بحث عام | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 08 فبراير 2016

قضايا المرأة والأسرة في المغرب:
الخطابات والمؤسسات والوقائع

عصام العدوني
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

إنّ مفهوم الانتقال يسمح بالنظر إلى المجتمع المغربي كمجتمع ديناميكي يسعى إلى الحداثة والتحديث، لكنه مع ذلك يبقى متأرجحا بين مشروعين مجتمعيين متعارضين، دون القدرة على تبني اختيار حاسم لصالح أحد هذه المشاريع المجتمعية، وبشكل أكثر تحديدا لصالح الانخراط في الحداثة بكل حمولاتها أو الانكفاء على تصوّرات هوياتية تقليدية. وهذا التأرجح يتجلى في القضايا الجزئية والفردية كما في المسائل العامة والاستراتيجية.

فكيف تتجلى هذه الوضعية حينما يتعلق الأمر بمواجهة قضايا مصيرية كالمرأة والأسرة ؟ وهل تسير الوقائع والمؤسسات والخطابات المؤطّرة لها في اتجاه تغليب كفّة الحداثة أم التقليد ؟ وما المجالات التي يغطيها التقليد أكثر من غيرها؟ وما التي تؤطّرها الحداثة أكثر في إطار نفس الوضعية؟

ممّا لا شكّ فيه أنّ التغيّرات التي طرأت على الأسرة والمرأة في العقود الأخيرة تعدّ من أبرز وأكثر التأثيرات تجليّا لاختراقات الحداثة لنسيجنا الاجتماعي ولمكوّنات الهويّة والشخصيّة القاعدية، ممّا جعلها أكثر الوضعيّات استقطابا للمواجهات والمنافسات والرهانات وبالتالي لمختلف أشكال التوظيف والتأويل والاستثمار الإيديولوجي والسياسي سواء من طرف الأفراد والجماعات أو الاستعمار أو الدولة الوطنية أو التشكيلات الإيديولوجية والسياسية. إنّ الأسرة والمرأة إذن توجدان في قلب المنافسات والصراعات المادية والرمزية وتمثّل رهانا أساسيا للمؤسسات والملفوظات والخطاطات والإستراتيجيات المتعددة والمتنافسة والتي ستسعى إلى تأطيرها وتنظيمها داخل نسقها التصوّري، أي إلى إدماجها داخل منظومات المعرفة والعلم والإيديولوجيا والدين والسلطة؛ كلّ ذلك يتم في سياقات تاريخية عنوانها الأبرز هو اختراق الحداثة بكل حمولاتها للمجتمع.

يهدف هذا البحث إذن إلى تحليل مكامن هذا التوتر بين الحداثة والتقليد في قضايا المرأة والأسرة من خلال تحليل وتتبع سياقاتها التاريخية وأنماطها الخطابية ورهاناتها السياسية والإيديولوجية، وبيان تأثيراتها السوسيولوجية المتنوّعة في المغرب المعاصر.

مدخـــل:

يتميز المجتمع المغربي بتحول بنياته، بتراجع هيمنة المؤسسات التقليدية والعادات الراسخة، بتسارع وتائر التغيير وتجدد الهياكل والممارسات، وفي نفس الوقت بمقاومة التقليد ومعاندته في الفضاءات الخاصة والعامة، بإعادة تشكيله في صيغ وأشكال ومواقف متجددة، ... إنه بشكل مقتضب الوجه الذي يمنحه المجتمع المغربي عن نفسه؛ مجتمع ديناميكي غير جامد ومتحرك، مجتمع يعيش على إيقاعات التغيير و»الانتقال» ومخاضاته وتقلباته في جميع المناحي.

إن مقاربة المجتمع المغربي من خلال مفهوم الانتقال يبدو لنا مشروعا لأنه يسمح بتجاوز التأويلات التي تعرّفه بالجمود وإعادة الإنتاج (الكولونيالية والانقسامية)؛ وبإعادة الاعتبار لعوامل التغير مقابل الثبات والتكرار التي سادت لفترات معينة. إن مفهوم الانتقال يسمح بالنظر إلى المجتمع المغربي كمجتمع يجسد وضعية «ما بين»، Entre Deux التي تدفعه إلى التأرجح بين مشروعين مجتمعيين متعارضين، بين وضعيتين رمزيتين متنافستين[1]. وبشكل أكثر تحديدا بين الانخراط في الحداثة بكل حمولاتها أو الانكفاء على تصورات هوياتية.

إن هذا التأرجح الذي يدرك على الصعيد المعرفي والإيديولوجي ويعاش في الواقع العيني ويستبطن في التمثلات والممارسات العملية للأفراد والجماعات يندرج في سياقات اجتماعية واقتصادية وسياسية تغلب عليها مظاهر الاختلال والتوتر: نمو اقتصادي ضعيف، تحضّر متسارع، سلم اجتماعي هش، فقر وهشاشة مرتفعان لدى بعض الفئات كالشيوخ والنساء والأطفال وذوي الاحتياجات الخاصة، وبطالة مرتفعة تمس حتى الفئات المتعلمة... باختصار إن وضعية الانتقال بقدر ما تؤشر إلى دينامية المجتمع الذي تسعى مكوناته الاجتماعية الحيوية لرسم اختياراته الإستراتيجية، ويسعى داخله الافراد الى تحديد مساراتهم الفردية وتحقيق انتظاراتهم، فإنّ هذه الوضعية تحمل ملامح الغموض والتردد بسبب عدم الحسم في المرجعيات الثقافية الكبرى الموجهة للفكر والعمل وعلى رأسها مسألة التقليد والحداثة.

وتؤشر السيرورات الجارية منذ عقود إلى صعوبة الانخراط الحاسم في أحد أطراف هذه الثنائية المرجعية دون الأخذ بعين الاعتبار نتائجه ليس فقط على إنتاج المجتمع لذاته على حد تعبير ألان تورين، وإنما بصفة خاصة على أحد أهم عناصر عملية الإنتاج واعادة الانتاج ألا وهي المشروعية السياسية التي يعد التقليد نواتها المركزية رغم التجديدات التي تمس المؤسسات والعلاقات والرموز (على سبيل المثال رغم التقدم الكبير في تكريس الخيار الديمقراطي النيابي، فقد ظل دستور 2011 محافظا على مركزية الملكية وعلى استمرار احتكارها للسلطة التنفيذية وللمشروعية الدينية).

1- Molino. J «Notes critiques sur la culture au Maghreb», in «Nouveaux enjeux culturels au Maghreb», C.R.E.S.M, 1986, P35.

إن مجتمعا يعرف تعايشا يتميز تارة بالتساكن وتارة بالتصادم بين التقليد والحداثة في المسائل الجزئية المبتذلة كما في القضايا الاستراتيجية التي تمس إنتاج وتنظيم الحياة والفعاليات الاجتماعية من استثمار وشغل ومعرفة وسياسة وتوجهات معيارية، هو مجتمع معرّض لكل أشكال الاستعراض والاستثمار الإيديولوجي والسياسي لهذه المواجهة، وبلغة جورج بالاندي يعاني من آثار التضخيم والمبالغة[2]. هذه الآثار تُظهِر الحداثة والتقليد وكأنهما عالمين منفصلين ومعزولين عن بعضهما البعض وغير قابلين للتعايش، وأن علاقاتهما لا تكون إلا بالنفي والتضاد المطلق (حتى الظواهر التي لا تعكس أهمية سوسيولوجية أو إحصائية تصبح ميدانا للمواجهة والتضخيم)؛ بينما في واقع الحال وفي الممارسات الاعتيادية للأفراد كثيرا ما يندمجان ويتعايشان، وتتلون أكثر الدعاوي التقليدية بمضامين وأشكال حديثة.

إن مفهوم «المجتمع المركب» الذي أبدعه بول باسكون منذ عقود يعكس بجلاء هذا التمازج والتراكب داخل البنيات الاجتماعية والذهنية والسيكولوجية للكائن المغربي؛ ولكنه لا يتطابق كليا مع مفهوم الانتقال - لأن هذا الأخير يحيل إلى الاستراتيجيات الواعية والإرادوية من قبل الفاعلين المجتمعيين، لاسيما النخب الفكرية والسياسية- بينما يشير المجتمع المركب إلى سيرورات موضوعية تراكب النماذج المجتمعية وأشكال الإنتاج والمواقف الفردية والجماعية، حيث «في المجتمعات المماثلة للمجتمع المغربي والتي لم تكن تمتلك مشروعا مجتمعيا خاصا بها يمكنها من صنع التراضي العام ويوجهها إلى سبل الخروج من التبعية، لم يكن النموذج الرأسمالي هو السائد والمهيمن فقط بل ثمة علاوة على ذلك شيء آخر: هناك نماذج عدة من التنظيمات الاجتماعية تتصارع داخل المجتمع...هكذا ينتمي فرد معين وحسب سلوكاته المختلفة إلى عدة مجتمعات»[3]. وحيث «كل واحد مجبر على ان يحدث في شخصه التوازنات الملائمة لكل هذه المجتمعات المتنافسة، لكل هده الخصائص للمجتمع الذي يطهر له يوميا تحت الف وجه لكل واحد منطقه، مراجعه، قاموسه، بل وأحيانا لغته الخاصة»[4].

إن أحد ابرز سمات التراكب على الصعيد البنيوي تكمن في قبول التحديث الاقتصادي والتكنولوجي (الرأسمال، العلاقات السلعية، العولمة، التحرير والخوصصة، البيروقراطية، الثورة المعلوماتية...)، بينما فلسفته ومرجعيته الفكرية تعاني من الرفض أو صعوبات القبول أو التلفيق والتبرير... تارة من قبل مواقف براغماتية هي بمثابة التمثيل السياسي للوعي الذاتي المغلوب على أمره، والذي يضفي قيمة إيجابية على الحضارة التقنية الغربية، وفي نفس الوقت يمجّد الخصوصيات الثقافية المحلية؛ إنها الشعبوية بامتياز. وتارة أخرى من قبل مواقف جوهرانية تضفي القداسة على الذات في طهرانيتها وتنفي كل ما سواها، وتارة

2- Balandier. G «tradition et continuité», In Cahiers internationaux de sociologie vol 44 janvier juin 1968, PP 1-12

3- ذكره نور الدين الزاهي في "المدخل لعلم الاجتماع المغربي"، دفاتر وجهة نظر، عدد 20، 2011، ص ص 70-69

4- Pascon P, «La formation de la société marocaine», Bulletin économique et social du Maroc. . 1971 P 22

أخرى من قبل مواقف اندماجية تبريرية تمجد الحداثة الاقتصادية الليبرالية رغم نتائجها السلبية على الرابط الاجتماعي وتتغافل على مكوناتها الفلسفية والفكرية.

وفي جميع الأحوال فإن هذا المواقف تظل حبيسة الأغراض الاقتصادية والمصالح السياسية: على سبيل المثال عرفت الستينات من القرن الماضي العودة المكثفة للدين والتقاليد في الحياة العامة والخاصة على السواء، وفي العالم الاسلامي شهدنا في نفس الفترة استثمارا مكثفا للدين في المشاريع السياسية والذي بلغ مداه في نجاح الثورة الإيرانية وما تلا ذلك من بزوغ حركات سياسية دينية رافضة للنموذج الغربي جملة وتفصيلا، مستثمرة ما ترسب في المخيال الجمعي من كليشهات وأحكام نمطية حول الغرب باعتباره شرا مطلقا (الغازي، المسيحي والمستعمر، الاحتلال الإسرائيلي)؛ وما كرّسته علاقات القوة الدولية من مصادمات ونزاعات كان للعامل الثقافي والهوياتي دورا أساسيا في اثارتها سواء على الصعيد الموضوعي أو على صعيد سياسات الهوية والصناعة الإيديولوجية والاعلامية لصراع الثقافات، الامر الذي جعل هذه الحركات توجه سلاح النقد ضد الغرب ودعاته ورموزه المحليين من علمانيين وتغريبيين، رافعة شعارات اسلمة المجتمع والدولة ومواجهة العدو الخارجي (الجهاد).

******

وفي إطار تسليط الاضواء على بعض جوانب المواجهات والمصادمات التي تجري بين طرفي هذه العلاقة وانعكاساتها على البنيات المجتمعية؛ أي بين «نسق تقليدي (متدهور) ونسق جديد (محدد من الخارج)»[5]، سنقف في هذه الورقة على قضايا المرأة والأسرة من خلال ملامسة سياقاتها التاريخية وأنماطها الخطابية ووقائعها السوسيولوجية في المغرب المعاصر.

المرأة والأسرة في الخطابات والوقائع:

كانت ولا تزال قضايا المرأة والأسرة تحتل قطب الرهانات الإيديولوجية والسياسية والمجتمعية، وكل تغير يمس بمكانتها ومنزلتها وأدوارها يفرز علاقات ومواقف متناقضة تراوح بين الصيغ الميكرولوجية للقبول أو الامتعاض وسلوكات التكيف أو المقاومة أو التجديد، وبين التعبيرات الإيديولوجية والسياسية الماكرولوجية سواء كانت سلمية اوعنيفة. إن المساس بأوضاع المرأة والأسرة إذا كان يثير ردود افعال متفاوتة في حدتها، فذلك يعود إلى طبيعتها ووظائفها المجتمعية والرهانات الملقاة عليها. بالفعل فهي الوحدة الاجتماعية الأولية للبناء الاجتماعي والتي تقوم على الروابط الدموية والمعاشرة والأهداف والمصالح المشتركة بين أعضائها؛ وهي كذلك الخلية الأساس للتنشئة والتربية وتكوين الشخصية الفردية وبناء الهوية الجنسية واخيرا نقل الثقافة. إن تعريف الهوية الجنسية للأفراد وما يترتب عنها من تقسيم جنسي للأدوار

5- Balandier. G, Idem

يعتبر احد أكثر الوظائف حيوية وخطورة في نفس الان فهو يستمد وجوده من الوظائف التي يؤدونها في مسلسل إعادة الإنتاج البيولوجي والاجتماعي، وكل تغيير لهذه الوظائف والأدوار تكون له آثار ملموسة على توقعات وأوضاع وعلاقات الأفراد الذين يعيشون في كنفها وفي المجتمع عامة، وتتضاعف التاثيرات اكثر على الموجودين في مواقع مهيمن عليها كالمرأة والطفل والشيوخ وذوي الاحتياجات، لأنها كأي مؤسسة اجتماعية حتى تشتغل بشكل فعال فهي تتاسس على قواعد موضوعية وسنن للتفكير والسلوك سمتها الاساس التخصص الوظيفي وتقسيم العمل، وقواعد للسلوك، وحاجيات مادية ونفسية... لذلك فهي موضوعيا بنية تراتبية وغير متساوية من الأوضاع والعلاقات.

