلامي[10].

وتعتبر هذه الجمعية من أولى الجمعيات النسائية ذات التوجه الإسلامي التي تأسست في خضم النقاش الذي عرفته بداية تسعينات القرن الماضي حول قضايا المرأة والأسرة.

وحسب مطوية للتعريف بهذه الجمعية[11] فإن هذه الهيئة النسائية تسعى إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1- دعم كيان الأسرة والرفع من مستواها والمحافظة على وجودها وتماسكها باعتبارها اللبنة الأساسية للمجتمع واستقراره.
2- الدفاع عن حقوق المرأة وخاصة الأم، حتى تتمكن من أداء رسالتها السامية على أحسن وجه.
3- العمل على الرفع من المستوى التربوي والتعليمي لأفراد الأسرة خاصة الأمهات.
4- رعاية الأمومة والطفولة
5- محاربة الأمية خاصة في صفوف النساء.
6- المساهمة في المشاريع التنموية التي تخدم الأسرة.

---

[10]- هذه الجمعيات الإسلامية هي: جمعية الشروق بالرباط، وجمعية الدعوة الإسلامية بفاس، والجمعية الإسلامية بالقصر الكبير.

[11]- انظر كذلك: منتدى الزهراء للمرأة المغربية، الإرشاد الأسري: أضواء على التجربة، الرباط، طوب بريس، سلسلة الزهراء العدد الأول، ط: 2007م، ص:79.

ومن منجزات الجمعية المغربية لتربية ورعاية الأسرة[12]:

- ✓تأسيس مركز للإرشاد الأسري بمقر الجمعية بالرباط.
- ✓إحداث خلية مكلفة بمحاربة الأمية في صفوف النساء.
- ✓تنظيم عدد من الندوات واللقاءات في موضوعات تهم المرأة والأسرة والطفولة.
- ✓تنظيم أيام دراسية في موضوع المسألة النسائية منها:

اليوم الدراسي الذي نظمته الجمعية حول: "المسألة النسائية وآفاق الحوار".

يوم دراسي حول: "الحقوق والالتزامات المالية للمرأة داخل الأسرة في ظل المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية".

بالتنسيق مع المجلس العلمي للرباط يوم الأحد 14 صفر 1423هـ / 28 أبريل 2002.

- ✓تأطير مخيمات صيفية لفائدة الفتيات.
- ✓إصدار كتاب الحقوق والالتزامات المالية للمرأة والأسرة في ظل المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية[13].

✓ منظمة تجديد الوعي النسائي:

1- التأسيس:

بادرت مجموعة من الفعاليات النسائية إلى تأسيس منظمة نسائية سنة 1995م أطلقت عليها اسم "**منظمة تجديد الوعي النسائي**"، وسبق هذا التأسيس عدة اجتماعات تحضيرية بدأت منذ سنة 1992م.

---

[12]- انظر: منتدى الزهراء للمرأة المغربية، الإرشاد الأسري: أضواء عن التجربة، (ص: 80).

[1]- انظر: الجمعية المغربية للتربية ورعاية الأسرة، الحقوق والالتزامات المالية للمرأة داخل الأسرة الرباط، منشورات الجمعية، رقم 1، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م.

وقد جاءت هذه المبادرة استجابة لعاملين اثنين:

الأول: تصاعد الهجمات التي استهدفت الثوابت الشرعية التي تأسست عليها الأسرة المغربية، من خلال سعي بعض الجهات إلى فرض تصورات وتوجهات في مجال المرأة والأسرة تتنافى مع الخصوصيات الدينية والحضارية للمجتمع المغربي.

الثاني: الأوضاع المزرية لفئات عريضة من النساء بسبب الجهل والفقر والأمية، مما استدعى وجود منظمات نسائية تعنى بقضايا النهوض بالمرأة المغربية وفق نموذج يحافظ على أصالتها وقيمها ويتطلع إلى الاستفادة من مكتسبات الحضارة الإنسانية.

2- الرؤية والميثاق:

وضعت منظمة تجديد الوعي النسائي رؤية وميثاقا[14] تضمنا مجموعة من المبادئ والمعالم والمنطلقات التي تنطلق منها، كما تضمنا أيضا أهدافها واختياراتها ومجالات عملها.

فأما منطلقاتها الفكرية فحددتها المنظمة كما يلي:[15]

1- الإنسانية.
2- التكاملية في الأدوار بين الرجال والنساء.
3- المساواة التي لا تعني المماثلة.
4- أداء الرسالة.
5- الاستقلالية.
6- ثنائية الحق والواجب.

---

[14]- انظر: منظمة تجديد الوعي النسائي، الرؤية والميثاق، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، منشورات الوعي النسائي ط: (1977/1).

[15]- انظر: المرجع نفسه، ص: (7- 8).

أما المبادئ فحددتها المنظمة كما يلي:[16]

- ✓ مناصرة المرأة ومؤازرتها.
- ✓ المطالبة بحقوق المرأة بما يوافق الشريعة الإسلامية.
- ✓ العمل الجماعي المنظم.
- ✓ الأخوة والمحبة المتبادلة.
- ✓ الانفتاح على الجمعيات والحركات النسائية المختلفة.

وحددت منظمة تجديد الوعي النسائي لنفسها مجموعة من الأهداف من خلال الوثيقة المذكورة منها:[17]

1- العمل على تجديد الوعي النسائي.
2- الرفع من المستوى الثقافي والفكري للمرأة والمجتمع.
3- الدفاع عن قضايا المرأة.
4- ترشيد العلاقات الأسرية وتصويبها.
5- حماية الطفل ورعايته.
6- القيام بأعمال خيرية تكافلية لفائدة النساء.

وتضمنت وثيقة الرؤية والميثاق أيضا تصور المنظمة لعدد من الموضوعات التي لها علاقة بالنهوض بالمرأة المغربية، صنفتها وفق مجموعة من المجالات[18].

فعلى المستوى الاجتماعي "ترى المنظمة أن الأسرة هي اللبنة الأساسية لبناء المجتمع، لذلك تجب العناية بها وتقوية تماسكها وترشيد دورها لتكون أساسا فاعلا ومؤثرا في الحفاظ على بنية المجتمع"[19].

---

[16]- انظر: المرجع نفسه، ص: (13- 14).

[17]- انظر: المرجع نفسه، ص: 15- 16.

[18]- انظر: منظمة تجديد الوعي النسائي الرؤية والميثاق، ص: 8- 10.

وفي هذا المضمار يدعوا هذا التنظيم النسائي إلى الرقي بدور الأم وتمكينها من مستلزمات الرعاية الصحية وما يتطلبه تنشئة الأجيال الصاعدة من التربية السليمة والمتوازنة، كما يدعوا غلى إحياء روح التكافل الاجتماعي وإعادة الاعتبار للعمل الاجتماعي، خاصة وان المغرب يعرف تزايد عدد النساء اللواتي يتعاطين أعمال مهينة لكرامة المرأة مثل بيع السجائر والعمل في الملاهي الليلية وحانات الخمور وغيرها، ما يؤكد الوضع المأساوي لشرائح من النساء المغربيات وضرورة المعالجة الواقعية والمستعجلة لمشكلاتهن[20].

وبالارتباط مع الوضع الاجتماعي للمرأة المغربية ترى المنظمة أن الأمية تعد عائقا أمام وعي النساء بحقوقهن وأدوارهن وعائقا أمام تنمية المجتمع، مادام هذا المجتمع تشكل النساء أكثر من نصفه. وتعتبر القضاء على الأمية شرطا أساسيا من أجل تحقيق التنمية النسائية والمجتمعية المنشودة التي تمتلك فيها النساء المهارات والقيم والمدارك اللازمة لصياغة حياة جديدة ومتطورة[21].

ولم تغفل منظمة تجديد الوعي النسائي المرأة القروية التي ترى فيها فاعلا اجتماعيا له حضور متميز في شتى مجالات الحياة القروية، وتدعوا إلى "ترقية مستواها التعليمي بما يخدم التنمية القروية دون مسخ أو تمدن ممجوج"[22].

وعلى المستوى الثقافي والعلمي: ترى المنظمة أن هذا الجانب يحتل مكانة متميزة ضمن اختياراتها، لما له من دور رئيس في تكوين وتميز شخصية

---

[19]– انظر: المرجع نفسه، ص: 9.

[20]– انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[21]– انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[22]– انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الإنسان المربي والحفاظ على هويته الحضارية حتى لا تذوب بفعل الغزو الثقافي والفكري[23].

وتحذر المنظمة في هذا الصدد من ظاهرة "وجود فئات نسائية داخل الدول العربية والإسلامية تقوم بدور الوكيل الثقافي للغرب المهيمن دون شعور منها وإدراك لما تقوم به". وتدعوا المنظمة إلى استثمار الرصيد الثقافي والحضاري للمرأة المغربية الغني بالتنوع والعطاء عوض الترويج لقيم الغرب وثقافته في هذا المجال[24].

أما على المستوى الحقوقي فتدعو منظمة تجديد الوعي النسائي إلى ما يلي[25]:

- عدم استيراد القوانين الغربية أو المنافية لواقعنا المغربي.
- اعتبار المواثيق الدولية مواثيق لا تعلوا على المرجعية الإسلامية.
- وضع القوانين بالتعاون بين النفساني والاجتماعي والمفكر والتربوي ورجل الاقتصاد والفقيه والأصولي والسياسي
- سن القوانين اللازمة في كل مجالات حياة المرأة وفق ما لا يتعارض مع التصور الإسلامي.
- تعزيز ما تحقق للمرأة من حقوق وصونه من الاعتداء والانتهاك.
- تطبيق التشريعات والقوانين التي سنت للمرأة واستكمال الإطار التشريعي المعزز لحقوقها.
- مساعدة المرأة لتكون عاملا فاعلا في التغيير السياسي تعبئة وتوعية (لا مجرد ورقة انتخابية).

---

[23]- انظر: منظمة تجديد الوعي النسائي، الرؤية والميثاق، ص:9- 10.

[24]- انظر: المرجع نفسه، ص: 10.

[25]- انظر: المرجع نفسه، ص: 10- 11.

وعلى مستوى العلاقات العامة تدعو المنظمة إلى:

- مد جسور التواصل مع المنظمات والجمعيات ذات الأهداف المشتركة.
- اعتماد مبدأ الحوار والتعاون.
- المساهمة في حل قضايا النساء العادلة في مختلف بقاع العالم.
- مساعدة المرأة في معاناتها المضنية ضد الفقر والجهل في الدول الإفريقية على الخصوص.

✓ لجنة قضايا المرأة والأسرة بحزب العدالة والتنمية[26]:

1- التأسيس:

تأسست لجنة قضايا المرأة والأسرة بحزب العدالة والتنمية بعد نقاش داخلي طويل حول تصور الحزب للمسألة النسائية وللشكل التنظيمي المناسب لتأطير نضال المرأة المغربية في إطار المشروع المجتمعي الذي يدعو إليه الحزب.

وقد حددت الورقة المؤطرة لعمل هذه اللجنة مهامها كالآتي:

- بلورة رؤى وتصورات الحزب بشأن قضايا المرأة والأسرة.
- التواصل مع الشخصيات والهيئات النسائية الوطنية والدولية.
- تكوين وتأطير نخبة نسائية حاملة لتصور الحزب.
- تعزيز مشاركة المرأة داخل الحزب.
- تمثيل الحزب في الملتقيات والمؤتمرات النسائية الوطنية والدولية.

[26]- انظر: الورقة المؤطرة لعمل لجنة قضايا المرأة والأسرة بحزب العدالة والتنمية، وثيقة غير منشورة.

- تنظيم أيام دراسية وملتقيات نسائية لتدارس تصورات الحزب لقضايا المرأة والأسرة.

2- الأنشطة والمنجزات:

أ- أنشطة نساء الحزب قبل تأسيس اللجنة:

الإسهام في تأسيس الهيئة الوطنية لحماية الأسرة المغربية، وهي هيئة أسست من قبل شخصيات وطنية من مختلف الأحزاب للدفاع عن الأسرة المغربية بعدما أعلن عما سمي آنذاك "بخطة إدماج المرأة في التنمية".

تنظيم العديد من المهرجانات التوعوية بقضايا المرأة أبرزها:

- مهرجان 11 مارس 2000م بالبيضاء.
- مهرجان 16 مارس 2003م بالرباط.

الإسهام في إعداد المذكرة التي قدمها الحزب إلى اللجنة الملكية الاستشارية المكلفة بمراجعة مدونة الأحوال الشخصية ومشاركة سيدتين عن الحزب في تقديمها إلى اللجنة المعنية وذلك في ماي سنة 2001م.

