د. نورالدين سيليني - جامعة المسيلة - الجزائر

تأويل النصوص الدينية في فكر الكاتبة العربية

بين تصفية الحسابات وتعويم الهامش

الملخص

في مجتمع مبني على التبعية ويهيمن عليه التخلف، وتسود فيه قيم الاستهلاك والتشويه، وكذلك العلاقات غير المتساوية والتمييزية تنجز الكتابة النسائية لذاتها نسقا مستقلا بذاته يغدو النص فيه نصا فاعلا في ثنية طروحات المرأة وخاصة ما يتعلق منها بتمردها على من يضطهدها أو يلغيها، مؤسسة كانت أم بشرا،هذا النص هو القادر على تحويل الرؤية المعرفية والأنطولوجية للمرأة إلى علاقات نصية وهو النص المهموم بالأنثوي المسكوت عنه، الأنثوي الذي يشكل وجوده خلخلة للثقافة المهيمنة، وهو الأنثوي الكامن في فجوات هذه الثقافة، وأخيرا هو الأنثوي الذي يشغل الهامش. وهو بدوره من يطرح خصوصية هذه الكتابة وتكونها النسقي من أجل استكشاف وتشخيص الواقع النسوي، كذا تصحيح النظرة الثابتة غير المنصفة والأحكام الراكدة المتضادة مع حركة التاريخ، إن الهوية النسائية بهذا النسق تقف على رؤى جمالية متنوعة تشكل أبعاد المقاربة النقدية القائمة على أساس الاختلاف الجنسوي في الدرجة الأولى، والتي نجملها رؤية وأداة في نقاط عدة، لعل أهمها سؤال الآليات التي من خلالها أعادت قراءة مجمل النصوص التي صاغت كيانها، وهيكلت وعيها الثقافي.بما في ذلك مجمل النصوص المقدسة وتأويلاتها.

الكلمات المفتاحية

الكتابة العربية، الفكر، الهامش، التأويل، النصوص الدينية.

Résumé

Dans une société fondée sur la dépendance et dominée par le sous-développement, l'écriture des femmes est une réalité, le texte lui-même devenant un texte actif dans les discours sur les opinions des femmes. Ce texte est capable de transformer la vision cognitive et théologique de la femme en relations textuelles, texte qui concerne le

féminin qui est réduit au silence, le féminin qui constitue l'infériorité de la culture dominante, cette écriture et de sa composition afin d'explorer et de diagnostiquer la réalité des femmes, ainsi que de corriger le point de vue injuste et immuable. L'identité des femmes dans ce format est basée sur diverses visions esthétiques qui constituent les dimensions de l'approche monétaire fondée sur les différences de genre ; le premier est une vision et un outil en plusieurs points, le plus important étant peut-être la question des mécanismes par lesquels il relit l'ensemble des textes qui ont façonné sa structure et sa conscience culturelle, y compris tous les textes sacrés et leurs interprétations.

Mots-clés

Écriture arabe, pensée, marge, interprétation, textes religieux.

في مجتمع يقوم على التبعية ويسيطر فيه التخلف، كما تنتشر فيه قيم الاستهلاك و التشيؤ، وتسود العلاقات غير المتوازنة والقائمة على التمييز والاختيار، تمثل الكتابة أفقا واحدا للتحرر من اسر مجتمع على هذه الشاكلة والبحث عن مستلزمات جديدة لعلاقات أكثر توازنا ومن ثمة أكثر إنسانية، وحتى حينما تتجه الكتابة نحو تكسير مواضعات جمالية واختيار أفاق تجريبية، فإنها تسهم في التحول الاجتماعي وتنتصر لقيم إعادة النظر والمساءلة ولما كانت المرأة أكثر معاناة من كل سلبيات هذا المجتمع وأكثر تعرضا للاضطهاد، فإن اتجاهها نحو الكتابة يمثل فرصة فريدة لممارسة تحرر ولو على المستوى الرمزي، والكتابة بهذا المعنى هي إصرار من المرأة "على تغيير موقعها في المجتمع الذي يتحدد تاريخيا خارج عملية الإنتاج الأدبي الذي يعتبر من الوسائل القوية المدعمة لسيطرة الرجل على المرأة"(01) من جهة كما أنها عملية تحرير لقدراتها الفكرية ومجال للممارسة مداركها ومشاعرها ولإنضاج رؤاها كما أنه سبيل لإغناء وعيها وتعميق تجربتها بالحياة، إنه إمكانيتها الوحيدة لإقامة علاقة جمالية مع الواقع تعطيها فرصة الاستمتاع بفرح الإبداع، وهي من هذا المنظور تشكل انزياحا عن كتابات أخرى تسير في الاتجاه المعاكس الذي يقوم على الإبقاء على وضعية الدونية واللابداع لدى المرأة، فالانزياح اتجاه "نحو تحقيق مغايرة عميقة تتأسس على إقامة خطاب جديد، يخرج اللغة من أسر التمركز الذكوري، ويعطي إمكانية لحضور أصوات متعددة ومختلفة"(02) حتى لا تبقى بهذا الكتابة نزوة عابرة، بل اختيار كوني وبحث عن إيجاد موقع فعال ضمن خريطة الفكر والإبداع.

