الدراسات والأبحاث | Research Papers

تفكيك الخطاب المهيمن عن المرأة المسلمة
قراءة في أعمال ليلى أبو لغد

Deconstructing the dominant discourse about Muslim women
A Reading of Laila Abu Lughod's work

عمر عبد الرازق شاهين[1] | Omar Abdelrazek Shahin

(١) كاتب وباحث ومترجم حر، يدرس الماجستير في العلوم السياسية، جامعة القاهرة. البريد الإلكتروني: omarshahin95@gmail.com

ملخص البحث:

تسعى هذه الورقة لاستكشاف استثمار الأنثروبولوجية ليلى أبو لغد لأدوات الأنثروبولوجيا والأدوات النقدية في تفكيكها للخطاب المهيمن المتعلق بالمرأة في الشرق الأوسط وفهم تحيزاته وعلاقته بالخطاب الاستشراقي والحداثة وخطابات التحديث والتحرير والإنقاذ. انطلاقًا من فهم المواقع التنظيرية لأنثروبولوجيا العالم العربي تمكن من نقد الخطاب الاستعلائي الغربي واستعمال التحقيق المنهجي للكشف عن استبدال الفحص الواقعي بالديباجات الأيديولوجية. ومن ثم السؤال عن واقع المرأة المسلمة وما تحتاجه حقًا بعيدًا عن فرض الوصاية باسم التحديث أو الإنقاذ.

الكلمات المفتاحية: الأنثروبولوجيا- الشرق الأوسط- الإسلام- الحداثة- النسوية.

Abstract:

This paper aims to discover how the anthropologist Lila Abulughod invested anthropological and critical tools to deconstruct the hegemonic discourse about women in the middle east, understand it's prejudices, and it's intertwined with orientalism, modernism, modernization, liberalisation and saving discourses. Starting from the realization of central zones of theorization within Arab world anthropology and the application of methodological investigation to reveal the replacement of the realistic examination by ideological demagogy. Therefore, the question about the real world of Muslim women would be possible apart from imposing guardianship in the name of modernization or saving.

keywords: Anthropology, Middle East, Islam, Modernity, Feminism.

مقدمة:

ما العمل إن انطوت مشاريع التحرر في لواء مشاريع تسلطية؟

لا شك أن تطور النقد الاجتماعي من بعد المدرسة النقدية (مدرسة فرانكفورت) والنقد البنيوي وما بعد البنيوي وتطور حقول الدراسات البينية والمناطقية والدراسات الاستعمارية أصاب في مقتل أفكار السلوكية والوضعية حول موضوعية الأفكار وموضوعية وسائل دراستها. ولا شك أن الباحث في المجال الاجتماعي بات أقرب إلى التأكيد على أنا لا نعثر على الأفكار عالقة في الهواء منبتة عن أي صلة، كما لا يتعلق فهمنا للأفكار بتطوراتها وتحولاتها فحسب؛ بل بتطور وتحول طرق دراستها والتفكير فيها، يعني أن الدراسة ذاتها جزء من الواقع المدروس.

لا تخرج النسوية عن هذا التحديد، بل يمكننا أن ندعي أنها تمثل حالة مثلى لدراسة الفكرة في تحولاتها الزمانية والموقعية، وصعوبة التعامل مع الأفكار الإنسانية بالمنطق الوضعي للعلوم الطبيعية، فقد كانت النسوية مجال تولّد العديد من المناهج والمقتربات التي تتحدى السرديات المهيمنة على الحقول المعرفية. فمنذ ظهرت فكرة «التقاطعية» intersectionality إلى النور إثر الشعور باختلاف التجارب النسائية بين النسويات السود والنسويات الغربية، اتخذت موقعًا تفسيريًا وإعمالا منهجيًا في قضايا المرأة والجندر وفضاء الاجتماع بشكل عام، وتشير الفكرة في الأساس إلى رفضٍ للنظرة الأحادية التي تستبعد تقاطعات حقول أخرى، فتُدرج مسألة الهوية والنظام الاقتصادي والسياسي في التفسير والتحليل النسوي بدل اعتمادها على صيغة واحدة وحيدة في حكاية المسألة النسوية[٢].

وإذا كانت التقاطعية قد استُثمرت في توسيع نطاق السلطة التي تواجهها المرأة إلا أن بإمكاننا التقاط الفكرة المنهجية للتقاطعية لنستغلها بصورة مختلفة في فهم النسوية ذاتها؛ فمنذ خروج النسوية من رحمها الأوروبي التنويري، بدأت تتقاطع مع مشروعات أخرى وتصبح جزءًا منها. وهو التقاطع الذي دائمًا ما تركز عليه نظرية ما بعد الكولونيالية في نقدها للمركزية الغربية، فهي تدعو باستمرار إلى

(2) Sara Salem, Feminist critique and Islamic feminism: the question of intersectionality, the postcolonalist, ISSN: 2330-510X, November 2013, Vol. 1, Number 1, here

تفكيك الأثر الغربي في دول العالم المستعمر، وإعادة فهم الذات بعيدًا عن السردية الغربية التي تُفرض على «التابع»[٣]. كما كان لاستثمار إدوارد سعيد لمقاربات النقد ما بعد البنيوي وما بعد الكولونيالي في عمله «الاستشراق» تأثير على الحقلين نفسيهما، وتأثير على طبيعة تناول موضوعات الشرق والغرب، تمثلات الصورة عند الذات والآخر، لكن ما يعنينا هنا في المقام الأول أنه استدعى تطبيقات لتقنياته النقدية على موضوعات مختلفة، ولم تخرج النسوية عن هذا التطور، بل كانت مجال عديد من الدراسات التي تأثرت بمنهج سعيد وحاولت تطويره[٤].

ويترتب على ما سبق، أن النسوية وإن كانت مشروعا تحرريا، فإنه يجب لا يُتناول بمعزل عن سياق نشأته التي ارتبطت به، وهو سياق التنوير الأوروبي[٥]. لكنني أستدرك فأقول إن المشروع التحرري هذا يقتصر على موقع الناظر إلى التاريخ الأوروبي، بمعنى أن تحولًا في موقع الرائي يسفر عن رؤية النسوية -في إطار تقاطعها مع مشروعات الاستعمار والدول الحديثة- ضمن مشروع أوسع هو مشروع الاستعمار الذي وظّف مضامين تحرير المرأة وتحررها في دعايته الثقافية.

فـ«مسألة المرأة» كانت جزءا بل «مركزا» لمشاريع دول ما بعد الاستقلال التقدمية إثباتا لحداثتها وسيرها على نمط الحداثة الغربي[٦]. وسواء كان التقاطع مع الاستعمار أو مشاريع الدولة القومية الحديثة في دول العالم الثالث، فإن هذا يُنبئ بأن:

أ. مشاريع التسلط قد انطوت على مكاسب تحررية بالنسبة للمرأة.

ب. أن ثمة مأزقًا بالنسبة لنسويات العالم الثالث هو بين رفض السردية المتمركزة غربيًا والالتزام تجاه قضايا الهوية والتحرر من الغرب المستعمر والدول الوريثة له، وبين الالتزام تجاه قضايا الجنس، والمكاسب التحررية إزاء السلطة التقليدية.

يزيد هذا المأزق التقسيم الثنائي والإقراني: فإما أن تكون مع المرأة والحداثة، أو أنك ضد الحداثة أي ضد المرأة. ولهذا المأزق الذي تتعرض له نسويات العالم تأثيره على قدرتهن على اتخاذ موقف نقدي، ويعني هذا الموقف النقدي نقدا نسويا للنسوية ذاتها في سياقها الاستعماري وما بعده، فهل يعد هذا النقد نسويًا؟

يعني هذا أن دراسة النسوية في العالم الثالث، أو الدفاع عن النساء في هذا العالم، أو كون المرأة نسوية في هذا العالم، أيا كان المنطلق، لا بد أن يتعرض لهذه المشكلات أو الاختبارات النظرية، بيد أن السبيل الذي اشتقته

(٣) انظر على سبيل المثال: دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، تأليف: بيل أشكروفت وآخرين، ترجمة: أحمد الروبي وآخرين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.

(4) Lila Abu-lughod, Orientalism and middle east feminist studies, Feminist studies 27, no.1 (spring 2001).

(5) Sara Salem, Ibid.

(٦) ليلى أبو لغد، ظروف ما بعد الكولونيالية والتطلعات النسوية، في: الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط، تحرير ليلى أبو لغد، ترجمة: نخبة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ١٩٩٩، صـ ٦

بعض النسويات ولنصنف ليلى أبو لغد واحدة ممن ساهمن في هذا السبيل -إن لم نعتبرها نسوية بصورة ما- هو الاشتباك النقدي مع التكون التاريخي والثقافي لمفهومات تشكل واقع النسوية في الشرق الأوسط، مستمدة من البداية التي وضعها اتجاه ما بعد الكولونيالية لمهمته في إعادة رواية التاريخ، في مهمة تتجنب السقوط في مديح الماضي التقليدي، أو الاغتراب في السردية الغالبة، عبر تفكيك عناصر هذه المفهومات المرتبطة بسياسات الحداثة من قبيل التحرر والتحكم، أو سرديات العلو الثقافي من قبيل التحديث و»الإنقاذ» الذي تفرد له على وجه الخصوص بحثًا مطولًا.

يعني هذا أن التساؤل المستدعي للبحث يرتبط بسياق النسوية في الشرق الأوسط، في تقاطعاتها مع الغرب، في صورته الاستعمارية والمهيمنة، والسلطة الحديثة في صورتها المحلية والمتحكمة، وما يرتبط بهذا الشرق من تقاطع مع الهوية، والدين والتاريخ، فهو سؤال عن العلاقة بين النسوية وتفكيك الخطاب المهيمن: خطاب التحديث والإنقاذ[٧]، أو نقد الخطاب السائد للنسوية في الشرق الأوسط. وكيف كشفت أعمال ليلى أبو لغد عن نقد لخطاب تحديث وإنقاذ المرأة العربية؟ وإيجاد المفارقة بين النسوية والغربية.

ومن ثم فلهذه المحاولة منطقها في إفساح مقاربة تعددية ونقدية تتخلى عن النظرة الواحدية إلى مقاربة أكثر تعقيدًا تأخذ باعتبارها التداخل والتجاذب بين مختلف الأفكار والتآويل.

وهذه المحاولة تستبطن عدة افتراضات منها:

أن النسوية بما هي موضوع، يختلف تأويله من حيث موقع الرؤية، وهذا يعني أنها ليست ذات طبيعة جامدة أو لها معنى واحد، بل تقبل تعدد النظرة إليها، بل تقبل أن تكون أداة في مشروعات سلطوية أخرى.

