

الممارسات الدينية في عصر علماني: المرأة التونسية المُحَجَّبة أنموذجاً



أماني الصيفي
باحثة مصرية

مؤمنهن بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص:

في هذه الدراسة، سأنقش التوتر بين ما يطلق عليه القيم العقلانية الكونية للحدث، والتي تبناها القادة العرب ذوو التوجّه الفكري الليبرالي، مدعومين بطبقة من النخبة الثقافية من جهة، والثقافة المحافظة لكل من الإسلاميين وعامة الشعب من جهة أخرى، وما نتج عنها في ضوء تطبيق العلمانية في تونس ما بعد الاستقلال السياسي، إذ اختفى صوت المرأة المحجّبة في تونس ما بعد الاستقلال، ووقعت بين المحدثين الوضعيين، والجماعات الوطنية المتديّنة في فترة الرئيس الحبيب بورقيبة، كما أنها قُمت ورُفضت محاولتها للوصول لحدث تتوافق مع تاريخها وثقافتها في فترة حكم الرئيس زين العابدين بن علي، بسبب تسييس الحجاب في الصراع الدائر بين الإسلاميين والعلمانيين على السلطة.

إنّ سبب اختياري لتونس على وجه التحديد، أنّها هي الدولة العربية الوحيدة التي اتخذت مثل هذه الإصلاحات العلمانية الجذرية أولاً، تحت شعار حرية ومساواة للجميع تكفلها الحدث ذات الاتجاه العلماني، على خلاف طبيعة النظم الدينية في عصور ما قبل الحدث. والسبب الثاني لهذا الاختيار، الطفرة المباشرة في عدد مرتديات الحجاب في تونس بعد سقوط الرئيس السابق زين العابدين بن علي في عام 2011م، مما يشكك في الاعتقاد الشائع عن وجود علاقة طردية بين انتشار الفكر العلماني واختفاء الوعي الديني في عصر الحدث.⁽¹⁾

1 CF.McCarthy, 739__745

مقدمة

تري فئة من الدارسين والباحثين في تونس بعد الاستقلال، نموذجاً للحرية يجب أن يُحتذى به في الدول العربية المجاورة، ويربط هؤلاء الباحثون بين ما يدعونه جواً من الحرية والمساواة في تونس، وبين تطبيق العلمانية الشاملة التي تحدّ من تدخل الدين، ليس فقط في النظام السياسي، ولكنها أيضاً تسعى إلى منع الشعائر والممارسات الدينية في النطاق العام بعد استقلالها في عام 1956.⁽²⁾ ولكن يبدو أنّ تلك الإصلاحات العلمانية لم تكفل الحرية لكل التونسيين على حد سواء، فقد منع نص القانون 601 المرأة المحجّبة من ارتداء الحجاب على اعتبار أنه يخالف النظام العام للدولة العلمانية الحديثة. ولذلك، فإنّ المرأة التي ارتدت الحجاب لم تتعرض للاعتداء عليها في الشارع وإجبارها على خلعه فقط، بل أيضاً تعرّضت للحرمان من العمل والدراسة، وإن كان ذلك حقاً مكفولاً لها بالقانون، كما نرى في حالة المعلّمة سعيدة عدلي، التي مُنعت في عام 2001 من مزاوله عملها لمدة ثلاثة أشهر لارتدائها الحجاب. ورغم أنّ محامية حقوق الإنسان المرموقة سعيدة عكرمي قامت بتقديم طعن في قرار المحكمة في عام 2001، ورفضت المحكمة الدستورية القرار الحكومي بتوقيف المعلّمة على أساس أنّه يخالف الحرية المكفولة للمعتقد، كما أنّه لا يوجد قانون يحدّد الملابس التي يرتديها الأفراد؛ إلّا أنّ مسؤولي الحكومة رفضوا تعميم القرار بأحقية المحجّبة في ارتداء الحجاب تحت حجّتين:

أولاً: نص القرار 601 الذي يحظر ارتداء الحجاب كرمز ديني في المؤسسات التعليمية وأماكن العمل العامة، بدعوى أنّ الحجاب الإسلامي «يخلّ بالنظام العام للدولة العلمانية الحديثة».⁽³⁾

ثانياً: أنّ السماح بارتداء الحجاب يعرقل نضالهم في القضاء على رمز «رجعية» النساء، والذي قد أطلق عليه الرئيس الراحل الحبيب بورقيبة في عام 1956م وصف «خرقة بغیضة» تنتمي لعصور ما قبل الحداثة.⁽⁴⁾

واستمر تعرض المحجّبات للاعتداء في الشارع كما اصطحابهنّ بواسطة رجال الشرطة إلى أقسام البوليس للتوقيع على إقرار بعدم ارتداء الحجاب في المستقبل، كما جاء في تقرير حقوق الإنسان 2001.⁽⁵⁾

هذه الدراسة هي نقد للتقسيم الثنائي السائد في نقاشات الحداثة: بين ديني تقليدي، مقابل علماني حديث، على ضوء النقاشات الحالية لكل من فلسفة ما بعد العلمانية، والتي ترى بأنّ الدين كظاهرة تنتمي لعصور ما

2 Abo-Zeid, 614

3 Cf. Perkins 2012, 547

4 Cf. Perkins 2012, 547

5 Amnesty 2008, 15

قبل الحداثة لم يختف من كل المجتمعات الحديثة المتنوّرة، وكذلك فلسفة ما بعد الحداثة والتي ترفض الادعاء الذي يرى أنه يوجد نموذج واحد كوني عقلاني للحداثة صالح لكل الثقافات حول العالم، استناداً إلى منع الحجاب الديني في تونس كدولة علمانية حديثة بعد الاستقلال.

في هذه الدراسة أجادل أنّ الافتراض الشائع في الغرب بأنّ الحجاب كممارسة دينية لا مكان له في عصر العلم الحديث يحتوي على ثلاث إشكاليات رئيسية:

أولاً: أنّها تفرض التاريخ الغربي والمثل الثقافية على الثقافات غير الغربية، مقصية تاريخها وثقافتها التي ما زال الوعي الديني القديم يلعب دوراً حيويّاً فيها في العصر الحديث.

ثانياً: إنّ تحديد المرأة الحديثة في كونها غير محجّبة في مقابل المحجّبة التي لا تزال تحيا في عصور ما قبل الحداثة أو لم تكتمل حداثتها بعد، يعدّ تجاهلاً لمسعاها في حداثة تتوافق مع تاريخها وثقافتها، ويخالف مبدأ الحداثة، والذي يرى أنّ الحداثة هي عملية مستمرة لم تنته بعد، كما قال مارشال بيرمن في كتابه «تبخر كل ما هو صلب في الهواء: تجربة الحداثة»، فقد كتب:

«أن تكون حديثاً ... يتطلب أن يعيش المرء تجربة شخصية واجتماعية وكأنّها دوّامة، وأن يجد الفرد عالمه وذاته في حالة مستمرة من التفكّك». إنّ الحداثة «تخرج كل طاقاتنا وخيالنا للحياة وتدفعنا أن نستوعب ونصادم العالم الذي يصنعه التحديث، وأن نسعى لجعله عالمنا نحن».⁽⁶⁾

ثالثاً: إنّ منع ارتداء الحجاب الديني تحت شعار حداثة موحّدة قد يُستغل في الصراع الدائر بين العلمانيين والإسلاميين على السلطة من جهة، وفي الصراع الدائر بين المثقفين العلمانيين الذين يريدون مجتمعاً حديثاً من جهة أخرى، حيث إنّ الحداثة بنظرهم تعني ما حقّقه الغرب، وبين التقليديين الذين يريدون مجتمعاً قائماً على أسس سياسية واجتماعية تتوافق مع القوانين الدينية، كما في حالة الدول التي تقطنها أغلبية مسلمة.

