الحركة النسوية الإسلامية

«حقائق و تحديات»

رضا مستمسك*

مدخل:

انطلقت بدايات حركات الدفاع عن حقوق المرأة في الغرب و في البلدان الإسلامية كرد فعل على بعض مظاهر اللامساواة الاجتماعية السائدة آنذاك، و لكن مع مرور الزمان انسلخت عن حركة ثقافية ذات رؤى فكرية محدّدة تعالج اللامساواة التي تعيشها المرأة و مبادئ الأنوثة من خلال طرحها لاستراتيجيات خاصة.

مصطلح «فيمينزم» مصطلح فرنسي يعني الدفاع عن حقوق المرأة عن طريق تحقيق المساواة؛ لقد تشعبت الحركة النسوية إلى تيارات متمايزة في نظرتها إلى عوامل انحطاط مكانة المرأة، و كذلك في استراتيجياتها المتّبعة. حركة الحقوق النسائية الإسلامية (النسوية الإسلامية) مصطلح اعتمد في السنوات الأخيرة من قبل أدبيات الدفاع عن حقوق المرأة، و لفت إليه انتباه شريحة نسائية معينة في بعض البلاد الإسلامية. و غالباً ما ينظر إلى هذه الحركة على أنّها جماعة نسائية أخذت على عاتقها مهمة الدفاع عن حقوق المرأة ضمن إحداثيات التعاليم الإسلامية، ولكن لا ندري إلى مدى ينسجم هذا الوصف مع الواقع؟

لنبدأ من الصفر و نطرح السؤال التالي، ما هي حركة الحقوق

* باحث في العلوم الإسلامية متخصص في قضايا المرأة، عضو مشارك في مركز الدراسات والبحوث النسوية، طهران.

النسائية الإسلامية؟ هل هي ظاهرة مستحدثة تختصّ بها بلادنا، أم أنّ لها عمقاً تاريخياً وامتداداً أفقياً في البلدان الإسلامية؟ ما طبيعة المبادئ و الشعارات التي تنادي بها، و الآليات التي تقترحها؟ ما هي أوجه الالتقاء و الافتراق بينها و بين التيارات النسوية الأخرى، وأخيراً ما هي التحديات التي تواجهها؟

نوزّع إجابتنا عن هذه الأسئلة ضمن محاور ثلاثة نختصرها في الخلفية التاريخية، القراءات و التحديات.

أ. الخلفية التاريخية

ترقى بدايات التاريخ الرسمي للحركة النسوية إلى ١٥٠ سنة تقريباً، لكن انتظام الأفكار النسوية الغربية في مؤلفات المفكرين المسلمين الذين اطلعوا على حضارة الغرب بدأ مع أواخر القرن التاسع عشر ومن ثمّ انتشرت تلك الأفكار في البلاد الإسلامية، و كانت مصر في طليعة هذه البلدان التي احتضنت هذه الأفكار وتعهّدتها بالرعاية. و قد استفتح **قاسم أمين** – أحد رواد النهضة النسوية في مصر – القرن العشرين بكتابين هما تحرير المرأة و المرأة الجديدة ليزرع بذلك المرحلة الجنينية للدراسات النسائية في هذا البلد في تلك الحقبة.

سعى **قاسم أمين**، خاصة في كتابه الثاني، إلى طرح نهج خاص يعتمد إعادة قراءة النصوص الدينية بعيون النظرة التجديدية الغربية، و تواصل هذا النهج على يد تيار عريض من النسويين المعاصرين في البلاد الإسلامية بهدف تسييد النظرة الأنثوية كان أبرزهن المغربية **فاطمة المرنيسي**، والباكستانية **رفعت حسن**، واللبنانية **عزيزة الحبري** والسودانية **فاطمة أحمد إبراهيم** أخيراً وليس آخراً المصرية **نوال السعداوي**.

وفي هذا الصدد تعتقد الناشطة النسوية الإيرانية **نيّرة توحيدي** أنّ نشاط هؤلاء النسويات كان ينطلق من خلفية دينية أو حالة سياسية تكتيكية استهدفت تقديم قراءة جديدة للنص المقدّس.(١)

وصل قطار النسوية الغربية إلى إيران في مطلع القرن الماضي بالتزامن مع انطلاق صفارة الحركة الدستورية، و اطلاع المثقفين الإيرانيين على الحضارة الغربية. فاختزلت أولى المطالب في تلك التي عكستها المقالات والأشعار آنذاك وهي ضرورة توفير فرص التعليم والصحة للمرأة، و من ثمّ توسّعت دائرتها في مراحل لاحقة لتشمل المناداة بحقوق

المرأة. وتراوحت الأقلام التي كتبت في هذا المجال بين كاتبات مسلمات وأخريات حملن ميولاً بهائية، جميعهنّ مدفوعات بنظرة تنويرية تجديدية تطرح مسألة ضرورة قراءة النص القرآني بأدوات عصرية، خاصة في بعده المتعلّق بتعدد الزوجات.

ليس بالشيء الجديد أن تتمّ عملية تأويل النصوص الدينية وفقاً للآراء الأنثوية، فهي تمتدّ إلى نحو قرن من الزمان، لكن تاريخ المعرفة النسوية الإسلامية كظاهرة تستند إلى أسس نظرية أيديولوجية و رؤية شمولية تعنى بتحليل تعاليم الدين، لا يتجاوز العقدين الأخيرين.

إذا أردنا تقريب صورة المعرفة النسوية الإسلامية يلزم تقسيم المسألة إلى شقين، في الشقّ الأوّل نعطي فكرة عن التركيبة السياسية للنسوية الإسلامية، و الثاني يرسم الإطار الفكري لها.

الشق الأول: بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران لجأ جماعة من الإيرانيين المناهضين للثورة إلى عدّة دول، و قد توزّعت ولاءات هؤلاء بين ملكية وبين معارضة لقيام حكم ديني. في عقد الثمانينات انضمّت إليهم مجاميع من التيارات اليسارية و الماركسية، حيث وضعوا في صدر اهتماماتهم مسألة التصدّي للثورة بالأساليب السياسية، لكن مع مرور الوقت، أدركوا – متأثرين بالتحليلات الغربية– تعذّر مواجهة الثورة بالأساليب السياسية، على الأقل على المدى القصير، ورأوا أنّ السبيل الأمثل لتحقيق غاياتهم هو اللجوء إلى استراتيجيات ثقافية متوسطة و بعيدة المدى.

تنتزع قضية حقوق المرأة الاهتمام لعدّة عوامل، **أولها:** أن معظم النساء الإيرانيات في المهجر لهنّ تجارب مريرة مع التيارات السياسية اليسارية، و قد وجدن الانخراط في المجالات النسوية أكثر جاذبية و أبلغ تأثيراً. **ثانيها:** توصّل الغرب من جهته إلى أنّ السلاح الأمضى لمحاربة الأصولية الإسلامية هو في زعزعة كيان الأسرة، و تقديم بديل لنموذج العلاقة بين الرجل والمرأة، فالإسلام ينظر إلى الأسرة على أنّها القاعدة الصلبة التي تبتنى عليها القيم، و السور الذي يتصدّى لغزو الثقافة الرأسمالية، والنظام الرأسمالي بطبيعته لا ينسجم مع المقدّس الثابت، لذلك راح يسعى من هذا الباب إلى تحطيم ركائز مؤسسة الأسرة التقليدية.

في العقدين الأخيرين، اتّجهت جماعات من النسوة الإيرانيات ممّن لهنّ تجربة في العمل السياسي إلى ممارسة النشاطات النسوية، وبعد مناقشات مستفيضة توصّلن إلى

صعوبة اختراق هذه الطروحات الجديدة لقلب المجتمع الإيراني ذي التركيبة الدينية ما لم تكتس ظاهراً عقيدياً دينياً، و أنّه بدلاً من محاربة الدين بأسلحة نفد تاريخ استعمالها، يجب تقديم طروحات حديثة عن الدين. و من بين التيارات النسوية الإيرانية التي تعمل في الخارج ولها تاريخ سياسي مشترك، قدّم تياران نسويّان طروحات مختلفة عن النسوية؛ التيار الأول هو الجناح اللاديني في الحركة النسوية و أبرز رموزه **هايده مغيثي**، روحي **شفيعي و رفعت دانش**، أما التيار الآخر فقد تمثل في **نيّرة توحيدي**، هاله افشار و افسانه نجم آبادي[٢]، وهو يرى إمكانية عقد مصالحة بين الإسلام و النسوية.

أمّا قوى الداخل التي تعرف بالمنظمات النسوية الإسلامية، فعلى الرغم من احتوائها على بعض الرموز التي كانت مؤيدة للنظام الملكي السابق أو معارضة للنظام الحالي، إلا أنّ التيار في سواده الأعظم يتألف من رجال و نساء ناضلوا ضد النظام السابق ووقفوا إلى جانب النظام الثوري الجديد، وهم يُحسبون على التيار النسوي المتدين، وبعضهم من أنصار النظام بل مسؤولين في مواقع متوسطة فيه، لكنّهم يأخذون على السلطة عدم فاعليتها بسبب ابتعادها عن أسباب الحداثة.

الشق الثاني: لم تزل جدلية الدين و الحداثة الشغل الشاغل للمفكرين خلال العقود الأخيرة. قد يبدو الدين للوهلة الأولى مجموعة من الثوابت التي لا تنسجم مع سنن وقوانين الحداثة والتحديث، ونحن هنا أمام خيارين، إما أن نرجح أحدهما على الآخر، أو نفسّر أحدهما بالاستناد إلى الآخر. وقد انقسم المفكرون أمام هذا الواقع إلى فئات ثلاث:

الفئة الأولى: التقليديون الذين يتنكرون للثقافة و الحضارة بجميع مظاهرها، ويعارضون أي ظاهرة حداثية، مطالبين بالعودة إلى نمط الحياة الفطرية الأولى للإنسان، ويرون أنّ تعقيدات الحياة الإنسانية هي من أعظم البلايا التي تعانيها البشرية، ولا سبيل للخروج من هذه الطامة إلا بخروج المارد ليعود بنا إلى تلك الحقب.

الفئة الثانية: المفكرون الإسلاميون الذين يعرضون الحضارة الجديدة على الإسلام باعتباره معياراً وحكماً، و هم صنفان: تقليديون – لا صلة لهم بالتقليديين من الفئة الأولى – ، وتنويريّون. أما التقليديون منهم، فهم يحتكمون إلى أحكام الشريعة الإسلامية من دون أن يبخسوا الحضارة أهميتها و قيمتها، لكن طريقة تعاطيهم مع هذه الحضارة و الثقافة الجديدة هي التي تميزهم إلى حد ما عن التنويريين ـ الذين يرون إمكانية مدّ الجسور مع التطورات الحضارية بالإنطلاق من ثوابت العقيدة ـ ويجدون أنّ الدين فيه من مقومات

التجدّد و الدينامية الشيء الكثير، لكنّها في الوقت نفسه لا ترى في الدينامية الدينية أساساً ومعياراً للتطور الحضاري و الحداثي. وبإزاء ذلك فإن المآخذ التي طرحها التنويريون على الآلية المقترحة للتقليديين فيما يتعلق بطبيعة العلاقة بين الدين و الظواهر الحداثية، هي نقطة الافتراق بينهما، إذ يسعى هؤلاء إلى رسم مشروع فكري يتيح الحصول على نمط لآلية دينية تتضمّن نموذجاً للحكومة الدينية، وتأسيس نظام حضاري يستمدّ محفّزات وجوده من الإسلام. و باتجاه معاكس تحاول الفئة الأولى إيجاد شراكة متوازنة بين الظواهر الحداثية و أحكام الشريعة ضمن حالات مجتزأة و منقطعة، فتضع مهمة بيان الأحكام في سلة الشريعة، و مهمة تشخيص الموضوع على ما درج عليه العرف السائد و الخبرة العامة؛ بعبارة أخرى، تسعى هذه الفئة إلى تَمَثُّل رؤية حكومية للدين، تصوغ على أساسها نموذج هداية اجتماعي مبني على الدين وتعتمل في داخله مفردات الحضارة الحديثة[٣]، بالرغم من الإخفاقات و النجاحات الكثيرة التي مرّت بها.

وعلى مقربة من هؤلاء وأولئك، يقف الحداثيون الذين و ضعوا الدين تحت المجهر، معتمدين مقاييس الثقافة الغربية الحديثة في تحليلاتهم، و يتنازعهم اتجاهان، **الأول:** الحداثيون العلمانيون الذين يحجرون على الدين داخل أسوار الحياة الشخصية، و يعتقدون بوجوب الفصل بين منظومة الدين و منظومة المجتمع، و إنّ مهمّة الأديان هي إصلاح آخرة البشر، و على البشرية إدارة صراع مصالحها الاجتماعية بنفسها. وتأسيساً على هذا التحليل فإنّ الأحكام الاجتماعية في الإسلام لا تعني مجتمعية الدين على الأطلاق، أمّا إذا اعتذرنا بحكومة الرسول الكريم (ص) و قراراتها الاجتماعية، فذلك لأنّه جمع بين النبوة و الحكومة، لذلك تكون تلك القرارات صناعة بشرية.