لهذه الأسباب جميعها ستكون هذه المؤسسة في قلب المنافسات والصراعات المادية والرمزية وستصبح رهانا للملفوظات والخطاطات والاستراتيجيات التي تسعى إلى تأطيرها؛ وهذه الصراعات لا تتم في المطلق أو بمعزل عن السياقات العامة التي أفرزتها، بمعنى أنها لا تطرح في مؤسسات منغلقة على تاريخها الخاص، ولكنها في تتم سياقات تاريخية عنوانها الأبرز هو اختراق الحداثة بكل حمولاتها لهذه المجتمعات وما ينتج عنها من انقطاعات وتوترات وتحولات وتوافقات وتسويات مؤقتة أو دائمة.

إن التغيرات التي طرأت على الحقل الأسري والجنساني في العقود الأخيرة تعد من ابرز وأكثر التأثيرات تجليا لاختراقات الحداثة لعالمنا العربي، «إن وضعية النساء تكثف بشكل مكبر كل تناقضات مجموعة ثقافية مقسمة على نفسها بين مشروع التحديث والتجذر التاريخي للإسلام داخل التقاليد»[6]. مما يجعلها أكثر الوضعيات استقطابا للمواجهات والمنافسات والتي تشمل مجالات وحقول متعددة منها المعرفي، والإيديولوجي، والثقافي، والسوسيو اقتصادي، والقانوني والسياسي...

1- الحقل الإيديولوجي ـ المعرفي:

كان موضوع الأسرة والمراة فيما سبق إما موضوعا مبتذلا لا يستحق الدراسة والبحث، أو موضوعا شرعيا يتم تناوله في إطار الفقه، ومجاله أحكام الزواج والطلاق والنفقة وتربية الأبناء... أو موضوعا فنطازيا يختص به الأدب الجنسي والثقافة الشعبية من قصص وأحكام وأمثال.

إلا أن هذا الوضع المعرفي بدأ في التزحزح مع بداية ما سمي بالنهضة في المشرق وتحت تأثير حملة نابليون على مصر وما تلاها من تغلل استعماري شمل باقي الأقطار؛ إذ بدأت المرأة تلج على صعيد الممارسة غمار العديد من التجارب غير المسبوقة، فانخرطت في العمل السياسي والمقاومة المسلحة ضد

6- Al Gharbi. I «Les femmes dans les mouvements islamistes: aliénation ou tentative de libération?», In http://meria.idc.ac.il/journal_fr/2006/jv1no1a5.html

المستعمر، ثم بدأت في طلب العلم والأدب والإبداع بشتى أشكالهما (مقالة، رواية، شعر، فن، فلسفة...) مبدية رغبتها الجامحة في منافسة احتكار الرجل للسلطة السحرية للقلم ودورها في صياغة العقول والأجساد.

وإذا كانت البدايات الأولى قد بقيت محتشمة نسبيا وعاجزة عن فك الارتباط على صعيد الوعي والإدراك بالمفاهيم والأنماط الثقافية الذكورية سواء في مستوى اللغة أو الأفكار أو الأساليب الفنية، فإنها كانت على الأقل تعكس الرغبة في «التحدي والتمرّد على الوظيفة الاجتماعية التقليدية التي سطرها المجتمع الذكوري للمرأة»[7]. هذا التحدي في رفض الوظيفة الاجتماعية التقليدية التي سطّرها المجتمع الذكوري للمرأة من خلال فعل الكتابة - بما هي سلطة رمزية تتجاوز البعد المعرفي المحض نحو البعد السياسي التحكمي والإيديولوجي- استمر في التطور والتراكم -كما وكيفا- مع توالي السنوات، وتزايد مظاهر التحديث والحداثة، وذلك من خلال تجريب واستكشاف مضامين ثقافية وأشكال فنية وإبداعية أكثر نضجا وتعبيرا عن خصوصية الذات النسائية في النظرة إلى العالم والتفاعل مع الأحداث التاريخية والسياسية ومع التجارب الفردية.

لقد أفضت هذه الأشكال الإبداعية والفكرية إلى اعلان استقلالية المؤنث عن المذكر في الإبداع، وتعريف الذات والنظرة إلى الأشياء... فلم تعد النساء العالمات والمثقفات تنظرن الى ذواتهن وتفكرن وتؤولن العالم المادي والرمزي من خلال استبطان النظرة الذكورية. إن إدخال الكتابة النسائية بادئ الأمر بإيعاز من الحداثة الغربية سيؤدي مع توالي السنين إلى زحزحة الكتابة الذكورية من مواقعها الهيمنية التي تخص العقل بالرجال وحدهم، بينما تترك للنساء كل ما ينتمي الى المجال العاطفي والانفعالي والشهواني والشفهي، وبالتالي ستخلق هذه التعبيرات سلطا مضادة ستأخذ شكل «كتابات مضادة»؛ وباختصار ستؤدي إلى إعادة النظر في التراتبية السائدة بين ثلاثية النوع، المعرفة والسلطة.

وبالرجوع إلى الخلف لتتبع تاريخية الموضوع وتداعياته على الحاضر والمستقبل، سنجد أن موضوع المرأة والأسرة من وجهة النظر المعرفية قد اكتسب منزلة الموضوع «العلمي» (على صعيد البحث والتقصي وبناء الموضوع وتحديد الإطار النظري والمفاهيمي، وكذا الإجراءات المنهجية) مع بدايات التحديث الكولونيالي الغربي... واستمرت هذه المنزلة «العلمية» في التقدم والتراكم مع توالي السنين، حيث اكتسبت مصداقية وموضوعية أكثر نظرا لتحرّرها من الخلفيات الاستعمارية والاثنومركزية التي رهنت الكتابات الكولونيالية السابقة.

لقد كان البحث الكولونيالي منصبّا على مواضيع شاسعة تنتمي لمباحث متنوعة (تاريخ، قانون، أنتروبولوجيا، سوسيولوجيا...)، فتم الاهتمام بموضوعات الزواج والقرابة وتقسيم العمل الجنسي، وعلاقات

7- نعيمة هدي المدغري «النقد النسوي: حوار المساواة في الفكر والآداب» منشورات فكر، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 16، ط1، الرباط 2009، ص 153

النوع، وأدوار المرأة داخل الأسرة، ومكانتها داخل الشرع وفي العرف والعادات والطقوس والسحر والثقافة الشعبية...

لقد كانت الكولونيالية اذن سباقة إلى إدراج خطاب جديد حول الأسرة والمرأة، بإقحامها مفاهيم جديدة وتصورات كانت مجهولة إلى حدود تلك اللحظة[8]. لقد كان التحديث يعني بالنسبة لها زحزحة الأنا التقليدي عن وعيه السعيد لإعلان شقائه، وخلخلة سيادته على صعيد الفكر والواقع، وذلك بإقحام مقولة جديدة هي مقولة «القمع الجنسي».

لقد اندرج الاهتمام بهذا الموضوع ضمن سوسيولوجيا عامة كانت تشتغل بدراسة العناصر التقليدية للمجتمع: القبائل، الزوايا، الاسلام، الأعيان، الزواج، العادات المحلية... أي كل ما له علاقة بالوسط الاجتماعي والتقني والرمزي للكائنات الموسومة بلفظة «الأهالي» ذات المنحى التحقيري، وهو الكليشيه الذي كان متداولا بكثرة والذي «انتهى باكتساب صيت منحَطّ صعب التحمل، بعكس دول أمريكا اللاتينية حيث السكان المحليون يستعملونه بأنفسهم» على حد تعبير السوسيولوجي محمد بوغالي[9].

لقد بقيت السوسيولوجيا الكولونيالية تتحرك ضمن أفق إيديولوجي يرفض الإسلام باعتباره إيديولوجيا بطريركية تعمل على تحويل الاختلافات الجنسية البيولوجية الصامتة إلى تراتبيات مقدسة لتسويغ الهيمنة الذكورية، في المقابل بقيت تحتفي بالعرف المحلي الذي يعزز في نظرها المساواة الجنسية؛ وتعتمد خطاب مضمرا لحقوق المرأة لتلطيف نزعته الكولونيالية ولخلق بنيات استقبال محلية تقبل المرجعية الغربية.

إن أوضاع المرأة على الصعيد الواقعي المعيشي (المأخوذ من ملاحظات ومشاهدات إتنوغرافية) في المناطق البربرية حيث كانت تسود أعراف ما قبل إسلامية (علاقات جنسية قبل الزواج، تعويض الزوج الغائب دون طلاق، فقدان البكارة لا يعني سوى انخفاض قيمة الصداق، حرمان المرأة من الإرث...) ولّد الوهم الإيديولوجي لدى الكولونيالية بالغياب التام لتعاليم الإسلام؛ لكن الحقيقة السوسيوثقافية كانت غير ذلك، إذ كان هناك تعايش وتساكن بين الإسلاميْن الشعبي والرسمي (قراءة الفاتحة أثناء الزواج، ضرورة دفع الصداق؛ بالمقابل كان هناك منع لتعدد الزوجات..) وهو تعايش يجد تفسيره في طبيعة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي لدى تلك القبائل، وفي الحاجة إلى الحفاظ على الشروط المادية للعيش المشترك في إطار علاقات قرابية بطريركية تقوم على العصبية والولاء القبلي كإيديولوجيا أولية للتنظيم الاجتماعي والانصهار الثقافي.

8- يرى عبد الصمد ديالمي أنه خلال الفترة قبل الكولونيالية كان هناك تعايش نوعين من الخطاب حول الأسرة والمرأة، الأول شرعي ينحدر من الشريعة؛ الثاني شعبي شبقي يهدف إلى تحقيق أقصى درجات الإشباع الجنسي الذكوري . انظر في هذا الصدد:

Dialmy. A «La sexualité et la société», Etude Théorique et Pratique, Thèse de D.E.S 1980-1979 P 102

9- Boughali. M «Jacques Berque ou la saveur du monde arabe», Ed la Porte, Rabat, Maroc, P 1995

لكن بمقتضى الوهم الكولونيالي أصبح وضع المرأة البربرية في وعي النسائية الاستعمارية يجسد كل الفضائل المرتبطة بالحداثة، بينما ظلت صورة المرأة/العبد، المرأة/الشيء، المرأة/الفتنة...لصيقة بالمناطق العربية حيث سيادة الثقافة العربية الإسلامية. لقد قامت النسائية الاستعمارية على وهم الارتباط بين العنصر العرقي والديني ووضع المرأة ومكانتها الاجتماعية. فلا غرابة إذن أن يصف غوتيي GAUTHIER المرأة التي تقطن في الأطلس المتوسط بخصال التمجيد والتكريم، فهي الشجاعة، المقدامة، الغيورة على حريتها، في مقابل سلبية المرأة المسلمة الخنوعة، المستسلمة لأنانية الرجل وسطوته والتي تستحق الشفقة[10]. إن إنتاج صورة ايجابية للمرأة البربرية الرافضة للشرع كان مقدمة لتمهيد الدعوة إلى تنصير العرق البربري الأقرب فيزيولوجيا وثقافيا من الجنس الأوروبي. وهو الطريق السهل الذي اتبعه الاستعمار من أجل بسط سيطرته على ثروات ومستقبل البلاد انذاك.

وخلال الفترة نفسها فإن الوعي النسائي الجنيني الذي بدأ يتسرب تدريجيا إلى شريحة قليلة من النخب المحلية لم يستطع التجذر في النسيج المجتمعي، ويجد له قاعدة سوسيولوجية كبيرة «بحكم الشروط التاريخية التي عرفها المغرب فترة الحماية، (حيث) كانت النخبة في البلاد تعطي الأولوية للوحدة على الاختلاف لضرورة مقاومة الأجنبي (المستعمر). فبرغم وجود كتابات بأقلام نسائية (على ندرتها) فإن الهاجس السياسي كان يطغى عليها. ذلك أن المرأة في تلك الفترة لم تكن تعبر عن نفسها بقدر ما كان يعبر عنها. فالرجال هم الذين كانوا يتناولون الكلمة ويدافعون عن بعض قضاياها كحقها في التعليم، إلغاء تعدد الزوجات أو تقنينه... وذلك في إطار الإشكالية العامة المطروحة آنذاك: إشكالية النهضة»[11].

باختصار، إذا كانت النسائية الكولونيالية قد استمدت ظاهريا مشروعيتها بفعل تأسيس خطابها على العلوم الاجتماعية، وكذلك بفعل النزعة الانسانية المصاحبة لها التي جعلتها تكشف علاقات القوة والسلطة الكامنة في صلب العلاقات الجنسية داخل مجتمع تقليدي بطريركي؛ فإنها سرعان ما تهاوت بسبب خدمتها للأجندة الكولونيالية، وارتكازها على أحكام مسبقة عرقية وإيديولوجية من قبيل التقابل عرب / بربر، عرف / شرع، الأمر الذي حرمها من القدرة على الوصف والتحليل الموضوعي للواقعة الجنسية كما كانت في حينها [12]. وهو الرأي الذي يتبناه كذلك جاك بيرك حيث بالنسبة له فإن «الظاهرة الكولونيالية التي حاولت الحكم بالموت البطيء على المجتمع الأهلي، قد ارتكبت خطأ في التحليل والتقييم الثقافي ... إن الاستعمار

10- Gauthier. F.E “Moeurs et coutumes des musulmans”, Paris, Payot 1955, P 42

11- خديجة أميتي، "البعد التراثي في الكتابة النسائية"، مجلة فكر ونقد، عدد 11، سبتمبر 1998 منشور في الموقع الالكتروني:

http//:www.aljabriabed.net/n11_12amiti.htm

12- قامت م مارسي بتفنيد الادّعاءات الكولونيالية وذلك من خلال تأكيدها على الطابع البطريركي والقضيبي للعلاقات الجنسية داخل منطقة ازمور البربرية. انظر:

Marcy. G «le droit coutumier à zemmour», Paris librairie Larose 1949.

الفرنسي للمغرب الكبير Maghreb قد خلق وعزز ميكانزمات الدفاع في المكان الذي كان يرجو فيه الحكم عليه بالتعثر التاريخي والإفلاس الاجتماعي العام»[13].