ولذلك فإننا نفترض أيضًا وجود علاقات هيمنة في بنية المجتمعات القائمة، وهذه الهيمنة التي تمارسها القوى الاجتماعية والسياسية لن تتراجع في استغلال ما يمكن من مشاريع اجتماعية خدمةً لأهدافها.

وأخيرا نرى النقد مبتدأً ومنتهى: إذ نفترض أولوية العمل النقدي وشموله، فالعمل النقدي يشمل الظاهرة وطريقة دراستها وأسلوب معالجتها، وأهمية التناول النقدي للعمل النقدي.

وإذ يركز البحث على أعمال ليلى أبو لغد، حيث يقع الموضوع في دائرة اهتماماتها وإسهاماتها، ولطبيعة تناولها النقدي والتعددي لمسألة المرأة في الشرق الأوسط وتعدد كتاباتها فيه، فهي تسمح بأن تكون مرتكز العمل، وإذ يتناول البحث نصوصًا بالدرجة الأولى سواء نصوص المؤلفة أو النصوص المتعلقة بالنسوية، فإننا أعملنا منهج التحليل

(7) Lila Abu-lughod, Do Muslim women need saving, Harvard University press, Cambridge, 2013.

النقدي للخطاب في قراءتنا هذه التي قسمناها إلى قسمين أساسيين:

الأول: يهتم بالقاعدة المنهجية لليلى أبو لغد، وسأبحث فيه تكوينها المنهجي ومقدماتها التأسيسية عن طريق قراءة مقالها: «المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي»، ومقالها «الكتابة ضد الثقافة».

الثاني: يهتم بالبناء الفكري النقدي لليلى أبو لغد، وسأبحث فيه كيف طبقت أفكارها على موضوعاتها النقدية وحاولت تفكيك خطابات الهيمنة عن طريق قراءة: مقالها: «هل تحتاج المسلمات إلى إنقاذ؟»، ثم قراءتها لتقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٥، ثم مقالها «زواج النزعة النسوية والنزعة الإسلامية»، ثم أنتهي بكتابها الأخير الذي حمل نفس عنوان المقال الأول «هل تحتاج المسلمات إلى إنقاذ؟».

وأتبع ذلك بخاتمة أقارن فيها بين إسهام ليلى أبو لغد والخطاب النسوي في العالم العربي والإسلامي.

القاعدة المنهجية لليلى أبو لغد:

يصعب إيجاد نقطة محددة تمثل منطلق ليلى أبو لغد، هل هي نسوية اتخذت من الأنثروبولوجيا مسارا لها؟ أم هي عالمة أنثروبولوجيا قررت أن تكون النسوية محط اهتمامها؟ بيد أن البحث عن نقطة الانطلاق هذه ليس ذا جدوى كبيرة؛ إذ الحاصل في النهاية أن أعمالها التي تحمل استبصارات ملفتة، هي نتيجة تقاطعات بين دراسة الأنثروبولوجيا ودراسة النسوية ودراسة الشرق الأوسط ودراسة الإسلام. دراسة تكمن سماتها الخاصة في جدتها بمعنى تجاوزها لإعادة إنتاج نصوص سابقيها، وفي نقدها بمعنى تجاوزها لسرديات مهيمنة في حقول الدراسة. تكشف موضوعات دراسة أبو لغد، فضلا عن تخصصها في الأنثروبولوجيا والمرأة والجندر بجامعة كولومبيا واهتماماتها البحثية التي تتناول أنثروبولوجيا النسوية والاستعمار وتفكيكه والأخلاق والقيم، عن تركيز اهتمامها بالنساء في العالم العربي، وتستند في ذلك إلى دراستها الإثنولوجية التي مكثت بفضلها عدة سنوات في مجتمع أولاد علي البدوي في مصر لتستكشف عن قرب التشكيلات الاجتماعية والثقافية لهذا المجتمع مستخلصة منها مفاهيم مغايرة تتحدى تلك السائدة في الأوساط الأكاديمية والثقافية على حد سواء.

١. المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي:

في مقال مطول لها بعنوان «المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي»[٨] تكشف لنا ليلى أبو لغد عن واقع دراسة الشرق الأوسط ومحدداتها وتطورها، والإشكاليات المنهجية في أنثروبولوجيا العالم العربي. فهي تقدم مراجعة عامة لهذا العلم في منطقة

(٨) ليلى أبو لغد «المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي» في: أبو بكر أحمد باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مركز دراسات فلسفة الدين -بغداد، دار الهادي -بيروت، ٢٠٠٥.

تعاظم الاهتمام بدراستها وكشف حقيقتها، بعيدا عن خطابات الدفاع والتفخيم المحلية وبعيدًا عن خطابات التعميم والمصادرة الخارجية، وباتت الأنثروبولوجيا هي الوسيلة الأولى لدراسة الناس وثقافاتهم ونظمهم وطرق معيشتهم ما يجعله «صرعة العصر»[٩].

تبدو أبو لغد شديدة التأثُر بإسهام ميشيل فوكو وإدوارد سعيد في نقدهما المنهجي للخطاب؛ إذ سار الأخير مسير فوكو في نقده ما بعد البنيوي للحداثة بتطبيقه لفكرة الخطاب باعتبار الاستشراق لونًا من ألوانه الذي مكّن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق بل وابتداعه[١٠].

وقد مثّل إسهامهما نقطة فارقة في الدراسات الثقافية، ودراسات الاستعمار وما بعده، حيث سعى كثير من الكتاب لحذو خطوات سعيد في دراسة صورة الشرق في الغرب، وتطبيق منهج فوكو في تحليل الخطاب وعلاقات القوة والسلطة والإخضاع على تاريخ الدول المحتلة، كما فعل تيموثي ميتشل في كتابه «استعمار مصر» وهو الكتاب الذي تستشهد به أبو لغد كثيرًا لما يمثله من نموذج لهذه المحاولات في إعادة رواية التاريخ، وهو الدور المحوري بالنسبة لمدرسة ما بعد الاستعمار ودراسات التابع التي اعتبرت إعادة رواية التاريخ رواية غير غربية هي بداية التحرر من الهيمنة المعرفية الغربية. وهي أيضا المهمة التي تولتها أبو لغد في تحريرها لمجموعة أبحاث عنونتها «بإعادة اختراع المرأة» remaking women لسرد تاريخ النسوية في الشرق الأوسط، وهي أبحاث تستفيد من مناهج النقد الحديثة في إعادة قراءة تاريخ نسويات الشرق الأوسط. وهو ما سنعاود النظر فيه في هذا البحث.

تكمن أهمية المقالة في أنها توضح الخط المنهجي لأبي لغد، وهي إذ تعالج عدة مواضيع فإنها في النهاية تموضع أعمالها في سياقها المعرفي.

وتبدأ بالعلاقة بين الأنثروبولوجيا والاستشراق والاستعمار، التي يعتبر البعض الأنثروبولوجيا وريثة الاستشراق في خدمة الاستعمار بينما لا يعد الأنثروبولوجيين أنفسهم مستشرقين بل يزدرونهم[١١]، لكنهم في رأي أبو لغد يقعون ضمن تعريف إدوارد سعيد للمستشرق، وهو تعريف ليس تبسيطيًا لكل من يدرس الشرق فحسب؛ بل يمتد لعلاقة الأنثروبولوجيا بالاستعمار باعتبارها علاقة دقيقة وخفية فهي «توزيع وعي جيوسياسي داخل النصوص الجمالية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية والفيلولوجية»[١٢]. ومنها تنتقل إلى إشكالية موقع الباحث،

(٩) جيرار ليكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٠، ص٥.

(١٠) إدوارد سعيد، «الاستشراق: المفاهيم الغربية عن الشرق» ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٤٦.

(١١) ليلى أبو لغد، المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي، ص٨٩.

(١٢) إدوارد سعيد، نقلا عن: المرجع السابق، ص٩٠.

فالمؤلف منخرط في ظروفه كما تؤثر في كتابته، خصوصًا إن كان العنصر الغالب هنا هو «عنصر اللامساواة البنيوية في علاقة الباحث الغربي بمدروسيه من العالم الثالث، فأسئلة: من يكتب عن من؟، وشروط من تحدد الخطاب؟ ... ومن يترجم مفاهيم من؟ ولغة من تروي الآخر؟، تحتاج إلى أن تُستكشف»[١٣] فالشرق الأوسط بالنسبة لأبي لغد هو بناء نظري سياسي وعلمي ولا تنفصل معرفته عن القوة والموقع، وإنتاج معرفة خالصة به، وأنه تبعا لإدوارد سعيد فإن «تمثلات الشرق التي رسمها و/صورها المستشرقون لم تكن مجرد سوء فهم وإنما جانب ضروري للمحافظة على نوع من علاقة القوة وتأسيسها»[١٤].

ويظهر هنا ما يشغل أبا لغد بصورة مركزية وهي تمثلات الشرق في الغرب وحيثيات هذه التمثلات، وهو ما تجتهد في إظهاره، وتبيان الفروق الواقعة بين واقع الحياة اليومية والتنظير لهذه الحياة، وتكشف المغالطات بين لغة العلم ولغة الحياة، وما يمكن أن يقف إزاء معرفة حقيقية بالشرق فهي ليست مستحيلة؛ بل تعوقها العديد من الحواجز المعرفية التي نسعى في السطور القادمة لاكتشافها، كما تعالج أعمالها بصورة أكثر تركيزا قضايا مغالطات هذا التمثل.

بعد أن تعرض لإشكاليات نظرية حول تحليل الفعل الإنساني بين الثقافة والإيديولوجيا والخطاب وتداخل التفسيرات بينها بين الجدل الأكاديمي والاشتباه العملي وبين ما يجب التركيز عليه في العمل التحليلي وما يعطي المعنى ويتلافى سوء الفهم، جنبًا إلى جنب مع إشكالات العمل الميداني (الإثنوجرافي) التي تركز على علاقة الذات والآخر، بين إتاحة مجال لسماع صوت الآخر ومواجهة الذات بنفسها، وإشكالية تثبيت هذه الثنائية ومحدداتها؛ فلو كان بناء الذات على أساس دراسة المستعمر والمستعمر، فأين تكونات الذات والآخر الخاصة بالعرق والدين والطبقة؟ حيث ترى أبو لغد أن ثمة تبادلًا في هذه العلاقات نفسها. بعد تعريجها على هذه الإشكاليات تعرض أبو لغد ما يحد الدراسة النظرية للشرق الأوسط ابتداءً فيما تسميه «سياسة المكان»، ثم «الكنى النظرية» وهما الأهم من وجهة نظرنا في مقامنا هذا.

