إضاءات فكرية حول الحركة النسوية من وجهة إسلامية

محمد رضا زيبائي نجاد*

تساؤلات محورية

خلال ترسيمه لملامح الحركة النسوية، يرى **جورج ريتزر** عالم الاجتماع المعاصر أنّ أفكارها تمتدّ أفقياً ضمن شريحة متنوعة من التيارات، وهذا التنوّع يتجلّى بشكل أوضح من خلال طرح بضعة أسئلة، مشيراً إلى اثنين رئيسين منهما وهما: كيف نقيّم أوضاع المرأة، وماذا نعرف عنها؟ ولماذا هي على هذا الشكل؟

المعايير التي سنستند إليها في إجابتنا ستشكّل الخطوط الرئيسية لتصنيفنا، وهي ستتيح لنا وضع ترتيب معياري للنظرية النسوية المعاصرة وأدبياتها المتنامية.(٤)

أمّا بالنسبة لبقية الأسئلة المهمّة، أعني المبادئ والمُثُل الخاصة بالتيارات النسوية والاستراتيجيات الرئيسية لكل منها للوصول إلى المجتمع المثالي، فسأتطرّق إليها بعد الإجابة عن هذين السؤالين.

في البدء، أريد أن أطرح نقطة نظام بالنسبة للأولوية التي وضعها **ريتزر** للأسئلة المطروحة. عندما تواجه الحركات النسوية بمختلف اتّجاهاتها ظاهرة معينة، فإنّها تحصر تركيزها على السلوكيات والمعطيات والأدوار المختلفة للرجل والمرأة، في حين أنّه ليس بمقدورنا الحكم على هذه الاختلافات وتحديد أيّها يشكّل نموذجاً للقمع والدونية أو المقبولية من غير أن تكون لدينا ضوابط ومعايير تحكم هذه العملية. فالنسوية الراديكالية Radical feminism مثلاً لا تستطيع اتّخاذ الاختلافات كنماذج للقمع إلاّ في حالة واحدة فقط وهي عندما يكون لديها صورة عن الحالة المثالية ونقطة التوازن. بعبارة أخرى، يسلّم جميع النسويين بالخصوصيات البيولوجية العامة عند الرجل والمرأة، لكنّهم يختلفون في تحديد النقطة المثالية، وهو ما يقودهم إلى تقديم أجوبة متباينة في ما يتعلق بتشخيص وتحليل أوضاع المرأة، ويطبع دراساتهم العلمية بطابع معين، وقد يكون هذا سبباً لازدهار الدراسات في عقد السبعينات (العصر الذهبي للنسوية الراديكالية) حيث لعبت دوراً ريادياً في الدفاع عن الخطاب الراديكالي النسوي ودعم مواقف النسويين المنادين بالمساواة، بينما سارت البحوث العلمية والدراسات الميدانية الحديثة باتّجاه

* باحث في قضايا المرأة، رئيس مركز الدراسات والبحوث النسوية، طهران.

الاعتراف بالخصوصيات؛ لذلك كان من الأنسب، برأينا، أن يتقدّم موضوع المبادئ النسوية على الموضوعات الأخرى لينتظم ترتيب الملاحظات، ولكن، على أيّ حال، نحن أيضاً سنبدأ من حيث بدأ **ريتزر** وهو موضوع تحليل أوضاع المرأة.

أوضاع المرأة: عرض وتحليل

يؤمن النسويون بأنّ المرأة تحتلّ موقعاً ثانوياً بالنسبة للرجل، وهي رؤية مشتركة يتبنّاها النسويون الليبراليون والماركسيون الكلاسيكيون على حدّ سواء. في المقابل، هناك التيارات النسوية الراديكالية والاشتراكية ومدرسة التحليل النفسي والماركسية المعاصرة التي لا تكتفي بتفسير اللامساواة، بل تضيف إليها عاملاً آخر وهو نظرية القمع. تفيد هذه النظرية بأنّ علاقة المرأة بالرجل محكومة بمفاهيم الظلم والتبعية والقسر والاستغلال وسوء المعاملة، وأنّ هذه الأوضاع السيئة خلقها الرجل إرادياً وعن سابق إصرار وترصّد، وليس لها علاقة بالعوامل الاقتصادية والمنظومة الاجتماعية.

يتّضح لنا هنا أنّ جميع التيارات النسوية تتفق على مقولة مشتركة، وهي: أنّ اختلاف وضع المرأة والرجل لا يعود إلى الخصوصيات البيولوجية للجنسين، وهو ما عليهم أن يثبتوه. على هذا الأساس، جرت تجارب واختبارات عديدة بدءاً من العام ١٩٧٠، توصّل خلالها علماء النسوية إلى عمق تأثير الثقافة والتعليم على التباين السلوكي، دون أن يتمكّنوا من إنكار تأثير الخصوصيات البيولوجية. في الجانب الآخر توصّل العلماء من خارج الدائرة النسوية وفي إطار دراستهم لأثر هذه الخصوصيات في الاختلافات الجنوسية، فتبيّن تأثّر السلوك الإنساني وتباين مكانة كل من الرجل والمرأة بتلك الخصوصيات.

لقد وضع التشريح البيولوجي للأنثى حقائق هامة أمام بعض المنظّرين النسويين اضطرّهم في ضوئها إلى إعادة النظر (بمعزل عن التيارات النسوية المذكورة) في ترتيب الأولويات الاجتماعية على أساس التراكيب البيولوجية للسلوك الجنوسي الخاص. يرى هذا الفريق أنّ مقاييس النمو الهورموني المتباينة عند الرجل والمرأة انعكست على تباين بعض الخصوصيات مثل درجة الحساسية تجاه الضوء والصوت، وكذلك على الاتصالات بين نصفي الدماغ الأيمن والأيسر، وهذا التباين الذي يشي بنماذج مختلفة من الألعاب في الصغر، ويرسم للمرأة دورها المستقبلي المتميّز في رعاية الأطفال، وفي مراحل لاحقة، التقسيم الجنوسي للأعمال.

يطالب هذا الفريق النسوي بجعل الأساليب الحياتية المتمايزة للإناث بمثابة قوالب عملية رسمية تستطيع أن تحل محلّ الأساليب الذكورية، لا بوصفها خروجاً عن النظم المعيارية، كما يرى أنّ التعليم العام والبحوث والأولويات الحياتية الاجتماعية يجب أن تنتظم وفق نسق يضمن التعامل بجدّية واحترام مع السياقات الوجودية الأنثوية.(٥)

ويوجّه نسويون لا ينضوون ضمن التيارات التي ذكرناها نقداً إلى النسويين الحداثيين، مؤكّدين على التجربة الأنثوية الخاصة سعياً منهم إلى تبيين سيادة الرؤية الذكورية في النظريات النسوية، وبإزاء النسويين الذين يرون في نشاطات الأمومة والتدبير المنزلي منقصة، يعتقد هؤلاء بأنّ بعض هذه السلوكيات مثل العادة الشهرية والولادة والرضاعة تعتبر نقاطاً إيجابية، ويضيفون أنّ الدور الأمومي والمقبولية الاجتماعية للجنس الأنثوي تساعد المرأة على الإحاطة بشكل أكبر بهبة الحياة ونعمها، ومضاعفة قدرتها على العطاء التربوي والإحساس بالمسؤولية، وفي نهاية المطاف الاقتراب أكثر فأكثر من الطبيعة مقارنة بالرجل.

في العقد الأخير، دعا النسويون البيئيّون من منطلق الخصوصيات الطبيعية، النساء إلى المحافظة على البيئة، كما تدخل مشاركة المرأة الفعالة في عملية إرساء السلام العالمي التي يكثر الحديث عنها في هذه الأيام، ضمن التسليم بالخصوصية الأنثوية المنسجمة مع روح السلام والصلح.

وهناك مقولة أصبحت متداولة كثيراً في عصرنا هذا وهي، إذا ما انسجم المجتمع مع الطرائق الحياتية للأنثى، وأصبحت هذه جزءاً من الحياة المجتمعية العامة، فإنّ العالم سيصبح أكثر أمناً وأرقى إنسانية.(٦) وقد بلغ الاهتمام بالخصوصيات الطبيعية عند بعض النسويين الحداثيين مبلغاً جعلوا من الصفات الأنثوية صفات أرقى، بل إنّهم اعتبروا الجنس الأنثوي أكثر تحضراً.(٧)

نستنتج من النظريات الثلاث المطروحة: الخصوصيات واللامساواة والقمع أنّ الأولى لا ترى بالضرورة في اللامساواة دليلاً قاطعاً على دونية مكانة المرأة، وانطلاقاً من هذه النقطة يمكن توجيه النقد إلى النظريتين الأخريين؛ حيث اتّخذ أنصارهما من السلوك وتفاوت المنزلة دليلاً على صحة طروحاتهم، ولهذا السبب يؤخذ عليهم أنّ نظريتهم أصبحت تتمحور حول مركزية الرجل.

يستدعي القول إنّ الخصوصيات بين الجنسين هي مؤشّر على دونية مكانة المرأة، أن

نعطي الرجل دوراً أرقى في المجتمع والأسرة ونجعله مقياساً للحكم والتقييم. ويرى أغلب النسويين أنّ اختزال دور المرأة في الأمومة والتدبير المنزلي وتحوّلها إلى شيء بيتي أمر يسيء إلى شأنها ومكانتها، بخلاف منتقديهم الذين يرون كما أسلفنا إيجابية بعض الصفات والخصوصيات الأنثوية مثل العادة الشهرية والولادة والرضاعة، لا بل يزيدون أنّ دور الأمومة وانصهار الجنس الأنثوي في المجتمع يمنح المرأة شعوراً بالرضا، ويرفع من درجة إحساسها بالمسؤولية، ومن عطائها التربوي.

الإسلام والفكر النسوي:

وبالنسبة لتعاطي الخطاب الديني الإسلامي مع موضوع المرأة والرجل، فهو يستوحي ملامحه من جدلية العلاقة بين عناصر المثلث الآتي: الله، الكون، الإنسان، وهو خطاب يتعارض مع الفكر النسوي في الكثير من مقولاته الرئيسية. إنّ العلم والحكمة والعدل والرحمة من صفات الله تعالى، وهي ركائز تدبيره لهذا الكون، وخلق الكون والإنسان جاء نتيجة لهذا التدبير الإلهي؛ حيث يقوم على نظام متكامل لا نقص فيه، ترعاه هداية الله التكوينية.

وإن الغرض المقصود من هذه المقدمة هو القول: إنّ هذا الفكر الإلهي يتعارض مع مفهوم الفكر المادي عن وحشية الطبيعة، وكذلك يتعارض مع نظرية قمع المرأة عند بعض الراديكاليين النسويين. فالفكر الإسلامي يستلهم نظرياته في ما يتعلّق بالخلق من آيات الله البيّنات في القرآن الكريم، ونذكر من هذه الآيات:

أ- ﴿مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ﴾(٨)

ب- ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾(٩)

ج- ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾(١٠)

ومن زاوية أخرى، فإن الخطاب الديني خطاب غائي يفسّر وجود الكون والإنسان ضمن هذا المفهوم، وهو يختزل الغاية من خلق الإنسان في العبادة العالمة:

د- ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(١١)

لكن هناك غاية أخرى يتوخّاها الإسلام وهي الحفاظ على النسل البشري من خلال خلق جنسين مختلفين الرجل والمرأة ولتكون ثمرة العلاقة بينهما سكناً ومودّة، كما جاء في

الآية الكريمة:

هـ- ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾(١٢)

و- ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾(١٣)

تفتح هذه الآيات الكريمة عيوننا على جملة من الحقائق أهمّها: أنّ الله سبحانه وتعالى فرض أدواراً متفاوتة إلى حد ما على الرجل والمرأة، وهذه الأدوار خلقت استعدادات متفاوتة خاصة بكل منهما،(١٤) تتيح ممارسة واجبات كل من الجنسين كلّ في مساره الخاص به، وعلى أكمل وجه، ومن خلال توظيف الإمكانات الذاتية، وبالاستعانة بدليل مرشد يأخذ بيدنا إلى الهدف المطلوب دون ما عقبات أو موانع؛ وهذا الدليل هو ما نطلق عليه «**الشريعة**».

إذاً، فالأدوار المناطة بالرجل والمرأة، بحسب الفكر الديني، تهيّئ لاستعدادات ومواهب إلهية خاصة، وتقوم الشريعة باحتضان الاثنين معاً. وعن طريق ضبط عناصر هذه المعادلة الثلاثية أي «القيم» (الأدوار)، «المواصفات» (الاستعدادات)، «الأحكام» (الشريعة) يمكن أن نصل إلى حالة التوازن في تحليلنا لأوضاع المرأة، لنكتشف بأنفسنا أنّ سوء هذه الأوضاع والنظرة الدونيّة حيال الأنثى عبر التاريخ لم تكن بسبب حالة انعدام المساواة، إنّما بسبب الخروج عن الخط الإلهي الذي رسمه الوحي لنا.(١٥)

وإنّ اللجوء إلى الوحي (النظام الإلهي لخلاص المرأة والرجل وتكامل أدوارهما) هو بمثابة البوصلة التي تمكّننا من تقييم أوضاع المرأة ماضياً وحاضراً، وكذلك الحكم على القراءات النسوية.

المرأة في الخطاب الإسلامي هي إنسان كما الرجل، تتمتع باستعدادات تؤهلها لتسنم ذرى الكمال الإنساني؛ ولهذا فهي تتحمّل مسؤولية عملها، كما يظهر من الآيات الكريمة الآتية:

أ- ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِم بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾(١٦)

ب- ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(١٧)

ج- ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[١٨]

إذاً، لا جدال في بطلان الأفكار التي تحطّ من شأن المرأة، وتجعلها في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل، أو تشكّك في مكانتها.[١٩] ونحن بطبيعة الحال، نوجه نقدنا إلى بعض الآراء التقليدية الموروثة التي لا تزال تسكن زوايا مظلمة في مجتمعات مختلفة، والتي تنكر على المرأة حقها في التربية والتعليم، وتساهم عملياً، من حيث لا تشعر، في إلغاء قيمتها وتحجيم دورها عبر التقليل من قيمة شخصها. فكيف بالله عليكم لإنسان محطم الشخصية ومحروم من التعليم أن يرتقي بإنسانيته ويعي دوره المؤثّر في صميم التحولات التاريخية والاجتماعية؟

وبالنسبة للتوجهات الدينية، فهي تتبنى قضية المرأة من منظور الاختلافات البيولوجية[٢٠] وتكامل الأدوار بين الجنسين، والأخذ بنظر الاعتبار الاختلاف في الخصائص بين الرجل والمرأة والتي يترتب عليها الاختلاف في الوظائف. من هنا، فإنّ القفز فوق الاختلافات الموجودة لدى الجنسين سيترتّب عليه ضرر للمجتمع الإنساني ولشخصية المرأة يوازي في حجمه الضرر الناجم عن تجاهل المشتركات الإنسانية لديهما. ومن المآخذ على الخطاب النسوي المنادي بالمساواة هو أنّه بتغاضيه عن هذه الاختلافات يكون قد ألغى خصوصية الأنوثة لدى المرأة، فتماهت الفواصل الجنوسية في بعضها، ما جعلها إحدى الأزمات التي تعانيها المرأة المعاصرة، وقد استشرف أئمتنا هذا الوضع قبل قرون حين قالوا: «**وتشبّه الرجال بالنساء والنساء بالرجال**»،[٢١] مؤشّرين بذلك إلى نقاطٍ مظلمة في مسيرة المرأة في آتي الزمان.

