مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب المجلد 16 العدد 1، 2019، ص ص 245- 270

ثيمات الخطاب النّقديّ الثّقافيّ النّسويّ عند فاطمة المرنيسيّ

علي كامل الشريف *

تاريخ الاستلام 2018/10/30 تاريخ القبول 2018/12/3

ملخص

تتناول هذه الدراسة ثيمات الخطاب النقدي الثقافي النسوي عند الكاتبة النسوية المغربية فاطمة المرنيسي (1940- 2015)، وقد تألفت الدراسة من توطئة وثلاثة محاور، تناول المحور الأول مفهومي النقد الثقافي والنقد النسوي للوقوف على تعالقهما في خطاب المرنيسي، وتناول المحور الثاني المحتوى الثقافي في خطابها اعتمادًا على بعض مؤلفاتها ذات الصلة بموضوع الدراسة، أما المحور الأخير فتناول أشكال الخطاب الثقافي النسوي عند المرنيسي المتمثل في: خطاب الحريم، وخطاب الحجاب، وخطاب السلطة، وخطاب الهيمنة الذكورية.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تميط اللثام عن طبيعة الفكر النقدي عند المرنيسي في التعاطي مع القضايا الاجتماعية والثقافية عامة، وقضية النسوية بشكل خاص. وتبيان شكل التعاطي مع الخصوصية الثقافية العربية لا سيما في ظل المجتمعات الإسلامية، إضافةً إلى تقديم فهم شامل لوضع المرأة الراهن ضمن الممارسات التعسفية التي طالتها من قبل تلك المجتمعات.

الكلمات الدّالة: النّقد الثّقافي، النّقدالنّسوي، الحريم، الحجاب، السّلطة، الهيمنة الذّكورية.

توطئة:

أفاد النّقد الحديث كثيراً مما قدمته الدّراسات الثقافية في مجالات المعرفة، والتي أسهمت بفاعليّة واسعة في الكشف عن الممارسات الثقافية بعمق ومنهجية، لم يكن كثير منها متاحاً في النقد القديم، ولقد كان من إفرازات الدراسات الثقافية ما يسمّى اليوم **بالعولمة الثقافية Cultural Globalization** التي تشير في دلالتها الأولية إلى علاقات المثاقفة مع الآخر.

تعدُّ **العولمة Globalization** واحدة من أبرز المظاهر الأساسية لمرحلة **ما بعد الحداثة Postmodernism**، وعلى أساس أنها من اختيار المثقف لكونها مذهباً إنسانياً، فإنها تتطلب منه

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2019.

* كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة زايد، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.

وعيًا بالذات الثقافيّة، وبالآخر الثقافيّ؛ ليمارس دوره الحقيقي في المعرفة والإنتاج، بيد أن هذا الاختيار قد يفتح الباب على مصراعيه في تلقي ثقافة الآخر، فيأتي بممارسات ثقافية تختلط فيها خصوصية كلا الطرفين، وهنا تكمن مشكلة الاحتكاك الثقافي مع الغرب الذي لا يراعي خصوصية الثقافة الإسلامية، وتغيب عنه مسألة مهمة، وهي: أنه ليس بالضرورة تخلي أحد الطرفين عن هويته الثقافية، فلكل طرف منهما هويته الخاصة، وهي مختلفة عن هوية الآخر. وهذا يقودنا إلى مسألة غياب الاستقلال النقدي الذي أشار إليه هشام شرابي بقوله: "لكن على صعيد آخر، المشكلة الرئيسة التي تجابهها الحركة النقدية العربية تنبع من كون مفاهيمها ومقولاتها الأساسية مستمدة من ثقافة غريبة عن الأجواء الفكرية والقضايا الاجتماعية التي يعمل فيها النقاد والمثقفون العرب. من هنا أزمة الحركة النقدية وارتباطها المستمر بالأزياء الفكرية الغربية وتغيراتها وعجزها عن تحقيق استقلالها الذاتي، واتباع خطها الفكري المستقل"[1]. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الأطروحات الفكرية على اختلافها محكومة بسياقاتها التي تبلورت فيها، وليس بالضرورة انسحابها على سياقات أخرى تختلف عنها فكرياً وثقافياً.

إلى جانب العولمة، ثمة أمر آخر لا بدّ من الحديث عنه، وهو: **الحضور الديني في ثقافة** الشعوب، لارتباطه بالبعد الفكري من جانب، والإيديولوجيا من جانب آخر، " فالحضور الديني في حياة الناس يشير إلى وعيّ ما، على الرغم ممّا تحمله علامات هذا الحضور من رهبة وقلق للمثقف العلماني الذي رأى دائماً أن الدولة الحديثة لا تنمو إلا بفكر معزول عن الإيديولوجية الدينية"[2]. ومن المهم هنا الإشارة إلى أن الاهتمام باللاهوت لدى الناقدات النسويات ظل حقيقة مسلّمًا بها، وحقيقة واقعية تعاملن معها بإيجابية؛ فعلى الرغم من "سهولة التعرف على الطرق التي تعمل من خلالها القيم الأبوية، وكراهية المرأة في بعض النصوص التوراتية، إلا أن الناقدات النسويات ملن إلى إظهار المزيد من الاهتمام بتعزيز أشكال إيجابية وخلاقة من التعامل مع أسفار الكتاب المقدس"[3].

أخيراً، إن في دراسة الظاهرة الدينية، والفكرية، وآثارها في الثقافة، ما يستدعي الحديث أيضاً عن فكرة أخرى في غاية الأهمية، وهي: **النسبية الثقافية Culture Relativism**، وهي من المفاهيم التي طرحها الألماني "فرانز بواس Franz Boas"، بأنه عند دراسة ثقافة ما يجب الإفلات من هيمنة العرقية المركزية، وأن تضم ثلاثة أوجه[4]:

أولاً: دراسة الثقافة دون النظر إلى الأفكار المسبقة عنها، أو مقارنتها بغيرها.

ثانيًا: لا يمكن فهم ظاهرة ثقافية معينة، أو جانب من جوانب الثقافة، إلا بردها إلى السياق الثقافي العام الذي تظهر فيه، أي إعادة وصلها بالمجموع الذي ترتبط به.

ثالثًا: التأكيد على قيمة كل ثقافة، واحترام الثقافات المختلفة.

يمكن القول إن الإنتاج الفكري الغربي هو نتاج ظروف سياسية وفكرية واجتماعية تعرضت لها الحياة الغربية، وهو يختلف كل الاختلاف عن جوهر الحضارة العربية الإسلامية، لذا لا يبدو صحيحًا مساءلة منظومة ما، أو محاكمتها من خلال معايير منظومة أخرى بمنأى عن نسبية كل منهما، وهذا لا يعنى الانغلاق على جميع المعارف والعلوم الذي تنادي بها الدراسات الاجتماعية، بل يعدّ الآن أمرًا ملحًا، أكثر من أي وقت مضى، أن نفيد من الممارسات التي تمس جوهر المعرفة.

وفي محاولة لرصد شكل التفاعل بين الخطاب النسوي، والاتجاهات النقدية الأخرى، فإن هذه الدراسة تتناول الخطاب النسوي في تلقيه للنقد الثقافي، للكشف عن دلالات خصوصية الكتابة النّسويّة في أعمال فاطمة المرنيسي، وإلى أي مدىً تفاعلت مع الرؤية النسويّة في كتاباتها؟ وتتبع تحولات الكتابة عند فاطمة المرنيسي على ضوء ما جاء في النقد الثقافي، وأخيرًا: ما ملامح تجليات الخطاب الثقافيّ والنسويّ في كتابات فاطمة المرنيسي؟

لعلّ من المفيد قبل الإجابة عن هذه التساؤلات أن نقدم موجزاً حول فلسفتيّ النقد الثقافي، والنقد النسوي، للوقوف على تعالقهما في خطاب المرنيسي، إضافة إلى تقديم نبذة عن المحتوى الثقافي لكتابات المرنيسي، ثم التركيز على البحث في التعالق بين أبجديات الخطاب النقدي النسوي عند فاطمة المرنيسي، والنقد الثقافي، باعتبارها كاتبة نسوية تنتمي لمجالي الدراسات الثقافية، والاجتماعية.

النقد الثقافي:

تعامل بعض النقاد مع **النّقد الثّقافيّ Cultural Criticism**، **والدّراسات الثقافيّة Cultural studies**، بوصفهما مفهومًا واحدًا، ويرجع أمر الخلط بينهما إلى اشتراك المفهومين بمفهوم "الثقافة". ولا شك أن التمييز بين المفهومين يفترض تمييزًا بين "الدراسات"، و"النقد"، من شأن القارئ أن يدركه، "فالأول يُطلق على مجمل الدراسات الوظيفية والتحليلية، والنظرية النقدية، بينما يشير الثاني إلى هوية المنهج الذي يتعامل مع النصوص، والخطابات الأدبية، والجمالية، والفنية، محاولاً استكشاف أنساقها المضمرة غير الواعية"[5]، وعلى هذا الأساس، فإن الدراسات الثقافية أوسع مجالاً من النقد الثقافي؛ فهي تستند إلى الحقول المعرفية في عدة مجالات، وتعد الأرض الخصبة لممارسة النقد الثقافي من خلال بعض أدواتها.