«أزعم أن الكتابة الأنثروبولوجية تشكل شرق أوسط خاص بها، يتألف من أعراق ومعايير واهتمامات خيالية وسياسية ومناطق امتياز»، فمرد أنثروبولوجيا الشرق محددة بمناطق اختيار في التنظير الأنثروبولوجي «محددة بميل علم الأنثروبولوجيا (حتى وقت متأخر) بالتركيز على «الآخر» الصغير والبسيط والأولي ... وتجنب الآخر المركب والمتعلم والعميق تاريخيًا»[١٥] ونتج عن هذا مناطق «إمتيازية» للدراسة هي المغرب واليمن الشمالي، فهما يشتركان في رأي أبي لغد في أن بهما مناطق غرائبية ومتعددة الألوان وعلى أطراف العالم العربي

(١٣) نفسه، ص٩١.

(١٤) نفسه، ص٩٢.

(١٥) نفسه، ص١٠٣.

ومثالية؛ لأنهما في منطقة الشرق الأوسط الفقيرة في أساطيرها ووثنيتها والغنية في ملابسها وتعقيدها التاريخي، لكن لهما فضيلة البعد عن مراكز الحرب والسياسة المتفجرة المركزية في الصراع على فلسطين. فإذا توجهت الدراسة العلمية إلى الأماكن النائية لما تمثله من ألفة بالنسبة للأنثروبولوجيين وترادف لشغف قديم للعلم بالبدائية، فإن مناطق الشرق الأوسط الأحوج للدرس تظل محل مصادرات المستشرقين والمستعمرين المعرفية عنها ويُعاد إنتاجها دون مراجعة.

فأول صدام هو مع الاختيار الذي يحدد أماكن بعينها يسهل درسها، لكن محاولة البحث في العالم العربي وهي منطقة مركبة وغنية تقابل ما هو أشد تأثيرًا وهو ما دعته أبو لغد «كنى نظرية» أو كما نقلت عن جون أباردوري «مفاهيم حارسة» تحدد التنظيم الأنثروبولوجي وتعرّف الأسئلة الأساسية. وهي ثلاثة محاور مركزية للتنظير: هي الانقسامية أو القبلية، والإسلام، والحريم، وعن طريق هذه الكنى تُفهم منطقة الشرق الأوسط ويتجه أغلب التنظير الأنثروبولوجي لها.

وترى أبو لغد أن هذه الكنى الثلاثة «لا تستوعب المركب الغني ولا الخصائص المتناقضة لحياة الناس في العالم العربي والقوى المشكلة لها»[١٦].

أول هذه الكنى هي الانقسامية أو الإنسان الانقسامي homo Segentarius" حيث تمثل القبيلة مسألة محورية في الفهم، أن ما يوحد أناس القبيلة هي الأرض والإرث والموارد، بينما يفرقها الغزو ولذا فإن الحرب هي حالة الخطر التي يمنعها الوسطاء وهم عادة ما يكونون من طبقة العلماء، والنتيجة دائما في نظام اجتماعي بدون رئيس، هي حالة من «الفوضى المرتبة» بحسب هذه الرؤية. ترى أبو لغد أن خطاب الانقسامية مرتبط بربط الرجال بالسياسة في المجتمعات الغربية، وهو خطاب ذكوري فالإنتاج العلمي حول «الشرف غزير» لكنه يرتبط دائما بالرجال في هذه الكتابات، أما النساء فإما أن يسقطن من الكتابة أو يشار إليهن على أنهن ما يحميه الرجال، غير أن تجربتها في مجتمع بدوي تثبت أن الشرف أخلاقي بالنسبة للرجال والنساء، وأن التواضع دائما ما يُفسر سلبيا على أنه عار، ولذا فإن علاقة جدلية بين الشرف والتواضع تشمل الرجال والنساء في نسق اجتماعي واحد[١٧].

أما الإسلام وهو الكنية الثانية في العالم العربي وقد ربطت أصوله بالقبلية وربطت أصول الحريم به، لكن دراسة هذه الكنية يبتعد عن مقام الحديث هنا، بل الأهم هنا كنية «نظرية الحريم»، وقد ازداد الاهتمام بالكتابة عن المرأة والجنس والجندر حتى فاق التنظير عن الانقسامية، ويرتبط بتزايد الاهتمام التاريخي والاجتماعي بالمرأة العربية والاهتمام بالمنطقة العربية والعالم الثالث

(١٦) نفسه، ص١٣٠.

(١٧) نفسه، ص١١٣.

عمومًا وهو ما بدأ منذ الخمسينات من القرن العشرين، وتستخدم أبو لغد كلمة «الحريم» لترمز إلى نشاطات المرأة والدلالة على معنى قديم استشراقي وخيالي لعالم المرأة الشرق أوسطية والذي يشكل الخطاب الأنثروبولوجي عن طريق تقديم غطاء سلبي.

لكن تطور الدراسات عن المرأة العربية يلفت الانتباه إلى بدايات مسائلة نموذج العلم الغربي، بداية من السبعينات وحتى الثمانينات والتي بدا الاهتمام فيها من جانب العربيات أنفسهن للكتابة عن أوضاعهن، واعتبرت مسائل ثلاث أهم ميادين للتفكير والإنتاج العلمي هي تعريف وفهم السلطة، وتحليل البطريركية، والنساء والإنتاج.

وتأخذ أبو لغد على عديد من الدراسات للمرأة العربية سعيها مواجهة النماذج النمطية عن المرأة العربية، ورفض المفاهيم المضللة عن المرأة العربية والمحجبات باعتبارهم خانعات وعاطلات، وأنها تسلك في هذا المسلك طرقًا ضعيفةً نظريًا، من أجل مواجهة وإقناع جمهور متخيل وتصحيح أفكارهم. بينما تحدد أبو لغد خمس مجالات برزت فيها أعمال جليلة وتطور نظري مهم، يجب البناء عليه:

الإسهام الأول تمثل في اعتبار قضية نشاطات المرأة بصورة أفضل من حيث دراسة غنية بعلاقات النساء ببعضهن البعض وبأطفالهن، وبالرجال، باعتبارهن جزءًا من شبكة المجتمع، ما يقرب صورة أوضح لما يسمى بعالم المرأة وغناه، وتأكيدًا على أهمية المجتمع المحلي وشبكاته سواء كانت قرابة أو نسبًا أو جِوارًا.

الإسهام الثاني: تمثيل المرأة في عوالمها الاجتماعية وهو ما يزيل أسطورة الإذعان السلبي لها، بحيث تبرز المرأة بأنها تخطط وتشتغل وتكسب وتؤثر وتقاوم، وأن العزل الجنسي يخلق فضاء أكبر من استقلالية الفعل في الحياة اليومية.

الإسهام الثالث: كان في تفكيك بنية الحريم نفسه، بكسر الانفصال بين دائرة حياة المرأة والرجل بحيث لا يمكن الحديث عن إحداها دون معرفة بالأخرى، وهو جهد ارتبط بتحليل البطريركية وتتبع أدوار المرأة في المجتمعات العربية

الإسهام الرابع: تمثل في العلاقة بين الأيديولوجيا والسلطة باعتبارهما مجالًا لخطاب الحشمة الجنسية والحجاب والعزل بين الجنسين والأيديولوجيا الأخلاقية، وتشكيل خطابات تظهر كما لو كانت متعارضة، وكيف تتغلل السلطة والأيديولوجيا وتعددها في تجارب الأفراد.

الإسهام الخامس: هو إسهام منهجي يتعلق بالأسئلة الإبستمولوجية والسياسية التي أثارتها تأملات المنظرين، وقدرة على إبراز أصوات الآخر وسماعه، وانخراط الأنثروبولوجيين أكثر في حوار يشملهم مع النساء اللاتي يدرسونهن والباحثات النسويات.

لقد أظهرت أبحاث النسويات أن عملهن ليس استمرار الجهد العلمي السالف؛ بل إنهن يناقضن جذريًا الافتراضات والنتائج الأساسية في الحقول العلمية، وأظهرن أيضًا أن التنظير النسوي عن العالم الاجتماعي سواء في الشرق الأوسط أو خارجه بتحليله للجنس يغير فهم العالم الاجتماعي نفسه[١٨].

يبدو أن أبا لغد تموضع أعمالها في سياق هذه الإسهامات أو تعمل على أن تكون واحدة منها، وهو سياق يجمع بين تحديات البحث الأنثروبولوجي، والاهتمام النسوي، ومنافسة الكنى النظرية والمفاهيم الحارسة لدراسة الشرق، فإن كان إدوارد سعيد قد كشف عن تمثلات الشرق في نصوص وكتابات المستشرقين، فإن أبا لغد تسعى لأن تكشف عن المصادرات والخطابات الغربية في الكتابات الأنثروبولوجية التي تدعي العلمية وكشف حقيقة المجتمعات العربية.

٢. الكتابة ضد الثقافة

ثمة خيط أخير يحمل هما منهجيا لليلى أبو لغد يمكننا التعرض له في مقالة لها بعنوان «الكتابة ضد الثقافة» حيث تعتبر كتابات النسويات والمهاجرين أو المتجنسين تحديًا لنموذج الثقافة الذي يضع حدودًا بين الذات والآخر التي تؤسس لنمط من العزلة والتراتبية التي يجب أن تُتحدى.

(١٨) نفسه، ص١٢٠-١٢٤.

فالحركات النسوية على الأقل ابتداء بسيمون دي بوفوار ارتضت أن تكون الآخر بالنسبة للرجل؛ فسعي الحركات النسوية لأن تكون المرأة ذاتًا وشخصية بدلًا من كونها شيئًا وملكًا للرجل واجهته مشكلة «الاختلاف» داخل الحركة النسوية. كانت المثليات وذوات الأصول الأفريقية و«الملونات» مختلفات عن النساء الشقراوات الغيريات من الطبقة الوسطى الغربية، وكذلك الحال مع نساء العالم الثالث ما يصعب العمل على قضايا المرأة في إطار عابر للثقافات التي تحمل معان مختلفة لنفس المفاهيم عن الذكورة والأنوثة. وتستنبط أبو لغد من إشكالية الذات عند النسويات أن الذات دائمًا ما تتمأسس أو تتخلق وليست كينونة أصيلة أو طبيعية، وأن عملية خلق الذات باعتبارها مقابلة لآخر محدد سلفًا تنطوي على كبت أو إخفاء لبقية أشكال الاختلاف. وهو ما دفع بعض من منظري النسوية لاستكشاف إمكانيات فعل سياسي وخلق هوية سياسية في تقاطع دائرة الاختلاف الجندري مع غيرها من دوائر الاختلاف كالعرق والطبقة في العالم المعاصر[١٩].