المشاركة في لجنة التنسيق النسائية سنوات 2001- 2002م.

ب- أنشطة لجنة قضايا المرأة والأسرة:

قامت لجنة قضايا المرأة والأسرة بحزب العدالة والتنمية بعدة أعمال وأنشطة وندوات منها:

- تأسيس نادي المرأة والأسرة: تأسس هذا النادي بمقر الحزب يوم 18 فبراير 2006 من أجل الرفع من مستوى فعالية نساء الحزب عبر التأطير والتكوين في موضوعات لها علاقة بالمرأة والأسرة. ويهدف هذا النادي كذلك إلى توفير فضاء للتواصل والانفتاح على نخب نسائية مختلفة بغرض دعم وتقوية مشاركة المرأة المغربية في العمل السياسي.

- تنظيم عدة ندوات وأيام دراسية في عدة موضوعات منها:
  "ندوة المرأة والمشاركة السياسية" بالرباط في أبريل 2001م.
  ندوة حول قانون الجنسية بالرباط سنة 2003م.
- الملتقى الأول للعمل النسائي حول موضوع: "أي تصور للعمل النسائي لدى حزب العدالة والتنمية" في 28 و 29 فبراير 2006م.
- واقع وآفاق المشاركة السياسية للمرأة: الرباط 18 فبراير 2006م.
- الاتفاقيات الدولية المتعلقة بالمرأة : الرباط 29 أبريل 2006م.
- الكوطا النسائية: قراءة في التجربة والأبعاد: الرباط 13 يوليوز 2006م.
- حماية المرأة في مدونة الشغل بين استقراء النصوص والواقع: الرباط 11 شتبر 2006م.
- قراءة في مدونة الانتخابات: الرباط 21 أبريل 2007م.

كما شاركت نساء الحزب في عدة ملتقيات ومؤتمرات دولية ووطنية باسم اللجنة، وكان لهن دور فاعل في صياغة الجزء المتعلق بالمرأة والأسرة في البرنامج الانتخابي للحزب في استحقاقات سنة 2002 وسنة 2007، كما كان لهن دور فاعل في النتائج التي حصل عليها الحزب خاصة في اللائحة الوطنية المخصصة للنساء في مختلق الاستحقاقات الانتخابية.

3- إصدارات اللجنة:

أصدرت لجنة المرأة والأسرة بحزب العدالة والتنمية كتاب: المرأة والمشاركة السياسية[27] (يونيو2007).

[27]- انظر: حزب العدالة والتنمية، لجنة قضايا المرأة والأسرة، المرأة والمشاركة السياسية، ط1، الرباط يوليوز 2008م.

✓ منتدى الزهراء للمرأة المغربية:

1- التأسيس[28]:

تأسس منتدى الزهراء للمرأة المغربية في الثاني عشر من ماي سنة 2002م، بمبادرة من مجموعة من الأطر النسائية ذات التوجه الإسلامي.

وجاء هذا التأسيس تتويجا لنقاشات طويلة خاضتها هذه القيادات النسائية خلال أواخر العقد الأخير من القرن الماضي، في إطار اللجنة المركزية للعمل النسائي التابعة لحركة التوحيد والإصلاح، وقد اقتنعت هذه الفعاليات بأن أوضاع المرأة والأسرة في المغرب تعرف العديد من التحديات على عدة مستويات، مما يستدعي تأسيس نسيج جمعوي نسائي مستقل يناضل من أجل الدفاع عن حقوق المرأة المغربية ويسهم في النهوض بها على كافة المستويات وفق رؤية تنطلق من القيم الأصيلة للمجتمع المغربي وتنفتح على المشترك الإنساني في الاتفاقيات الدولية.

2- أهداف منتدى الزهراء[29]:

يهدف المنتدى إلى تحقيق ما يلي:

- بلورة رؤى أصيلة في المجال القانوني والحقوقي والاجتماعي مرتبطة بقضايا المرأة والأسرة.
- العمل على إبراز النموذج الحضاري الإسلامي بتحرير المرأة وتكريمها نظريا وواقعيا.
- تكوين وتأهيل نسيج جمعوي نسائي لخدمة المرأة والأسرة المغربيتين.
- رعاية المؤسسة الأسرية وتعزيز مكانة الأمومة.

---

[28]- انظر: منتدى الزهراء للمرأة المغربية، الإرشاد الأسري، ص: 60.

[29]- انظر: منتدى الزهراء للمرأة المغربية، الإرشاد الأسري ص: 63.

- الدفاع عن حقوق المرأة وقضاياها المشروعة والارتقاء بمستواها التعليمي والثقافي.
- التعاون والتنسيق مع الهيئات العاملة في مجال المرأة والأسرة.
- الإسهام في إعداد وإنجاز المشاريع والبرامج التي تهدف إلى تحسين وضعية وصورة المرأة والأسرة.
- تأهيل الأطر النسوية الجمعوية وتنمية المجتمع المدني.
- الإسهام في تكوين الأطر الفكرية والعلمية والثقافية النسائية.

الحركة النسائية التوفيقية

وتسمى: النسوية الإسلامية أو نسوية الحداثة الإسلامية ..

وبتتبع الحبل الناظم لرؤية هذا التوجه من خلال كتابات منظراته يمكننا القول أنه إذا كانت الحداثة تعد الرؤية الناظمة للطروحات النسوية العلمانية؛ فالحداثة هي أيضا الرؤية الناظمة للطروحات النسوية التوفيقية، على اختلاف مناهج المنتميات إليها ومواقفهن المعرفية من الأصول والقضايا الإسلامية.

وهذه الحداثة (توفيقية)، أي حداثة ذات بعد إجرائي لا يستبعد الدين، أو (حداثة الطريق الثالث) كما تسميها بعض النسويات التوفيقيات.

أسماء لمرابط ونموذج التيه المرجعي[30]:

---

[30] الأستاذة أسماء لمرابط: من أبرز متزعمات تيار الحركة التوفيقية في العالم الإسلامي.

وهي طبيبة متخصصة في مجال الطب البيولوجي.

من مواليد مدينة الرباط، عاشت طيلة سنوات كثيرة متنقلة بين دول مختلفة من أمريكا اللاتينية رفقة زوجها الذي يشتغل في السلك الدبلوماسي.

استغلت وجودها في هذه الدول وعملت بصفة طبيب متطوع في المستشفيات العمومية في معظم دول أمريكا اللاتينية.

وحطت بها أخيرا عصا الترحال في بلدها المغرب؛ وفي مدينة الرباط بالتحديد حيث تمارس الآن مهنتها بوصفها طبيبة مختصة في الأمراض الدموية بالمركز الاستشفائي الجامعي لابن سينا.

اهتمت الكاتبة أسماء لمرابط بإشكالية المرأة في الإسلام، حيث تشتغل حاليا في مشروع إعادة قراءة النصوص الدينية من خلال وجهة النظر النسائية، وذلك بمعية باحثات أخريات ضمن مجموعة البحث والتفكير في المرأة المسلمة.

فحداثة الطريق الثالث بحسب أسماء المرابط – التي كتبت جل أعمالها بالفرنسية- "حداثة تربط التصورات الأخلاقية العالمية بالمثل الإنسانية العليا في الإسلام".

وإعادة التفكير في موضوع المرأة من هذا المنظور – برأي أسماء المرابط- يقتضي "التخلص أولا وقبل كل شيء من منظور التقليد السلبي وفي نفس الوقت من تلك الرؤية المنحصرة في الحداثة المجردة من أية مرجعية دينية"؛ فلا تعني الحداثة – برأي المرابط- "انسلاخ الإنسان عن جذوره وإعلان

حاضرت حول الموضوع في عدة بلدان في العالم.

ولها الكثير من المقالات التي تتحدث عن المرأة، كما لها مؤلفات؛ منها:

- مسلمة ببساطة صدر عن منشورات التوحيد.
- عائشة زوجة الرسول أو الإسلام بالمؤنث وقد صدر هو كذلك من نفس الدار.
- القرآن والنساء؛ قراءة للتحرر؛ من منشورات الرابطة المحمدية للعلماء.
- النساء، الإسلام، الغرب: الطريق نحو العالمية.
- النساء والرجال في القرآن أية مساواة؟
- اشتركت أيضا إلى جانب كتاب آخرين في تأليف كتاب بعنوان "الكيبيكيون والمسلمون يدا في يد من أجل السلام". وقد صدر عن دار النشر لانتكوت.

ترأست منذ عام 2011 مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية التابع للرابطة المحمدية للعلماء في المغرب، ثم استقالت منه.

كما ترأس المجموعة الدولية للدراسات والتفكير في النساء التي يقع مقرها في برشلونة .

لها آراء شاذة عن إجماع الفقهاء بخصوص أحكام قرآنية تتعلق بالمرأة كما سنطلع على ذلك من خلال هذا المبحث.

قطيعته مع التراث، بقدر ما تعني ارتقاء الإنسان بإنسانيته انطلاقا من جذوره وذاكرته".

كما ترى أسماء المرابط أن موضوع المرأة تنازعه تيار النسوية الراديكالية العلمانية وتيار الإسلام التقليدي.

والنسوية الإسلامية (التوفيقية) ترفض التيار الأول لعدم ملاءمته للواقع الإسلامي، كما ترفض التيار الثاني لعدم نجاعة المقترحات التي يقدمها، وتحاول النسوية الإسلامية الجمع بين مكتسبات التيارين السابقين، فتصنف نفسها "في إطار يمزج بين التمسك بمبادئ الإسلام والانفتاح على القيم العالمية التي يجب تشاركها مع الحضارة الإنسانية".

وتشيد المرابط بجهود النسويات الإسلاميات الممثلات للطريق الثالث عبر إعادة قراءة الآيات المتعلقة بالمرأة، ودحض الأقوال التي نسبت لمدة طويلة وبشكل خاطئ للإسلام؛ كطاعة الزوج، وتعدد الزوجات الذي اعتبر حقا مفترضا للرجل، كما أشادت بتلك القراءات التي "ذكرت بأن غطاء الرأس أو الحجاب في الإسلام خيار شخصي وأخلاقي لا يجب في أي حال من الأحوال أن يفرض على المرأة".

وأشادت كذلك برموز النسوية الإسلامية اللاتي مثلن تيار النسوية الإسلامية من مثل زيبا مير حسيني، وآمنة ودود، وأميمة أبو بكر، وأخريات".

وترى أسماء المرابط أن التفاسير الإسلامية أعطت سورة نموذجية للأسرة بناء على آية القوامة، وقد أدى مفهوم القوامة ومفهوم الطاعة المترتب عليه؛ لسيادة مفهوم ديني يحتقر النساء ويرسخ نظرة دونية للمرأة.

وتندرج هذه الرؤية في إطار رؤية تقوم على المساواة الكاملة بين الرجال والنساء في شتى الأحكام الموصوفة من النسويات التوفيقيات بالأحكام التمييزية، والتي لم تعد مناسبة للعصر ـ برأيهن ـ؛

ومن تلك الأحكام (ميراث المرأة) والذي انتهت فيه أسماء المرابط إلى (المساواة الكاملة) لأن "التطبيق الحرفي للآية ـ التي تنص على أن للذكر مثل حظ الأنثيين ـ أصبح على المستوى البنيوي غير عادل عاملا لتعميق اللامساواة!

وتطرح المرابط رؤية جديدة ترسخ المساواة الكاملة بين الجنسين في الفضاء الاجتماعي والسياسي، بدلا من الاقتصار على مجرد المساواة الروحية والشعائرية التي وقف عندها المفسرون ـ برأيها ـ ولم يتجاوزوها إلى المساواة الاجتماعية.

وترى المرابط أن هذه الرؤية الجديدة ثورية وطلائعية في عصرنا الذي لم تمتلك فيه النساء على المستوى العالمي حقهن في المشاركة السياسية المتساوية مع الرجل، بما يعني عدم استثناء الولايات العامة نفسها من المساواة على الصعيد السياسي، وتنبثق رؤية المرابط المذكورة من إعادة قراءة مفهوم (الولاية) في قوله تعالى: **(المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)** [التوبة 71].

حيث تنتهي المرابط بمقاربتها لهذا المفهوم إلى "إدراج مفهوم الولاية في إطار مفهوم المساواة في المواطنة كما هو معمول به في المفاهيم الديمقراطية المعاصرة".