تونس الحديثة وغطاء الرأس (الحجاب) «الرجعي»

يُعرّف كلّ فرد في تونس نفسه على أنّه مسلم، إذ إنّ المسلمين يشكّلون 98% من السكان.⁽⁷⁾ ورغم ذلك، فإنّ المجتمع التونسي، كغيره من المجتمعات العربية المجاورة، ليس مجتمعاً متجانساً ثقافياً. تلك الاختلافات الثقافية في المجتمع التونسي، والتي تعدّ السبب الأساس وراء التوترات السياسية والاجتماعية في المجتمع

6 Bremmen 354-346

7 Cf. Perkins 2012, 530.

بعد الاستقلال السياسي⁽⁸⁾، ترجع إلى التجربة الاستعمارية في تونس، التي خلقت طبقة من النخبة ذات التوجّه الفكري الغربي، من خلال تلقّيها التعليم الدراسي في المدارس الفرنسية، أو تلك التي بنيت الدراسة فيها على المناهج الفرنسية، على خلاف من تلقّوا تعليمهم في المدارس الدينية، ومعهم الطبقات الدنيا من المجتمع، وهم من ظلوا متشبّثين بثقافتهم المحافظة.

إنّ التونسيين خرّيجي تلك المدارس الفرنسية، بعد تلقّيهم لمثل وقيم الثقافة الفرنسية الحديثة؛ أصبحوا ساخطين على ثقافتهم المحليّة، ممّا دفعهم إلى السعي لتأسيس دولة جديدة، تختلف في نظامها الاجتماعي والسياسي عن مجتمعهم قبل الاستعمار.⁽⁹⁾ فسعى الرئيس الحبيب بورقيبة، أوّل رئيس للجمهورية التونسية بعد الاستقلال، والذي كان مفتوناً بالجمهورية الفرنسية الحديثة، لإقامة دولة حديثة «تتوافق مع المثل الوضعية للقرن التاسع عشر واللاسيكية المنتصرة».⁽¹⁰⁾ نظر بورقيبة إلى الممارسات والطقوس والقوانين الدينية على أنها السبب الرئيس وراء تخلف الأمّة في الشرق الأوسط عن الغرب.⁽¹¹⁾

ولذلك فقد اتخذ أكثر المواقف العلمانية «تطرفاً» نحو الدين والممارسات الدينية في الوطن العربي الإسلامي، فقد ألغى المحاكم الشرعية في عام 1956، واستبدل التعليم الديني بتعليم يستند كلياً إلى المناهج الفرنسية، كما حظر ارتداء الحجاب في المدارس في عام 1957، ثم حظره في أماكن العمل الحكومية في عام 1981.⁽¹²⁾ وقد وصفت هذه الإصلاحات من قبل عالم الاجتماع الفرنسي على أنها «Sacrirlization»، فيما يعني إزالة دور الدين من المجتمع فيما عدا ربّما «قيادة البلاد في الصلاة».⁽¹³⁾ ورغم أنّ هذه الإصلاحات العلمانية جاءت ضد الثقافة السائدة المحافظة لعامة الشعب، إلّا أنّ النظام الحاكم والنخب العلمانية فرضتها على الجماهير بالقانون، لتتحوّل عملية العلمنة من الساحة الاجتماعية إلى الساحة السياسية، حيث إنّ نجاح أو فشل الإصلاحات العلمانية وتقويض دور السلطة الدينية سوف يتوقف عليه فشل أو نجاح النظام الحاكم ككل بحكومته العلمانية الجديدة.⁽¹⁴⁾

8 Geile in Hopmann & Zartman, 31

9 CF. Moore 1970, 1

10 McCarthy, 734

11 Stephen, 99

12 CF. Perkins 2004, 545

13 Berry & Rinehart in Nelson 123

14 Sahr & Burchardt, 902

الحجاب والعلمنة

على الرغم من أنّ عملية العلمنة لها جوانب عدة: في القانون، والتعليم، والحياة الاجتماعية، إلا أنّني سوف أناقش عملية العلمنة وموقفها من الحجاب الإسلامي للمرأة؛ لأهميته التي سلّط عليها الضوء في خطاب الحداثة. ففي الخطاب حول الحداثة ودور تطبيق العلمانية في تونس «كانت المرأة في خط المواجهة بين النظام العلماني مدعوماً من النخبة العلمانية والمعارضين لهم بتوجههم الديني المحافظ»⁽¹⁵⁾ لسببين رئيسيين:

أولاً: كان لباس المرأة وما زال أحد العوامل الرئيسية التي يقاس على أساسها تمسك الدولة بالتقاليد الدينية، مما يعني تخلفها الثقافي أو علمانيتها، وتخليها على تلك الممارسات الدينية، التي وصفها الغرب بأنها تنتمي لعصور ما قبل الحداثة، مما يعني حداثة الدولة بأكملها.⁽¹⁶⁾

ثانياً: كان الحجاب الإسلامي وما زال، يُرى على أنّه من أهم رموز الإسلام السياسي الذي يُعدّ أبرز المعارضين السياسيين في البلدان العربية، ولذلك فإنّ «بورقية» و«بن علي» كانا عازمين على إقامة دولة تتوافق مع القيم المجتمعية الحديثة، والقضاء على أية حركة معارضة سياسية دينية، لذا حظرا بالقانون ارتداء الحجاب الإسلامي الذي اعتنقته المرأة التونسية منذ دخولها الإسلام، متبنية إياه ليس لأسباب دينية فقط، بل أيضاً لأسباب اجتماعية. استمر حظر الحجاب في عهدي بورقية وابن علي حتى سقط هذا الأخير عام 2011.

الحرب على الحجاب «الرجعي» في الحياة الاجتماعية «علمنة عامة الشعب»:

في وقتنا الحاضر هناك أنماط عديدة لغطاء الرأس، تتراوح بين ذلك الغطاء الذي يغطي الجسم بأكمله تاركاً فتحة للعين، وهو ما يشيع ارتداؤه في منطقة الخليج العربي، والحجاب الذي يغطي الرأس والرقبة وفي بعض الأحيان الكتفين، وهو النوع الثاني الأكثر شيوعاً من الحجاب في الشرق، كما كان في الغرب يرتدى بأشكال وألوان حديثة، ليس فقط من قبل الأجيال الماضية ولكن أيضاً من قبل البنات في الأجيال الحالية.⁽¹⁷⁾

إنّ أصل عادة ارتداء الحجاب ليس إسلامياً، فقد جاء في قانون آشوري في عام 1300 قبل الميلاد أنّ لبس غطاء الرأس كان ممارسة بين النساء الآشوريات، وكانت ترتديه النساء النبيلات فقط، ونساء الطبقات الراقية بالمجتمع. وكان محظوراً على النساء من الطبقات الدنيا، كالنساء العاملات والعاهرات. كذلك، تبنت

15 Murphy 2003, 170

16 Cf, Fanon 1965, 35, Eisenstein, 4

17 Cf. Tarlo, 2010

المرأة اليونانية والرومانية واليهودية والهندوسية غطاء الرأس أيضاً، كما كانت تغطية الشعر تقليداً في أوروبا، حيث تبنته المرأة المسيحية حتى القرن الثاني عشر الميلادي.