إن الكتابة النسائية بهذا المفهوم تنجز لذاتها نسقا مستقلا يغدو النص فيه نصا فاعلا في ثنية طروحات المرأة وخاصة ما يتعلق منها بتمردها على من يضطهدها أو يلغيها، مؤسسة كانت أم بشرا، هذا النص "هو القادر على تحويل الرؤية المعرفية والأنطولوجية للمرأة إلى علاقات نصية وهو النص المهموم بالأنثوي المسكوت عنه، الأنثوي الذي يشكل وجوده خلخلة للثقافة المهيمنة، و هو الأنثوي الكامن في فجوات هذه الثقافة، وأخيرا هو الأنثوي الذي يشغل الهامش"(03). وهو بدوره من يطرح خصوصية هذه الكتابة وتكونها النسقي من أجل استكشاف وتشخيص الواقع النسوي، كذا تصحيح النظرة الثابتة غير المنصفة والأحكام الراكدة المتضادة مع حركة التاريخ، وحيوية العصر الفائقة لكي يتاح للفكر أن يعمل كديناميكية أساسية في تثوير البنية الكلية لثقافة المجتمع.

هكذا نجد أنفسنا أمام رؤى و جماليات انبثقت من خلال الهوية النسائية التي تضعنا على عتبات الحد الفاصل بين الكتابة النسائية وكتابة المجتمع التي هيمن عليها النسق الذكوري، أي أنها كتابة تسعى "لتدمير الثابت أو تهميشه في الثقافة الذكورية عن المرأة الشيء، والمرأة الدونية والمرأة المثال، والمرأة الرمز... لصالح بناء نموذج المرأة الإنسان(04) الذي اشتغلت عليه الكتابة النسائية بعمق وهي حتما تختلف عن الكتابة التي ينتجها الرجل تفكيرا و أسلوبا "فالرجل يكتب عن المرأة استنادا إلى تخيلاته ويبقى في النهاية عاجزا عن تصوير مكوناتها ومشاعرها"(05) وهذا ما تؤكده بعض النساء أنفسهن حيث تقول كارمن البستاني "ليس لنا نحن والرجال الماضي نفسه والأسلوب نفسه"(06).

وهكذا ففي الوقت الذي تصبح فيه الكتابة النسائية بحكم حميمية علاقة صاحبتها بموضوع المرأة وكتابة الذات عن الجسد أو كتابة جسد للجسد تتراجع كتابة الآخر عن الجسد لكل ما لذلك من دلالات وأبعاد رمزية عميقة تصبح معها الكتابة ذاتا مؤشرا قويا على مكانة المرأة وقدرتها الكبيرة على الخلق والإبداع بعيدا عن وصاية الرجل ومساعدته "فليس من حق الرجل التكلم عن موضوعها، فالمرأة وحدها المخولة للتكلم عن أنوثتها وعن مفهومها لذاتها"(07). ولا يعني تباين الإبداع بينهما وجود تراتبية إبداعية تقدم هذا الإبداع عن الآخر فالإبداع إبداع بغض النظر عن جنس منتجه. إن الهوية النسائية بهذا النسق تقف على رؤى جمالية متنوعة تشكل أبعاد المقاربة النقدية القائمة على أساس الاختلاف الجنسوي في الدرجة الأولى ،والتي نجملها رؤية وأداة في نقاط عدة، لعل أهمها هندسة الوعي الثقافي. وتسويق الهم السنوي.

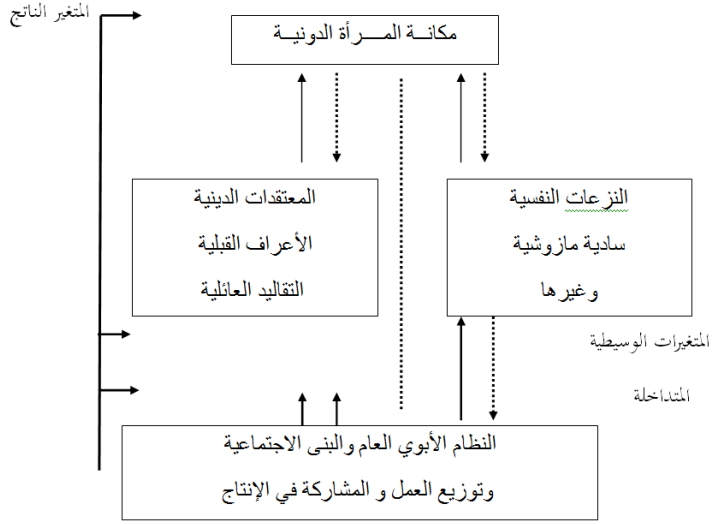
لقد استقر لدى وعي الكاتبة العربية أن الدين باعتباره فضاء أيديولوجيا، بالدرجة الأولى، وممارساتيا بالدرجة الثانية "يعيد بناء العالم و الذات والعلاقة بينهما"(08) ويمنح في

الوقت نفسه للإنسان تجربة البناء كفعل إجرائي ويتضمن البناء في حالة تحققه ترسيمة تنسيقية ذهنية تعبر عن الوعي المنظم لهذا البناء والنتيجة المستحقة وفق مقتضيات عملية الإبحار الإبداعي "إن المفكر هنا يمارس قسطا مهما من الحرية بامتياز وذلك في مستوى الخلق والتأمل و التجريب"(09)، كما يسمح التفكير للذات بالتعبير عن مختلف أشكال وجودها وتفكيرها ومعاناتها وذلك في علاقته مع ذوات أخرى وأصوات متعددة من خلال استحضارها وتشخيصها وفق منطق التخييل لتؤسس معها علاقة حوار أو صراع أو اصطدام أو إلغاء. من هذا المنطلق بالذات حملت الكاتبات العربيات مظاهر السؤال الوجودي عبر لغة الإبداع قصد هندسة وعي جديد ينفلت من زمام السلطة و يشخص ما ترغب السياسة والمجتمع في إحالته إلى الصمت وهذا ما يفسر وقوع الكثير من النصوص النسائية محط رقابة بل ومحاكمة من قبل السلطة المهيمنة.