ومن منظور الدراسات الثقافية، فقد "اهتمت بالدور الاجتماعي والأيديولوجي لما هو شعبي في تشكيل المعاني والقيم والذات والهويات في إتاحة مجالات للتعبير عن مقاومة العلاقات الثقافية، والاجتماعية السائدة"[6]، وهي بذلك تلبي حاجة النقد الثقافي في مهمته الرامية إلى

الوقوف على "الممارسات الثقافية، وعلاقتها بالسّلطة، وتروم من وراء ذلك اختبار مدى تأثير تلك العلاقات على شكل الممارسات الثقافية"[7].

وتبقى الإشارة إلى أن المفهومين يتقاطعان في كونهما يؤكدان هوية المتغيرات التي تشكل الثقافة وخطابها، ويركزان على "الاختلافات في الهوية، بسبب الجنوسة "Gender" أو العرق "Race". وكشف الخطابات وما تحويه من تحيزات تعود في معظمها لأسباب سياسية من قبل المركزية الذكورية "Androcentrism" الممثلة في سلطة الرجل التي تسعى إلى تنميط المرأة تنميطًا فكريًا يحقق أهدافه"[8]، وهذا بدوره شكل ظلالاً وارفة للنقد النسوي استعان بها في نظرياته.

النسوية الثقافية:

لا يكاد الحديث عن النقد النسويّ يسير بمعزلٍ عن تفاعله مع الاتجاهات النقدية الأخرى، فتراه يسعى جاهداً لتحديد نظرية ذات معالم محددة؛ ذلك أنه قلما تجد كتابات نقدية نسوية لم توظف الأفكار، والرؤى من النظريات الأخرى، فتراه يفيد من النظرية النفسية السيكولوجية والماركسية ونظريات ما بعد البنيوية عموماً.

تأتي مهمة **النقد النسوي Feminist criticism** في الأساس حول الممارسات التعسفية التي طالت المرأة، وسبل التصدي لها بشكل يضمن لها المساواة والعدل في المجتمع، وقد طرح هذا المصطلح لأول مرة عام 1860، ثم طرح في القرن العشرين بقوة في أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية، وازدهر في السيتينيات، والسبعينيات في فرنسا[9]، كما لم يصبح مفهوم هذا النقد مقتصرًا على النقد المكتوب عن المرأة وحسب، بل هو "ممارسة تتقصى التمييز بين ذكوريّة المجتمع وغيره، أو أنه النقد الذي يبتدئ بهذا التقصي ليبلغ الممارسة الأنثوية في اللغة، مارًا بالمجابهة والصراع، والاستقلال والوعي الأنثوي"[10].

وقد توسعت سياسات النسوية في توجهاتها وغاياتها، فنتج عن ذلك ظهور العديد من الاتجاهات النسوية، تلتقي أحياناً في الأسس التي قامت من أجلها، وتختلف أحياناً أخرى، فظهرت النسوية الليبرالية، والنسوية الرديكالية، والنسوية الماركسية، والنسوية السوداء، أو نسوية العالم الثالث... وغيرها[11]، وما يهمنا منها: النسوية الثقافية.

تُعدّ **النسوية الثقافية Cultural Feminism** امتداداً للفكر النسوي الفلسفي، سعت إلى توجيه الحركة في "مختلف المجالات (علم الإنسان، علم الاجتماع، الاقتصاد، النقد الأدبي، تاريخ الفن، التحليل النفسي، الفلسفة)، وهدفت مدارس هذا التيار إلى فهم عدم المساواة الجندرية؛ أسبابها وتحليل نتائجها، وتقديم نقد مجتمعي سياسي يركز على حقوق المرأة وقضاياها والتمييز

الجنسي، وتشييء المرأة وخصوصاً من الناحية الجنسية"[12]، كما تركزت مساهماتها على ركيزتين أساسيتين هما[13]:

1- فضح الخلفيات والدلالات البطريركية للأمثال الشعبية وللأدب الشعبي، اللذين بنيت عليهما الخلفية الثقافية والاجتماعية للفرد والمجتمع، وتلك الذائقة الأدبية التي يولدانها والتي تتغلغل في لاوعي الأطفال الذين سيصبحون رجالاً ونساءً في المستقبل.

2- إماطة اللثام عن الكثير من الآليات اللغوية والدلالات الذكورية المكرّسة في اللغة، وفي سياق الحفر والبحث عن تأثير الرجل في إنتاجه الفكري والعلمي، بحثت المفكرات النسويات عميقًا في أثر الذات في التجربة، وتفاعل هذه الذات مع النتائج وتأثيرها فيها. وما زالت تتصدى حتى للكتب الرائجة، التي تؤكد الفوارق الشاسعة بين المرأة والرجل، إلى حد اعتبارهما ينتميان إلى كوكبين مختلفين.

من هنا يتضح، أنّ بين النقد النسوي عامة، والنسوية الثقافية خاصة، وبين النقد الثقافي قواسم مشتركة تتمثل في استثمار المنهجية الثقافية في التعامل مع الممارسات الثقافية المختلفة، والتي غدت أداة من أدوات النقد النسوي لا يُستغنى عنها في مساءلة تلك الممارسات، وهو ما ظهر من مكونات المحتوى الثقافي عند فاطمة المرنيسي، كما سيأتي لاحقاً.

المحتوى الثقافي في خطاب المرنيسي:

تتشكل الثقافة في الخطاب المرنيسي من أنساق عدة، وقبل البدء في الدراسة من المهم تقديم فكرة وجيزة حول كتابات المرنيسي للوقوف على المحتوى الثقافي، الذي شكل معالم تلك الأنساق، والذي يظهر من عناوين مؤلفاتها:

"الحريم السياسي: النبي والنساء" (1987)، تناولت قضية المرأة في السياق الإسلامي التاريخي وولعه بإبعادها عن المشهد السياسي، وفي "ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية" (1987)، رصدت واقع المرأة العربية من ناحية تاريخية، ومقارنتها بالوضع الراهن لكشف الآليات الرمزية لاحتجاب المرأة، وتفكيك مفهوم الجنس، إضافة إلى التصور الإسلامي للحياة الجنسية للمرأة، وأما في "سلطانات منسيات: النساء رئيسات الدول في الإسلام" (1990)، فقد كتبت عن النسيان المنظم ضد المرأة، وكتبت لتشرح أسباب الخوف من الحرية في كتاب"الخوف من الحداثة: الإسلام والديموقراطية" (1992) كما كتبت لتبين استبداد فكرة الحريم بالغرب كذلك، وذهنية الحريم في المجتمع الحديث بعامّة، في "هل أنتم محصنون ضد الحريم؟" (1998). وأخيرًا قامت بمقارنة في كتابها "شهرزاد ترحل إلى الغرب"، بين الفكر الشرقي والغربي، كما تحدثت عن مكامن الزلل الواقعة في نظرة الغربي والشرقي للمرأة الشرقية من منطلق مفهوم الحريم.

يظهر من المحتوى والمكوّن الثقافي في كتابات المرنيسي أنّه محتوى يركز على محاور رئيسة تتمثّل جلّها في ثيمات: الحريم، الحجاب، الجنس، الإسلام، النساء، وشكّلت فيما بعد مشروعها الفكري، الذي تناولت فيه الرؤية الحضارية الغربية مرةً،والرؤية الحضارية الشرقية في أخرى، وتراءت أهميتها لحفناوي بعلي في كونها تبرز قدر الانحطاط الذي أصاب المرأة العربية، ذلك أن" تجربة المرنيسي المتنوعة ما بين الفكر الديني والسياسي والاجتماعي، وفكر اللقاء الحضاري مع الغرب، إنما تؤسس لدراسات مهمة في النقد النسوي، وتتبدى أهميتها في البحث عن علل انحطاط القطاعات النسائية في المجتمعات العربية"[14]. ولعل معالجة المكون الثقافي عند المرنيسي لم يخلُ من بعض الإشكال أو الغموض وهو ما دفعها إلى تأويله بحسب فهمها إياه، وحتى لا يثير ذلك مسالة الحكم المسبق، فإن مناط هذه الدراسة سيعقد على تناول أشكال الجدل والغموض في تصدي المرنيسي لعلل الانحطاط التي نالت تلك القطاعات في المجتمعات العربية من خلال الوقوف على رؤاها الثقافية المتمثلة في: خطاب الحريم، خطاب الحجاب، خطاب الجنس، خطاب السلطة، خطاب الهيمنة الذكورية.

خطاب الحريم:

تناولت فاطمة المرنيسي **الحريم** في سياقاتها التاريخية وتحولاتها الاجتماعية، ونفذت إلى العديد من الظواهر التي ترسخت في الفكر العربي والإسلامي، لا سيما فيما يتعلق بالمرأة من إبعاد وإقصاء، مُقَارِنةً بذلك بين تطلع الغرب لتحرير المرأة، وبين واقعها في ظل الثقافة الإسلامية في سياق تأويلي مفتوح تسعى من خلاله إلى نقد الوصاية على المرأة، وتفكيك الوصاية، والتحذير "من مغبة السقوط في اللبس واللافهم والخلط بين الأشياء، والتمسك بطروحات نقضتها الحداثة، إنه نقد لذهنية تقوم على استصحاب الماضي في الحاضر؛ أي النضج والاكتمال، ويضع في رأسه حريمًا لامرئيًا، ويسعى إلى ممارسة نوع من الوصاية عليها، وهي راشدة، في مصادرة فجة لحقها في التعبير والاختلاف وإبداء الرأي، وحقها في التنقل والتعليم والعمل والسفر."[15] وقد اتخذ مفهوم الحريم عندها أبعادًا عدة، كحرمان المرأة من الفضاء الخارجي (خارج المنزل) في إشارة إلى إقصائها من المشاركة السياسة، وكذلك تغييب حضورها من ذاكرة التاريخ، وأخيرًا إدخالها في دائرة العبودية.