وعليه فإن أبا لغد لا تدافع عن أصلانية ذاتية لنساء عربيات، بل تكشف عن ضروب إعادة صناعة وتخلق المرأة في الشرق الأوسط، كما تسعى لعدم التعامل مع المرأة بمعزل عن مجتمعها ونسقها الثقافي، وعن

(19) Lila Abu Loughod, writing against culture, in: Richard G.Fox: Recapturing anthropology : working in the present, School of American Research Press : Distributed by the University of Washington Press, 1991, pp. 137- 141.

مكونات هويتها الأخرى ودوائر ذاتها الأخرى، إنها لا تعرف المرأة باعتبارها امرأة وحسب، بل هي امرأة مسلمة و/أو عربية و/أو بدوية، مدينية أو متعلمة أو صاحبة فكر أو عمل أو أيديولوجيا وهذه الإضافات هي محددات هوياتية ومتغيرات سياسية في تناول المرأة وعوامل اختلاف تحد من القولبة الجاهزة والتنميطات السريعة.

وبذا فإن القاعدة المنهجية لليلى أبو لغد تكتمل بالنظر إلى أعمالها في إطار من النسوية الأنثروبولوجية الجديدة التي تنخرط في حوارات مع الكتابات البحثية التحررية من أبناء الشرق أو المتحدية للتراث العلمي من دارسي الثقافات، وأنها مهتمة بصور وتمثلات المرأة في الشرق الأوسط، ونقد خطابات الهيمنة المتعلقة بها، عن طريق عودة دائمة إلى واقع الحياة باختلافاتها، مع عدم استحواذ نتائج نموذج مسبق على الذهن أثناء الدرس، إن هذه النماذج القبلية ليست بريئة في رأي أبي لغد بل مرتبطة بمواقع قوة وسلطة، فإن عملها في تفكيك هذه النماذج مقاومة لهذه المواقع.

البناء الفكري النقدي لليلى أبو لغد

إذا كانت المهمة هي تفكيك الخطاب المهيمن؛ فإن أحد أولوياته هي فك التلازم بين مفاهيم من قبيل تحرير المرأة وتمكينها وهي مفاهيم ضمنتها نساء الطبقات العليا والمتوسطة في القرنين التاسع عشر والعشرين وتلازمت مع سرديات التنوير والتقدم المرتبطتين بالحداثة، التي ما يزال صداها في المشاريع التحديثية العلمانية في الشرق الأوسط، والتحرز في استخدامها[٢٠]. فإن كانت الحداثة هي الخطاب المهيمن في الشرق الأوسط فإن السبيل لنقدها محتاجٌ للكشف عن الطرق التي استهدفت بها مشاريع التحول الاجتماعي النساءَ، وتفريقها عن جهودهن أنفسهن في تحرير ذواتهن، ومشاريعهن التي تقاومن بها من داخل أنساقهن الثقافية دون سعي للتحول الاجتماعي نحو التحديث؛ فللمرأة في الشرق الأوسط خصوصية أنها كانت «مشروع» سواء للمستعمر الذي يسعى لإنقاذها كما تقول دعايته أو فتح عالم «الحريم» لإخضاعه[٢١]، أو التشييد الحكومي ومتطلبات جعل الشعب منتجا، والرد على حس التخلف الذي أحدثه اللقاء مع أوروبا[٢٢]. فكانت المرأة في موقع المركز من تلك المشاريع.

فتاريخ النسوية في الشرق الأوسط معقد، والحفاظ على هذا التعقيد، وعدم الاستسلام للتبسيطات الأيديولوجية -الليبرالية والحداثية عادة- وعدم إنكار دور مشاريع القومية والتحديث والكشف عنها كذلك في تطور

(20) Lila Abu Lughod, Feminist longoings and postcolonial conditions, in: Lila Abu Lughod: Remaking Women, feminist and modernity in middle east, Princeton university press, Princeton, 1998, P.25

(٢١) ومفردة الإخضاع مستقاة من بحث تيموثي ميتشل عن استعمار مصر، وقد أورد فصلا في أسر الأجساد، ينظر: تيموثي ميتشل، استعمار مصر، ترجمة أحمد حسان وبشير السباعي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ٢٠١٢

(٢٢) ليلى أبو لغد، التطلعات النسوية والظروف ما بعد الكولونيالية، في ليلى أبو لغد: الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط، ترجمة نخبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، صـ ٢٨

النسوية، هي ما تشدد عليه أبو لغد في بحثها.

تكمن البداية من أجل تحقيق فك التلازم وكشف الفروقات، في وسيلة منهجية هي بتوسعة مفهوم النسوية، بحيث تضم إلى أفق رؤيتها المدى الواسع للمشروعات التي هدفها التأسيس لإعادة صياغة الأنوثة وأدوار النساء في شتى المجالات بدل الاقتصار على الحركات النسائية المنظمة، وهذه المشروعات تظهر في مظاهر متعددة سواء في المشروعات العملية أو النقاشات الدائرة في البرلمان، والصحافة والكتب والخطب والدرامات التلفزيونية، كما يوفر هذا التوسيع إمكانية رواية مشروعات محلية غير قابلة للتصنيف في تعريف بعينه للنسوية أو إسباغ صفة الحداثة والتقدم على حيوات بطلات نسويات، رغم أن هذه التوسعة قد تجعل من المفهوم فضفاضًا في بعض نقاطه[٢٣].

حتى لا تكون البداية مشكلة، فإن أبا لغد تستند إلى واقع الحياة اليومية العربية وتطوراتها عن طريق تجربتها العميقة في مجتمع قبائل أولاد علي البدوي وتجاربها المتعددة واتصالها الدائم بعديد من المجتمعات العربية وإجراء البحوث فيها[٢٤]،

(٢٣) نفسه.

(٢٤) جدير بالذكر، أن ليلى أبو لغد أمريكية فلسطينية ووالدها هو البروفيسور إبراهيم أبو لغد المعروف بإسهامه في الدراسات الفلسطينية، غير ذلك فإنها قد حررت كتابا عن النكبة الفلسطينية وإثباتات الذاكرة، كما لها دراسة رائدة عن الدراما التلفزيونية في مصر والتربية الوطنية، ينظر:
Nakba ,Palstine 1948 ,and the claims of memory, Columbia University press ,new york,2007
Dramas of nationhood, the politics of television in Egypt, the university of Chicago press, Chicago and London, 2005

وتعتمد على توسعة لمفهوم النسوية حتى تشمل الدراسات النسوية دراسة كتابات المُنظرات النسويات نفسها لتوضع ضمن سياق التفاعل والتطور العام، بدل أن تكون محصورة في التركيز عليها، لتنسج في نقدها وبحثها قضايا النساء في العالم العربي ولتناقش قضايا الحجاب والتعليم والعمل والحقوق الفردية والاختيار في الزواج.

٣.هل تحتاج المسلمات إلى إنقاذ؟

اشتهرت مقالة ليلى أبو لغد عام ٢٠٠٢ بعنوان «هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ؟ تأملات أنثروبولوجية في النسبية الثقافية وحواشيها»[٢٥]؛ إذ جاءت ردًا على مبررات الغزو الأمريكي لأفغانستان بتحرير وإنقاذ النساء الأفغانيات من ظلم الحكم الإسلامي، وادعاء «لورا بوش» «فرح» الأفغانيات حين حررهن الأمريكان. ترصد فيه العلاقة بين الخطابات المعاصرة بشأن الحقوق والمساواة وبين الخطاب الاستعماري والتبشيري المبكر حول المرأة، وتسعى فيه لدعم إدراك جدي حول الاختلافات بين نساء العالم باعتبارهن نتاجات لسياسات وتواريخ وظروف ورغبات وقيم

(25) Lila Abu-Lughod, Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others (Ethics Forum: September 11 and Ethnographic Responsibility), American Anthropologist, Volume 104, Issue 3, pages 783-790, September 2002.
وترجمته العربية، لجهاد الحاج سالم في: أنثروبولوجيا: المجلة العربيّة للدراسات الأنثربولوجيّة المعاصرة، إصدار مركز فاعلون، العدد الأول، ص. ١٨٧ - ٢٠٩ ، الجزائر، مارس ٢٠١٥.

مختلفة، وأن الأولى بدلًا من السعي «لإنقاذ» الآخرين وما تتضمنه هذه الكلمة من شعور بالتفوق وما يستتبعه من عنف أن يكون هناك سعي للتفكير في الطرق للعمل مع هؤلاء الآخرين، وتحمل المسئولية في التصدي لأشكال الظلم العالمية التي تصوغ العوالم التي يعيشون فيها.

تعالج المقالة مسألة الحجاب ضمن سياق أعم من النقاش حول الاختلاف والنسبية الثقافية والخطاب الإمبريالي، فلطالما طُرح الحجاب على أنه سلب لحقوق المرأة وأن النساء الأفغانيات قد أجبرن على لباسه وهن يعانين من وطأته التي لم يتخلصن منها إلا بالتدخل الأمريكي ضد الإرهاب كما تقول لورا بوش أن «الكفاح ضد الإرهاب هو كفاح من أجل حقوق المرأة وكرامتها». لكن الأهم وما نود التقاطه من هذه المقالة ليس الدفاع عن الأفغان أو دحض كلام الأمريكان، وإنما مسألتان نقديتان.