هكذا يتضح لنا أنّ لبس غطاء الرأس لم يكن محصوراً بالمرأة المسلمة. علاوة على ذلك، فإنّ غطاء الوجه والرأس لم يكن مقصوراً فقط على المرأة المسلمة، بل إنه قد كان وما زال تقليداً بين الرجال في مجتمعات أفريقية عدة، كما نرى في المغرب في رجال الطوارق، وكما جاء أنّ النبي محمداً كان يغطي رأسه.⁽¹⁸⁾

إنّ الحجاب في الإسلام كما جاء على لسان «فدوى الجندي» مدافعة عن حقوق المرأة المسلمة، قد تبنته المسلمات لأوّل مرّة كعلامة تميّزهنّ كونهنّ المؤمنات عن غيرهنّ: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا». الأحزاب 59

أما السبب الثاني، فهو دعوة إلى نشر القيم الأخلاقية من خلال غضّ البصر بين الرجال والنساء كما جاء في الآية القرآنية التالية: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ». النور 31/ 30

تؤكد الجندي أنّ في تلك الآيتين الكريمتين اللتين تخصّان حجاب المرأة، لا توجد أية إشارة إلى سيطرة الرجال على النساء، وحصر أدوارهنّ بالأعمال المنزلية.⁽¹⁹⁾

هذا ما يأخذنا إلى رأي «ليلي أحمد»، وهي ناشطة مسلمة أخرى، إذ ترى أنّ ممارسة غطاء الرأس لم تكن مقصودة لحصر دور المرأة في المنزل. ففي الأوقات المبكرة للإسلام وفي حياة الرسول حضرت المرأة المناقشات الدينية كما شاركت في الخدمات الدينية، وكانت في هذه الفترة لا تقلّ قوةً عن الرجل، كما يظهر مثلاً في شخصية السيدة عائشة زوج الرسول، حيث كانت تتمّ استشارتها فيما كان يفعله الرسول في حالات معينة، كما شاركت أحياناً في التشريع في هذه الفترة، وهي ذاتها من قادت الرجال في موقعة الجمل.

تقول ليلي أحمد: «إنّ هذا الاتجاه نحو المرأة في ذلك الوقت لم يكن مألوفاً في الديانات الأخرى، أو حتى في المجتمعات التي تبنت هذه الأديان».⁽²⁰⁾

18 Bucar, 4-5, Kahf 21-22

19 El Guindi, 139

20 Ahmed 1993, 73

ولكنها تستطرد قائلة: «إلا أن أحداً لا يستطيع إنكار الموقف الكاره للنساء الذي اجتاحت منطقة البحر المتوسط منذ القرن السادس الميلادي في المجتمع الإسلامي»، وتستمر قائلة: «جمعت تلك المجتمعات بين أسوأ ملامح منطقة البحر المتوسط والشرق الأوسط من كراهية للنساء مع الإسلام مفسرة بأكثر الطرق سلبية تجاه المرأة».⁽²¹⁾

وهنا من الضروري أن نفرّق بين موقف الإسلام من المرأة وبين مجتمع ذكوري سيطر على معظم تلك الثقافات بعد القرن السادس الميلادي كما تقول فاطمة المرنيسي: «كلّ السلطة منذ القرن السابع كانت فقط مشرّعة من خلال القوى الدينية والسياسية والمصالح الاقتصادية، والتي دفعتهم إلى أن يقوموا بتشكيل تقاليد مزيفة».⁽²²⁾

ومن هذا المنظور، نرى أنه لا توجد علاقة حتمية بين الحجاب وحصر دور المرأة بالأدوار المنزلية كما هو شائع في خطاب الحداثة، والذي يسعى لمنع ارتداء الحجاب لتحقيق المساواة بين الجنسين، كما أنه لا توجد علاقة حتمية بين الحجاب واضطهاد النساء، ولكن بدلاً من ذلك هناك أنماط معينة من الممارسات الاجتماعية الثقافية الظالمة، عندما تختفي هذه الممارسات القمعية، يفقد الحجاب دوره كرمز لاضطهاد المرأة وتقييدها في المنزل.

وهنا تعود الجندي لتؤكد على دور الحجاب في المجال العام في ضوء المنظور المختلف «للخصوصية» في الثقافة الإسلامية عنها في الأديان الأخرى.

تبدأ الجندي بتعريف الخصوصية على أنها: «حاجة الأفراد والعائلات والمجموعات الاجتماعية إلى أن يفصلوا بينهم وبين الآخرين في أوقات مختلفة لنشاطات محدّدة المعالم جداً». وهنا فإنّ الإسلام، إذ يعتبر أنّ الجنس جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان، يخصص له مساحة خاصة، ولذلك فالمجال العام يجب أن يكون خالياً من الممارسات الجنسية.⁽²³⁾ كما جاء على لسان سيّدة تونسية: «عندما أرتدي الحجاب في الشارع فالحجاب يُعطي رسالة إلى الرجال كأنه يقول لهم إنّ هذه المرأة ليست متاحة جنسياً».⁽²⁴⁾ فالحجاب هنا لديه القدرة على تحويل المجال العام إلى مجال خاص على خلاف التقسيم الصارم بين المجال العام والمجال الخاص في دول شمال أوروبا، ولذلك، فإنّ هذا المنظور الحديث للمجال العام ينكر وجود الثقافات الأخرى، إذ إنّ «هذا الاستقطاب الصارم والثابت لا يأخذ في الاعتبار خصوصية الدول العربية الإسلامية، والتي

21 Ahmed 1993, 128

22 Mernissi, 9

23 Cf. Cotton, 31-32

24 Charrad 2001, 67

تتميز بالمزج المكاني والزمني، بين المكان والزمان المقدس والزمان والمكان الدنيوي على مدار اليوم وكل يوم».⁽²⁵⁾

الحجاب في السياق التونسي

بعد دخول التونسيين الإسلام في القرن السادس الميلادي، ارتدت التونسيات الحجاب الإسلامي ليس فقط لأسبابه الدينية، بل أيضاً لأسباب اجتماعية، إذ تأثرت هذه الممارسة بثقافة «العشائر». فطبقاً لأستاذة علم الاجتماع منيرة شرّاد التي صدر لها العديد من الكتب والأبحاث عن وضع المرأة في شمال إفريقيا والسلطة السياسية، فإنّ «العشائر» قد لعبت دوراً هاماً في الثقافة التونسية إذ إنّ العائلات سعت إلى حفظ علاقات الزواج من خلال حصر وجود المرأة في نطاق المنزل، فإن خرجت إلى النطاق العام غطت جسدها، حيث «إنّ سمعة العائلات تعتمد على عذرية البنات والأخوات وإخلاص الزوجات وكبح شهوة الأرامل والمطلقات من البنات والأخوات».⁽²⁶⁾ ولذلك، فإنّ قواعد العفة والاحتشام قد كانت ملزمة للنساء في النطاق العام. كانت المرأة التونسية ترتدي سترة بيضاء يطلق عليها «الفسفاري» تغطي رأس المرأة وكامل جسدها، وكانت المرأة تقبض على أطراف الفسفاري عادة بأسنانها أو تمسكه بأيديها. ارتدت النساء الفسفاري في المدن كما في القرى. أمّا المرأة البدوية، فلم تكن ملزمة بارتدائه، وذلك لطبيعتها التي تمنعها من السلوك غير اللائق أخلاقياً مثلما ذهبت إلى ذلك منيرة شرّاد.