أما أستاذة الشريعة الإسلامية في جامعة مراكش فريدة بناني، فترى أن قانون الأحوال الشخصية في المغرب ما زال يحتفظ بطابع اللامساواة بين الجنسين؛ ومن ذلك منعه المرأة المسلمة من الزواج بغير المسلم، الأمر الذي يحد من حرية المرأة في اختيار شريك حياتها، ولو تحملت تبعات اختيارها واقتناعها هي؛ فجعل الدين من موانع الزواج في عصر قامت فيه المجتمعات الحديثة على مبدأ (فصل الدين عن الحياة)، لا يختلف عن المنع من الزواج بناء

على العرق، أو الطبقة، أو اللون، فجميعها يمثل اعتداء على حرية الفرد وحقوقه الإنسانية، وقد صادقت الدول العربية على اتفاقيات قامت على هذا المبدأ.

كما انتقدت فريدة بناني القانون المغربي الذي نص على قوامة الرجل في الأسرة، مما يتنافى مع مقاصد الإسلام الجوهرية ـ برأيها ـ حيث لا سيادة لرجل ولا لمرأة داخل الأسرة، بل المساواة الجنسانية والديمقراطية بين الزوجين في الإشراف.

وتستمر الأستاذة في طرحها الذي يكشف التمييز الواقع ضد المرأة في الطلاق، والولاية، وغيرها، ثم تجري مقارنة بين موقف النموذج المغربي المستند للفقه الإسلامي، ونموذج المواثيق الدولية، لتنتهي إلى أن المرأة في المواثيق الدولية عوملت على قدم المساواة مع الرجل في كل شيء، وأن المرأة في هذا النموذج هي المرأة الكائن الإنسان.

وترى أن القول بأن اتفاقية (السيداو) لا تنسجم مع الإسلام، قول يسيء للإسلام نفسه؛ لأنه يعني أن دونية المرأة مكرسة في النصوص المقدسة، الأمر الذي يجب تغييره تماشيا مع المواثيق الدولية.

وتشاركها في هذه الرؤية نسويات أخريات من هذا التيار؛ فترى أميرة سنبل أن منح الرجل الحق بالتطليق حسب إرادته وعدم منح المرأة الحق نفسه تمييز خاص ضد النساء، وتدعم زينة أنور الرؤية ذاتها للمساواة في الأسرة والتي ينبغي أن يتفق فيها الزوجان على الدين الذي يدين به طفلهما في حال تحول أحد الزوجين عن دينه.

أما زيبا مير حسيني فترى أن (السيداو) أعطت للمرأة ما تريده فعلا وبحثت عنه لسنوات طويلة، ألا وهو: (مصدر المشروعية) التي تمنحها حقوقها.

وترى طائفة أخرى من النسويات ضرورة تعدد الأطر المرجعية في التشريع، فلا يكتفى بالإطار الديني، مما قد يمس مواطنة الأقليات غير المسلمة في البلدان الإسلامية.

والمفارقة الواقعة في هذا الصدد أنه حين طالب الإسلاميون في كندا بالتحاكم إلى الشريعة في القضايا المتعلقة بهم، سعت النسويات الإسلاميات هناك لإجهاض الفكرة، ودعون للتحاكم لقانون علماني، ونجحن في ذلك.

وتبرر إحدى النسويات الإسلاميات معيارية حقوق الإنسان وحاكميتها على النتاج الفقهي بغض النظر عن استنادها للنصوص الدينية بقولها:

"لم تتعرض عملية إنتاج المعرفة الدينية في الماضي للتدقيق أو الضغط من قبل مجتمع عالمي يرفع راية المعايير الدولية لحقوق الإنسان، ولكن اليوم أصبح من الصعب بمكان إصدار أحكام دينية تغض الطرف عن ممارسات مثل الرق وضرب الزوجات وزواج الأطفال أو تشجيعها، حتى ولو كانت لهذه الأحكام جذور ومبررات في النصوص الدينية؛ فقد أضحت حقوق الإنسان معيارا جديدا لتقييم إنتاج المعرفة الدينية".

ورغم الحضور القوي لمعيارية حقوق الإنسان في الخطاب النسوي الإسلامي فيلحظ ـ من خلال نتاجهن العربي والمترجم للعربية ـ غياب التنظير حول الحرية الجنسية وما يتصل بها كالمثلية الجنسية في أطروحات النسوية الإسلامية بخلاف خطاب النسوية العلمانية، رغم اتصال هذه المسائل بحرية المرأة، ودخولها تحت الحق بالحرية باعتبارها أصلا أصيلا من المدونة الحقوقية الغربية.

على أن أحد المفكرين الحداثيين العرب والمشيدين بالنسوية الإسلامية التوفيقية ذكر طرفا مما تم تداوله في مؤتمر النسوية الإسلامية الأول في برشلونة عام 2005م، بين النسويات الإسلاميات اللاتي غلب عليهن الطابع

النضالي مشيرا إلى أنهن: "يترددن في مواقف متباعدة في كثير من القضايا الدقيقة، حتى إن بعضهن يردن غض الطرف عن بعض المحرمات؛ كقبول مبدأ العلاقات الجنسية خارج الزواج، أو الجنسية المثلية، أو حق اختيار الشريك، جنسا أو زوجا".

من خلال المعلومات المتقدمة؛ ندرك أن المطالبات النسوية التوفيقية (الإسلامية) بتغيير قانون الأسرة في الزواج والطلاق والإرث والزواج بالكتابي وإحلال المساواة التامة في الأسرة هو ما تتطلع إليه النسويات العلمانيات بغض النظر عن مستنداته.

وقانون الأسرة المغربي الجديد الذي تحقق فيه شيء من هذا ونجحت من خلاله النسويات الإسلاميات باستبدال عبارة (الزوج رب الأسرة) من المدونة ـ والذي يشير للقوامة ـ لتحل محلها عبارة (المسؤولية المشتركة)، ومن خلال وضع الأسرة تحت المسؤولية المشتركة بين الزوجين بدلا من القوامة، وهو ما كانت تأسف النسوية العلمانية رجاء بن سلامة لفقدانه في مدونة الأحوال الشخصية التونسية.

رغم أن هذا القانون الذي ساوى بين الزوجين حتى في الطلاق لم يخفف من مشكلات الأسر في المغرب، بل سجلت نسب الطلاق ارتفاعا بعد تطبيق المدونة القانونية الجديدة، "وأرجع خبير اجتماعي هذه الزيادات للمدونة الجديدة للأسرة بعد تطبيقها كونها فتحت الباب أمام النساء المتزوجات ليطلبن الطلاق للشقاق، ويحصلن عليه حتى ولو كان الطلب مشفوعا بأسباب بسيطة وواهية".

هذا إلى جانب الضرر الذي قد يلحق بالمرأة ويجردها من مزاياها إذا ما تحققت المساواة في الإنفاق داخل الأسرة وأصبحت النفقة في الأسرة

مسؤولية مشتركة وليست على عاتق الزوج كما ينص القرآن، وهو الأمر الذي جعل بعض منسوبي المنظمات غير الحكومية المطالبة بالمساواة في مدونة الأحوال الشخصية في مصر متخوفين وقلقين حيال هذه النقطة؛ نظرا للأوضاع الاقتصادية المتردية في مصر، والتي تأتي فيها هذه المطالبة لتضيف للنساء عبئا ماديا يثقل كواهلهن وكاهل المرأة الفقيرة منهن بخاصة.

ومع هذا فلا زالت مطالبات النسوية الإسلامية بتحقيق المساواة التامة في قانون الأسرة مستمرة، وحتى القانون المغربي الجديد الذي تطالب بمثله نسويات أخريات كالسعودية فوزية أبو خالد ما زال يتطلب تعديلا لم يرق بعد لتطلعات النسويات الإسلاميات؛ ومن ذلك المساواة في الإرث، وهي مسألة ممكنة التحقق من وجهة نظر نسوية؛ وفي هذا تقول أسماء المرابط: "تتم مناقشة قضية الإرث بشكل ضمني عند السنة، إلا أنها في إيران وهو من المفارقات قد حدثت، وتطورت، وصوت البرلمان الإيراني في 21 من مايو عام 2004م، على قانون يمنح النساء نفس حقوق الإرث لدى الرجال، ورغم أن هذا القانون لم يحصل على مصادقة مجلس حراس الثورة النهائية، إلا أنه يبين إمكانية إثارة هذا النقاش داخل الإسلام".

المرجعية بين المطلق والنسبي:

لقد نهجت الحركة النسائية التوفيقية منهجية مراوغة لإضفاء شرعية (إسلامية) على مبادئ وتوصيات المنظومة الأممية المتعلقة بالمرأة؛ فهي في الظاهر: حركة إسلامية تقر ببعض الأصول الشرعية؛ مثل: الرسالة وربانية القرآن الكريم والدعوة إلى القيم التي جاء بها ..

لكن مضمون رؤيتها في قضية المرأة لا يختلف عن رؤية النسوية العلمانية المتطرفة؛ فهما يعتبران المرجعية الأممية مرجعية مطلقة، ويعتبران

مفهومها للمساواة مفهوما صحيحا ينبغي تطويع النصوص الدينية له ولو كانت قطعية الدلالة ...

فالمساواة الكاملة كما قررتها النسوية المتطرفة وتبنتها الهيئة الأممية: حقيقة مطلقة عند النسوية التوفيقية؛

وهي مقدَّمة على المطلق الديني الأكبر؛ ألا وهو التوحيد الذي يقضي بعبودية الناس جميعا لرب العالمين؛ وما تستلزمه هذه العبودية من إذعان لأحكامه وعدم الاعتراض على شيء منها؛ فهو سبحانه يسوي ويميز، ويرفع ويخفض، ويقبض ويبسط ..

لا معقب لحكمه، ولا راد لأمره ونهيه، **(لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ)** [الأنبياء: 23]

وهكذا؛ فإن الحركة التوفيقية؛ تعتبر موقف الفقهاء من المساواة موقفا أصوليا يمنع من الاندماج والانسجام مع القيم الكونية بدعوى المحافظة على الخصوصية.

وترى أن هناك هوة بين ما تتمسك به (الأصولية الإسلامية) من مطالبة بتحقيق العدالة، وما يتجه إليه العالم من إقرار المساواة الكاملة، بما فيها المساواة في الإرث؛ كما تقررت في مؤتمر بكين.

وهنا نلاحظ أنه في الوقت الذي تدعو فيه النسوية التوفيقية إلى التعامل مع النصوص الشرعية في إطار النسبية التاريخية؛ نرى أنها تعتبر المرجعية الغربية (الأممية) شيئا كونيا مطلقا وليس نسبيا ..

وهذه إشكالية منهجية تبرز حقيقة الدور الذي يقوم به هؤلاء؛ ألا وهو خدمة المشروع الإمبريالي الهادف إلى عولمة وفرض قناعاته وتصوراته التي يعتقد بأنها الأولى بالسيادة والعولمة ..

فنحن إذن أمام شكل جديد من أشكال الانهزامية المنبطحة التي تنبهر بالغرب القوي المهيمن، وتعمل على تقديسه؛ في مقابل النفور من المقدس الإسلامي والتقزز منه ..

وهنا نتساءل مع الدكتور مصطفى بن حمزة "هل الإنسان المسلم مرتبط بالتزامات ومواقف مبدئية سابقة أم أنه متحلل من كل التزام، فيكون بإمكانه أن يوجه سلوكه أنى شاء؟

فإن كان له اقتناع ديني والتزام مؤسس على ذلك الاقتناع فكيف يرجى منه أن يتحول عنه لمجرد ظهور أي قيمة يزعم أنها قيمة كونية؟

والحقيقة أن المسلم ومن غير أن ينعت بالأصولية هو في الحقيقة ملتزم بموجب كونه مسلما بأن يحتكم إلى الله ورسوله، بناء على نصوص عديدة منها قوله تعالى: **(فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)**[النساء: 65]

فهل يراد من المسلم أن يتنكر لهذا الالتزام لينسجم مع القيم الكونية؟

ثم لا بد من التساؤل عن اعتماد المساواة الآن قيمة كونية، أين يتجلى هذا الاعتماد؟

هل يتجلى في اختصاص مجموعة دول بحق (الفيتو) لتقرير مصائر شعوب كثيرة لا تتمتع بهذا الحق؟

أم تتجلى في أحقية الدول العظمى في امتلاك السلاح النووي؟

أم في الهيمنة الثقافية التي تجعل فرض الفكر واللغة جزءا من عملية المقايضة وشرطا في التعاون؟

إلى غير ذلك من المظاهر التي تستبين بها أن المساواة هي إلى أن تكون شعارا استهلاكيا أقرب منها إلى أن تكون حقيقة مائلة وواقعا ملموسا"[31].