من هذا المنطلق، لا يمكن للقراءات التي تعتمد المساواة، أو تلك التي تدير ظهرها للتعاليم الوحيانية باعتبارها مرجعية في التحليل والحكم، وتنزل على الأفكار المادية والإنسانوية، نقول لا يمكن لهذه القراءات أن تنطلق بالمرأة من وضعها الحالي إلى ذرى الكمال الإنساني وعبودية الله الحقة؛ لأنّها هي نفسها تشكّل السدّ الذي يقمع أمواج الطموحات من أن تتحقّق.

يتضّح مما سبق أنّ مسألة امتهان المرأة هو القاسم المشترك الذي يجمع التيارين

التقليدي والحداثوي على حدّ سواء، وهو بمثابة خطوة أخرى للأفكار النسوية باتجاه استلاب المرأة وتبعيتها. وبوجيز العبارة نقول: إنّ الخطاب الديني ينظر إلى أوضاع المرأة بقلق، وهي تسير من سيء إلى أسوأ.

محاولة لتفسير تبعية المرأة:

ولكن، كيف نفسّر تبعية المرأة عبر التاريخ؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب أولاً أن نأخذ بنظر الاعتبار اتجاهين مهمّين ظهرا عند المنظرين النسويين، الأول، اتجاه يقرأ حالة التبعية عند المرأة بالدرجة الأساس من واقع ارتباطها بالأنظمة الاقتصادية والاجتماعية السائدة. فالماركسيون من ناحيتهم يلقون باللوم، كل اللوم، على النظام الاقتصادي باعتباره العامل الرئيسي وراء سوء الأوضاع، بينما تشكّل هيمنة الرجل على مفاصل القوة السياسية والاجتماعية أصل المشكل عند الليبراليين.

لقد قدّم **لويس مورجان** خدمة جليلة للماركسيين في كتابه «**المجتمع القديم**» (١٨٧٧) في معرض تحليله لأسباب تبعية المرأة،[٢٢] حيث يقول: إنّ المجتمع البشري الأول كان مجتمعاً أمومياً، وإنّ الأدوار الجنوسية وتبعية المرأة نشأت بسبب تقاسم الوظائف بين الرجل والمرأة وظهور الأنظمة الاقتصادية وتنبّه الرجل لأهميته في العملية الإنجابية. لقد استقطبت نظرية **مورجان** اهتمام شريحة عريضة من النسويين، لكن عابها أنّها لم تكن تستند إلى أي برهان علمي حتى الساعة، لا بل وجّهت إليها انتقادات كثيرة حتى من تلامذة **مورجان** نفسه.[٢٣]

من وجهة نظر الليبراليين، لا تشكّل الاختلافات البيولوجية عاملاً مهماً لفصل المجتمع إلى نسائي ورجالي، بل تصنيف الأدوار الوظيفية الجنوسية إلى عامة للرجال، وخاصة للنساء، هو الذي يخلق عامل اللامساواة ضدّ المرأة.

الاتجاه الثاني هو المنادي بنظرية القمع الذكوري للأنثى والذي يحمل لواءه النسويون من الراديكاليين والاشتراكيين المتطرفين. يرى هذا الاتجاه، بخلاف الليبراليين، أنّ الشرّ كل الشرّ متأصّل في الطبيعة الذكورية، وهي منشأ الظلم، وإنّ علاقة اللامساواة لا تعود إلى هياكل القوة السياسية والاجتماعية بمعناها المتعارف فحسب، بل هي نتيجة طبيعية للذات الذكورية القاسية أو إرادة الظلم الإرادي التي تستبطنها؛ ولذلك، لا يمكن ترميم هذه العلاقة بمعونة الجنس الذكوري.

يشكّل مصطلح «السلطة الذكورية» في الفكر الراديكالي مصطلحاً مفتاحياً، وهو تعبير عن النظام الاجتماعي الذي يتميز بسلطة الرجل المطلقة على المرأة واستغلالها.(٢٤)

ولقد طرحت الموجة النسوية الثالثة إشكالية هامَّة أمام الموجة النسوية الثانية تتمثّل في أنّ تقديم رؤية موحدة وشمولية عن أسباب تبعية المرأة هو بمثابة سقوط في منزلق الاختزالية (Reductivism).

وتؤمن نظرية المعرفة الحديثة بوحدة البرهان العقلاني في مختلف الثقافات كعامل إسناد للفكر الإنساني، وتؤكّد على العقل الشمولي، في حين ينتقد ما بعد الحداثويين بعض المفاهيم مثل الشمولية والكلية، ويرون أن لا وجود للعقل الشمولي، كما يعتقدون بنقص التحليلات العامة ذات الطبيعة البنيوية للموجة النسوية الثانية، ويرفضون فكرة الهوية الجماعية التي توحّد النساء وتشابه ظروفهنّ، وأنّهن جميعهنّ بلا استثناء يسعين إلى تغيير هادئ ومثالي للأوضاع؛ لأنّ ذلك معناه التغطية على الاختلافات الكثيرة بين ظروف النساء، سواء أكان في مجال التخلّف أم في الأهداف.

لقد أدّت هذه الأفكار النسوية ما بعد الحداثوية (Postmodernism) إلى شلّ قدرة النسويين على التحليل ووضعت الحركة أمام أزمات خطيرة، فكان من الطبيعي أن تواجه بدفاع نقديّ لاذع من قبل النسويون الحداثيين.(٢٥)

بعيداً عن الإشكالية الأولى التي تشمل جميع التيارات النسوية المذكورة، هناك إشكالية أخرى تتعلق بنظرية القمع وهي لئن كان الرجل يمثّل رمز قمع المرأة لمجرّد ذكوريته، فعلينا إذاً أن نعزو سبب ممارسة هذا القمع إلى وجود خصوصية مشتركة لدى جميع أفراد الجنس الذكري، ولكن ما هي طبيعة هذه الخصوصية المشتركة؟ ألا يعبّر الإيمان بنظرية القمع الذكوري ضدّ المرأة، وأنّه منشأ سائر الاضطهادات الأخرى، عن إصرار على التمايز الماهوي بين الذكر والأنثى؟

أبعاد نظرية القمع الذكوري:

هناك بعدان يشكّلان أساس نظرية القمع الجنوسي:

البعد الأول: إنّ النزوع إلى القمع هو غريزة مودعة في الطبيعة الإنسانية (أو لنقل في طبيعة الرجل)، وتفعيل هذه الغريزة يتطلّب خصائص معينة موجودة لدى الرجل حصرياً.

البعد الثاني: تنطوي الطبيعة الأنثوية على خصائص التبعية والانقياد.

يقول مؤلف كتاب «**مدخل إلى سوسيولوجيا الآراء النسوية**»: إنّ جذور القمع بحسب النسويين الراديكاليين تعود إلى انخراط المرأة في دور الأمومة وكذلك الطبيعة الذكورية الفظة.(٢٦) ولم يخف بعض النسويين الراديكاليين مثل **شولاميت فايرستون** إيمانهم بكون خصوصية الانقياد والتبعية لدى المرأة أمر طبيعي، لكنّها تذكّر بأنّ أدوار الأمومة من قبيل الحمل، الإنجاب، والرضاعة هي مناشئ اضطهاد المرأة.(٢٧) ويذهب **براون ميلر** إلى أبعد من ذلك في تأييده لهذا المنحى، فيقول بعدوانية الميول الجنسية لدى الرجل.(٢٨) لكن لا يبدو أنّ هذا يمثّل رأي عموم النسويين الراديكاليين مثل **سيمون دو بوفوار**؛ لذلك عليهم أن يفسّروا نقطة مهمة وهي: إذا لم تكن النزعة السلطوية الذكورية ذات منشأ طبيعي، فما هي بواكير هذه السلطة، وما الذي حدا بالمرأة أن تنظر إلى نفسها من مرآة الرجل؟ وما هو العامل الذي يقف وراء إجماع الثقافات والمجتمعات على قمع المرأة بالرغم من تنوّع ألوانها واتجاهاتها؟ هل بإمكاننا أن نعزو خضوع المرأة لسلطة الرجل نتيجة لضمير جمعي نسائي مرتبط بالطبيعة الأنثوية؟

بالرغم من محاولات **سيمون دو بوفوار** الحثيثة لتفسير السلطة الذكورية للرجل بالرجوع إلى مسألة السلوكيات الاجتماعية وتقسيم الأدوار بينهما، إلاّ أنّها لم توضّح كيف تطوّر هذا التقسيم، على فرض أنّ أسبابه غير طبيعية، بحيث رفع من قيمة دور الذكر، وفي المقابل دفع بالدور الحيوي للأنثى في الإنجاب والتربية إلى زوايا التهميش، وبالتالي سيادة الذكورة على الأنوثة، بل يستشفّ من بعض عبارات **سيمون دو بوفوار** أنّ العلاقة بين الرجل والمرأة واقعة تحت تأثير الخصوصيات البيولوجية، حيث تقول: «**إنّ سيادة السلطة البطريركية لم يكن عن صدفة أو نتيجة لثورة عارمة في فجر الإنسانية، بل إنّ عامل التفوق البيولوجي هو الذي أتاح للمخلوق الذكري أن يطرح نفسه كحاكم أوحد، ولم يفرّط بهذا الامتياز مطلقاً، لقد أودع قسماً من وجوده في الطبيعة والقسم الآخر في المرأة، لكنّه استردّه منها في ما بعد**»(٢٩)

وهكذا، يمثّل قبول بعض النسويين ما بعد الحداثويين بالخصوصيات بين الرجل والمرأة وحماية الحمل والإنجاب والتمتّع بتربية الأطفال بما هي مزايا أنثوية متقدمة، تأكيداً من هذا التيار، طوعاً أو كرهاً، على الخصوصيات الرئيسية التي تصنع الطبيعة المسالمة للمرأة. من ناحية أخرى يتعاطى تيار السلام النسوي مع مسألة الخصوصيات

البيولوجية بواقعية، ويرى أنّ الأنثى كمخلوق عاطفي ذات طبيعة مسالمة تنزع نحو قاعدة حفظ الحياة وتجنّب التضحيات الإنسانية، ويفسّر ذلك بوضوح قدرتها على التكيّف مع الحياة وتربية الأطفال[٣٠] وما الدعوات التي نسمعها اليوم من ضرورة مشاركة المرأة في عملية السلام العالمي وحفظ البيئة إلاّ تجسيد لهذه الحقيقة.

ما من شك في أنّ الخصوصيات الرئيسة المشتركة بين الرجل والمرأة وضعت القراءات الراديكالية حول السلطة الذكورية للرجل على المحك. لقد تكيّفت المرأة مع مستلزمات دورها التاريخي كأنثى ليس جهلاً أو حماقة أو جنوناً، بل لأنّها كما قال الفيلسوف الألماني **نيتشه** كانت تحمل انطباعاً بالرقي منحها على الدوام شعوراً بالنشاط والفرح والتطور والتكامل الروحي.[٣١]

محاولة من التحليل النفسي:

يعزو نسويو التحليل النفسي موضوع القمع الذكوري إلى عاملين: العقل الباطن والتربية. بالنسبة للعامل الأول، درسوا جذور فكرة الموت عند الذكر، فتوصلوا إلى إنّ رهاب الموت في أعماقه دفع به إلى ترسيخ نزعة البقاء عنده عن طريق السيطرة على الأنثى، بينما لا يوجد مثل هذا الشعور عند المرأة بفعل ممارستها للعملية الإنجابية التي تمثّل رمز الحياة، ومن هنا تتولّد نزعة السيطرة والتسلّط عادة لدى الذكر.[٣٢]

وهكذا نجد الأمّهات يغرسن الثقافة الذكورية في أطفالهنّ، لتنتقل من جيل لآخر، وتتعزّز المعاملة التمييزية بين البنت والصبي، لتبلور عقلية التسلّط والسيطرة في ذهن الذكر، وروحية الانقياد والتبعية عند الأنثى.[٣٣]

في ما يتعلق بهذين العاملين، يؤخذ على العامل الأول أنّه مجرّد احتمال لا يدعمه أي دليل علمي، وهو هزيل جداً للأسباب التالية:

أولاً: إن من المستغرب أن يكون رهاب الموت متجذّراً عند الذكر للدرجة التي يؤدّي إلى غزو الأنثى، وانعدامه عند الأنثى لمجرّد ممارستها للإنجاب والتربية.

ثانياً: إنّ المشاعر المتولّدة عند الأنثى من العملية الإنجابية ليست بالدرجة التي تلغي معها رهاب الموت.

ثالثاً: منذ آلاف السنين، والذكر يعي دوره في عملية حفظ النسل وتوليد المثل للأجيال اللاحقة، ومع هذا فلماذا لا يكون لهذا الوعي أثرا في التخفيف من حدة رهاب الموت عنده؟!

أما العامل الثاني حول المقبولية الاجتماعية والتربية، فلا يعتبر عنصر قوة إزاء الرأي القائل بالمنشأ الثنائي للاختلافات (بيولوجي وثقافي – اجتماعي)؛ أي أنّ القبول بهذا التحليل هو إذعان لتأثير الثقافات وليس نفياً لتأثير الخصوصيات البيولوجية.

يلحظ الخطاب الإسلامي موضوع تبعية المرأة من زوايا عدّة: **الزاوية الأولى**، إنّ اختلاف الخصوصيات عند الرجل والمرأة المستند إلى اختلاف الأدوار المطلوبة منهما، يشير بوضوح إلى عدم إمكانية وضع جميع الأدوار والسلوكيات المتباينة عند الرجل والمرأة في سلّة الثقافات وحدها.

الزاوية الثانية، لقد خلق الله سبحانه وتعالى المرأة كما الرجل إنساناً ذي قيمة، فعندما تكون هذه الاختلافات سبباً في الحطّ من كرامة أحد الجنسين، سيؤدّي ذلك إلى التبعية، لكن دون أن نضع اللوم على الاعتبارات التكوينية وحدها ونستثني تأثير الإنسان، فتبعية المرأة تتأثّر دائماً بمتغيرات الثقافة، نعم، لا ننكر دور العوامل الطبيعية مثل القوة البدنية للرجل، وضعف المرأة أثناء الحمل والوضع في التمهيد لخلق إرادة التبعية.

الزاوية الثالثة، يؤمن الخطاب الديني الإسلامي بأنّ التطورات الاجتماعية محكومة بالإرادة الإنسانية الحرة. وبالتالي، من الممكن تعديل مسارها وإصلاحها، بخلاف النظرة الماركسية أو الراديكالية التي تلجأ إلى الحتمية التاريخية أو الطبقية أو البيولوجية كتفسير لتلك التطورات. يقول الله تعالى في محكم كتابه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(٣٤)

الزواية الرابعة، إن مسبّبات القمع ذات طبيعة غير جنوسية، ويشترك الجنسان بفاعلية في هذا العمل، وإن اختلفت طبيعة القمع عند الرجل والمرأة.