أما غداة الاستقلال فقد تغيرت الوقائع والخطابات بتغير الرهانات والمصالح... لقد اقتحمت المعرفة معترك السياسة بشكل علني وصريح، حيث امتزجت الحدود بين العلم والسياسة، وأصبح ينظر الى تحرير الخطابات الكولونيالية كأحد رهانات عملية استكمال التحرر الوطني وبناء الدولة/ الامة. لكن تحرير المعارف والخطابات وإنتاج خطابات أخرى بديلة تعبر عن ابداعية المجتمعات المحررة حديثا، لم يكن عملية بسيطة خاصة أن الكتابة أيا كان شكلها وموضوعها هي بمثابة «ممارسة عنيفة تأخذ على عاتقها التاريخ والايديولوجيا والعلم»[14]؛ من هنا صعوبتها وخطورتها في نفس الآن.

في إطار هذا الرهان كان من المفروض تجنب على الأقل حجرتيْ عثرة: الأولى إبستمولوجية تقتضي «أن تأميم علم ما ليس بالضرورة مرادفا لاعطائه صبغة موضوعية[15]؛ فقد ينزلق إلى تمجيد الذات وإنتاجاتها حتى لو تعارضت مع منطق العلم الحديث، والثانية إثنومركزية تقضي بأن نزع الطابع الاستعماري عن هاته المعارف لا يعني الاحتماء بتفسيرات موغلة في التقليد بمبررات «الوطنية»، «الهوية» أو «الخصوصية».

إلا أن هذه الاحتياطات لم تكن دائما تحترم، خاصة إن الإنتاج الخطابي كان يجري في سياق سياسي وإيديولوجي صراعي وإقصائي. فلم تستطع مشاريع التحرر والاستقلال أن تولي الظهر كليا table rase للنتائج السوسيو اقتصادية والثقافية للتحديث الكولونيالي، الذي أفرز- بدون أدنى شك- قطائع واختلالات، وولّد ديناميات وتوترات جديدة لازالت نتائجها وتجلياتها تعتمل في النسيج المجتمعي لحد الآن، لأن «فعل الاحتلال وراء وخارج التوترات المصاحبة له، والتأثيرات الممارسة، والإجابات المثارة، يعني العمل على خلخلة نسق الارتباط الخاص بمجتمع ما بين الطبيعة والثقافة»[16].

إن إحدى سمات هذه الخلخلة على الصعيد الإيديولوجي تمثلت في ظهور تصورات وممارسات جديدة تركب وتستدمج ملفوظات تنتمي إلى حقول مختلفة (علمية، تاريخية، دينية، علمانية).

13- cité Boughali. M «Jacques Berque ou la saveur du monde arabe» P 93

14- عبد الكبير الخطيبي "النقد المزدوج"، منشورات عكاظ، الرباط، 2000، ص 192

15Khatibi.A «bilan de la sociologie au Maroc» 1967 rééd In «Chemins de Traverse, Essais de Sociologie», Un - versité Mohammed V- Souissi, I.U.R.S, Rabat 2002,

16- Berque.J «Dépossession du monde», Seuil, Paris, 1964, P 100.

فقد شهد الحقل الإيديولوجي للمرحلة الاستعمارية وما بعدها تشكل أنماط خطابية متعددة وضمن مرجعيات متنافسة وأحيانا متنافرة؛ وهذا الإنتاج يعكس الأهمية التي حظى بها موضوع المرأة والأسرة ضمن الاقتصاد الخطابي الجديد وضمن السياسات الدولتية ورهانات الفاعلين.

ويمكن إجمالا حصر ثلاثة أنماط خطابية كبرى هي: الإصلاحية، الأصولية، والعلمية.

- إن الإصلاحية التي ارتبطت للوهلة الأولى بردة الفعل تجاه التحديث الكولونيالي والتي تبلورت فيما بعد في شكل حركة سياسية للمطالبة بالاستقلال تضم بين طياتها تشكيلات اجتماعية وإيديولوجية متباينة، كانت بشكل عام تلتقي حول فكرة عدم رفض الغرب كحضارة وعلم وتقنية، وتقبل بالتوافق بين الإسلام والحداثة، وتعتقد أن الحوار بينهما قد تطور في الاتجاه الخاطئ حيث ساد الغموض والالتباس بين الدين والتاريخ. لذلك فإنّ المطلوب هو العمل على تجديد الوعي الاسلامي، وليس المطلوب إعادة النظر في الدين وإنما في ممارسته التاريخية، أي في التوظيف الديني من طرف المسلمين على مر التاريخ والذي كان كثيرا ما يسيء إلى الدين الصحيح نظرا لارتهانه بمصالح زمنية للأطراف المتصارعة والتي كانت توظفه في الصراعات السياسية.

لقد كانت الإصلاحية نقدا اجتماعيا قاسيا تجاه الذات التي التصقت بها مظاهر التخلف والجهل والامية والخرافة، فقامت بالمقابلة بين إسلام مرجعي أصيل وإسلام معيش، حيث الإصلاح والتجديد يعنيان العودة بالثاني المدنس إلى الأول النقي والصافي، من هنا رفضها لكل مظاهر التدين الشعبي الذي يزاوج بين الوثنية والبدع والشرك والعبادات الدينية (الزوايا والطرق الصوفية، والأولياء).

وقياسا على منهج التجديد هذا، فقد وقفت في موضوع المرأة والأسرة بكثير من الفخر على سبق الإسلام على كافة الديانات والحضارات في تمتيعها بالحقوق: ألم يحررها من عادات الجاهلية واعترف لها بالحق في الحياة، والملكية والإرث وبالشخصية القانونية...؟ إن الحقوق الممنوحة للنساء هي إبداع غير مسبوق للإسلام مقارنة مع ما كان سائدا في الحضارات التي سبقت أو تزامنت مع ظهوره (الفارسية، الرومانية). إن التعارض إسلام / حداثة هو في نهاية المطاف مشكل مغلوط، لذلك فالمطلوب هو البحث عن المخرج في اتجاه آخر، في سِجلّ آخر هو سجل الاجتهاد الذي أغلقه الفقهاء منذ القرن الثالث الهجري، بمعنى ضرورة تطوير الروح العقلانية الكامنة في الإسلام واستكمال العمل التنويري العقلاني الذي بدأه مفكرون وفلاسفة كبار (ابن رشد مثلا) وتابعه في الأزمنة الحديثة علماء ومثقفون وفقهاء مرموقون (الطاهر حداد، قاسم أمين، رفاعة الطهطاوي وعلي عبد الرازق وآخرون).

فقد دعا الطاهر حداد، كأحد المجددين التونسيين الرائدين، في كتابه «إمرأتنا في الشريعة والمجتمع» الصادر سنة 1929 إلى التمييز بين جوهر الإسلام ومعناه العميق كالتوحيد والأخلاق الحسنة ومبادئ العدل

والمساواة بين جميع البشر وهي مبادئ أزلية وتشكل جوهر الإسلام، ومن جهة أخرى بين الممارسات المتجدرة في أذهان الناس والتي لا تتلاءم مع روح الإسلام. أي بين الثابت والمتغير، الجوهري والعرضي، يقول «يجب أن نعتبر الفرق الكبير البين بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالدا بخلوده كعقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس، وما هو في معنى هذه الأصول، وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضا من أغراضه. فما يصح لها من الأحكام، إقرارا لها أو تعديلا فيها، باق ما بقيت هي فإذا ذهبت ذهبت أحكامها معها. وليس في ذهابهما جميعا ما يضير الإسلام. وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدد الزوجات ونحوهما ما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام»[17]. إن هذا المعنى العميق للاجتهاد الذي يأخذ بالعقلانية وبالتاريخية والنسبية كمصادر للتفسير نجده حاضرا كذلك في كتابات الإصلاحي السلفي علال الفاسي، ومواقف محمد بن الحسن الحجوي، ففي كتاب «النقد الذاتي» يقف علال الفاسي موقفا واضحا تجاه الدونية التي تعاني منها المرأة والتي في جزء منها تقوم على تأويل سطحي حرفي للنص وفي جزء آخر على العادات الاجتماعية والأعراف، حيث يقول «إنني أقرر الرأي بكامل الاطمئنان النفسي (...) تطبيق مبدأ الإصلاح الإسلامي بمنع التعدد مطلقا في هذا العصر، إقامة للعدل وتقديرا للمرأة وحماية للإسلام».

مجمل القول أن الحركة الوطنية تبنّت ـ متأثرة بالخطاب النهضوي العربي وبالتحديث الكولونيالي ـ رؤية متجددة، فاحتجت على استمرار المعتقدات ما قبل الإسلامية التي تحجز حياة النساء (البدع، حرمان المراة من الإرث...)، وقدمت في هذا المضمار ملتمسا لبلدية فاس سنة 1927 من اجل إلغاء الممارسات الزواجية التقليدية المنافية للدين، ودافعت عن فكرة المساواة بين الجنسين في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والتي تسير في اتساق مع تعاليم الدين وقوانين العقل البشري. إلا أن الظرفية التاريخية التي كانت مطبوعة بالسياسة الاستعمارية لاسيما بعد صدور «الظهير البربري» سنة 1930 كان لها أثر مباشر في إيقاف هذا التطور حيث احتمت الإصلاحية المغربية كرد فعل على محاولات طمس الهوية العربية الإسلامية بالشريعة باعتبارها الركيزة الأساسية للهوية المغربية. إن غلبة النزعة التوفيقية أدت إلى ترجيح المفاهيم المستقاة من المجال الديني الأمر الذي يكشف تركيبتها الإيديولوجية المتناقضة، حيث لم تكن على وعي بالفارق التاريخي والابستمولوجي التي يفصل العقل التيولوجي عن العقل العلمي الوضعي. لقد فهم عبد الكبير الخطيبي ذلك جيدا حين كتب بأن «الإصلاحيين المسلمين يتفننون بهاجس احتيالي عجيب، في التوفيق بين الإيمان والعلم، العقل والإسلامية، الثقافة الغربية والثقافة العربية. هاجس معتم إلى حد كبير لدرجة لا نعرف هل الإسلام هو الذي يجب أن يتأقلم مع العالم الحديث أو العكس»[18].

17- الطاهر حداد "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، الدار التونسية للنشر، 1992، ص ص 12-13

18- Khatibi. A «idéologie et culture nationale», Réedité In «Chemins de traverses- essais de sociologie» Op cité, P 313.

كما أن الأنماط الثقافية للذكورة والأنوثة لا تزال راسخة في الوعي العام ولا تسمح بفك الارتباط النهائي معها في مجتمع قروي تقليدي كانت أغلبيته الساحقة تعاني من الأمية والجهل والعزلة. وحتى عندما اخترقت المرأة التقسيم التقليدي للعمل والأدوار الجنسية بدخولها إلى ساحة المقاومة والكفاح المسلح والنضال السياسي فقد تم في الكثير من الأحيان التبخيس من أدوارها الجديدة، واستمر هذا التبخيس إلى اليوم حيث نلمسه في عدم احتلالها مراكز قيادية وضعف تمثيليتها في الأحزاب السياسية والنقابية والتنظيمات المدنية، واستمرار حضور النظرة الدونية تجاه المرأة العاملة خارج البيت.

وفي كلمة واحدة؛ إن تبلور وعي نسائي لدى الإصلاحية المغربية من منظور الحداثة الليبرالية الغربية، لم يكن ممكنا بالنظر إلى التركيبة السوسيولوجية والإيديولوجية للمجتمع المغربي ولنخبه القروية والحضرية وللوعي الشعبي العام، لذلك اختلط الوعي النسائي الحديث بالتقليد وبرموزه ومرجعياته.

- أما دولة الاستقلال التي ورثت نفس المتناقضات السوسيولوجية والإيديولوجية فإنها سرعان ما مالت على صعيد الأسرة والزواج إلى كفة التقليد والمحافظة مكرّسة سيادة النسق البطريركي على النسق الحداثي. إن أوّل قانون للأسرة الصادر سنة 1957 والذي ساهم في صياغته علماء سلفيون إصلاحيون على رأسهم علال الفاسي، كان بمثابة تراجع عن كل الأفكار المساواتية التي تم ترديدها وقت النضال ضد المستعمر. لقد تم تكريس معادلة الاختلاف عوض المساواة والتي تقوم على التكامل الذي يجد أساسه في الاختلافات الفيزيولوجية لكل جنس والتي تحدد مواقعه وأدواره والتي تتطابق مع حقيقة الشريعة.

- وعلى الطرف الآخر دفعت الإسلامية المعاصرة النقد إلى أقصاه متهمة من جهة أولى الغرب «بهدم الأخلاق، وتفكيك الأسرة، وخلخلة العادات»[19]، وتسليع الجسد و»استرجال» المرأة؛ ودولة الاستقلال والنخب الإصلاحية بتبني السياسات التغريبية من جهة ثانية، وكما ظلت حاضرة لديها فكرة المؤامرة بين الغرب وأنصاره المحليين ضد الدين. واضحت تدين المرأة باعتبارها مسؤولة عن التدهور الأخلاقي والقيمي المشهود في المجتمع. وصنفت المدافعين عن المرأة ضمن ثلاثة أصناف: «- امرأة نحت دينها جانبا، فأهملت واجباتها...؛ رجل ذو غرض غير شريف، وقصد سيء...؛ رجل له رسالة ترتكز على هدم المثل وضياع القيم، وأخصب حقل لعمله الشائن هو المرأة. فإذا انهدم كيانها، وانقلبت أوضاعها، انهدم تبعا لذلك المجتمع الإسلامي، **وهذا هو الهدف الذي من اجله استؤجر**»[20].

ومن أجل حماية التماسك الأخلاقي فهي تحتمي بالأسرة والمرأة باعتبارهما آخر القلاع الصامدة أمام غزو الحداثة الجنسية التي مسخت العلاقات الطبيعية بين الجنسين، وفي إطار أكثر عمومية تدعو إلى

19- M..Rachid. A «Le droit de la famille entre la politique de l'Etat et le changement social», in Droit et enviro - nement social au Maghreb, éd du CNRS, 1989 Paris.

20- محمود الجوهري "الأخت المسلمة، أساس المجتمع الفاضل"، دار الأنصار، 1978 أورده نصر حامد أبو زيد في "دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة"، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004، ص 95. (التشديد من عندنا)

العودة إلى الأصول من خلال قراءة حرفية للدين تنتصر للفصل بين الجنسين، لواجب طاعة الزوج، للدور المحدود للمرأة في الحياة العامة، لأهمية الزواج والإنجاب وتربية الأبناء، لجعل خروجها إلى العمل من باب «الضرورات التي تبيح المحظورات»، وليس من باب المساواة... وفي تجلياتها الأكثر تطرفا فإنها تمدد لائحة المحظورات تجاه النساء لتصل إلى الجزئيات اليومية من «ارتداء الملابس العصرية، واستعمال موانع الحمل، والإجهاض، وقيادة السيارة، والتصوير، والاختلاط وشهر العسل، وخاتم الخطوبة، ورؤية الخطيب، والوقوف في الشرفة، والمشي وسط الطريق، ورفع الصوت، والالتفات إلى الوراء، ومصافحة الرجال، وإظهار القدم أو الظفر...»[21]. وعلى عكس الحركة السلفية التي كانت تزاوج بين السياسة والتربية والدعوة والتحسيس فإن الإسلامية تعتبر السياسة هي المدخل الرئيسي لتحقيق أهدافها ونشر أفكارها[22]، فالوصول إلى السلطة هو البوابة الرئيسية لأسلمة المجتمع ولاسيما نسائه، حيت تملكهن والسيطرة عليهن يغدو واجبا شرعيا.