النسوية التوفيقية وأزمة المرجعية:

تقول الأستاذة ملاك الجهني في نقد التوجه التوفيقي في الحركة النسائية:

"لا يسعنا بعد استعراض المنطلقات النظرية والإجرائية للنسوية العلمانية والنسوية الإسلامية إلا تحقيق المسألة الاصطلاحية واختبار مدى انطباق وصف الإسلامية على النسوية المذكورة؛ فالنسوية الإسلامية مركب وصفي يتكون من مفردتين أو مصطلحين هما (النسوي) و(الإسلام)، فإذا كان المقصود بالنسوية ـ في نظر النسويات الإسلاميات ـ تيار منظم ينطلق من الوعي بالتمييز ضد المرأة والعمل على إصلاح وضعها في شتى المجالات، وإذا كان المقصود بوصف الإسلامية ـ في نظرهن ـ تحديد الإطار الذي تجري داخله عملية الإصلاح من خلال الاجتهاد وطرح البدائل من وجهة نظر المرأة المسلمة؛ فهذا أمر مباح شرعا بل مندوب إليه في ظروف معينة كالظروف التي نحياها والتي يجري فيها التدافع بين الإسلام والعلمانية في موضوع المرأة.

كما أن الإصلاح ليس حكرا على الرجل؛ ومنذ صدر الدعوة الإسلامية بل البعثة النبوية والمرأة تشارك الرجل الإصلاح.

لكن الدعوى السابقة تكشف عما وراءها بالوقوف على حقيقة المصطلحات المحورية التي ينهض عليها تعريف النسوية الإسلامية، والمذكورة في ثنايا الخطاب النسوي وتحرير مضامينها، والتي أسفرت عن

[31] بحوث فقهية (ص 173– 174).

المرجعية الحقيقية للتعريفات الدعائية للنسوية الإسلامية، وعلى رأسها مصطلح (المساواة) والمتصل بالقضية التي انبثق منها النضال النسوي في المغرب، واستدعته النسويات الإسلاميات وطبقنه على نصوص القوامة والولاية والطلاق والإرث وغيرها.

ومصطلح (الاجتهاد) الذي يمثل محور عملية الإصلاح وطرح البدائل والذي تحلل من مجاله التداولي الإسلامي ليصبح مجرد غطاء شرعي زائف لإعادة قراءة النص بأدوات حداثية.

أما الإسلام الذي تتحدث عنه النسويات عقيدة وشريعة فمجموع قراءات تاريخية متراكمة قابلة للتحول والتكيف والانحناء للمفاهيم النسوية الغربية بمنظورها الحداثي الذي أشرق علينا بمنظومة حقوقية تمثل من وجهة النظر النسوية العدل المطلق، هذا العدل الذي لم يأت به النبي صلى الله عليه وسلم وغاية ما فعله ـ من وجهة نظر نسوية ـ هو نقل الناس مما كانوا يعدونه ظلما في زمانهم إلى ما كانوا يعدونه عدلا في زمانهم، ومن الجهل السائد في زمانهم إلى المعرفة المتناسبة مع العصر لا إلى عدل ومعرفة مطلقين.

هذه النسوية التي تدعي وصلا بالإسلام ثم تعد (السيداو) مصدرا شرعيا يحفظ حقوق المرأة، فتفيء إليه لا إلى الإسلام، بل على الإسلام أن يتكيف مع السيداو ويمنحها الشرعية، ولربما كان مصطلح الإسلام النسوي أقرب نسبا بهذه النسوية، التي هي نسونت الإسلام عوضا عن أسلمة النسوية؛ ليغدو إسلاما نسويا لا صلة له بالإسلام إلا الاسم.

نسوية أصبحت فيها مقولة الجندر أحق بالعصمة من الخطأ من آي القرآن، نسوية تنطلق من القرآن ثم تتجاوز النص القرآني حين تخفق كبيرة منظراتها في تأويل آيات ضرب المرأة فيه.

نسوية تؤول في النهاية إلى الاتفاق مع الموقف العلماني من قضايا المرأة على النحو الذي بيناه؛

ولذا فالنسب الأقرب لهذه النسوية هو العلمانية لا الإسلام؛ فوصف الإسلامية يقتضي أن تكون هذه النسوية مؤسسة عقديا ومعرفيا وقيميا على الإسلام، والنسوية الإسلامية ليست كذلك.

والفرق الأساسي بينها وبين النسوية العلمانية هو الصلابة والليونة، فالنسوية العلمانية ينطبق عليها وصف العلمانية الصلبة والذي أطلقه مؤلف كتاب (الأسس الفلسفية للعلمانية) على العلمانية الصريحة والنهضة على أسس فلسفية حاسمة، أما النسوية الإسلامية فينطبق عليها وصف العلمانية اللينة وهي التي تبحث عن مبرراتها في التاريخ والثقافة والاجتماع والنصوص الدينية.

ومن هنا فالمصطلح الأكثر دقة في هذه النسوية الحداثية هو النسوية التوفيقية لا الإسلامية.

الإشكالية المنهجية:

تستند المناهج الحداثية المستخدمة من قبل النسويات في إعادة قراءة النص الشرعي وتأويل أحكام الإسلام لعدة أسس أبرزها: (الأساس الإنسانوي، والأساس الفرضي، والأساس الإديويلوجي، والأساس النسبي).

ومناقشة الإشكالية المنهجية المتصلة بالمناهج الحداثية تستدعي طرح عدة تساؤلات جوهرية منها:

هل المناهج الموظفة لإعادة قراءة أحكام الإسلام من جهة النسويات مناهج محايدة، أو ذات طابع كوني؟

وهل يمكن قطعها عن أصولها الغربية واستخدامها في المجال التداولي الإسلامي؟

وهل يصح مثلا أن نستخدم مفهوما إجرائيا كالجنوسة (الجندر) يشتمل على تعريفات متعددة منها ما يحيد الجنس تماما بحيث يمكن حلول الذكورة محل الأنوثة والعكس، فنقوم باستخدامه وفقا لتعريف آخر يعرف الجندر بتقسيم الأدوار الاجتماعية على أساس الجنس لا غير، متذرعين بتعدد المعاني التي يحيل إليها المصطلح، والخروج من ثم من حرج التعدد بتحديد المعنى المنتقى؟

هذا ما ستجيب عنه المحاور التالية:

✓ المحور الأول: الأساس الإنسانوي:

يرجع هذا الأساس للنزعة الإنسانوية المنبثقة من الحداثة الغربية، والتي تعنى بمركزية الإنسان في التفسير والتأويل، ورغم اختلاف النظرات الفردية للنزعة الإنسانوية فالجامع بينها هو التركيز على الخبرة الإنسانية، واختبار قوة العقل النقدي حين يطبق في مختلف المجالات، اللاهوتي منها والعلمي،

حيث كان ينظر للإنسان باعتباره مهندس مصيره، وكل معارفنا بما فيها المعتقدات الدينية ناشئة عن فعاليات العقل الإنساني[32].

وقد استفادت حركة الإصلاح الديني المتمثلة في البروتستانتية من هذه النزعة في بواكير التاريخ الغربي الحديث فأنسنت النص أي: جعلت الإنسان محور فهم النص، متحللة من الفهم الكنسي الرسمي للنصوص، الأمر الذي صاحبه غرور الإنسان بما اكتشفه من أسرار الكون، واستتبعه استبعاد المجال الغيبي من دائرة التأثير المعرفي مما أكد على مركزية الإنسان، ومنحه سلطة مطلقة يحكم من خلالها على المفاهيم والتصورات ولو كانت دينية آتية من مصدر مفارق للإنسان، وانعكس هذا بدوره على المنتج الفلسفي الغربي فأصبحت الفلسفة الغربية الحديثة بعمومها فلسفة إنسانوية تعتمد على البعد الإنساني في التفسير والتأويل.

ويمثل إعلان نيتشه (موت الإله) تجسيدا حيا للنزعة الإنسية التي أعلنت عمليا ميلاد الإنسان الذي سينحي عالم الغيب لصالح عالم الشهادة[33].

ثم جاء المذهب الوجودي وأصبح "مذهبا قائما برأسه في فهم الوجود على أساس أن المنظور فيه هو الإنسان، وأن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني، حتى صارت شارته هي: من الإنسان وإلى الإنسان بالإنسان، أو: كل شيء للإنسان ولا شيء ضد الإنسان ولا شيء خارج الإنسان"[34].

ومن رحم الرؤية الوجودية الإنسانوية ولدت مقولة الجندر على يد (سيمون دي بوفوار).

---

[32]– انظر: النزعة الإنسانية في الفكر العربي تحرير: عاطف أحمد، (ص 22ـ26).

[33]– ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ـ لخالد بن عبد العزيز السيف، (ص 201ـ202).

[34]– الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، لعبد الرحمن بدوي (ص 16)، بتصرف يسير جدا.

وعلى الأساس الإنسانوي نفسه تشكل المنهج الأنثروبولوجي وهو منهج وضعي يعنى بدراسة الإنسان من جميع أبعاده النفسية والثقافية والبيولوجية مع الاهتمام بالتطور الجاري على كل بعد من الأبعاد السابقة، والمبادئ التي تحكم هذا التطور[35].

وتمثل المجتمعات البدائية النطاق الأنسب للدراسات الأنثروبولوجية لمحدوديتها العددية ومحدودية ظواهرها الثقافية بحيث يمكن رصدها ودراستها أنثروبولوجيا.

وتنقسم الأنثروبولوجيا لعدة أقسام منها الأنثروبولوجيا الطبيعية، والاجتماعية، والتطبيقية، والثقافية، وما يعنينا منها هنا هو الأنثروبولوجيا الثقافية المهتمة بدراسة النص الديني، والتي تلغي البعد الغيبي للدين وتنظر إليه بوصفه ظاهرة ثقافية، ولبدائية المجتمع الذي نزل فيه الوحي ـ وفقا للتصور الحداثي ـ طبقت القراءات المعاصرة المنهج الأنثروبولوجي على النص الديني المتصل بذلك المجتمع[36].

ولهذا لا يمكن عزل المناهج الغربية المستخدمة في التأويل بمعناه العام وظاهرة التأويل الحديثة (الهرمنيوطيقيا) ـ بمختلف مداخلها النظرية ـ عن جذورها الإنسانوية، حيث تنزع التأويلية القداسة عن النص (موضوع التأويل) أيا كان مصدره؛ فتسوي بين النصوص جميعا البشري منها والإلهي، وتؤكد على انبناء النصوص جميعا على قوانين واحدة، وأن عامة ما يجري على النص

---

[35]– انظر: مدخل إلى علم الإنسان (الأثروبولوجيا) لعيسى شماس، (ص 9ـ10)، وقاموس علم الاجتماع لعاطف غيث، (ص 22)، وقراءة في كتاب مبادئ الأنثروبولوجيا لبشير خلف، مقالة نشرت في موقع الحوار المتمدن، على الرابط:
http:www.ahewar.org/debat/show .art.asp ?aid311203=.

[36]– انظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر لمرزوق العمري، (ص 282ـ285)، (468ـ496).

اللغوي من قوانين وضوابط يجري على سواه من النصوص مهما أكسبناها من قداسة، وسواء أتعلقت هذه القوانين والضوابط بشروط إنتاج النص، أو بتلقيه، أو فهمه[37]؛ فجميع النصوص تستدعي نصوصا أخرى سابقة عليها، وجميعها تتأثر بالواقع المادي الذي انبثقت داخله، وهي قابلة للقراءة بكيفيات شتى.

كما تؤكد التأويلية الحديثة على ضرورة تجذير القيم الحديثة القائمة على تجذير اعتبار فكرة مفادها أن اختلاف القراءات ليست حقا للقارئ فقط بل شرط القراءة التي تتجه بطبيعتها إلى التنوع والتكاثر، كما أن القراءات الحديثة يقصي بعضها بعضا وهي عرضة للتنازع والصراع تبعا لكفاءة الأدوات المنهجية المستخدمة ومدى إجرائيتها[38].

✓ المحور الثاني: الأساس الفرضي:

كما ذكرت باحثة نسوية أمريكية من أصول عربية، وهي أستاذة الفنون القديمة وعلم الآثار في جامعة كولومبيا ما توصلت إليه عبر تخصصها في علم الآثار ودراساتها ومشاركاتها الميدانية الحديثة في التنقيب في الأثري في كل من العراق وسوريا، إذ أن العودة النسوية إلى ماض أمومي متخيل ومكتنز بقيم مثالية هو ما قاد الباحثات النسويات الغربيات إلى الشرق الأدنى وإلى بلاد ما بين النهرين باعتبار هذه المناطق هي حدود الزمن التاريخي ومنها ينبع التاريخ بحسب الرواية التاريخية المعروفة، ومن هنا تجسدت أهمية استرجاع تصاوير الإلاهات الأنثويات بوصفها الدليل على النفوذ القديم للمرأة، ومثلت هذه التصاوير والتماثيل البرهان الأركيولوجي (الأثري) الذي يجري الاستشهاد به من قبل النسويات لإثبات وجود نظام أمومي في الماضي

---

[37]– أفق التأويل في الفكر الإسلامي لمحمد حمزة (ص 31)، وانظر: ظاهرة التأويل (ص208ـ209).