والسبب الرئيس وراء الانحلال والتفسّخ من وجهة النظر الدينية غياب الوعي والفضائل الأخلاقية كنتيجة طبيعية للتعالي على تعاليم السماء والإحساس بعدم الحاجة إلى الاستهداء بنورها، وكذلك التعلّق بحبائل الدنيا وحالة الضياع والفراغ التي يشعر بها الفرد والتي يمكن أن نتلمّس آثارها في الأنانية المفرطة والجهل، فلقد جاء في المصادر الدينية:

أ- ﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾(٣٥)

ب- «**حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة**»(٣٦)

ج- «من هانت عليه نفسه فلا تأمن من شرّه»(٣٧)

د- «من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح»(٣٨)

رؤى من داخل الدين والاجتماع:

لو أمعنّا النظر في تعاليم الدين والدراسات الاجتماعية سنجد:

أولاً: إنّ القمع الذكوري ليس العامل الوحيد الذي يقف وراء امتهان المرأة وتبعيتها، إذ يعد الجهل والتقاليد الخاطئة عاملاً مهما يقف وراء تخلّف المرأة، ويتشاطر كلا الجنسين هنا المسؤولية. وقد لعبت الممارسات الخاطئة دوراً أكثر خطورة بالقياس إلى عامل القمع الإرادي في تحطيم شخصية المرأة وبشكل خاص في محيط الأسرة وعلاقات الأب بالأبناء القائمة على المحبة والحنان. من هنا، فإنّ تبيين خطورة الجهل سينعكس إيجاباً على برامج الإصلاح التي تخدم المرأة لكيلا تغفل قضية محاربة الجهل لصالح محاربة الظلم. إذاً، يتبيّن لنا أنّ الخطاب الإسلامي لا يعترف بتعميم نظرية القمع، فليس كل تفاوت دليل تبعية، ولا كل تبعية منشؤها القمع الإرادي.

ثانياً: إن الاعتقاد بكون الذكر هو الذي يمسك بأسباب وشروط القمع الجنوسي حصراً هو أمر مجانب للتعاليم الدينية، فالقمع الذكوري يستمدّ شروط وجوده من عوامل الظلم العادية المتوفرة عند الجنسين، إذا كان المقصود من القمع الذكوري هو توظيف الرجل لأسباب الظلم وأدواته دون المرأة (بالرغم من امتلاكها لهذه الأسباب أيضاً) ليجعل منه حقيقة واقعة، فإنّ هذا التحليل وإن كان يحمل شيئاً من الصواب، إلا أنّه يمثّل تعبيراً عن رؤية ذكورية وتجاهلاً لوسائل القدرة الأنثوية، هذه الوسائل التي تسمح للأنثى بلعب دور المخرج من وراء الكواليس، وتوجيه الممثلين كلّ حسب دوره. وهذا ما يفسّر غياب الدور الأنثوي تقريباً عن مسرح التاريخ، إلاّ أنّه غياب سجّل حضوراً أخطر من الحضور الفيزيائي الجسدي. وإنّ القفز على هذه النقطة المهمة خلط الأوراق على معظم المحللين عند مناقشتهم أوضاع الأسرة والمجتمع، ودفع بالنسويين إلى التركيز في مطالباتهم على كسب المواقع الذكورية، فتناسوا دور المرأة وطاقاتها الكامنة.

بناء على ما ذكر نستنتج أنّ دراسة أسباب التبعية والقمع، تتطلّب وسائل خاصة يمكن بموجبها تحديد طبيعة القمع الذكوري والقمع الأنثوي على السواء، ومن خلال دراسة علمية للعنف الأنثوي إلى جانب العنف الذكوري، سنستطيع فقط إصدار حكم عادل، وهو

ما توصّل إليه أخيراً بعض النسويين الحداثويين؛ حيث يقول: «من المؤكّد أنّ ملامح العنف الأنثوي بأنواعه تحتّم أن يكون مغلّفاً وماكراً، لئلا يصنّف كعنف من وجهة نظر الرجال، وإلاّ تعرّض للمحاسبة كما هو الحال مع العنف الذكوري، ويكون هو الخاسر منذ البداية؛ لأنّه لا يظهر في صور فيزيائية. أولى صور هذا العنف الأنثوي تتجسّد في إلقاء الانطباع لدى الرجل بأنّها مخلوق كريستالي سهل الكسر إذا ما تعرّضت لسوء المعاملة؛ أي أنّها تتصرّف بنحو يرسّخ الصورة الذكورية السائدة عنها. فسلاحها البكاء والنحيب، ونبالها الدعاء عليك، وبهذا تجعل الذي يسيء معاملتها يشعر بالذنب والكراهية حيال نفسه.»(٣٩)

إشارة عابرة:

في هذا السياق، فإنّ بحث موضوع العنف والقمع من جميع الزوايا، سيقودنا حتماً إلى أنّ هاتين الظاهرتين لن تنتهيا من العالم بمجرّد تقلّد المرأة للمناصب القيادية، بل إنّ أقصى ما يمكن أن نصل إليه هو خلق نماذج جديدة من القمع والعنف والتبعية، والأمثلة كثيرة على ذلك في العالم الغربي. «على الرغم من تباين ظروف الاستغلال التي يتعرّض لها كل من الرجل والمرأة، إلاّ أنّ هناك موجة متنامية من حالات التحرّش الجنسي من قبل النساء، ناهيك عن وجود حالات متعدّدة لتعرّض الأطفال والرجال من ضحايا العنف المنزلي لحالات الاستغلال الجنسي من قبل النساء. إنّ القدرة تدفع بصاحبها إلى الطغيان، ولا فرق بين المرأة والرجل، لكن المسألة التي تستدعي الوقوف عندها هي أنّ تذبذب القيم وتغيّرها في أوساط الفتيات أعني تقمّص القيم الذكورية التقليدية ربّما يتحوّل لاحقاً إلى شعور متزايد بالتسلّط أو الانجراف وراء بعض السلوكيات الشاذة مثل التحرّش الجنسي. هذا التذبذب في قيم الأجيال الشابة وضع الكثير من النسويين الماهويين في حيرة، وهم الذين يرون الذات الأنثوية أكثر تحضّراً من الذكر.»(٤٠)

وعبر الحديث عن فكرة القمع الجنوسي، يمكن تقديم تفسير آخر مغاير لما يطرحه النسويون الراديكاليون، وهو ما من شك في أنّ القمع الذكوري على مرّ التاريخ كان أكثر عياناً وأشدّ تأثيراً من القمع الأنثوي، بقطع النظر عن إشكالية إسقاط عامل الجهل من المعادلة، وهو تفسير يبدو مقبولاً، لكنّه بالطبع يحتاج إلى معايير لإثباته.

وعلى أيّ حال، من تأكيد الخطاب الإسلامي على الخصوصيات البيولوجية عند الجنسين، والأدوار المختلفة المناطة بهما، والمحافظة على حرمة المرأة والدفاع عن

شخصيتها وحقوقها، ووقوفه بوجه أي امتهان للمرأة انطلاقاً من تلك الخصوصيات، من كل ذلك نتحقّق بما لا يدع مجالاً للشك بأنّ دونيّة مكانة المرأة هي حقيقة عاشت مع التاريخ.

ومن قراءتنا لبعض الدلالات سنجد أنفسنا أمام ثقافة مرتبطة كل الارتباط بتقنين التبعية الأنثوية وتكريسها مثل تشكيك التراث العلمي للعلماء والشعراء في إنسانية المرأة وقدرتها على الانطلاق نحو الكمال الإنساني، وإلغاء شخصيتها المستقلة بحجة متابعتها لشؤون المنزل، دورها العاطفي ومرونتها الأنثوية المتفرّدة وميلها إلى التجمّل وأثره في شدّ العلاقات الأسرية وتربية الفرد المتوازن، وبالتالي تحوّل هذه الأدوار إلى عنصر امتهان للمرأة في المنزل والمجتمع، وحرمانها من التعليم الضروري والمناسب.

المجتمع المثالي والمرأة

من استنطاقنا لآراء الموجة النسوية الثانية سنجد أن الهدف المشترك الذي تسعى إليه تياراتها يتمثّل في المطالبة بالمساواة على جميع الصعد الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية. ويبدو أنّ مصطلح المساواة يحمل مفهوماً أعمق في الفكر النسوي الراديكالي منه عند الفكر النسوي الليبرالي الذي يعتمد التطبيق بدل النظرية، وهذا المصطلح يمتدّ عند الراديكاليين ليشمل الإصلاحات الجذرية في هيكلية النظام السياسي، بالإضافة إلى إلغاء قيد الأنوثة والذكورة، حتى الوصول إلى مجتمع لاجنوسي.(٤١)

يعتقد النسويون الليبراليون أنّ تحقيق المساواة ممكنة في ظلّ النظام الليبرالي فقط (وهو النظام الذي يعطي جرعات عالية من الحرية والمساواة أكثر من أي نظام آخر وذلك بفضل مؤسساته والقوانين المناسبة)، شرط تحرير الليبرالية من قيود العنصرية والتمييز الجنوسي. وتمثّل التربية الجنوسية المثالية بالنسبة للنسويين الليبراليين المحيط الذي يمكن للأنثى من خلاله اختيار الأسلوب الأمثل لحياتها بحرية، وأن يحترم الآخرين خيارها هذا، سواء اختارت أن تكون متزوّجة (ربّة بيت) أو غير متزوجة أو اللجوء إلى نمط الحياة الجنسية الحرّة. وكما نلاحظ، فإنّ النسوية الليبرالية تنسجم مع السلوك التسلطي الأمريكي(٤٢) وذلك لاعتمادها القوالب والثقافة الأمريكية المستندة إلى القيم الفردانية. بينما يكرّس الفكر الراديكالي مبدأ محاربة النظم السياسية والقيم السائدة لمجرّد تلوّنها

بلون ذكوري، لذلك ينظر أنصاره إلى الليبراليين على أنّهم الجناح اليميني المحافظ.(٤٣)

لماذا الاهتمام بالمساواة؟

تثير الحساسية التي تبديها الموجة النسوية الثانية حيال مبدأ المساواة وإحاطتها بهالة من المثالية والقيمة التساؤل والتأمّل في النفس. فمن البديهي أنّ المساواة تكتسي أهمية وقيمة من الناحية العقلية في حال توفرت أسبابها؛ أي إذا تهيّأت مساواة الجنسين في الاستعدادات والخصوصيات الطبيعية وتماثل الأدوار الوظيفية التي تفرز أوضاعاً متماثلة. من هنا بذل نسويو الموجة الثانية جهوداً للبرهنة على المساواة الطبيعية للجنسين، وحصروا التفاوت في حالات ضيّقة اقتصرت على الحمل والإنجاب والرضاعة، بل إنّ بعضهم اعتبر الدعم الخاص للإناث في مثل هذه الحالات تأكيداً على التمييز واللامساواة. من هذا الباب، فإنّ اعتراف بعض النسويين بالخصوصية المتمايزة لكل من الذكر والأنثى يفنّد دعوتهم إلى المساواة؛ لأنّ هذه المساواة في ظلّ تلك الخصوصيات ليست ذات قيمة ولا مطمْئنَة.

وبالمناسبة، إذا كانت الأنثى تنفرد ببعض الصفات مثل الطبيعانية والمرونة اللتان لهما أثر كبير في تطور المجتمع، فلماذا إذن دعوة المساواة بالذكر؟ أليس من الأجدر أن نتعهد هذه الخصوصيات الأنثوية بالرعاية لتثمر في المجال الخاص بها؟ بالتأكيد للذكر أيضاً خصوصيات إذا ما تعهّدناها فسيبدع في مجال آخر، ليساهم بدفع المجتمع نحو الكمال والارتقاء.(٤٤)

كما أسلفنا، فإنّ مبدأ المساواة يضمن تحقيق مطالب المرأة في حالة واحدة فقط ألا وهي أن يكون للرجل والمرأة الخصوصيات البيولوجية نفسها، أمّا والحال هذه، فالمساواة التي ينادي بها النسويون هي في الواقع تجاهل لحقائق الأنوثة وزيادة في مشاكل المرأة فيزيد الطين بلّة.(٤٥)

إشكاليات المساواة ومعيقاتها:

يواجه أنصار المساواة إشكاليتين:

الأولى: افتقادهم إلى البرهان العلمي على المساواة البيولوجية بين الذكر والأنثى، هذا في الوقت الذي تؤيّد فيه أحدث الدراسات نظرية الاختلاف البيولوجي.(٤٦)

والثانية: أن يتحمّلوا مسؤولية ما سيترتّب على قولهم بالمساواة، وفي مقدمتها شرخ في الذات وأزمة هوية عند المرأة.

إنّ غياب الواقعية وانعدام المواءمة بين البرامج والقوانين وبين الخصوصيات البيولوجية هو بمثابة هروب إلى الإمام لا يخدم حركة تطور المرأة، وستنعكس آثاره اختلالاً في المكونات الطبيعية لشخصية المرأة، وبالتالي ولادة كائن مشوّه لن ينعم بحياة هانئة.

لم تغب هاتان الملاحظتان عن قلم **طوني جرانت** عالم النفس الأمريكي الذين كان من المدافعين المتحمّسين عن الحركة النسوية في سنوات الشباب، حيث يقول:

«دأبت الحركة النسوية على القول: إنّه باستطاعة المرأة، بل يجب عليها القيام بكل الأعمال التي ينجزها الرجل، وقد أدّى ذلك إلى حدوث خلل في الأدوار الوظيفية بسبب عجز الرجل عن أداء وظائف المرأة مثل الإنجاب، فكانت النتيجة مسؤولية مضاعفة طحنت المرأة، وواقع صعب وكئيب أثقل كاهلها. ربّما هي تمسك بمفاتيح الدنيا الآن، أو على الأقل تحتلّ موقعاً فيها، لكن ماذا كان الثمن؟ شعور يخالجها أشبه بتسليم الروح. كل هذا نتيجة اعتقاد واهٍ بالمساواة بين المرأة والرجل، بينما حقيقة الأمر هي أنّ الاختلافات بين الجنسين لا تقف عند النواحي البيولوجية والتشريحية، بل تتعداها إلى الناحية السيكولوجية، فقد لوحظ أنّ المرأة بشكل عام أكثر تعقيداً من الرجل، تسبح في بحر من الأسرار والاضطراب واللامنطقية والعاطفية، وكما تقول سيمون دو بوفوار وآخرين، بأنّ الرأي الذي يعلّق هذه الخصال على شماعة الثقافات رأي مجافٍ للعقل. تتحدث كارول كلينكان - وهي أخصائية في علم النفس السريري من جامعة هارفارد - بالتفصيل في كتابها «بصوت مختلف» عن دراسات ميدانية عديدة تناولت سلوك الصبيان والبنات في أرض خلاء، خلاصة هذه الدراسات تشير إلى وجود تفاوت بيّن في السلوكيات المتواصلة عند هاتين الفئتين؛ حيث يتميّز الصبيان بانضباط في اللعب، وانسجام فكري في ما يتعلق بالأصول الأخلاقية، واهتمام بالالتزامات الأخلاقية، وإنّ نقض قواعد اللعبة عندهم ذنب لا يغتفر يؤدّي بصاحبه إلى الطرد. في المقابل، تنظر البنات إلى وضع قواعد للعبة على أنّه أمر ثانوي. لذلك قلّما نجدهنّ يلجأن في ألعابهن إلى القواعد، العواطف شغلهنّ الشاغل. بعبارة أخرى: يملن إلى إشاعة المشاعر الإيجابية لإسعاد الجميع، القوانين الأخلاقية التي تحكم حياتهنّ هي قوانين التواصل والارتباط، وهي القوانين التي تخلق روح التسامح في الناس. وبوجيز العبارة: إن

الأنثى، بنتاً صغيرةً كانت أم امرأةً بالغةً، هي أقرب إلى العاطفة منها إلى القانون، هذا هو كنه الأنوثة وسرّها»(٤٧)

عودة إلى الخطاب الديني:

إنّ الخطاب الديني وإن كان يتضمّن مقولات هنا وهناك من قبيل المجتمع المثالي ووضع المرأة فيه، إلاّ أنّنا عندما نضع القرآن الكريم إلى جانب السنة المطهرة؛ حيث يتناول كل منهما جانباً من جوانب شخصية المرأة الخلاقة، ستتكون لدينا في النهاية صورة كاملة غير مجتزأة عن الحالة المثالية للمرأة تجمع في داخلها الفضائل والرذائل عند الجنسين، الأدوار الاجتماعية والأسرية والشخصية للمرأة، سيميولوجيا المرأة في آخر الزمان، ودور المرأة في المجتمع المهدوي العقيدي؛ لذلك كما قلنا نستطيع الخروج بصورة عن وضع المرأة في حالتها المثالية تتضمّن بعض الخصوصيات نحتاج إلى بعض الخطوات الاجتماعية لترتسم على أرض الواقع، من هذه الخصوصيات نذكر:

١- **الحالة القيمية:** هناك مسؤولية متقابلة في المجتمع المثالي طرفاها المرأة والمجتمع، ففي الطرف الأول توجد المرأة التي تنظر إلى ذاتها نظرة قيمية تجعلها مسؤولة تجاه سعادتها وسعادة الآخرين، وفي الطرف الثاني هنالك المجتمع الذي يعترف بقيمة المرأة ويجد نفسه مسؤولاً عن إثراء شخصيتها وتهيئة مستلزمات تطورها، علاوة على رفع عوامل امتهان شخصيتها وكرامتها عن طريق إجراء الإصلاحات الثقافية.(٤٨)

٢- **الشخصية المستقلة:** تذكر مصادرنا الدينية أربعة نماذج خالدة مرّت في التاريخ الإنساني كانت إحداها آسية زوجة فرعون، رمز الاستقلال في الهوية والعقيدة: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾(٤٩)

وهنا ملاحظة جديرة بالاهتمام وهي أنّ ما جاء في النصوص الدينية من وجوب تنسيق المرأة مع زوجها في محيط الأسرة لا يعني تبعيتها وسلب هويتها المستقلة، وإنّ الإصلاحات الثقافية التي ذكرناها يجب أن تصبّ في صالح ترسيخ استقلالية الشخصية الإنسانية للمرأة.