- أما على صعيد المعرفة العلمية والدراسات والأبحاث الأكاديمية، فان الكفة مالت هذه المرة عكسيا إلى قيم الحداثة والعقلنة، بإيعاز من الخيارات الاقتصادية للدولة وللسياق الدولي المساند لإدماج المرأة في التنمية وللدفاع عن الحقوق الانسانية، حيث اتجهت الأبحاث داخل حقل العلوم الاجتماعية الى خدمة حاجات الدولة وأغراض الممولين، لاسيما المؤسسات الدولية كالبنك العالمي. إن تبني الاختيار المالتوسي لمعادلة النمو والتوزيع والتزايد السكاني حتم إعطاء الأولوية للأبحاث الاقتصادية والسوسيولوجية والديموغرافية التي تهتم بالأسرة والمرأة (بنية الأسرة، وظائفها، حجمها، السن الأدنى للزواج، اختيار الزوج، الخصوبة، الأدوار الجنسية، عمل المرأة...).

في المقابل ظهرت دراسات مستقلة عن الاختيارات الدولتية، كان المجال الأنسب لبروزها هو الجامعة ومؤسسات البحث والمجتمع المدني وفاعلها المركزي النساء المستقلات عن السلطة والقطاعات النسائية المشكلة داخل الأحزاب السياسية اليسارية. لقد استثمرن جهودهن في مجالات التأليف والنشر والتأطير والتعبئة، فأسسن دُوَرا للنشر خاصة بالكتابة النسائية كدار النشر "الفنك، وأنشئن مجلات نسائية متخصصة، كسلسلة "مقاربات" التي كانت تديرها عائشة بلعربي، وانخرطن بكثافة في التنظيمات المدنية، بعد يأسهنّ من آفاق العمل الحزبي الذي لم يكن فعليا يولي أهمية لقضايا النساء إلاّ من وجهة نظر حسابية، وقد استفدن كذلك من السياق الدولي الذي أصبح يولي مكانة مركزية لقضايا التمييز ضد المراة والمساواة الجنسية. وبذلك

21- محمد سبيلا «الإيمان والعقل: هل يمكن عقلنة الخطاب الديني»

http://science-islam.net/article.php3?id_article=836&lang=ar

22- شهدت الساحة السياسية خلال فترة ما عرف «بالتناوب التوافقي» تقاطبات حادة بين هذه الحركات الإسلامية والتيارات التي تدعو إلى الحداثة حول القضايا التي تهم المرأة والأسرة. وقد تمظهرت تجليات هذا التقاطب في التنظيم الاستعراضي لتظاهرتين متزامنتين في الشارع العام بمناسبة مناقشة مشروع خطة إدماج المرأة في التنمية ولاسيما الجزء المتعلق بقانون الأحوال الشخصية؛ فكانت الأولى في الرباط تضم مناصري المساواة، والثانية في الدار البيضاء تجمع معارضيها من أتباع الحركات الإسلامية وأطيافها.

تنوعت وتشعبت الدراسات حول المرأة لتضم بين جنباتها المجالات الأدبية والفنية والتاريخية والاجتماعية والجنسية والصحية والاقتصادية والثقافية والقانونية والسياسية والإيديولوجية.

لقد تركزت الأبحاث حسب بنعاشور على مسارين متكاملين: الأول تاريخي/ معرفي؛ والثاني يطرح المسألة النسائية في المجتمع من خلال استعمال أدوات البحث التاريخي والانتروبولوجي[23]. بالنسبة للأول قد طرح إعادة التفكير في العلاقات بين الجنسين من وجهة نظر تاريخية معرفية، فتمت العودة إلى الماضي من أجل قراءة جديدة تسعى إلى كشف اللثام عن مؤسسات وتصورات ووقائع واحداث وممارسات تم طمسها أو تقنيعها أو تحويرها أو إغفالها عن قصد من طرف الوعي الذكوري المنتج للتاريخ لا كما هو في تشكله الموضوعي وإنما كما أراد له العقل الذكوري أن يكون خدمة لاهدافه التسلطية والهيمنية. إن استثمار التراث كان محاولة جريئة لمواجهة العقل الذكوري بنفس أسلحته، «طالما أن جهلنا بالماضي يستخدم ضدنا فليكن رد فعلنا قراءة الماضي»، على حد تعبير الكاتبة فاطمة المرنيسي والتي ألّفت عن الزواج والحريم والسياسة والنساء اللواتي مارسن السلطة والحكم كاشفة بذلك الأدوار المحورية التي قامت بها المرأة على مر العصور الإسلامية. فعن الحريم الذي شكل هواية وغواية الكتابة الغربية نقّبت الكاتبة في حفرياته لتنتج فكرا مخالفا وعميقا من حيث دلالته ومعانيه ورهاناته، فكشفت الأدوار الكبرى التي لعبتها النساء داخل هذا الفضاء المنغلق على ذاته والتراتبي والمليء بالصراعات والمنافسات والمولج كذلك للسلطة. وكان المنطلق والهدف واضحا هو إنتاج سوسيولوجيا ملتزمة ونقدية تلخصها فاطمة المرنيسي في «المساهمة في تراكم المعرفة العلمية حول المرأة. وحينما أقول العلمية، فاني اقصد بذلك معطيات حول الواقع المعيشي النسوي le vécu وتطوير الخطاب العلمي حول وضعية المرأة، يعد بدون شك طريقة من اجل المساهمة في تحسين هذه الوضعية».[24]

وعلى المستوى الأنتروبولوجي فقد تم التنقيب في بنيات المجتمع الاجتماعية والذهنية والمادية والسياسية والاقتصادية والقانونية وفي العلاقات الاجتماعية عن مكامن وتجليات الهيمنة الذكورية الواعية والمضمرة وعن أوضاع النساء والأسر، وعن الإقصاء والهامشية والحجبclaustration .

ومن الواضح أن هذه الدراسات (سواء كتبت من طرف النساء أو الرجال) كانت في حركة دائمة من التنقل والمزاوجة بين البعد المعرفي والايديو سياسي حتى ولو ادعت أرقى صيغ العلمية والموضوعية.

23- S.B. Achour «Les chantiers de l’égalité au Maghreb», Décembre 2004, In

http://www.ifri.org/files/Moyen_Orient/PP_13_SBAchour.pdf

24- Mernissi. F «Préface», dans Belarbi. A, «Portraits de femmes», Casablanca, Edition le Fennec, Collection Approches. 1987 cité par:

محمد أعراب، «البحث السوسيولوجي في المغرب: مقاربة تاريخية – موضوعاتية»، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، الموقع الالكتروني على الرابط التالي:

http//:mominoun.com/pdf1/2014-12/549be4521b1cf595977573.pdf

فلم تكن تفصل في بعض الاحيان بين البحث الأكاديمي والعمل السياسي الملتزم، أي بين الوفاء للمقتضيات العلمية والالتزام النضالي تجاه قضية المرأة. وهذا التداخل عكسته صراحة وبشكل لا لبس فيه الكتابات التي كانت تندرج ضمن أفق إيديولوجي، كالنسائية اليسارية والتي كان ينظر قسم منها إلى النسق الثقافي السائد وعلى رأسه الدين كإيديولوجيا تكرس قمع النساء والتمييز الجنسي؛ معلنة التقاطع بين النموذج الجنسي الإسلامي والتنظيم البطريركي للمجتمع. فالنظرية الجنسية الإسلامية تكرس حسبها دونية المرأة وعبوديتها وتبعيتها الاقتصادية؛ فهي ترى أن الإسلام يقوم بتشييء المراة، إذ يماثلها تارة بالخيرات المادية كالذهب والنقود، وتارة بالحيوانات وأعمال الحرث... باختصار لا ترى هذه النسائية - التي ينعتها السوسيولوجي عبد الصمد ديالمي «بالمتمردة»- من مخرج لتحرر المراة سوى قلب النظام البطريريكي وإيديولوجيته الدينية عن طريق قلب العلاقات الجنسية والتحرر من الدين من خلال مدخل الثورة الجنسية كما نظّر لها فيلهايم رايش.

إلا أن رؤية من هذا القبيل بقيت مع ذلك هامشية ونخبوية؛ وستنتهي بقسم كبير من مناصريها إلى مراجعة خلفياتهم الفكرية وقبول فكرة الإصلاح والتدرج والتصالح مع الدين وتعاليمه. فلم تعد غالبية الحركة النسائية منذ التسعينيات تطرح قضية المراة في تعارض مع الدين، وإنما في تعارض مع التأويل الذكوري للدين، أي مع قراءة تارخية للدين انتجها الرجال في سياقات سياسية معينة للحفاظ على سيطرتهم وبالتالي مصالحهم المادية؛ بل أصبحت تتوسل هي الأخرى بإصلاح أوضاع المرأة من خلال تطوير الفهم «الصحيح» للدين مستوحية في ذلك روح الفكر السلفي التجديدي. إنها نسائية إسلاميةعلى حد وصف عبد الصمد ديالمي[25]، تتركز على «التـأويل الايجابي للإسلام، والاختيار داخل القران والسنة لكل ما يمكن أن يوافق القيم الكونية للمساواة والحرية والعدالة هو المعيار. حين يتعلق الأمر بحقوق النساء، فان المعيار الدولي يشترط ثلاث مبادئ جوهرية: الحرية والمساواة واللاتميز، وهي مبادئ نجدها في الإسلام الذي هو دين التوازن والتسامح واحترام الكرامة الإنسانية»[26]. لكن ألا يتعلق الأمر كما يتساءل عبد الصمد ديالمي بـ «حيلة العقل السياسي من أجل عدم هدم القاعدة، إنها تقنية بيداغوجية بالأساس»[27]. أليست تعبيرا عن مكر الفكر السياسي النسائي حين عجز عن تجسيد أحلامه، وحين عجز عن تعبئة الطبقات الشعبية الغارقة في جهلها وحتى البورجوازية الوطنية حول مطالبه وانظتاراته بالتحديث والعلمنة؟ فقرر مغلوبا على امره الانحناء للعاصفة ومجاراة ما هو جاري العمل به.

25- Dialmy. A "féminismes islamiques et antiféminismes islamistes au Maroc" In:

http://dialmy.over-blog.com/article-feminismes-islamiques-et-antifeminismes-islamistes-au-maroc-110173457.html

26- عائشة بلعربي "الحركة الجمعوية النسائية بالمغرب: تأكيد مواطنة النساء" في وعي المجتمع بذاته، عن المجتمع المدني في المغرب العربي، تحت إشراف عبد الله حمودي، دار توبقال للنشر، ط 1، 1998، ص 125

27- عبد الصمد الديالمي "القضية السوسيولوجية؛ نموذج الوطن العربي"، إفريقيا الشرق، 1989، ص 107

2- الحقل السوسيواقتصادي:

1.2- التعليم: بوابة المثاقفة والوعي النسائي:

ارتبط إدخال التعليم العمومي العصري بالاستعمار من جهة وبالتأثر بالحركة الإصلاحية في الشرق من جهة اخرى، وبعد صعوبة البدايات الأولى التي شهدت رفضا قاطعا لتعليم الفتيات داخل مجتمع بسيط لم تكن القراءة والكتابة ضمن اولوياته، بقدر ما كان يهتم بتأمين مصادر عيشه ومواجهة آفات المجاعة وسوء التغذية والخصاص. فقد ظهر تدريجيا لدى بعض الفئات المرتبطة مصالحها بالمستعمر ولاسيما النخب المخزنية والحضرية الرغبة في تعليم البنات الكتابة والقراءة في أبسط أشكالها. إلاّ أنّه منذ الثلاثينات ستصبح المسألة التعليمية جزءا من الصراع السياسي والإيديولوجي الدائر بين الاستعمار والحركة الوطنية الناشئة، حيث ستدور حولها رهانات استراتيجية تتعلق من جانب هذه الحركة الوطنية بجعل التربية والتعليم أداة لتأكيد السيادة والاستقلال، وترسيخ الشخصية الوطنية والدفاع عن الهوية المستلبة (أسست الحركة الوطنية العديد من المدارس الحرة في المدن، عبّأت الجماهير، ربطت بين التعليم والتقدم، شجعت على تعليم الكبار ومحو الأمية وتعليم الفتيات...). بينما كان التعليم الذي أنشأه المعمِّر الفرنسي تمييزيا وإقصائيا، ومطبوعا بالازدواجية والاستيعابية بسبب خدمته للمشروع الإيديولوجي والسياسي للاستعمار الذي جعل منه وسيلة لإنتاج قاعدة اجتماعية موالية له مشكّلة من الأعيان والنخب المرتبطة اقتصاديا وسياسيا بمشروعه.

لكن رغم ذلك ساهم هذا المشروع تدريجيا في إطلاق مسار معاكس وغير مرغوب فيه. إن النقاش في تلك الفترة حول تعليم الفتاة المسلمة في المدرسة الأوروبية الحديثة[28] كان بمثابة ثورة ثقافية. فالمدرسة باعتبارها البوابة الرئيسية للمثاقفة ستفتح الطريق تدريجيا نحو ترقية اجتماعية وفكرية وسياسية غير مسبوقة، ولكنها كانت خلال الفترة الاستعمارية ترقية مراقبة وانتقائية وطبقية، استفادت منها بالخصوص الفتيات المنحدرات من البورجوازية التجارية الحضرية والطبقات المتوسطة والفئات المخزنية المندمجة في المشروع الفرنسي. إن الحديث عن تعليم الفتاة في المدارس الأوروبية لم يكن ليمر دون أن يحدث ضجة كبرى. لقد شكّل عنصرا آخر لإعادة استثارة التقاطبات الإيديولوجية؛ وهكذا طفح على السطح التنافر بين شريحتين اجتماعيتين أساسيتين: إن الأعيان القرويين والارستقراطية وعامة الشعب ورجال الدين؛ في مواجهة البورجوازية الحضرية والبيروقراطية المخزنية، سيرفضون أي شكل من التعليم العام الذي يتموقع خارج دورة التعلم التقليدي الديني سواء تم بالبيت أو «بدار المعلمة» والذي لم يكن يتعدى فيها التلقين تعليم بعض المهارات اليدوية والحرف (نسيج، خياطة، طرز) وأحيانا في «الكتاب» القرآني خاصة لدى بعض الفئات الحضرية التي تريد أن تحفظ بناتها بعض سور القرآن الكريم وبعض الأدعية والآداب العامة.