حول خطاب الحريم في بعده السياسي، طرحت **المرنيسي** في كتابها **"الحريم السياسي – النبي والنساء" (1987) " The Feminine Politics – The Prophet and the Feminine" ما** أسمته بـ **"غياب الحرية السّياسية"**، باعتبارها مشكلة مركزية أعادت أشكال فقدان المساواة بين الرجل والمرأة. والمرنيسي إذ تحاول في الحريم السياسي البحث في المزاعم التي تدور حول تغييب المرأة عن الحضور السياسي، واعتبار النصوص المقدسة سلاحًا سياسيًا

في وجه حضورها، من خلال استهلال كتابها بسؤال جدلي، "هل يمكن للمرأة أن تقود المسلمين؟"[16].

للإجابة عن هذا السؤال، شرعت المرنيسي باستدعاء النصوص الدينية التي تم توظيفها في عملية التغييب والإقصاء، على شاكلة "**النسوية الإسلامية**[17] **"Islamic feminism**" التي تُعنى بقراءة النصوص الدينية الجدلية، وإعادة تأويلها، تقول المرنيسي: "لقد قرأتُ، وأنا مسلحة بإرادة شرسة للمعرفة، الطبريّ والمُؤَلفين الآخرين، وبخاصة ابن هشام، كاتب السيرة، وسيرة الرسول، وابن سعد مؤلف الطبقات... وذلك من أجل أن أعرف، وأوضح سرّ هذا العداء للنساء الذي يتوجب على النساء المسلمات مواجهته"[18]. وتحت عنوان: "**بحث عن حديث ضد النساء، وحول منشئه أبي بكرة**"[19]، تناولت المرنيسي الحديث النبوي: "لن يفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة"[20]، حيث ترى أنه حديث منافٍ لمبدأ الرسول عليه الصلاة والسلام في دعوته للمساواة بين الرجل والمرأة، وعبر طرح المقدمات حول هذا الحديث تأخذ الشكوك المرنيسي في صحته؛ فهي ترى أن راوي الحديث (أبا بكرة) مشكوكٌ في نزاهته، وعلى الرغم من تصنيف الإمام البخاري لحديث أبي بكرة ضمن الأحاديث الصحيحة – على حدّ تعبيرها[21] - فإنها ترى أن هذا لا يمنعها كامرأة مسلمة من القيام ببحث مزدوج: تاريخي ومنهجي حول الحديث ومن رواه، لا سيّما الظروف التي استُعمل فيها لأول مرة، فمن روى هذا الحديث وأين ومتى ولمن ولماذا؟[22].

تستند المرنيسي في البحث عن ملابسات حديث أبي بكرة على جملة من القضايا ضمن منهجية العلماء المسلمين في الجرح والتعديل من خلال الاستدلال بالنقاط الآتية[23]:

أولًا: إن أبا بكرة تذكر هذا الحديث في يوم واقعة الجمل؛ أي بعد مضي ربع قرنٍ على وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، والتي كان طرفاها السيدة عائشة، وعلي بن أبي طالب، فأنّى لأبي بكرة مثل هذه الذاكرة الأسطورية!

ثانيًا: قام أبو بكرة برواية الحديث بعد أن تولى علي بن أبي طالب الحكم بالبصرة، وخسرت عائشة المعركة.

ثالثًا: إن إخفاق السيدة عائشة في واقعة الجمل دفع بعض الفقهاء تعميم فشل المرأة في السياسية، وضرورة منعها من العمل السياسي، واعتبار النساء والسياسة يشكلان خليطًا سيئًا.

وترى المرنيسي أن الدور القيادي الذي قامت به المرأة على الواجهة السياسية من خلال عائشة أم المؤمنين، يشكل نموذجًا ناجحًا يمكن للمرأة اليوم الاقتداء به، وسبيلها إلى ذلك التنصل من عقد الالتصاق بالماضي، وعن طريق مساءلة ما اعتبر في المجتمعات العربية الإسلامية

مسلمات لا تقبل النقاش لا سيما النصوص الدينية التي استخدمت سلاحًا في إقصاء المرأة عن الساحة السياسية.

وأما بالنسبة لخطاب الحريم معادلًا موضوعيًا للعبودية، فتنطلق المرنيسي في كتابها "**هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ نص اختبار للرجال الذين يعشقون النساء" (2000)،-Etes vous vaccine "contre le harem?**، لتسلط الضوء على أشكال التسلط الجمعي في هيمنة الذكورة على المرأة من خلال اختزالها في "الجسد"، لكونها من "الحريم"[24]، فهي لا ترى فرقاً بين المجتمعات الأوروبيّة، حتى القديم منها، كاليوناني، والروماني، وبين غيرها من المجتمعات العربية الإسلامية، في التمحور حول مركزية "الحريم"، بوصفه موقعًا لاستيهام الرجال، ومحط افتتانهم الدائم بهن، وهو أمر ليس وليد اللحظة، بل من رواسب داء قديم، فتقول: " إن وباء الحريم يعيث فساداً في الدار البيضاء. ويتعلق الأمر بفيروس خبيث للغاية، من رواسب داء قديم كان منتشراً في القرون الوسطى، وساد الاعتقاد بإمكانية القضاء عليه على غرار السل والتيفوئيد. وللأسف، فهذا الفيروس الخبيث يهاجم الرجال في عالمنا اليوم"[25].

وتؤكد المرنيسي على التواطؤ الجمعي الأوروبي والشرقي في مسألة الحريم، وأنه إرث مشترك بينهما، غير أنها تجد أن الغرب فاق الشرق في احتقاره للحريم، ذلك أنه يأخذ بعدًا آخر تمثل في العبودية والمتعة معًا، وهو أكثر ما يتجسد في لوحات الرسامين؛ فالرسام الفرنسي " لم يكن يطيق الفرنسيات المتحررات إلا حين يرسمهن على هيئة المحظيات، جواري هذا الشرق الذي كان يندد برجعيته"[26] في حين أن الحريم الشرقي أو العربي لم يكن كذلك أبداً، وبناء على دراساتها في التاريخ العربي تثبت أن المحظيات أو الحريم في التاريخ العربي وأثناء الدولة العثمانية ومن قبلها العباسية والأيوبية، كنّ ذكيات نشيطات مثقفات وفنانات وشاعرات، بل إنهن كنّ طموحات دائماً إلى تحقيق انتصارات سياسية، وكنّ ماهرات في غزل المكائد والدسائس السياسية، ومحركات للأحداث والحروب من خلف ستائر الحريم.

ولكن على الجانب الآخر في الشرق وداخل الخلافات الإسلامية ترى المرنيسي أن المرأة السيدة لها مكانتها واحترامها ودورها الفاعل في البلاط، وساقت على ذلك مثالاً زبيدة زوجة هارون الرشيد، كما أن المرأة في الحريم أو من الإماء تم الاعتراف بأبنائها أحرارًا، بل إن الأمر تطور إلى درجة أن جلس في سدة الحكم خلفاء أمهاتهم إماء مثل الخليفة المأمون. كما اتخذت المرنيسي من الخليفة العباسي هارون الرشيد والسلطان محمد الفاتح كنموذجين للخلفاء الذين أغرموا بالملذات والنساء خصوصاً فتقول: "إن حريم هارون الرشيد (رابع خليفة من سلالة بني العباس العربية التي حكمت في القرن الثامن)، وحريم محمد الثاني (سابع سلطان من السلالة العثمانية، ولقبه "الفاتح"، وحكم القرن الخامس عشر)، يمثلان نموذجين بكل معنى الكلمة، لا لأن

هذين الحاكمين المسلمين قد بسطا سلطتيهما على بيزنطة ... وما إن سقطت بيزنطة بأيديهما حتى بادرا إلى إخضاع رجالها، وأسر نسائها المسيحيات سبايا في قصورهما، والإضفاء على حياة القصور درجة من الترف"[27]، وكأنها تريد بذلك أن طبيعة الرجال واحدة، وكلاهما: الغربي والشرقي يريان في المرأة عالم الحريم المتمثل في عالم الملذات والشهوات وحسب.