[38]– انظر: أفق التأويل في الفكر الإسلامي لمحمد حمزة، (ص 31).

تنتفي فيه التراتبية وتتحقق المساواة ويمكنهن من الإطاحة بما هو قائم، فإثبات وجود هذا النظام بوصفه حقيقة تاريخية في العصر القديم يمكن النسويات من إظهار الاضطهاد الواقع على المرأة باعتباره وضعا تاريخيا طارئا وليس حالة طبيعية.

لكن الحجج الأثرية التي ساقتها النسويات لم تسلم من الانتقادات، وقد ذكرت الباحثة جانبا من الانتقادات الغربية الموجهة للحجج الأثرية التي تسوقها الباحثات النسويات، ومن تلك الانتقادات المنهجية الانتقائية المتمثل في إهمالهن التماثيل الصغيرة التي جمعت بين المقدس والمدنس في الأنثى والتي لا تخدم فكرة الأنثى المقدسة[39]، وقالت: "في كل الانتقادات المذكورة رفضت فكرة إسباغ صفة الألوهية على تلك التماثيل، وعد ذلك مجرد أسطورة معاصرة، فلا توجد أية أدلة أركيولوجية على أن تلك المجتمعات القديمة كانت في واقع الأمر أمومية، كما لا توجد أية أدلة على أن تلك الإلاهات كن يعبدن على نحو حصري، وإذا كانت تلك التصاوير هي فعلا للإلاهات، فبالإمكان القول: إن الآلهة الذكور كانوا يعبدون في نفس الوقت مع الإلاهات الأمهات".

وينتظم موقف هذه الباحثة ضمن الموقف النقدي الغربي للنظام الأمومي والدائر داخل الدائرة النسوية وما بعد النسوية الرافض للنظام الأمومي ما قبل التاريخي والذي اعتبره بنية أسطورية عدت هي ذاتها جزءا من سردية النظام الأبوي الذي ترغب النسويات بالإطاحة به، وأضافت الباحثة: "أود القول أخيرا إن هذا البحث عن نظام أمومي ما قبل تاريخي ليس بالأمر الجديد، فتلك الأفكار في نهاية المطاف ليست بالنسوية ولا هي بالتقدمية، بل هي عودة إلى أعمال من نوع الدراسة التي وضعها يوهنز بخأفن عام 1861م، تحت عنوان

[39]– انظر: نساء بابل: الجندر والتمثلات في بلاد ما بين النهرين لزينب بحراني، ترجمة: مها حسن بحبوح، (ص 52_53)، (106)، (213_215).

(الخرافة والدين والحق الأمومي)، حيث عرف فيها النظام الأمومي بأنه المرحلة الأكثر بدائية من التطور الثقافي التي حل محلها حكم الرجال الأكثر ثقافة وتنويرا".

وينسحب تشكيك الباحثة التي قدمت دراسة معمقة للتماثيل والتصاوير والمدونات النصية المتعلقة بها على الفرضيات النسوية الأخرى، كما شككت في التأويلات المطروحة للتماثيل والتصاوير القديمة والمتصلة بالنظام الأبوي والجندر كخنوثة الآلهة المفتقرة لدلائل.

من اللافت أن عددا من المفاهيم المركزية في الثقافة الغربية الحديثة تقوم على أساس فرضي أي: (فرضية ذهنية) لا ترقى للجزم أو الإثبات، ومن ذلك ـ مثلا ـ نظرية أو مفهوم (الحق الطبيعي) والذي يعد أساسا فلسفيا لحقوق الإنسان[40]، ومثل فرضيات التحليل النفسي الفرويدية واللاكانية والتي سبقت الإشارة إليها.

واللجوء إلى الفرضيات هو في واقع الأمر نقل للمناهج الوضعية من حقل العلوم التجريبية إلى حقل العلوم الإنسانية رغم اختلاف الموضوع في كل من الحقلين؛ ولذا لا يمكن فصل الأساس الفرضي للمناهج الغربية في العلوم الاجتماعية عن المنظومة الفكرية للحداثة بوجه عام، ولا عن النزعة الإنسانوية بوجه خاص؛ فما دام الإنسان يحتل مكانة مركزية في المعرفة والتفسير، فله أن يبتكر أدواته ومناهجه استنادا للمرجعية الإنسانوية ذاتها[41].

---

[40]– حول فرضية الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي، راجع: حالة الطبيعة والعدوان أساس حقوق الإنسان لمحمد عابد الجابري، رابط:
http://www.aljabriabed.net/n26_01jabri.htm.

[41]– انظر: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والعيارية لمحمد أمزيان، (ص 42ـ43، 90).

وينسحب هذا على فلاسفة ما بعد الحداثة الذين يقفون ضد المركزية الإنسانية؛ فقد ابتكروا هم أيضا فرضيات وطرحوها وفسروا بها الظواهر الكبرى كظهور ثقافات واندثارها دون أي يستدلوا لفرضياتهم بأي برهان علمي، ومن ذلك نظرية فوكو حول (النظام الخفي) إذ يرى فوكو أن اللغة سابقة على الإنسان وأنها محكومة بأنساق داخلية تحركها، وحركتها تجري وفقا لنظام خفي سماه فوكو (ابستمي)، ومهمة هذه النظم الخفية أو (الابستيمات) تشكيل فكر الإنسان ووعيه، وإذا ما تم اكتشافها فسوف يؤدي ذلك لاختفاء الإنسان الذي عهدناه[42].

ومن أبرز المفاهيم الإجرائية المستخدمة في النقد النسوي ما يعرف بـ (النظام الأمومي)[43] السابق عن النظام الأبوي، وهذا المفهوم لا يعدو كونه مجرد فرضية، مما حدا بغيردا ليرنر[44] للقول في بحثها الذي استغرق إنجازه سبع سنوات: "إن هجر البحث عن ماض داعم (البحث عن النظام الأمومي) هو الخطوة الأولى في الاتجاه الصحيح، ذلك أن إبداع أساطير تعويضية عن الماضي البعيد للنساء لن يحررهن في الحاضر والمستقبل"[45].

---

[42]- انظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر لعبد الرزاق الداوي، (ص 143ـ150)، والأسس الفلسفية للحداثة لصدر الدين القبانجي، (ص 83ـ84، 89).

[43]- راجع: ما كتب حول (النظام الأمومي) ضمن النقطة الخاصة بالنظام الأبوي في مبحث (المنطلقات الإجرائية) في الفصل الأول من هذا الكتاب.

[44]- مؤرخة ومؤلفة وأستاذة جامعية، ولدت عام (1920م) وهي أستاذة جامعية في جامعة وسكنسون ماديسون، توفيت عام (2013م)، من أبرز كتبها (نشأة النظام الأبوي) الحائز على جائزة (جوان كيلي) التي تمنحها الجمعية التاريخية الأمريكية عام (1986م)، وعد الكتاب الأكثر أهمية في النظرية النسوية.

[45]- نشأة النظام الأبوي، ترجمة: أسامة إسبر، (ص 83ـ84).

وبناء على ما سبق تقترح ليرنر تغيير السؤال من البحث عن النظام الأمومي إلى البحث في تاريخ النظام الأبوي، لكنها ورغم حرصها على عدم السقوط في فخ التبسيط بتخليها عن التفسيرات التي ترجع الأمور لعامل واحد، فقد اعترفت ليرنر بأن ما تقدمه مجرد فرضية بقولها: "يهدف البناء الفرضي الذي سأقدمه إلى أن يكون واحدا من بين عدد من النماذج الممكنة فحسب"[46].

كما أشارت مؤلفة كتاب (الكأس المقدسة وحد السكين) إلى الجدل الدائر في الغرب حول وجود نظام أمومي وعلقت قائلة: "ثقافتنا تتميز بمبدأ (إذ لم يكن هذا فسيكون ذاك)، وهو مبدأ حذر الفلاسفة القدماء من أنه قد يؤدي لقراءة مغلوطة حتى لأبسط الوقائع"[47].

ورغم محاولة المؤلفة صياغة نظرية تمسك بها العصا من المنتصف بتمسكها بفرضية وجود نظام أمومي لكنها لم تستطع أكثر من القول بأن الحفريات لا تدل على سيطرة حقيقية للأم، بل كان المجتمع الأمومي مجتمع تشاركي، وتضيف: "ولا يعني هذا أن الرجال كانوا يعاملون كتابعين أو يعتبرون تابعين؛ لأن كلا من الرجال والأطفال كانوا أطفالا للآلهة كما هم أطفال المرأة التي ترأست العائلات والعشائر، وفي حين أن هذا الأمر أعطى النساء مزيدا من القوة فإن مشابهتنا للعلاقة التي تقوم اليوم بين الأم وطفلها تدعونا للاعتقاد بأن هذه القوة كانت قوة ترتبط بالمسؤولية والرعاية أكثر من ارتباطها بالقمع والامتياز والخوف"[48].

---

[46]- المرجع السابق، (ص 86ـ87).

[47]- الكأس المقدسة وحد السكين لرايان إيسلر، (ص 70).

[48]- المرجع السابق (ص 71).

ومن جهة أخرى استخدمت روث رودد[49] مفهوم النظام الأبوي بوصفه أداة تحليلية رئيسة في نقدها النسوي للثقافة الإسلامية والتي تصنفها النسويات ضمن الثقافات الأبوية بلا جدال، وكان أن توصلت رودد في دراستها حول النساء في التراجم الإسلامية إلى نتائج إيجابية فيما يتعلق بأهمية ما يسمى بالنسب (شبه الأمومي) في التراجم الإسلامية برهنت عليه رودد من خلال عدة نتائج تتلخص في الاهتمام بنسب الشخصية المترجم لها من جهة المرأة (الأم، والجدة ...)، على أنها شككت وذكرت الشكوك المحتفة بأحد الأعمال المصدرية القائلة أصلا بوجود نظام أمومي في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ومنها كتاب روبرتسون سميث (الأزواج والقرابة في الجزيرة العربية القديمة)، والذي لا يزال مؤثرا إلى اليوم بحسبها[50]، فتقول: "وغالبا ما تهمل حقيقة أن تحليل سميث الرائع دون شك يفتقر إلى دليل ملموس، وكما أشار متخصصون في الإسلاميات في زمانه إلى أن تأويله لبعض الحقائق موضع شك"[51].

وقد سبق وأن شككت كذلك الفيلسوفة الوجودية سيمون دي بوفوار في هذه الفرضية من الأساس في كتابها الموصوف بـ(إنجيل الحركة النسوية)، إذ

---

[49]- أستاذة جامعية وباحثة مهتمة بقضايا النوع الاجتماعي (الجندر) وبالتاريخ الثقافي والاجتماعي في الشرق الأوسط، عضو هيئة التدريس في الجامعة العبرية في القدس، نشرت العديد من المقالات المهتمة بقضايا النوع خلال العشرين سنة الماضية، تعمل حاليا على مشروع بعنوان (النسوية الدينية اليهودية والإسلامية: التشابهات، والمتوازيات، والتفاعلات)، من مؤلفاتها: (تصورات القرن العشرين المجندرة من سيرة النبي محمد).

[50]- انظر: النساء في التراجم الإسلامية، (ص 63).

[51]- المرجع السابق.

ذكرت فيه هذه الفرضية التي عرضها باشوفين، ونقلها عنه إنجلز[52] معتبرا أن من عهد سيطرة الأم إلى عهد سيطرة الأب انكسار تاريخي كبير للجنس النسائي، وقد سخرت سيمون دي بوفوار من افتراض وجود سيطرة حقيقية للنساء في الأزمنة البدائية فالمجتمع ـ برأيها ـ كان دوما مذكرا والسلطة السياسية كانت بأيدي الرجال[53]، وتؤكد ذلك بقولها: "والحقيقة أن هذه الفترة الذهبية من تاريخ المرأة ليست سوى أسطورة"[54].