28- أقامت الحماية أول مدرسة لتعليم البنات سنة 1915 لكنها اضطرت إلى إغلاقها بسبب عدم تسجيل أية فتاة بها؛ وفي سنة1931 تم تأسيس مدرسة للفتيات المسلمات، وفي سنة 1937 تم افتتاح أول مدرسة لبنات الأعيان في فاس.

أمّا البورجوازية الحضرية والنخب المتعلمة التي تبنت مطلب تعليم بناتها، فان ذلك كان يندرج ضمن السياق الثقافي العام والرؤية التقليدية السائدة، واللذان لم يكن يسمحان للفتاة بتجاوز عتبة التعليم الأولي أو الابتدائي الذي قد يمتد إلى حدود السنة التاسعة، سنة البلوغ الفيزيولوجي. إن مجمل مكونات التشكيلة السوسيو ثقافية رغم اختلافاتها لم تكن تتصور دور المرأة ووضعها إلا داخل البيت وفي إطار مؤسسة الزواج والتبعية الكاملة للرجل.

إلا أن منطق التطور ومسار التحوّلات التي عرفتها البلاد منذ ذلك الحين إلى اليوم جعلت حدّة هذا الانقسام تخبو تدريجيا؛ وبدأ التعارض يتوارى إلى الخلف تاركا المجال أمام مواقف أكثر تسامحا تجاه تعليم الفتاة. إذ أصبحت الدعوة إلى عودة المرأة للبيت وعدم تمدرسها هامشية. ومنذ الستينات أصبح هدف التعميم وتكافؤ الفرص والمساواة ضمن أجندة الدولة والأحزاب السياسية بما فيها الإسلامية، لكن مع ذلك يبقى الاختلاف حول مسألة الاختلاط في المدارس والجامعات مطروحا للنقاش.

لقد ساهم توسع التعليم العمومي ـ الذي تم بوتائر متسارعة منذ الاستقلال استجابة لتفعيل المبادئ الكبرى التي أطرت السياسة التعليمية الوطنية (التعميم، التوحيد، التعريب، المغربة) ـ في ارتفاع ملحوظ لأعداد المتمدرسين سواء في التعليم الابتدائي أو الثانوي أو العالي؛ إلا أن الذكور هم الذين استفادوا منه فعليا مقارنة مع الإناث، الأمر الذي انعكس على تركيبة الإدارة والوظيفة العمومية والقطاع الخاص؛ حيث ظلت النساء تشكلن أقلية عددية في مختلف المراتب الإدارية ومواقع العمل وأكثر قلة كلّما ارتقينا إلى مراكز القرار.

وساهمت السياسات الاقتصادية الليبرالية منذ الثمانينات في تكريس هذا الاتجاه، فمنذ اعتماد برنامج التقويم الهيكلي أصبحت النساء تعانين أكثر من انعكاساتها على مجال التعليم والتربية والشغل والصحة (التوجه نحو التعليم الخاص، التخلي عن إجبارية التعليم، التخلي عن المجانية في التعليم العالي وتقليص المنح الدراسية، تخفيض عدد المستفيدين من الإقامة الجامعية والسكن...)، حيث تسجل الإحصائيات تأخرا كبيرا في هذا المجال مقارنة مع الرجال (الأمية جدّ مرتفعة وسط النساء، ارتفاع نسب الانقطاع المدرسي، ضعف نسبة ولوج الجامعات والمعاهد العليا ومراكز القرار...).

مجمل القول إذا كانت الفوارق بين الجنسين في التعليم والتكوين مستمرة إلى اليوم فإن ذلك لا ينفي حقيقة أن تعليم الفتاة الذي كان بطيئا في بدايته بسبب بعض المقاومات الثقافية فإنه مع مرور الوقت قد تطور بوتائر سريعة وكانت نتائجه بادية على البنية الاجتماعية والأسرية والديموغرافية والسياسية وعلاقات النوع.

2.2- الشغل والاستقلال المالي للنساء:

إن البنيات الزراعية التقليدية لم تكن تدع للمرأة حظا في العمل المأجور. فلم يكن مقبولا العمل خارج البيت الزوجي أو الأسري في مجتمع سلالي بطريركي حيث نموذج المرأة في البيت هو السائد؛ وحينما

تمارس - تحت ضغط الحاجة المادية أو ضرورات التعاضد والتعاون- عملا إنتاجيا داخل الأسرة الممتدة أو العشيرة فانه في الغالب ما يكون غير مؤدى عنه، ويدخل في اطار التبادل التي تحكمه الاعراف الاجتماعية.

إلا أن هذا الوضع قد تمت خلخلته تدريجيا مع دخول الاستعمار، «ففي ظل الحماية فان إقحام الرأسمال الكولونيالي بالقوة سيؤدي إلى تسريع تفكك البنية الاقتصادية والاجتماعية السابقة وإدخال بنيات من نمط رأسمالي في بعض قطاعات الاقتصاد»[29]. في هذا السياق سيكون مسلسل تأجير المرأة وبلترتها (من البلوريتاريا) في بعض المناطق المرتبطة بحاجيات الاقتصاد الأجنبي من النتائج المباشرة للتصنيع والتمدين وللسياسة العقارية الكولونيالية في البوادي التي أدت إلى فقدان الفلاحين الصغار لأراضيهم وهجرتهم نحو المدن والمراكز الحضرية.

إن هذا المسلسل سيؤدي إلى خلخلة البنيات الأسرية والعقارية وأشكال التضامن والتماسك الاجتماعي ومن تم العلاقات الاجتماعية وخاصة الجنسية والعمرية سواء في إطار الوحدات الأسرية أو في إطار المجتمع العام. سيتعزز هذا العامل بآخر مرتبط بهجرة الرجال نحو المراكز الحضرية الصناعية في فترة أولى وفي اتجاه ضواحي المدن والأحياء الهامشية في فترة لاحقة بسبب عجز المدينة عن استيعاب التدفقات الهجرية الكثيفة. والتي غيرت مورفولوجية الاسرة الممتدة وبالتالي غيرت ادوار ومنزلات وتوقعات اعضائها، «ففي كل المناطق (المهجورة من طرف الرجال) بدأنا نلاحظ العديد من القرى حيث النساء يحاولن ضمان عيش واستمرارية الحياة القروية»[30]. إننا إمام وضعية سوسيولوجية جديدة ستكون لها انعكاسات ملموسة على الأدوار والمواقف الجنسية والقيم الثقافية. فقد أصبحت المرأة القروية ملزمة بأداء ادوار جديدة لم تكن مهيأة لها من قبل من طرف التنشئة التقليدية؛ فعلى المستوى الإيديولوجي أصبح عليها أن تسهر على تربية الأبناء، ونقل الثقافة والقيم؛ وعلى المستوى السياسي كانت مطالبة بممارسة السلط على الأبناء وتقمص ادوار الأب الحاضر /الغائب؛ وأخير اقتصاديا أضحت ملزمة بتوفير الحاجيات الاساسية للأسرة (مأكل، ملبس، رعاية...).

فمن وجهة نظر علاقات النوع كانت الهجرة الذكورية بمثابة عامل تحريضي لإعادة النظر في الأدوار والمواقف والسلوكات. إن هذا المسلسل الهجري سيساهم - في الأُسَر التي هاجر أزواجها - في التحسن النسبي لمكانة المرأة (تعزيز ثقتها بنفسها والتدرب عى تحمل المسؤولية، تعلم مواجهة المشاكل وايجاد الحلول الملائمة...) وتمكينها من الموارد المادية وبالتالي تعزيز استقلاليتها.

29- M.Rachid. A «La condition de la femme au Maroc», éd de la faculté des sciences juridiques, économiques et sociales, 1985, P 152.

Benthar. M «Villes et campagne au Maroc» les problèmes sociaux de l'urbanisation, Editel 1988 P 113. 30-

لقد أصبح من المتعارف عليه في الأدبيات السوسيولوجية التأثير الواضح لعمل المرأة على العقليات وسلالم المواقف؛ بالنظر إلى كون عملها ينظر إليه سواء من طرف النساء أو المجتمع ككل باعتباره مصدرا أساسيا للسلطة والاستقلالية والتحرر. فمن الأكيد أن العمل المأجور «يمنح للمرأة وعيا غير مسبوق بشخصيتها وبمسؤولياتها، وفي نفس الوقت يمنحها إحساس وطعم الاستقلالية»[31]. لكن هذا الحكم ليس دائما صحيحا، بل يبقى رهين السياقات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية العامة في البلاد، والتباينات الجغرافية والمجالية؛ والمستوى الثقافي للساكنة. ففي سياق سوسيواقتصادي مطبوع بالأزمات (بطالة، هشاشة الشغل، استمرار العلاقات الإنتاجية غير الرأسمالية، غلبة القطاع غير المهيكل، التفكك الأسري، ضعف الآليات القانونية للحماية....) لا يبدو أن الإجارة أو هجرة الرجال نحو المدن تولد بشكل أوتوماتيكي وعيا مجتمعيا بالمساواة؛ ولا تؤدي إلى تحسين أوضاع النساء، ففي بعض السياقات تساهم الإجارة في تعميق مأساتهن بدلا من تحريرهنّ من سلطة الذكور كما تأمل الحركات النسائية؛ إذ غالبا ما تتحول «نقود النساء»[32] إلى مصدر للخلاف بين الزوجين، كما أن الرجل لا يقبل بدون تردد النتائج المترتبة على عمل المرأة خارج البيت، فلا يقبل مشاركتها في المهام المنزلية ولا في رعاية الأطفال، مما يؤدي إلى نشوب خلافات حادة حول توزيع المهام ومصاريف البيت وتدبير الوقت الأسري. فالإجارة قد تضاعف المعاناة لأن نموذج المرأة في البيت والأم قبل كل شيء[33] لازال طاغيا على المواقف والتصورات، بل ويعاد استثماره في فترات الأزمة من طرف اتجاهات سياسية تختزل أزمة النمو والشغل في منافسة النساء للرجال في سوق العمل، متجاهلة الأسباب البنيوية للبطالة وسوق الشغل والمرتبطة بطبيعة النظام الرأسمالي التبعي، ويجد خطابها أتباعا لدى فئات عريضة من الرجال الذين يرفضون التخلي عن امتيازاتهم المتراكمة بواسطة امتلاك السلطة الاقتصادية والمشرعنة بواسطة هيمنة رمزية ودينية قوية.

ويخضع عمل النساء لاستغلال مزدوج سواء من المجتمع التقليدي كما رأينا سابقا أو من المجتمع العصري الحداثي؛ حيث يتصاعد طلب الرأسمالية الجشعة على العمالة النسائية لأنها اقل مقاومة من الرجال واضعف وعيا وتنظيما نقابيا، وبالتالي أكثر قابلية لقبول ازهد الأجور والعمل في أوضاع غير لائقة (قطاعات النسيج، الخدمات، السكرتارية، الصناعة التقليدية، الأوفشورينغ، السياحة، العمل المنزلي..).

ورغم الفوارق الكبيرة بين الرجل والمرأة في ولوج النشاط الاقتصادي سواء تعلق الأمر بخلق المقاولات أو الإجارة أو التعويض أو التامين أو الترقية أو تحمل المسؤولية، فان بعض الدعوات تطالب بإرجاع النساء إلى البيوت كحل اقتصادي لتوفير الشغل للرجال وتجد صدى كبيرا لدى الشباب العاطل والنساء

31- Adam. A «Casablanca», centre national de la recherche scientifique, T 2, Paris 1968, P73.

32- Rapport de développement humain 2005 «Femmes et dynamiques du développement», HCP, PNUD- Maroc, Janvier 2006

33-Dujardin. C. L «Des mères contre des femmes, maternité et patriarcat au Maghreb», Paris, la Découverte, 1985.

ربات البيوت والتيارات المحافظة باعتبار أن دور المرأة داخل بيتها وليس خارجه[34]. وحتى حين يتم قبول اقتحام المراة للعمل فان ذلك لا يؤثر كثيرا على علاقات الهيمنة، إذ غالبا ما يتم استرداده من طرف السلطة الذكورية التي تعيد تعريف أشكال وأنماط إقحامها في المجال العام. يرى بورديو أن التحولات المرئية في مجال الشغل غالبا ما تخفي استمراريات لامرئية، حيث الحضور القوي للمهن المعرفة كمهن ذكورية، إلى جانب استمرار الآباء والموجهين التربويين في توجيه الفتيات نحو شعب وتخصصات ومهن معرفة كمهن أنثوية، ينتج عن ذلك انه حتى عندما يستطعن ولوج التعليم وعالم الشغل والسياسة فان ذلك يتم في مجالات معروفة ومحددة كمجالات ثانوية مثل الاجتماعي والتربوي والفني[35].

3- الحقل السوسيوثقافي والديمغرافي:

1.3- الجسد واللباس واستهلاك المجال العام:

استأثرت مسألة اللباس بجزء كبير من النقاش والمواجهة الإيديولوجية، خاصة أنها اندرجت في واقع سوسيو ثقافي سمته الأساسية تحول البنيات الاجتماعية والثقافية لاسيما الأسرة من حيث تركيبتها ووظائفها والعلاقات الجنسية أو منظومة القيم التي تسندها. واذا كان خروج المرأة إلى الفضاء العام أصبح واقعا لا رجعة فيه؛ فانه بات يطرح مشاكل جديدة من قبيل شكل ذلك الخروج، واللباس المفترض في المرأة أن ترتديه حين تقتحم المجال العام...