١- الشعور بالمسؤولية إزاء تطوير المجتمع والمساهمة في الإصلاحات الاجتماعية، وبالتحديد في ما يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ

أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ﴾[٥٠]

٢ـ فصل الأدوار: إن من يتأمّل قليلاً في النصوص الدينية سيتيقّن أن لا وجود لمصطلح المساواة بما هو إلغاء التمايز في الأدوار الأنثوية والذكورية في الفكر الديني، وإنّ الأدب الديني المدافع عن المرأة هو أدب تناسبي. فتحمّل الرجل لأعباء إدارة الأسرة، وإعفاء المرأة من الجهاد ومن المساهمة في النفقات الاقتصادية للأسرة هي أمثلة على الفصل بين هذه الأدوار: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء﴾[٥١]

ويقول الإمام الصادق (ع) معلّلاً انتصاف حقّ الأنثى من الإرث قياساً بالرجل: «**إنّ المرأة ليس لها عاقلة ولا نفقة ولا جهاد**»[٥٢]

٣ـ المكانة المتميزة للمرأة في الأسرة: ينظر الخطاب الديني إلى الأسرة على أنّها الصرح الشامخ، والمرأة كأم وزوجة، هي الركن الركين لهذا الصرح، فقد حظيت في ظل المبادئ الدينية بالتقدير والرعاية وشدّدت على احتضانها عاطفياً، كما أولت الزوجة اهتماماً خاصاً من خلال حمايتها اقتصادياً حتى المرأة الميسورة: «**جهاد المرأة حسن التبعّل**»[٥٣] و«**الجنّة تحت أقدام الأمّهات**»[٥٤] و«**قال رجل: يارسول الله (ص)، من أبرّ؟ قال: أمّك. قال: ثمّ من؟ قال: أمّك؟ قال: ثمّ من؟ قال أمّك؟ قال: ثمّ من؟ قال: أباك؟**»[٥٥]

يهدف الدين من هذه الرعاية الشاملة إلى دعم المرأة من أجل القيام برسالتها الثقافية والاجتماعية على أكمل وجه، ناهيك عن أنّها تمنح فرصة اختيار العمل للنساء لا عن اضطرار بل كخيار حضاري تقدم عليه بملء إرادتها طبعاً ضمن التنسيق مع مسؤولياتها الأسرية.

٤ـ ممارسة الحرية في إطار القيم الإنسانية والإسلامية: النموذج المطروح عن الحرية في الأوساط العلمية والتنويرية العالمية هو نتاج لثقافة الحداثة السائدة. لكنّ مفهوم الحرية لدى المفكرين الإسلاميين تؤطّره القيم الأخلاقية والتشريعات الدينية، حيث يرى الخطاب الإسلامي، على عكس الخطاب الليبرالي، أنّ القيم الأخلاقية والفضائل والشرور لها حضور واقعي وملموس، وهي ليست من إنتاج الخيال الإنساني تستلهم من الأهواء والرغبات. فنحن نعتقد أنّ الفردانية والنسبية لا تتلاءم مع رؤية الدين، وأنّ الحرية عندما تتلبّس بالقيم والتشريعات تصبح مرآة لمصالح المجتمع.

تعريف آخر لكنّه مطوّر عن مفهوم الحرية وهي أنّها ليست بحاجة إلى حدود وقيود من وجهة نظر الخطاب الديني؛ لأنّ فلسفتها هي رفع موانع التطور، فالأديان السماوية أساساً جاءت لإزالة هذه الموانع وأمّا ما نراه من أمثلة الحرية الليبرالية فهي في الواقع قيود وليست حرية؛ لأنها تقييد للفضائل الأخلاقية والتطور العلمي والثقافي، وفي المحصلة تقييد للحرية.

وتشكّل فكرة الحرية إحدى واجهات الخطاب النسوي، وتجد تطبيقاتها في بعض السلوكيات مثل حرية الإجهاض والعلاقات الجنسية خارج إطار الزواج، والمثلية... لكنّها في الخطاب الديني العقيدي خطوط حمراء في إطار إيلائه القيم الأخلاقية ودور الأسرة في العلاقات الأهمية القصوى.

٥ـ نبذ الخصام والتشجيع على التفاهم: ذكرنا أنّ الخطاب الديني يرى تكامل الأدوار بين الجنسين وحاجة أحدهما للآخر، وكون كل منهما يملك أدواته الخاصة الكفيلة بتحقيق السعادة الشخصية والأسرية والاجتماعية؛ لذا، فإنّ أي مواجهة أو تقابل بينهما سيؤدّي حتماً إلى استنزاف طاقاتهما، من هنا يجب أن تركّز الإصلاحات الاجتماعية على خلق جو التفاهم بين الطرفين، ونبذ الخلافات والشعور بالندّية. عند توفّر هذا الشرط وشروط أخرى غيره نكون قد خطونا باتجاه السعادة الاجتماعية، وعلى الطرفين أن يعيا أنّ سعادة كل جنس تمرّ عبر سعادة شريكه.

الحركة النسوية وسبل تحقيق المساواة:

لتحقيق هذه الغاية، يسعى النسويون الليبراليون إلى إجراء إصلاحات داخلية ضمن الهيكلية العامة للمنظومة الليبرالية كحلّ أمثل، وأولى خطوات هذه الإصلاحات دخول المرأة إلى المؤسسات والمرافق كافة لإحداث تحوّل في دورها الجنوسي، بمعنى تغيير المنظومة الاجتماعية عن طريق التشريعات والتفاهم. وبذلك تنقل مركز نشاطها إلى قلب المجتمع ليصبح الساسة أهم مستمعيها، فقد أدركت أنّ السياسة هي الطريق الأقصر لاستصدار القوانين والتشريعات الخاصة بظروف العمل والأجور وخلق الفرص، وتهيئة الظروف المناسبة لتمتّع المرأة بحظوظ مساوية للرجل في التعليم والإشراف.

ولا يجادل النسويون الليبراليون بضرورة تداوم مؤسسات النظام الليبرالي من قبيل: الحكومة الديمقراطية، النظام القضائي الحاكم، الخلية الأسرية، النظام التعليمي، النظام

المهني، وباختصار كل مرافق المجتمع الليبرالي ورموزه، لكنّهم يطالبون إلى جانب ذلك بالمشاركة الكاملة والمتساوية للمرأة في التأسيس لهذه القيم والمؤسسات.

يعتقد الليبراليون النسويون ومن بينهم **فريدمان**، أنّ على المرأة فك ارتباطها بالبيت تدريجياً، وأن تطرد من ذهنها فكرة خلق المرأة للمنزل. وينادي هؤلاء أيضاً بتغيير الأدوار الوظيفية في الأسرة وأن تعطى المرأة حقّ التحكّم بجسدها، وإلغاء ازدواجية المعايير في ما يتعلق بالقيم والسلوك الجنسي. عُرف النسويون الليبراليون بـ«جناح حقوق المرأة» داخل الحركة النسوية[٥٦] وذلك بسبب تركيزهم على الإصلاحات القانونية.

أمّا النسويون الراديكاليون، فهم ينسبون إلى الرجل كل المآسي التي تعانيها المرأة، ويعتقدون بأنّ مصالح الجنسين لا تلتقي؛ لذلك رأوا في النضال ضدّ السلطة الذكورية أفضل طريق لتحقيق المساواة، وبدأوا بترميم عقلية الأنثى وذلك بأن تقوم بتحديد دائرة قيمها واستعداداتها، وأن تتغلّب على الضغوط البطريركية في داخلها، حتى تتخلّص من فكرة أنّها ضعيفة ومن الجنس الآخر، وأن تناضل من خلال اتحادها ببني جنسها والتغاضي عن الاختلافات الموجودة، وأن تؤسّس معهنّ علاقات واسعة مبنية على الثقة والتفاهم. في الحقيقة، إنّ الهدف النهائي الذي تتوخاه النسوية الراديكالية هو إسقاط النظام الطبقي الجنسي Sex Class System، إيماناً منها بأنّ النظام البطريركي قد تغلغل في كافة النواحي الخاص منها والعام. وهي تحارب كل ما يمتّ إلى الذكورة بصلة، من جملتها الفضاءات العمومية، على العكس من النسويين الليبراليين، لأنّها ترى أنّ اندماج المرأة في هذه الفضاءات سيدعّم السلطة الذكورية؛ لذلك يجب تجاهل التصنيف الذي وضعه الرجل بين الفضاء العام والفضاء الخاص، ولمّا كانت الأسرة تمثّل الحاضنة الأولى والأهم للسلطة البطريركية بحسب الراديكاليين، فعليه يجب محاربة نظام الأسرة والزواج، والتشجيع على الطلاق باعتباره مسألة إيجابية.

تعتمد النسوية الراديكالية استراتيجيتين، الأولى التصدّي لمظاهر الذكورة ورموزها حيثما كانت، والاستراتيجية الثانية فك الارتباط بالذكر وجعل العلاقة معه في حدودها الدنيا، وانخراط الإناث في النشاطات الاقتصادية التي تدار من قبل المرأة، وبلورة المجتمعات النسائية، وتأسيس مراكز الإبداع الفني النسائية، وحتى اللجوء إلى المثلية الجنسية الأنثوية إن تطلّب الأمر.

تؤكّد **ميري ديلي** أهمية الخصوصيات الأنثوية، وتحثّ المرأة على تجربة الحياة

المستقلة عن الرجل؛ لذلك فإنّ استراتيجية الفصل هي الاختلاف الرئيس بين النسوية الراديكالية والنسوية الليبرالية.[٥٧]

رأينا أنّ كلا التيارين النسويين يقدّمان نموذجاً خاصاً بهما لتحرير المرأة، وقد تعرّضا لانتقادات حادّة من قبل النسويين ما بعد الحداثويين الذين يطرحون فكرة الاختلاف القائلة بأنّ الجماعات النسائية تواجه ألواناً وأشكالاً متعددة من اللامساواة والقمع؛ لذلك لا يمكن صياغة برنامج متكامل وشامل لجميع النساء ما لم نأخذ بعين الاعتبار خصوصيات التجارب النسائية لمختلف الطبقات الاجتماعية، وقد ذهب بعضهم إلى حد أن أَوْلى الاختلافات الشخصية والتجارب الخاصة المحدودة أيضاً أهمية خاصة وذلك للاستعانة بها في بلورة الآليات المطلوبة. ومن هذا الباب، فإنّ المنظّرين النسويين مدانون منذ البداية؛ لأنّهم يعتقدون بصعوبة صياغة رؤية نسوية شاملة دون تذويت (من الذات) مفهوم الأنوثة.[٥٨] على هذا الأساس، توجد تيارات نسوية على عدد جميع النساء، وبنفس العدد توجد آليات مختلفة. يرى البعض أنّ النظرية النسوية ما بعد الحداثوية كانت القشة التي قصمت ظهر جميع المشاريع النسوية، لذا تحمل بقية التيارات النسوية على هذا التيار وتتّهمه بتجاهل مكاسب الحركات النسوية، ونسف الجهود التي تحاول خلق مناخ تضامني عالمي بين هذه التيارات، وما شعار: «**التآخي النسائي العالمي**» إلا تعبير عن رفض هذه التيارات لنظرية الاختلاف حسب تفسير ما بعد الحداثويين.

نقد آخر موجّه إلى الاستراتيجية النسوية من قبل المدرسة الفكرية الغربية وهو يفسّر إلى حدّ ما عزوف بعض المتنورين المجدّدين المحليين عن الدخول إلى دائرة البحوث النسوية، النقد هو:

«نعلم أنّ الحركة النسوية ترفع شعار محو جميع مظاهر اللامساواة المبنية على الاختلافات الجنسية والبيولوجية، لكن بما أنّ عملية التصدّي لعدم المساواة مبنية على الهوية الجنسية (وليس الهوية المدنية أو الإنسانية)، فقد وقعت هذه الحركة في شَرَك اللامساواة على غرار جميع الأيديولوجيات. تناضل الأيديولوجيات الطبقية من أجل إزالة الفوارق بين الطبقات بتصنيف هويتهم الطبقية حسب أماكنهم، فتكون هي نفسها السبب في تثبيت المفهوم الطبقي للنظام الاجتماعي وتسلّط طبقة على أخرى (أي مجرّد استبدال طبقة بطبقة أخرى).

قد تكون الحركة النسوية في مرحلة ما أحدثت نقلة باتجاه الديمقراطية والمساواة، (في

حال لم تكن الوحيدة على خارطة القوى السياسية، وكان نهجها وسائر القوى الأخرى هو التعددية السياسية)، لكن الهوية التي تروّج لها ذات ملامح غير ديمقراطية، بسبب التصنيف الجنوسي الذي تعتمده لحقوق الأفراد). لا يقول النسويون بتفوق الطبيعة الأنثوية على الطبيعة الذكورية (أو على الأقل لا يؤمن جميعهم بذلك) لكن نهجهم النضالي يقوم على ترسيم الحدود والفواصل بين الأفراد داخل المجتمع المدني والدولة (وإن لم تؤثر طرفاً على آخر). مفهومنا عن الأنوثة والذكورة هو أنّها ظاهرة فسلجية وفي نفس الوقت ظاهرة اجتماعية تاريخية، لكن هذا لا يدلّ على أنّنا يجب أن نصدّر نضالنا الاجتماعي مسألة الهوية الجنسوية.