والمفارقة الباعثة على التأمل أن الباحثات النسويات لم يساورهن شك حيال تلك الفرضية التي كانت محلا للشك في البيئة المنتجة لها، بل أخضعن التراث الإسلامي بمجمله لهذه الفرضية الواهية؛ كفاطمة المرنيسي التي بنت مقولاتها في كتاب (ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية) على مقولات سميث[55]، بل سحبتها بعضهن على لغة النص القرآني نفسه، والذي يبقى ما ورد فيه حول موقع كل من الذكر والأنثى (موضوع مساءلة) كما تقول صاحبة كتاب (الحريم اللغوي)[56]، أما الفرضية العاملة في خطابهن فقد أخرجنها من نطاق المساءلة، رغم وعي بعض النسويات بالمآلات الخطيرة المترتبة على

---

[52]- فيلسوف ومنظر ألماني، يلقب بـ(زعيم بروليتاريا) ود عام (1820م) في مدينة بارمن بألمانيا، درس بجامعة برلين والتحق بالتجنيد العسكري، ثم انضم للجناح اليساري من الهيجليين الشبان، نقد هيجل، واحتك بالطبقة العاملة وبدأ بدراسة أسباب الظروف الاقتصادية القاسية التي تعيشها الطبقة البروليتاريا، وشارك ماركس في وضع نظرية الشيوعية العلمية أي المادية الجدلية والتاريخية، توفي عام (1895م)، من مؤلفاته (العائلة المقدسة).

[53]- انظر: الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، (ص 63).

[54]- المرجع السابق.

[55]- انظر: ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، (ص 65).

[56]- انظر: الحريم اللغوي ليسرى مقدم، (ص 103).

القول بالنظام الأبوي الذي ربطنه بالأديان السماوية واعتبرن رفض أحدهما رفضا للآخر، وقد تجلى هذا في ثورة النسويات على اللغة التي كتبت بها الكتب المقدسة والمتأثرة بذلك النظام من الله (مذكرا) ـ بزعمهن ـ والمطالبة بإعادة صياغتها واستخدام ضمائر محايدة، وقد تحققت هذه المطالبة في عام (1994م) بإصدار نسخة جديدة من الكتاب المقدس (العهد القديم) و(العهد الجديد) سميت بالطبعة المصححة حيث استخدمت فيها الضمائر المحايدة، وانتهى رفض النظام الأبوي بطائفة من اللاهوتيات المسيحيات إلى رفض فكرة (الله) أو الإلحاد بصفة أدق عند وصولهن إلى مرحلة (ما بعد الأبوية) في مسيراتهن الفكرية، كما وصل الحال بمعظمهن إلى رفض العلاقات الطبيعية بين الجنسين والحمل والولادة باعتبارها مؤسسات أبوية تستعبد المرأة[57].

✓ المحور الثالث: الأساس الإيديولوجي:

والواقع أن القراءة الجندرية للتراث والقرآن بخاصة وقعت في عدة مزالق منهجية تفضح أساسها الإيديولوجي، وتؤكد عدم براءتها من رؤى قبلية، ومن أهمها:

إرادة التسوية بين جميع النماذج النسائية الواردة في القرآن وجعلها نماذج مثالية، وهذا غير متأت في الواقع أصلا، ولا في النماذج الرجالية المذكورة في القرآن كنموذج قارون بوصفه مستكبرا، ونموذج العالم الذي أخلد إلى الأرض واتبع هواه وشبه بالكلب، بل هذه التسوية لا تأتي في الخليقة بصفة عامة، إذ فيهم الخير والشرير والصالح والطالح وبين ذلك.

---

[57]– انظر: النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية لرفعت حسان، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)، تحرير: أميمة أبو بكر، (ص 232)، وحركات تحرير المرأة: من المساواة إلى الجندر لمثنى الكردستاني، (ص 182).

الانطلاق من مقدمة (حتمية) مفادها: أن كل شكل من أشكال التفرقة بين الجنسين، موشوم بالسلبية، تستوي في هذا التفرقة الاجتماعية البشرية قصورا أو جهلا أو ظلما وعدوانا، والتفرقة الإلهية الواردة في آيات القرآن المحكمة والصادرة عن إله عدل عليم حكيم خبير.

الانطلاق من سبق الميثولوجيا وحاكميتها على الحقيقة الدينية تأسيسا على التصور الغربي للتاريخ، والذي تعد فيه الثقافات الوثنية بأساطير آلهتها المتعددة سابقة على الأديان السماوية الموصوفة بالأديان التوحيدية، مما أدى إلى جعل الميثولوجيا حاكمة على القرآن ليصبح القرآن النص الممثل للانقلاب ضد الأنثى المقدسة، لا مصدر الحقيقة الدينية والحاكم على الأساطير الوثنية.

وهكذا يتم تعطيل النص القرآني وتغييب حقائقه القطعية وعدم توظيفها في التفسير، واستنطاقه بمشتهيات النسويات المعرفية لا غير، وسنعود لتمحيص هذا السبق في موضوع لاحق.

تحكيم الجندر على النص القرآني باعتبار الجندر مصطلحا صحيحا وصالحا للتطبيق على أي نص بغض النظر عن قداسته (أنسنة النص)، وتطبيقه على أية ثقافة باعتبار الجندر مفهوما عابرا للثقافات، أي أن مصطلح الجندر نفسه وبغض النظر عن تحولات المفهوم ينظر إليه بوصفه فكرة كونية مطلقة، وهذا ما سيجري توضيحه في المحور التالي.

إذا كان التأويل هو الأداة التي يجري بواسطتها تفسير النصوص؛ فإنه لا يخلو من الانطلاق من منطلقات قبلية بالضرورة، فكل فهم أو تأويل يتحدد اتجاهه وفقا لطريقة طرح السؤال وما يهدف إليه، وعليه فلا يوجد تأويل دون افتراضات مسبقة[58]، ويرى بول آرمسترونغ[59] أن الفرضيات النموذجية التي

[58]– انظر: القراءات المتصارعة: التنوع والمصداقية في التأويل لبول ب. آرمسترونغ، (ص 24ـ26).

تطرحها طريقة تأويل معينة ليست "إلا تجسيدات عملية لقناعات أساسية بشأن الكائن البشري، وبشأن وجود الشيء الخاضع للاستنطاق، ووجود العالم ككل"[60].

وأية محاولة للفهم لا يمكن لها أن تتم دون مفاهيم مسبقة، وافتراض مسبق يتصل بالتصور الكلي للوجود، وكل محاولة تسعى للتفلت من الافتراضات المسبقة تتورط في إعادة إنتاج تلك المسبقات في التأويلات المتمخضة عنها لكن دون أن تدركها بصفتها الحقيقية، ولربما توهمتها حقائق مستقلة في النص[61].

ويصنف بول ريكور[62] هذه المنطلقات أو ما تسمى أحيانا بالمداخل التأويلية إلى ضربين:

مداخل تنقيبية: ويسمى التأويل المنطلق منها بتأويل (كشف القناع)، ومثالها: الماركسية والبنيوية والتحليل النفسي، والمعنى في هذه المداخل لا يوجد على السطح أبدا، بل مختف خلف قناع السطح ولابد من إزالة هذا القناع واستجلاء المعنى المتواري خلفه، وقاعدة القراءة في هذه المداخل هي (الشك أو الارتياب).

---

[59]- أستاذ الأدب الإنجليزي والعميد في جامعة براون في الولايات المتحدة الأمريكية، حصل على البكالوريوس من جامعة هارفرد، والماجستير من جامعة ستانفورد، والدكتوراه من الجامعة نفسها، تتركز اهتماماته البحثية في مجالات الحداثة، والرواية، ونظرية الأدب، والتأويل، من مؤلفاته (اللعب وسياسة القراءة: الاستخدام الاجتماعي للشكل الحداثي).

[60]- المرجع السابق (ص 24).

[61]- المرجع السابق، (ص26).

[62]- فيلسوف فرنسي، ولد عام (1913م) تأثر بالفلسفة الوجودية وسيجموند فرويد، وانعكس تأثره على طبيعة اللغة والتفسير والموضوعية، والإرادة، من مؤلفاته (الاختياري والإجباري).

مداخل غائية: وهي لا تفتش عن المعنى فيما وراء النص بل في أهداف النص، وإمكاناته والقيم التي يحتكم إليها، وبقية الموجودات الثقافية، مثل (الظاهراتية، والنقد الجديد)، وقاعدة القراءة هنا هي (الثقة)[63].

وينتج عن هذه المداخل المتضادة ـ بطبيعة الحال ـ قراءات متصارعة، فالخلاف في الاستراتيجيات المستخدمة في التأويل ينطوي في أساسه على صراع في المعتقد، والتأويل من حيث الجوهر(فعل اعتقاد) كما يرى آرمستونغ، ولا يوجد مدخل تأويلي إلا وهو منفتح على اعتقاد الفرويدية ـ نسبة لفرويد ـ التي تنظر للإنسان بوصفه حيوانا جنسيا، وبالتالي فنصوصه تعبر عن رغبات جنسية مكبوتة، والبنيوية تنظر للإنسان بوصفه حيوانا لغويا يتميز عن سواه بقدرته على تنظيم الكون في ثنائيات ضدية، والماركسية تنظر للإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا تتغير طبيعته بحسب ممارساته اليومية عبر التاريخ والثقافة، وبالتالي فالتأويل مرتهن لهذه التصورات المسبقة عن الوجود، وهذه التصورات في حقيقتها افتراضات سيقت مساق المطلقات[64]؛ إذ "لكل منها ميتافيزيقاه المختلفة، ومجموعة قناعاته المختلفة التي تؤلف نقطة انطلاقه وتعرف موقعه في الحقل التأويلي"[65]، كما سبق أن المنطلقات المنهجية لا تخلو تماما من مسبقات دينية، لا بوصفها منطلقا رئيسا بل بوصفها مكونا من مكونات الرؤية الكلية للمفسر أو المأول، ففرويد ـ مثلا ـ تأثر بالقبالاه وهي المجموعة من التفسيرات والتأويلات الباطنية والصوفية عند اليهود[66]، وقد تركت رؤيتها للكون، بتأليه الجنس وتجنيس الإله أثرها في فرويد، وهذا هو

---

[63]– انظر: القراءات المتصارعة، (ص 28)، وانظر: صراع التأويلات: دراسات هرمنيوطيقية لبول ريكور، ترجمة: منذر عياشي، (ص 46ـ56).

[64]– انظر: القراءات المتصارعة، (ص 24ـ29).

[65]– المرجع السابق، (ص 24).

[66]– انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (ج2/ ص39).

جوهر فكر فرويد كما يقول المسيري، والذي يشير بالمثل للإيديولوجيا الدينية التي أثرت في دريدا وعمقت نزعته التفكيكية بواسطة قراءته لجوانب من التراث اليهودي[67].

ثم إن المداخل المنهجية يجري توسيعها وتشحن بطاقة تفسيرية عالية بحيث تبسط على مجالات واسعة ومتعددة، ومن ذلك الفرضية النفسية الفرويدية والتي جرى تطبيقها على السياسة والفن والأنثروبولوجيا والدين، حتى تجاوزت الفرضيات المشحونة بمحتوى إيديولوجي حدود العلم واقتحمت مجال الميتافيزيقيا[68].

وهذا ينفي ـ بلا شك ـ النقاء والحيادية والعلمية المنسوبة للمناهج والأدوات الإجرائية الغربية باعتبارها مناهج بريئة، ويؤكد في الوقت نفسه أن "المفسر يصدر كغيره من الفاعلين الاجتماعيين عن رؤية معينة للكون ولوظيفته، وعن وجهة نظر يكيفها وضعه الاجتماعي والنفسي، وأن التفسير في نهاية المطاف تمثل موجه بالضرورة وغير بريء البتة"[69].

ثم إن استخدام المفاهيم التحليلية الغربية بطريقة انتقائية بحيث ننتقي منها ما يناسبنا من الدلالات وننفي أخرى لا تفرغ المفهوم من حمولته الثقافية بحال، ومثال ذلك مصطلح الجندر الذي تقول فيه أميمة أبو بكر: "حين أتحدث عن الجندر فأنا أدرك أن الجندر له تعريفات كثيرة، ومنها تعريف تحييد الجنس أو إلغاء الذكورة والأنوثة، وفي الحقيقة لم يتبن أحد في مصر أو في العالم العربي هذه المدرسة إطلاقا، ولكننا دائما نتعامل مع فكرة الأدوار

---

[67]– انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، (ص 164ـ147)، وإشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر لعبد الغني بارة، (ص 345ـ349).

[68]– انظر: القراءات المتصارعة، (ص 31).

[69]– أفق التأويل في الفكر الإسلامي لمحمد حمزة، (ص30).

الاجتماعية بالتركيز على نشأتها وتطورها والنشأة الاجتماعية والحقوق والواجبات ...".

والواقع أن عدم تبني التعريفات المذكورة لم يفصل الجندر عن أساسه الإنسانوي ولم يمنع المنظرات النسويات العربيات ومن أبرزهن أسماء المرابط؛ من التسوية بين الجنسين في القوامة والطلاق والميراث ظلما، وسبق وأن أشرنا لذلك في موضع سابق من هذا البحث.