إن مسألة اللباس ليست جديدة كل الجدة أي إنها ليست تجليا مباشرا لتغلغل الحداثة في بيئتنا من خلال الظاهرة الاستعمارية وما بعدها؛ وإنما هي في الأساس وليدة البيئة والثقافة الإسلامية، فقد طرحت في الفترات الأولى للإسلام، وتمت الاجابة عنها؛ لكنها قد أثيرت من جديد وبحدة أكبر في سياق التحولات التي وقعت في المغرب على الأقل منذ بداية القرن 19. إذ تعود هذه الإشكالية إلى بدايات الاحتكاك بالغرب حين بدأت النساء الأوروبيات بالظهور في المجال العام بلباس عصري لا يخفي معالم الجسد، بل يستعرضها ويبرزها؛ وتدريجيا انتقل هذا النمط من اللباس والسلوكات المرتبطة به كالاستحمام المختلط في الشواطئ، أو الاختلاط في الحافلات ووسائل النقل والإدارات ومواقع العمل... انتقل بفعل الاحتكاك والمثاقفة إلى النساء المغربيات خاصة المنتميات إلى الطبقات الحضرية الميسورة التي كان نمط العيش الغربي يغريها. الأمر الذي خلق ارتباكا وتناقضا في التركيبة النفسية والذهنية للكائن المغربي يصفها جاك بيرك قائلا: إن «رؤية بعضا من النساء في هذه الأوقات الحارة حيث يبدو أن الأرض الإفريقية تصبح نزوا (rut) كونيا،

34- صرح رئيس الحكومة أمام مجلس المستشارين (الغرفة الثانية بالبرلمان المغربي) في جلسة الأسئلة الشهرية حول السياسات العمومية خلال شهر يونيو 2014 بأن «النساء لما خرجن من البيوت، انطفأت البيوت»، وأنهن بمثابة «ثريات» في منازلهن. هذا التصريح خلف استياءً كبيرا وقوبل بحملة من الانتقادات والاحتجاجات من طرف القوى المدنية والسياسية والتنظيمات النسائية.

35- Bourdieu. P «La domination masculine », collection Liber, ed Seuil 1998.

تغدو إحساسا باللذة وعذابا في ذات الوقت. لقد حصل لشخص، وهو ملفوف في برنسه، أن يغادر وبسرعة المائدة الرسمية لأنه لا يستطيع رؤية جليسة وهي مكشوفة الرقبة والكتفين»[36].

ومنذ ذلك الحين لم يفتر النقاش حول لباس المرأة خاصة مع تزايد مظاهر التحديث المادي والتكنولوحي؛ وهو نقاش يستعيد في جزء منه ما أنتجته الرؤية الفقهية التقليدية والتي كانت تتميز بالاعتدال ومراعاة الواقع وأسباب النزول والأخذ بالضوابط الشرعية والعقلية في تأويل النصوص؛ لكنه يذهب في جزء آخر إلى ابعد منها حينما ينغلق على التأويل الحرفي للنصوص والقراءة السطحية التي نجدها عند الأصوليات المختلفة التي تفرض فرضا لا تاريخيا الحجاب على كل مسلمة.

فبالنسبة لبعض الحركات الإسلامية ولقطاعات واسعة من المجتمع يعتبر الحجاب الوصفة السحرية لتحقيق معادلة صعبة تتمثل في اقتحام المجال العام لكن دون إثارة الفتنة والشيطنة[37]. إن الوعي بكون الفصل بين الجنسين في الفضاء العام أصبح أمرا مستحيلا داخل مجتمع رأسمالي تبعي يستلزم مشاركة مكثفة للنساء في مسلسل إنتاج القيمة الاقتصادية، جعل هذه الحركات تستنجد بالحجاب باعتباره الحل الأمثل لضرب عصفورين بحجر واحد أي الاستجابة لمنطق السيرورة التاريخية (تأجير قوة العمل النسائية والتحديث الاقتصادي)، وفي نفس الوقت الحفاظ على التقاليد - الاختلاط دون تماس أو دون فتنة- فقد وفر لها الحجاب إمكانية التقاء أجساد دون هويات أي محذوفة علاماتها الفيزيولوجية، وبهذه العملية يتم إقصاء كل ما له علاقة بالجسد (مظهر خارجي، جنس، متعة...). فهذا الأخير «يسترجع بشكل ما الوظيفة التي كانت له في المدن الإسلامية، حيث كان يسمح للمرأة بالمشاركة في المجال العام مع المحافظة على الطابع المقدس للحدود الجنسية»[38].

إن النسق الذكوري السائد بهذه المحاولة الدفاعية التي تروم حجب الجسد النسائي يعمل في العمق على حماية الجنسانية الذكورية، أي الرجل من ذاته وليس من جسد المرأة. لقد أدرك قاسم أمين مبكّرا الاقتضاءات الكامنة وراء هذه الظاهرة، فما يخشى هو الفتنة أي الفوضى والعدم والذي تعمل سلطته الاغرائية على سلب قدرة الرجال على التحكم في أنفسهم: «إن منع النساء من الظهور دون حجاب يعبّر عن خوف الرجال من فقدان السيطرة على أنفسهم وبالتالي السقوط في الفتنة في كل مرة يجدون أنفسهم أمام إمراة غير محتجبة»[39]، وكما نعلم فالفتنة أشدّ من القتل. إن الرغبات الجنسية الذكورية هي التي تبدو هشة وليس جسد المراة. تعتقد فاطمة المرنيسي أن الحجاب المفروض على النساء ينحدر من نظرية جنسية إسلامية ضمنية للجنسانية

36- ذكره عادل المساتي في "سوسيولوجية الدولة بالمغرب، إسهام جاك بيرك"، سلسلة المعرفة الاجتماعية السياسية، مطبعة النجاح الجديدة، 2010، ص 84 (الهامش).

37- حديث نبوي: إذا اجتمع رجل وامرأة فان الشيطان ثالثهما.

38- Dialmy. A «Logement, sexualité et islam», EDDIF, Casablanca, 1995, pp. 267

39- Amin. K «the liberation of the women», le Caire: umum al makatib bimisr waiharij, 1928, Cité par Mernissi. F «Sexe, idéologie, islam», ed, Maghrebine T 1, 1985, P 22.

النسائية بمقتضاها تصبح خطيرة، هدامة، مضادة للاجتماعي ومضادة للألوهية. وتستنتج أن هذه النظرية التي دافع عنها الإمام الغزالي «تقيم علاقة مباشرة بين الحفاظ على النظام الاجتماعي وفضيلة المرأة وبين تلبية رغباتها الجنسية. إن النظام الاجتماعي يتم الحفاظ عليه إذا اقتصرت المرأة على زوجها ولم تخلق الفتنة، أو العدم، بجذب رجال آخرين نحو علاقات جنسية غير شرعية»[40]. إضافة إلى ذلك فإنّ الخوف من المرأة لصيق بالتصور السائد حول جنسانيتها التي ينظر إليها كجنسانية نشيطة، عدوانية، تدميرية، موجّهة نحو الخارج.

إذا كان الإسلام السياسي يختزل الحجاب في بعده الديني، فإنّ بعض الغربيين المناهضين للايديولوجيا الإسلامية يجازفون بإعادة إنتاج نفس الاختزال. صحيح أنه في بعض السياقات التاريخية والوضعيات الاقتصادية المتردية قد يأخذ اللباس مظهرا دينيا واضحا خاصة حينما يكون مسنودا بأدلة من النص القرآني باعتباره مصدر التشريع الأساسي، لكن صحيح أيضا انه يأخذ أبعادا أخرى تجعله يجيب عن حاجيات زمنية ودهرية سيكولوجية وسوسيو اقتصادية ورمزية وليست بالضرورة دينية:

أولها الحاجة التمييزية، ذلك أن قراءة عقلانية للنصوص التي تتحدث عن الحجاب تفيد انه لم يكن يُفرض لضرورة دينية بقدر ما كان يفرض لاعتبارات تمييزية ومرتبطة السن والوضعية والمنزلة الاجتماعية للمرأة وللشخص الذي من المفترض فيه أن يراها. كالتمييز بين المرأة المسلمة وغير المسلمة أو التمييز بين المرأة المسلمة العبدة والمرأة المسلمة الحرة؛ أو الرجال الأحرار والعبيد...[41]

ثانيها الحاجة الاقتصادية/الاستهلاكية، فإذا كان ارتداء الحجاب يستجيب لمنظومات قيمية فإنّ إنتاجه وتسويقه واستعماله يخضع لضوابط اقتصادية محض. إن المنطق الاقتصادي الذي يقوم على العرض والطلب وعلى السوق الحرة سيستجيب للطلب الكبير على اللباس الإسلامي كاستجابته لاي خدمة او سلعة تنتج القيمة. فتعمل صناعة اللباس على إعادة صياغة الحجاب وإعطاءه الأشكال والقوالب والنماذج الذوقية والجمالية المتوافقة مع غاياتها الربحية. لقد غيرت هذه الصناعة عادات اللباس ووجهت الاختيارات الفردية والأذواق والأشكال السلوكية والمواقف تجاه اللباس والجسد. لقد أصبحت الموضة تفرض معاييرها الجديدة للجمال والجسد والحركة والإثارة الجنسية، وغيرها. ولم يفلت الحجاب من قبضتها. إن الحجاب التقليدي الذي كان يستجيب لمبدأ إخفاء مفاتن المرأة لم يندثر نهائيا، لكنه أصبح يواجه منافسة قوية من طرف آخر أكثر اصطناعا وأكثر خضوعا لقوانين السوق وقوالب الجمال والجاذبية والذوق الفردي. إن القيم الثقافية الكامنة خلف الحجاب العصري أصبحت تقدم نظرة مغايرة عن وظائفه، حيث لا ترتديه النساء من أجل عدم

40- Mernissi, F «Sexe, idéologie, islam», Ibid, P 22.

41- Dahir.A "Le Hijab est-il une prescription pour toutes les musulmanes?", Montréal, 12 juillet 2010. Mise à jour d'un article publié originalement dans la revue Conjonctures, no 23, automne 1995, pp. 91-103. In:

http://classiques.uqac.ca/contemporains/daher_ali/hijab_prescriptions_musulmales/hijab_prescription_musulmales.pdf

إبراز المفاتن وإنما من أجل اكتساب الجاذبية والإثارة الجنسية التي تتقن توظيف القوالب والألوان والعطور والماكياج.

وهكذا غيّرت الموضة دلالات الحجاب عند مستعملاته. فبالنسبة لبعضهن هو تعبير عن تطلعات وأفضليات فردية، حيث نجد نساء يفضّلن حجابا تمت صناعته بدقة وإبداعية تستجيب للمعايير الفنية والتقنية العالية الجودة والتي تدرج ضمن أولوياتها إبراز جمالية الجسد وجاذبيته. إذن نجد عند هذه الفئة دلالة جنسية وإيريروتيكية للحجاب لا تبالي بدلالاته الدينية كرمز لتدين المرأة[42]. وبالنسبة لأخريات لا ينجذبن نحو الحجاب الموضوي ولكن في نفس الوقت لا يتمثل بالنسبة لهن ارتداء الحجاب في الإقتداء بنموذج إسلامي سالف أو الانتماء الحركي لتنظيم او حركة دينية سياسية، بقدر ما هو إستراتيجية برغماتية هادئة للاندماج داخل مجتمع ذكوري لا يستسيغ إبراز مفاتن المرأة في الفضاء العام. فهذا اللباس يمنح المرأة الاحترام والأمان وتحقيق الذات. ولدى أخريات لا يعبر ارتداؤه عن اقتناع وإنما عن التأقلم مع وضعية قسرية أي كاستجابة للمثال الذكوري للمرأة الجيدة، المطيعة، الحامية للتقاليد، أو من أجل تحقيق منفعة زمنية كالحصول على زوج، أو العمل في بعض الوظائف...لأن الزواج يعتبر أكثر استقرارا ومردودية من الناحية النفسية والاجتماعية من وضع العزوبة التي تجعل المرأة أكثر عرضة لمظاهر العنف والتحقير والتمييز.

إذن يبدو من خلال استعمالات اللباس المتعددة أنها بمثابة ظواهر تتجاوز التعاليم الدينية لتنهل من الحقل السوسيولوجي والثقافي بمعناه العام. ففي كل المجتمعات فان ارتداء الحجاب، أو التشادور، أو البرقع، إخفاء كل الجسد أو جزء منه ليس دائما حدثا دينيا. فقد يكون دالا على أبعاد سيكولوجية وثقافية. «إن كل سلوك لباسي، في أي بلد كان، يمكن أن يحمل خاصية اقتصادية، وضعية اجتماعية أو بعدا عقلانيا»، أو أيضا اختيارا فرديا «لان كل شخص يمتلك حدسا مشتركا بان اللباس يعكس الانتماء إلى فئة اجتماعية أو ثقافية، لأن ارتداء القبعة Béret أو الحجاب يعني أن الشخص الذي يقوم بذلك بصنف نفسه وهو واع بما يفعل»[43].

2.3- الحقل السوسيو ديموغرافي:

إن الديمغرافيا كانت ولازالت مشكلا سياسيا بالنسبة للدول والمجتمعات، فمنذ السنوات الأولى للاستقلال كان هاجس مراقبة الخصوبة والتحكم فيها وإدماجها داخل المشروع المجتمعي بمثابة رهان تنازعي بين الدولة ومختلف القوى الاجتماعية والسياسية وخاصة النساء والحركات الإسلامية؛ وهو رهان يتجاوز البعد البيولوجي إلى السياسي والثقافي. ذلك أنّ مراقبة وتنظيم الخصوبة هي رهان استراتيجي من عدة زوايا:

42- في دراسة عبد الصمد الديالمي صرحت 12% من المستجوبات ممارستهن الجنس قبل الزواج وهن يرتدين الحجاب، انظر:

Dialmy .A «Logement, sexualité et islam», EDDIF, Casablance, 1995, P 293

43- Moaassime. A «Femmes musulmanes entre “l’état sauvage” et “les cultures civilisées”», Revue Tiers Monde T.XXV, N 97 janvier-mars 1984, PP 139- 154

- إيديولوجية؛ من خلالها يتم تكريس المضمون الإسلامي والعصري للدولة، باعتبارها تتبنى إسلاما منفتحا، معاصرا، وفي نفس الوقت هو إسلام وفِيٌّ للأصول والمراجع. ضمن هذا السياق تتم شرعنة سلوكات جنسية مالتوسية (إجازة الإجهاض ضمن الحدود الشرعية، العزل، استعمال تقنيات منع الحمل...).

- اقتصادية وسياسية؛ ذلك أن تخوف السلطات من التأثيرات السلبية على التنمية لانفجار ديمغرافي لساكنة فقيرة وأمية ومشبعة بشعور وطني قوي ساهمت فيه أجواء الاستقلال (حيث تمت المماثلة داخل الوعي الشعبي بين الاستقلال والتنمية بما تعني من وفرة الإنتاج وفرص الشغل وتحسن مستوى العيش والتوزيع العادل لثمار الاستقلال على كل الطبقات الاجتماعية...). جعلها تختزل مشكلة التخلف في النمو السكاني حيث سيضمن التحكم في الجسد الأنثوي إعادة إنتاج علاقات السيطرة والقوة واحتكار المنافع والمزايا المادية والرمزية للطبقات الحاكمة. إن هذا التخوف جعلها تنخرط مبكّرا في سياسية سكانية صريحة لصالح تقليص الولادات. لقد تم تبني برامج التخطيط العائلي منذ 1966، وتم إدراج مفهوم التربية الجنسية في البرامج التعليمية سنة 1983، وتبني مفهوم «الصحة الجنسية والإنجابية» سنة 1994...