إن إعادة تشكيل وعي هندسي جديد في ظل صياغة ذكورية قارة وثابتة احتاج للمرأة/الكاتبة أن "تصوغ كتاباتها بشكل مختلف تماما عن أشكال كتابة الرجل"(10) ولعلها لن تخرج صياغتها عن معرفة السلطة الذكورية وطبيعة عملها ومن ثم تفكيكها (الحرية).

معرفة السلطة الذكورية وطبيعة عملها

تشكل هذه الخاصية فرادة مميزة في الكتابة النسائية برمتها فقد وعت مكانتها ضمن مؤسسات المجتمع العام، وأدركت حجم الوسائط الأساسية أو التغيرية ذات التأثير الأساسي أو التسويغي الذي تقوم عملية النظام التراتبي كما هو واضح في الترسيمة التالية (11).



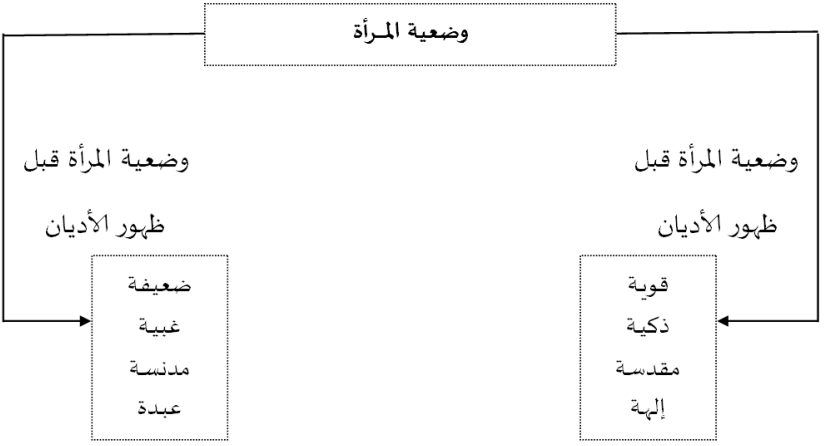
وأدركت في الوقت نفسه أن الكتابة وحدها من تمثل خرقا في المفاهيم و البناء المألوف وكذا لمختلف أساليب الاختفاء التي كانت تواري المرأة خلفها، وكتبت المرأة أخيرا "ودخلت إلى لغة الآخر واقتحمتها ورأت أسرارها وفكت شفرتها فتكلمت المرأة عن مأساتها الحضارية وأعلنت إدانتها للثقافة و الحضارة وبينت أن هذه الحضارة المزعومة ليست تحضرا أو تطورا فكريا فالحضارة التي تقمع المرأة ليست حضارة"(12) وانطلاقا من هذه المعطيات بدأ إبداع المرأة يأخذ واجهة تحررية من التصورات الجاهزة ومن سلطة الأحكام الموروثة كما أنه صيغة من صيغ الحوار مع محمولات الذاكرة العربية فقد تسأل الكاتبات لماذا يكتبن لنجد الإجابة صريحة "يكتبن ليتخلصن من ثقل المعاناة التي تراكمت عليهن عبر تفاصيل حياتهن في المجتمع الذكوري المهيمن عليهن ومن ثم فإنهن يكتبن ليمارسن التحدي و المقاومة و التمرد و التغيير"(13).

انطلقت الكتابة النسائية في العالم العربي تشخص وضع المرأة الخاص وتتأمل آليات اشتغال بنى المجتمع الذكوري عليها وهي بذلك "مهيأة لامتلاك وعي ما عن استلابها تحاول أن تحدد من خلاله مسؤولية الآخر وواجب الذات"(14) وقد أدركت في ميسرتها أن بنية المجتمع العربي أشبه شيء بورشات البنى الثابتة القارة غير المتغيرة، فقدرتها على التحول بطيئة بحكم كون ثقافتها التي تنطلق منها ثقافة سكونية، ولذا فستركز في بدايتها على الكشف عن أسباب التخلف العربي وكيفية تجاوز هذا التخلف والتغلب عليه، وستركز في انجازاتها على نقطتين شكلتا اهتمام المرأة ضمن شرط استبدال البنى الأبوية، في انتظار شرط المرأة التاريخي الممثل في استعادة حريتها.

1. الدين كبنية قمعية ذكورية.
2. التاريخ و النموذج المشوه.