الاتجاه الحداثي الثاني و يمثّله الحداثيون الدينيون، هؤلاء لا يدعون صراحة إلى فصل الدين عن المجتمع، لكنّهم يرونه حمّال قراءات، إحداها قراءتهم التي تنسجم مع ثقافة الحداثة و حضارتها. كما يعتقدون أنّ بعض المفاهيم كالعدالة و المساواة هي أهداف عامة للدين، و طريق تحقيقها يمرّ عبر أحكام الشريعة، لكن حتى تفسيرهم لهذه المفاهيم مقتبس من ثقافة الحداثة الغربية. و قد أسهبت مجلتا «زنان» (النساء) و فرزانه (الحكيم) الإيرانيتين في عرض آراء هذا الاتجاه.[٤]

وعن نظرتهم للأحكام الإسلامية يقول هؤلاء إنّها شرّعت لتحقيق شرطي العدالة والمساواة، أو على الأقل سوق المجتمع نحوهما، و أمّا الأحكام التي تهدف إلى غير ذلك من

و جهة نظر العقلاء، فهي أحكامٌ غير دينية و غير ملزمة، و تحتاج إلى قراءة حديثة. ويضيف أصحاب هذا الرأي بأنّ الدين لم يملك مشروعاً اجتماعياً ليقدّمه للإنسانية، بل أقصى ما فعله أنّه طرح بعض الشعارات، و على الوعي الجمعي أن يتلقّفها و يفسّرها بحسب ظروف عصره.

في خضم هذه السجالات أطلّت النسوية الإسلامية برأسها، حيث و ضع أساسها مجموعة من النسوة الإيرانيات في الداخل و المهجر، و نهضت هذه الحركة على دعوى فصل الدين عن السياسة، و تداخلت فيها تيارات لبعضها تاريخ ثوري ناصع، و سيرة شخصية متدينة و محافظة، فانبرت للدفاع عن حقوق المرأة من خلال تكريس معطيات النسوية الدينية الحداثية.

لا يتورّع بعض المحلّلين عن إضافة اتجاه نسوي ثالث قوامه خليط من نساء متدينات، ثوريات، متنورات، أكاديميات و داعيات دينيات ينتمين إلى المؤسسة الدينية (الحوزة) ممّن تعاطين عملياً – لا من باب التنظير – مع قضايا المرأة.

والمثير في الأمر، أنّ معظمهنّ لا يعتبرن أنفسهنّ نسويات لا بل يدرأن عن أنفسهنّ هذه «التهمة»، ويعتقدن بحماس وإخلاص، ضرورة أن يجري دم الحضارة و الحداثة في عروق الإسلام إذا كان له أن يمارس دوره القيادي في الحياة. بالنسبة لهذا الاتجاه، فإنّ الحكم عليه إنما يكون من خلال ما رشح عنه من تحليلات و قراءات حول بعض القضايا من بينها سنّ الزواج، العمل، القوامة، الحضانة، الحضور الاجتماعي للمرأة و غير ذلك. لم يخف غبار تمسّك هذا الاتجاه بالخصوصيات الجنوسية عند الرجل و المرأة، حقيقة نظرتها التماثلية إلى المسائل؛ على سبيل المثال: الشريحة المتدينة في هذا التيار تتحرّك ضمن دائرة الشرع و التكليف الإلهي، لكنّها في المسائل المعروضة تتبنّى الأحكام الفقهية التي تنحاز إلى الرؤى التماثلية، مثلاً بالنسبة لتعليم الأطفال و الناشئة، تسلك نهجاً إصلاحياً للقراءات الجنوسية متعاطفاً مع المعايير الدولية. وهكذا نظرتهم للإصلاحات القانونية تدور في هذا المضمار. و بالنسبة لمعاهدة القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة، فهي من وجهة نظرهم الإنجاز النسوي الأرقى خلال القرن العشرين، و هي بشكل عام و ثيقة متقدمة لا ينقصها سوى لمسات تعديل سطحية.

وبقدر تعلّق الأمر بالإسلام الاجتماعي بما هو توظيف للدعوة و هداية للمجتمع، فإنّ هذا التيار يؤمن إيماناً راسخاً بهذا النهج، لكنّه إيمان ظل حبيس الفكر و لم يترجم إلى واقع

نجانب الحقيقة إذا قلنا: إنّه لا يوجد اتجاه نسوي و احد يمكن تفسيره دينياً.

المعرفة النسوية الإسلامية معرفة نقدية للنسوية الغربية في ما يتعلق بالأسرة و كذلك في إسرافها في الفردانية، و ترى وجوب مراعاة الخصوصيات الثقافية المحلية و الوطنية للمرأة، الأمر الذي يعني صعوبة عولمة الاستراتيجيات الخاصة بها، و في هذه النقطة الأخيرة يبدو أنّ المعرفة النسوية الإسلامية قد تأثّرت بالنسوية ما بعد الحداثية، لهذا راحت تعوّل على عملية تغيير شاملة لمناهجها و بعض استراتيجياتها بدلاً من إحداث تغيير في المفهوم النسوي، فكما يقول بعض النسويين الإسلاميين يجب السعي في ضوء تجارب الماضي إلى آلية إسقاطية توفيقية متقنة، و ناقدة للنظريات و الأفكار مع واقع المجتمع.[٨]

٢. قراءتها عن الدين

يعرّف البعض النسوية الإسلامية بأنّها «**مجموع الأساليب و السلوكيات ذات الصلة بالعدالة و المساواة الجنوسية و المؤطرة بالقيم الإسلامية**»،[٩] أي أنّ هذه الحركة تسعى إلى تبنّي قضايا الدفاع عن حقوق المرأة و قيمها على هدي ثوابت الدين. و يعتبر العديد من النسويين الإسلاميين أنفسهم أفراداً متديّنين وملتزمين بتطبيق أحكام الشريعة نظرياً و عملياً. و لكن يبقى هنالك شك حول التعريف المذكور عن النسوية الإسلامية، باعتباره تعريفاً غير دقيق، و لا بأس هنا من الرجوع إلى قراءاتهم عن الدين و موقعه لنستجلي أي التباس في الأمر، خاصة مفكري المهجر الذين يعبّرون عن وجهة نظرهم بوضوح أكبر، في طليعتهم **نيّرة توحيدي** التي تمايز بين الدين الرسمي (السلطة الدينية) و بين الدين الفردي (التديّن).[١٠] فالدين ظاهرة تحظى بكل الاحترام، و يمكن أن تلعب دوراً في ترسيم أبعاد العلاقة بين العبد و خالقه، لكن هذا لا يعني بالضرورة الإيمان بسلطة الدين على القضايا الاجتماعية الإنسانية، والعلمانية بما تعنيه من فصل بين دائرة الدين و دائرة المجتمع، كصيغة مثلى للمحافظة على المقدس من المدنّس؛ لذلك يجب الحؤول دون تداخل الاتجاهات الدينية في القضايا السياسية.

لعلّ هذا هو التعريف الوحيد الأقرب إلى النسوية الإسلامية. أمّا التيار النسوي الثاني (الحداثي الديني) فهو أيضاً يطرح قراءة حداثوية عن الدين – رغم أنّه لا يقول صراحة بفصل الدين عن السياسة – تضمن زيادة مساحات التعايش بين الدين و الثقافة الجديدة، عن طريق الإيمان بأن الدين لله و الوطن للجميع، بمعنى ترك القضايا الاجتماعية للعقلاء و للعرف السائد.[١١]

من هنا يتبيّن أنّ لاحقة «الإسلامية» التي ألصقت بالنسوية لا تمثّل التزاماً حقيقياً

لأصحابها، و بالتالي فهي غير ذات أهمية؛ أي لا تعني اعتماد هذا التيار الإسلام كمرجعية في المبادئ و الآليات، بل تعني تحقيق الأهداف النسوية بانتهاج أسلوب معين؛ لذلك فهي لا تعدو كونها فرع من النسوية تسعى إلى تمثّل الأهداف النسوية و تحقيقها بمنطق ديني، فتجعل من النسوية مصفاة للأفكار الدينية و ليس العكس.

لم تعد عملية خلق التحوّل في أحكام الشريعة ترفاً فكرياً من و جهة نظر النسويين الإسلاميين خاصة التيار الثاني الذي يحجم عن التصريح بالعلمانية، بل هي ضرورة تمليها ظروف التجدّد و الاستمرار والتطوّر، و يرى هؤلاء أنه علينا أن نتحوّل من الأحكام الشرعية إلى مفهوم المقاصد الدينية، وتكون انطلاقتنا نحو تقديم تفسير متجدّد للتعاليم الدينية، حتى و إن أدّى ذلك إلى إدخال تعديلات و اسعة على الأحكام.

من الآراء و الأفكار التي يطرحها منظرو هذه الحركة، يتبيّن لنا إيمانهم بإمكانية بلوغ المنظومة القيمية الثابتة التي أكّد عليها الدين و هي: العدالة، المساواة، الحرية، و الأسرة، حيث نقدّم هنا توضيحاً لكل منها:

٢.١. العدالة

العدالة التي تقصدها هذه الحركة هي العدالة الاصطلاحية و ليس العدالة العقلية. فمن المعلوم أنّ هذا المفهوم يشكّل محوراً رئيسياً من محاور العقائد الشيعية وهو يشمل جميع الجوانب التكوينية و التشريعية. فالله عادل في خلقه و تشريعه، وهو لا يظلم و لا يقبل الظلم من عباده؛ لذا نرى العدالة هنا عدالة عقلية لا تتغير بتغير الزمان و المكان، و هي موضع تسالم جميع عقلاء العالم في جميع الأعصار و الأمصار و الثقافات؛ هذا النوع من العدالة من قبيل المستقلات العقلية، أي أنّ العقل يحكم بحسنه بصورة مستقلة دون الحاجة للرجوع إلى الشرع، و هذا الأخير لاشك يحكم بضرورته.

في المقابل، هناك عدالة يقرّها العرف السائد ممثّلاً في أهل الرأي و العلم في كل زمان،[١٢] دون أن تسري بالضرورة إلى زمان آخر؛ لأنّها مفهوم متحرّك مع الزمن، و على الرغم من كون العدالة من الأهداف التي يصبو إليها الدين، إلا أنّها في المنظور النسوي الإسلامي ذات جوهر هلامي و متحرك، وهذا المفهوم يفتح الباب أمام تغيير معظم الأحكام المتعلقة بالمرأة بحجة أنّها لا تتماشى مع العرف السائد في المجتمع.

وهنا يتبادر سؤال مهم و هو: ما هي آلية تبلور عقلية النخبة في مجتمع ما؟

إذا تبلورت المرتكزات العقلائية في بيئة اجتماعية محلية بمعزل عن الترتيبات و الصيغ الخاصة، فهي موضع ترحيب، لكنّ استحداث مراكز البحوث و الجامعات و الأكاديميات العلمية في القرن الأخير يشي بواقع يقوم على صناعة المفاهيم و تأسيس الوعي المزيف؛ إذ غالباً ما تقوم هذه المسمّيات بإنتاج المفاهيم و الأفكار و المعلومات الحديثة في دول معينة لتضخّها بصورة أحادية إلى الجامعات، أو تدسّها في الأوساط الاجتماعية لدول أخرى، فتتبلور بذلك مفاهيم و أفكار و قيم مشتركة في جميع أنحاء الأرض.

وإطلالة سريعة على منابع العلوم الإنسانية سواء المناهج الجامعية منها أو المصادر المرجعية، أو المقالات العلمية و الدوريات المتخصصة تثبت لنا أنّ القيم الموجودة و بعد طيّها لمراحل عديدة تتحوّل إلى أنواع لنظريات في العلوم الإنسانية وفق معايير الثقافة الغربية ليستلمها العالم قوالب جاهزة دون أي مساهمة منه؛ و من الطبيعي، أن لا يبدي معظم المفكرين الذين يتأثرون بعملية الصناعة الثقافية هذه أدنى شك أو ارتياب بالنظريات الإنسانية المنتجة عن هذا الطريق، و بالتالي تصبح بعض مفاهيمها من البديهيات المسلّمة، من قبيل حقوق الإنسان (بمعناها المتداول اليوم)، المساواة، الحرية... إلخ، و لا يخفى أنّها مفاهيم تشكل البنية الفلسفية للحضارة و الثقافة الغربية. و الآن، كيف لنا أن نتبنّى خطاب النخبة عن العدالة كأساس لتحليل المفاهيم و التعاليم الدينية؟ أنّى لنا أن نرتهن المفاهيم الدينية بطاعة الفلسفة المادية الغربية، بكل تياراتها الإنسانية و العلمانية و الفردانية و النسبية؟

وفوق هذا، لم يجب مهندسو ثقافة العدالة السائدة (العرفية) بعد عن سؤال خطير و هو: من أين تستمدّ العدالة العرفية مقوّمات اعتبارها و أهمّيتها؟ و ما هو وجه العلاقة التي تربطها بالدين؟

لم تكن إجابتهم عن هذا السؤال بياناً لوجه ارتباطها بالدين بقدر ما كانت وصفاً لأبعاد القضية.

٢.٢. المساواة

وهو من الأهداف و التوجّهات العامة للدين كما يرى النسويون الإسلاميون، وإنّ فلسفة الدين هي لإشاعة المساواة بين الأفراد، و أصدق شواهدها المساواة بين الرجل و المرأة.