إن من المفارقات هنا، أن المرنيسي التي قطعت أشواطًا طويلة في النبش في ذاكرة التاريخ في سبيل إثبات أن داء الحريم من رواسب الموروث، تراها في موضع آخر تطالب بطرح الماضي وموروثه من أجل مجابهة الحاضر "ففي مؤتمر تضامن المرأة العربية الذي عقد في القاهرة سنة 1986 ألقت فاطمة المرنيسي كلمة طالبت فيها نبذ "التراث" كلّيًا، لأنه على حد قولها، لا يصلح لمجابهة الحاضر ولا يفيد في حل مشكلاته. فللماضي وزنه، وللحاضر وزنه، للماضي دوره، وللحاضر أولويته، وللمرأة دور أساسي في إنتاج الثقافة العربية التاريخية. كيف ذلك؟ بإعادة كتابة التاريخ العربي"[28]. وهي إذ ترى أن تعلق العرب بالماضي جعلهم يعيشون اللحظة الراهنة وكأنها غير جدية، وغير واقعية، في حين أن الغرب لم يلتفتوا للماضي بشكل أساسي في بناء تفكيرهم، فـ" المؤرخون الغربيون يستعملون الماضي كنوع من الهواية أو أداة للترفيه. بينما نحن نتجه إليه بكل جوارحنا كمهنة وأفق فكري. وبتوجهنا إلى الماضي نعيش الحاضر وكأنه فترة عابرة ولا نتقيد به جدياً"[29]. ولعل ما ترنو إليه المرنيسي من تفكيك خطاب الموروث هنا، تقويض الصورة النمطية التي رسمت حول الحريم جراء رواسب التراث وتمكّنت في اللاوعي الجمعي الحاضر.

خطاب السلطة والمجتمع

تنطلق مسلّمات النقد النسوي عامةً من منطلق أنّ المرأة ضحية المجتمع الأبوي الذكوري، باعتباره نظامًا سلطويًا بُنيت دعائمه من قِبل رجال السلطة دون المرأة، وقبل الحديث عن تعاطي المرنيسي مع الخطاب السلطوي، نقف قليلًا عند دور المثقف والسلطة لا سيما المثقف الذي يقع ضمن دائرة الوسط الإسلامي.

يرى إدوارد سعيد وهو مثقف و"مفكر علمانيّ" أن جوهر مهمة المثقف الذي يحيا في كنف المجتمعات الإسلامية أن "يُحيي الاجتهاد، أو التفسير من وجهة نظر جديدة، لا أن يستسلم منساقاً مثل الأغنام وراء عُلماءِ الدين ذوي الطموحات السياسية، أو مثيري عواطف الدهماء من المتحدثين ذوي الشخصيات الجذابة"[30]، فلا يكون دوره هامشياً في علاقته بما حوله من السلطات، ولا ينساق خلف الجوقات التي تمتدح الإسلام، بل عليه أن يقُدم "تفسيراً للإسلام يؤكد طبيعته، وما شهده من بدع "[31]، وضمن الأسس العقلانية فإن على المثقف أيضاً أن "يطلب من السلطات الإسلامية أن تواجه التحديات المتمثلة في الأقليات غير الإسلامية، وحقوق المرأة،

والحداثة نفسها، بيقظة يمليها التعاطف الإنساني، وإعادة التقييم بأمانة، وإخلاص، لا بالترانيم التي يتجلّى فيها الجمود المذهبي، والتظاهر بالدفاع عن الشعب"[32].

إذن، هكذا يرى إدوارد سعيد أنَّ حقيقة المثقّف الأساسية أنَّه فريد يتمتَّع بموهبة خاصة تمكنه من حمل رسالة ما، أو تمثيل وجهة نظر ما، أو موقف ما، أو فلسفة ما، أو رأي ما، وتجسيد ذلك، والإفصاح عنه إلى مجتمع ما، وتمثيل ذلك باسم هذا المجتمع[33]، دون الإساءة لأيدولوجيات بعينها، وهو ما يحملنا لطرح التساؤل الآتي: كيف تعاملت المرنيسي في خطابها عن السلطة؟

وفيما يتعلق بخطاب المرنيسي عن السلطة والمجتمع في كنف الإسلام، يلمح القارئ أنه خطاب يحمل النقد اللاذع في كثير من صوره؛ فالسلطة المجتمعية الإسلامية، باعتبارها قوة مهيمنة، تعززُ أشكال التطرف ضدّ النساء؛ فالمجتمع والإسلام – في تصورها - قطبا هذا التطرف؛ فالأسرة المسلمة، والمجتمعات الإسلامية، والأزواج المسلمون، والنظام الإسلامي، وغيرها، كلّها مقدمات العملية التطرفية.

إن المجتمع المسلم عند المرنيسي مجتمعٌ غير مجهز للتعامل مع المرأة، ولا يمتلك أدنى مقومات فكرة تحريرها، فتراها تقول: "إن الطريقة لإقناع وتأييد "امرأة محررة" هي إرضاؤها وجعلها تحبك، وليس إكراهها وتهديدها. ولكن المجتمع المسلم لا ينشئ الرجال على كسب المرأة من خلال الحب؛ فهم مجهزون بشكل رديء للتعامل مع امرأة لديها حرية إرادة؛ ومن هنا يكون الصد والخوف اللذان يرافقان فكرة تحرير المرأة"[34].

كما أن هذا المجتمع يعاني من عدة أشكال للفوبيا؛ فوبيا التحول إلى المجتمعات الغربية، وفوبيا تفوق المرأة ... فمن المفهوم "أن الآباء والأزواج المسلمين يشعرون برعب من فكرة تحول أنماط عائلاتهم وحياتهم الجنسية إلى الأنماط الغربية. والصفة المذهلة للجنسانية الغربية هي تشوه استقامة المرأة، واختزال قيمتها إلى بضعة إنشات من اللحم العاري الذي تصوِّر ظلاله، وأشكاله بلا حدود، بدون هدف سوى الربح. في حين أن استغلال المسلم للأنثى مغطى تحت حجابات، ومخفي وراء الجدران، وللاستغلال الغربي النكهة السيئة في كونه ظاهراً ومفضوحاً بشكل مفرط"[35] ومن اللافت في الأمر أن المرنيسي تتفهم خوف المسلمين من تقليد النموذج الغربي المختزل في استغلال المرأة وتشوهها، باعتباره ذا نكهة سيئة في حين أنها تكتفي بتقييم استغلال المسلم للأنثى في كونه مغطى بحجابات دون أن تفصح عن شكل الاستغلال هنا، ودون تقديم البديل.

ترى المرنيسي أن الأنظمة الاجتماعية الإسلامية ستظل متمسكة بكبح جماح المرأة خوفا على فرط العقد، وعلى "مستوى أعمق من القوانين والسياسة الرسمية، فإن النظام الاجتماعي

الإسلامي يرى الأنثى على أنها فرد عدواني قوي يمكن لقوتها، إذا لم يتم ترويضها وكبحها أن تؤدي إلى تآكل النظام الاجتماعي"[36].

إن خطاب المرنيسي الثقافي في التعامل مع المجتمع الإسلامي جدير بالقراءة بتؤدة وتأنٍّ؛ لما يزخر به من إشارات دالّة مهمة؛ ذلك أن ثمة فرقًا بين استعمال "استغلال المسلم للأنثى" وبين "استغلال الرجل للأنثى"، وكذلك فإن المرأة تعاني في "المجتمعات الغربية" كما هو الحال في "المجتمعات العربية" وأن هناك فرقًا شاسعًا بين الدين الإسلامي؛ المنظومة التشريعية الأخلاقية التي ضمنت للمرأة العدل بقدر كبير لم تكن لتناله قبل مجيء الإسلام، وبين التصرفات الفردية النمطية التي تصدر عن أفراد عاشوا في كنف الإسلام لكنهم لم يتمثلوا مُثُلَه وقيمه حسب ما أراده للمرأة.

ومن اللافت للنظر – وللإنصاف - أن المرنيسي في تناولها للقضايا التي تمس الإسلام تجدها تفرق بين شكلين للإسلام: الأول، سياسي وهو مناط تناولها، والآخر، روحي، فتقول: "وتحاشيًا 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 بالأهواء، وهو ما يختلف عن الإسلام – الرسالة، الرسالة الإلهية، الإسلام المثالي المدون في القرآن (الكتاب المقدس). وعندما أتكلم عن هذا الأخير فإنني أعبر عنه بالإسلام كرسالة، أو الإسلام الروحي"[37].

ومما يتصل بخطاب السلطة والمجتمع الإسلامي عند المرنيسي، خطابها عن التصور الإسلامي للحياة الجنسية، حيث يُعدُّ خطاب الجنس واحداً من أبرز المصطلحات التي ظهرت في الدارسات ما بعد الكولونيالية لا سيما الثقافية والاجتماعية منها، ولعل "**ميشال فوكو MichelFoucault**"، من أبرز الذين عالجوا موضوع الجنسانية في المنظومة الخطابية والفكرية التي نمت حول قضية الجنس، والغريزة الإنسانية، في كتابه " تاريخ الجنسانية **History of Sexuality" 1976**"، الذي يرى فيه أن ثمة علاقاتٍ قويةً تربط بين الجنس، والسلطة، والمعرفة[38].

حول خطاب الجنس، قدمت فاطمة المرنيسي في كتابها: "**ما وراء الحجاب – الجنس كهندسة اجتماعية- Beyond The Veil: Male-Female Dynamics in a Muslim Society**" 1973، توضيحًا لديناميكية العلاقة بين الجنسين في المجتمع المغربي تحديدًا، عن طريق تفكيك مفهوم الجنس، والوقوف على دور المرأة داخل العلاقة الجنسية، إضافة لمحاولة فهم العلاقات الاجتماعية التي ساهمت في بناء العائلة في المجتمع الإسلامي؛ للوصول لفهم أعمق لمشكلاته المعاصرة.