أولهما: التفسيرات الثقافية فوق التاريخية لمسألة المرأة المسلمة، ففي خطاب لورا بوش تبدو أزمات المرأة المسلمة الأفغانية هي عدم قدرتها على ارتداء الجينز، وطلاء الأظافر والاستماع لموسيقى البوب والروك، بدلًا من الفقر والمرض وسوء التغذية والحرمان من التعليم والعمل حتى وقت متأخر من حكم طالبان، وكأن احتياجات ورغبات نساء العالم كلها واحدة، إضافة إلى ذلك فإن تجاهل السياق الثقافي والديني والاجتماعي يكشف عن جهل بطبيعة «اللباس الإسلامي» أو حجاب المرأة في الدول الإسلامية، فطالبان لم تخترع الحجاب بحسب أبي لغد، بل قامت بتعميم لباس «البشتون» وهي إحدى المجموعات العرقية المتعددة في أفغانستان اللاتي يرتدينه خارج المنزل، كوسيلة ترمز لتواضع المرأة وحرمتها، ونوع من الفصل الرمزي بين مجال الرجل ومجال المرأة، وهو تعميم للباس فئة محددة على البقية وليس فرضًا لحكم ديني، وتتوقع أبو لغد أنه بعد تحرر الأفغانيات من هذا القانون القسري فإنهن سيخترن في الغالب أشكالًا أخرى من التحجب والتغطية، وبالاستعانة بأكثر من دراسة فإنها تؤكد أنه يجب التخلي عن الربط بين الحجاب وسلب الحرية؛ إذ له تفسيرات تتعلق بالحس الأخلاقي وتقرير النساء طواعية من يتحجبن أمامهن، كما تكشف أنه يمكن قراءته على أنه رمز للورع الديني، أو التثقيف الحضري المعقد أو وجه من وجوه الحداثة، كما تعتبره البعض إحدى التقنيات الجسدية لبذر الفضيلة. تقول ليلى أبو لغد ما الذي يؤكد أن حجاب المرأة هو سبب مشكلاتها التي تستوجب تدخلًا من القوى العظمى والمتحضرة لتحقق لها حريتها التي تهم هذه القوى بالطبع، كما كانت دائما تتدخل لصالح النساء العربيات في فلسطين على سبيل المثال[٣] !

وهنا المسألة الثانية: أن التفسيرات الثقافية الاختزالية تلك، ليست محض غلط أو سوء فهم، بل هي صدى لمبررات استعمارية

(٣) المصدر السابق.

قديمة في استغلال قضايا المرأة لتبرير تدخلها، حيث استغل الاستعمار طقوس مثل طقس سنتي[٢٧] في جنوب آسيا أو زواج الأطفال، وهي تدخلات تختزلها جيتاري سبيفاك في جملتها الساخرة: «ها هم الرجال البيض ينقذون النساء السمر من الرجال السمر» فكما تلمح ليلى أن الانتهاكات التي يقوم بها الأفغان بحق النساء تستدعي تدخل القوى المتحضرة لإنقاذهن أما انتهاكات الغزو الأمريكي التي تمتلئ بها التقارير الحقوقية فلا تستوجب أي فعل مادام الرجال البيض هم من يفعلونها. إضافة إلى استدعاء التاريخ الاستعماري الانتقائي في تعامله مع قضايا المرأة، هنا أيضا مثال من مصر عن تركيز تيار من النسوية الاستعمارية على خلع البرقع كرمز للقمع بينما لم يدعم هذا التيار قضية تعليم النساء تماشيًا مع سياسات اللورد كرومر المعارض لتمكين النساء[٢٨]، إضافة إلى ذلك، فإن ثمة تعبئة سياسية بادية في الخطاب الأمريكي تجاه قضايا المرأة الأفغانية: إذ لا تعدو قضيتها سوى توظيف لها في حرب أمريكا ضد «الإرهاب» بعد ١١ سبتمبر، وفي معركة تهدف لتنحية نظام معين من الحكم في أفغانستان وإحلال نظام «علماني» محله ترى الدولة المتحضرة أنه أصلح لنساء الأفغان ورجالهم، في علمنة للغة القرن التاسع عشر التبشيرية التي استعملتها مبشرات في مصر عام ١٩٠٦ لإنقاذ أخواتهن المسلمات لكن الخطاب بدل أن يكون من أجل المسيح بات من أجل حقوق الإنسان أو الليبرالية.

بحسب أبي لغد، فإن قضية المرأة المحجبة أو قضايا المرأة المسلمة في العالم الإسلامي لا بد أن توضع في إطار ثقافي من درس الاختلاف والمغايرة مثلهن مثل النساء الأفريقيات والجماعات المهاجرة وغيرهم، لكن مناقشة الخطاب الأمريكي، في لحظته النماذجية عند لورا بوش، تبين وضعه لقضية المرأة المسلمة في سياق آخر، سياق الإنقاذ والتحرير، ما يمثل تعبئة سياسية للشعور بالتفوق الغربي، وتأكيدًا لغطرسة ذاتٍ بعينها على بقية الاختلافات الدينية والثقافية والاجتماعية، وتتساءل أبو لغد أليس من الأنسب أن نبحث عن عالم أعدل بدل تطبيق استراتيجيات عسكرية وخطط اقتصادية مفروضة بحجة الإنقاذ والتحرير؟

الانتشار الدولي للغة جديدة

على نفس المنوال، تبدو قراءة ليلى أبو لغد لتقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٥[٢٩]، لكن إن كان الحديث مركزًا في المقالة السابقة على التفسيرات الثقافية والتعبئة السياسية، فإن الحديث عن هذا التقرير يركز على السقوط في شراك التوصيفات للغة عالمية الانتشار

(٢٧) إلقاء الأرامل لأنفسهن داخل محارق جنازة أزواجهن الأموات

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) ليلى أبو لغد، «دعم حقوق المرأة في تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٥: نحو نهوض المرأة في الوطن العربي، الانتشار الدولي للغة جديدة»، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٣٥٤، ٢٠٠٨.

وتعني بها اللغة التنموية المرتبطة بالليبرالية والنيوليبرالية. تعرب أبو لغد بداية عن قلقها بعد أن أصبح ميدان العمل الحقيقي للمرأة دوليا بعد أن كان محليًا، وما يمكن أن يستتبع ذلك من تحول أرضية هذه النقاشات إلى حجج للحديث حول «صراع الحضارات» والتدخلات والأجندات الدولية السياسية والاقتصادية والعسكرية وتأثيرها على طبيعة شكل حقوق المرأة وتداولها ونتائج الصبغة الدولية الجديدة لحقوق المرأة. وإن كانت تقدر المجهود الذي بذله عديد من الباحثين في التقرير وبعض جوانبه الإيجابية تمثلت أهمها في ربط تنمية المرأة وتنمية الرجل بتنمية المجتمع ككل.

ثمة ثلاثة أسئلة تبني عليها تحليلها للتقرير، السؤال الأول عن السياق الدولي لانعدام المساواة والعدائية والشحن السياسي على صعيد عالمي،

السؤال الثاني عن وجهة النظر العالمية والحضرية النابعة من الطبقة الوسطى حيال المرأة وتطلعاتها وظروفها اليومية،

أما الثالث فعن اعتماد التقارير الدولية لغة دولية معممة تتحدث عن المرأة ومدى تأثيرها في الحيلولة دون فهم مشكلات بعينها تعانيها المرأة في المنطقة ولا تستوعبها هذه اللغة.

يدور التقرير في فلك الخطاب الحضاري الذي يولي الدور الأكبر للثقافة العربية والإسلامية، بالطبع يقصد إصلاحها وتغييرها، لحل قضايا المرأة ومشكلة عدم المساواة بين الجنسين، وأن ثمة تنافر بين الثقافة والحقوق، تتأفف أبو لغد من هذا الخطاب بما يذكر بمقالتها «الكتابة ضد الثقافة» إذ يساهم هذا الخطاب في تحجّر الثقافة بالنظر إليها ثابتة راكدة لا يعتريها تحول، ويتجاهل أدوار التاريخ والسياسة، ويساهم في «إفراد» جماعات العالم الثالث[٣٠].

وبالتناقض الذي يبرزه التقرير والوجه السلبي الذي يعرضه عن المرأة العربية، فإن شكوكًا حول تقارب بين التقارير الدولية عن المساواة الجنسية وبين أجندات سياسية وأيديولوجية أكبر تخص المنطقة، وقد وقع التقرير في شرك الترابط المحرج أيا كانت نيته[٣١].

ومرة أخرى تمثل القضايا الثلاث الحيوية في هذه القراءة، التعليم والتوظيف والحقوق الفردية، مجالًا لإبراز أبي لغد الفوارق بين واقع الحياة اليومية ولغة التقرير الحقوقية، فهي تسعى لأن تكشف أن المشكلة الحقيقية في تعليم المرأة في القرن الواحد والعشرين ليست الثقافة التي تمنع من تعليم الإناث، فقد كانت لأدوار الحركات النسوية مع الإصلاحات الحكومية الاشتراكية والتطورات الطبقية دورٌ في تطبيع تعليم البنات، وأن المشكلة ليست في التمييز بين الجنسين ولكن في النفقات الباهظة على التعليم وتدني مستواه، وعدم توفير الدولة الرعاية الاجتماعية، وأن الناظر في أوضاع الريف المصري على حد قولها يرى إصرارًا من الأهالي على تعليم بناتهن،

(٣٠) المصدر السابق، ص٩١.
(٣١) نفسه.

على الرغم من العواقب الفظيعة والتجارب المزعجة التي يمر بها الصبيان والفتيات في التعليم العام في الريف والصعيد المصري، كذلك يستبطن التقرير جهلًا بالثقافة البدوية والقروية؛ إذ يقرن بين معرفة القراءة الكتابة والإبداع، وهو يثير بلا شك عالمة أنثروبولوجية ترى في الأشعار والأزجال والحواديت الشعبية نوعًا من أنواع المعرفة والإبداع.

والأمر نفسه بالنسبة للعمل الذي يشكل مفتاح النهوض بالمرأة من وجهة نظر الليبراليين، بيد أن أبا لغد تتساءل إن كان هذا متوافقًا مع الواقع العربي، فحتى في الولايات المتحدة بدا التشكك واضحًا منذ زمن في أن عمل المرأة هو علاج ناجع للمساواة بين الجنسين وحصول المرأة على حقوقها، وان الأمر بحاجة إلى قياس مساهمة المرأة الاقتصادية بطريقة مختلفة، لكن ثمة أسئلة كثيرة أهم من مجرد الحديث عن مؤشرات وإحصائيات عمل المرأة العربية تتعلق بإن كان العمل استغلاليًا أو متدني الأجر أو مجهدًا، وعن التدابير الخاصة برعاية الأطفال، ما الذي يبرر تكلّف المرأة تنقلها ومضايقاتها من أجل عمل لا يفيدها ماديًا؟ وفي ظل ضغط الإصلاح الاقتصادي فإن بعض الأنثربولوجيين يقررون أنه من الطبيعي أن ترغب المرأة أن تكون «ربة منزل». تعترف أبو لغد أن للتقاليد الثقافية عامل في إثناء المرأة عن العمل لكنها ليس العامل الأهم أو العامل الحاسم[٣٢].