الشيخ مطهري في كتابه منظومة حقوق المرأة في الإسلام طرح رؤيته عن المساواة؛ إذ

وجد أنها أقرب إلى التوازن و التكافؤ و أبعد ما تكون عن التماثل، وهي رؤية لا تنسجم مع ما ذهب إليه منظّرو الجناح المتطرّف في النسوية الإسلامية الذين يقصدون بالمساواة التماثل، كما أنّهم يخطون باتجاه القضاء على الطبقية الجنسية حيث أنكروا الهويات البيولوجية بهدف الحصول على حقوق مساوية للمرأة، مطالبين بالانتقال إلى مجتمع موحد الجنس تسود فيه أدوار اجتماعية واحدة للمرأة و الرجل، و تتوحد فيه اهتمامات الحياة لدى أفراده بغض النظر عن انتماءاتهم الجنسية.(١٣)

بعض النسويين الإسلاميين يعلنون بوضوح أنّ التمايز البيولوجي بين المرأة و الرجل يجب أن لا يجرّ إلى امتيازات لصالح الرجل في القوانين و التشريعات(١٤). ويمتدّ المفهوم التماثلي للمساواة لهذا التيار إلى التشريعات الخاصة بالجنسين في مجالات الإرث و الدية و القصاص و قوامة الأسرة و ما شابه.

وهنا ملاحظة لابدّ من توضيحها، و هي أنّ المساواة التماثلية التي ينادي بها هؤلاء لا تتمتّع بأي تأييد ديني، لا بل هي مناقضة لروح الدين و جوهر العقيدة، ذلك أنّ دأب الدين هو إقامة القسط و العدل.

يستشفّ من النصوص الدينية أنّ المرأة كما الرجل، مخلوق وضع الله فيها جميع المواهب التي تمكّنها من بلوغ الكمال الإنساني و أرقى المنازل؛ لذلك فهي لا تختلف عن الرجل في هذه الناحية، لكن الحكمة الإلهية المطلقة ارتأت، من أجل تكامل الأدوار الاجتماعية، أن تهب لكل جنس خصوصيات معينة ترتّب عليها أدواراً و وظائفاً مختلفة بحسب كل جنس و حتى سلوكيات متباينة، وهي اختلافات متوازنة و محسوبة و باتجاه تكامل الجنسين و رقيهما، فلا يجوز تفسير المواقع الاجتماعية المختلفة على أنّها اختلاف في المكانة و القيمة، لذا، فإن ما يمكن استنباطه من الخطاب الديني هو التوازن و التكافؤ و ليس التماثل.

في مقابل ذلك، يعارض كثير من النسويين في الداخل مفهوم المساواة المطلقة، و لا يحبذون السلطة الأنثوية ولا مفهوم التماثل بين الرجل و المرأة، ويؤكّدون في الوقت نفسه على الدور المرموق للمرأة في المنزل: هؤلاء يرون ضرورة أن تقوم الحركة النسوية بتقريب الأدوار و الاعتراف بأهميتها على اختلافها عند الرجل و المرأة.(١٥) ولا شك في أنّ هذه المواقف تبيّن مقدار الهوّة التي تفصل بين هذا التيار النسوي و التيار المتطرّف في الداخل و الخارج.

٢.٣. الحرية

أصبح هذا المصطلح حجة يتشبّث بها النسويون الإسلاميون المتطرفون. و الحرية التي ينادون بها تستعير ملامحها من الفردانية الغربية و هي ثمرة ثقافة الغرب الليبرالية التي تتيح أمام الفرد خيارات مفتوحة مادام لا يمسّ حريّة الآخرين، لكن إبدائهم قدراً من الالتزام بالقيم و الأصول الثابتة ونأيهم بأنفسهم عن الفردانية المتطرفة يجعلهم إلى حدّ ما بعيدين عن المفاهيم الليبرالية.

وعلى سبيل المثال، فإن ربط خروج المرأة من المنزل بإذن الزوج مرفوض بنظر هؤلاء؛ لأنّه يعدّ تحديداً للحرية و كذلك تقريراً للتمييز الجنسوي، و نفس الشيء بالنسبة لقوامة الرجل في الأسرة.(١٦)

إذا وضعنا آراء النسويين في الداخل المنادية بالحجاب الاختياري، و ضرورة ترميم العلاقات الأسرية... إلخ إلى جانب بعضها، ستتكون لدينا صورة كاملة عن قراءتهم للحرية، لكن عدا ذلك، لم نعثر لهم على بحوث نظرية ذات شأن تعالج هذا الموضوع. هذه القراءة هي الأخرى لا تتمتّع برصيد ديني؛ لأنّه إذا كان مفهومنا عن الحرية هو رفع القيود التي تقف بوجه التطور و الارتقاء، فالأديان السماوية جميعها جاءت لتحقيق الحرية و تطويرها، و تحرير الإنسان من تلك القيود التي تكبّل انطلاقه و تطوره، و بون شاسع بين مفهومنا عن الحرية و مفهوم الحداثيين. قد تبدو بعض الأحكام و الفعاليات في ظاهرها قيداً وعائقاً، لكنّها في الحقيقة و بنظرة أشمل تفتح فضاءات أرحب بوجه الحرية الإنسانية، مثلاً، قد يبدو للوهلة الأولى موضوع الحجاب قيداً مفروضاً، لكنّا إذا حلّلناه من زاوية دينية سنجد أنّه يحول دون توقّف العقول عند موانع التطور و التركيز على ما يهمّ المجتمع و الحياة الإنسانية، و للشعب الإيراني تجربة تاريخية مريرة مع مسألة السفور، فهو تمهيد للابتذال و الاستغلال الرخيص للمرأة، و فوق هذا يمثّل حجاباً للمرأة و الرجل معاً، يحجب المرأة عن المشاركة الاجتماعية البنّاءة، و الرجل عن بلوغ المعالي وإرشاد المرأة، و في نفس هذا السياق ينظر إلى تحطيم النبي إبراهيم (ع) للأصنام باعتباره عملاً تحررياً أطلق عقول المجتمع لأجل النهوض و الارتقاء، وإن كان من منظار الثقافة الحديثة المعاصرة يبدو مناهضاً للحرية.

٢.٤. الأسرة

بعيداً عن النظرة النسوية الغربية التي تعتبر الأسرة و الأمومة نتاج النظام الذكوري، و تكريساً لسلطة الرجل و تفوقه، يؤكّد التيار النسوي الإسلامي وجوب المحافظة على مؤسسة الأسرة و دور المرأة فيها كزوجة و أم، و أحياناً يتوجه بالنقد إلى الآراء الليبرالية لنحرها مصالح المجتمع و الأسرة على مذبح الفردانيّة المفرطة التي تعبّر عن نفسها في أنماط سلوكية مستهجنة كالمثلية الجنسية، حيث أعلنت براءتها عنها صراحة باعتبارها نزعة متطرفة.(١٧)

ليس للنسوية الإسلامية مشكلة مع المؤسسة الأسرية و الأمومة، بل مع تركيبة الأسرة التقليدية التي تحمل قيم المجتمع التقليدي و التراتب الوظيفي و القوامة الذكورية؛ إذ تطالب بأسرة عصرية ترتكز على مبدأ تساوي الأدوار و إلغاء القوامة الذكورية، و استبدالها بالأسرة الديمقراطية كحل أمثل.

لعلّ السبب في إصرار النسويين الإسلاميين على المحافظة على مؤسسة الأسرة هو أنّهم يرون – بخلاف النسويين الغربيين – أنّ المنزل يمثّل البيئة المثلى للمرأة لممارسة أدوار إيجابية خصوصاً عملية انتقال القيم إلى الأجيال اللاحقة، لكن ليست القيم التقليدية للمجتمع بل قيم تخلّت عن الطابع الطبقي الجنوسي، وتعدّ البنت خلالها لممارسة أدوار جديدة بعيدة عن الطبقية الجنوسية، و تضع الولد في منظومة علائقية بعيدة عن التسلّط و الذكورية.

يشير المفكرون الحداثيون في كتاباتهم النظرية إلى تركيز الدين على المحافظة على المؤسسة الأسرية ككيان و منظومة باعتبار ذلك من جملة القيم التي تتصدّر اهتماماته كالعدالة و المساواة،(١٨) دون أن يعنيه نمط الأسرة سواء أكانت أسرة نووية أو ممتدّة، و لكن لم يبيّنوا المصدر الديني الذي استنبطوا منه عدم اعتناء الدين بنمط الأسرة نووية كانت أم ممتدّة، وظائفية تراتبية أم ديمقراطية منسجمة؟ بالنسبة للمصادر الدينية التي تشير إلى تأكيد الشرع على الأسرة الممتدة و على التراتب الوظائفي، فسنبرهن على هذه المسائل في مظانّها، ولا بأس هنا أن نذكّر بأنّ المفهوم الديني للأسرة الممتدّة يختلف قليلاً عن المفهوم السوسيولوجي. ومن جهة أخرى، سنبيّن في آخر البحث كيف أنّ تأكيد النسويين الإسلاميين على المحافظة على الأسرة لا يعدو كونه موقفاً تكتيكياً، بينما استراتيجيتهم البعيدة تصبّ باتجاه زعزعة كيانها. ربّما كان من الأجدر بالنسويين الإسلاميين أن يقدّموا تعريفاً عن الأسرة التي ينادون بالمحافظة عليها لنعرف أي أسرة

يعنون، هل هي موجودة فعلاً على أرض الواقع، أم أنّها صورة ضبابية تسكن مخيلتهم؟

٣. الفصل بين الجنس و الجنوسة

نعني بالجنس البيولوجي(sex)الخصوصيات الطبيعية لكل من المرأة و الرجل، و يقابله مصطلح الجنوسة أو النوع الاجتماعي(gender) وهو تعبير عن الآثار المعنوية و النفسية و الاجتماعية التي تترتب على هوية الذكورة و الأنوثة دون أن يكون لطبيعة هذه الهوية دخل فيها. تقول الحركة النسوية، و معها النسوية الإسلامية، بأنّ النظام الذكوري سعى دوماً إلى أن ينسب الاختلافات الموجودة بين الجنسين إلى الهوية البيولوجية لكل منهما، أي أنّها لا تقبل التغيير و بذلك يغلقون الباب سلفاً بوجه الإصلاح، و هذا يعني أنّ سرّ الاقتدار الذكوري يكمن في مسألة تطبيع فكرة دونية المرأة؛ فالنسويون يحاولون عن طريق الفصل بين الجنس و الجنوسة أن يثبتوا عدم ارتباط التمايز الجنسوي بالخصوصيات الطبيعية البيولوجية، بل هي نتاج طبيعي لعلاقات النظام الذكوري.

يوجّه التيار النسوي المتطرف في الغرب النقد إلى التقاليد السائدة قائلاً إنّها بتطبيعها للاختلافات بين الجنسين في المجالات الاجتماعية و الأسرية، تنهي الجدل حول أي محاولة لإعادة هيكلة العلاقات بين الرجل و المرأة. و لا يخفي هؤلاء المتطرفون انزعاجهم من المنظومة الاجتماعية التي يعتقدون أنّها منشأ جميع الاختلافات، و يرون أنّ مفاهيم الأنوثة و الذكورة هي ذات طبيعة ثقافية و ليست بيولوجية. و في هذا النقاش المحتدم يمثّل أمامنا طرح يقف على مسافة متساوية من الطروحات السابقة تنادي به **افسانه نجم آبادي** و آخرون، هذا الطرح يسلّم بوجود الاختلافات البيولوجية الطبيعية عند الجنسين، لكنّه يرفض أن تستخدم كذريعة لتمايزات تشريعية تصبّ لصالح أحد الطرفين (الرجل عادةً). تنظر **نجم آبادي** بإيجابية إلى مقولة النسويين الإسلاميين بالجنوسة، لأنّها بحسب رأيها أتاحت لهم فرصة أخرى للمساواة.(١٩)

من ناحية أخرى، عبّر نسويّو الداخل عن موقف أكثر اعتدالاً تجاه أدوار الأم و الزوجة باعتبارها وظائف طبيعية؛ لأنّ الأنوثة حالة فطرية هيّأت المرأة للقيام بدور الأمومة على أكمل وجه. و من هذا المنطلق، فهم يشكّكون في المساواة في الأدوار بمعناها المطلق.(٢٠)

يركّز النسويون على مسألة الفصل بين الجنس و الجنوسة إدراكاً منهم لأهمية الموضوع، و قد شهد التاريخ حالة تمدّد لامتيازات القوى التسلّطية عن طريق تطبيع مسألة

دونية المرأة، لذلك يتطلّب الأمر وقفة تحليلية يتمّ خلالها دراسة دقيقة للخصوصيات البيولوجية من منظار الجنوسة للوصول إلى حكم علمي بشأن هذه الخصوصيات. يعتمد هذا الحكم على الإجابة عن سؤال: هل هناك انسجام و توازن بين االخصوصيات البيولوجية و التمايزات التشريعية الجنوسية؟ بمعنى هل يمكن للخصوصيات البيولوجية أن تتسبّب بتمايزات في الوظائف و الحقوق؟

تثير إجابة **افسانه نجم آبادي** عن هذا التساؤل الاستغراب و الدهشة؛ لأنّها لا تذكر إن كان هنالك من مبدأ علمي أو عقلي لا يقرّ بهذه العلاقة بين الطبيعة البيولوجية و التشريع القانوني، وفي هذا الصدد ألا يحقّ لنا أن نطرح ذلك كأحتمال على الأقل؟

النقطة الأخرى، هي أنّ النسويين الغربيين و بعض أنصارهم في الداخل يحاولون نسبة الاختلافات بين الجنسين بصورة كاملة إلى المتغيرات الثقافية عدا بعض الحالات التي ترتبط بالخصوصية البيولوجية، وانتزاعها تماماً من محيطها الجنسوي بإضفاء طابع الجنوسة عليها. في ضوء الأدلة العلمية المقدمة من قبل هؤلاء، فإنّ المسألة الوحيدة التي استطاعوا حسمها هي تأثير المتغيرات التربوية و الاجتماعية في بلورة شخصية البنت أو الصبي، لكنّهم لم يستطيعوا نفي الخصوصيات الطبيعية.