طبقاً لنظرية المجتمع المدني، يستمر التنوع الجنوسي عند مستوياته الاجتماعية والتاريخية في حدود الأسرة والحياة الشخصية والعلاقات بين الأفراد، ولا يتخطّاها إلى التشكيلات والهياكل الاجتماعية.»[٥٩]

لقد وجّهت انتقادات إلى النسويين، خاصة الراديكاليين منهم، متّهمة إيّاهم بسوء الفهم بالنسبة للطروحات الثقافية والاجتماعية. ونعتقد بأنّ حقوق النساء قد غمطت تاريخياً عبر إبقائهنّ في المواقع الثانوية، وإنّ النظم الحاكمة ساعدت على ترسيخ السلطة الذكورية وتبعية المرأة حتى ساد انطباع بأنّ المرأة تحمل صفات ثانوية؛ لذلك فإنّ إصلاح هذه الأوضاع يتمّ عن طريق إحداث نهضة ثقافية هادئة وعميقة ومتواقتة، وضبط سرعة الإصلاحات القانونية والسياسية على إيقاع الإصلاحات الثقافية. ويجب الانتباه إلى أنّ الأساليب التخريبية والحركات الانفعالية والمتعجلة ستخلق مناخاً ملائماً لانحراف الإصلاحات، لا بل يمكن أن تكون هي نفسها مرتعاً خصباً لتفريخ التيارات المناهضة. وأوضح دليل على ذلك التطرّف الأهوج للنسوية الراديكالية الذي أدّى إلى كبوة العديد من النسويين في عقد الستينات من القرن الماضي وأفول النظريات النسوية المتطرفة في العقود الأخيرة.

لقد سادت تحليلات الموجة النسوية الثانية نظرة ذكورية من نوع ما بالنسبة لمصطلحات الدونية والمساواة، وكانت سبباً في أن تنحو الآليات النسوية نحو إطلاق المرأة من الفضاءات الأنثوية باتجاه الفضاءات الذكورية، وبالتالي عدم الأخذ بالتجارب الأنثوية، ما حمل النسويين الحداثويين إلى نقد هذه الآليات؛ إذ ما من لذّة توازي لذة الأمومة عند الأنثى بنظرهم، فهي من أكثر التجارب الإيجابية التي قد تمنحها، بل تمنحها حتماً القوة والقدرة.

كما يرى هذا التيار أنّه كان ينتظر من الثورة التكنولوجية أن تقدّم حلولاً تساعد على تخفيف الضغوط عن عملية التناسل، وإذا بها تزيد تجربة المرأة تعقيداً وتساهم بالإخلال في مسيرة التجربة الأنثوية في أغلب حلقاتها مثل الحمل والإنجاب والأمومة، ما زاد من حيّز استغلال الرجل وقام بانتزاع مقود المسيرة من يد المرأة.(٦٠)

خلل النظرة المجتزأة:

نقطة أخرى نضيفها هنا وهي أنّ التطور والتنمية والشراكة الاجتماعية في العالم الغربي تتمّ وفق معايير محسوبة تغلب عليها النظرة الاقتصادية وفيها تجاهل لكثير من العوامل الأخرى مثل تأثير الأسرة على مسيرة تطور المجتمعات. من جهتهم، وظّف النسويون نفس تلك المعايير، وأضافوا إليها معايير أخرى، بالكاد تلبّي بعض مطالب المرأة (أحياناً كانوا يرون هذه المطالب بصورة مقلوبة)، وذلك من أجل شرح مقارباتهم. وما غاب عن بال هؤلاء في هذا الخضم هو المتطلبات المعنوية للمرأة، والمواقع الخاصة التي كان بإمكانها أن تؤدّي من خلالها أدواراً إيجابية – بعيداً عن المنافسة الاقتصادية مع الرجل –، وأهمّها الدور الرقابي والعاطفي كزوجة وأم، وأثره العميق في توريث القيم إلى الجيل اللاحق.

من ناحية ثانية، فإنّ تأثّر النسوية الغربية بمذهب الفردانية يجعل من مسألة كسب الحقوق والحريات الفردية محور نضالها، أضف إلى ذلك التأكيد المفرط على مزايا الفرد في مقابل الآخرين والسعي إلى تحقيق الرغبات الفردية، كل ذلك يضعف من قوة العلاقات الجمعية، ويؤدّي إلى اصطفافات تخاصمية تنتهي إلى الاحتراب وتشتيت قوة المرأة.

نقد آخر يوجّه إلى النسوية وهي افتقارها إلى مشروع متكامل، – وهو بمثابة تفسير للإشكاليات المطروحة ضد هذه الحركة – مشروع يتضمّن تصوّرات واضحة عن مسائل من قبيل شخصية المرأة، العلاقة بين الرجل والمرأة، المرأة والعالم، والمرأة وخالق الكون. من الضروري أيضاً أن يبيّن هذا المشروع أهمية دور المرأة في صيرورة التطورات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية، بالإضافة إلى عناصر التقدّم والإخفاق في مسيرتها، ثم في ضوء ذلك كله يقدَّم مشروع متكامل وشامل يحدّد الوظائف المختلفة للمرأة ضمن قوالب متساوقة في ما بينها، وأن تكون استراتيجية إصلاح شؤون المرأة وفق رؤية أشمل مرتبطة بإصلاح عموم أوضاع المجتمع للوصول إلى الأهداف المنشودة.

يبدو أنّ غياب المشروع المتكامل الذي يطرح آفاق رؤيته، ويوضّح أسسه المعرفية كان أحد أسباب تنامي النسوية في بعض البلدان ومنها إيران؛ لأنه في حال اتّضاح المشروع النسوي وطبيعة المبادئ النظرية التي تحكمه، سيفصل الكثير من أنصار التيارات النسوية مسارهم عن مسار الحركة.

الخطاب الديني وآليات الدفاع عن شخصية المرأة وحقوقها

تعرّفنا في السطور القليلة الماضية على ملامح المشروع الديني للدفاع عن حقوق المرأة، وهو على أيّ حال لا يستند إلى مبدأ المساواة والتماثل في الأدوار، كما أنّ الأدب الديني التناسبي يتطلّع إلى آليات ترتقي بشخصية المرأة وفاعليتها على مستوى المنزل والمجتمع، وإشراكها بقوة في عملية خلق التحولات الاجتماعية والتاريخية الإيجابية. في هذا المشروع، سنتمكّن من تطوير شخصية المرأة إلى الدرجة التي يسلّم الآخرون بأهمية دورها، ناهيك عن إحساسها الشخصي بقيمتها وفاعليتها. ولا بأس من أن نستعرض هنا بعض الآليات الخاصة بتفعيل دور المرأة:

١. التمييز بين الجنس والجنوسة:

نحن نشاطر رأي القائلين بأنّ ما يحدث في المجتمع التقليدي الأنثوي والذكوري لا يستند بالضرورة إلى الخصوصيات البيولوجية، من هنا فإنّ قسماً من هذه الخصوصيات هو ذو منشأ بيولوجي تساهم عوامل الثقافة والتقاليد في التأثير عليها صعوداً أو نزولاً، والقسم الآخر متأثر بالثقافة والمجتمع فحسب. وهناك نقطتان تفصلنا عن الموجة النسوية الثانية:

الأولى: استنادنا إلى مرجعية الوحي في تحديد المشتركات والاختلافات؛ وذلك لإيماننا الراسخ بعصمتها، وقد ذكرت التعاليم الدينية بعضاً من تلك الاختلافات.(٦١)

الثانية: إذا ما رجعنا إلى تلك التعاليم الدينية – التي هي موضع تأييد الدراسات العلمية – سيتجلّى لنا أنّ الاختلافات البيولوجية التي ذكرتها الموجة النسوية الثانية بين الرجل والمرأة لا تقتصر على الحالات التي أوردتها في باب الجنس، بل إنّها تشمل أيضاً النزعات والسلوكيات والانطباعات، والوقوف على هذه الاختلافات واستيعابها يساعدنا على صياغة المشروع النسائي ضمن استعدادات الأنثى وخصوصياتها، وكذلك تكريس الاستعدادات الخاصة بالذكر في مجال تنمية أوضاع الأنثى وتطويرها.

لذلك لا نرى أي أمل يرتجى من الآليات الإصلاحية التي تنتهج مسارات ورؤى ذكورية خالصة لتحسين أوضاع المرأة؛ لأنّ تجاهل الاختلافات يولّد إشكاليات مثلما هو الحال في تجاهل المشتركات.

٢. الفصل بين القيم الذكورية والأنثوية:

إن عدم الفصل بين مكانة المرأة وقيم الأنوثة غالباً ما يوقع الباحثين في إشكالية. ينظر الخطاب الديني إلى المرأة كمخلوق متكامل وذي قيمة تماماً كالرجل، ويؤكّد على قدرتها بلوغ أعلى الدرجات، لكنه في الوقت عينه فصل القيم التي تحكم المرأة عن تلك التي تحكم الرجل، وذلك بسبب الاختلافات البيولوجية والأدوار الإلهية المناطة بكلا الجنسين، وهذه الاختلافات تحدّد مجالات الفعالية الخاصة بكل جنس.(٦٢) وهنا نذكر مثالاً لتقريب الصورة وهو، في مركز تعليمي معين يحظى الأساتذة والمدراء بالأهمية كل حسب موقعه، يحدوهم جميعاً هاجس واحد ألا وهو الارتقاء بالمستوى العلمي للطلبة، لكن كل منهما له طريقه الخاص لتحقيق أهداف هذا المركز، فطريق المدراء يمر عبر إعداد البرامج وخلق شروط الانسجام المطلوب حيث يعتبر قيمة بالنسبة لهم، في حين أنّ طريق الأساتذة يتمثّل في الخلفية العلمية، إيصال المادة بشكل واضح، استثارة الرغبة في الاستقصاء والتفحص لدى الطالب، وأخيراً حثّه على البحث والاستطلاع. نفس المبدأ بالنسبة للقيم الأنثوية والذكورية؛ إذ إنّ الاهتمام بهذه القيم سيساهم في تغيير التصورات وإطلاع كل جنس على سبل ارتقائه، كما يمكن بالاستناد إلى هذا المبدأ تهيئة الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا الارتقاء لكل جنس. على سبيل المثال، إذا كانت قيمة المرأة في حضورها في البيت كأم وكزوجة، فيجب طرح مسألة اشتغال المرأة خارج البيت بطريقة لا تشكّل تهديداً على فاعلية دورها المنزلي؛ لذلك يبدو من العسير إصلاح القوانين والبرامج والمناهج دون الأخذ بنظر الاعتبار الاختلافات البيولوجية وقيم الأنوثة والذكورة.(٦٣)

٣. تحديد عوامل الفاعلية لدى المرأة:

بعد التسليم بالاختلافات الطبيعية والقيم الجنسية، تأتي مهمّة تقديم مشروع يضمن فاعلية المرأة؛ حيث نحتاج أولاً إلى استعراض العوامل التي تحدّد ملامح هذه الفاعلية من الزاوية الفردية والأسرية والاجتماعية. وهي عوامل تتباين مع تلك السائدة في العالم الغربي لسببين:

الأول: نظرة الدين إلى محورية الدور الثقافي في عملية التنمية

الثاني: محورية التعاليم الوحيانية في حياة المسلمين.

مثلاً: إذا ابتغينا الإحاطة بفاعلية المرأة في المنزل والمجتمع، علينا أولاً أن نبحث في بعض الأمور من قبيل النموذج الإنفاقي في البيت والمجتمع، مستوى تأثّر الشباب إزاء الأحداث، سهولة تشكيل الأسرة، مستوى إقبال الجيل الجديد على العمل، السعي وتحمّل المصاعب، الرغبة في الإبداع والتجديد، مستوى تقييم الخصال الأخلاقية مثل الصدق، القناعة، الاتكال على الله، قوة الإرادة، الإيثار، مستوى الاهتمام بالقضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية، مستوى التفاهم الموجود في محيط الأسرة، وثبات العلاقات الأسرية، وسائر القضايا الأخرى التي تسلّط الضوء على دور المرأة كأم وزوجة وأنثى بشكل خاص.

إنّ تحديد هذه العوامل، الأمر الذي لم يتم حتى الآن بشكل واضح، سيساعد على تبيين نقاط الافتراق بين الخطاب الديني والخطاب النسوي، وسينظّم عملية الدفاع عن التعاليم الدينية بشكل أفضل.

٤. محورية الإصلاحات الثقافية:

نعتقد بأنّ البيئة الثقافية غير الصالحة ستفقد الإصلاحات القانونية والسياسية أثرها وأهميتها؛ لذا، يتوجّب علينا أولاً أن نبدي اهتماماً خاصاً بالبنية الثقافية. فنظرة الاحتقار للمرأة وتجاهل مكانتها وحقوقها لا يمكن إزالتها إلاّ بسلسلة من الإصلاحات الجذرية والتدريجية. ويجب أن يتميّز هذا البرنامج الإصلاحي بالشمولية، خاصة في ما يتعلق بالتنمية الثقافية والروحية للمرأة، والاهتمام بمبدأ الدور التكاملي لها وللرجل، ما يعزّز محورية الأخلاق في إصلاح جوهر العلاقة بين الذكر والأنثى في إطار القانون؛ إذ إنّ التمسّك بالجانب القانوني في مسألة إحقاق حقوق المرأة والانصراف عن الجوانب الأخلاقية سيؤدّي إلى صراع جنوسي.

وهذا الصراع كان من أهمّ إفرازات الآليات النسوية الراديكالية والليبرالية، فأنّى لشعاراتهم في تحرير نصف المجتمع الإنساني أن تتحقق في ظل الصراع بين الجنسين الذي سيؤدّي إلى إنهاكهما معاً.

٥. التركيز على لغة الإصلاحات الاجتماعية:

هناك العديد من التجارب الإصلاحية الاجتماعية لم يكتب لها النجاح بسبب غفلة معظم المصلحين عن الفوارق الموجودة بين الإصلاحات على المستوى الفردي والاجتماعي، وعجزهم عن استيعاب لغة الإصلاحات الاجتماعية. قد لا تكون بداية الإصلاحات الاجتماعية النسائية هي تقديم الإرشادات والنصائح لأفراد الشعب، لكن المسؤولية الأهم الملقاة على عاتق المنظومة الاجتماعية هي توفير التربة الصالحة لنمو الفضائل الأخلاقية وإصلاح العلاقات الإنسانية. فتغيير النظام التعليمي وإصلاح النظام القضائي وتعديل سياسة وسائل الإعلام هي جزء من برامج الحكومات. الإصلاحات الشاملة هي التي تعنى بإصلاح ذهن المرأة وتوجهاتها وسلوكياتها، والنهوض بأوضاعها على المستويات الشخصية والأسرية والاجتماعية.

ويمكن درج المحاور الخمسة المذكورة في صياغة «البرنامج التطبيقي والوطني للمرأة» استناداً إلى «النموذج المتكامل لشخصية المرأة» الذي يتضمّن: الأسس والرؤى السائدة، المنهجية والأسلوب الوصفي، التحليل والتخطيط في مجال المرأة، المبادئ التي تحكم شخصيتها والتي تعكس الفكر الإسلامي في قضية المرأة والمسار التخطيطي العام الذي يصبّ في صالح المرأة، المنظومة الإسلامية الثلاثية الوصفية والقيمية والقانونية ذات الصلة بالمرأة التي تعطي صورة عن مجموع القضايا الدينية وموقع كل منها والعلاقة بين التعاليم الدينية. بعد ذلك يقدّم نموذج مثالي عن المرأة المعاصرة في المجتمع وذلك في ضوء دراسة الإمكانيات الاجتماعية والتاريخية التي تبيّن الظروف الخاصة بكل مجتمع.

على هذا الأساس، فإنّ تحديد النقطة المثالية للمرأة مرتبط بمعرفة العناصر الثابتة، ومن ناحية أخرى بمعرفة الظروف المتغيرة؛ لذا يمكن من خلال استيعاب ماهية العلاقة بين التعاليم الثابتة والظروف المتغيرة أن نرسم صورة عن المثل الممكنة لجعلها أكثر إمكاناً وتوازناً.