والقراءة الجندرية نفسها من حملت إحدى الباحثات النسويات العربيات (المحجبات) على القول صراحة أن أحاديث خلق المرأة من ضلع مثلت انقلابا على تاريخ الآلهة الأنثى، أي انقلابا على المرأة، وأن هذه الأحاديث إضافة لحديث نقص عقل المرأة ودينها تسببت في النظرة الدونية للمرأة وأن ما رسخ هذه النظرة الدونية هو بعض نصوص القرآن، والتي ظهرت فيها المرأة بشكل سلبي، فقد خفض القرآن ـ برأيها ـ من قيمة النماذج النسائية الواردة فيه كبلقيس التي سميت بملكة سبأ والتي قطعت المسافات للقاء سليمان عليه السلام فدحر سليمان سلطتها، وهاجر الأميرة التي حكمت الباحثة التي قرأت القرآن بمسبقاتها النسوية ومخزونها المعرفي الأسطوري أن القرآن جعلها خادمة![70].

وهكذا فلم يفلح الأسلوب الانتقائي الذي ظنت أميمة أبو بكر أنه كاف في تعريف مصطلح الجندر في تفريغ المصطلح من حمولته الثقافية ولم

[70]– راجع مشاركة إلهام البوزيدي (الأنثى والمتخيل الديني) في ندوة (الخطاب النسوي وقضايا الحركات النسائية المعاصرة) في موقع مؤمنون بلا حدود على اليوتيوب، على الرابط:

http://www.youtube.com/watch?v§mNqT9P8q5W0.

يستأصله من أرضيته الإنسانوية التي نبت فيها، والتي جعلت من النص القرآني ممتهنا للمرأة في نهاية المطاف.

✓ **المحور الرابع: الأساس النسبي:**

ويبتدئ هذا في الدراسات التاريخية المقدمة في الجامعات الغربية والتي تعتبر التاريخ الإغريقي والروماني هو التاريخ الحقيقي وما سواه ليس كذلك، وعلى هذا الأساس تم تقديم عدد من الدراسات التاريخية بوصفها تمثل دراسات شاملة للتاريخ وهي لم تمثل في الواقع سوى التاريخ اليوناني.

كما يشير النقد ما بعد الكولونيالي.

وتؤكد باحثة أخرى هذه الرؤية، ذلك أن اعتبار الباحثات النسويات الغربيات أنفسهن ممثلات لجميع النساء ومخولات للتفكير نيابة عنهن، حملهن على صياغة تعريفات لتاريخ المرأة متأثرة بالرؤى النسوية المسبقة نتج عنها "إدامة رواية التطور أحادية الخط التي تتسم بالمركزية الذكورية وبالمركزية الأوروبية معا".

ثم إن الاضطهاد الاستعماري لا يقتصر على الاضطهاد الجسدي والاستعمار الاستيطاني للأراضي المستعمرة بل يتجاوزهما إلى التراكيب المعيارية للدراسة البحثية.

وحول نسبية المناهج الغربية تؤكد باحثة نسوية متخصصة في علم الآثار والفنون القديمة من خلال النتائج التي توصلت لها من خلال أبحاثها النظرية والمدنية في بلاد ما بين النهرين، أن تعميم رؤى فرويد ولاكان في التحليل النفسي عن كل الثقافات ليس مناسبا، وأن استشهادهما بالقضيب باعتباره رمزا رئيسا عاما وشاملا في العصور القديمة، ومرتبطا باسم الأب وبترتيب اللغة، أي بترتيب الرمزي أو مجال المعارف منظمة اجتماعية، هو "حجة لا تبدو ملائمة في المدونات النصية والبصرية في بلاد ما بين النهرين".

ولذا ترى الباحثة أن مفاهيم التحليل النفسي "ينبغي أن توضع ضمن إطار تاريخي، لا سيما لدى التعامل مع ثقافة قديمة وغريبة عنا، مثل ثقافة ما بين النهرين".

وتستشهد بمقولة لاكان نفسه فتقول: "يقول لاكان محذرا: التحليل النفسي ليس نظرة علمية، ولا هو بالفلسفة التي تدعي تقديم مفتاح لمغاليق الكون. التحليل النفسي يحكمه هدف خاص، هدف يمكن تعريفه تاريخيا بأنه تطوير لمفهوم الذات".

ونذكر هنا بأن النقد ما بعد الكولونيالي ـ بما فيه النسوية ما بعد الكولونيالية ـ لم يتحلل من المناهج الغربية، ويتساوق مع النقد ما بعد الحداثي، إذ يبقى النقد ما بعد الكولونيالي يجول في المناهج الغربية ويغرف من منظومتها المعرفية وإن وظفها في النقد الارتدادي على الثقافة الغربية، فمفهوم الجندر ـ مثلا ـ يجري استخدامه وفقا لصياغة جوديث بتلر، رغم أنه هو أيضا ليس مفهوما عابرا للثقافات مثله مثل البطركية والتحليل النفسي الذين تم نقدهما، وفي هذا تقول صاحبة كتاب نساء بابل: "المقاربات الحداثية وما بعد الحداثية تتخذ جميعا نفس الموقف القائل: إن كل المعارف مركبة اجتماعيا، وأن التمييز بين الثقافي والطبيعي في الجندر ومجالات المعرفة الأخرى ليس على تلك الدرجة من الوضوح". وتقول: "إنني أعمل من وحي اعتقادي أن الجنس والجندر يجري تركيبهما ثقافيا أي أنهما تركيبتان خطابيتان يتم تحديدهما اجتماعيا وتكتسبان خاصية الطبيعي".

وصاحبة كتاب (نساء بابل) رغم أصولها العائدة إلى العالم الإسلامي، وكذا صاحبة كتاب (استيهامات استعمارية) والتي ترجع أصولها للعالم الإسلامي أيضا قدمت كلتاهما نموذجا نقديا مختلفا ومتميزا رغم عدم خلوه هو الآخر من الإشكالات المنهجية، ولم تقدم كلتاهما في كتابها معالجة لقضايا المرأة التي

يتناولها البحث، أي لم تعالجا قضايا المرأة المطروحة على الساحة الإسلامية بل اتجهت اهتماماتهما لنقد الرؤى الغربية للشرق في إطار ثقافي مقارن.

لكن مقابلة النقد ما بعد الكولونيالي رغم إشكالاته المنهجية، واشتغالاته المعرفية المختلفة وعدم تطرقه للقضايا الإسلامية ـ بوصفها محل اهتمام خاص ـ غالبا.

رغم الأصول الفلسفية للثقافة الغربية القائلة بالنسبية والتاريخية، والتي تعبر فيها النسبية عن الموقف الذي ينفي وجود مطلقات تبقى في جميع الأزمنة والأمكنة والثقافات، وأن كل ما يتصل بالتأكيدات الأخلاقية والمتعلقة بكل ما هو خير وعدل، أو التأكيدات المعرفية (الإبستمولوجية) المتعلقة بما هو حقيقي وقابل للمعرفة يجب الحكم عليها من خلال السياق الذي ترد فيه والأهداف التي تسعى لتحقيقها؛ رغم ذلك تقدم الثقافة الغربية نفسها بكونها ثقافة (كونية) الأمر الذي يتعارض مع هذه الأصول، والذي ولد بدوره سجالا بين المدافعين عن النسبية ونقادهم[71].

ويكشف النقد ما بعد الكولونيالي ـ ما بعد الاستعماري ـ مستخدما الأدوات الإجرائية الحداثية التمثلات التي تتنصل فيها الثقافة الغربية من نسبيتها وتظهر فيها نزعتها الكلية الزائفة، والتي ينبغي أن توصف وصفا دقيقا بأنها إمبريالية ثقافية ـ استعمار ثقافي ـ حيث تقدم الثقافة الغربية نفسها بوصفها (المعيار) أو (المقياس) وبوصفها ذاتا (سائدة وعالمية)، بينما تخفض من منزلة الثقافات الأخرى بوصفها مختلفة عن الثقافة الغربية أو عن (المعيار).

[71]– انظر: موسوعة لالاند الفلسفية لأندريه لالاند، (ج3 / ص 1201)، ومفاتيح اصطلاحية لطوني بينيت وآخرين، (ص 676ـ679)، وسوسيولوجيا الثقافة لعبد الغني عماد، (ص 324).

كما أن الحيادية والعالمية التي تنسبها الثقافة الغربية لنفسها تؤمن لها منزلة سائدة للذات، يصبح معها غياب المبادئ الغربية للتقدم والحرية عيبا في الثقافة التي تغيبها أيا كانت، وبهذا (يتماهى ما هو غربي بما هو كوني)، ويتبدى هذا بشكل خاص في خطاب الاستشراق وفي موقع المرأة بشكل أخص، وفيه يقول أحد المستشرقين: "إن النظامين الاجتماعيين للشرق والغرب مؤسسين على نظامين مختلفين تماما، فالاختلاف المحوري هو الاختلاف في موقع المرأة؛ ففي الشرق كان المجتمع قائما دوما على فصل الجنسين وعزل النساء محددا مجالهن بالمنزل، ربما كانت سلطتهن محدودة ضمن هذا العالم المحدود، لكن ثمة حدود لا يملكن الحرية لتجاوزها، إن الغرب لم يميز بوضوح بين عالم النساء وعالم الرجال، فالمجتمع الغربي قائم على أساس الوحدة، التي قد لا تعني المساواة لكنها بالتعريف لا تضع النساء في إطار منفصل"[72].

وبهذه السمة النموذجية لخطاب الاستشراق يخلق المستشرقون اختلافا مطلقا بين الشرق والغرب، يصبح معها الشرق في صورة النقيض (السالب)، والآخر المختلف المجرد من القيمة، ويفهم فيها الاختلاف من منطق (الذات) ويمسي فيها المختلف صورة مرآتية (مقلوبة) للذات، وهذه الصورة توفر الأرضية التي يجري فيها إنتاج وشرعنة خطاب معياري يجعل ثقافته بمثابة المعيار.

ويرى نقاد ما بعد الكولونيالية أن تمثيل الآخر بوصفه اختلافا سلبيا مجردا من القيمة يمثل ثابتا من ثوابت الفكر الغربي، والفكر النسوي ليس استثناء منه بل جزء من منظومة تبدي الاختلاف بوصفه سلبية ليصبح بمقدورها فرض إيجابية المعيار.

---

[72]– استيهامات استعمارية لميد بينيغو غلو، (ص 204).

وهذه الطبيعة التسلطية المتسيدة للثقافة الغربية تمثل خليطا متناقضا من الرؤى تجاه الذات وتجاه الآخر؛ فالخطاب النسوي الغربي الذي يحاول أن يحرر الآخرين ينبغي أن يتعلم كيف يسائل نفسه عن السيرورة التي تتم بها (أخرنة الآخرين) أو الطريقة التي يجعل بها الآخر المختلف ثقافيا آخرا، وما يعنيه هذا ضمنا بالنسبة لهويته (الخاصة)؛

أي هل يمكن للخطاب النسوي أن يكون خطاب هوية وتشابه تحت حكم العقل والتقدم وخطابا نسويا في الوقت نفسه؟

تقول إحدى الناقدات: "إن الدعوات الحميدة إلى المصلحة المشتركة للنسوة العالميات والافتراض المسبق أن كل النساء يجري الكلام بالنيابة عنهن باسم الأختية العالمية ليست خالية من الاستيهامات الكولونيالية والذكورية لإحراز منزلة ذات سائدة"[73].

كما يرى نقاد ما بعد الكولونيالية أنه يوجد قرابة بين الثنائيات أو لغة المتضادات الميتافيزيقية أو الخطابات الفلسفية الغربية والنظام المركزي القضيبي، وهذا يتطلب وضع أسئلة خطاب الهيمنة الغربي والموصوف بالاستعماري ضمن مشروع ثقافي أكبر تحتاج فرضياته الفلسفية الأساسية إلى المساءلة، رغم أنه يصعب تعريف هذا الخطاب بالاستعماري لكونه يقدم نفسه بوصفه (عالميا وصحيحا سياسيا وأخلاقيا) ولا سيما في عالم محرر من الاستعمار العسكري.

وانطلاقا من الرؤية الغربية الموصوفة بـ(المركزية الغربية) والمتناقضة مع أساسها النسبي تم إنتاج نظام من الحقيقة حول الثقافات الأخرى المختلفة عن الثقافة الغربية المنتحلة للعالمية.

---

[73]– المرجع السابق، (ص 207).