أما قضية الحقوق الفردية فإنها تُترجم في الخطاب الليبرالي إلى التمايز عن العائلة، وإدانة العشيرة والقبيلة والعائلة، وهنا ترديد خطاب التنمية الإنسانية الغربي على حد تعبيرها، تقول أبو لغد إن للعائلة الكبيرة مشكلاتها التي بحثتها المؤلفات الضخمة عن المساواة بين الجنسين، لكن «لا يزال من غير الواضح إن كانت «الاستقلالية الفردية» ستمكن المرأة بطريقة تلقائية من تحقيق المساواة أو إثبات الذات»[٣٣] والتنظير عن الجانب المظلم لليبرالية الفردانية من قبيل استمرار عدم المساواة والعنف ضد المرأة في العالم الغربي يجعلنا أكثر حذرًا.

ما نلتقطه من النقد التي وجهته أبو لغد إلى التقرير في مسألة النقد، أنه نقد على مستوى اللغة، تعارض أبو لغد إعادة إنتاج لغة التحديث، والتسليم بفرض حدود للتنمية والإصلاح المبتغى بالتركيز على حلول إصلاحية وثقافية، بدلًا من التركيز على حلول اقتصادية وسياسية جذرية تتضمن تدعيم مجتمع مدني قوي وإصلاحات قانونية، هذه اللغة التي تتجنب الصدام السياسي تسعى للتغيير بتغيير المواقف الثقافية بتقديم تفسيرات «مستنيرة» للإسلام، وتطور ثقافة قائمة على المساواة في المعاملة واحترام حقوق الإنسان. وتعول لغة الليبرالية الجديدة على «شبكات خلاص اجتماعي» تعتمد على المنظمات غير الحكومية وتتجاهل الدور الحكومي في إصلاح زراعي أو عدالة اجتماعية، وهنا إشارة إلى اقتصاد

(٣٢) نفسه، ص٩٣.

(٣٣) نفسه، ص٩٤.

سياسي مرتبط بتحرير السوق وتقليص دور الدولة. ويبدو التقرير العربي يسير في ركب اللغة الليبرالية الجديدة، متجاهلًا لغة دولية أخرى تتضمن مفرداتها: الاستغلال والتخلف والظلم والثورة، وغير متسائل عن أولويات مثل الانفاق العسكري والاستثمار الغربي والاستهلاك والدين الخارجي، وصامتًا تمامًا حيال العامل الاجتماعي والسياسي القوي -حينذاك- الصحوة الإسلامية.

بالنسبة لليلى أبو لغد، المزعج في اللغة الدولية الليبرالية اقتصارها على طبقة سياسية عالمية مهنية مثقفة، لا يمكنها تخيل لغة أخرى تعبر عن الإنسانية وتحصيل الحقوق والعيش الكريم[٣٤]، وما يستتبع هذا من حيلولة دون تطوير جهد داخلي، ذاتي، لمعالجة قضايا المرأة معالجة تتناسق مع السياقات التاريخية والاجتماعية والخصوصيات الثقافية، فإن تعميم ثقافة بعينها لا يشكل تهديدًا لأي قوة عالمية، بل ربما يصب في صالحها. لكنها تثير سؤالًا في النهاية عما إن كانت هذه هي اللغة الوحيدة التي يمكن التعبير بها عن حقوق المرأة وتطويرها؟

٤. النزعة النسوية والنزعة الإسلامية

في مقالة «زواج النزعة النسوية والنزعة الإسلامية: في فعاليات الرفض الانتقائي في سياسات ما بعد الاستعمار الثقافية» التي ضمتها ضمن بحوث الكتاب الذي حررته: إعادة صناعة المرأة، اندرجت المقالة تحت قسم: المرأة والزوجة والمواطنة في نهايات القرن العشرين، ويثير عنوانها التساؤل مثلما يثير استنتاجها التعجب. وهي تذهب إلى أبعد ما يكون في تحدي السردية الحداثية والليبرالية؛ إذ تتوصل إلى الاختلافات بين النزعة الإسلامية والتقدمية فيما يتعلق بقضايا المرأة اختلافات انتقائية، وربما يمكن وصفها بالكمية إن جاز التعبير، وأنها ناتجة عن عدم استعمال الإسلاميين «لقاموس» الحداثة في وصف أفعالهم. وهو ادعاء ملفت في فترة شهدت صداما عنيفا بين التيارين.

تود أبو لغد إثبات «أن ما يميز الإسلاميين هو أنهم يصمون الاستغلال الجنسي والحريات العامة بأنها غربية، لكنهم لا يتحدون حقوق النساء في العمل إلا بحذر شديد، ولا يكادون يتساءلون عن تعليم النساء، ويعتنقون مُثل الزواج البرجوازي ومبادئه دون تفكير، وذلك على الرغم من أن العناصر الثلاثة من الممكن إدراجها تحت مسمى النسوية»[٣٥].

من خلال تحليلها لأعمال درامية لإثنين من «التقدميين» الموصوفين بالحداثة، هم أسامة أنور عكاشة ومسلسله «ليالي الحلمية»، وفتحية العسال ومسلسلها «هي والمستحيل»، فإنها تخلص إلى أن الرسالة المستفادة من العملين هي أن الحب

(٣٤) نفسه، ص٩٧.

(٣٥) ليلى أبو لغد، زواج النزعة النسوية والنزعة الإسلامية: في فعاليات الرفض الانتقائي في سياسات ما بعد الاستعمار الثقافية، في: ليلى أبو لغد: الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط، ترجمة: نخبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص٣٦٨.

والسعادة لا يتعارضان مع عمل المرأة، وأن الزواج المثالي هو الزواج الذي يتأسس على القيم المشتركة والحب والاحترام.

ومن خلال تحليلها لخطاب «الفنانات التائبات» والمحتوى المتداول بين الإسلاميين كخطاب محمد متولي الشعراوي وعمر عبد الكافي ذائعي الصيت في ذلك الوقت، فإنها تستخلص أن الخطاب الإسلامي يركز على دور المرأة في بيتها وأن مشكلة الفنانات التائبات مع عملهن أنه دفعهن إلى إهمال بيوتهن وأطفالهن، ومن نافل القول التذكير بأن ظهور الحجاب في سبعينيات القرن العشرين كان على يد نساء جامعيات متعلمات وامتد ليشمل العاملات من الطبقة المتوسطة والدنيا، وأنه كان مقترنًا برسالة سياسية، ومعاني وتعقيدات اجتماعية، وواقع الحال - في ذلك الوقت- أن أغلب من تحجبن يعملن أو بانتظار أن يعملن.

يمثل الزواج الأرضية المشتركة بين المواقف الإسلامية والتقدمية، وكلاهما يؤطر الزواج بالحب والتكافؤ، لكن باستعمال قواميس مختلفة، كما ينظرون إلى الأسرة على أنها النواة والحب بين الزوجين على أنه المثال الذي يجب أن يحتذى. والزواج القائم على الحب والاختيار هو بالأساس نتيجة لعمل رائد الحركة النسوية المصرية قاسم أمين.

لا يمكن فهم الإسلاميين على أنهم محافظين لا رجعيين رغم دعوتهم للعودة إلى التراث والأصالة الثقافية، ولا إلى الليبراليين على أنهم محافظين أيضًا لا تقدميين رغم دعوتهم إلى التطور والتحديث، إلا بالعودة إلى قاسم أمين وما سبقه.

تمثلت دعوة قاسم أمين في تأسيس أسرة برجوازية مختلطة تكون فيها الزوجة مخلصة ووفية لزوجها وقائمة عليه وعلى أولاده، بسد الفجوة بين الرجل وزوجه، كما كانت، بتأسيس الزواج على قاعدة من الشراكة وتقاسم المهام. بينما يمثل نموذج الزواج في القرن التاسع عشر انفصالًا بين عالم الرجال وعالم النساء، ويمكن للحب والاحترام أن ينشأ بين الطرفين، لكن الولاء يكون للأقارب بالدرجة الأولى، وتدور الحياة الاجتماعية حول المجموعات من نفس الجنس؛ إذ لم تكن المجتمعات العربية تحبذ الاختلاط، وأن أدوار النساء لا تقتصر على كونهن زوجات وأمهات بل تشاركن في أمور الأقارب وشئون مجتمع النساء.

ومن ثم كان تكريس نموذج الأسرة البرجوازية، والزواج القائم على الحب والمشاركة وهو ما تتفق فيه المواقف الإسلامية والليبرالية على السواء دليلًا على حداثتها، ودليلًا على أن الدعوة إلى العودة لممارسة دور الأم والزوجة ليس بالعودة إلى التراث بحال، «فقد تبدلت الأدوار على نحو أساسي في القرن العشرين، وبعد أن تبدلت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بسبب العمل مدفوع الأجر للجميع، وبعد أن خفت أشكال القرابة وبعد أن أصبح يُنظر إلى الأمومة والزوجية من قبل

البعض على أنها وظائف، فمثل تلك «العودة» لابد أن تكون إلى مكان جديد تمامًا[٣٦].

تستخلص أبو لغد من هذا التحقيق أن عناصر الثقافة المنقولة والمفروضة فرضًا قابلة للتقسيم ومعرضة للتفريق لأسباب سياسية، والعناصر التي لا تنطبق إلا على أقلية صغيرة يمكن أن يركز عليها باعتبارها غربية أو «غربية» وبالتالي تشوه لأجل المصالح الذاتية، في حين أن الأمور التي يتقبلها الناس وواسعة الانتشار خصوصًا بين الطبقة الوسطى يصعب وصمها بصفة الغربية، كما أن لهذه الثقافة المتوطنة فاعلية مشتركة في سياسات ما بعد الكولونيالية -سواء بالعودة أو التقدم- ويتم انتقاؤها وتستخدم بوعي -أو دون وعي- في الصراعات السياسية[٣٧]. والنقطة الأهم التي تثيرها أن على المحللين الوقوف خارج تلك الصراعات خصوصا في كتابة تاريخ النسوية والوعي بطبيعتها متعددة الأوجه ومراحلها التاريخية وكيف تتشابك بتعقيد مع الغرب والتعامل مع دعاوى الأصالة الثقافية بالتشكك الصحي اللازم[٣٨].