نحن أيضاً بدورنا نؤكّد على دور الثقافات و الحضارات في صقل الشخصية الأنثوية و الذكورية، لكنّنا نعتقد في الوقت نفسه أن العديد من هذه الآثار قد ترعرعت في مناخاتها الطبيعية المناسبة، لذا، فإنّ البرهنة على تأثير الثقافات الاجتماعية لا يعني انتفاء العوامل الطبيعية.

يوجّه النسويون الغربيون إشكالاً جديراً بالتأمّل إلى النسويين المعتدلين في الداخل في ما يتعلّق بمقولة المنشأ الطبيعي للأنوثة و الأمومة، إذ يرون أنّ ذلك يترتّب عليه القبول باللامساواة الناجمة عن هذه العلاقات، بمعنى أنّ القبول بأدوار أنثوية و ذكورية متفاوتة في الأسرة، سيؤدّي إلى توزيع غير عادل للمصادر الاجتماعية و تحكيم سلطة الرجل و هيمنته. و يبدو هذا الإشكال النسوي الغربي في محلّه، وعلى هؤلاء أن يوضّحوا من أين استنبطوا أنّ الأمومة والزوجية هي أدوار طبيعية للمرأة؟ هل من النصوص الدينية أم من مصادر أخرى؟ و إذا سلّموا بتباين الأدوار، فهل يسلّموا بما يترتّب عليها من انعكاسات من جملتها الالتزام المالي للرجل تجاه زوجته، وترتيب أولوية العمل بدءاً بالرجل (حمايةً لزوجته) ثمّ المرأة؟

يبدو أنّ النسويين الإسلاميين في مفترق الدين و الحداثة يتّخذون أحياناً موقفاً نابعاً من خلفيتهم الدينية لكنّه لا يلبّي متطلبات الخطاب الحداثي.

لم يُخلق الكون عبثاً، هذا ما يقوله الخطاب الإسلامي الذي يرى أنّ في خلقه هدفاً وحكمة وأنّ ذلك ينسجم مع قاعدة اللطف الإلهي، والخصوصيات الطبيعية عند الجنسين ليست بمستثناة عن الحكمة الإلهية. و إن الله سبحانه و تعالى أودع الجنسين هذه الخصوصيات ليستوعب كل منهما الآخر، و ليغرس فيهما علاقة تكاملية في إنجاز الأدوار و الوظائف. وإنّ الحكيم المدبّر الذي خلق الجنسين لأدوار مختلفة وخلق الخصوصيات الطبيعية لكل منهما، أفلم يخلق قوانين و قواعد جنسوية خاصة لتمشية علاقاتهما الاجتماعية في ضوء الأدوار الوظيفية المطلوبة من البشر؟

مبدئياً، يؤمن النسويون عملياً بمشروعية التمايز في الحقوق و الواجبات استناداً إلى الهوية الجنسية، فهم قد أكّدوا مراراً و يؤيّدهم في ذلك العقلاء على توفير بعض الامتيازات و التسهيلات من قبيل إجازة الولادة، دور الحضانة في مراكز العمل، التقاعد المبكر للمرأة، و حق حضانة الأطفال في السنوات الأولى... إلخ. وبناء عليه هذه الانتقائية في تقرير التمايز في الحقوق و الواجبات، بحيث يؤيّدونه في حالة و يرفضونه في أخرى، إلى أيّ المسوّغات العقلية أو الشرعية أو البحوث العلمية استندوا في رفضهم هذه التمايزات؟

من غير المنطقي أن نعزو كل تمايز إلى الخصوصية المتفاوتة للجنسين، مثلما لا يجوز أن نتذرّع بهذه الخصوصيات للقبول بأي تمايز في الحقوق و الواجبات، كما أنّه ليس بالضرورة أن يمهّد كل تمايز طبيعي إلى تمايز تشريعي. أحياناً، تنظّم التمايزات الطبيعية نسق القضايا الاجتماعية تلقائياً دونما حاجة إلى أي تشريع (مثلاً اختلاف الكفاءات و المواهب الذاتية هي التي تتحكّم في تبوّء الأفراد للمناصب والوظائف الاجتماعية المختلفة)، و أحياناً أخرى لا يستقيم الأمر إلا بسنّ القوانين و التشريعات، و لكن أيّ التمايزات يحتاج إلى تشريع يراعي جانب الجنوسة فيه و أيّها لا يحتاج؟ جوابنا نجده في الشرع، والعقلاء أيضاً يمكنهم في بعض الحالات أن يطرحوا رؤاهم حول أنجع القوانين و العلاقات الاجتماعية التي تخلق ظروف الارتقاء و الانطلاق لكلا الجنسين، بالاهتداء بالضوابط الشرعية و التعاليم الدينية.

٤. الأهداف و الاستراتيجيات

يتّفق جميع النسويين بما فيهم الإسلاميون على المساواة كهدف مركزي لهم، و هذه المساواة تتوزّع على عدّة حلقات هي:

أ. المساواة في فرص التمتّع بالثروات و الإمكانات (مثلاً الثروات المالية...).

ب. المساواة في فرص المشاركة (الحصول على المواقع و مستوى الحضور الاجتماعي).

ج. المساواة في الوعي (فرص متساوية للجنسين في الحصول على البيانات و العناوين الدراسية و النظام التعليمي الموحّد... إلخ).

د. المساواة في الإدارة (توازن القوى بين الرجل و المرأة).[٢١]

النقاط أعلاه لو تحققت ستضمن استفادة متناصفة و متساوية للجنسين من الإمكانات، و هي غاية قصوى لجميع البرامج التي تعنى بالجانب المادّي للإنسان.

حان الوقت لنسأل ما هي الآليات التي يسعى من خلالها النسويون الإسلاميون إلى تحقيق أهدافهم؟

بحسب الكاتب الإيراني **حامد شهيديان** فإن هذه الآليات تكون بإلغاء جميع القيود القانونية للمرأة داخل الأسرة، تهيئة الظروف القانونية و الاجتماعية لخروجها إلى المعترك الاجتماعي، إحداث تحوّل في المنظومة العقدية والمعيارية الثقافية المرتبطة بقدرات المرأة و استعداداتها لفتح المجتمع، و أخيراً إصلاح طبيعة تعاطي المجتمع مع الأخلاق أو بالأحرى مع «الهوية الأنثوية».[٢٢]

من مراجعتنا للاستراتيجيات النسوية نستنتج أنّ تأكيداتهم على مسألة الأخلاق هي لجهة كبح صلاحيات الرجل و احتوائها، و في مسألة حقوق المرأة نرى تغييباً للمركزية الأخلاقية، و مهما يكن من أمر، فإنّ المحاور التالية تشكّل أهم استراتيجيات النسوية الإسلامية في إيران:

١. ٤. التعليم

بذلت جهود كثيرة على مدى الأعوام الأخيرة في مجال التعليم، نشير على عجل إلى محورين منها:

المحور الأول: مشروع دراسة تعديل الأفكار الجنوسية في المناهج الدراسية،[٢٣] فقد شهد العقد الأخير اهتماماً خاصاً بالمناهج الدراسية في أوروبا و الولايات المتحدة، إذ تشير الدراسات إلى أنّ البنات والصبيان يتمّ تلقينهنّ الأدوار الجنسوية الأسرية حيث

تدرّب الفتاة على أداء الأدوار النمطية (دور الأم والزوجة)، و في هذا السياق تكتسب الصور الموجودة في المناهج الدراسية أهمية خاصة في التأسيس لهذا الوعي. على سبيل المثال، صورة البنت و هي تلعب مع دميتها، و الصبي يمارس بعض الأعمال الفنية، أو صورة الأم و هي تقوم بشؤون الطبخ أو احتضان طفلها و ضمّه إلى صدرها، كذلك إصلاح الأب للسيارة أو مطالعته الكتاب، أو صور الأطفال و هم يلعبون مع أقرانهم كلّ مع جنسه، كل هذه الصور تحدث في نفس الطفل تأثيرات عميقة.(٢٤)

المحور الثاني: عملية رفع القيود الجنوسية في الفروع الدراسية الجامعية و التي انطلقت حملتها منذ بداية عقد التسعينات، حيث تمّت تسمية بعض الاختصاصات الجامعية على أنّها اختصاصات غير جنوسية مثل فرع هندسة المعادن الذي يصنّف ضمن الاختصاصات الذكورية، و بالتالي يصعب على المرأة ولوجه.

ولايعتقدنّ أحد بأنّ الفضل في هذه التعديلات يعود إلى نشاط النسويين في الداخل، بل الضغوط الدولية المتتالية و النظرة التنموية التي تعتمد النموذج العالمي السائد، هي التي أفرزت هذه التعديلات.

ويدخل استحداث فرع الدراسات النسوية لمراحل الماجستير في ثلاث جامعات إيرانية في إطار المساعي الجادة لاستيعاب التيار النسوي داخل البلاد، و تقنين عملية الدفاع عن حقوق المرأة من خلال تأسيس وعي ديني حداثي، و لكن يبقى التوازن الجنوسي هو أهم هدف يصبو هذا الفرع إلى تحقيقه.

٤.٢. الأسرة

هناك العديد من الموضوعات الأسرية التي تقع ضمن اهتمامات النسويين الإيرانيين، نذكر منها موضوع الأسرة الديمقراطية، مشاركة الرجل للمرأة في النشاط المنزلي، وجوب رفع سنّ الزواج، و القضاء على العنف المنزلي.

بالنسبة لموضوع الأسرة الديمقراطية فهو يرتبط بمفهوم قوامة الرجل في الأسرة بما هي نمط من الإدارة الذكورية تكرّس دونيّة المرأة.(٢٥) من هذا المنطلق، إذا أردنا إلغاء الرؤى و العلاقات النمطية تلزمنا إدارة توافقية بعيدة عن الشرط الجنوسي.

في دفاعهم عن مفهوم الأسرة الديمقراطية، يسوّق النسويون الإسلاميون – عن وعي أو بدونه– لمبدأي الفردانية و الحرية وفق المفهوم الغربي. التسويق للفردانية بإعطاء الأولوية للرغبات الفردية وتقديمها على المصالح الاجتماعية، و ضرورة تمحور القوانين

حول هذا الهدف. وللحرية بإلغاء كل ما من شأنه الحيلولة دون تحقيق الرغبات، و تعتبر هذه من المفاهيم الرئيسة في الثقافة الغربية، والقبول بها يعني بصورة تلقائية نسفاً لمبدأ القوامة في الأسرة.

ينظر الخطاب الديني إلى الأسرة ككيان محوري، وكأهم محطة من محطات تربية الجنس البشري والتوازن الأخلاقي، التي يجب أن تتوافر على الألفة و الانسجام اللازمين لتحقيق غاياتها، و هذا يتطلّب قيماً يؤمّن الجانب الاقتصادي للأسرة، و يعمل على خلق النظام و الوحدة و تهيئة مسلتزمات التطور والارتقاء لها، ومن البديهي أن يتمتّع هذا القيّم بصلاحيات تتناسب و مستوى الدور المناط به، و هي صلاحيات عادة ما تمنحها الأسرة المتآلفة. النقطة المثيرة في الموضوع، هي أنّه حتى الدول التي تعتمد المعايير الغربية ذات الصلة بقوامة الأسرة غير مستعدة للقبول بمفهوم التوافق في القوامة أو إلغائها لتكون صيغة متداولة في المنظمات و الدوائر الصغيرة و الكبيرة. أفهل يتسنّى لنا أن نخلق منظومة منسجمة و فاعلة من خلال الإرشادات الأخلاقية و دعوات التآلف وإلغاء دور القيّم؟ إنّه لأمر مخيف أن لا يقدّر العالم الغربي الأسرة حقّ تقديرها، و أن لا ترقى نظرته لها حتى إلى مستوى شركة أو إدارة صغيرة.