قوي التحديث والحجاب «المقدس» في فترة ما قبل الاستعمار:

لقد بدأت الإصلاحات العلمانية في تونس قبل وقت طويل من الاستعمار الفرنسي، إذ بدأها أحمد باي حاكم تونس (من 1837 حتى عام 1855)، حيث أجرى إصلاحات تحديثية بطيئة، فقد أدخل التعليم الأوروبي جنباً إلى جنب مع التعليم الديني. كما أسّس أحمد باي مدرسة على النمط الأوروبي تدرّس لغات غربية كالإيطالية كما تدرّس الرياضيات والجغرافية في عام 1840.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ «خير الدين باشا»، الوزير الأبرز في حكومة أحمد باي، بعد رحلته إلى باريس من 1852 إلى 1856 حيث تعرّف على أفكار الجمهورية الفرنسية من «الحرية والمساواة والإخاء والقومية الفرنسية»⁽²⁷⁾، قد عاد إلى تونس مفعماً بروح التغيير والتحديث، داعياً إلى إصلاحات في الشريعة

25 El Guindi, 81

26 Cf. Charred 2001, 62

27 Jarrow 1999, 15

الإسلامية من قبل علماء الدين مردداً أنه على الرغم من أن أصل الشريعة إلهي مقدّس، إلا أنه يمكن تعديلها وفقاً للاحتياجات والظروف الاجتماعية.⁽²⁸⁾

وعلى الرغم من الأصوات الداعية إلى التغيير في الشريعة وفقاً لصالح المجتمع في هذه الفترة، لم يتطرق التونسيون إلى قضية المرأة في الشريعة، فقد كانت الآراء تجاه تحديث المرأة محافظة — ترى المرأة فقط في محيطها المنزلي — ومنكرة أية حاجة للتغيير.⁽²⁹⁾

كما جاء في أفكارهم عن الحجاب في أول كتاب نشر عن المرأة في عام 1856 كتبه ابن أبي الضياف تحت اسم «الرسالة» وقد كان رداً على استفسار «ليون روش، القنصل الفرنسي في تونس من 1863 إلى 1863، حول تحرير المرأة من ارتداء الحجاب في تونس، وقد أجاب ابن أبي الضياف بأن الحجاب في تونس يُرتدى لأسباب دينية وأخلاقية تهدف إلى نشر الأخلاق في المجتمع وكذلك التأكيد على احتشام النساء. وقد جاءت آراؤه في أغلبها مستندة إلى آيات قرآنية».⁽³⁰⁾ وهنا كما نرى أنه في هذه الفترة رغم عزم التونسيين على تحديث بلادهم، إلا أنهم لم تكن لديهم الرغبة في التخلي عن الثقافة الدينية المحافظة التي كانت بمثابة مصدر للأخلاق والتماسك الاجتماعي.

الحجاب الإسلامي في تونس في مواجهة ثقافة المستعمر العلمانية:

منذ أن شرعت فرنسا في «مهمتها التمدينية» في تونس عندما أصبحت محمية فرنسية رسمية في عام 1893⁽³¹⁾ كانت ممارسة الحجاب واحدة من القضايا الخلافية بين التونسيين والمتحضرين الفرنسيين، إذ استنكر الفرنسيون ممارسة ارتداء الحجاب على اعتبار أنه رمز للتبعية الدينية، سواء كان ذلك أمراً من الرجال للنساء باسم الإسلام، أو بمحض إرادتهن بسبب إيمانهنّ الشخصي بالدين الإسلامي الذي رآه الفرنسيون «نظاماً إقطاعياً عبودياً»، «لا مكان له في عصر علماني يدعو كل ما هو ديني إلى الصمت».⁽³²⁾ ولذا فقد دعا الفرنسيون «المتحضرين» إلى التخلي عن ممارسة الحجاب تحت خطاب تحرير هؤلاء النساء من ممارستهن القمعية التي تنتمي «للعصور الوسطى».

هنا في هذا الصدد، يرى «هومي بابا» في كتابه «موقع الثقافة» أن رغبة «المتحضر الغربي» في تحرير المرأة قد تداخلت مع رغبته في فرض ما يعتبره مثلاً كونياً للعصر الحديث، وعلى المستعمر القضاء

28 Hourani 1962, 92

29 Al-Shanufi, 1968: 70 as cited in Raccagni, 44

30 Jarrow 1999, 27

31 Cf. Cotton, 8

32 Triaud, 169, 200

على أية اختلافات قد تهدد نموذجه الكوني الفريد للحدث، إذ إنّ صورة المرأة المحجّبة التي تختلف عن تلك الصورة للمرأة الغربية الحديثة يعني وجود هوية أخرى مما قد «يُعدّ شكلاً من أشكال التعددية».⁽³³⁾

أما التونسيون في ذلك الوقت، فقد ردّوا على دعوة «المتحضّر الفرنسي» للتخلي عن ممارسة الحجاب ردّاً قاسياً، فقد اعتبر علماء جامعة الزيتونة، أرقى الجامعات والمساجد في تونس في ذلك الوقت، هذه الدعوة هجوماً ليس فقط على الحجاب في حد ذاته، بل على الهوية التونسية الإسلامية، ولذلك وقفوا ضد هذه الدعوة لمنعها. فشهدت ممارسة الحجاب طفرة في هذه الفترة، حين أصبح تعريف كل من هو تونسي يتطلب التمسك بتقاليده وممارساته الإسلامية.⁽³⁴⁾ وتحوّل المحيط إلى صيغة ثنائية التفرع «نحن ضدهم». «الفرنسي مقابل التونسي». لكن هذا الانقسام لم يشمل كل طبقات المجتمع التونسي المسلم، فقد كانت هناك طبقات معيّنة قد ذابت ثقافياً في الثقافة الفرنسية متوافقة مع الفكر الفرنسي العلماني الحديث وأيديولوجياته كنتيجة مباشرة لتأثرهم بالثقافة الفرنسية في النظام التعليمي الجديد الذي أسسته الدول الأوروبية في مستعمراتها.⁽³⁵⁾

الحجاب بين هويتين ثقافيتين تونسيتين:

في تونس قبل الاستعمار، تلقّى الأطفال تعليمهم الابتدائي فيما كان يطلق عليه «الكتاب». أمّا التعليم الثانوي والعالى، فقد تلقّاهما التونسيون في جامعة ومسجد الزيتونة، حيث كان النظام التعليمي قائماً على التعليم الديني بشكل أساس. أمّا أثناء الاستعمار، فقد تأسست مدارس عربية/ فرنسية قد أعدت مناهج خاصة تتماشى مع التقاليد الإسلامية التونسية، كما كانت هناك مدارس أخرى تقوم فقط على المناهج الفرنسية.⁽³⁶⁾

لم تشهد تلك المدارس - القائمة على المناهج الفرنسية - حضوراً واسعاً في البداية، لكنها اكتسبت المزيد من الاهتمام بعد الحرب العالمية الأولى حين أصبحت اللغة الفرنسية ضرورية لأولئك الراغبين في تحصيل تعليم عصري حديث، سواء كانوا من الطبقات الراقية في المجتمع، وكذلك ممّن يرغبون في وظائف مرموقة في الدولة.