وفي مستهلّ كتابها تسقط المرنيسي الضوء على المفارقات القائمة بين قواعد السلوك التي يتبنّاها المجتمع علنًا حول الحياة الجنسية، وبين الدلالات المستخلصة من التحليل الضمني لهذه السلوكيات العلنيّة، وبإجراء مقارنة بين الإمام **الغزالي**، كممثل للتصور الإسلامي للحياة الجنسية من خلال كتابه: إحياء علوم الدين، **وسيجموند فرويد** حول الفاعلية والسّلبية، تعتبر المرنيسي من بداية حديثها عن **فرويد** بأنه صاحب "نظرية ((ماشية))[39] (Machiste)" ترتكز على مقدمات متطورة منهجياً، وأن نظريته العلمية عن حياة المرأة الجنسية "مشروطة تاريخياً" يمكن اعتبارها "انعكاساً لمعتقدات مجتمعه في هذا المجال، وليس مجرد نظرية موضوعية خارجة عن التاريخ"[40].

وأما بالنسبة **للغزاليّ** فإنها ترى أنه تقدم على فرويد في فهمه الحياة الجنسية، إذ إنه لم يقسمها على أساس: مذكر ومؤنث، وربط أحدهما بالسلبية، والأخرى بالفاعلية، كما عمد فرويد في تحليله، بل إنهما أي الرجل والمرأة، عند الغزالي "يساهمان معًا في الحياة الجنسية التي تنتمي إلى النوع نفسه"[41]، وهو بهذا يدحض فكرة وجود "متعدٌ أو ضحية"، على حدّ وصف فرويد، بل هناك شخصان يتعاونان لكي يمنح أحدهما اللذة للآخر[42]، وهو ما يضفي الفعاليّة على حياة المرأة الجنسية، من جهة، ويزعزع زعم فرويد حول سلبيتها، من جهة أخرى.

بناءً على ما سبق، يفهم من السياق أن الغزالي كان أقرب إلى الصواب من فرويد في تفسيره للحياة الجنسية في نظر المرنيسي، غير أنها ترى أن الغزالي وفرويد متفقان على كون المرأة قوة هدامة، فتقول: "إنه لشيء باعث على السخرية أن تصل النظريتان: الإسلامية، والأوروبية، إلى نفس الخلاصة، فالمرأة قوة هدامة للنظام الاجتماعي، إما لكونها فعّالة تبعًا للإمام الغزالي، أو سلبيّة حسب رأي فرويد"[43]. فالسلبية، والفاعلية في حق المرأة تكشفان عن حالة من التآمر الجمعي جاء من قِبل الطرفين: الأوروبيّ، والإسلاميّ.

يمكن القول إن ما قدمه فرويد في شأن المرأة يرجع أمره إلى منظور علم النفس التحليلي، أجراه على أساس أنها نظريات علمية تحتمل الصواب أو الخطأ، وهي مسألة تناولتها النسوية في غير موضع، وقد أفرزت موقفين منه: تمثل الأول في الرفض بدعوى أنه قام على أساس التحيز ضد المرأة[44]، والآخر تمثل في كونه مجرد تحليلات جاءت نتيجة تجاربه النفسية والعلمية[45]، غير أن المهم في الأمر أنه لم يرد على لسان النسويات مسألة التعميم، بل إن نقدهن توجه إلى نظرياته بشكل مباشر.

وأمّا الإمام الغزالي، فقد قدم رؤيته الخاصة بفاعلية المرأة، وهو أمر إيجابي قبل كل شيء، منطلقًا من مصادر التشريع الإسلامي، ولكنها تظلّ رؤية رهينة فهمه الخاص، وتأويلاته لا يمكن تعميمها على النظام الإسلامي، على الرغم من كونها منزهة من الغلو والإسراف في التأويل.

وتتعقب المرنيسي الرمزية الجنسية في النظام الإسلامي، وأثر تقسيم المكان الاجتماعي إلى مكان منزلي، ومكان عام، وترى أنّ هذا تعبير عن علاقة سلطويّة تراتبيّة، تفضي في النهاية إلى عالمين فرعيين[46]:

1- عالم الرجال، الذي يرادف الدين والسلطة.

2- عالم النساء الذي يمثل مجال الحياة الجنسية والأسرة.

وفيما يتعلق بالسلطة والنفوذ كمقابل تجريد الطرف الآخر منهما، فلم يعد ينفع في عمليات التبادل الاجتماعيّ؛ ذلك أنه "في حين يفترض في العلاقات القائمة بين أعضاء الأمة أن تكون قائمة على الوحدة والحب والمساواة، فإن العلاقات في المجال المنزلي تنعت بكونها قائمة على عدم المساواة. إنها علاقة صراع مبنية على توتر بين طرف يأمر وطرف يخضع. وبالتالي فإن التقسيم بين الحياة العامة أي تدبير شؤون الأمة، والحياة الخاصة أي مجال الجنس والولادة يعد تقسيماً بين عالم ذكوري، وعالم نسوي"[47].

خطاب الحجاب:

إنّ السّجال حول شرعيّة الحجاب لم ينتهِ في عالمنا العربيّ على الرغم من مرور أكثر ما يقرب من خمسة عشر قرناً على فرضه، ولو كان السّجال حول الحجاب باعتباره شكلاً حضارياً أو هُوية إسلامية لكان من الممكن أن يؤتي ثماره، ولكنه لم يتخطَّ طابع الاتهام ووصمه بالتخلف والرجعية والعبودية، لا سيما في أوساط النسويات اللاتي يرين "أن الحجاب الإسلامي شُرع لترسيخ التراتبية في العلاقات، والتمييز بين أفراد المجتمع على أساس طبقي جنسي، وهذه الطبقية امتداد لممارسات تاريخية سابقة على الإسلام"[48]. وإذ تشهد النظرية النسوية مناقشات مثيرة للجدل حول الحجاب، فإنه يتزايد عندهن التأكيد على مسألة السفور باعتباره النموذج الممثل للتقدم، وتحرر المرأة، إضافة إلى كونه يزيل التمايز الطبقي على أساس الجنس أو النوع.

لقد تجاوزت دلالة الحجاب في دراسات ما بعد الكولونيالية في كونه "مخيطاً" مادياً متعلقاً بالجسد (الرأس والوجه)، إلى انزياحات معنوية متعلقة بحجب المعرفة والإدراك كشكل من أشكال التهميش والاضطهاد، و"هكذا يكون الحجاب دالّاً (Signifier) متعدد الطبقات، يدل في وقت واحد على ثوب يغطي وجه المرأة المسلمة. وعلى ما يخفي ويحجب الشرق والمرأة الشرقية من

الإدراك؛ إنه يخفي الشرق الحقيقي، ويحفظ حقيقته من المعرفة، والإدراك الغريبين. إنه أيضاً كناية عن غشاء يفيد كستارة تدور حولها استيهامات الاختراق الغربية"[49].

كما تربط بعض المنظرات للنسوية الحجاب بالعبودية، وإن وجود العبودية متعلق بوجود الحجاب، ومثل هذا الطرح عبرت عنه غريس إليسون (Grace Ellison)، وهي امرأة إنجليزية تكتب في أوائل العشرينيات، عن هذا الاتجاه الواسع الانتشار جداً في تمثيلها للنساء التركيات "إن عصوراً من العبودية لا يمكن إزاحتها جانباً في شهور قليلة، والسيدات يواصلن ارتداء حجاباتهن الخيشية السوداء السميكة فوق وجوههن"[50].

ولعل أبرز ما يميز المرنيسي عن غيرها من النسويات العربيات تناولها لقضية الحجاب باعتباره ستاراً يخفي النساء من جهة، وشكلاً من أشكال قمع الحرية الفردية من جهة أخرى؛ فهي إذ ترى في الحجاب طمساً لمعالم المرأة وإدخالها في دائرة سيطرة السلطة التي لا تنفك تلفظ المرأة من دائرة الحياة وهو ما "يجعل المرأة تختفي، إضافة إلى إلغائها وإقصائها عن الحياة المجتمعية، ونفيها إلى منطقة يسهل السيطرة عليها (المنزل)، ومنعها من الحراك والتنقل، والتوكيد على لاشرعية موقعها في ميدان الرجال بواسطة القناع"[51].

وفي كل مرة تعلن المرنيسي معركتها على الحجاب تراها تستعيد معجمها نفسه في كونه انتصارًا للمنافقين، في إشارة إلى أنه فرض على النساء لدرء المنافقين من النظر إليهن، والتعرض لهن من جهة، ولتمييز النساء الحرات عن الإماء من جهة أخرى، إضافةً إلى أنه منافٍ لما أراده الرسول عليه الصلاة والسلام، فتقول: "في الصراع بين حلم محمد - صلى الله عليه وسلم - بمجتمع يمكن للنساء في التحرك بحرية في المدينة لأن الرقابة الاجتماعية سوف تكوّن الإيمان الإسلامي الذي ينظم الرغبات، وبين أخلاق المنافقين الذين لم يتصوروا المرأة إلا موضوعًا للعنف والشهوة، كانت هذه الأخيرة هي التي رجحت؛ فالحجاب هو انتصار للمنافقين، ولسوف تستمر الإماء لتكون موضع اعتداء وموضوع اغتصاب في الشوارع، وسيكون السكان من النساء المسلمات منذئذٍ مقسمين إلى صنفين بواسطة الحجاب: النساء الحرات اللواتي حرم اغتصابهن، والنساء الإماء اللواتي أبيح التعرض لهن، وفي منطق الحجاب حل قانون الاغتصاب القبلي محل عقل المؤمن الذي أكد عليه رب المسلمين كأمر لا بد منه كي يميّز بين الخير والشر"[52].