وبعيداً عن كل هذا، هل تحتاج الأسرة إلى قيّم أم لا؟ في حالة وقوع اختلاف بين الزوجين، هل يعمل كلّ منهما بحسب رأيه؟ ألا ينبغي و جود آلية تنظّم عملية الوصول إلى رأي موحد؟

ممّا لا لبس فيه، أنّ الحاجة إلى القوامة تبرز في حالتين: الأولى، التوفيق بين الآراء قدر المستطاع، والثانية، تنفيذ أحد تلك الآراء، و تلحّ القوامة أكثر في مرحلة اتّخاذ القرار، و ما من أحد يشكّ في عقلانيتها وأهميتها. أمّا مسألة تحديد القيّم فهناك اختلاف، البعض يربط وجود قيّم للأسرة بمعيار الكفاءة و الجدارة كشرطين لمن يتصدّى لهذه المهمة.[٢٦] أقل ما يقال عن هذا الحل أنّه حلّ خيالي يعتمد الفرضيات، و لا يستند إلى الواقع. فما هي المرجعية التي تحدّد صلاحية و جدارة الشخص للقوامة؟ إذا لم يتّفق الزوجان أنفسهما على هذا الأمر، هل تستطيع محكمة الأسرة تحديد قوّامين لملايين الأسر؟

في ضوء تحليل الإسلام لعناصر الضعف عند كل من الجنسين، فقد جعل القوامة مبدئياً في الرجل بصلاحيات محدّدة و حقوق و واجبات و اضحة، و ذلك إدراكاً منه لضرورة انتظام شؤون الأسرة، وفي حالة إخفاق الرجل في أداء مهام القوامة، يوكل الأمر

إلى المحاكم المختصة كمرجعية قانونية تتابع أي قصور، و تضيق دائرتها (القوامة) متى ما لزم الأمر، و يبدو أنّه الحلّ الأكثر و اقعية و الأقرب إلى مصالح المرأة و الرجل على السواء، شرط أن يعي النظام التعليمي دوره في العملية التربوية للبنات والصبيان لتأهيلهم لأدوار مناسبة في الحياة الأسرية والتعليم الصحيح، وأن يطّلع الرجل باعتباره قيّم الأسرة على واجبات القوامة وأصولها من قبيل حقوق أعضاء الأسرة، المنزلة الخاصة التي تتمتع بها المرأة كزوجة و أم، و الدور المركزي للأخلاق و الحب في النهوض بالكيان الأسري و الصفح عن الأخطاء المحتملة.

مطلب آخر يطرحه النسويون الإسلاميون ألا و هو رفع سنّ الزواج، إذ يعتقدون بأنّ الزيجات المبكرة لها انعكاسات سلبية كثيرة على المرأة و أوضاعها منها تقييد حريتها، و عرقلة حضورها في مواقع العمل، و انخفاض المؤشر العام الدراسي، و الإنجاب غير المرغوب فيه الذي يؤثّر بشكل خاص على حضورها الاجتماعي و الاقتصادي، و مسائل أخرى كثيرة، و لا نبالغ إذا قلنا: إنّ هذه العبارات نفسها نجدها في الكراسات التعليمية التي توزعها الهيئات الدولية التي تروّج للأفكار النسوية في أرجاء العالم.(٢٧)

إنّ رفع سنّ الزواج في المجتمعات الغربية لم يخلق مشكلة جنسية للشباب عندهم؛ لأنّهم وجدوا الحلّ حسب قناعاتهم في إطلاق العملية الجنسية و تحريرها من عقالها في الفترة الواقعة ما بين سنّ البلوغ والزواج، أي في فترة طغيان الغريزة الجنسية و تأجّجها لدى الشاب، لكنّ الأمر يختلف مع النسويين الإسلاميين الذين لم يجدوا مخرجاً من الطريق المسدود الذي حشروا أنفسهم فيه.

أمّا في الخطاب الديني فالمسألة لها مخرج معقول، ذلك أنّه يطرح الزواج في سنّ الرشد و البلوغ؛ لأنّه لا يعترف بالعلاقات الجنسية خارج إطار الزواج، و هذا الزواج له مفاعيل إيجابية كثيرة لو أتيحت له أرضية ثقافية مناسبة في المجتمع، من جملة هذه المفاعيل إقبال الشباب على النشاط الاقتصادي، اجتثاث محفزات ثقافة التراخي و البطالة، تضييق المساحات المساعدة على الإدمان لتنامي الشعور بالمسؤولية والشخصية، و تنقية أجواء المجتمع بسبب تقنين العملية الجنسية ضمن حدود الأسرة وغير ذلك من الآثار الإيجابية.

كان حرياً بالنسويين الإسلاميين أن يضعوا في سلّم أولوياتهم تعزيز كيان الأسرة و من ثمّ صياغة نظام تعليمي و شغلي يستجيب لمتطلبات هذا الكيان، ليتسنّى للجنسين إطلاق طاقاتهم الجنسية ضمن مديات العلاقات الزوجية، بالتوازي مع اكتساب العلم و

المهارات و الاضطلاع بأدوار إيجابية و بنّاءة في المجتمع، بدلاً من أن يصرّوا على حقّ العمل و التعليم للمرأة بصورته الحالية.

ظاهرة العنف المنزلي، محور آخر يستقطب اهتمام النسويين الإسلاميين. إذ ظلت المرأة في ضوء العلاقات الأسرية التقليدية الطرف الأضعف في المعادلة الأسرية، بسبب ضعفها البدني قياساً بالرجل، و تبعيتها الاقتصادية له. و تشير الإحصاءات إلى تزايد مضطرد في الحالات المسجلة لظاهرة العنف ضد المرأة، ناهيك عن الحالات الكثيرة التي لم يتمّ تقريرها في المحاكم بسبب حالة الخنوع و الانقياد لدى المرأة والثقافة السائدة في المجتمعات الإسلامية، بالإضافة إلى قلة الوسائل المتاحة للمرأة في مواجهة هذا النمط من العنف، من هنا يتطلّب الأمر مراجعة شاملة و حلاً جذرياً، فيا ترى، ما هي الآلية التي يقترحها النسويون الإسلاميون لهذه المعضلة؟

آليتهم تتكوّن من عدّة مراحل، هي: الدعوة إلى استقلال المرأة مادّياً لقلب موازين القوى في الأسرة، تشريع القوانين التي تراعي مصالح المرأة، تثقيف المرأة قانونياً لغرض استيفاء حقوقها من الرجل، شمول ضحايا العنف المنزلي من النساء بقوانين الرعاية الاجتماعية، و أخيراً إنشاء مراكز توفّر للمرأة الأمن و الاستقرار الذي تفتقده في منزلها.

هذه باختصار أهم استراتيجيات النسويين الإسلاميين بالنسبة لظاهرة العنف المنزلي، و هي بالحقيقة خلاصة تجارب البلدان الغربية في هذا المجال، و مع ذلك، فإنّ هذه الظاهرة لا تزال في تزايد مستمر حتى في الدول التي سجّلت مؤشرات جيدة في تنفيذ تلك الاستراتيجيات؛ فمساحة التأثير الذي يتوافر عليه الدعم القانوني و المادّي للمرأة و كذلك تثقيف المرأة قانونياً هي مساحة ضيقة و محدودة، لذلك لا يجب التعويل عليها كاستراتيجية رئيسة إطلاقاً. حقيقة الأمر أنّ العنف المنزلي يتغذّى على أسباب أخرى أغلب الظنّ أنّها غائبة عن أذهان المفكرين الغربيين و النسويين، فثقافة الطمع و التركيز على الجوانب المادّية المسيطرة على النظام الرأسمالي هي الداء، و هي منشأ كل توتّر و عنف، و إخفاق هذا النظام في تقديم خطاب إصلاحي للعلاقات الأسرية ناجم عن تسعيره للميول الغريزية و السلطوية، و من ثمّ دعوته إلى ضبط النفس. لا يمكن أن نتحدّث عن إصلاح للعلاقات الأسرية بمعزل عن البيئة الثقافية المناسبة، ومادامت الفردانية و الإنسانية و الليبرالية هي المذاهب السائدة في الثقافة المجتمعية العامة و وسائل الأعلام و النظام التعليمي، فلا يرتجى خير من الإصلاح القانوني و الدعم الاقتصادي الذي ينادون به لحلّ

الأزمات التي تعصف بالأسر. يقودنا هذا إلى حقيقة ساطعة، و هي أنّ النسوية الإسلامية في تبنيها لخطاب الفردانية والتماثل في حلّها لمشكلة العنف المنزلي قد وضعت نفسها في زاوية ضيقة، و ما دام هذا التيار يصوّر نظرة الجنسين إلى بعضهما على أنها نظرة جنسوية، تنافسية، عدائية، و انتهازية فستكون هذه العلاقة في أحسن صورها كالعلاقة بين جبارين يعيشان مناخ الحرب الباردة، يحرس كل طرف منهما حدوده انطلاقاً من هواجس وأخطار زائفة تساوره، و يستعين بكل ما من شأنه زيادة قوته على حساب إضعاف القطب الآخر. ولا يمكن أن نأمل في علاقة سليمة بين الرجل و المرأة داخل حدود الأسرة إلا من خلال إيمانهما بالدور التكاملي الذي يجمعهما، بأنّ رفعة و تطور كل جنس رهن بتطور الجنس الآخر، و التأسيس لعلاقة أسرية جوهرها الإلفة و التعاطف. هذا كله كفيل بأن يخفّض من معدل العنف إلى أدنى حدّ.

في السنوات الأخيرة أضاف النسويون الإسلاميون إلى قائمة مطالبهم مسألة حرية الإجهاض، لكنّهم لم يطلقوه – بخلاف النسويين الغربيين – بل حدّدوه في حالتين هما: الأجنة المشوهة، و الأجنة غير الشرعية، و تبريرهم لذلك هو أنّ الأطفال المشوّهين يحيلون حياتهم و حياة ذويهم إلى جحيم مستعر، و من الواجب إنقاذ الأسر من آلام و أحزان مستقبلية، و كذلك الحيلولة دون دخول الجنين في حياة ملؤها العذاب و المشقة. هذا إذا استثنينا النفقات الطائلة التي تستنفدها حياة الأطفال المرضى التي تشكّل عبئاً على المجتمع، ويمكن صرفها في الوقاية من تلك الأمراض.

أمّا بالنسبة للأطفال غير الشرعيين، فلابدّ من القول: إنّ الثقافة الشرقية السائدة في مجتمعاتنا لا تسمح بمثل هذه الظواهر، و النظرة إلى أمّهات هؤلاء الأطفال أقل ما يقال عنها أنّها نظرة ازدراء و احتقار، فالمجتمع يلفظ أمثال هؤلاء، وتصبح عودتهنّ إلى أحضانه جدّ عسيرة، ولذلك يلجأن إلى الإجهاض كحل أخير في ظروف صحية دون المستوى و بأجهزة بدائية، و في أحايين كثيرة يعرّضن حياتهنّ للخطر، في حين لو يتمّ تقنين الإجهاض في الحالتين المذكورتين لما كانت هناك حاجة للجوء لمثل تلك الوسائل.

ينبني إيمان النسويين بالإجهاض على عاملين مستلهمين من جوهر الثقافة العصرية هما التركيز على الرفاه المادي، و هو هدف مركزي للبرامج التنموية الغربية، و طريقها لتحقيق هذا الهدف هو التنمية السياسية و الثقافية، وهذه المجتمعات تسعى إلى إزالة كل عائق يحدّ من مساحة السعادة الفردية أو المجتمعية، لذا فإنّ التشوّه الخلقي للجنين أو عدم

مشروعيّته، هما مبرّران كافيان لإنهاء الحمل.

العامل الثاني هو الحرية بالمفهوم الذي سبقت الإشارة إليه وهو نابع من صميم الثقافة الليبرالية التي تشكّل حاكمية الفرد على جسده إحدى أبعادها.[٢٨] لذلك، فإنّ المرأة تحظى بحريّة رباعية هي: حرية إقامة العلاقات الجنسية غير المشروعة (خارج إطار الزواج) و حتى المثلية الجنسية، الإرضاء الذاتي، تحديد النسل دون مشورة الزوج و حرية الإجهاض. و في ظلّ هذا المناخ فإنّ رفع شعار «جنين مجهض خير من جنين مشوّه» يبدو أمراً معقولاً و مقبولاً عند عامة الناس.

إذا عرضنا هذين المبدأين (الرفاه المادي والحرية بالمفهوم الليبرالي) على المبادئ الدينية، فإنّي أشك في إمكان إضفاء الشرعية عليهما؛ وذلك لأنّ تحقيق الاستقرار للإنسان هو الغاية التي يصبو إليها الإسلام، و هو ما يعجز الرفاه عن تحقيقه في كثير من الأحيان. و نفس الشيء ينطبق على الحرية الليبرالية التي تكبّل الفرد و المجتمع و تحول دون بلوغهما التعالي و التسامي، و في مناخ كهذا ينشغل الإنسان بنفسه فيرتضي لها الأصداف بدل اللآلئ.

تعتبر التعاليم الدينية الجنين (حتى و إن كان غير مشروع أو مشوّه) إنساناً له حق التمتّع بالحياة، و على المجتمع أن يجتثّ الأسباب و العوامل التي تؤدّي إلى الأمراض والتشوّهات، و أن نقدّم الوقاية على العلاج قبل أن يكتمل نمو الجنين المشوّه أو غير المشروع، لا بعد أن يكتمل ثم نسلبه حقّ الحياة لأعذار واهية. فالجنين بعد أن تنفخ فيه الروح يصبح إنساناً له حقّ في الحياة لحقوق بقية البشر، هذا ما تقوله الشريعة الإسلامية، بل لا فضل حتى لأمّه عليه في الحياة. و نحن نسأل النسويين إن كان لديهم جواب، ما الفرق بين جنين في شهره التاسع و بين طفل حديث الولادة لم يتجاوز عمره دقائق، إذ يجيزون إنهاء حياة الأول و ينهون عن الثاني؟

إذا بحثنا في عواقب تشريع الإجهاض ستتكشّف لنا بالتأكيد حقائق كثيرة؛ من هذه الحقائق تلاشي هواجس الفتاة المنحرفة التي تقدم على الزنا من عواقب عملها، بالإضافة إلى تصاعد الخط البياني للانحراف و الفساد، من ثم ازدياد أعداد أطفال الزنا أو ارتفاع معدلات إجهاضهم كنتيجة حتمية لذلك.