وقد جاء تأسيس أول حزب وصحيفة تحت اسم le tunisien في عام 1907 كأولى ثمرات ذلك النظام التعليمي الأوروبي، إذ أسستهما مجموعة من شباب النخبة التونسية من خريجي المدارس الفرنسية والمتأثرين بها ممّن افتننوا بقيم التنوير الداعية إلى الاعتماد على الأسباب العلمية لتحقيق التقدم البشري،

33 Bhabha, 107

34 Cf. Charrad 1997, 291

35 Cf. Sadiki, 500

36 Natsis, 69

هادفين إلى تحديث الثقافة والاقتصاد والسياسية التونسية. فقد كان التونسيون من وجهة نظرهم كما قال أحدهم: «في حالة من التراخي والإسراف والاعتقاد في القدر، ويجب حثهم على النشاط».⁽³⁷⁾ وقد نظرت هذه النخبة إلى الدين على أنه لا صلة له بالثقافة، أو السياسية، أو الاقتصاد كما جاء في قيم عصر التنوير. فقد قال أحدهم: «دعونا نتحدث كتونسيين وليس كمسلمين أو يهود فقد مضى عهد تعريف الأشخاص باعتقاداتهم الدينية، وهي مهمة الأجيال الصاعدة أن تمحوها إلى الأبد».⁽³⁸⁾

ولكن هؤلاء الشباب ذوي المبادئ التنويرية الأوروبية، كانوا منعزلين عن غالبية الشعب من الطبقات الدنيا من المجتمع - نتيجة كونهم فقط من النخبة التي تنتمي للطبقات الراقية بالمجتمع - ولذلك لم تكن لهم القدرة على التأثير على الجماهير. كما كتب عنهم بروان: «أن معظمهم، في نشاطهم وكتاباتهم، يستطيع الفرد إرجاعهم إلى اثني عشر شخصاً».⁽³⁹⁾ ولكن تلك الآراء العلمانية قد بدأت تكتسب زخماً مع ظهور طبقة جديدة من الطبقة الوسطى متأثرة بالقيم الغربية لتعلن صراحة رغبتها في مجتمع حديث ينسخ المجتمع المتور العلماني الفرنسي، فبدأت النخبة العلمانية في مقارنة وضع المرأة في الثقافة التونسية المحافظة بوضعها في الثقافات الغربية، لاسيما في فرنسا العلمانية متأثرين بالثقافة الفرنسية في بلادهم كما كتب «جورو»:

«قد زاد الوجود الفرنسي في تونس من وعي الرجال والنساء بالفرق بين الحرية والفرص الممنوحة للنساء في فرنسا وتلك للمرأة التونسية، وقد كان أهم أسباب التغير هو تأسيس المدارس العربية الفرنسية في كل جهات الدولة وكذلك وجود المستعمر الفرنسي في كل أرجاء تونس».⁽⁴⁰⁾

وهكذا عادت الدعوة إلى تحرير المرأة من الحجاب الإسلامي، كممارسة تنتمي «لעصور ما قبل الحداثة»، مرة أخرى للنقاش، مدعومة من هؤلاء الشباب التونسيين الصغار، والفرنسيين «المتمدنين» فنوقشت مسألة الحجاب علناً لأول مرة في عام 1920 في الصحف المختلفة بينها الصحف الرسمية الفرنسية وكذلك الصحف التونسية مثل la martyre والصحيفة العربية «الحديث» وكذلك «تونس الاشتراكية».⁽⁴¹⁾

ووفقاً لإلهام المرزوقي، جرت في عام 1929 أول مناظرة عامة تحت عنوان «مع أو ضد الحجاب» وفيها دعت «حبيبة مونشاري»، التي جاءت إلى المناظرة في فعل ثوري من دون حجابها، إلى إلغاء ممارسة الحجاب الإسلامي الذي لا مكان له في العصر الحديث إذ قالت:

37 Moore 1970, 18

38 Moore 1970, 19

39 Moore 1970, 19

40 Jarrow, 92

41 Jarrow, 38-39

«لقد تم إسقاط الإسلام في الحياة اليومية الحديثة، ففي تركيا كما في مصر، قد تداعت العادات الاستبدادية القديمة التي قيّدت المرأة في حالتها الداخلية. لقد حان الوقت للمرأة في شمال إفريقيا أن تستفيد من الهواء الطلق ويجب على النساء أن يحررن أنفسهن من قرون من السلبية. لا بد وأن يتحرروا من الحجاب الذي لم يحميهم ولم يمنحهم الاحترام»⁽⁴²⁾.

ورداً على وصف ممارسة الحجاب بأنها عادة متخلفة لا مكان لها في العصر العلماني الحديث، دافع المحامون الليبراليون الصغار، ممثلين في الصحفي والمحامي المناضل الحبيب بورقيبة - الذي صار رئيساً لتونس بعد استقلالها السياسي - عن ممارسة ارتداء الحجاب باعتبارها رمزاً للهوية الثقافية التونسية وسوف يؤدي التخلي عنها إلى إلحاق الضرر «بالفردية التونسية».

وقد أنتقدت آراء «بورقيبة» من قبل «يوخايم دوريل»، الأمين العام لحزب الاتحاد الاشتراكي، الذي جادل بأنه لا يوجد شيء يمكن تسميته «الفردية التونسية»، فردّ عليه «بورقيبة» مخالفاً له بأن الفردية التونسية لها قواعد أخلاقية واجتماعية، والحجاب يمثل أحد هذه القواعد منذ عصور⁽⁴³⁾. واستطرد «بورقيبة» متسائلاً: «هل من صالحنا أن نسرع وتيرة إزالة عاداتنا وتقاليدنا التي تكوّن هويتنا الآن؟ في هذا الظرف الذي نحيا فيه الآن، فإنّ جوابي النمطي: لا؛ إنّ التونسيين يجب أن يحموا تقاليدهم التي تعتبر علامة تميّزهم ولذلك فهي آخر الدفاعات عن الهوية الوطنية التي هي في خطر»⁽⁴⁴⁾.

وهكذا كما يتضح لنا، فإن بورقيبة لم يكن ضد إقامة مجتمع حديث يماثل المجتمع الغربي العلماني متحرراً من كل الأعراف والممارسات الدينية، لكنه لحشد التأييد للتماسك الوطني في مجتمع محافظ في ذلك الوقت، دافع عن التقاليد الدينية، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الثقافة وبالتالي كعلامة للهوية الثقافية.

وهنا كما يقول «جاك بوجيه»، صار الإسلام بالنسبة إلى بورقيبة «تابعاً للأمة» وظروفها وليست الأمة من تتبع الإسلام كعقيدة دينية لها قوانين إلهية وتقاليد ثابتة، فقد كتب: «بالنسبة لبورقيبة لم يعد الإسلام ملاذاً روحانياً ولكن أصبح إسلاماً يعقوبياً متحرراً من كل القائمين على وصايته أي العلماء»⁽⁴⁵⁾.

42 Jarrow, 45

43 Raccagni, 187-189

44 Bourguiba 1929, 129 as cited in Jarrow, 45

45 Moore 1970, 21

ومع ذلك، فإنّ بورقيبة وأتباعه أصبحوا مدافعين عن الأصالة التونسية أمام الرأي العام، حتّى وإن كان هدفهم الحقيقي في ذلك الوقت هو استخدام الدين لأسباب برجماتية. تلك الأيديولوجية التي سوف تتقاتل مع المجموعات الدينية حين يفقد الدين أهميته كوسيلة لحفظ روح القومية ضد المستعمر.⁽⁴⁶⁾

جاءت نقطة التحوّل في تاريخ إلغاء الحجاب في هذه الفترة متمثلة في أفكار «الطاهر الحدّاد» المتخرّج في جامعة الزيتونة. نشر الحدّاد كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، والذي يعدّ أول نقد للشريعة الإسلامية من داخل المجتمع التونسي. انتقد الحدّاد في كتابه التقاليد والطقوس الخاصة بالمرأة المتبعة باسم الإسلام، داعياً علماء الدين إلى الاجتهاد لتعديلها كي تتناسب مع احتياجات وروح العصر الحديث. فقد رأى الحدّاد في هذه الطقوس تقاليد مهينة وقمعية للمرأة. فانتقد الحدّاد ممارسة الحجاب التي رآها أحد أهم أسباب تخلف المرأة التونسية مقارنة بالمرأة الأوروبية. مسلّطاً الضوء على الفرق بين زي المرأة الغربية الحديثة المتحررة والنساء المسلمات التقليديات في لبسهن، وهو ما ظهر على غلاف الكتاب، حيث صوّر امرأة مغطاة من رأسها إلى أخصص قدميها وخلفها تقف امرأة أوروبية «بشعرها المجعد» دون غطاء في زي لاعبات التنس الرياضيات الغربيات.