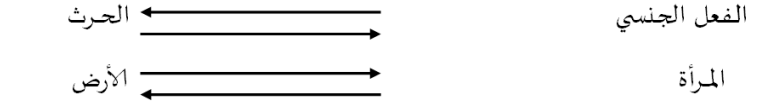
بدأت الكاتبة العربية بنبش صرح الديانات السماوية، وإعادة قراءتها، باعتبارها ديانات تحتضن تعاليم تفصح عن نزعة ذكورية، تلك التعاليم التي تقف ضد تحرر المرأة وتمتعها بحقوقها الطبيعية ما دفع بالكثيرات منهن إلى القول "على العكس من التفسيرات الكثيرة التي تحاول البرهنة على براءة ديانتها.. فإن تلك الديانات لا تعترف بحق المتعة سوى للرجل، أما المرأة فإنها تمثل الموضوع المستعمل للحصول على تلك المتعة"(15)، وذلك لكون التشريع الديني في نظر الكثير من المفكرين والدعاة كذا المفسرين استجاب لنزعة ذكورية سادت مجتمعا أبويا منحت الأولوية للرجل على المرأة، وهي أولوية قانونية واجتماعية وبيولوجية تزكيها النصوص و يحافظ التأويل على استمرارية تطبيقها، وبالتالي فقد تغيرت منابع ايجابيتها بعد ظهور الأديان باعتبار هذه الأخيرة مذكرة بدأ بالإله فالأنبياء، والرسل وكذا

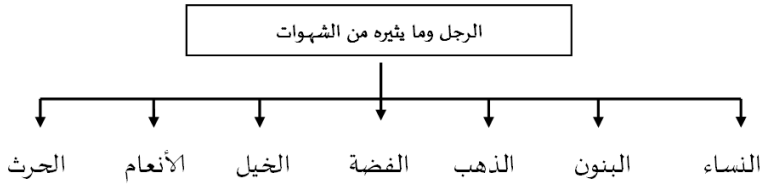
الملائكة والكهنة والحكام، وطبعا يأتي هذا من وجهة نظر نسائية بحتة، وقد حصرت المرأة وضعياتها بعد الأديان على النحو التالي(16).



إن الصورة التي رسمتها أفكارا المفسرين الكلاسكيين للمرأة في ذهنية الرجل تبدو من الاتساع ما يعجز الدرس الأكاديمي عن حصرها ولكننا سنكتفي بالكشف عن أهم المضامين التي حاولت أن تقوض بنيتها الكتابة النسائية من وجهة نظرها ولعل أهمها(17).

تنشأ الذات النسوية داخل المؤسسة الزوجية باعتبارها المجال العلائقي الذي اعتمد عليه النص الديني لرسم صورة المرأة وعلاقتها بشريكها الرجل، ويمكن إبراز ذلك من خلال تقديمنا للنموذجين التاليين قوله تعالى: "نساؤكم حرث لكم فأتوا حدثكم أنى شئتم" سورة البقرة الآية 223. وقوله تعالى: "زين للناس حب لشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا" ففي كلا النموذجين يمكن صياغتهما على النحو التالي:





ويتضح من خلال الخطاطة الأولى أن الفعل الجنسي يقابله الحرث و الأرض رمز للمرأة و العملية الجنسية تقابل الزراعة وما بين المرأة و الأرض وبين الفعل الجنسي و الحرث علاقة عقد وملكية واضحة من خلالها فهم المرأة كما الأرض، فهي "تملك كما تملك الأرض وتحرث كما تحرث، وهي خاضعة لفعل الرجل واختياراته... وهذا بالضبط ما يدل على دونيتها"(18)، أما الخطاطة الثانية فقد حددت الآية المواضيع التي تثير شهوة الرجل، وما يهم فيها الجملة الأخيرة "ذلك متاع الحياة الدنيا" لكونها "تعبر بكل وضوح عن شيء المرأة و عن اعتبارها متاعا وزينة مثلها مثل الذهب والفضة والخيل، أي في نهاية الأمر ملك من أملاك الرجل ومتاع له، مما يدل على أن النص يفصح بالفعل عن دونيتها"(19).