لنسترجع معاً البدايات الأولى لطرح موضوع الإجهاض في المحافل الأوروبية حيث انطلق من هذه الحالات و انتهى إلى إطلاق الإجهاض بكل أشكاله. استناداً إلى مؤلف كتاب الليبرالية المعاصرة و أفول أمريكا، فإنّ معدلات الإجهاض في الولايات المتحدة تمثّل ثلاثة

أعشار معدّلات الحمل في هذا البلد، و تشير الدراسات إلى أنّ السبب الرئيس وراء حالات الإجهاض هذه هو تهرّب الحوامل من المسؤولية. يقول مؤلف الكتاب المذكور: «**في إحدى الأمسيات و بحضور عدد من الأصدقاء قلت كلاماً عن غير قصد ينمّ عن سذاجة وهو: لو أمكن إقناع النساء اللائي يقدمن على الإجهاض بإنهنّ بعملهنّ هذا يقتلن إنساناً بريئاً، لما أقدمن على ذلك بتاتاً، فكان وقع هذا الكلام كالصاعقة على بعض الضيوف لدرجة أثار دهشتي و حيرتي. حيث بادرتني إحدى الحاضرات بمنتهى العصبية قائلة: لا علاقة للأمر بقتل إنسان، إنّه مرتبط كلياً بحرية المرأة**».(٢٩)

٤.٣. الاقتصاد

أهمّ شعار يرفعه النسويون و يضغط الإسلاميون منهم باتجاه تحقيقه هو الاستقلال المادي و العمل للمرأة. فهم يرون أنّ عمل المرأة يعزّز من ثقتها بنفسها، ويقلّل من هواجسها في المستقبل، علاوة على أنّه يحصّنهنّ ضدّ التجاوزات المحتملة للزوج. لكن نعتقد بأنّ السبب الرئيس وراء ذلك هو اعتقادهم بأنّ الاستقلال المادي له أصداء سياسية في معادلة توازن القوى. على سبيل المثال، إنّ المرأة العاملة ستتحرّر من هواجس المستقبل بعد الطلاق، و لا ننسى النفع المادي الذي سيدرّه عملها عليها. على الرغم من كل هذا، يفتقد النسويون الإسلاميون إلى خطة متكاملة تهتمّ بعمل المرأة و تحافظ في نفس الوقت على دورها المركزي في الأسرة، قد يكون الاستثناء هو موافقتهم على برنامج حماية الأمومة الذي يسمح للأم بإجازة وقتية لغرض رضاعة وليدها، فضلاً عن إجازة الولادة، والتقاعد المبكر.

ولكن، هل ساعد اشتغال المرأة بشكل كبير على ترسيخ قواعد النظام الأسري؟

ليس من السهل الإجابة عن هذا السؤال؛ لأنّه من المهم بحث هذه المسألة في إطار ظروف الزمان والمكان و أولوية دورها كزوجة و أم و كذلك في ضوء قدراتها و الموانع التي تقف في طريقها. لا يبدو من الحكمة التأكيد على اشتغال المرأة دون قيد أو شرط في حين يعزف الملايين من الشباب عن الزواج بسبب البطالة، و لن تكون النتيجة سوى فرصة ذهبية لأصحاب العمل بسبب فائض العمالة الرخيصة، وستنعكس سلبيات هذه السياسة على المرأة نفسها؛ لأنّ الفتاة لن تقبل بالزواج من عاطل، من هنا ستكون فرصة العمل الممنوحة للفتاة مقابل سلبها فرصة الزواج. و في حال منحت المرأة غير المتزوجة فرصة عمل، في المقابل يجب توفير فرصة مماثلة لغير المتزوج، بينما إذا وفّرنا فرصة عمل

للمتزوج، ستنخفض حاجة الزوجة للعمل بمعدل النصف؛ لأنّها ستخصّص النصف الآخر للاهتمام بشؤون البيت.

مهما يكن من أمر، فإنّ الخوض في برامج اشتغال المرأة لا يمكن البتّ به بالسهولة التي نتصوّرها، كما أنّ التمترس وراء شعارات الدفاع عن حقّ المرأة في العمل يعتبر مغامرة غير محمودة العواقب، بنفس القدر الذي يعتبر فيه حبس المرأة داخل جدران البيت خاصة في عصر الصناعة و ما بعد الصناعة. إذن، نحن بحاجة إلى وضع سياسة اشتغال تعطي ربّ الأسرة الأولوية في الاشتغال، وتعطي بالدرجة الثانية من يأتي بعده في بناء الهيكل الاقتصادي للأسرة، و لا ننسى ما لإصلاح النظام التعليمي و توجيه الاختصاصات الجامعية بالاتجاه الذي يتكيّف مع الهوية البيولوجية، من آثار في إصلاح النظرة العامة، ودفع الفتاة نحو الأشغال التي تنسجم أكثر مع الحضور النسائي، أو تصدّيها للأعمال التي تتلاءم مع هويتها الأنثوية لتقليل مساحات المنافسة مع الجنس الآخر.

النقد الذي يوجّهه النسويون إلى دور الأسرة التقليدية و الدينية يتمثّل في تجاهل أوضاع المرأة في مواقع الأزمات وما بعد الطلاق. لذا، نرى المرأة و بسبب خوفها من المستقبل المجهول، تختار مكرهة حياة الذل و المهانة في بيت الزوجية على الطلاق و التصدّي لتجاوزات الزوج. في حين أنّ الحل - حسب رأيهم - تقدّمه الأسرة العصرية، وهو نزول المرأة إلى ميادين العمل الاقتصادي.

في الواقع، إنّ النسويين هاجموا بشدّة الأسرة التقليدية و نسوا أنّ جميع مشاكلهم ناجمة عن تمسّكهم بالأسرة النووية و الاستغناء عن امتداداتها (الأسرة الممتدة). في النمط التقليدي للأسرة، تكون المرأة تحت تكفّل الأب و بعد ذلك تحت تكفّل الزوج ثم تعود إلى كفالة الأب بعد الطلاق، و في حال وفاة الأب يتكفّل المجتمع و الدولة رعايتها. و لا تحبّذ التقاليد السائدة في المجتمعات التقليدية إطالة مدّة بقاء المرأة بدون زوج، لذلك تقوم بإعداد نفسها للدخول ثانية في بيت الزوجية لتتمتّع بالكفالة الاقتصادية. ثمّ إنّ وجود الروابط الأسرية الوثيقة في هذه المجتمعات التقليدية، و تمتّع المرأة بامتداد عشائري، يكبح إلى حدّ ما من جماح الزوج.

لا شكّ، تتحمّل الحضارة الحديثة قسطاً من اللوم في ظلامة المرأة و ذلك بسعيها إلى تهميش الروابط الأسرية و محو مزايا الأسرة الممتدة، دون أن تستعيض عنهما ببديل مناسب.(٣٠)

٤. ٤. القوانين

المساواة القانونية هي التحدي الأكبر الذي تواجهه النسوية الإسلامية على صعيد القضايا القانونية؛ حيث سعت حثيثاً إلى استحداث منظومة حقوقية تنظر بعين المساواة إلى الهوية الجنسية بمعنى توحيد الأحكام لكلا الجنسين في قضايا مثل القضاء، الشهادة، الإرث، الدية، الزواج، الطلاق، حضانة الأسرة، وعشرات القضايا الأخرى، و في هذا السياق تدافع النسوية الإسلامية عن معاهدة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة باعتبارها تتمحور حول مفهوم التماثل، و تبذل محاولات مستميتة لضمّ الجمهورية الإسلامية الإيرانية إلى تلك المعاهدة. تقول المعاهدة، في مادتها الأولى: يعني «**مصطلح التمييز ضدّ المرأة**» أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتمّ على أساس الجنس و يكون من آثاره أو أغراضه توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان و الحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و المدنية أو في أي ميدان آخر، أو توهين أو إحباط تمتّعها بهذه الحقوق أو ممارستها لها، بصرف النظر عن حالتها الزوجية و على أساس المساواة بينها و بين الرجل، و هي – المعاهدة – تدينه بشدّة.

ينطلق النقد الذي توجّهه المعاهدة إلى القانون المدني و قانون العقوبات من إيمانها بمبدأ التماثل، و يجب أن لا ننسى دور المنظمات الدولية الفاعل، وعلى سبيل المثال، توجّه المركز التدريبي لحقوق النساء والفتيات الذي تشكّل برعاية منظمة اليونيسيف[٣١] (صندوق حماية الأطفال التابع للأمم المتحدة)، توجّه بالنقد إلى القوانين المحلية مثل القضاء و القوامة و الإرث و الحضانة و الطلاق و الدية من منطلق مبدأ التماثل الذي اعتمده.

شهدت السنوات الأخيرة نشاطات قام بها النسويون الإسلاميون لتعديل القوانين واللوائح المحلية بهدف تطبيق مفاد معاهدة حقوق الطفل التي صادق عليها مجلس الشورى الإسلامي في إيران عام ١٩٩٤، ثم أرسلت إلى مجلس صيانة الدستور الذي اعتبرها مطابقة لأصول الشرع و الدستور الإيراني بعد أن ربطها بشرطين عامين لم يعرهما أنصار المعاهدة أهمية أثناء دعايتهم التثقيفية لها. من أهم المحاور التي تتضمّنتها المعاهدة، هي أنّها تعتبر الطفل، هو من لم يبلغ سنّ الرشد أي الثامنة عشرة من عمره، وبالتالي فهو معفى من العقوبات التي تنصّ عليها القوانين، فمثلاً، إذا ارتكبت البنت أو الصبي اللذان بلغا سبعة عشرة عاماً عملاً منافياً للأخلاق، فلا يقعان تحت طائلة القانون، بالإضافة إلى أنّ المعاهدة تحدّ من إشراف الوالدين على سلوك أطفالهم.

قد يسأل البعض عن سبب اهتمام النسويين الإسلاميين بهذه المعاهدة، الجواب هو أنّ هذه المعاهدة و إن كانت تتمحور حول الطفل بحسب الظاهر، لكن هدفها الحقيقي هو إحداث انقلاب في العلاقات الأسرية يضمن تحقّق أهدافهم.

المسألة الثانية الأهم، هي أنّ النسويين الإسلاميين مثل بقية المنظمات النسوية الأخرى، يؤكّدون على الوسائل القانونية في تحقيق مطالبهم، فالإصلاحات التي ينادون بها في مجال العلاقات الأسرية ذات طابع قانوني، و اقتراحهم بشأن التثقيف القانوني للمرأة هو من أبسط الوسائل لتعريف المرأة بحقوقها و تحقيقها.

لا يوجد أدنى شك بأنّ تعرّف المرأة و الرجل على حقوقهما و واجباتهما هي و سيلة فضلى للوصول إلى تلك الحقوق، و هناك عدد من النساء اللائي لا يعرفن حدود ما لهنّ و ما عليهنّ في إطار الأسرة، ما يؤدّي إلى حرمانهنّ منها عند وقوع الخلافات و الطلاق. لكن سؤالنا هو ما مدى فاعلية هذا الموضوع؟

أعتقد أنّ التثقيف القانوني بالشكل المطروح من قبل النسويين الإسلاميين يزيد من مساحات الصراع بين الجنسين داخل إطار الأسرة، و لا أدلّ على ذلك من ارتفاع أعداد الدعاوى في محاكم الأسرة و كذلك معدّلات الطلاق، و مع ذلك لا يزال النسويون الإسلاميون يصرّون على أنّها و سيلة ناجعة و إيجابية، مبرّرين ازدياد معدّلات الطلاق إلى تعرّف النساء على حقوقهنّ و أنهنّ لن يفرّطن بها بعد الآن.

إذا كانا طلاع المرأة على القوانين ينسحب على ارتفاع ذي مغزى في معدّلات الطلاق، و حوادث العنف المنزلي و زيادة و تيرة الخلافات، فهذا يؤشّر إلى فشل الوسائل المتّبعة للارتقاء بأوضاع المرأة، حيث أنقذناها من حفرة الحياة الزوجية التعيسة لنرمي بها في بئر الطلاق و الاختلافات التي لا نهاية لها؛ فهل من سبيل يتيح إحقاق حقوق المرأة وفي نفس الوقت يضمن الاستقرار العائلي للزوجين و الأبناء؟

بكل تأكيد لم يختبر النسويون مثل هذا السبيل، لكنّهم لو جرّبوا اللجوء إلى التعاليم الدينية التي تربط إصلاح بنية العلاقات الأسرية بالتربية الصحيحة للإنسان، لتوصّلوا إلى الحلول النموذجية. نعم، إذا ارتأينا إصلاح العلاقات الأسرية يجب أن نبدأ خطوتنا الأولى من التربية المبنية على التفاهم، ثم تليها الخطوة التالية و هي إطلاع المرأة على القوانين لتكون عوناً في الحالات التي تستنفد فيها الوسائل التربوية فاعليتها، إحدى هذه الوسائل وردت في رسالة الحقوق للإمام زين العابدين (ع)، حيث يعلّم الذي بيده الحقّ

كيف يعطي الحق لصاحبه، فيعرّف الأبناء حقوق والديهم عليهم، و يعرّف الوالدين حقوق أبنائهما، و التلميذ حقوق أستاذه، و الأستاذ حقوق تلميذه.(٣٢)

ألا يمكن في ضوء هذه الرسالة الخالدة تقديم وسيلة ناجعة تعرّف الزوجين حقوق بعضهما البعض، لتكون انطلاقة طيبة لحياة بعيدة عن الهواجس و الخوف و التخاصم و النزاع؟

٥. ٤. الوسط الاجتماعي

دأبت المعايير الغربية التي تحظى باحترام المؤسسات الدولية على اعتبار تصدّي النساء للمسؤوليات و المواقع القيادية في مختلف الدول كمؤشّر إيجابي، و من ملاحظتها للإحصائيات الموجودة تحكم بإيجابية أو سلبية الدور النسائي في ذلك المجتمع. إحدى المؤشرات المثالية من وجهة نظر النسويين بما فيهم الإسلاميين؛ هي تحطيم المرأة للقيود الجنسوية و تحقيق التوازن الاجتماعي من خلال حضورها في مختلف مواقع المسؤولية، و النقطة الأهم هي في رفع الحواجز الجنسية عن المناصب و المسؤوليات التي تعدّ في المنظور السياسي ذكورية أو أنثوية.