وينسحب هذا على المقولات الأنثروبولوجية والنظريات والفرضيات التي شكلت المناهج الغربية التي وصفتها بعض النسويات العربيات بالمناهج الكونية، وتتعامل معها بقية النسويات من المنطلق نفسه، ومن ذلك الفرضيات التي قامت عليها مناهج التحليل النفسي ومناهج النقد الثقافي كفرضية قانون الأب لدى فرويد الذي يعد بمثابة المبدأ التأسيسي لكافة الثقافات واللغات، والفرضية الجنسية لدى لاكان، والفرضية البطريكية أو النظام الأبوي، لتضمن تلك الفرضيات رؤى عالمية تعبر عن المركزية الغربية بوصفها فرضيات (عابرة لكل الثقافات)[74]، وهذه السمة الإطلاقية الكونية تدحضها الأسس الأخرى للمناهج الحداثية كالأساس الإنسانوي، والفرضي والإيديولوجي، لتؤكد بالمقابل نسبية هذه المناهج والخصوصية الثقافية التي أنتجتها.

رغم ذلك فما زالت هذه المناهج تقدم من قبل نسويات العالم الإسلامي بوصفها مناهج كونية يجري استثمارها والدفاع عنها بل لا ينبغي حتى مساءلتها، في حين تقصى النصوص الشرعية من منطلق النسبية التاريخية كما ذكرنا في حديثنا عن التاريخية في المنطلقات الإجرائية، وأوردنا مثلا لذلك بقول رجاء بن سلامة: "لا وجود لمساواة دون فكرة كونية، ويبدو أن تفكيرنا النسوي كان مرتبكا لأنه لم يصغ بصفة واضحة أساسا كونيا إنسانيا للمطالبة بالمساواة بين المرأة والرجل وظل متراوحا بين الكونية والخصوصية التي تلح على الفوارق بين المرأة والرجل أقصد النسبوية الثقافية التي تجوهر الفوارق بين الثقافات المختلفة.

[74]– المرجع السابق، (51ـ167ـ199ـ207ـ232)، والنساء والفضاءات العامة في المملكة العربية السعودية لأميلي لورونار، ترجمة: عبد الحق الزموري، (ص 27).

لقد هاجمت أهم النسويات العربيات ـ تقصد المرنيسي ـ التحليل النفسي وفضلن الغزالي على فرويد، ولم ينتبهن إلى الأساس الكوني الذي تنبني عليه المعرفة التحليل نفسية والمفاهيم الهامة التي توفرها لنفي كل تقوقع داخل الخصوصية الجنسية والثقافية"[75].

ومقابلة النقد ما بعد الكولونيالي ـ رغم إشكالية المنهجية ـ بنقد نسويات العالم الإسلامي بما فيه نقد النسويات التوفيقيات اللاتي يعرض أحيانا بالاستشراق، ويضعن تقديم خطاب نسوي بديل للنسوية العلمانية المتأثرة بالنسوية الغربية ضمن أهدافهن المعرفية بينما ينشطن عمليا لإخضاع التراث والنصوص الشرعية لمقولة النسبية التاريخية ولا يفعلن الفعل نفسه مع المناهج والرؤى الغربية التي يستخدمنها في التحلل من أحكام الشريعة المتعلقة بالمرأة ـ بما فيها الحجاب ـ هذه المقابلة تبدي فارقا كبيرا لصالح النقد ما بعد الكولونيالي من جهتي: الوعي النقدي بالمنجز الغربي، والوعي بتبعات الإلحاق الثقافي بالغرب.

فحول الاستشراق الذي يعد منطلقا رئيسا من المنطلقات الإجرائية لنسويات العالم الإسلامي قدم النقد ما بعد الكولونيالي إسهامات مهمة حول التصورات الاستشراقية الذكورية للشرق، وحول إعادة تشكيله، وموقع المرأة المسلمة فيه، والعنف الإبستمي للاستشراق، وحول الخطاب النسوي الغربي وتواطئه مع الإمبريالية الغربية، وكيف تصور الذات الغربية نفسها بوصفها محسنة للآخرين ومراعية لمشاعر الآخرين وحقوقهم، وكيف تنطوي الخطابات القومية في البلدان المسلمة على مكونات الخطاب الاستعماري بتطلعه

[75]– بيان الفحولة، (ص 115)، على أن المرنيسي ساوت بين النظريتين الإسلامية والغربية كما أشرنا عند الحديث عن التحليل النفسي في المنطلقات الجرائية.

المستمر للتحديث والتقدم على الطريقة الأوروبية والتناقضات التي ينطوي عليها ذلك الخطاب.

كما قدم الخطاب ما بعد الكولونيالي إسهامات هامة في مساءلة نظريات ما بعد الحداثة، كما أسهم في توضيح العلاقة العميقة بين المكونات الفلسفية لخطاب التنوير كالنظرية التي طورها جان جاك روسو لسفور الحقيقة وبين الموقف الغربي من حجاب المرأة المسلمة، كما تم ربط الموقف الغربي من الحجاب الإسلامي بالنظرة الغربية المتفحصة والمشيئة والمعتمدة على الرؤية البصرية بوصفها أداة أساسية للمعرفة، ومجازا أساسيا في البحث عن الحقيقة في الثقافة الغربية[76].

وحول هذه المقاييس الغربية الحسية وانعكاسها على الحجاب تقول إحدى الناقدات: "لا يمكننا أن نتعلم حقا ما يعنيه أن تتحجب المرأة أو تسفر، إلا إذا نظرنا إلى تحجب المرأة في الثقافة الإسلامية بوصفه تجربة ثقافية فريدة، بدلا من أن نقوم ببساطة بإعادة تأطير المشهد التحرري وتكرار المقاييس الحسية المشتركة والمحولة إلى كليشيه باسم التحرر الشامل، أود أن أجادل هنا أن هذه المقاييس الحسية المشتركة والمحولة إلى كليشيه للغاية على الرغم من كل شيء قد تكون على العكس من ذلك جزءا من سمة كولونيالية تفصح عن ذاتها اليوم بوصفها عالمية"[77].

بينما لا نشاهد على الضفة النسوية في العالم الإسلامي سوى تبعية مستسلمة تنقل كليشيهات الغرب وتتبنى مناهجه وقيمه مختزلة دورها الفكري والإبداعي في جدة الإسقاط على الشريعة والتراث.

---

[76]– للاستزادة حول تطبيقات النقد ما بعد الكولونيالي راجع: استيهامات استعمارية، وأساطير بيضاء، كتابة التاريخ والعرب لروبرت يانغ.

[77]– استيهامات استعمارية، (ص 233).

خلاصات:

تساؤلات منهجية استشرافية

استعراض الإشكالية المنهجية لمنطلقات الخطاب النسوي يبين بجلاء عدم وجاهة تطبيق تلك المفاهيم والمناهج الإجرائية على النصوص الشرعية، تحت ذريعة ذكورية التراث الإسلامي بما فيه المناهج الشرعية التي صنعها الذكور وتشبعت بتحيزاتهم كما تدعي النسويات.

ولاشك أن هناك فرقا بين علوم الدلالة في التراث الإسلامي (أصول الفقه، وعلم البلاغة) والمستخدمة في تفسير النصوص الشرعية؛ إذ هي علوم يمكن البرهنة على صحة قواعدها التفسيرية وقبل ذلك شرعيتها المستمدة من النص الشرعي نفسه، وبين علوم الدلالة الغربية القائمة على أسس إنسانوية فرضية إيديولوجية نسبية، والتي لا يمكن البرهنة على صحتها ولا تفريغها من محتواها الإيديولوجي ولا استئصالها من أرضيتها الفكرية بحال[78]، مما يؤكد بلا أدنى مجال للشك عدم صلاحيتها لتفسير النصوص الشرعية فضلا على عدم موثوقيتها وحياديتها.

هذا فيما يخص الخطاب النسوي الحداثي عموما علمانيا كان أم توفيقيا، وفيما يخص الإشكالية المنهجية الإضافية التي تعانيها خطابات النسوية التوفيقية على وجه التحديد، والتي تقرأ النص الشرعي بأدوات حداثية وبوسائل غير نصية مثل معايير حقوق الإنسان، فتتصل هذه الإشكالية بأسئلة من مثل: متى تأخذ النسويات بالمعنى الحرفي للنص ومتى يتجاوزنه؟

[78]– انظر: التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات لإبراهيم السكران، (ص 38ـ39)، وإشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر، (ص 344ـ345).

وكيف تصنع النسويات مع الآيات قطعية الدلالة، وعند أي حد يقفن بالتأويل[79]؟

وما الذي يمنع النسويات التوفيقيات حتى العربيات منهن مستقبلا ـ مثلا ـ من فتح ملف حرية المرأة الجنسية وما يتصل بها من مسائل كالمثلية الجنسية، ما دامت المواءمة بينها وبين حقوق الإنسان ممكنة انطلاقا من كونية تلك الحقوق، وإمكانية تطويع النصوص تبعا لها، ومادامت هناك أصوات نسوية توفيقية في المهجر تدعو لها بلهجة نضالية كما سبقت الإشارة إليه؟

فما تم تطبيقه منهجيا على المساواة من القول بتاريخية بعض الأحكام القائمة على آيات قطعية الدلالة ممكن وقابل للتطبيق على الحرية الجنسية، ومن الممكن تسويغها من طرفهن تحت عنوان إعلاء القرآن لقيمة (الحرية)، ومادام الواقع حاكما على النص وكل النصوص متاحة للقراءة المفتوحة بلا استثناء بما في ذلك الآيات القطعية الدلالة.

وما الذي يمنع من ذلك في ضوء تطور خطاب بعض منظرات النسوية تطورا تجاوزن معه النص وانتقلن إلى مرحلة (ما بعد النص)؟

وإذا كانت مطالب النسويات العلمانيات مباشرة وشاملة وغير مجزأة، فهل يكون خطاب النسوية الإسلامية المعاصر هو مجرد حلقة مرحلية في خطاب سيلحظ تطورا عن سابقه، كما شهدت التوفيقية النسوية تطورا عن الخطاب السابق لها؟

أليس من المحتمل ظهور نسوية مستقبلية ترتد على النسوية الإسلامية الحالية بالنقد وتتجاوز مطالبها حول المساواة لغيرها؟

---

[79]– انظر: التحديات التي تواجه مساعي النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية لمروة شرف الدين، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، (ص 78ـ79).

ربما كانت هذه الأسئلة الاستشرافية وغيرها كافية لبيان الارتباك المنهجي الذي تعانيه تلك الخطابات، بمقابل انضباط قواعد الاستدلال ومناهج وآليات الاجتهاد في الفقه الإسلامي أو ما تسميه النسويات بالفقه الكلاسيكي الذي فرت منه النسويات التوفيقيات بدعوى (مقاومة التفسير الأبوي والاحتكار الذكوري للمعرفة الدينية)[80] على حد وصف أميمة أبو بكر.

[80]– انظر: التصدير الذي كتبته أميمة أبو بكر لكتاب (النسوية والدراسات الدينية)، (ص 27).

مراجع الدراسة:

أبو بكر القادري؛ "مذكراتي في الحركة الوطنية المغربية"؛ الطبعة الأولى 1997.

أسماء بنعدادة؛ "المرأة والسياسة"؛ منشورات المعهد الجامعي 2007.

حسن الصفار؛ "حزب الإصلاح الوطني؛ دراسة تحليلية"؛ منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير؛ الطبعة الأولى 2006.

جميلة المصلي؛ "الحركة النسائية بالمغرب المعاصر؛ اتجاهات وقضايا"؛ إصدارات المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة؛ الطبعة الأولى 2011.

المهدي الحجوي / حماد القباج؛ "المرأة بين الشرع والقانون: دراسة وتعليق"؛ الطبعة الأولى 2017.

ملاك إبراهيم الجهني؛ "قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر؛ الحجاب أنموذجا"؛ منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات؛ الطبعة الأولى 2015.

عبد الرحمن العمراني؛ "مشروع الحركة النسوية اليسارية بالمغرب؛ منطلقاته أهدافه ووسائله"؛ كتاب البيان؛ 2006.

مصطفى بن حمزة؛ "بحوث فقهية".

علي بن منتصر الكتاني؛ "العلامة المجاهد محمد ابراهيم بن أحمد الكتاني"

حمّاد القباج؛ "حياة شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي؛ العالم المفكر والمصلح المناضل"؛ الطبعة الأولى 2014.

زينب المعادي؛ "كتابات ووثائق حول المسألة النسائية"؛ مجلة أمل: العدد 3 / ص: 169_170.

محمد زاد؛ "دور المرأة في المقاومة في الخمسينيات"؛ مجلة أمل: العدد 13 / ص: 193-206.

محمد معروف الدفالي؛ "أخوات الصفا: تنظيم نسائي رائد في تاريخ الحركة الوطنية"؛ مجلة أمل: العدد 13 / ص: 187-192.

/IhyaeForum

جميـع الحقوق محفوظة © 2020