إن السلطة السياسية وتحت ضغط الإكراهات الاقتصادية ستنخرط في سياسات مالتوسية، وستمرر على الصعيد الإيديولوجي - دون قصد صريح - تصورات عقلانية للسلوك الجنسي بمقتضاها سيتم الفصل بين الرغبة الجنسية والإنجاب، أي بين السلوك الجنسي والقواعد الأخلاقية، وبالتالي سترسي تدريجيا الأسس التقنية والتنظيمية والثقافية لتحرير الخصوبة النسائية من مراقبة السلطة السياسية والدينية.

إن هذه البرامج وإن كانت لا تعبر عن اقتناع السلطات العمومية بتحديث الحقل الجنسي والعلاقة مع الجسد الأنثوي فإنها على الأقل تكرس تحريره من الولادات الكثيرة ومن نمط الأسرة الممتدة التي ينظر إليها كعائق أمام التنمية، وهو الامر الذي ظهرت نتائجه فعليا على مدى عقدين، حيث انخفضت الخصوبة بمعدلات مهمة، جعلت البعض يسجل أن المغرب يعرف انتقالا ديموغرافيا وثقافيا[44]. إن التخطيط العائلي وبرامج الصحة الإنجابية المدافَع عنها هنا تعترف بالمرأة كفاعل مستقل، قادر على إدارة سلوكه الجنسي بكيفية عقلانية براغماتية. وهذه البرامج حينما يتم قبولها تصبح محركا أساسيا للتغيير الأسري والاجتماعي.

لكن وجب مراعاة اختلاف الوضعيات الاجتماعية والأفضليات الفردية. إنّ الخصوبة هي بمثابة حدث اجتماعي كلي un fait social total له وظائف متعددة داخل النسق المجتمعي: بيولوجية، اقتصادية ودينية. فبالإضافة إلى دور الخصوبة داخل الاقتصاد الأسري فإنها بمثابة معبر نحو المقدس. إن الثقافة الإسلامية تتبنى رؤية تضفي قيمة ايجابية على صورة المرأة/ الأم، حيث يتم استدعاء مجموعة من القيم والمواقف والطقوس والأحداث من أجل بناء صورة ايجابية ومرغوب فيها للمرأة التي تحمل في بطنها سر

44- Courbage.Y et Todd. E «Révolution culturelle au Maroc: le sens d'une transition démographique», In Revue Marocaine de Sciences Politique et Sociale, Automne-Hiver 2010-2011, N° 1, Vol II, P 27.

الاستمرارية البيولوجية والدينية للجماعة الإسلامية؛ وعليه فان العلاقة المفترضة بين انخفاض الخصوبة وتعزيز استقلالية المرأة قد تنقلب إلى ضدها في بعض السياقات، حيث لا ينظر إلى الإنجاب كإلزام اجتماعي قهري وإنما كوسيلة لتحقيق الذات والحصول على الاعتراف والمفاوضة حول أوضاع وادوار أفضل إذ تتحول الخصوبة إلى حرية؟ وهذا ما تذهب إليه رحمة بورقية حين تكتب «إن الأمومة... تمنح للمرأة منزلة؛ وضعية وهوية جديدة ترفع صفها وتجعلها تستحق اسمها»[45].

- وبالنسبة للحركات الإسلامية، فإنها على العكس من السياسات العمومية تحاول استرجاع الجسد الأنثوي الذي عرته الحداثة وكشفت عوراته. إن الحلول المقترحة تعيدنا إلى أمجاد السلف، إلى العصر الذهبي للإسلام، إلى مجتمع المدينة حيث الحجاب والتمييز والفصل المجالي والانغلاق والزواج وتكثير النسل هي البدائل الممكنة. لكن يسجل البعض أن مواقفها من مسألة الخصوبة والإنجاب في إطار الأسرة غير واضحة تماما، في مقابل وضوح مواقفها من نفس المسألة فيما يخص العلاقات الجنسية التي تقع خارج مؤسسة الزواج حيث نجد مواقف استنكارية لاستعمال المرأة غير المتزوجة لوسائل منع الحمل، أو الدعوة إلى استعمال العازل الطبي من طرف الشباب غير المتزوج [46].

- وفي الجانب الآخر، فان الحركات النسائية ستأخذ عندها مسألة الجسد مركز الاهتمام؛ فهذا الجسد البيولوجي يعكس بالنسبة لها علاقة اجتماعية مطبوعة بالهيمنة والسلطة. إن قلب طبيعة هذه العلاقة يتم تصوره كهدف أساسي من اجل مستقبل أفضل للعلاقات الجنسية وبالتالي المساواة الجنسية. وبالنتيجة فان تحرير المرأة من سطوة البناء الاجتماعي للجسد يعني تحرير الجسد من الزامات الجماعة وإدماجه في أفق فرداني نفسي ايروتيكي. من هنا مشاطرتها لمبدأ تنظيم النسل وتقنين الخصوبة. يتعلق الأمر بالدفاع عن حرية الاختيار وحرية استعمال الجسد التي تقع داخل مؤسسة الزواج أو خارجه. إن هذه الايتيقا الجديدة ترافع من اجل جعل الجسد يتطور حسب وثائره الخاصة وتنظر إلى الاختلاف الفيزيولوجي نظرة موضوعية علمية. إن جسد الأنثى لا يجب أن يعاش كخطيئة ولا كمعاناة وإنما كشكل مغاير للهوية[47]. بهذا المعنى يصبح وسيلة لبلوغ الحرية، ومن اجل ذلك فهو مدعو إلى التخلص من خصوبة مرتفعة في خدمة الجماعة لمعانقة مبدأ الفردانية والاستقلالية.

عموما، لقد كان للسياسات الديمغرافية بالإضافة إلى تظافر عوامل سوسيولوجية أخرى تأثيرٌ كبيرٌ على الخصوبة النسائية التي ستعرف انخفاضا ملحوظا (مع استمرار الفوارق بين المجال الحضري والقروي). إن تغير السلوك الإنجابي للأسرة المغربية (أصبحت نواتية) يستتبعه إدخال علاقات جديدة مع الجسد في

45- Bourqia. R «femme et fécondité», Afrique Orient, 1996, P 18.

46- المختار الهراس، إدريس بنسعيد" الثقافة والخصوبة؛ دراسة في السلوك الإنجابي بالمغرب"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 21

47- Shreiber. P. S «La féminité de la liberté au bonheur», Eddif 1995, P19-44.

اتجاه إعادة تملك واستقلالية ذاتية تتم بوسائل تقنية جديدة (العازل الطبي، وسائل منع الحمل...) ولأجل غايات جديدة تختلف كليا عن تلك الملازمة للمجال التقليدي، حيث كانت «كل الأفعال النسائية (حركات جسدية، علاجات، تغذية، لباس...) تخص المجموعة قبل أن تخصهن، وحيث يكون الأقارب بمثابة وكلاء للمراقبة الجماعية»[48].

4- الحقل القانوني والسياسي:

إن قانون الأحوال الشخصية الذي تم تبنيه غداة الاستقلال ظل إلى غاية التسعينات ينقل تأويلا ذكوريا للشريعة بمقتضاه تكون للذكر الأولوية المطلقة في مسلسل تشكيل وتسيير وحَلّ العلاقة الزوجية التي ينظر إليها كعقد نكاح أولا وقبل كل شيء ولا كأي عقد بين شركاء متساوين في المسؤولية والحقوق والواجبات. ولم ينحصر الأمر في المجال الخاص بل تم إنتاج البطريركية في المنظومة القانونية برمتها، فعلى سبيل المثال قد كان مطلوبا من الزوجة الحصول على إذن زوجها لممارسة التجارة، وكان القانون الجنائي لا يلتمس العذر للزوجة التي قتلت زوجها وهو متلبس بجريمة الخيانة الزوجية في المقابل وفّر للزوج هذه الضمانة...

إلا انه بعد سنوات من التردد ستتم مراجعة العديد من القوانين التمييزية؛ وفيما يخص الأحوال الشخصية تمت سنة 1993 مراجعة بعض البنود التي مسّت الولاية، انحلال الزواج... لكنها لم تمسّ الأساس الذي تقوم عليه الهيمنة الذكورية وهو مبدأ عدم المساواة الذي ظل مهيكلا للمدونة. وكان تشكيل حكومة «التناوب التوافقي» 1998 مناسبة غير مسبوقة ارتفعت خلالها الآمال النسائية وأعيد البريق للنقاش العمومي حول المرأة والأسرة. وكانت الإرادة السياسية حاضرة، تبلورت في اتخاذ جملة من التدابير والإجراءات لتصحيح الأوضاع. فتم فتح النقاش حول اعتماد خطة وطنية لإدماج المرأة في التنمية مست كل المجالات المجتمعية، لكن المجال القانوني كان أكثرها إثارة للنقاش والمقاومة لكونه أتى بإجراءات مساواتية للعلاقات الزوجية. فوسط الاضطراب الذي خلقه هذا المشروع بين متحمس له (اليسار الحكومي، الحركات النسائية، الاتجاهات الليبرالية) ورافض له (الحركات الإسلامية، اليمين المحافظ) انتهى بمسيرات جماهيرية في أكبر المدن المغربية (الدار البيضاء، الرباط) لا تخلو من استعراض للقوة كان بمثابة إعلان عن فشل معالجة موضوع المراة من منظور سياسي. وبالتالي تم نقل النقاش إلى الحقل الديني وإمارة المؤمنين، حيث أفضى التدخل الملكي إلى إصدار نص قانوني سنة 2004 تحت اسم مدونة الأسرة عرض على البرلمان لأول مرة وحظي بإجماع لا نظير له. لقد وفرت المدونة للمرأة والطفل والأسرة بشكل عام جملة من الحقوق اعتبرت في نظر المراقبين بمنزلة قفزة نوعية في اتجاه التكريس الحاسم للمساواة بين الجنسين والقضاء على التمييز. وإذا

48- Benjelloun. Th «Des femmes du Maghreb», in Lamalif n°191, P 52.

كانت المرجعية الدينية حاضرة في تأطير الحقل الأسري فإنّ المرجعية الحديثة كان لها حضور قوي أيضا ساهم في إنتاج نص ديمقراطي حداثي مساواتي.

ومن جهة ثانية فإنّ إقرار الحقوق السياسية للنساء (الانتخاب، الترشيح) يعتبر مكسبا تحقق منذ السنوات الأولى للاستقلال، وقد حرص أوّل دستور للبلاد 1962 على تضمين تلك الحقوق للرجال والنساء دون تمييز، لكن رغم ذلك ظلت مشاركة النساء ضعيفة، فقد عرفت مشاركة النساء كمرشحات تطورا تدريجيا حتى وصلنا سنة 1997 إلى دخول المرأة للبرلمان بنائبتين. وفي 2002 فان القوانين الانتخابية قد خصتها ب 30 مقعد ضمن اللائحة الوطنية و5 نائبات نجحن في اللوائح المحلية. وبذلك شكلت النساء 11% من مجموع أعضاء مجلس النواب المصوت عليه بتاريخ 27 شتنبر 2002. وهذه المشاركة جعلت المراة المغربية في حينها في طليعة النساء العربيات اللواتي اندمجن في الحياة السياسية لبلدانهن. وخلال الانتخابات البلدية التي أُجريت في شهر يونيو 2009، دخلت النساء إلى المجالس المحلية بشكل أفضل. فقد كان ثمة 3406 امرأة منتخبة، وهذا العدد مثّل 12, 17 % من إجمالي عدد المنتخبين، في مقابل نسبة 0, 56 % فقط في العام 2003. وشكلت الترشيحات النسائية كذلك حوالي 16 %، مقابل أقل من 5 % خلال الانتخابات الأخيرة في العام 2003، لكن مشاركتها كانت هزيلة في الغرفة الثانية.

ويعزى التقدم النسبي للمشاركة النسائية إلى القوانين الانتخابية الجديدة التي خصت تمثيلية النساء «بِالكُوطَا»، حيث تم إحداث دوائر انتخابية إضافية في كل الجماعات والمقاطعات لضمان الحد الأدنى من الحضور النسوي في تجربة التسيير الجماعي. كما تم إحداث صندوق لتقوية قدرات النساء التمثيلية لتشجيع الأحزاب السياسية لدعم ترشيح النساء. وفي الانتخابات التشريعية 25 نونبر 2011 الخاصة بتشكيل مجلس النواب البالغ عدده 395 مقعدا تقوت تمثيلية النساء بفعل التوافق على تخصيص لائحة وطنية ب 90 مقعدا، 60 منها للنساء و30 للشباب، وقد مكن هذا التدبير بالإضافة إلى الترشيح ضمن اللائحة المحلية من رفع عدد النساء البرلمانيات؛

أما فيما يخص ولوج النساء إلى مراكز القرار العمومي، فان التجربة الحالية التي يقودها حزب العدالة والتنمية قد شكلت في الحكومة الأولى تراجعا حيث لم تَحْظَ المرأة إلا بوزارة واحدة من حزب العدالة والتنمية بالمقارنة مع حكومة عباس الفاسي التي بلغ عدد الوزيرات فيها إلى سبع وفي ظل دستور 1996. والواقع أن الأحزاب المشكلة للتحالف الحكومي لم تتقدم بمرشحات نساء للاستوزار بسبب استمرار تأثير الأنماط الثقافية للذكورة والأنوثة داخل هذه الأحزاب على اختلاف مرجعياتها الإيديولوجية وتموقعاتها السياسية، وكذا بفعل المنافسة القوية بين أطر وقياديي الأحزاب من أجل الظفر بمقعد وزاري على حساب الكفاءة والاستحقاق وعلى حساب مبدأ التمييز الإيجابي تجاه النساء والذي تكرسه المواثيق الدولية وكذا دستور البلاد وتعهدات المغرب. وهذا الأمر ليس غريبا عن بنية وثقافة الأحزاب السياسية المغربية التي تظل ذكورية، حيث تهميش المرأة في الولوج إلى المواقع السياسية سواء على مستوى القيادات (أمناء

الأحزاب والنقابات غالبيتهم ذكور باستثناء الحزب الاشتراكي الموحد ونقابة الباطرونا) أو على مستوى القواعد. حيث ينظر إلى المرأة كقوة انتخابية لا غير.