يتبدّى لنا بجلاء أنّ هذه الدعوة لنزول المرأة إلى الميادين الاجتماعية دعوة ذكورية و سطحية؛ ذكورية لأنّها تضع الذكر كطرف أساس في المشاركة الاجتماعية ثم تدعو الأنثى كطرف آخر للانضمام إلى هذه المشاركة؛ وسطحية لأنّها لم تضع حقيقة المشاركة الاجتماعية في بوتقة التحليل.

إذا كان المقصود من دعوة المشاركة هذه أن تلعب المرأة دوراً فاعلاً في العملية التكاملية للمجتمع، فالنساء في المجتمعات الدينية و الشرقية عشن عبر التاريخ تجربة فريدة من نوعها في المشاركة، هنّ يعرفن جيّداً مدى أهمية العنصر البشري في رقي المجتمع و تعاليه، وأنّ البناء الأخلاقي و العقدي و السلوكي للعنصر البشري و تربية الفرد السويّ أخلاقياً، المتوازن نفسياً، الذي يحمل فكراً متجدّداً و عملياً و مثابر صاحب إرادة حديدية، كل هذه الأمور تعتبر أهمّ مشاركة اجتماعية للمرأة وأنّ الأسرة هي الركن الركين في البناء الإنساني، و المرأة ممثّلة في دور الأم و الزوجة هي صاحبة هذا الدور.

تريد النسوية سحب المرأة من قلب التحولات الاجتماعية وضعها على الهامش، لتنيط بها الأدوار الذكورية، و أن تحطّ من قيمة الدور المنزلي باعتباره دوراً نمطياً ومملاً،

وتستبدله بأدوار من قبيل سائقة شاحنة أو بائعة في متجر، كما تشجّع المرأة على الانعتاق من محيط الأسرة و دور الأمومة و تربية الأبناء لصالح الانخراط في الأدوار الاجتماعية، في وقت تشجع فيه أخريات على أن يكنّ مربيات في دور الحضانة و رياض الأطفال، و أظن أنه لا حاجة لبيان الفرق الشاسع بين الدورين المربية و الأم.

إنّ تعزيز الحضور الاجتماعي للمرأة المستند إلى منظومة أسرية تشدّ عُراها علاقات أسرية متماسكة من ناحية، و صيانة كرامة المرأة و أمنها ضمن نشاطات تراعي اعتباراتها الأنثوية من ناحية أخرى، أقول إنّ حضوراً كهذا يمكن أن تكون له نتائج طيبة، و لكن ما الذي يقترحه النسويون الإسلاميون لصيانة أمن المرأة في محيط العمل و المجتمع؟

لمّا كان النسويون الإسلاميون قد اعتادوا قراءة قضايا المجتمع بعيون الآخرين (الغرب)، من هنا فإنّ تحفظاتهم هي انعكاس لتحفظات أولئك؛ لذلك فهم لا يعيرون أهمية تذكر لقضايا الاختلاط، وعلاقات الجنسين في المجتمع و في محيط العمل، مراعاة المعايير الأخلاقية في أوساط العمل، كما أنهم لا يتوخون الحيلولة دون تحطيم أنوثة المرأة تحت عجلات قطار الذكورة الفظ.

ج. تحديات المستقبل

لقد قلنا إنّ النسويين الإسلاميين يسعون إلى تحقيق المساواة، عن طريق خلق مجتمع يسود فيه مبدأ التماثل على صعيد العلاقات القانونية التي تحكم الرجل و المرأة، والحضور الاجتماعي والعلاقات الأسرية والاقتصادية، بالإضافة إلى ذلك إزالة قيود الجنوسة لتتمكن المرأة من تحقيق كل ما تصبو إليه بحرية.

وبرأينا إنّ هذه الرؤية غير صحيحة وصعبة المنال أيضاً؛ ذلك لأنّها لم تأخذ بعين الاعتبار المعايير العقلية أو الشرعية فضلاً عن عجزها عن تحقيق السعادة للإنسان التي تكمن في الاستقرار من خلال التسليم بوجود التمايزات في الأدوار الوظيفية و الحقوق وفي نفس الوقت المضي قدماً نحو التطور والارتقاء بعيداً عن التنافس والندية، أي توظيف التمايزات في خدمة الاستقرار و الارتقاء. و بهذا نحتكم إلى مبدأ التكافؤ و ليس التماثل؛ ففي ظلّ هذا المبدأ فقط يمكن أن نشحذ طاقات كل من الجنسين دون مبالغة أو غلو.

إنّ التماثل الذي يسعون إليه أمر بعيد المنال إن لم نقل مستحيل؛ وذلك لأنّ الله بحكمته ارتأى أن يخلق الرجل و المرأة متمايزين بيولوجياً. وعلى هذا الأساس، أناط بهما أدواراً

مختلفة، في حين أنّ مبدأ التماثل يخلق التنافر و التنازع؛ لأنّه يغضّ الطرف عن طبيعة كل من الجنسين، و عملياً يؤدّي إلى تعدّد أشكال الاضطهاد المسلط على المرأة.

إذا أمعنّا في الإحصاءات المتوفرة حول مؤشرات نجاح المرأة في تحقيق مبدأ المساواة للمرأة في النواحي الاجتماعية و الاقتصادية و الإدارية... إلخ، في عشر من الدول الأكثر تقدماً في العالم وقمنا بمقارنتها بمعدّلات الطلاق و العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج و الأسر الفاقدة لأحد الوالدين، و ظاهرة العيش المنفرد، والعنف المنزلي و ظواهر أخرى من هذا النوع، لتوصّلنا إلى نتائج مذهلة و لافتة كلها تؤكّد على فشل ذريع لمبدأ التماثل.

يتّهم النسويون الإسلاميون الإسلام الاجتهادي الذي يطلقون عليه الإسلام الكلاسيكي التقليدي بأنّه ينظر إلى المرأة نظرة دونية، ويستشهدون بمسألة تنصيف دية المرأة، و عدم المساواة بين الرجل وبينها في الإرث و حالات أخرى تستلهم من النظرة الدونية للمرأة. وجوهر المشكلة في ذلك هو أنّ النسويين الإسلاميين يتمثّلون الفكر الغربي في تحليلهم للمسائل؛ لذلك خلطوا بين القيم الحقيقية و القيم الاجتماعية.

القيمة الحقيقية للإنسان هي في مدى سعيه إلى الكمال و التقرّب من الله تعالى، و لا فرق جوهري هنا يمايز بين الرجل و المرأة؛ لذلك فإنّ بعض النماذج النسائية مثل السيدة فاطمة الزهراء (ع) وآسية و مريم العذراء (ع) لسن بقدوات للنساء فحسب بل إنّهنّ قدوات للبشرية كافة. و لكن ما نودّ قوله، هو: أنه ليس بالضرورة أن يكون طريق الكمال و التقرّب واحداً بالنسبة للرجل و المرأة؛ إذ قد يكون طريق التقرّب للرجل هو الجهاد بالنفس و المال ضد الأعداء، بينما يكون بالنسبة للمرأة مساندتها للرجل و الأبناء عن طريق إعداد العناصر القتالية البنّاءة. يمكن أن نشبّه المجتمع البشري بالمدرسة و الرجل و المرأة بالمدير و المعلم، إذ يسعيان إلى تحقيق نفس الرسالة و لكن بأدوار مختلفة.

إنّ الأدوار المختلفة للرجل و المرأة هي نتيجة للخصوصيات المختلفة التي وضعت للجنسين لبلوغ الكمال الإنساني، ومن أجل أن تكون مسيرة الكمال هذه دون مصاعب أو عراقيل، شرّع الله أحكاماً تتناسب مع تلك الخصوصيات؛ و تبعاً لهذا السياق، نجد في خضم العلاقات الاجتماعية قضايا ذات أهمّية بالنسبة للرجل حصراً، وأخرى غيرها تنطوي على أهمية عند المرأة، مثلاً أهمية تأمين نفقات الأسرة هي للرجل، بينما تلعب المرأة دوراً مهماً في توجيه اقتصاد الأسرة و تنظيمه.

تأسيساً على هذا، فذكورية بعض المسؤوليات الاجتماعية لا تدلّ على نظرة دونية

للمرأة، بل هي تعبير عن تقسيم للأدوار لإتاحة أفضل الفرص للجنسين في سعيهم إلى الكمال. وقضية الدية أيضاً يمكن تحليلها من منظار اختلاف الأدوار داخل منظومة العلاقات الاجتماعية و نظرتها إلى الرجل كمعيل للأسرة حصرياً دون المرأة التي لا تتحمّل هذه المسؤولية كتكليف حتى و إن كانت في يسر مادي، على الرغم من مشاركتها الرجل عملياً في حمل هذا العبء.(٣٣) إذن، فتباين قيمة الدية يتبع تباين الأدوار الاجتماعية و لا علاقة لها بالمكانة الإنسانية.

يقرأ النسويون أسباب دونية المرأة و الاستراتيجيات الإصلاحية المقترحة من منظار العصرنة الغربية، و مسألة تأكيدهم على صيانة الأسرة و إيلائها أهمية خاصة غير نابعة من النصوص الدينية، بل هو مماشاة للنسوية المناصرة للأسرة في الغرب التي ترى في الأسرة مكاناً مناسباً للكشف عن مواهب المرأة، لكن مع ذلك، و كما مرّ علينا، حتى النظريات الأسرية لم تخرج من دائرة الشعارات باتجاه صياغة استراتيجيات أصولية و فاعلة تحفظ كيان الأسرة و تدعمه. لذا، نستشفّ بوضوح لا لبس فيه أنّ استراتيجية النسوية الإسلامية المتعلّقة بالحضور الاجتماعي للمرأة، والاشتغال، وحتى العلاقات الأسرية أفرزت نتيجة و احدة و هي تصدّع هيكل الأسرة و بنيتها.

يسير النسويون في الداخل، المتدينون منهم بصفة خاصة، باتجاه انسداد أيديولوجي؛ لذا فهم بين خيارين، الالتزام بالتعاليم الصريحة للدين أو تقليد النماذج الفكرية الحداثية، فإلى متى يسلكون هذا النهج التأويلي للآيات القرآنية و أحكام الشريعة؟ إذ من غير الممكن الاحتكام إلى التأويل و الاجتهاد، بينما توجد أحكام دينية و نصوص صريحة و أحاديث متواترة و صحيحة؛ لأنّنا بهذا الأسلوب الانتقائي سنحكم بختام الدين في عصر الحداثة، أو فصل الدين عن المجتمع و همومه، و سننحى باتجاه العلمنة الكاملة و التشكيك في الكتاب و السنة.

إنّ بعض الاجتهادات في مقابل النصوص الدينية هي من السخف و السذاجة؛ بحيث نستبعد أن يكونوا هم أنفسهم قد اقتنعوا بها، و كما يقول **حامد شهيديان**: «**لم يحقّق المشروع الثقافي الأهم للنسوية الإسلامية بما يعنيه من تقديم تفسير أنثوي للإسلام، شيئاً حتى الآن، و إذا لم يتمكّنوا بعد عقد من الجهود المتواصلة و الدراسات الشاملة من بلورة لاهوت خاص بالحركة النسوية الإسلامية؛ فذلك لأنّهم في مراجعتهم للأحكام الإسلامية قد و صلوا إلى طريق مسدود.**»(٣٤)

الإشكالية التي يعاني منها النسويون الإسلاميون هي أنّهم ينظرون إلى مشاكل المرأة من منظار غربي، فيتعامون عن حقيقة المشاكل التي يواجهها المجتمع من قبيل أزمة العلاقات الجنسية عند الناشئة و الشباب من الجنسين، تصاعد معدّل سنّ الزواج، النظرة الاستغلالية التسليعية للمرأة في و سائل الإعلام المرئية، الهوة التي تفصل بين الأجيال، ارتفاع معدل حالات الطلاق... إلى غير ذلك من المسائل التي لا تشكّل للنسويين الإسلاميين هواجس حقيقية، بينما يتعاطون مع بعض المشاكل الحسّاسة مثل ظاهرة هروب الفتيات من زاوية نمطية و حداثية للغاية، و يعتبرونها مسألة طبيعية في هذه الفترة الانتقالية التي يتحوّل فيها المجتمع من التقليدية إلى الحداثة. في حين لا تزال المجتمعات الغربية المتطورة التي اجتازت مرحلة التقليدية تعاني من هذه الظاهرة، لا بل تحوّلت إلى ظاهرة العيش المنفرد، و لولا استهجان مجتمعنا لهذه الظاهرة، لكنّا شهدنا لها شوقاً رائجة في بلادنا، و لتحوّلت ظاهرة هروب الفتيات إلى ظاهرة العيش المنفرد.