إنّ الربط بين فرض الحجاب وانتصار المنافقين – كما استنتجت المرنيسي – غير مسوّغ؛ ذلك أن فرضه ثبت في القرآن الكريم، وإنّ كل ما يثبت فيه يعد تشريعًا باعتباره المصدر الأول من مصادر التشريع الإسلامي.

ثمة ملاحظة أخرى ترتبط بقراءة المرنيسي لقضية الحجاب، تتمثل في إلقاء اللوم على عمر بن الخطاب لدوره الرئيس في مسألة فرض الحجاب، وأن الحلّ الذي قدمه وليد أفكاره، فتقول:

"إن حل عمر الحل بالحجاب – الستار الذي يخفي النساء بدلا من تغيير العقول وجبر "الذين في قلوبهم مرض" ليتصرفوا بشكل مختلف - سوف يستمر بعد الإسلام، حضارةً، وانعكاسًا على الفرد، وعلى دوره في المجتمع. انعكاسًا جعل من دار الإسلام في بداياته، تجربة رائدة في مادة الحرية الفردية هذه. وبعد خمسة عشر قرنًا، فإن العنف الاستعماري هو الذي سيجبر وبشكل متناقض الدول الإسلامية لإعادة فتح سجل حقوق الفرد والمرأة. كل نقاش حول الديمقراطية يمر بها"[53]. إن تبرير المرنيسي الانتقال من الحرية التي كفلها الإسلام إلى دائرة الظلم بسبب الحجاب ينطوي على تناقضين:

أولاً: خوف المرنيسي من استمرار الحجاب بعد الإسلام فيشكل قيمة حضارية، فما مقصود قولها: "بعد الإسلام"؟ فهل يعني هذا أن ما جاءت به التشريعات الإسلامية مرهون بزمن معين؟ ثم إن عدّ الحجاب جزءاً من الحضارة، وهو كذلك، لم يكن الأمر الوحيد الذي نادى به الإسلام؛ فمنذ مجيء الإسلام ثمة تشريعات وتغييرات بالجملة طالت مجالات الحياة لم تكن معروفة من ذي قبل.

ثانياً: منذ متى كان الاستعمار ينادي بحقوق الفرد والمرأة؟ والمجال هنا لا يتسع للحديث عن آفة الاستعمار وويلاته، بدءاً من ضياع اللغة، والمرنيسي أدركت تماماً مدى انتشار اللغة الفرنسية في بلدها المغرب، وانتهاء بالهيمنة الفكرية التي لا تنفك تسكن جل المؤسسات بدعوى التطور والإصلاح.

نعم، لقد استمر الحجاب بعد أن اجتهد عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، في طلب الرسول في إقراره، وهو الذي كان سباقا في خوض هذا المجال الذي لم يتنبه إليه غيره، ومما لا شك فيه أن عمر كان بمثابة العقل المدبر في تاريخ الفكر الإسلامي وافقت آراؤه الرؤية الفكرية للعقيدة الإسلامية.

والحقيقة أن موافقات عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، للقرآن والسنة، تزيد على عشرين موافقة ذكرها السيوطي في كتابه تاريخ الخلفاء[54]لا يتسع المجال لذكرها، وهو أمر أكده ابن عمر رضي الله عنهما، إذ يقول: "ما قال الناس في شيء، وقال فيه عمر، إلا جاء القرآن على نحو ما يقول عمر"[55]. كما أخرج البخاري عن أنس: "حدثنا عَمرو بن عَون قال: حدثنا هُشيم عن حُميد عن أنسٍ قال: قال عمر: وافقت ربي في ثلاث: فقلت: يا رسول الله، لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى، فأنزلت: {واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى}. وآية الحجاب، قلت: يا رسول الله، لو أمرت نساءك أن يحتجبن، فإنه يكلمهن البر والفاجر، فنزلت آية الحجاب، واجتمع نساء النبي صلى الله عليه وسلم في الغيرة عليه، فقلت لهن: عسى ربه إن طلقكن، أن يبدله أزواجا خيرا منكن، فأنزلت هذه الآية"[56]

وفي حين ترى بعض النسويات – ومنهن المرنيسي – أن الحجاب يرسّخ العبودية، ويقصي المرأة من الحياة المجتمعية، ويخفيها عن عوالم الإدراك والمعرفة، ترى بعضهن النقيض، فيذهبن إلى أن الحجاب لم يعد عائقاً في مجالات الحياة؛ فله اليوم "معانٍ مختلفة عن تلك التي كانت سائدة في أوائل القرن العشرين؛ فلا يمكن لأحد في وقتنا الراهن أن يعتبر الحجاب "عقبة أمام التعليم" أو أمام الانخراط في ساحة العمل، فانظر إلى الأعداد الهائلة من المتحجبات اللواتي يعملن ويدرسن ويختلطن في الساحات العامة. إن معاني الحجاب والرموز التي يشير إليها قد تطورت وتغيرت، واليوم، حين ننظر إلى الحجاب لا بصفته الدينية بل كدلالة اجتماعية وسياسية، نراه في كثير من الأحيان علامة قوة وليس علامة ضعف"[57].

كما ذهبت إحدى الناقدات النسويات إلى اعتبار الحجاب تجربة فريدة تميّز النساء المسلمات عن غيرهن، دون الإلحاح على تفكيكه بدعوى التحرير، فتقول: "الحجاب لباس، لكنه لباس يمكننا اعتباره يفصح عن هوية النساء المسلمات تحديداً. لا يمكننا إذاً أن نتعلم حقاً ما يعنيه أن تتحجب المرأة أو تسفر، إلا إذا نظرنا إلى تحجب المرأة في الثقافة الإسلامية بوصفه تجربة ثقافية فريدة، بدلاً من أن نقوم ببساطة بإعادة تأطير المشهد التحريري وتكرار المقاييس الحسية المشتركة المحولة إلى كليشيه باسم التحرر الشامل"[58].

خطاب الهيمنة الذكورية:

لا يمكن الحديث عن النقد النسوي، وعلاقته بالنقد الثقافي دون التطرق إلى مسألة "الهيمنة الذكورية"، أي هيمنة البنية الأبوية في المجتمع، وسبل استئصالها جذريا؛ سواءً على البعد السياسي، أو البعد الاجتماعي باعتبارهما طرفي العملية الجدلية التي تنطلق منهما النسويات في الغالب، وفيهما تتداخل وتتشكل عدة مفاهيم لا يمكن الفصل بينهما كالنظام الأبوي (البطريركية)، والتمركز حول الذكورة، والمركزية العرقية، وغيرها. وبشكل عام فإن مفهوم المجتمع الأبوي يشير "إلى المجتمع التقليدي الذي يتخذ طابعاً مميّزاً بالنسبة إلى البنى الاجتماعية الكليّة – المجتمع والدولة والاقتصاد والثقافة – وكذلك إلى البنيتين الجزئيتين – العائلة والشخصية – التي تتخذ، بمجموعها، طابعاً يتسم بأشكال نوعية من التخلف الاجتماعي والاقتصادي والثقافي تعيق تطوره وتقدمه، مثلما يتسم هذا المفهوم الأبوي بالتحجر والجمود والتناقضات الداخلية التي تمزقه وتستنزف طاقاته المعنوية وتدفع أفراده إلى الشعور بالتمزق، ما يؤدي إلى تقييم دوني للذات."[59] لذلك فإن كثيراً من النسويات لا يجدن في هذا النظام مكمن الخطورة، ذلك أن عدو المرأة الحقيقي "ليس هو مجرد نظام اجتماعي، أو مؤسسة اقتصادية، أو مجموعة من المعتقدات السابقة، وإنما الذكوريّة بحد ذاتها، وفي بعض الحالات بيولوجية الذكور. إن سياسة النسوية الثقافية تدور حول خلق بيئة صحيحة والمحافظة عليها ـ خالية من القيم الذكوريّة وجميع فروعها

كالإباحية ـ بالنسبة للمبدأ الأنثوي. إن النظرية النسوية، التفسير، والتحيّز الجنسي، وتبرير مطالب النسوية، يمكن تأسيسها بأمان وبصورة لا لبس فيها، على مفهوم الأنثى الكاملة"[60].

يستهدف فكر المرنيسي البنى الثقافية والاجتماعية في المجتمعين العربي والغربي، في الشق الذي يتناول قضايا المرأة المفصلية، وفي دور الهيمنة في العلاقة بين الرجل والمرأة، وهي علاقة يترتب البحث فيها على: أيهما يملك أكبر قدر من القوة؟

إن الناظر في كتابات المرنيسي يستشعر إيمانها المطلق بأن المجتمع العربي يحاط بمؤسسة ذكورية تمثّل عامل ضغط سلبي على حياة المرأة، إذ إنها ترى في الرجل تمثلات الهيمنة والسلطة بمختلف ألوانها، والتي سلبت حرية المرأة وإرادتها، من خلال القوانين والتشريعات الحياتية التي تمت قولبتها في قالب الهيمنة، ويعد استغلال المرأة اقتصادياً أحد أشكال هذه الهيمنة، فالناس في نظرها "لا يعيرون أدنى اهتمام لأن يكونوا عادلين فيما يتعلق بالنساء، والقوانين تسنّ بطريقة تسلبهن حقوقهن بشكل أو بآخر، فعلى سبيل المثال يعمل كل من الرجال والنساء منذ الصباح حتى المساء، ولكن الرجال يكسبون المال أما النساء فلا... وحين تعمل المرأة بشكل مضنٍ دون أن تكسب المال، فهي حبيسة الحريم، وإن كانت لا تبصر جُدُرَنا لهذا الحريم. إن القوانين جائرة، لأن النساء لسن من وَضَعها"[61].