من ناحية أخرى، إنّ النموذج المتكامل لشخصية المرأة هو مزيج من نماذج عديدة من بينها نموذج الشراكة الاجتماعية، العلاقات الأسرية، والسلوك الشخصي للمرأة، وفوق كل هذا يبين الانسجام بين هذه النماذج. كما أنّ برنامج عمل المرأة هو الآخر يدوّن معادلة للوضع الحالي باتجاه النقطة المثالية، يتحرّك وفق منهجية خاصة، مركّزاً على قضايا المرأة ومشكلاتها في كل مجتمع.

إذن، فالإصلاح ينبني على عناصر ثابتة وأخرى متحركة تتحرك مع تحرّك المجتمع والزمان،[٦٤] ومن الخطأ من وجهة نظر الخطاب الديني تجاهل الظروف الخاصة بكل مجتمع وكل طبقة عند طرح الاستراتيجيات الإصلاحية (وهي نقطة افتراق الخطاب الديني عن خطاب الموجة النسوية الثانية)، وكذلك تجاهل الأصول العامة والقضايا الثابتة، وهي تشكل نقطة الخلاف بين الإسلام ونسوية ما بعد الحداثة.

التربية والتعليم الفردية وإصلاح نظام العلاقات الاجتماعيّة ركنان أساسيان في برنامج العمل للمرأة. بالنسبة للتربية والتعليم فإنّ التعليم الحكومي وغير الحكومي في المدارس ووسائل الإعلام والمؤسسات الأخرى يسير وفق الظروف والخصوصيات الطبيعية والاجتماعية للمرأة، وهو يبيّن أنّ النظام التعليمي الديني ذو طبيعة جنوسية يعمل على قاعدة الاختلافات بين الجنسين التي تنعكس في مضمون التعليم، حجم المواد التعليمية، مناهج التعليم، الفروع الدراسية، طبيعة الحماية وأيضاً الفضاء التعليمي.

كما ينظر الخطاب الديني إلى الأسرة ككيان مقدس وصرح مهم،[٦٥] وحلقة انتقال للقيم وصياغة العواطف وتبلور شخصية الجيل الجديد، وإلى المرأة على أنّها محور التجدد والديناميكية والفاعلية في الأسرة؛ ولذا فإنّ أي مشروع إصلاحي يهدف إلى تهميش الأسرة في التحولات الاجتماعية والثقافية وتقليص دور المرأة في المنزل محكوم بالفشل الذريع.

من هذا الاستعراض يمكن الوقوف على بعض نقاط الاختلاف التاريخية بين الخطاب الديني والحركة النسوية. فلقد لعبت المرأة دور الزوجة والأم، فكانت أهم مصدر للتأثير سلباً أو إيجاباً، وكان مسرح التاريخ شاهداً لأحداث عظيمة كانت المرأة تمارس دورها من وراء الستار، حيث كانت توجّه اللاعبين على هذا المسرح عن بعد. الذي حصل بعد ذلك هو أن جاءت الحركة النسوية فطالبت بدور ظاهري للمرأة على المسرح، جرّدها في المقابل من أدوار كثيرة كان من الممكن لها إلى جانب أدوار اجتماعية أخرى أن تمنح موقعاً استثنائياً للمرأة في صميم عملية التحوّل الثقافية والاجتماعية، ولكن الخطاب الديني لم يغفل عن أهميتها؛ لذلك نرى التعاليم الدينية ترفع من منزلة الفعاليات الواعية والمدبّرة للمرأة في دور الزوجة إلى مرتبة الجهاد،[٦٦] وتضع الجنة تحت أقدام الأمهات.[٦٧]

ما هي المكتسبات والنتائج التي حققتها الحركة النسوية للمرأة؟

سؤال إشكالي يطرح نفسه، وهو: في المحصلة، هل كانت الحركة النسوية تطوراً إيجابياً وبنّاءً في مسيرة الدفاع عن حقوق المرأة أم لا؟

قبل الإجابة يبدو لزاماً استعراض ثلاث نقاط رئيسية هي:

النقطة الأولى: يجب الفصل بين مكتسبات النسوية وبين المكتسبات التي تحققت كنتيجة لطرح الأفكار النسوية. عندما يكون الحديث عن نظرية ما إيجابية وبناءة، يجب أن نبحث عن شواهد تدلّل على كونها مقبولة، ولكن حينما نريد استعراض المكتسبات الحاصلة كنتيجة لطرح نظرية ما، نبحث في الآثار التي ترتّبت - لأي سبب كان - على طرح تلك النظرية، حتى وإن كانت هذه الآثار ليست النتيجة الحتمية لهذه النظرية.

الآن وبعد هذا التمييز، يمكننا استعراض الآثار الإيجابية والبنّاءة التي ترتّبت على طرح الآراء النسوية في القرن الأخير. لنتناول أولاً تأثير انتشار هذه الأفكار في المجتمعات الإسلامية حيث امتدّ تأثيرها في ناحيتين على الأقل هما النظرية والتطبيق. في الناحية النظرية أسفرت هذه الأفكار عن تبلور نهضة علمية لمراجعة النصوص الدينية وتقديم قراءات واضحة انعكست على تحديث الخطاب الديني[٦٨] ولكن ليس بالضرورة أن تكون هذه المراجعة إعادة تفسير النصوص الدينية على أساس الأفكار النسوية، بل طرح تساؤلات جديدة على النصوص الدينية والكشف عن موضوعات مستجدة تسمح بتوسيع النظرة لفهم الدين. على الأقل، أدرك الكثير من المفكرين الدينيين أنّ الاكتفاء بقراءات مجتزأة، والتقاعس عن طرح منظومة شاملة وفاعلة، تعرّض الدين لأخطار جسيمة.

وقد انتشرت هذه القناعة بين المختصين في مجال التخطيط أيضاً، حيث لم تكن مصالح المرأة حاضرة في قلب الخطط والمشاريع، وهو ما يتحتّم على هؤلاء المختصين تداركه من الآن فصاعداً والدخول إلى قلب المشاكل والهواجس التي تعصف بالمرأة عند وضعهم للبرامج والخطط.

إذاً، هاتان الناحيتان الإيجابيتان يمكن أن نعزوهما إلى انعكاسات طرح الرؤى النسوية وليست مكاسب الأفكار النسوية.

النقطة الثانية: عملية فصل أخرى وهي، عندما نقوم بتحليل المكاسب يجب أن نفصل بين الحركة النسوية كحركة اجتماعية هدفها الدفاع عن حقوق المرأة والحصول على أدوار

مساوية لأدوار الرجل ولو في بعض المجالات، وبين الحركة النسوية كأيديولوجية واتجاه فكري متمايز، فكم من المحلّلين يرون ضرورة أن تتمتع المرأة بكافة حقوقها في التعليم والصحة والتصويت والوصول إلى بعض المناصب السياسية والاقتصادية، وهو شعار الموجة النسوية الأولى، لكنّهم لا يقصدون من هذه المطالب المساواة في جميع الميادين، أو تأييد التيارات والمدارس النسوية الراهنة.

النقطة الثالثة: لا ينبغي الحكم بإيجابية أو سلبية المكاسب من خلال نظرة مجتزأة انتزاعية، وتعميمها على الحالة ككل، بل الحل الأمثل هو اختبار مجموعة من الحالات الإيجابي منها والسلبي، ووضعها في ميزان عام لقياس ناتج الربح أو الخسارة للحركة النسوية، ومن ثمّ إصدار الحكم النهائي بشأنها. بهذه الرؤية يمكن الحكم على الفكر النسوي بصورة شاملة من خلال فرز المكتسبات الإيجابية عن السلبية الجزئية.

يتحدّث النسويون عن مكاسب حقّقتها هذه الحركة، وأهمّها بنظرهم تقليل الهوة بين الجنسين في محيط الأسرة والمجتمع. إذا ما أخذنا التعريف الحديث المطروح عن العلاقات الأسرية والإدارة المنزلية، سنلحظ بالتأكيد أنّ ثمّة تحدٍّ يواجه النظام الكلاسيكي للأسرة، فلم تعد المرأة تحت وصاية الرجل، بل أصبحت حرّة في أن تحقّق جميع رغباتها. ومن الناحية الاجتماعية، نرى الأنظمة الذكورية السلطوية التي كانت قائمة حتى الأمس القريب تخلي مواقعها تدريجياً لأنظمة تعترف بمبدأ حضور المرأة المتكافئ مع حضور الرجل في المرافق السياسية والاقتصادية، وفي نهاية المطاف، تحقّق طموح المرأة في تبوّء المناصب القيادية العليا، لدرجة أنّها فتحت الكثير من المواقع الحيوية التي كان الرجل يحتلّها ردحاً من الزمن. إنّ مفتاح الأمان بالنسبة للمرأة من منظار الفكر النسوي هو التعليم العالي ونزولها إلى ساحات العمل، فالدراسة والتعليم يزيدان من وعيها، ويهيّئان المناخ المناسب لها للتعرف على حقوقها. ومن الآثار الإيجابية الأخرى للتعليم العالي توسيع حضورها في الميادين الاقتصادية والإدراية، وتأجيل الزواج والإنجاب.[٦٩] أضف إلى ذلك أنّ هذا الحضور في مراكز التعليم العالي سينسحب على حضور أوسع للجماعات النسائية وتماسكها من أجل تحقيق المساواة، كما سيمنحها قدرة وصلابة. لهذه الأسباب نرى أن الفتيات الجامعيات شكّلن السواد الأعظم من أنصار الحركة النسوية في عام ١٩٨١.

قضية أخرى تتصدّر اهتمامات الفكر النسوي ألا وهي عمل المرأة، فهي تجد في ممارسة العمل الاجتماعي تحقيقاً لذاتها، بعيداً عن رتابة محيط المنزل وجموده، بالإضافة

إلى تطوير وعيها الاجتماعي من خلال خوضها في الميادين العامة، وتنامي ثقتها بنفسها وقدراتها، وتوسيع قدراتها السياسية في أجواء الأسرة والمجتمع. ولا ننسى الاستقلال المادي الذي يوفّره لها العمل، ما يعطيها الشعور بالأمان، وتستطيع بهذا السلاح الوقوف بوجه تجاوزات ربّ الأسرة؛ لأنّها بوقوفها هذا تساهم في عزل ثقافة السلطة الذكورية في الأسرة، وبالتبع يمنحها القدرة على الوقوف بوجه النظام السياسي البطريركي، من هذا المنطلق كان شعار معظم النسويين ضرورة نزول المرأة إلى ساحات العمل خارج المنزل.

يرى الفكر النسوي أنّ الفضل في الإنجازات التي حقّقها يعود إلى نشر ثقافة الفردانية، محاربة النظام الأسري القديم، انتهاج سبيل الدفاع القانوني عن المرأة، طرح المفاهيم المستحدثة، الخروج إلى العمل بما يتضمّنه من استقلال مادي للمرأة وأخيراً التعليم العالي. تتيح الفردانية للمرأة تحقيق رغباتها بحرية كاملة، عن طريق شعارات من قبيل حقّ المرأة في جسدها، حرية الإجهاض، وتحديد النسل.

لقد امتدّت تأثيرات الأفكار النسوية إلى الوثائق والمعاهدات الدولية التي أكّدت على المفاهيم المذكورة آنفاً، وذهبت إلى أبعد من ذلك، حيث سمحت بحق اختيار المرأة لنوع العلاقة الجنسية التي ترتضيها سواء أكانت عن طريق العلاقة الجنسية الطبيعية مع الجنس الآخر أم المثلية الجنسية،(٧٠) واشتراط رضا الطرفين في اختيار صيغة الزواج.(٧١)

استحداث المفاهيم الحديثة وتعديل المصطلحات يتيح لنا أن نوظّف هذه المفاهيم لخدمة التحولات والتطورات، كما حدث مع إعادة النظر في مفاهيم من قبيل «الاعتداء الجنسي» و«الأسرة». فلم يعد «الاعتداء الجنسي» يعني العلاقة الجنسية خارج إطار الزواج، بل التي تحصل بالإكراه، بما فيها بين الأزواج. لذلك نرى أن الدعارة محمية؛ لأنّها تتم برضا الطرفين، في حين أنّ العلاقة الجنسية بين الزوج وزوجته المكرهة تعتبر اعتداء جنسيا.(٧٢) والأسرة أيضاً تسير شيئاً فشيئاً نحو التغيير لتتّخذ صيغاً جديدة لتعايش الأفراد في ما بينهم.(٧٣)

تقييم لما مر:

كان يؤمّل من الحركة النسوية أن تفتح آفاقاً جديدة أمام المرأة، وأن تأخذ بيدها إلى برّ الأمان، لكن الشواهد التي نلمسها من نتائج هذه الحركة تشير إلى أنّها كانت سبيلاً لتحقيق

مصالح النظام الرأسمالي ووسيلة مهمة من وسائل مشروع العولمة أكثر منها مشروعاً لتحقيق طموحات المرأة وآمالها.

ربّما لم يكن يخطر ببال التيار النسوي اليساري الحديث أن تسود الأدبيات النسوية يوماً في المجتمع الدولي، لدرجة أصبحت المؤسسات الدولية بما فيها الأمم المتحدة والبنك الدولي تلجأ إلى وسائل الترغيب والترهيب لفرض مفاهيم المساواة على الدول، كما أصبحت المؤسسات المالية الصهيونية كمؤسسات: فورد وروكفلر وكارنيجي تسابق الزمن لنشر الأفكار النسوية الليبرالية،(٧٤) حتى أنّ الدول الكبرى في العالم مثل الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي تضع مسألة تطبيق بنود معاهدة بكين لإلغاء جميع أشكال التمييز كشرط مسبق للارتقاء بمستوى العلاقات السياسية والاقتصادية مع الدول الأخرى.(٧٥)

يتكئ مشروع العولمة في العصر الحاضر على ثلاثة أبعاد:

البعد الأول: الإصلاحات الاقتصادية (التجارة الحرة)، الإصلاحات السياسية (الديمقراطية الغربية)، إصلاح أوضاع المرأة (مبدأ المساواة واستباحة الحدود الأخلاقية بين المرأة والرجل).(٧٦)

إنّ الدفاع عن حرية اختيار صيغة المساكنة بين الأفراد وطرحها كبديل للكيان الأسري المتعارف، والاعتداء على قدسية الأسرة، وإناطة الواجبات الأسرية التي تستند إلى العاطفة والدين وتحميل المسؤولية للمؤسسات الربحية، ينطوي على انعكاسات نفسية وتربوية خطيرة، ناهيك عن أنّه يصنع مناخاً ملائماً لنمو الثقافة المادية وهي بحدّ ذاتها خدمة كبرى للنظام الرأسمالي؛ لأنّ أقل ما يمكن أن تسفر عنه إناطة المسؤولية الأسرية إلى باقي المؤسسات هو خلق الشعور بإمكانية الاستعاضة عن الاعتبارات الأسرية والأمومة.

ومن زاوية أخرى، إنّ توجيه النقد للأسرة التقليدية ورفع شعار حرية المرأة، سيضعف من فاعلية المرأة في محيط المنزل، خاصة في ما يتعلّق بتربية النشء الجديد، كما أنّه سيتسبّب في متاعب كثيرة للمرأة، ليس أقلّها ترسيخ الانطباع القائل بأنّ الحركة النسوية تستند إلى نظرة ذكورية.