لكن التعديل الحكومي بتاريخ 10 أكتوبر 2013 حاول تدارك ضعف تمثيلية النساء إذ خصّهن بستّة مقاعد (وزيرتان وأربع وزيرات منتدبات). إلا أن هذا الارتفاع إذا ربطناه بالارتفاع المماثل الذي حصل في عدد وزراء الحكومة والذي ارتفع من 31 إلى 39 يبقى متواضعا كذلك.

أما عن السياسات العمومية والتدابير المتخذة فقد ساد الاعتقاد لدى المتتبعين وبسبب ما عرف عن بعض التنظيمات الإسلامية من تحفظها من مشاركة المرأة وولوجها إلى المجال العام... ساد الاعتقاد أن وصول الإسلاميين إلى سدة الحكم يمكن أن يكون سلبيا على واقع المرأة وتراجعا عن المكتسبات التي تحققت مع نتائج «الربيع العربي» خاصة أن حزب العدالة والتنمية كان قد عارض بشدة الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية التي كانت قد أعلنت عنها حكومة التناوب التوافقي برئاسة عبد الرحمان اليوسفي سنة 1999.

لكن من الناحية العملية، فلم يحصل تراجع عن المكتسبات التي تحققت. لقد بادرت الحكومة إلى تبني خطة للمساواة تسمى (إكرام) في أفق المناصفة (2012-2016) والتي ارتكزت على ثمان مجالات من بينها تحسين تمثيلية النساء في مراكز القرار؛ لكن آثارها يصعب تقييمها في ظرف سنتين من اعتمادها.

وإذا استثنيا ولوج النساء إلى المناصب الحكومية والإدارية العليا والتي لازالت متواضعة رغم الصلاحيات الجديدة لرئيس الحكومة في هذا المجال (حيث أفادت وزيرة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية بتاريخ 05 يوليوز 2013 أن نسبة النساء المعينات في هذه المناصب لم تتجاوز 12 في المئة (27 منصب من بين 245)، من بين ترشيحات نسائية بلغت نسبتها فقط 10 في المئة لنيل هذه المناصب)، فان باقي الحقوق السياسية والمدنية لم تشهد تراجعات.

مجمل القول فان التشريعات والتدابير الحكومية المتخذة في السنوات الاخيرة قد ساهمت في ارتفاع حجم ووتيرة المشاركة السياسية للنساء؛ لكنه تطور غير كاف للوصول الى المناصفة ثم المساواة السياسية بسبب استمرار مفعول العديد من العقبات والنواقص نذكر منها:

- التوجه الواضح نحو عدم تسييس قضايا النساء، فقد ظلت هذه المسألة بمثابة هاجس خفي لدى الدولة مدعومة بالأوساط المحافظة، لان عدم تسييس المسألة النسائية سيحرم البرلمان كمؤسسة تشريعية تحمل شرعية الانتخاب وتمثيل المصالح الاجتماعية والإيديولوجية من إمكانية التشريع في القضايا المحورية التي تهم النساء وعلى رأسها قانون الأحوال الشخصية الذي يرتبط تقليديا بالحقل الديني المقدس. وقد حاول إصدار مدونة الأسرة الجديدة سنة 2004 إخفاء اللاتسييس بإحالة المدونة على البرلمان للمصادقة رغم انه

لم يساهم في إعدادها. إن النسائية المغربية رغم أنها تتحرك في دائرة الحداثة الغربية فإنها في المقابل تعيد تثبيت الشرعية التقليدية لإمارة المؤمنين التي تعرف كيف تستثمر هذا الحقل بما يناسب استراتيجيتها.

- عدم تجانس فئة النساء حيث أنهن لا يشكلن جسما اجتماعيا موحدا سواء على الصعيد السوسيولوجي أو الثقافي. فسياسيا هنّ منقسمات حسب الاتجاهات السياسية الموجودة في الساحة: إن أغلبية النساء مناصرات للتيارات المحافظة (حزب الاستقلال، حزب العدالة والتنمية...)، بينما يبقى الانتماء إلى اليسار هامشيا من الناحية العددية لكنه مؤثّر من الناحية الكيفية. وتبقى تبعيتهنّ للأحزاب السياسية واضحة.

- تغليب المقاربة الكمية على حساب النوعية، حيث أن ارتفاع نسبة المشاركة لا يعبر عن دينامية داخلية بقدر ما هو نابع عن إرادة دولتية. فاعتماد نظام «الكوتا» يقدّم صورة غير حقيقية عن مشاركة النساء، بمقتضاه تقاس المشاركة فقط بالعدد والنسب المئوية مع إهمال الجانب الكيفي والمتعلق بمدى تطور الأنماط الثقافية حول دور المراة في الحياة السياسية، ومدى الحرية التي تتمتع بها النساء في اتخاذ قرار المشاركة في تسيير الشأن العام، ودور وحجم مساهمة المراة في مسلسل اتخاذ القرار. لقد أبانت تجربة التسيير المحلي والعمل التشريعي عن ضعف مشاركة المراة وعدم فعاليتها رغم التطور الكمي المشهود.

- استمرار مقولات الثقافية الذكورية التي تعتبر المرأة غير مؤهلة فيزيولوجيا للمشاركة في الحياة العامة وللعمل السياسي ولولوج مراكز القرار.

في سبيل الختام:

إن مقاربتنا لوضع المرأة والأسرة في الخطاب والمؤسسات والوقائع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على تنوعها تسمح لنا بتسجيل الاستنتاجات الإجمالية التالية:

- إن استدعاء مفهوم الانتقال في تحليل المجتمع المغربي وضمنه وضع المراة والأسرة يحمل إضافة منهجية لا غبار عليها، بالنظر إلى كونه يسمح بالتناول التزامني للاستمرارات والانقطاعات، فهو يسمح بربط التحول بإعادة الإنتاج داخل نفس الوضعية، كما يولي مكانة مهمة لإرادة الفاعلين، لمنافساتهم ولتأويلاتهم وتمثلاتهم للوقائع التي يعيشونها. لذلك لا غرابة ان تغدو الأسرة والمراة داخل هذا المفهوم مركزا مستمرا للرهان والمنافسة والنزاع بين وقائع سوسيولوجية متحركة، دائمة التغير وأنماط ثقافية لتعريف الهوية الجنسية هي الأخرى موضع منافسة وتفاوض؛ لكن مع ذلك تبقى الأنماط الأكثر بروزا هي تلك المرتبطة بالتعريف التقليدي للادوار الجنسية.

- وجود تراكم في الإنتاج الخطابي العلمي والايديولوجي على السواء حول موضوع المرأة والأسرة لكنه لا يتطابق ضرورة مع مواقف مساواتية تجاه مطالب النساء: إن تزايد وتراكم الخطابات لم يكن مرادفا

صريحا لتقدم الوعي بالحاجة إلى المساواة الجنسية كحاجة اجتماعية تعبر عن مشروع مجتمعي قائم الذات، بل في بعض الاحيان كان بمثابة ردود افعال دفاعية تجاه تغلغل فكرة المساواة لدى بعض النخب والشرائح الاجتماعية؛ واحيانا اخرى كانت الخطابات تتم لاغراض سياسية محضة تهدف الى التجييش والحشد الجماهيري والدعوة إلى إعادة بعث الماضي الاسلامي الذهبي.

- إن الغرب شكل ويشكل المرجع المركزي، سواء صراحة أو ضمنا، لكل الخطابات التي تتناول المراة والأسرة. الا أن أشكال ردود الفعل تجاه المرجعية الغربية للمساواة بين الجنسين تتميز بالتناسب والاطّراد حسب المتغيرات الاجتماعية: الجنس، الطبقة، مستوى التعليم، المهنة، الوضعية الزوجية، والإيديولوجية: إسلام، علمانية، الخ.

- إن حقل الأسرة والمرأة في المغرب هو حقل مؤدلج بدرجة كبيرة بالنظر للرهانات الاستراتيجية التي يعكسها لدى مختلف الأطراف. وهو خاضع بدرجة أكبر في تشكله وانبنائه إلى النظام السياسي الذي يرسم الحدود والعلاقات بين المذكر والمؤنث في الحياة الخاصة كما العامة وذلك من خلال سلطة الدين والقانون والتشريع.

- إن التطور الملموس في المجالات السوسيو اقتصادية والتفاعلات اليومية بين الجنسين معا لا يوازيه نفس التطور من حيث الشكل والوتيرة في المجالات السياسية والقانونية والإيديولوجية التي تظل متأرجحة بين التقليد والتحديث مع غلبة الأول على الثاني في أكثر الحالات.

لائحة المراجع:

بالعربية

1- نور الدين الزاهي، «المدخل لعلم الاجتماع المغربي»، دفاتر وجهة نظر، عدد 20، 2011

2- نعيمة هدي المدغري، «النقد النسوي: حوار المساواة في الفكر والآداب» منشورات فكر، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 16، ط1، الرباط 2009

3- عبد الكبير الخطيبي، «النقد المزدوج»، منشورات عكاظ، الرباط، 2000

4- الطاهر حداد، «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، الدار التونسية للنشر، 1992

5- حامد أبو زيد، «دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة»، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004

6- عبد الصمد الديالمي، «القضية السوسيولوجية؛ نموذج الوطن العربي»، إفريقيا الشرق، 1989

7- عادل المساتي، «سوسيولوجية الدولة بالمغرب، إسهام جاك بيرك»، سلسلة المعرفة الاجتماعية السياسية، مطبعة النجاح الجديدة، 2010

8- المختار الهراس، إدريس بنسعيد» الثقافة والخصوبة؛ دراسة في السلوك الإنجابي بالمغرب»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1

9- عائشة بلعربي، «الحركة الجمعوية النسائية بالمغرب: تأكيد مواطنة النساء» في وعي المجتمع بذاته، عن المجتمع المدني في المغرب العربي، تحت إشراف عبد الله حمودي، دار توبقال للنشر، ط 1، 1998

10- خديجة اميتي، «البعد التراثي في الكتابة النسائية»، مجلة فكر ونقد، عدد 11، سبتمبر 1998 منشور على الرابط التالي:

http://www.aljabriabed.net/n11_12amiti.htm

11- محمد سبيلا، «الإيمان والعقل: هل يمكن عقلنة الخطاب الديني» منشور على الرابط التالي:

http://science-islam.net/article.php3?id_article=836&lang=ar

12- محمد أعراب، «البحث السوسيولوجي في المغرب: مقاربة تاريخية – موضوعاتية»، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، منشور على الرابط التالي:

http://mominoun.com/pdf1/2014-12/549be4521b1cf595977573.pdf

بالفرنسية:

1- Molino. J «Notes critiques sur la culture au Maghreb», in «Nouveaux enjeux culturels au Maghreb», C.R.E.S.M, 1986

2- Dialmy. A «La sexualité et la société», Etude Théorique et Pratique, Thèse de D.E.S 1980-1979

3- Boughali. M «Jacques Berque ou la saveur du monde arabe», Ed la Porte, Rabat, Maroc, 1995

4- Gauthier. F.E “Moeurs et coutumes des musulmans”, Paris, Payot 1955

5- Marcy. G «le droit coutumier à zemmour», Paris librairie Larose 1949

6- Khatibi.A «Chemins de Traverse, Essais de Sociologie», Université Mohammed V- Souissi, I.U.R.S, Rabat 2002,

7- Berque.J «Dépossession du monde», Seuil, Paris, 1964- Bourqia. R «femme et fécondité», Afrique Orient, 1996

8- Shreiber. P. S «La féminité de la liberté au bonheur», Eddif 1995

9- M.Rachid. A «La condition de la femme au Maroc», éd de la faculté des sciences juridiques, économiques et sociales, 1985

10-Benthar. M «Villes et campagne au Maroc» les problèmes sociaux de l'urbanisation, Editel 1988

11-Adam. A «Casablanca», centre national de la recherche scientifique, T 2, Paris 1968

12- Rapport de développement humain 2005 «Femmes et dynamiques du développement», HCP, PNUD-Maroc, Janvier 2006

13-Dujardin. C. L «Des mères contre des femmes, maternité et patriarcat au Maghreb», Paris, la Découverte, 1985

14-Bourdieu. P «La domination masculine», collection Liber, ed Seuil 1998

15-Mernissi. F «Préface», dans Belarbi A., Portraits de femmes, Casablanca, Edition le Fennec, Collection Approches, 1987

16- Dialmy. A «Logement, sexualité et islam», EDDIF, Casablanca, 1995

17- Amin. K «the liberation of the women», le Caire: umum al makatib bimisr waiharij, 1928, Cité par Mernissi. F «Sexe, idéologie, islam», ed, Maghrebine T 1, 1985

18- Balandier. G «tradition et continuité», In Cahiers internationaux de sociologie vol 44 janvier juin 1968

19-Pascon P, «La formation de la société marocaine», Bulletin économique et social du Maroc

20-M . Rachid. A «Le droit de la famille entre la politique de l'Etat et le changement social», in Droit et environnement social au Maghreb, éd du CNRS, 1989 Paris.

21- Moaassime. A «Femmes musulmanes entre "l'état sauvage" et "les cultures civilisées"», Revue Tiers Monde T.XXV, N 97 janvier-mars 1984

22- Courbage.Y et Todd. E «Révolution culturelle au Maroc: le sens d'une transition démographique», In Revue Marocaine de Sciences Politique et Sociale, Automne-Hiver 2010-2011, N° 1, Vol II

23- Benjelloun. Th «Des femmes du Maghreb», in Lamalif n°191

24- Dialmy. A «féminismes islamiques et antiféminismes islamistes au Maroc» In:

http://dialmy.over-blog.com/article-feminismes-islamiques-et-antifeminismes-islamistes-au-maroc-110173457.html

25- Dahir.A «Le Hijab est-il une prescription pour toutes les musulmanes?», Montréal, 12 juillet 2010. Mise à jour d'un article publié originalement dans la revue Conjonctures, no 23, automne 1995, in:

http://classiques.uqac.ca/contemporains/daher_ali/hijab_prescriptions_musulmales/hijab_prescription_musulmales.pdf

26- Al Gharbi. I «Les femmes dans les mouvements islamistes: aliénation ou tentative de libération?», In:

http://meria.idc.ac.il/journal_fr/2006/jv1no1a5.html

27- S.B. Achour «Les chantiers de l'égalité au Maghreb», Décembre 2004, In:

http://www.ifri.org/files/Moyen_Orient/PP_13_SBAchour.pdf

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016