على الرغم من أنّ الحدّاد لم يدع إلى الاتباع الأعمى للتقاليد الأوروبية، بل دعا إلى تحرير المرأة دون التبرج الذي بدوره يأخذها للتخلّي عن احترامها لذاتها بعرضها كسلعة جنسية.⁽⁴⁷⁾ إلا أنّ كتابه هُوجم من قبل رجال الدين التونسيين متّهمين إيّاه بالكفر والإلحاد والزندقة، ونُشرت العديد من الكتب التي تهاجم آراءه مثل «الجِدَاد على امرأة الحدّاد» مما اضطره إلى تحمّل منفي «فرضه على نفسه» حتّى وفاته في سن السادسة والثلاثين من عمره في عام 1935.⁽⁴⁸⁾

قد تمّ تبني آراء الحدّاد تلك التي لم تستطع حشد تأييد الرأي العام في هذه الفترة فيما بعد من قبل الرئيس الحبيب بورقيبة الذي قام بمنع ارتداء غطاء الرأس على جميع التونسيات بمقتضى القانون تحت شعار تحديث المرأة التونسية.

46 CF. Moor 1970, 22

47 Stephan, 99

48 Tchachi and Arfaoui, 218

تونسيات حديثات دون الزي الإسلامي «التقليدي»:

«تُكسى أجساد النساء بالملابس لتمثّل حالة الأمّة، إسدال، برقع، ساري، تنانير قصيرة، أحذية ذات كعب عالٍ، مكياج، أدوات رفع تجاعيد الوجه، وهكذا، فكلّ لباس رجعي؛ أي غير الغربي هو علامة التخلف أو إنهم لم يتطوّروا بعد، حيث إنّ الحداثة تعرض جسد المرأة، فكلّما تعرّى الجسد ازداد حداثة».⁽⁴⁹⁾

على ما يبدو أنّ تلك الأفكار عن العلاقة بين المظهر الخارجي للمرأة والحداثة وعلاقته بتمثيل الأمم لم يتبناها الغرب فقط، بل إنّ الحبيب بورقيبة المحامي والصحفي المناضل الذي دافع عن الحجاب كحائل ديني وثقافي ضد الاندماج في الثقافة الفرنسية أثناء الاستعمار الفرنسي، هو ذاته الحبيب بورقيبة الرئيس المنتوّر الحديث الذي أجبر كل النساء على خلع حجابهنّ واصفاً إياه بأنّه «خرقة بغيضة» لا مكان لها في تونس الحديثة.

على الرغم من أنّ أفكار بورقيبة جاءت أساساً لتحديث عامة الشعب مما اعتبره ممارسات متخلّفة وقوى سلبية ضد التقدم، إلّا أنّها في حقيقتها لها جانب سياسي، حيث شهدت تونس في عامي 1954 و1955 حرباً دامية بين اثنتين من القوى القومية الكبرى على حكم الدولة، حيث تركزت النخب الليبرالية القومية بشكل رئيس في المناطق الحضرية بقيادة الحبيب بورقيبة. أما القوى المحافظة، المدافعة عن التقاليد، بقيادة «صالح بن يوسف» فقد دعمتها العشائر في المناطق الريفية ومعهم طبقة علماء الدين والمؤسسات الدينية. فاز جانب بورقيبة بدعم من فرنسا التي فضّلت قائداً حديثاً في آرائه على محافظ ديني مثل «بن يوسف» بعد الاستقلال.⁽⁵⁰⁾

أطلقت حكومة بورقيبة بعد وصوله إلى السلطة، حركة تحديث للمجتمع أرادت بها إعادة تشكيل تونس وتأسيس مجتمع «جديد» حديث، حديث كان يعني بها غربي، أو لنكون أكثر دقة فرنسي.⁽⁵¹⁾ لذلك، فقد سعى بورقيبة إلى تقويض دور الدين في المجتمع، متمثلاً في طبقة اجتماعية من النخبة الدينية.⁽⁵²⁾ ووصفهم بأنهم علماء متخلّفون لم يتمكّنوا من مواكبة الإسلام مع الحياة العصرية، مدّعياً أنّ هؤلاء العلماء لم يتمكّنوا من «استيعاب أنّ العقل لا بدّ من تطبيقه في كل شيء في هذا العالم، وكذلك في السيطرة على كل نشاط بشري. فبالنسبة إلى هؤلاء من رجال الدين، بعض النواحي التي تخصّ الدين خصوصاً لا يجب أن تتعرّض لهذا التأثير من الذكاء البشري».⁽⁵³⁾

49 Eisenstein 2004, 4

50 Cf, Charred 1997, 290-291

51 Cf.Hermassi, 196

52 CF. McCarthy, 736

53 F. Fregosi, 80

على خلاف رجال الدين فقد رأى بورقيبة، متماشياً مع فكر عصر التنوير، أنّ الفرد يجب أن يُعمل العقل حتى في تفسير النصوص الدينية كما جاء على لسانه: «إنّ الدين الإسلامي ليس عقيدة الاختناق الفكري».⁽⁵⁴⁾

ولكي يطبّق بورقيبة آراءه، قد شهدت تونس أكثر الإصلاحات ثورية في تاريخها في عام 1956، فقد أغلق جامع وجامعة الزيتونة واستبدلها بجامعة تقوم على أساس فرنسي خالص في تونس، كما ألغى المحاكم الشرعية وأصدر قانون الأحوال الشخصية الذي منع تعدد الزوجات وأصبح الطلاق متروكاً لقرار المحكمة وليس للزوج كما هو متبع وفقاً للشريعة الإسلامية. كما وسّعت حقوق المرأة في حضانة الأطفال. وفي عمل ثوري حظر بالقانون ارتداء الحجاب في المدارس والمباني الحكومية، حتى أنّه طلب من كل النساء في تونس أن ينزعوا عنهنّ غطاء رأسهنّ مطلقاً عليه «خرقة بغیضة» تنتمي للماضي، كذلك اتخذ إعلام الدولة الاتجاه نفسه نحو الحجاب مصوراً الحجاب على أنّه «عار اجتماعي».⁽⁵⁵⁾

وفقاً لماكارثي، فإنّ هذه الإصلاحات العلمانية لم تكن متوافقة مع الفهم السائد لعامة الشعب الذي وجدها «معادية للدين» ولم يتبعها في البداية خاصة كبار السنّ منه.⁽⁵⁶⁾ أمّا فيما يتعلق بالحجاب، فقد واصلت المرأة التونسية كذلك ارتداءها له، خاصة كبار السن. أما الشباب الذين كان معظمهم من طلبة المدارس فقد دعموا إصلاحات بورقيبة بقيمها الليبرالية الحديثة ونجحت الإصلاحات في إحداث ما أسماه «تشارلز مكوايه»، «ثورة اجتماعية ونفسية حقيقة».⁽⁵⁷⁾ حوّلت السلوك والمواقف في تونس ما بعد الاستعمار، ومن ثمّ وُلد أكثر البلدان حداثة بين الدول العربية، بل أكثرها اتجاهاً نحو الغرب في التفكير وفقاً لقطاع من المراقبين والباحثين.⁽⁵⁸⁾