كان غرير في مرحلة من المراحل أحد قادة التيارات النسوية المتطرفة، وقد صدر له عام ١٩٩٩ كتاب بعنوان «المرأة الكاملة» يتحدّث فيه عن مآل الحركة النسوية قائلاً: إنّ تحرير

المرأة نتج عنه انعتاق الرجل من مسؤولياته المنزلية تجاه زوجته وأولاده خاصة في الجزء الخاص بتأمين نفقات الأسرة. فالرجل المعاصر يبحث عن حياة بلا مسؤولية، وقد ترك المرأة تنوء بأعباء المشاكل الاقتصادية بمفردها، وظهور مصطلح تأنيث الفقر Feminiza-tion of Peverty في العالم الغربي أصبح مثيراً للجدل هناك.

فالحياة الحرة المشتركة خارج إطار الزواج[٧٧] تقدّم للرجل فرْصة ذهبية لهجر خليلته لتغرق بمفردها في بحر المشكلات الناشئة عن حضانة الطفل (حيث تفرض الإصلاحات القانونية إلحاقه بأمّه). وقد يكون هذا عاملاً مهمّاً في عزوف النساء في الغرب عن الدخول في مغامرات كهذه، واللجوء بدلاً من ذلك إلى المثلية الجنسية. تقول الإحصاءات إنّ نسبة الأسر الفاقدة لرب الأسرة في المملكة المتحدة بلغ عام ١٩٧١ واحد في مقابل اثني عشر، وارتفع ١٩٨٦ ليصل إلى السدس، ثم إلى الخمس عام ١٩٩٢، بلغ أرباب هذه الأسر من الأمهات العازبات ٩١٪، و١٠٪ منهنّ كانت أعمارهنّ تقل عن العشرين سنة.[٧٨]

حينما دعا النسويون المرأة إلى اختراق سوق العمل الرسمية كان ينطلقون من فكرة أنّ ربّة البيت وإن كانت تساهم في الإنتاج، إلا أنّها محرومة من التمتّع بحصّتها منه، لذا يجب عليها أن تستقلّ مادياً، بينما نحن نرى المرأة في الأسر التقليدية على الأخص في الدول الشرقية لا تعاني أي مشكلة جراء تحمّل الرجل للمسؤولية الاقتصادية، وإنّ افتقاد المرأة التقليدية للاستقلال الاقتصادي بالمعنى المشار إليه لم يكن بمثابة حرمان اقتصادي لها، بعبارة أوضح، إنّ الرجل يدير العملية الاقتصادية، لكنّه لا يتحكّم بالإنفاق الاقتصادي.[٧٩]

لكن كان يكفي لهذه الدعوة النسوية أن تؤجّج الآراء فتصوّر الرجل كمتسلّط ومضطهد، وأنّ المرأة تتطلّع إلى مستقبل مشرق فتستبدل سلطة زوجها بسلطة صاحب العمل.

بعد أن تكشّفت الطروحات النسوية على حقيقتها وتسبّبت في ضياع للمجتمعات النسائية، انبرى العديد من المفكرات ممّن جرّبن نصرة هذه الأيديولوجية إلى توجيه انتقادات حادّة لها. «**وأكثر الأمور إيلاماً بالنسبة للمرأة المعاصرة هو أنّ المكاسب التي حصلن عليها بشقّ الأنفس لم تؤدّ إلى انقياد الجنس الذكري وتطوير العلاقة بين الجنسين كما وعدت الحركة النسوية. لم تكن المرأة المعاصرة تتوقّع أن يقف تعليمها العالي سدّاً بوجه إقامة علاقات مع الرجل؛ لأن الإحصاءات تشير إلى وجود علاقة عكسية بين مستوى**

تعليم المرأة وبين رغبتها في الزواج، والمتزوّجات منهنّ في الأغلب لم يوفّقن في اختيار الشريك المناسب. بعبارة أصرح، نقول: إنّها لكذبة كبيرة تلك التي تقول إنّ الرجل يهيم في المرأة ذات المستوى التعليمي العالي، نعم، قد يكون للشهادة التعليمية وزن وثقل في بورصة العمل، لكنّها في موضوعات الحب والعشق إذا لم تصبح عائقاً ومانعاً، فهي لا تنفع. أكاد أجزم بأنّ الهاجس الرئيس للمرأة المعاصرة هو أن تجد لها مكاناً في قلب الرجل، لكنّها تجهل السبيل إلى ذلك. إنّ الوعي الجديد لدى المرأة المعاصرة قد صيّرها شخصية ذات بعد واحد، لدرجة أنساها حقائق أنوثتها، وجعلها تتصرّف كرجل مقابل الرجال. الكثير من النسوة اليوم يبحن بميلهنّ إلى الرجوع إلى ذواتهنّ الأنثوية في علاقاتهن مع الرجل، ويتحرّين الجواب عن هذه الإشكالية. ترى المرأة المعاصرة نفسها في موقف دفاعي تتقاذفها أمواج الغضب والاضطراب. لقد تمكّنت المرأة المعاصرة من إثبات وجودها في عالم غير عالمها، وفي لحظة تنبّهت للأمر، وهي الآن تريد العودة إلى عالمها الشخصي الذي طالما امتلكت لحظاته. باختصار أقول: لقد تعبت المرأة المعاصرة من تقمّص دور الرجل، وهي تريد اكتشاف ذاتها من جديد، تلك الذات التي تشعرها بأنوثتها.»[٨٠]

«لقد أدركت معظم النساء أخيراً أنّ النسوية لم تكن سوى حقيقة زائفة، جعلت المرأة تقرأ أي اختلاف على أنّه تمييز ضدّها، فترى إلى المواقع الذكورية بوصفها قيمة إيجابية وإنسانية، وتسعى إلى تقمّصها، وقد خلق هذا شعوراً بعقدة النقص في داخلها. أنّى لامرأة كهذه أن تذوق طعم الراحة والهناء؟ فلا اعترفت بوجود الاختلافات، ولا هي سعت إلى تطوير خصوصياتها الأنثوية؛ لذلك، نرى النسوية قد انتهت إلى إحداث فراغ في شخصية المرأة، وشلّت دورها في المواقع الأنثوية.

ما برحت النسوية تبشّر بمجتمع المساواة، لكنّ آلياتها وشعاراتها عند التطبيق توحي بإعلان الحرب على الجنس الذكري والانتصار لتفوق المرأة. والنتيجة الطبيعية لهذه الرؤية هي ازدياد حالات العنف الذكوري من قبل المرأة أو ما يسمّى «تأنيث العنف.»[٨١]

يرى بعضهم أنّ النجاحات الظاهرية التي حقّقتها النسوية كانت بسبب منهج القدرة والتباكي، حيث سلكت بعض الأساليب الملتوية مثل أسلوب القفز على المناقشات العلمية والنقد المنطقي والعقلاني، الضغط من أجل منع النخب الجامعية المناهضة للنسوية من الدخول إلى الهيئات العلمية في الجامعات الغربية وذلك بحجّة بطريركية الهياكل التعليمية، الضغط على الحكومات لإشراك النساء في المناصب القيادية على حساب النخب

الممتازة،[٨٢] وتسليط ضغوط إعلامية على المرأة لإجبارها على اعتزال الأسرة. ولعلّ خير شاهد على ما نقول هو حديث **سيمون دو بوفوار** زعيمة النسويين الراديكاليين إلى **بتي فريدن** التي تقول فيه:

«يجب أن لا يسمح لأي امرأة بالمكوث في المنزل، والاهتمام بشؤون أطفالها. يجب أن يتغيّر المجتمع بالكامل، ويجب أن لا تقتصر مسؤولية المرأة على تربية الأطفال، فلو أعطيت حق الخيار بأن تبقى في المنزل وتربية الأطفال، أو العمل خارج المنزل، سيختار معظمهنّ المكوث في البيت.»[٨٣]

إنّ متابعة مسيرة التحولات التي مرّت بها الحركة النسوية منذ طرح أفكارها حول استعدادات المرأة ثمّ المطالبة بالمساواة القانونية والسياسية والاقتصادية، مروراً بالأفكار الراديكالية بما تضمّنته من فوضى وفصل المجتمعات الجنوسية، بعد ذلك ظهور الآراء النسوية الماهوية وأخيراً آراء التيار النسوي ما بعد الحداثي واستعراض مكاسب ونتائج النسوية يبيّن لنا بوضوح فداحة الخسائر والويلات التي جرّها استقلال الإنسان عن الوحي في أكثر الموضوعات حساسية ولهاثه وراء التجارب التي تحتمل الخطأ والصواب، وهنا نتساءل هل يمكن التعويض عن الخسائر التي سبّبتها الحركة النسوية؟

الهوامش:

(١) Wollstone Craft, [1792] 1995, p. 243.

(٢) ترى دوبوفوار أنّ وعي الفرد ينشأ عندما يواجه العالم وسائر المخلوقات، وتعبّر عنه من الفرد إلى الآخر؛ لذلك فإنّ وعي الرجل غير ممكن ما لم يع الآخر، طبقاً لهذا المبدأ، فإنّ وعي الرجل بالنسبة للعالم يكون من منظار ثنوي، وهي ثنوية لا تنطوي على خصوصية جنوسة، لكنّها تتمايز لاحقاً لأنّ الرجل والمرأة يندرجان تحت مسمّى الذات، فتحلّ المرأة في طبقة أخرى وتختزل في ذاتها الطبيعة الغريبة والآخر. تتابع **دوبوفوار** تحليلها وتستنتج أنّ حلول المرأة في الآخر يفرز مواجهة وصداما بين الرجل والمرأة، وحينذاك تشكّل المرأة تهديداً جدياً لوعي الرجل؛ إذ كلما أراد هذا الوعي إثبات وجوده والانتقال إلى الوعي المطلق اصطدم بالآخر وأنكر عليه ذلك، في حين أنّ من خصوصيات أي وعي الاستفراد والتسلّط، والانطلاق نحو الكمال على حساب استرقاق الآخر، لهذا السبب نرى الرجل يسعى إلى السيطرة على الطبيعة، وتسخيرها لصالحه، لكنّ الطبيعة بمفردها لا يمكنها أن ترضي غرور الرجل الغريزي؛ لأنّها لا تتوافر على الوعي، لذا، فإنّ الآخر الحقيقي، بحسب **دوبوفوار**، يمثّل الوعي الآخر المنفصل عن وعي الرجل ومساوياً له. من هنا نرى محاولات الرجل للسيطرة على المرأة واسترقاقها للوصول إلى الكمال والوعي المطلق. انظر: سيمون دوبوفوار، **الجنس الآخر**، ج ١، ص١٢٢ و٢٣٧- ٢٣٨)

(٣) يشير مصطلح Anti-essentialism من زاوية الفكر النسوي إلى الفلسفة التي تنظر إلى التباين الموجود بين الرجل والمرأة على أنّه تباين ماهوي. من هنا، فإنّ الطبيعة العدوانية والمتعالية للرجل والشخصية العاطفية للمرأة سببها العوامل الوراثية والهورمونية ولا علاقة للمجتمع بتشكيلها. وتأسيساً على هذا، فإنّ التركيز على فوارق الجنوسة خطأ محض. ومن المعلوم أنّ اللاماهوية هي في مقابل الماهوية التي ترى بأنّ فوارق الجنوسة نابعة من البنية السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، وليس للفوارق البيولوجية أثر يذكر في هذا المجال.

(٤) جورج ريتزر، **نظرية علم الاجتماع في العصر الراهن**، ص٤٦٨.

(٥) جورج ريتزر، المصدر نفسه، ص ٤٧١. وراجع أيضاً: روبرت بورك، **على المنحدر نحو جومورا، الليبرالية الحديثة وأفول أمريكا**، ص ٤٥٠.

(٦) جورج ريتزر، **نظرية علم الاجتماع في العصر الراهن**، ص ٧١. راجع أيضاً: رؤيا منجم، **نظرة متباينة إلى قضية المرأة**، ص٧٥.

(٧) وجّهت انتقادات مهمّة إلى النسويين الذاتانيين من بينها إذا اعتبرنا المرأة معياراً للقيم، فأنّى لنا أن نعرف أي خصيصة سلبية للمرأة نشأت في ظل النظام السلطوي البطريركي، وإذا كانت جميع الخصائص بما فيها الذكرية والأنثوية قد نشأت في ظل هذا النظام المذكور، فكيف لنا أن نفاضل بينهما ونجعل إحداهما مرجعية قيمية؟

(٨) سورة الملك: آية ٣.

(٩) سورة الروم: آية ٤١.

(١٠) سورة الروم: الآية ٤١.

(١١) سورة الذاريات: آية ٥٦.

(١٢) سورة الروم: آية ٢١.

(١٣) سورة الأعراف: آية ١٨٩. يقول السيد محمد حسين الطباطبائي: إن سكن الجنسين في اجتماعهما هو لجهة الدور التكاملي لبعضهما؛ حيث يكملان نقص بعضهما عندما يجتمعان، فيشعران بالسكن والراحة. انظر: **الميزان في تفسير القرآن**، ج٨، ص٥٥٧، وج١٦، ص٢٦٣.

(١٤) انظر: سورة النساء: الآية ٣٤، وسورة الزخرف: الآية ١٨، و محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي** (منشورات دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٥هـ)، ج٥، ص٣٣٧، ح٣، ٤، ٥، ٦، وص ٣٣٨، ح١، ٢، ٣، وص٣٣٩، ح٤، ٥، ٦، وص٣٦٦، ح٦، ومحمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار** (منشورات دار الكتب الإسلامية ١٣٨٦هـ)، ج٣، ص٨٨، (الخبر المشتهر بتوحيد المفضل بن عمر).

(١٥) من المؤسف القول: إنّ فكرة دونية المرأة موجودة في كتابات بعض العلماء المسلمين من أمثال فخر الدين الرازي وصدر الدين الشيرازي ويعتقد أنّ ذلك كان بفعل تأثّرهم بالفلاسفة اليونانيين، أو أنّهم لم ينظروا نظرة شمولية إلى الموضوع فيضعوا الأحكام المختلفة للرجل والمرأة إلى جانب الآيات التي تتحدث عن المساواة الإنسانية.

(١٦) سورة الحديد: آية١٢.

(١٧) سورة النحل: آية ٩٧.

(١٨) سورة الأحزاب: آية٣٥.

(١٩) يُعدُّ فخر الدين الرازي أحد المفسّرين الذين يلغون أي جوهر إنساني للمرأة، انظر: التفسير الكبير، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٥، ج١٣، ص١١١، ذيل الآية ٢١ من سورة الروم.

(٢٠) تميّز الموجة النسوية الثانية بين مصطلحي الجنس (Sex) والجنوسة (Gender) لتشرح الفروق بين الرجل والمرأة كما يلي: «**يعنى مصطلح الجنس بالفوارق البيولوجية للمرأة والرجل، أما الجنوسة فهي تركز على التباين في نتاج الثقافات والعادات، وهي ليس لها جذور طبيعية**». جين فريدمان، **الحركة النسوية**، ص٢٧)، وتأسيساً على هذا، فإنّ الفوارق الطبيعية بين الجنسين هي حصراً فوارق جسمية. تقف هذه الرؤية في مقابل الرؤية الغربية الكلاسيكية التي ما فتأت تعزو جميع الفوارق إلى الفوارق الطبيعية. بينما يتوسط الخطاب الإسلامي هاتين الرؤيتين، فهو لا ينكر ما للثقافات والعادات من دور في صقل أو ترسيخ أو تهميش بعض الخصوصيات، لكنه في الوقت عينه لا يقصر الفوارق الطبيعية في بعدها البيولوجي فحسب؛ لأنه يرى وجود تفاوت ما في وظائف القدرات العقلية والنزعات لدى كل من الجنسين. للتعرّف أكثر على الخطاب الإسلامي في هذا المجال، انظر: محمد حسين طباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج٢، ص٣٨٦– ٣٩١. ومرتضى مطهري، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، الطبعة الرابعة عشرة، منشورات صدرا(الطبعة الفارسية)، ١٩٩٠، ص١٨٤. ومحمد تقي سبحاني، **مدخل إلى شخصية المرأة في الإسلام**، ص٥٣، ص٨٩).