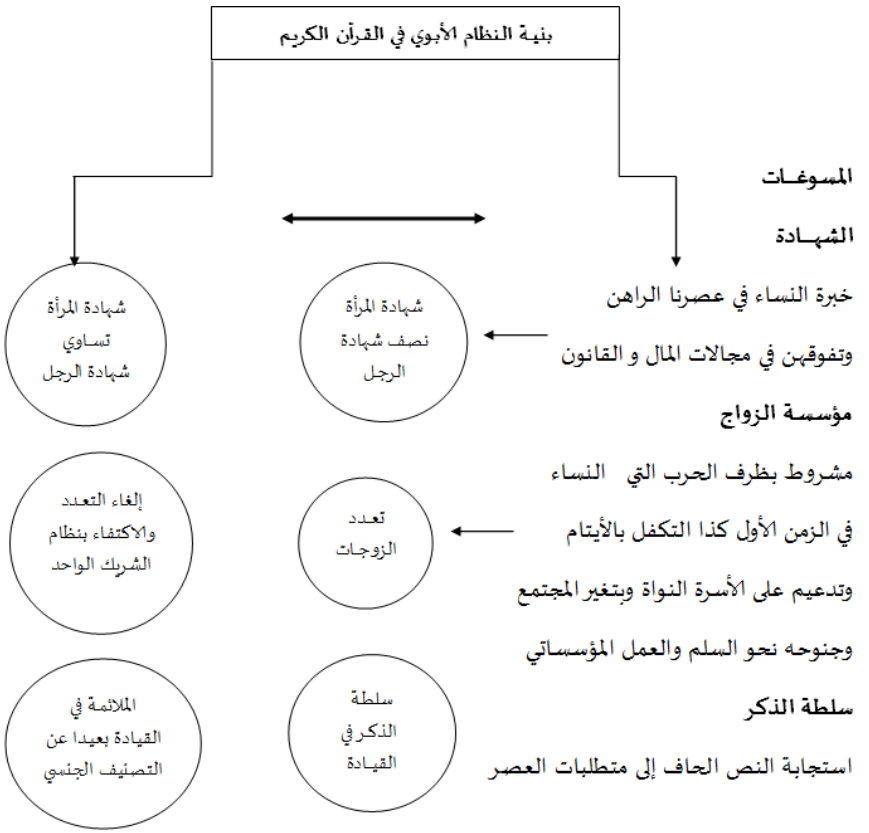
لقد انسحب هذا الاحتجاج على مجمل القضايا الشائكة التي مست هوية المرأة باعتبارها كائنا مستقلا عن الآخر كتعدد الزوجات ونظام الإرث والشهادة والطلاق والحجاب والرعاية والإرضاع حتى فيما خص النساء في الوعد الأخروي هذا الأخير الذي رأت المرأة/الكاتبة نفسها فيه في منتهى السلبية من خلال خضوعها المطلق لرغبة من ينالها حيث تتحول وبنات جنسها إلى هبات وأعطيات، مجردات من كل تفكير ومصوغات وفق رغبات الرجل فهن "شبقيات كما يريدهن الرجل مثيرات كما يبغهين الرجل، كذلك جاهزات له مستجيبات لمطالبهم في كل لحظة"(20)، ولعل صفتين فيهن تلتفان النظر سحر الجسد المثير والبكورة الدائمة مع صغر السن وهما كافيتان دائما لإنهاض الرجل وفق المقدسات المطلوبة.

إن هذا الإلحاح على ضرورة مراجعة هذه النصوص المقدسة، ومجمل تفسيراتها بما في ذلك الأحاديث النبوية الشريفة أصبح يحتل مكانا مركزيا في عملية التحديث بعد أن كان في الخمسينيات والستينيات يحتل مكانا هامشيا لدى الإسلاميين ورجالات الدين وكتاب "القرآن والمرأة إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي "للباحثة آمنة ودود، وكتاب الحريم السياسي النبي والنساء للباحثة الاجتماعية فاطمة المرنيسي، كذا محاولات رجاء بن سلامة في دراساتها الأكاديمية دليل هام بدفعنا إلى ضرورة مراجعة الموروث وإعادة قراءته بأدوات نقدية معاصرة.

تنطلق الباحثة في مشروعها القرآني من اهتمام أساسي شكل نقطة البداية لديها وهو أن مجمل التفاسير التقليدية "كتبها رجال فقط وهذا يعني أن الرجال وخبراتهم كانت متضمنة بينما النساء وتجاربهن كانت مستبعدة أو تم تفسيرها من خلال رؤية الرجل.. أو حاجته إليها"(21)، فتفسيرها سيأتي في نطاق تجربة أنثوية وبعيدا عن الأنماط التقليدية التي تمثل الإطار لعدد من تفاسير الرجال، ولذا ستركز في مساءلتها لوضعية المرأة فيه على نقاط ثلاث:(22)

- السياق الذي كتب فيه النص (في حالة القرآن، السياق، الذي نزل فيه).
- التركيب النحوي للنص والطريقة التي يقول بها ما يقول.
- النص بكامله، نظرته العالمية أو رؤيته العالمية.

فالنظام الأبوي في النص القرآني القائم على سلطة الذكر، وتعدد الزوجات، والشهادة والميراث وعمل المرأة سيأخذ بعدا مغايرا إذا ما أعيد إنتاجه في غير قوله الدلالي الأول - شبه الجزيرة العربية - على اعتبار أن الإصلاحات الجذرية لمجتمع قار وساكن تأخذ منحى بطيئا تعتمد أول ما تعتمده على روح النص، لا النص ذاته، حتى تضمن النصوص شرعنة واقع لم تعشه ولم تطاله أدواتها، ومن أمثلة ذلك:



كما أن من النقاط التي أثارت جدل الكثير من المهتمين بالنص ألقراني مسألة الوعد الأخروي، وكيف تم تذكيره برؤية ذكورية بحته، استبعد فيها المفسر الكلاسيكي حق المرأة في الاستمتاع، فهي يلاشك ستكون موضوع الاستهلاك ذاته، تماما كما التجربة الدنيوية، فترى الباحثة أن لفظ حورية المستخدم في تركيب الإضافة "الحور العين" كان يعني شيئا ما خاصا بالعرب الجاهليين، وقد سماها عرب الصحراء بذلك بسبب بياضها وجمالها وإشراقها، وتعتبر الأوصاف الخاصة بها حسية ومحددة، فهي عذراء وجميلة وشابة وذات عيون سوداء كبيرة وطبع لين، والوصف بتطبيق شجرة الوصف للناقد الفرنسي جون ريكاردو الم بأحلام وأماني هؤلاء العرب، إذ أن القرآن الكريم يقدم الحورية من أجل السعي وراء الحقيقة، ومن المستحيل اعتقاد أن القرآن يقصد بالنساء البيض ذوات العيون الكبيرة لتمثل الوصف العام الوحيد للجمال بالنسبة لكافة الجنس البشري، وإذا ما أخذنا هذه الأوصاف الأسطورية بوجه عام على أنها أوصاف الأنثى المثالية فسيتم فرض عدد من القيود المحددة ثقافيا على جماهير القران المتباينة، وهنا سنجد النص أمام إشكالية ابستيمولوجية بحته، وما يزيل اللبس عنها في نظر الباحثة هو الرجوع إلى السياق ذاته الذي أقره النص، فالقرآن المدني سيعيد تصوير الرفاق بشكل مغاير تماما وبألفاظ أكثر عمومية بعيدا عن التفصيل والتحديد الذي عرفناه في القرآن المكي، فهن زوجان بدل حوريات "للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله"، فالسياق إذن سيحدد نوع المتع المقدمة وطريقة تقديمها ومكان تقديمها، ليضمن للنص بعد ذلك صيرورته وخلوده عبر الأزمان.

كما شكل التاريخ الوساس الفكري والسياسي للنخب النسائية المستنيرة، لكونه مدونة أفعال اشترك فيها وسجلها الرجل على وجه العموم، وإعادة تقليب صفحات التاريخ من وجهة نظر مختلفة أمر ملح في ظروف ضبابية، الهوية والانتماء، وهيمنة الأفكار المسبقة عن تواريخ النساء وحصرها ضمن قوالب جامدة وتصورات ثابتة. إن عملية الانفصال عن التراث الضخم الذي شيدته الفرضيات الذكورية وتأسيس حيز خاص بها لم يكن قرارا سهلا، ولهذا استعارت المرأة في كتابة التاريخ كثيرا من المفاهيم الشائعة عن التاريخ العام، والتاريخ القومي والتاريخ الوطني، وفي المناهج الحولية وتاريخ الأحداث والحروب والأشخاص الفاعلين، كالملوك والأباطرة، رغبة منها لكسر التنميطات الرائجة عنهن وتبيان حراك التاريخ بناء على حراك التجارب الثقافية والتغيرات السياسية والاقتصادية وبالتالي تبيان حراك أوضاع النساء.

إن إعادة توسيع حيز التاريخ كي يطال تواريخ النساء هو إعادة موقعتهن تاريخا، يجعل النساء موضوعا أساسيا له، ومن ثم إعادة التوازن المنشود للذاكرة الجماعية التي تم تشويهها بسبب عملية الإقصاء والاستبعاد التي عانت منها النساء والفئات المهمشة في المجتمع، وعلى هذا الأساس فقد سارت المؤرخات النسويات في محاولة تفكيكها للمادة التاريخية على خط الميثاق السير الذاتي الذي يعرفه فيليب لوجون "حكي استعادي نثري يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخالص وذلك عندما يركز على حياته الفردية وعلى تاريخ شخصيته بصفة خاصة"(23) وهذا لكون "السيرة الذاتية قد تتداخل مع التاريخ"(24) لكن التاريخ سيكون أشمل إذا ما تحدث عن تاريخ مؤسسات وحضارات ومجتمعات، وهذا ما تفطنت إليه حركة التاريخ النسوي في القرن العشرين التي راحت تعيد النظر في كثير من المحطات التاريخية الهامة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية رغبة منها في تصفية الحسابات ومن ثم تعويم الهامش.

إن خطاب النقد النسائي كمفهوم إجرائي أحدث قطيعة ابتسيمولوجية مع الخطاب السائد بانفتاحه على المستجدات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية في معالجة النصوص من جهة ومن جهة موضوعه وطريقة معالجته وأدواته المعرفية والذهنية التي يعتمد عليها من جهة أخرى، ولعل أبرز محاولات الخطاب النسائي العربي التي جسدت هذا المشروع خطاب الباحثة الانثروبولوجية فاطمة المرنيسي.

يمثل خطاب المرنيسي محايثة تامة لتاريخية الوضع الانطولوجيا للذات النسوية وما يكتنفها من جاهزيات المعرفة والسلطة، والذي لا يقتصر على قضية جنس مؤنث ومذكر أو قضية تخلف اجتماعي وانحطاط فكري ولا مجرد قضية فكرية وإنما "قضية أزمة السلطة السياسية في علاقتها بالناس منذ فجر التاريخ العربي، وفي تحليل جذور الأزمة لما يبدو أزمة المرأة في الواقع والتاريخ"(25) حيث تكشف المرنيسي أن وضع المرأة العربية مشدود إلى ربقة السلف التراثي، وأنها مربوطة في عجلة المقدس، والبحث في حقله كلعب التنس بقنبلة يدوية على أرض مزروعة بالألغام. كما صرحت بذلك من بداية مشروعها الحفري ضمن أنساق المعارف القديمة فيمجمل كتبها: السلوك الجنسي في المجتمع رأسمالي، الحريم السياسي النبي والنساء، السلطات المنسيات نساء رئيسات دولة في الإسلام. والخوف من الحداثة، الإسلام والديمقراطية.