خلاصة القول هنا، إنّ في هذه الفترة أصبحت تونس أكثر البلدان العربية دعماً لحرية النساء حتى ولو لم تكن النساء أنفسهنّ حاضرات في المناقشات حول حقوقهنّ في هذه الحرية.⁽⁵⁹⁾

54 McCarthy, 738

55 Charred 1997, 284

56 McCarthy, 738

57 Moore 1970, 131

58 CF.Nelson in Nelson, xix

59 Cf.Charred 1997, 291- 298

عودة الزي الإسلامي:

في الفترة من عام 1956 حتى منتصف السبعينيات استطاعت المرأة التونسية أن تحقق تقدماً عظيماً في مجال التعليم وكذلك في مجال العمل، مستفيدة من الحقوق غير المسبوقة التي مُنحت لها.⁽⁶⁰⁾ لكن على ما يبدو، فإنّ هؤلاء النسوة المتحرّرات لم يستطعن التخلّي عن وعيهنّ الديني الماضي بصورة جذرية؛ فقد عادت ممارسة الحجاب مرة أخرى منذ عام 1970 بين التونسيات حتى مع خطر تعرضهنّ للمضايقات في الشارع. فرغم أنّ بورقيبة حاول إبعاد تونس عن الثقافة العربية الإسلامية السائدة في الدول المجاورة، متبعاً لغة الدولة الوطنية الحديثة المحددة بحدودها السياسية في محاولة منه لتعزيز القيم الفرنسية للتقدم المبني على العلم في الأجيال الصاعدة.⁽⁶¹⁾ إلا أنّ ذلك المجتمع الحديث العلماني قد تأثر بنشاط الإسلاميين الناشئين في مصر الذين سعوا إلى إعادة تأكيد الثقافة الإسلامية في بلاد ما بعد الاستعمار، حيث جاء الحجاب «تعبيراً عن هوية وطنية جماعية معارضة للثقافة الإمبريالية الغربية في ذلك الوقت».⁽⁶²⁾

تمركزت حركة إسلامية في الجامعات التونسية على نهج هذه الحركة المصرية، واستطاعت أن تحشد دعم صغيرات السن من نساء الطبقة المتوسطة اللاتي، وفقاً لبيري وريتهارت، قد شعرن أنّ تعليمهن العلماني قد صرف انتباههن عن القيم الإسلامية، لذلك قد تغير الاتجاه السلبي للممارسات الدينية كممارسة الحجاب تدريجياً، لتشهد تونس طفرة في الزي الديني المحتشم تمركز في البداية في الجامعات، ثم امتد ليشمل الشارع أيضاً متحدياً كل القوانين العلمانية للنظام الحاكم.⁽⁶³⁾ وقد جاء ظهور هند شلبي، الأستاذة الجامعية لمادة الفلسفة، مرتدية حجاباً على قناة تليفزيونية رسمية في ذكرى الاحتفال بقانون الأحوال الشخصية في حضور بورقيبة ورئيس وزارته الهادي نويرة في عام 1975 مثلاً بارزاً على رفض سياسة النظام الحاكم المعادية للممارسات الدينية في هذه الفترة.

فقد تحدّث شلبي النظام الحاكم ونظرته للدين والممارسات الإسلامية بإصرارها على ارتداء الحجاب، بل وانتقدت التونسيات اللاتي «تقلدن المجتمعات الأخرى في طريقة ارتداء الملابس مرددة أنّ اختيار الملابس يُعدّ عنصراً أساسياً من عناصر الأمة تماماً كلغتها».⁽⁶⁴⁾

60 Tchaïcha & Arfaoui, 218

61 Cf. Fishkin in Hopmann & Zartman, 39

62 Eid, 39

63 Cf. Berry & Rinehart in Nelson, 124-125

64 Mcarthy, 739

شجّع موقف شلبي الشجاع، عودة العديد من التونسيات للحجاب في هذه الفترة، وقد أُعتبر هذا الاتجاه ظاهرة ثقافية مقاومة لسياسة النظام الحاكم العلمانية في ذلك الوقت.⁽⁶⁵⁾ وفقاً لمنيرة شرّاد: ”رغم أنّه في هذه الفترة كان هناك العديد من أنماط الحجاب التي تراوحت بين تلك التي تغطّي كامل جسد المرأة ووجهها إلى ذلك الذي يغطي الرأس والكتفين، إلا أنه من الواضح أنّ معظم النساء التونسيات قد اخترن النموذج المعتدل من غطاء الرأس الذي تناسب مع احتياجات الحياة اليومية دون التضحية بقيمهنّ الإسلامية..... فقد أدّت إعادة تفسير القرآن الأساسية إلى تحرير المرأة من القوانين التي تخصّها. لذلك، فإنّ الافتراض بأنّ من وافقن على هذه التفسيرات قد يكنّ مضطّرات فجأة إلى اعتماد قراءه قرآنية متشددة سوف يكون ضعيفاً“.⁽⁶⁶⁾

على الرغم من ذلك، فقد نُظر إلى هذه التغيرات في المظهر على أنّها علامة لتشدّد ديني جديد، حيث إنها ناقضت التطور العلماني المتوقع الذي جاء في كلمات أحد الصحفيين الغربيين حول مستقبل الحجاب في تونس الليبرالية الحديثة، حيث كتب في عام 1965: ”لقد قفزت المرأة التونسية من الحجاب إلى البكيني في خلال عشر سنوات. يا لها من قفزة حقاً؛ شيء آخر يدعو إلى الدهشة هو تلك السرعة التي استطاعت بها المرأة التونسية أن تقيم علاقة مريحة معي. فمن زمن غير بعيد، كانت المرأة التونسية ترى زوجها، والذي يُعدّ الرجل الوحيد الذي يقربها، لأوّل مرة في حياتها في ليلة زفافها“.⁽⁶⁷⁾

فسّر علماء الاجتماع الغربيون كما النخبة العلمانية التونسية هذه العودة للحجاب الذي كان قد ”عفا عليه الزمن“ في نظرهم في ضوء ”نظرية التعويض“ لستارك وبابيردج، حيث يرى ستارك وبابيردج أنّ العلمانية مرتبطة بنظام الثواب للفرد، فهؤلاء من يستطيعون الحصول على كلّ حاجاتهم هم بحاجة أقلّ لمعوّضات، على خلاف أولئك المحرومين الذين يحتاجون للمزيد من المعوّضات القائمة على افتراضات خارقة للطبيعة البشرية.⁽⁶⁸⁾

وهنا يرى علماء الاجتماع أنّ في هذه الفترة قد عانى الشباب الصغار من صعوبات اقتصادية راجعة إلى صعوبات الدولة الاقتصادية. وهنا تكون حالات الحرمان تلك قادتهم إلى مقاومة إحباطاتهم من خلال العودة إلى الدين.⁽⁶⁹⁾ ولكن منيرة شرّاد: تعارض هذه الفرضية المذكورة أعلاه من التفسير النفسي كونه السبب الوحيد وراء عودة الحجاب الإسلامي، حيث ترى أن الدعوة للعودة إلى الحجاب لم تكن متبنّاة فقط من النسوة اللواتي انتمين للطبقات الدنيا من المجتمع، ولكنها أيضاً شملت نساءً من طبقات اجتماعية مختلفة

65 Mearthy, 739

66 Charrad 2007, 151

67 Tcha'icha & Arfaoui, 219

68 Stark & Bainbridge, 6

69 Cf. Berry and Rinehart in Nelson, 124-125

بدءاً من الطبقات الدنيا إلى نساء متعلّقات تنتمين إلى الطبقة المتوسطة واللاتي شوهدن "يَقْدُن سيارتهنّ" أو "راكضات يمارسن الرياضة" في الشارع مرتديات حجابهن الجديد.⁽⁷⁰⁾ علاوة على ذلك، فإنّ الفكر الديني بدأ متمركزاً في الجامعة على وجه الخصوص بين طلبة العلوم الذين يعتبرون الأكثر عقلانية وليس بين التونسيين الأميين أو المهمّشين اجتماعياً.