(٢١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج٥٢، ص١٩٢، ح٢٤.

(٢٢) فريدريك إنجلز، **أصل الأسرة، الملكية الخاصة والدولة**، ص٢٥.

(٢٣) انظر: فرشته شاه حسيني، مجلة المجتمع الإيرانية، العدد ١٢، ص٥٠، مقالة: **ملاحظات حول دور المرأة والتحول التاريخي**.

(٢٤) ستيفاني جيرت، **سوسيولوجيا الجنوسة**، ص٢٧؛ وريك ولفورد، **الأيديولوجيات السياسية**، ص٣٥٠.

(٢٥) انظر: غريغور ماكلنن، **التعددية**، ص٢٨، جين فريدمان، **الحركة النسوية**، ص١٣٦، هميرا مشيرزاده، **من الحركة إلى النظرية الاجتماعية**، ص٣٨٠ (باعتقادنا إن الإشكال المطروح من قبل ما بعد الحداثويين حول الشمولية والكلية في محلّه، لكن اختزال أنواع الظلم المختلفة في أسباب محدودة أو سبب واحد في حدّ ذاته لا يعتبر مشكلة).

(٢٦) باميلا أبوت وكلير والاس، **مدخل إلى سوسيولوجيا القراءات النسوية**، ص٣٩، انظر ايضاً: اندرو وود، **مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية**، ص٤٤٣.

(٢٧) جين فريدمان، **الحركة النسوية**، ص١١٠.

(٢٨) ستيفاني كيرت، **سوسيولوجيا الجنوسة**، ص٢٧.

(٢٩) سيمون دو بو فوار، **الجنس الآخر**، ج١، ص١٢١.

(٣٠) هميرا مشير زاده، ص٤٢٧؛ ناهيد مطيع، **دفاع ذكوري عن النسوية**، مجلة النساء، العدد ٤٠، ص٣٩؛ باربارا ارنريش وآخرين: **حماقات فوكويوما؛ ماذا يحصل لو حكم النساء العالم؟**، مجلة السياسة الخارجية، العدد الأول، السنة الثالثة عشرة، ربيع ١٩٩٩، ص٧.

(٣١) رؤيا منجم، مجلة المرأة، ص٢٧، انظر أيضاً: طوني جرانت، أن تكوني أنثى، ص٥٨.

(٣٢) انظر جورج ريتزر، **نظرية علم الاجتماع في العصر الراهن**، ص٤٨٦.

(٣٣) المصدر السابق نفسه، انظر أيضاً ستيفاني جيرت: **سوسيولوجيا الجنوسة**، ص ٣٧.

(٣٤) سورة الرعد: آية ١١.

(٣٥) سورة العلق: الآيتين ٦ و٧.

(٣٦) محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٢، ص ٣١٦، ج ٨.

(٣٧) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٧٥، ص ٣٠٠، ح ١١.

(٣٨) محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ١، ص ٤٤، ح ٣.

(٣٩) رؤيا منجم، المرأة– الأم، ص ٢٧٧.

(٤٠) هيلين ويلكنسون، **بعض الآراء الواقعية في الحركة النسوية**، مجلة ايران فردا، العدد ٤١، ص ١٣١.

(٤١) ربّما لا يؤمن الليبراليون بإلغاء خصوصيات كلا الجنسين، لكنّهم من دون شك لا يعتبرونها عميقة إلى الحدّ الذي يمكن أن تشرعن للامساواة، انظر: هميرا مشيرزاده، **من النهضة إلى النظرية الاجتماعية**، ص ٢٣٩– ٢٦٥.

(٤٢) جورج ريتزر، **نظرية علم الاجتماع في العصر الراهن**، ص ٤٧٦، انظر أيضاً: هميرا مشير زاده، مصدر سابق، ص ٢٤٣.

(٤٣) انظر: هميرا مشير زاده: مصدر سابق، ص٢٣٩.

(٤٤) اعتقد أنّنا كلما لجأنا إلى خلق صيغة توفيقية بين الوظائف والأدوار والخصوصيات البيولوجية سنقترب من الأدب التوفيقي وبنفس المقدار سنبتعد عن الأدب النسوي.

(٤٥) يوجّه النسويون المدافعون عن مبدأ المساواة إلى مسيرة العلوم الحالية، ويدعون إلى إعادة إنتاجها من منظور أنثوي، تأسيساً على هذا، فهم يعتقدون أنّ العلوم بأنواعها مثل علم الاجتماع وعلم النفس لم تسلم من النظرة الذكورية، ومن الضروري إعادة صياغتها وإنتاجها وفق رؤية أنثوية. ولا يخفى أنّ هذه الصياغة الجديدة تمثّل التزاماً ضمنياً بالطبيعة الأنثوية المتمايزة عن الطبيعة الذكورية وهم طبعاً في حلّ منها. ونتساءل هنا، إذا كانت الاختلافات الأنثوية والذكورية تندرج ضمن الخصوصيات الثقافية وليس البيولوجية، فهل يتحتّم العمل على اجتثاث مظاهر الجنوسة من العلوم، أو إعادة انتاج العلوم النسوية وفق نظرة أنثوية؟

(٤٦) انقلب بعض المدافعين عن النسوية في مطلع السبعينات على النسويين المنادين بالمساواة، مستندين إلى الدراسات العلمية التي تؤكّد وجود اختلافات فطرية بين الجنسين من جهة الرغبات والسلوكيات والهورمونات الجنسية، وهذه الاختلافات تلعب دوراً حيوياً في تقرير السلوكيات المتباينة عند المرأة والرجل. وبرأينا، ما دامت الطبيعة قد أوجدت هذه الاختلافات، فإنّ تأكيد أو نفي المساواة للأدوار التقليدية الملائمة لهذه الطبيعة أمراً عبثياً ومصيره الفشل لا محالة، انظر: هميرا مشير زاده، المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٤٧) طوني جرانت، **أن تكوني أنثى**، ص١٨، انظر أيضاً: جين فريدمان، **الحركة النسوية**، ص ٣٣.

(٤٨)انظر: سورة الحديد: الآية ١٢، وسورة النحل: الآية ٩٧، وسورة غافر: الآية ٤٠، وسورة الفتح: الآية ٥، وسورة التوبة: الآية ٧٢، وسورة الأحزاب: الآية ٣٥.

(٤٩) سورة التحريم: الآية ١١.

(٥٠) سورة التوبة: الآية ٧١.

(٥١) سورة النساء: الآية ٣٤.

(٥٢) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ١٠٤، ص٣٢٧، ح ٣، وكذلك: ج ١، ص ٣٢٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ج ١٠٣، ص٢٤٥، ح ٢٣، وص٢٤٧، ح ٢٨، وص ٢٥٢، ح ٥٢، ج ١٠، ص ٩٩، ح ١، ج ١٨، ص ١٠٧، ح ٤، وج ١٨، ص ٢٥١، ح ٤٩، وج١٠٤، ص ٩٧، ح٥٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ١٠٣، ص ٢٤٥، ح ٢٣، وص ٢٤٧، ح ٢٨، وص ٢٥٢، ح ٥٢، وج١٠، ص ٩٩، ح ١، ج ١٨، ص ١٠٧، ح ٤، راجع أيضاً: المصدر نفسه، ص ٢٥١، ح ٤٩، وج ١٠٤، ص ٩٧، ح ٥٦.

(٥٥) محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٢، ص ١٥٩، ح ٩.

(٥٦) هميرا مشير زاده، مصدر سابق، ص ٢٣٩، (جدير بالذكر أنّ النسوية الليبرالية اصطبغت بمرور الزمن بمبادئ راديكالية وضد ذكورية إلى حدّ ما وذلك بفعل تأثيرات النسوية الراديكالية من جهة وبسبب مشاكل الاستراتيجيات القانونية من جهة أخرى.

(٥٧) انظر هميرا مشير زاده، المصدر نفسه ، ص ٣٢٧، جورج ريتزر، ص ٤٨٨، باميلا ابوت وكلير والاس، **سوسيولوجيا المرأة**، ص ٢٩٧، دومينيك ستريناني، **مقدمة عن آراء الثقافة العامة**، ص ٢٣٩، في الأعوام الأخيرة فقدت النسوية الراديكالية الكثير من رصيدها ما حدا بالنسويين إلى انتهاج خط أكثر ليبرالية. في الحقيقة، لقد ذابت الحدود بين الراديكال والليبرال وانحسر كلا التيارين.

(٥٨) جين فريدمان، مصدر سابق، ص١٣٦.

(٥٩) مجيد محمدي، **الهوية المدنية والهوية الجنوسية**، مجلة ريحانة، مركز شؤون مشاركة النساء، العدد ١، ص ٧٣.

(٦٠) انظر: جين فريدمان، مصدر سابق، ص ١١٠ – ١١٤.

(٦١) انظر: سورة البقرة: الآية ٢٨٢، سورة النساء: الآية ٣٤، سورة الزخرف: الآية ١٨، محمد بن يعقوب الكليني، **الفروع من الكافي**، ج٥، ص ٣٣٧ و٣٣٨، محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ١٠٠، ص ٢٢٧، ج ١٠٣، ص٢٥٣.

(٦٢) هناك رؤية تناسبية يطرحها الخطاب الديني نلحظها في العديد من الآيات والأحاديث من قبيل عفاف المرأة غنى، جهاد المرأة حسن التبعّل، دور المرأة الاقتصادي هو تنظيم إنفاق الأسرة، من علامات آخر الزمان مشاركة الزوجة لزوجها في تأمين نفقات البيت، وحماية الأم عاطفياً أوجب من حماية الأب، بالإضافة إلى عشرات الآيات والروايات الأخرى.

(٦٣) التعرّف على الاختلافات البيولوجية عند الرجل والمرأة والقيم الجنوسية لا يعني انعكاس جميع هذه الاختلافات في الجانب الحقوقي للبرامج الإصلاحية، بل نرى في معظم الحالات أنّه قد لا يكون هناك حظر قانوني للانتخاب، لكن طبيعة الأجواء الاجتماعية والعوامل الثقافية تدفع بالرجل والمرأة بملء إرادتهما وبوعي كامل إلى اختيار الأدوار المناسبة لخصوصياتهما واستعداداتهما. لذا، فتشريع القوانين على أساس جنسي، يكون في الحالات التي تسبب تفويتاً لمصلحة مهمة للفرد أو المجتمع إذا ما تمّ إهمالها تشريعياً.

(٦٤) للمزيد عن أبعاد وكيفية تدوين النموذج المتكامل لشخصية المرأة انظر: محمد تقي سبحاني، **النموذج المتكامل لشخصية المرأة المسلمة**، (طبعة أولى، قم، مركز دراسات وبحوث المرأة، ٢٠٠٣.

(٦٥) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ١٠٣، ص ٢٢٢، ح ٤٠.
(٦٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٥، ح ٢٣.
(٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص٢٤٧، ح ٢٨، ص ٢٥٢، ح ٥٢.
(٦٨) لا يخفى على القارئ اللبيب الفرق بين تحديث الدين وتعصير الدين.
(٦٩) نرى أنّ مسألة التعليم المتخصص للمرأة في العصر الراهن وفي ظلّ تشعّب الموضوعات المطروحة وتعقّدها تحتلّ أهمية استثنائية، لكن التعليم في مجال الدين يجب أن يتناسب مع استعدادات المرأة ومستوى الدور المطلوب منها في محيط الأسرة والمجتمع وهو يختلف قليلاً عن التعليم المتعارف.
(٧٠) انظر: جولي مرتوس، **تعلّم الحقوق الإنسانية للنساء والفتيات**، ص ١١١، ١٤٦، ١٥٥، ١٦٣، ١٦٦.
(٧١) ينصّ البند (ب) من المادة ١٦ من معاهدة إلغاء جميع أشكال التمييز حول حق المرأة في اختيار الزواج على ما يأتي: «**اختيار الزوج وانعقاد الزواج هو حق متساو لطرفي الزواج ولا يتمّ إلا بملء رضاهما وحريتهما**»، وهذه العبارة تعني أنّ زواج الطرفين (لاحظ أنّه لم يشترط في الزوج أن يكون من الجنس الآخر) لا يشترط إذن الولي، فما بالك بالشروط الأخرى، لذلك يمكن درج زواج المحارم، الزواج بغير المسلم، وحتى الزواج المثلي ضمن مفاد هذه المادّة.
(٧٢) انظر: جولي مرتوس، مصدر سابق، ص ٢٣١.
(٧٣) تمّ حذف كلمة الأسرة من جميع الكلمات التي ألقيت في مؤتمر بكين عام ١٩٩٥، واستعيض عنها بمصطلح أصل البيت؛ لذلك تدخل الأسرة ضمن جملة المفاهيم الأخرى التي يحدّدها الأفراد للعيش المشترك، روبرت بورك، **على المنحدر نحو جوموراه**، ص ٤٦٥.
(٧٤) انظر: ابراهيم شفيعي، **مسيرة الدفاع عن حقوق المرأة**، ص٢٩.
(٧٥) في كلمتها الافتتاحية التي ألقتها في مؤتمر بكين عام ١٩٩٥ أعلنت مادلين اولبرايت وزيرة الخارجية الأمريكية: إنّ بنود معاهدة إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة تسير في نفس الاتجاه الذي تسير السياسات الأمريكية. انظر: عبد الرسول هاجري، **المعاهدة والتحديات المستقبلية**، مجموعة مقالات في الدفاع عن حقوق نسائنا والنظام الدولي، ص ٦٠.
(٧٦) انظر: أميد خاتمي، **المشاركة الأمريكية الشرق أوسطية**، مجلة «يگا حوزه»، العدد ٨٢، ص ٣، محسن آجيني، مؤشرات الاختراق، صحيفة رسالت، ٣/ ١١/ ٧٣، محمد علي تسخيري، «**العالمية والعولمة**» الصادرة في العدد الخاص عن العولمة والدين، ٢٠٠٢.
(٧٧) يقول اندريه ميشيل، في عقد التسعينات بلغت الزيجات غير الرسمية في ضواحي باريس ٥٠٪ من مجموع الزيجات (انظر اندريه ميشيل «**مارينا، سارا، ميشيل وجان**» مجلة رسالة اليونسكو، العدد ٣٣، مرداد ١٩٨٩).
(٧٨) انظر: هبة رؤوف عزت، **المرأة والأخلاق والدين، من هنا نبدأ**، طبعة أولى، بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠، ص ١٦٠، نقلاً عن: Germain Greet, The Whole Woman. New York Alfres Knopf, 1999.
(٧٩) انظر: محمد حسين طباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج٢، ص ٣٨٦، رؤيا منجم، المرأة – الأم، ص١٢.
(٨٠) طوني جرانت، **أن تكوني أنثى**، ص ٢٠، ٤٠، ٧٩.
(٨١) هيلين ولكنسون، **حقائق من الحركة النسوية**، مجلة ايران فردا، (إيران الغد) العدد ٤١، ص ١٣١.
(٨٢) انظر روبرت بورك، **على المنحدر نحو جوموراه**، الليبرالية المعاصرة والولايات المتحدة، ص ٤٥٦.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٦١.