ولقد أجمعت كل كتبها صراحة أن دونية المرأة لا تمت إلى حقيقة الإسلام كنص، بل إلى الإسلام السياسي، والتاريخي الذي خضع بدوره إلى قراءة تأويلية تعسفية اختلط فيها السياسي بالمقدس إلى درجة يصعب معها تميزهما، خصوصا ما يقرره النص الحاف في

القوامة والشهادة والإرث والطلاق. فالثابت النبوي في خطاب المرنيسي أن الإسلام شن ثورة شاملة بالنسبة للتقاليد الدينية المسيحية، اليهودية وعلاقتها بالمرأة وأنه أحدث ثورة في العلاقات النسوية، لكن هذه الثورة ما أن مست مصالح الساسة الرجال وأهوائهم حتى بدأ اغتيال أصحابها على يد مورقين لاحقين ومؤد لحين تسكنهم بلا شك هواجس الخوف من النسوية التي تسكن خارج التاريخ الرسمي.

في إطار فعل القراءة لا تنسى المرنيسي أن تؤكد حقيقتين الأولى أن قراءتها للتاريخ الهامشي هذا إن جاز التعبير يتجاوز كونها باحثة جامعية، بل تصدر عن التزامها كامرأة مسلمة ملتزمة غير مضطرة لمغازلة أية جماعة أو جهة، والثانية أنها في بحثها في التاريخ تقوم بالتمييز فيما بين الإسلام الروحي والإسلام السياسي التاريخي فتقول "تحاشيا لكل سوء فهم وكل تشويش فإنه من الطبيعي في كل مرة أتكلم فيها عن الإسلام دون أي وصف في هذا الكتاب فإني أقصد فيه الإسلام السياسي، الإسلام كممارسة للسلطة وأعمال الرجال المدفوعين بمصالحهم والمشبعين بأهوائهم، وهو ما يختلف عن الإسلام الرسالة"(26) ولمزيد من التوضيح تقف المرنيسي على نقاط عدة أهمها:

إن مجمل الأحاديث المعادية للمرأة والتي جاءت متخمة بمنطق المصلحة والنفعية حيث كان على الرجال أن يخنقوا هذا البعد المساواتي في التنظيم الجديد، إما النزاعات ضد نسائية، أو خدمة للسلطة القائمة، وردت متضمنة تهميشا قصريا مارس فيه الرواة كل أشكال العنف والتمييز فأحاديث النبي (ص) "لا يقطع الصلاة إلا ثلاث كلب وامرأة وحمار" أو "سوء الحظ يوجد في ثلاث البيت والمرأة والفرس" وغيرها ينسب إلى راوية واحد على الأرجح وهو أبو هريرة، وهو من قبيلة الدوس اليمنية، وفي سن الثلاثين اعتنق عبد الشمس الإسلام وهو الاسم الحقيقي لأبي هريرة ذا الأصل اليمني" الذي لم تكن بلدته تتبع عبادة الشمس فحسب بصفة أن هذا الكوكب مؤنثا في اللغة، وإنما من حيث كانت النساء توجه الأعمال والقلوب، فاليمن كانت بلدة ملكة سبأ بلقيس(27) غير أن النبي(ص) أعطاه اسما آخر وهو عبد الله ولقب بأبي هريرة لأنه كان يصحب معه قطة صغيرة يحبها، لكن أبا هريرة لم يكن مسرورا من لقبه الذي لقبه به الرسول (ص) لأنه لم يكن يحب الأثر النسوي في اسمه وقال أبو هريرة "لا تدعونني أبو هريرة فالرسول (ص) لقبني بأبي هر والذكر أفضل من الأنثى"(28) وقد كان هذا سببا حاسما في حساسية الرواي من التاريخ النسوي، خصوصا إذا ما أبدى هذا التاريخ اعتراضا واضحا على مرويات أبي هريرة، فعائشة رضي الله عنها نهته غير مرة قائلة "يا أبا القطة الصغيرة، عندما ستشرع في ترديد أحاديث الرسول (ص) في مرة قادمة احترس مما ترويه" بل بلغ التشذيب حد التقريع والتوبيخ فحديث سؤ الحظ ترد عائشة

قائلة" أن أبا هريرة تلقى دروسه حتما بشكل سيء، لقد دخل علينا في حين كان، الرسول (ص) في وسط الجملة فلم يسمع سوى النهاية، كان الرسول (ص) قد قال "قاتل الله اليهود إنهم يقولون ثلاثة أشياء تحمل سوء الحظ، البيت، المرأة، الفرس".

أما فيما يمس علاقة المرأة بالسلطة فإن المرنيسي تقف عند الحديث الذي رواه الصحابي أبو بكرة والذي جاء فيه أن الرسول (ص) قال "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" وفي هذا الإطار تتساءل المرنيسي لماذا استأجر الراوي ليستدعي ذكرياته ويبذل جهدا عجيبا كي يتذكر كلمات كان النبي (ص) قد نطقها منذ 25 سنة خلت "والتحليل الأول من جهة نظر المرنيسي بعد قيامها باستقصاءات عديدة هو أن الصحابي الذي جلده الخليفة العادل عمر بن الخطاب على قذفه المغيرة بن شعبة كان قد تذكر الحديث بعد موقعة الجمل، الموقعة التي أعدمت فيها أم المؤمنين عائشة سياسيا، واغتيلت تجربة نحن بأمس الحاجة إلى عادة قراءتها"(29).