إن القول بأن الرجال على مر العصور يكسبون أكثر من النساء ليس أكثر من مجرد ملاحظة عادية، قد يكون هذا صحيحاً، ولكن ليس الحقيقة كاملة؛ لأن مفهوم الكسب بين الرجل والمرأة أمر نسبي، يتطلب البحث في شكليه الكمي والنوعي لكلا الجنسين.

وبالنكوص إلى التراث مجددًا، والحفر العميق في البحث عن جذور الهيمنة، ترى المرنيسي أن إرهاصات الذكورية في المجتمع الشرقي تعود إلى بدايات العصر الإسلامي، وأن خير من يمثل هذا الاتجاه الأبوي، هو الخليفة عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، وترجع ذلك إلى كونه ذا طبيعة عنيفة مع النساء، وأنه كان فظًّا شديدًا عليهن، فتقول فيه: "لم تكن صدفة إذن، أن يصبح الناطق الرسمي للمقاومة الذكورية ضد مشروع المساواة النبوي، إنه رجل ذو هبة لدنيّة استثنائية، وكان مساهماً في دعم بقاء النظام القائم في النطاق العائلي"[62]. لقد نال عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، من المرنيسي جملة من الانتقادات في حقه، فلا يكاد القارئ يجد في كتابات المرنيسي ما من شأنه أن يحط من قدر المرأة ويلحق الأذى والإهانة بها إلا ويعود السبب – في نظرها – إلى عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، فهو على حد تعبيرها، "من سوء حظ النساء"[63]، و"الناطق الرسمي باسم المقاومة الذكورية ضد مشروع المساواة النبوي"[64]، وأكثر من ذلك كله أنه، رضي الله عنه، كان لا يقبل بتغيير المعتقدات والعادات الجاهلية من قبل النساء حتى وإن لم يمنع الله أو الرسول، عليه الصلاة والسلام، ذلك، فتراها تقول في هذا الشأن: "وأما الحياة الخاصة فيجب أن

تبقى محكومة بعادات الجاهلية، العادات التي كان محمد – صلى الله عليه وسلم - وربه، قد رفضاها، وأداناها منذئذٍ بأنها غير متماسكة مع النظام الجديد للقيم الإسلامية الذي يؤكد على المساواة للجميع بما في ذلك المساواة بين الجنسين"[65].

إن مما لا شك فيه، أن تحميل عمر مسؤولية الظلم والاضطهاد اللذين لحقا بالمرأة، وتحميله مسؤولية تهميش الأنثى، أمر يجانب الصواب؛ ذلك أن المرنيسي أقرّت في غير موضع بأنه "أعطى نموذجًا للخليفة المثالي الذي جعلنا نحب الإسلام في كتب تاريخ المدرسة الابتدائية: حاكم يصغي للمحكومين، وبخاصة أنه يدافع عن الفضيلة"[66]، كما أنه على حدّ تعبيرها يتمتع بكثير من المزايا الرائعة[67]، كما أنها استندت عليه في الجرح والتعديل فيما يخص حديث أبي بكرة كما مر سابقًا.

على الرغم من ذلك، تظل مساعي المرنيسي – باعتبارها عالمة اجتماع – تتماهى مع جملة المساعي النسوية الأخرى التي تقرّ بأحقية المرأة داخل المجتمعات العربية الإسلامية، من خلال دراسة وضعها داخل تلك المجتمعات، وتسلط الضوء على خطاب المرأة الذي عانى التهميش نتيجة المركزية الذكورية عبر العصور.

الخاتمة:

يسعى مشروع فاطمة المرنيسي إلى التعامل مع الخطاب الثقافي من خلال وضعه داخل سياقه السياسي، والاجتماعي الذي أنتجته في محاولة لكشف العيوب النسقية في الثقافة والسلوك معاً في المشهد الثقافي العربي المعاصر.

تشكّل المحتوى الثقافي في خطاب المرنيسي من عدة محاور، ظهرت جليًا من خلال مؤلفاتها؛ فتناولت بالبحث والحفر محور الفكر الديني، ومنهجية قراءة النصوص الدينية التي تم تأويلها وقراءاتها بشكل يجانب الصواب، وعمدت إلى تفكيك الوصاية على المرأة خلال محور الدراسات الاجتماعية، وأفصحت عن انحطاط وضعية المرأة العربية نتيجة الخوف العربي من التوجه إلى تجربة الحداثة والديمقراطية، كما أثمرت جهود المرنيسي في تعرية الأنساق في الموروث العربي من خلال تناولها ثيمات: الحريم، والسلطة، والحجاب، والهيمنة الذكورية.

تقف المرنيسي في خطاب "الحريم" عند شكلين لهذا الخطاب: الأول تناولت فيه "حريم الغرب" الذي تنطوي دلالاته على الإغراء والإباحية؛ كما يظهر من أعمال الراسمين في الغرب برسمهم المحظيات والإماء، والشكل الآخر تمثل في "حريم الشرق" الذي يمثل خوف الرجل الشرقي من المرأة، وفي كلا الشكلين تواطؤ جمعي في مسألة الحريم، أدانت الأول، وانتقدت الآخر.

انتقدت المرنيسي المجتمعات الإسلامية بدعوى أنها مجتمعات غير مجهزة للتعامل مع المرأة، متكئة في ذلك على الحفر في الموروث الإسلامي، وإعادة قراءة النصوص الدينية، في محاولة للكشف عن المسكوت عنه، وهو ديدن المثقف الذي لا ينبغي له الانسياق الأعمى وراء القوالب الأصولية السلفية الجاهزة، وحين ساءلت المرنيسي الأنساق الثقافية الإسلامية فرقت بين الإسلام الذي صاغته السلطة، وبين إسلام الوحي الذي كفل لكل ذي حقٍ حقه في شتى مجالات الحياة.

ترى المرنيسي في فرض الحجاب على النساء شكلًا من أشكال تقييد حريتهن، وستارًا يخفيهن من الظهور في المشاركة الاجتماعية والسياسية، كما ترى في الهيمنة الذكورة مظهرًا آخر من مظاهر سلب المرأة حقوقها، ترسخ العادات الجاهلية، ولا توائم النظام الإسلامي الجديد القائم على المساواة بين الرجل والمرأة.

مما لا شك فيه أن وضع المرأة الحالي هو جزء من تراتيب قمعية شمولية، ولعل من نافلة القول هنا الإشارة إلى براءة الإسلام من هذا الوضع، وهو الذي كفل لها حقوقاً لطالما حُرمت منها، غير أن إحدى غايات البحث ترمي إلى تفسير المنزلة الدونية للمرأة في الفضاء العربي، وإدراك عوامل الانحطاط، من خلال رؤية المرنيسي في هذا المجال، ذلك أن قضية المرأة ليست مجرد قضيّة "نسوية"، بل هي قضية إنسانية في الأساس، وقبل كل شيء، لذا يجب تسليط الضوء على ضمان ممارسة العدل – وهو أوسع من المساواة – في حقها، لضمان دورها في نهضة المجتمع سواءً على الصعيد الاجتماعي، أو السياسي، أو الثقافي.

Themes of Critical Feminist Cultural Speech of Fatima Mernissi

Ali Kamel Ali Al Sharef, *Faculty of Humanities and Social Sciences, Zayed University, Abu Dhabi, United Arab Emirates.*

Abstract

This study deals with thecritical feminist cultural discourse by Moroccan feminist writer Fatima Mernissi (1940- 2015). The study focused on three concepts: cultural critique and feminist critique. The second topic dealt with cultural content in her speech through some of her works are related to the subject of the study. The last topic deals with the forms of women's cultural discourse at Mernissi: Harem speech, Hijab speech, power speech and masculine hegemony.

It can be said that this study reveals the nature of critical thinking at Mernissi in dealing with social and cultural issues in general and women in particular. It shows how to deal with Arab cultural specificity, especially in the context of Islamic societies, in addition to the current status of women in the arbitrary practices that these communities have been subjected to.

Keywords: cultural criticism, feminist criticism, *harem*, *hijab*, power, male domination.

الهوامش والتعليقات

1 - شرابي، هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990 م، ص 79.

2- الموسوي، محسن، النظرية والنقد الثقافي، الكتابة العربية في عالم متغير، واقعها، سياقاتها، وبناها الشعورية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص95.

3- ميلز، كفين، الأدب واللاهوت، ترجمة: دعاء إمبابي، موسوعة كامبريدج، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ج9، 2005، (559- 575)، ص 572.

4- كوش، دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة 1، 2007، ص 38، بتصرف.

5- حمادي، خلباص، وحسين، ناصر، النقد الثقافي: مفهومه، منهجه، إجراءاته، مجلة كلية التربية، واسط، العدد 13، (ص 10- ص 28)، نيسان، 2014، ص25.