ثمة فائدتان لهذه القراءة، فالأولى تصب في عدم الانسياق وراء الليبرالية بوصفها الرواية التحررية الوحيدة، وعدم الأخذ بنظرة أحادية تجاه المشاريع الأخرى، وهو هدف نقد التلازم بين الحداثة والليبرالية والتقدم والتحرر، والثانية هي الأخذ في الاعتبار أن ميراث النسوية مؤثر في حالها، ومن ثم يجدر التعامل بها داخل التاريخ لا خارجه، فربما ما كان ينادي به قاسم أمين هو ما يمثل تحديًا أمام جيل النسوية المعاصر وهو هدف آخر تمثل في النظر بتمييز إلى المشاريع النسوية الذاتية والمشاريع التي كانت النساء موضوعاتها.

٥. عود على بدء: هل تحتاج المسلمات إلى إنقاذ؟

بعد نحو عشر سنوات من نشرها مقالتها «هل تحتاج المسلمات إلى إنقاذ؟» عادت ليلى أبو لغد لتوسع من أطروحة المقالة لتصير كتابًا[٣٩] يحمل العنوان نفسه، لتناقش قضية حقوق المرأة المسلمة وما يحوم حولها من افتراضات ثقافية ونماذج حكمية، متبعة نفس أسلوبها في البحث الأنثروبولوجي من الانطلاق من الوقائع المعيشة للنساء المسلمات وبالاستناد إلى مروياتهم وظروف حياتهن لتؤسس رؤاها النقدية. يمثل الكتاب خلاصة مفيدة للأفكار التي دأبت أبو لغد تطرحها، وحسبنا أن نشير إليها.

في مفتتح الكتاب تورد أبو لغد على لسان أحد بطلاته المصرية التي تعاني من سلب حقوقها، عندما سألتها هل الإسلام هو سبب هذا السلب؟ فأجابت بصدمة: «ليس الإسلام، بل الحكومة، فهي لا توفر الرعاية للشعب،

(٣٦) المرجع السابق، ص٢٩١.

(٣٧) نفسه، ص٢٩٢، وما بين العلامتين من كلامي

(٣٨) نفسه.

(39) Lila Abu Lughod, Do Muslim Women Need Saving?, Harvard university press, 2013

ولا تهتم بالعاطلين، الأسعار مرتفعة والفقر مدقع، والجميع يعاني رجالًا ونساء»[٤٠] ويمكن لهذه البداية أن تختصر كثيرًا مما سعت أبو لغد لقوله، وهي بداية بالغة الدلالة.

تبدأ أبو لغد مجددًا بمقالتها حول الأفغانيات، فبعد هذه السنوات من الحرب، تتساءل هل ما زلن بحاجة إلى الإنقاذ؟ وتؤكد أن الأفغانيات بحاجة إلى أن يُتركن ليتعرفن بأنفسهن على تاريخهن و واقعهن، بدلا من استعادة الخطابات الثقافية العامة، وأن أزمة أفغانستان مرتبطة في المقام الأول بعلاقتها بالغرب، وإقحامها في الاقتصاد العالمي والحرب العالمية على الإرهاب، وأن عسكرة الصراع لها تأثيرها الأشد على المرأة الأفغانية من الثقافة أو العادات[٤١].

وتعالج مجددًا مسألة حقوق المرأة في فصل عن الحياة الاجتماعية لحقوق المرأة المسلمة، تقترح فيه إطارًا بديلًا لدراسة حقوق المرأة المسلمة يشمل الدراسة الاجتماعية لموضوع «حقوق المرأة» والمشتغلين فيه باعتبارها تصنع العالم وتعيد صنعه، أين وكيف ومتى يُتبنى المفهوم؟ وكيف يُحدث تغييرًا في حياة من يستهدفهم المفهوم ومن يعمل لصالحه؟ وأي مسارات السلطة وقنوات المال والثقافة التي يفتحها؟ ترى أبو لغد أن «صناعة حقوق المرأة» في القاهرة على سبيل المثال، تخلق وظائف ومنح وشراكات وشبكات دعم وشبكات اجتماعية وتمنح فرصا لفاعلين ومجالات اجتماعية جديدة، وتقنن أطر عمل وأفكار سياسية وثقافية. وهو ما يتيح تدخلات خارجية وحكومية في الحياة اليومية للأفراد. وهي تمثل في الوقت نفسه رمزًا للحداثة، ومعارضة لعمل المؤسسات الدينية، وذلك بدلًا من دراسة واقع المرأة ذاته، وأنها باتت ذات تأثير على إطارها الثقافي، ونتيجة توسعها فإنه أصبح من المحتم أن تُتداول قضية حقوق المرأة المسلمة في أطر ومجتمعات بعينها، وهو ما يحدد لها لغتها الخاصة[٤٢].

وفي قضية حقوق المرأة أيضًا، تسعفنا الأنثروبولوجيا في إدراك الفجوة بين واقع الحياة اليومية وتصوراها الاجتماعي، لا سيما أن هذه التصورات يعترضها عارضين، الأول اجتماعي يتعلق بأن القيم العالمية ترتبط بطبقة اجتماعية وتعليمية محددة. والثاني قانوني يتعلق بإمكان تطبيق هذه الأطر الحقوقية للمساواة الجنسية والجندرية في حالات معقدة من معاناة النساء[٤٣].

وتنتهي أبو لغد إلى أهمية إدراك عدة أدوات لفهم الواقع الحقوقي للمرأة المسلمة، وأولها إدراك السياق، والذي يتشكل بالسياسة العالمية، والرأسمال العالمي، ومؤسسات الدولة الحديثة، وانعكاسات كل ما سبق على طبيعة الأسرة والمجتمع[٤٤].

(40) Ibid, pp.1

(41) Ibid, pp.53

(42) Ibid, pp.170-171.

(43) Ibid, pp. 176.

(44) Ibid, pp. 202.

وإدراك التطور الحاصل في أمور ملحة مثل: الزواج بالنسبة للفتيات في العالم الإسلامي، وإدراكهن حقوقهن في رحاب النسق الإسلامي وقوانينه، وتطويرهن لحقهن في الاختيار الحر، جنبًا إلى جنب مع إدراك التعقيد الذي يلف المجتمعات، ويميزها، ويحد من عملية القبول والاختيار في شتى السياقات[٤٥].

وبالاستعانة بفكرة جيرتس، تؤكد أن الطريق الأمثل لمعرفة الناس يكون عن طريق إدراك حيواتهم ثقافيا، كما تستعين بجوديت بتلر في التأكيد على أن القبول يظل خيارًا في النهاية، لكن في تأمل فلسفي أعمق تقول إن أحدًا لا يستطيع تقرير ما يقبل به وما يكون عليه الحال نتيجة قبول علاقة بعينها، وهذا من لوازم الطبيعة الإنسانية في التعقيد وعدم القدرة على استظهار الغيب.

كما تثبت الممارسة الأنثروبولوجية أن المعرفة الغربية المهيمنة قد وضعت ذاتها إزاء العديد من الآخرين، وعرفت نفسها في مقابلهم، وهو ما يستدعي الخروج عن مفاهيمها لاستكشاف عديد المسارات الإنسانية وخيارات التحرر التي توفرها معرفة الناس وحيواتهم عن قرب[٤٦].

وتؤكد أنه بدلًا من السؤال عما إذا كانت المرأة المسلمة تتمتع بحقوق أم لا، فإن السؤال يجب أن يكون عن أي المفاهيم تؤطر مفهوم «حقوق المرأة المسلمة» أو «حقوق المرأة المسلمة المقهورة»؟ وما دورها في هذا العالم؟ ومن الذي يقدمها ويهتم بصياغتها[٤٧]؟

وتختتم الكتاب بملاحظات استنتاجية، أولها: أن المرأة المسلمة تعاني مما تعاني منه النساء في العالم دون خصوصية، وأن ما تعاني منه نتيجة تقاليد مرتبطة بالدين أو المنطقة يجب فهمها بكليتها لا بتجزء يخدم مشاريع سبقت الإشارة إليها.

وثانيها: أن مشاكل المرأة المسلمة يجب أن تُفحص في سياقاتها دون جمع يذوب الفروق الظرفية التي تحيط بكل تجربة نسوية.

وثالثها: أن نبحث عن الدور الذي تلعبه السلطة في مفهمة المرأة المسلمة على أساس أنها مضطهدة فحسب بلا أي نعت آخر، وأن نتساءل عن تقليص أسئلة المرأة المسلمة المعقدة إلى مجرد السؤال عن الحقوق الفردية أو المساواة، وهي أفعال غير بريئة بحال من الأحوال.

ورابعها: أننا بتنا مدفوعين لرؤية فقط ما يتردد على آذاننا حول جرائم اليمينيين، ومشغولين بأخطاء محددة تمامًا حصرًا وتكرارًا.

خامسها: أن يكون تركيزنا دائما على مشاريع إعادة صناعة المرأة، وعلى أشكال عدم المساواة العالمية.

وآخرها: أن التأكيد على أن جميع المجتمعات بها صراع لأجل الحقوق والحريات، وأنها تسير

(45) Ibid, pp. 208.

(46) Ibid, pp. 217-218.

(47) Ibid, pp. 221.

في هذا مسارات مختلفة ويُعبر عنها بطرق مختلفة، دون إقصاء لأي منها[٤٨].

خاتمة: عن الخطاب النسوي العربي والإسلامي وليلى أبو لغد

في كتابه «خارج السرب» الذي خصصه للنسوية الإسلامية الرافضة، يلاحظ فهمي جدعان أن الفضاء العربي حفل بنسويات اهتممن بقضايا المرأة ولم يشكلن تيارا نسويًا راديكاليًا[٤٩]، بينما كان الغرب فضاء ظهور هذا النوع من النسوية، إضافة إلى النسوية الإسلامية نفسها، فهو يفرّق بين النسوية الإسلامية التي توجه عملها لإنجاز قراءة جديدة تأويلية للإسلام وفق «منظور نسوي» وتمثلها فاطمة المرنيسي، وطارق رمضان، وأمينة ودود، وأسماء برلاس، ورفعت حسن. وبين النسوية الرافضة التي سيتناولها بحثه وتمثلها أربع نساء هن البنغلادشية تسليمة نسرين، والأوغندية إرشاد منجي، والصومالية أيان حرسي، والتركية نجلاء كيليك اللاتي ينزعن إلى رفض جملة «التراث الثقافي»[٥٠] وبين الرفض والتأويل، يجدر بنا ملاحظة أن الخطاب المنتج عن النسوية الإسلامية منتج من قبل أسماء لها أصولها العربية والإسلامية غير العربية هاجرت أو أقامت في الغرب.