إن البحث في اللامفكر فيه في الخطاب النسوي هو بحث في تاريخ لم يزل مموها ومحجوبا في آن، وهو بحث من شأنه أن يكشف لنا كيف يمكن اغتيال التاريخ على يد مورقين لاحقين ومؤدلجين تسكنهم هواجس الخوف من النسوية، وسواء تعلق الأمر بخطاب النص ألقراني أو الحديث النبوي الشريف فان خطاب المرأة إستراتيجية جديدة من التحرر المعرفي تتخذ من علاقات القوة موضوعا لها، بهدف الكشف عن الممارسة الخطابية المهيمنة، بما تنطوي عليه أساليب مرواغة وتزييف، كما تؤمن أن "تغيير هذا الوضع وحرق أقنعته والثورة على آلياته، سيأتي حتما من أفراد الشرائح المقهورة والمغلوبة والمهمشة بما في ذلك النساء في مجتمع بطريركي"(30) وكما أن إمكانية الثورة أقوى عند المستضعفين، فإمكانية خرق التواطؤ الإيديولوجي ونزع الأقنعة الكلامية اقوي عندهم، فهم يدركون أبعاد النفاذ والكذب والتزوير في الخطاب السلطة.

لقد وفرت إعادة قراءة - المعرفة - في ظل الخطاب الأنثوي المسكون بمفاهيم حركات التحرر النسائية صياغة نمط مغاير للخطاب السائد بعيدا عن البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التقليدية، إنه خطاب يعيد قراءة مسألة الفكر العقائدي والديني والأصولي بمنهج عقلاني وفي ضوءه لم يعد ممكنا "الاحتفال بالماضي على أنه تراث مجيد مكتمل أو رؤية طوباوية، ولم يعد معقولا التسليم بأن المجتمع يختزن سلم قيم أزلية وعلاقات غير متبدلة. أصبح التاريخ و المجتمع .. عرضة للنقد و التحليل"(31).

الهوامش

01. بن مسعود رشيدة، المرأة والكتابة وسؤال الخصوصية وبلاغة الاختلاف، ص. 7.
02. مجموعة من الأساتذة، أعمال ندوة المرأة والكتابة 1995، مطبعة فضالة المحمدية المغرب، 1996، ص.6.
03. شرين أبو النجا، نسائي امن سوي، مكتبة الأسرة، القاهرة 2002، ص. 9/8.
04. حسين مناصرة، وعي الذكورة والمرأة، مجلة فصول، عدد 66، ربيع 2005، ص. 182.
05. كارمن البستاني، الرواية النسوبة الفرنسية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 34، ربيع 1985، ص. 122.
06. المرجع نفسه، ص. 122.
07. حسين مناصرة، وعي الذكورة والمرأة، مجلة فصول، عدد 66، ربيع 2005، ص. 183.
08. زهور كرام، فب ضبافة الرقابة،ص. 16/15.
09. المرجع السابق، ص. 16.
10. نور الدين محمد إفاية، المرأة و الكتابة، ص. 41.
11. مجموعة من الباحثين، المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1 1988، ص. 56.
12. الغذامي عبد الله محمد، المرأة واللغة، ص. 09.
13. حسين المناصرة النسوية في الثقافة و الإبداع، ص. 162.
14. لحميداني حميد، كتابة المرأة من المونولوج إلى الحوار، ص. 25.
15. ChitaElkhayat , le monde arabe au femininedit l armattan 1985; p 49
16. نوال السعداوي، الوجه العري للمرأة العربية، ص. 24/18.
17. أنظر - خديجة صبار، المرأة بين المثولوجيا و الحداثة 1999/فصل: نكاح البعولة - المرأة كموضوع جنسي 37/21.
- نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، الجزء الثاني، 73/34 والجزء الثالث، 166/143.
- فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية فصل الرقابة على حياة المرأة الجنسية 54/37.
- سلوى الحماش، المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف المقدمة.
- رجاء بن سلامة بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث والجنس الثالث في العالم العربي 57/13.
18. علي أفرافار، صورة المرأة من المنظور الديني والعلماني، ص. 34.
19. المرجع نفسه، ص. 35.
20. ابراهيم محمود، ص. 153.
21. ودود آمنة " القرآن والمرأة إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي تر سامية مكتبة مدبولي القاهرة، ط1 2006، ص. 8.
22. المرجع نفسه، ص. 19.

23. فيليب لوجون، السيرة الذاتية والميثاق والتاريخ الأدبي، تر. عمر حلي المركز الثقافي العربي، بيروت 1994، ص. 22.
24. خمري حسين، فضاء المتخيل مقاربة في الرواية منشورات الاختلاف الجزائر، ط1 2002، ص. 230.
25. سلوى الخماش: المرأة العربية والمجتمع التقليدي المختلف، ص. 31.
26. المرنيسي السلطات المنسيات، ص. 18.
27. المرنيسي فاطمة: الحريم السياسين النبي والنساء، تر. الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ص. 95/85.
28. المرجع نفسه، ص. 71.
29. المرجع السابق، ص. 71.
30. سوسن ناجي رضوان، الوعي بالكتابة في الخطاب النسائي العربي المعاصر، ص. 51.
31. شرابي هشام، النظام الأبوي وأزمة التخلف في الوطن العربي، ص. 127.