6- ويدُن، كريس، الدراسات الثقافية، ترجمة: هاني حلمي حنفي، موسوعة كامبريدج، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ج9، 2005، (237-253) ص 248.

7- حفناوي، بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 19.

8 - المزروعي، فاطمة، تمثيلات الآخر في أدب ما قبل الإسلام، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2007، ص 18.

9 - انظر: الرحبي، مي، النسوية مفاهيم وقضايا، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2014، ص 14.

10 - الموسوي، محسن، النظرية والنقد الثقافي. الكتابة العربية في عالم متغير، واقعها، سياقاتها، وبناها الشعورية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005، ص 128.

11 - انظر: الرحبي، مي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص 10 وما بعدها.

12 - المصدر السابق، ص 28.

13 - المصدر السابق، ص 28، بتصرف.

14 - حفناوي، بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ترويض النص وتقويض الخطاب. مطبوعات أمانة عمان، عمّان، الطبعة الأولى، 2007،ص 202.

15 - علال، عبد الرحمن، البنية الذهنية للحريم في حفريات فاطمة المرنيسي، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، ص١٩.

16 - المرنيسي، فاطمة، الحريم السياسي، النبي والنساء، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ص11.

17 - يُشير مصطلح النسوية الإسلامية إلى الحركة الجامعة لمجموعة الأفكار التي تتقاسم هدفاً واحداً هو تقويض منظومة المفاهيم والقيم والظواهر والتشريعات التي أنتجها المجتمع الإسلاميّ، من منظور ذكوريّ مكرّس للمساواة بين المرأة والرجل. الطريقي، أنس، النسوية الإسلامية، سلسة ملفات بحثية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 13 يونيو 2016، ص3.

18- المرنيسي، فاطمة، الحريم السياسي، النبي والنساء، ص18.

19 - المصدر السابق، ص67.

20 - المصدر السابق، ص67.

21 - انظر: المصدر السابق، ص 67.

22 - المصدر السابق، ص67.

23- انظر: المصدر السابق، ص 67، وما بعدها.

24 - المرنيسي، فاطمة، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ نص اختبار للرجال الذين يعشقون النساء، ترجمة: نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص6.

25 - المصدر السابق، ص 6.

26- المصدر السابق، ص 49.

27 - المصدر السابق، ص70.

28 - شرابي، هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 73.

29 - نقلاً عن: المصدر السابق، ص73.

30 - سعيد، إدوارد، المثقف والسلطة، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص83.

31 - المصدر السابق، ص82.

32 - المصدر السابق، ص83.

33 - انظر: المصدر السابق، ص 44.

34 - كيه، ويندي، وآخرون، النظرية النسوية، مقتطفات مختارة، ترجمة: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 2010، ص 227.

35 - المصدر السابق، ص 228.

36 - المصدر السابق، ص 233.

37 - المرنيسي، فاطمة، السّلطانات المنسيات، نساء رئيسات في دولة الإسلام ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ص 18.

38 - انظر: فوكو، ميشال، تاريخ الجنسانية 1 – إرادة العرفان، ترجمة: محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 2004.

39 - قصدت المرنيسي بالنظرية ((الماشية)) Machiste التي تمنح للرجل دور الصائد وللمرأة دور الفريسة. ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعيّة، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005،ص 19.

40 - انظر: المرنيسي، فاطمة، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ص20 وما بعدها.

41 - المصدر السابق، ص 24

42 - المصدر السابق، ص 24، بتصرف.

43 - المصدر السابق، ص 40.

44- خير من يمثل أصحاب هذا الاتجاه: النسوية الأمريكية: "بيتي فريدان Betty Friedan" في كتابها "اللغز الأنثوي Feminine Mystique"(1921)، الفيلسوفة الفرنسية الوجودية "سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir))، في كتابها ((الجنس الآخرThe second Sex)) (1949)، و"كيت ميلت Kate Millet" في كتابها "السّياسة الجنسية (Sexual Politics)(1969)... وغيرهن.

45 - خير من يمثل أصحاب هذا الاتجاه: جولييت ميتشل Juliet Mitchell في كتابها "التحليل النفسي والنسوية" Psychoanalysis and Feminism (1974)، و"جاكلين روز Jacqueline Rose"، و"جوليا كريستيفاJulia Kristeva ".

46- انظر: المرنيسي، فاطمة، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ص150

47 - المصدر السابق، ص 150.

48 - الجهني، ملاك إبراهيم، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، الحجاب نموذجا، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص339.

49 - ييغينو غلو، ميدا، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ترجمة: عدنان حسن، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2014، ص96.

50 - المصدر السابق، ص 197.

51 - المرنيسي، فاطمة. العذرية والبطركية، ضمن كتاب المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، بينار إيلكاركان، ترجمة: معين الإمام، دار المدى للثقافة والنشر، 2005، ص250.

52 - المرنيسي، فاطمة. الحريم السياسي، النبي والنساء، ص224.

53 - المصدر السابق، ص 225

54- السيوطي، جلال الدين. تاريخ الخلفاء. راجعه وعلق عليه: جمال مصطفى، الفجر للتراث، القاهرة، ط1، 1994م، ص99.

55- المصدر السابق، ص99.

56 - البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ج1، رقم الحديث: 402، ص89.

57 - مرعي، أنيسة الأمين. التحليل النفسي والنساء في العشرينيات. النساء العربيات في العشرينيات حضوراً وهوية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2010، ص 409.

58 - ييغينو غلو، ميدا، استيهامات استعمارية، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص 232.

59 - الحيدري، إبراهيم، النظام الأبوي، إشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت، ط إلكترونية، 2011، ص 143.

60 كيه، ويندي، وآخرون، النظرية النسوية، مقتطفات مختارة، ص 238.

61 - المرنيسي، فاطمة، أحلام النساء الحريم (حكايات طفولة في الحريم)، ترجمة: ميساء سري، ورد للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1997، ص 80.

62- المرنيسي، فاطمة. الحريم السياسي، النبي والنساء ص 172.

63- المصدر السابق، ص166.

64- المصدر السابق، ص172.

65- المصدر السابق، ص 172.

66- المصدر السابق، ص 171.

67- انظر: المصدر السابق، ص 172.

المصادر والمراجع:

البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

بعلي، حفناوي، **مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن**، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

بعلي، حفناوي، **مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة**، ترويض النص وتقويض الخطاب. مطبوعات أمانة عمان، عمّان، الطبعة الأولى، 2007.

الجهني، ملاك إبراهيم، **قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، الحجاب نموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015.

حمادي، خلباص، وحسين، ناصر، النقد الثقافي: مفهومه، منهجه، إجراءاته، **مجلة كلية التربية**، واسط، العدد 13، ا-نيسان-2014.

الحيدري، إبراهيم، النظام الأبوي، **إشكالية الجنس عند العرب**، دار الساقي، بيروت، ط إلكترونية، 2011.

الرحبي، مي، **النسوية مفاهيم وقضايا**، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2014.

سعيد، إدوارد، **المثقف والسلطة**، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.

شرابي، هشام، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990 م.

الطريقي، أنس، **النسوية الإسلامية**، سلسة ملفات بحثية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 13يونيو 2016.

علال، عبد الرحمن، **البنية الذهنية للحريم في حفريات فاطمة المرنيسي**، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث.

فوكو، ميشال، **تاريخ الجنسانية 1 – إرادة العرفان**، ترجمة: محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 2004.

كوش، دنيس، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة 1، 2007.

كيه، ويندي، وآخرون، **النظرية النسوية**، مقتطفات مختارة، ترجمة: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 2010.

مرعي، أنيسة الأمين. **التحليل النفسي والنساء في العشرينيات**. النساء العربيات في العشرينيات حضوراً وهوية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط2، 2010.

المرنيسي، فاطمة، **أحلام النساء الحريم (حكايات طفولة في الحريم)**، ترجمة: ميساء سري، ورد للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1997.

المرنيسي، فاطمة، **الحريم السياسي، النبي والنساء**، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق.

المرنيسي، فاطمة، **السّلطانات المنسيات، نساء رئيسات في دولة الإسلام** ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق.

المرنيسي، فاطمة. **العذرية والبطركية**، ضمن كتاب **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية**، بينار إيلكاركان، ترجمة: معين الإمام، دار المدى للثقافة والنشر،2005.

المرنيسي، فاطمة، **ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعيّة**، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005.

المرنيسي، فاطمة، **هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ نص اختبار للرجال الذين يعشقون النساء**، ترجمة: نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

المزروعي، فاطمة، **تمثيلات الآخر في أدب ما قبل الإسلام**، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2007.

الموسوي، محسن، **النظرية والنقد الثقافي، الكتابة العربية في عالم متغير، واقعها، سياقاتها، وبناها الشعورية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

ميلز، كفين، **الأدب واللاهوت**، ترجمة: دعاء إمبابي، موسوعة كامبريدج، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ج9، 2005.

ويدُن، كريس، **الدراسات الثقافية**، ترجمة: هاني حلمي حنفي، موسوعة كامبريدج، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ج9، 2005.

ييغينو غلو، **ميدا، استيهامات استعمارية**، نحو قراءة نسوية للاستشراق، ترجمة: عدنان حسن، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2014.