وتهيمن قضايا: التمييز بين الرجل والمرأة والمساواة بينهما، وحقوق النساء، وحرية المرأة القضايا الأساسية لهذا التيار والتيار النسوي بشكل عام ولا غرابة في ذلك، ولكن الموضوعات التفصيلية التي تشمل: تعدد الزوجات، والطلاق العسفي، وأحكام الإرث، وتفاوت الرجل والمرأة في الشهادة، والحدود الشرعية، والرق والجواري، وإمامة الصلاة، والخلافة، والختان، والحجاب، ونشوز المرأة، والقوامة[٥١] وغيرها من الموضوعات «الإسلامية» هي ما تشغلهن، ويكون الرجوع فيها مباشرة إلى النص الديني والتجربة التاريخية سواء بالتأويل والتفسير أو النقض والرفض هو ما يميز الخطاب النسوي المرتبط بالعالم الإسلامي؛ إذ ثمة جملة من الأحاديث والآيات والمواقف التاريخية لا تنفك أن تكون مدار الحديث دائمًا، وافتراضًا ضمنيًا وعلنيًا بأن ما تعانيه المرأة المسلمة اليوم يكمن في هذه النصوص، إضافة إلى تميزهن بنوع من الكتابة التي تدمج الشخصي بالعام، والتجربة بالموضوع وهو ما يتم بشكل واعٍ.

ولن نبذل جهدًا كبيرًا حتى ندرك التفاوت الكبير والطيف الواسع للخطاب النسوي المرتبط بالعالم العربي والإسلامي، ولن نحتاج إلى كبير عناء لتبين هذا التفاوت في لغة الكتابة ودقة البحث ووظيفة العمل الفكري: ففي العالم العربي برز اسم نوال السعداوي واحدة من النسويات المؤثرات بشدة، لكن جل

(48) Ibid, pp. 221-227.

(٤٩) فهمي جدعان، خارج السرب بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢، ١٤.

(٥٠) نفسه، ص ٢٥ و٤٢.

(٥١) نفسه، ص ٢٢٤.

إنتاجها مقالات وتجارب ذاتية ومتابعات يومية واعادة إنتاج لقوالب من «الحقائق المنجزة» المستعادة من كتاب إنجلز «أصل العائلة»[٥٢] وحديث دائم عما يُطلق عليه الثالوث المحرم (الدين والجنس والسياسة) وفيه[٥٣]، بلغة خطابية تنجز خطوات تحرير المرأة في أن تكون عاملة وتأخذ أجرها عن العمل ما يمكنها من الاستقلال الاقتصادي، ثم الاجتماعي والنفسي[٥٤]. وهي تمثل بذلك ضرب من الخطاب النسوي العربي اليومي إن جاز التعبير.

أما فاطمة المرنيسي فتلفت أعمالها بتنوعها الانتباه إلى نوع من الخطاب النسوي الإسلامي الذي يظهر التزامه النسوي بدراسة دقيقة ورؤية نقدية لا تقع في مصادرات معرفية مهيمنة، ففي رسالتها للدكتوراه التي ظهرت في كتاب «ما وراء الحجاب» تحاول في جانب نظري إلى الوصول إلى تصور إسلامي عن الحياة الجنسية عند المرأة من خلال قراءة لإنتاج الإمام الغزالي في مقابل تصور فرويد للحياة الجنسية وليس من خلاله؛ إذ تسعى لتمييز التصور الإسلامي عن غيره[٥٥]، كما أنها تلجأ في مقاربة الحياة الجنسية المعاصرة في المغرب إلى المعطيات الميدانية من أحاديث ومقابلات أجرتها مع النساء وتنحو في تفسيرها إلى المعطيات الراهنة اقتصاديًا واجتماعيًا[٥٦]. وفي حفرها التاريخي والثقافي عن «الحريم» تخلّص هذا الوصف من ارتباطه الإسلامي ليكون استيهامًا عالميًا، أو قل أوروبيًا نتيجة خيالات الفنانين والمستشرقين الذين رسموا صور الحريم المترسخة في الأذهان، فهي تفرق بين الحريم العربي والحريم العثماني والحريم الإغريقي الذي تكشف عنه، كما تكشف عن توق الأوروبيين إلى الحريم المكبوت الذي يتبدى على شكل عارضات الأزياء[٥٧]، الحريم في هذا السياق يتجاوز المعنى المتبادر إلى الأذهان والمرتبط بالشرق بالضرورة إلى بنية واسعة من انقسام العالم قسمين غير متساويين[٥٨]، وإلى نزعة دائمة إلى الغزو كما يثير عنوان كتابها[٥٩].

يبدو هنا أن أقرب هذه الخطابات إلى أعمال ليلى أبو لغد هو خطاب فاطمة المرنيسي المرتبط بالعمل الاجتماعي المتشابك مع الواقع الاجتماعي والاقتصادي والمعايش له، والمرتبط بتفكيك أحد الكنى النظرية التي أشارت إليها أبو لغد وعملت المرنيسي على إعادة تصورها وهي كنية الحريم، فهما تشتركان في المهمة النقدية، التي لا تستسلم للمعايير الغربية الجاهزة. كذلك يبدو ابتعاد

(٥٢) انظر على سبيل المثال: نوال السعداوي: قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٧، ص ١٤ وما بعدها.

(٥٣) انظر: نوال السعداوي، توأم السلطة والجنس، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٧.

(٥٤) نوال السعداوي: قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، ٤٧.

(٥٥) فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة: فاطمة الزهراء أزوريل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ١١-٣٠.

(٥٦) نفسه، ٩٣-١٠٧.

(٥٧) انظر: فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ ترجمة: نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

(٥٨) رحاب منى شاكر، الحريم في كتابات فاطمة المرنيسي، موقع الجمهورية، ٢٣ نيسان ٢٠٢١.

(٥٩) فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم، ١٠-١١.

أعمال أبي لغد عن خطاب النسوية الإسلامية العام المرتبط بالتعاطي المباشر مع النصوص الدينية؛ إذ يخرج هذا الخطاب عن مجال اهتمام أبي لغد وتخصصها الأنثروبولوجي ووفائها واعتنائها به، بل تمثل نظرتها ومعرفتها بواقع المرأة مثار تحدٍ وفرصة مراجعة لهذا الخطاب في انهماكه بالمعارك اللاهوتية والكلامية.

وقد سعت هذه الورقة إلى استكشاف تقاطعات عديدة بين مجالات بحث مختلفة، يشكل السياق أهم عامل فيها، وهو سياق زماني ومكاني، الشرق الأوسط ما بعد الكولونيالي، وتمثل الدراسة تكثيفًا للعديد من الأسئلة حول الطبيعة الإنسانية والثقافة والسياسة والدين والتاريخ، وتضافرهم في تكوين الذات. لكن دراسة واقع حال المرأة الشرق أوسطية، لم يكن ليمر بحال دون تفكيك لخطابات تحول دون الوصول لهذا الواقع بفعل مفاهيم حارسة وكنى نظرية كما تطلق عليها ليلى أبو لغد، وإن كانت أدوات الأنثروبولوجيا ونقاشاتها قد ساهمت في تشكيل هذا الخطاب المهيمن المرتبط بالحداثة والامبريالية والاستعمار، فإن بعض مناهجها النقدية كالتي انتهجتها ليلى أبو لغد تمكن من نقد هذا الخطاب المهيمن، وإعادة رواية السرديات التي يحتكرها بطرق أكثر دقة وأمانة.

وإن كانت أبو لغد قد عالجت قضايا تهم المرأة العربية والشرق أوسطية من قبيل الحجاب والتعلم والعمل والحقوق الفردية والزواج، بأسلوب يشكك في الخطاب الشائع ويكشف عن تفاصيل واختلافات تعيد بناء الخطاب من جديد على أساس من الاختلاف والفروق الثقافية والكشف عن مواقع الهيمنة والسلطة والتعبئة السياسية، فإن كلامها لا يؤخذ على أنه خطاب جديد صالح للتبني، حتى مع تحرزها المستمر، واعتمادها على دراسات عديدة، كما لا يؤخذ نقدها لمشاريع التحديث والتنمية على أنه نصرة لمواقع رجعية أو ضد نسوية، بل هو بمثابة فرصة لكي تتفكر النسويات في قبليات الممارسة، وفي الظرف التاريخي والسياسي والسلطوي الذي يلف نشاطهن، ولإعادة التفكير في ثنائيات الحداثة والتقليد، والشرق والغرب، والتقدم والتخلف، ليس بهدف الدفاع عن الشرق أو التقليد أو التخلف، بل رفع خطاب الإطلاقية المعرفية، والتفوق العرقي وفرض المفاهيم والوصاية على الآخر، بحيث ينكسر التمركز حول الذات الذي ينتج الخطاب المهيمن وما تتبعه من ممارسات للعنف والإقصاء، «والإنقاذ».

البيليوغرافيا:

إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية عن الشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦.

أبو بكر أحمد باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مركز دراسات فلسفة الدين -بغداد، دار الهادي -بيروت، ٢٠٠٥.

تيموثي ميتشل، استعمار مصر، ترجمة

أحمد حسان وبشير السباعي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ٢٠١٢.

جيرار ليكلرك، الانثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٠.

رحاب منى شاكر، الحريم في كتابات فاطمة المرنيسي، موقع الجمهورية، ٢٣ نيسان ٢٠٢١، هنا

فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة: فاطمة الزهراء أزوريل، المركز

الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.

فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ ترجمة: نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ٢٠٠٠.

فهمي جدعان، خارج السرب بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢.

ليلى أبو لغد، الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط، ترجمة نخبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩

ليلى أبو لغد، دعم حقوق المرأة في تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٥: نحو نهوض المرأة في الوطن العربي، الانتشار الدولي للغة جديدة، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٣٥٤، ٢٠٠٨.

ليلى أبو لغد، هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ، تأملات إناسية في النسبية الثقافية وحواشيها ترجمة جهاد الحاج سالم في أنثروبولوجيا: المجلة العربيّة للدراسات الأنثربولوجيّة المعاصرة، إصدار مركز فاعلون، العدد الأول، ص. ١٨٧ - ٢٠٩، الجزائر، مارس ٢٠١٥.

نوال السعداوي: قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٧.

نوال السعداوي، توأم السلطة والجنس، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٧.

Richard G.Fox: Recapturing anthropology : working in the present, School of American Research Press, 1991.

Lila Abu Lughod, Remaking Women, feminist and modernity in middle east, Princeton university press, Princeton, 1998.

Lila Abu Lughod, Do Muslim Women Need Saving?, Harvard university press, 2013.

Lila Abu-Lughod, Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others, American Anthropologist, Volume 104, Issue 3, pages 790–783, September 2002.