معضلة أخرى تعاني منها النسوية الإسلامية ألا و هي ضعف التنظير، ما اضطرّهم إلى التماس الاستراتيجيات الغربية حتى في صغائر الأمور. و قد فشلوا حتى في إضفاء الخصوصية المحلية على الاستراتيجيات الغربية بشكل يجعلها تتواءم مع الثقافة الدينية و الوطنية، ناهيك عن أنّ تراتبية اهتماماتهم بالنسبة لقضايا المرأة فيها محاكاة لتراتبية الهواجس النسوية الغربية.

ولكن مع ذلك، هناك طيف من النسويات الإسلاميات بالإضافة إلى عدد من المثقفات في إيران قد طرحن بعض المشاكل الحقيقية التي تعايشها المرأة مثل مشكلة المرأة بلا معيل، وقمن بمتابعتها مع المسؤولين في المؤسسات الرسمية و المنظمات الخيرية، و أهم مقترح قدّمنه في هذا المجال هو تقديم الدعم المالي لهذه الشريحة من خلال قانون الرعاية الاجتماعية الخاص بالمرأة بلا معيل، الذي يقدّم الدعم المالي و الصحي و التعليمي لها، لكن لم يتمّ طرح برنامج يبحث كيفية حل الجانب العاطفي و الجنسي و إعادة تأهيلهنّ و ترميم حياتهنّ العاطفية من خلال تزويجهنّ.

ونعتقد أنّه من الأهمية بمكان أن نقوم باستحداث مركز للدراسات النسائية على مستوى مراحل الماجستير لتوجيه تركيز النسويين الإسلاميين نحو البنى النظرية. لذا، نأمل أن نشهد في المستقبل القريب طرح رؤى أكثر انسجاماً و التحاماً تحول دون تشظية هذا الحركة إلى أجنحة و تيارات متصارعة.

الهوامش

(١) انظر: نيّرة توحيدي، النسوية و الديمقراطية و الأسلمة، (طبعة أولى، لوس أنجلس، ١٩٩٦)، ص ٦٦.

(٢) كانت افسانه نجم آبادي في بداية مشوارها ترى الإسلام و النسوية على طرفي نقيض، ثم تحولت إلى فكرة مفادها أنّه توجد في الإسلام عناصر إيجابية يمكن الإفادة منها لصالح النسوية. (انظر: حامد شهيديان، «**النسوية الإسلامية و الحركة النسوية الإيرانية**»، مجلة ايران نامه، الولايات المتحدة، خريف١٩٩٨، ص ٦٢٨).

(٣) يعتبر الإمام الخميني و آية الله الخامنئي و الشهيد مطهري من جملة الذين ساروا في طريق التعريف بالحكومة الدينية.

(٤) تستعرض نيره توحيدي عناصر القوة في مجلة زنان كما يلي: ١. اللجوء إلى الاجتهاد بدل التقليد حيث يجب على المتدين الاستنتاج على أساس العقل و ليس التعبّد. ٢. استبعاد الخصوصيات الطبيعية للجنسين عن التأثير على حقوقهما الاجتماعية، ٣. الفصل بين الجنس و الجنوسة بمعنى و عي حقيقة أن الخصوصيات هي جنوسية و ليست بيولوجية فحسب (انظر: نيره توحيدي، النسوية، الديمقراطية و الأسلمة، ص ٦٣).

(٥) نيّرة توحيدي، المصدر نفسه، ص٩.

(٦) انظر: يان مكنزي و آخرون، **مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية**، ص ٣٨٣، و محمد رضا تاجيك، «**ما بعد الحداثوية و الحركات الاجتماعية المعاصرة**»، مجلة گفتمان الإيرانية، العدد الأول، ص٨٩.

(٧) نيّرة توحيدي، نفس المصدر، ص١٠.

(٨) حامد شهيديان، **النسوية الإسلامية و النهضة النسائية الإيرانية**، مجلة ايران نامه الصادرة في الولايات المتحدة، خريف ١٩٩٨، ص٦١٢.

(٩) انظر نيّرة توحيدي، **النسوية و الديمقراطية و الأسلمة**، ص١٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١١) وحده التيار الثالث الذي يؤمن بوجود مسؤولية فقهية تجاه القضايا الاجتماعية، لكن مع ذلك فإنّ أسلوبه الانتقائي للأحكام الفقهية يجعله أقرب – تصنيفاً– إلى التطورات العالمية و العلمانية.

(١٢) لمزيد من المعلومات عن العدالة العرفية انظر: مقابلة مع الشيخ محمد مجتهدي شبستري، مجلة زنان (النساء)، العدد ٥٧، ص ٢١.

(١٣) معظم النسويين الإسلاميين كانوا في بداية أمرهم مناوئين لفكرة المساواة بين الرجل و المرأة، لكنّهم شيئاً شيئاً و جدوا أنفسهم في صميم هذه الأفكار.

(١٤) افسانه نجم آبادي، **دائرة الاختلاف الضيقة، النصف الآخر**، الولايات المتحدة، العدد ١١، ص٢٠.

(١٥) انظر: ناهيد مطيع، «**النسوية في إيران (البحث عن مقاربة محلية)**»، مجلة النساء، العدد ٣٣، ص٢٠.

(١٦) تنتقد الكاتبة نيّرة توحيدي الحجاب لكونه أضحى سلاحاً في خدمة السياسات الجنوسية و قيداً للمرأة، و نفس الشيء بالنسبة لسياسة فرض السفور في عهد رضا بهلوي (شاه إيران السابق) التي ترى أنّها مثّلت حالة قمعية و استبدادية.

(١٧) انظر: حامد شهيديان، **النسوية الإسلامية و النهضة النسوية الإيرانية**، مجلة إيران نامه، الولايات المتحدة، ١٩٩٨، ص ٦٢٤.

(١٨) انظر: محمد مجتهد شبستري: «**الحداثة الدينية و قضايا المرأة**»، مجلة زنان، العدد ٥٧، ص ١٨.

(١٩) افسانه نجم آبادي، **سنوات العسرة، سنوات النمو**، مجلة كنكاش، العدد١٢، ١٩٩٥، ص١٨٦.

(٢٠) انظر: ناهيد مطيع، «**النسوية في إيران (البحث عن مقاربة محلية)**»، مجلة زنان، العدد ٣٣، و أيضاً جميلة كديور، مجلة زن، ص١٦.

(٢١) انظر: مكتب شؤون المرأة في ديوان رئاسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية و منظمة اليونيسيف، دور المرأة في التنمية، (منشورات روشنگران، ١٩٩٧) ص٢٧.

(٢٢) حامد شهيديان، «**النسوية الإسلامية و النهضة النسائية في إيران**»، مجلة إيران نامه، خريف ١٩٩٨، ص ٦٣٠.

(٢٣) يحلل الناشط النسوي الفرنسي الشهير اندريه ميشيل في كتابه «**محاربة التمييز الجنسوي**»، **الدور النمطي الذي تلعبه الصور في الكتب المدرسية**. (انظر: اندريه ميشيل، محاربة التمييز الجنسوي، ترجمة محمد جعفر بوينده، منشورات آاه، ١٩٩٧)

(٢٤) قامت وزارة التربية والتعليم الإيرانية قبل ثلاثة أعوام بتنفيذ دراسة لتحليل الجوانب الجنوسية في المناهج الدراسية، و يؤمّل أن تسفر في المدى القريب عن تحولات على صعيد تعديل النظرة الجنوسية طبقاً للنموذج السائد.

(٢٥) إذا اعتمدنا مركزية الدين في نظرتنا إلى موضوع تعليم المرأة فسيكون تحليلنا كالآتي:
تمثّل المرأة نصف المجتمع، و هي تحظى ببعدين متفرّدين، الأول المكانة الإنسانية التي تجعل منها مخلوقة مسؤولة ترنو نحو الارتقاء و أمينة على ما ائتمنها الله تعالى، البعد الآخر هو مكانتها كأنثى إذ تناط بها مسؤوليات و أدوار يعجز الذكر عن القيام بها. لا يمكن القيام بهاتين المسؤوليتين على الوجه الأكمل دون الحصول على التعليم، لذا يجب أن لا تسقط من أولويات النظام التعليمي و الفروع الدراسية، أو تهمّش هاتين المسؤوليتين للأنثى، فمثلاً أي تعليم خاص تتلقّاه المرأة التي تلعب دور الأم و الزوجة؟ أعتقد أنه لا شيء، فلا نبالغ إذا قلنا: إنّ الفتيات في عصرنا لا يتمتّعن بنصف ما كنّ أسلافهنّ يتمتّعن به. صحيح أنّ المرأة في الماضي كانت محرومة من نعمة التعليم، لكنّها كانت متفوقة في دورها الأمومي، بينما نرى اليوم الأم المعاصرة قد تخلّفت عن دورها كأم مسؤولة عن إعداد ابنتها لأدوار المستقبل، بسبب جريها و راء التعليم، أو اشتغالها خارج المنزل في النشاطات الاقتصادية و الاجتماعية، فحرموا بناتهنّ من نعمة تواجدهنّ إلى جانبهنّ، كما تطرح مسألة تجنيس التعليم للذكور. ممّا يؤسف له أنّ النظام التعليمي لا يتضمّن معلومات عن مسؤوليات الأب و الزوجة، فلا يخبرون سبل التعامل مع المعضلات اليومية، و لا حتى يجرّبون الإفادة من خبرات المستشارين و مدارسة أصحاب التجارب. و هنا يلحّ سؤال مهم هو: في ظل هذا النظام التعليمي القاصر عن أداء رسالته، إلى أي مدى يمكن للإصلاحات القانونية أن تحدّ من حجم مشاكل المجتمع النسائي؟ هل يساعد تعديل الرؤى الجنسوية في المناهج التعليمية المبني على تجاهل الأدوار الجنسوية في تقوية شخصية المرأة و دعم مكانتها؟

(٢٦) انظر: **التعاطي والتنافر بين الفقه وحقوق الإنسان**، (مقابلة مع آية الله بجنوردي)، مجلة فرزانه، العدد ٨، ص ١٢.

(٢٧) منظمة اليونيسيف، **دليل تعليمي التدابير المحلية- و التحولات العالمية**، ترجمة: مركز شؤون مشاركة المرأة.

(٢٨) بورك روبرت، **الليبرالية الحديثة و أفول أمريكا** (على المنحدر إلى گومورا)، ص ٤٠٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤١٥.

(٣٠) للأسرة الممتدة مشاكلها الخاصة بها - لا يسع المجال هنا لذكرها - بسبب سيادة الثقافة الذكورية التي لا تعير الأصول الأخلاقية و الدين أهمية تذكر. ما نريد قوله هو أنه لا يمكن أن نطلب من النظام الثقافي الاجتماعي السائد الذي يعتبر شريكاً في ظلم المرأة برفع هذا الظلم عنها.

(٣١) يتضمّن النص التعليمي الخاص الذي أصدرته منظمة اليونيسيف إلى جميع بلدان العالم تحت عنوان «التدابير المحلية- التحولات العالمية»، مفاد معاهدة القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة، كما يتضمن بعض النقاط المهمة نذكر منها: ١. و رد فيه أنّ المشروع بتمويل من مؤسسة فورد الأمريكية (إحدى المؤسسات الصهيونية)، ٢. يقول هذا النص صراحة إنّ جميع الأديان تستبطن خصوصيات ثقافية متشابهة تحملها على اضطهاد المرأة، ٣. يشرعن النص المذكور العلاقات الجنسية بين الشباب خارج إطار الزواج، كما يطرح موضوع تعليمهم الصحة الجنسية و الإجهاض، و من ناحية أخرى، يطالب برفع سنّ الزواج، ٤. يصف الدين بأنّه مقيّد للمرأة، و يطالب الفتيات تفعيل مشاركتهنّ في عملية الإصلاحات الدينية لإزالة كافة القيود، و التحدّث مع الزعماء الدينيين لغرض تغيير التقاليد.

(٣٢) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٧٤، ص ٢.

(٣٣) تجدر الإشارة إلى أنّ فلسفة اختلاف الدية تستبطن دعماً للمرأة، حيث إنّه في حال كان المقتول رجلاً تكون الدية ضعف دية المرأة، فتذهب إلى المرأة و الأبناء والوالدين، و إذا كانت المقتولة امرأة، فيحصل الرجل و الأبناء و الوالدين على نصف دية الرجل، لأنّ في موت المرأة لا يزال معيل الأسرة حيّاً، أمّا في حال موت الرجل فالمسؤولية تصبح مضاعفة لحماية ذويه.

(٣٤) حامد شهيديان، **النسوية الإسلامية و حركة المرأة الإيرانية**، مجلة إيران نامه، الولايات المتحدة، خريف ١٩٩٨، ص ٦١٨.