في هذا السياق يرى بيرري وريتشارت في تفسيرهما لعودة ظهور الحجاب الإسلامي أنّه حتّى مع تبني النخبة ذات التوجّه الفكري الغربي للزي الغربي والتمثيل السلبي للحجاب الإسلامي "الرجعي" لأجل الزي العلماني المتحرر الحديث، أنّ هذا الخطاب لم يكن قادراً على أن يؤثّر على الوعي الديني للجماهير. فقد كتبنا: "خارج الدائرة الصغيرة ولكنها الأكثر تميزاً من النخبة ذات التوجه الفكري الغربي، فإنّ العلمانية والتي طالما رُوّج لها لم تصل للجذور، فقد ظلّت القيم التقليدية حيّة تحت السطح تنتظر التجديد حتى بين هؤلاء الصغار الذين كان من المفترض أنهم المستفيدون من التعليم الحديث والنمو الاقتصادي والحياة الاجتماعية الليبرالية، والتي استغنت عن قيود الإسلام".⁽⁷¹⁾

هؤلاء النساء اللاتي لم يستطعن نبذ وعيهم الديني "ما قبل الحداثة" قد تغيّر وعيهم "الروحاني" الحاضر، فلم يعد وعي ما قبل الاستعمار، لكنّه صار مزيجاً من التفكير العلماني الحديث للمرأة المتحرّرة والمساواة بين الجنسين إلى جانب اتجاه ووعي ديني متمثل في الطقوس والممارسات الدينية.

ففي عام 2009، كان النسوة اللاتي استفدن من التعليم العلماني، الذي وفره لهنّ رؤساؤهنّ العلمانيون، يشغلن "39% من الوظائف في الخدمات المدنية، 24% من النساء البيروقراطية في وظائف إدارية، 51% من معلّمي المدارس الابتدائية، 48% من معلّمي المدارس الثانوية، 40% من أساتذة التعليم العالي، أمّا في مجال الصحة، فقد شكّلت المرأة التونسية 42% من الأطباء، 72% من الصيادلة، 57% من أطباء الأسنان".⁽⁷²⁾ مع ذلك، فإنّ من بين هؤلاء النسوة من صمّمن على ارتداء الحجاب، وبذلك انتهكن قواعد الزي المقرّرة لهنّ من قبل النظام الحاكم واستمر اعتبارهنّ "رجعيات" يجب تحريرهن من ممارسة "ما قبل الحداثة"، واستمر الاعتداء عليهن ومضايقتهن حتّى أطيح بالرئيس ابن علي في يناير 2011.

70 Charred 1998, 67

71 Berry & Rinehart in Nelson, 123

72 La Presse, January 29, 2009 in Ben Salem 1-29

الحرب على الحجاب السياسي: غير المحجّبات معنا والمحجّبات مع عدوّنا المتشدّد دينياً

أُعتبر تزايد انتشار الممارسة الإسلامية للحجاب في البداية من قبل السلطة السياسية كظاهرة ثقافية غير قادرة على تحديّ وجهة نظر الحكومة لدولة علمانية حديثة، وبناءً على ذلك، لم تلق أية معارضة من السلطات في هذه الفترة المبكرة كما جاء على لسان احميدة النيفر، أحد القيادات في الحركة الأصولية الإسلامية الناشئة آنذاك، إذ قال: "في هذه الفترة لم يكن لدينا أيّة مشاكل مع الحكومة".⁽⁷³⁾ ولكن حدثت نقطة تحوّل في تاريخ تونس عندما تمّ تأسيس حزب سياسي ذي توجه ديني "حزب الاتجاه الإسلامي" بقيادة راشد الغنوشي وعبد الفتّاح مورو في أواخر السبعينيات. ربط هذا الحزب وأتباعه بين حالة التدهور الاقتصادي والفقر آنذاك وبين التخلّي عن حياة التقوى، فدعوا إلى العودة إلى القيم والتقاليد الإسلامية في حياتهم الشخصية، وكذلك إلى نظام سياسي للمجتمع مخالف للنظام العلماني السياسي الغربي، كما كتب بركينز: "لقد أعادوا دعوتهم إلى الأنظمة الإسلامية السابقة داعين الأفراد أن يعتنقوا القيم الأخلاقية والمعنوية للدين في حياتهم الشخصية، وكذلك طلبوا من الحكومة أن تتراجع عن سياستها الاقتصادية المدمّرة، وأن تشكل نظاماً سياسياً أكثر تمثيلاً للمجتمع".⁽⁷⁴⁾

هذا التحديّ للحكومة العلمانية قد انتهى بسجن قادة هذا الحزب السياسي ذي التوجه الديني، واعتبر الحجاب الذي كان يُرتدى ليس فقط لأسباب دينية، بل أيضاً لأسباب ثقافية وأخلاقية وارتدته المرأة التونسية في أغلب الأحيان طوعية دون أيّة دعوة من منظمات دينية، رمزاً يميز بين الأيديولوجيات السياسية ذات التوجه الديني التي لم يعد لها مكان في دولة علمانية حديثة وأولئك العلمانيين الليبراليين المتحضرين.⁽⁷⁵⁾ وبناءً على ذلك، فرغم أنّه كان قد تمّ حظر الحجاب عام 1957 في المدارس والمباني الحكومية الرسمية، فقد اتسع نطاق الحظر ليشمل كل المؤسسات العامة في عام 1981 إلى أن امتد ليشمل الجامعات كذلك في فترة حكم الرئيس زين العابدين بن علي، الذي جاء إلى الحكم في عام 1987 والذي هدف إلى منع الحجاب بشكل كامل من المجال العام سائلاً كل النساء التونسيات نزع حجابهنّ، والذي أسماه "رمزاً للتطرف الديني"، "وزياً طائفيّاً لا يعكس الثقافة التونسية".⁽⁷⁶⁾

وكان رأي المعارضة السياسية الدينية أنّ التوجه الأيديولوجي العلماني ممثلاً في الحكومة العلمانية والنخبة العلمانية التي سعت إلى إزالة كل الرموز الدينية من المجال العام يتجاهل مشاعر وقيم الأغلبية ويفسّر الدين بالطريقة التي قد تخدم مصالحه. فقد جاء على لسان راشد الغنوشي رئيس حزب النهضة: "إنّ

73 Bessis and Belhassen, 149

74 Perkins 2004, 166

75 Cf. Cotton, 15

76 Williams, 2008 as cited in Perkins 2012, 545

النظام الحاكم حوّل الإسلام إلى إسلام يعقوبي، حيث كلّ المؤسسات الدينية والرموز قد أُستغلت وتمّ استمالتها لقمع المعارضين تحت شعار القيم العلمانية الحديثة⁽⁷⁷⁾. مضيفاً: "إنّ النظام الحاكم في تونس ما بعد الاستعمار قد حوّل العلمانية إلى كنسية تقارن بتلك الموجودة في أوروبا في العصور الوسطى⁽⁷⁷⁾، ومن جهة أخرى، فإنّ منع الرموز والممارسات الدينية المتمثّل أساساً في إجبار المحجّبات على نزع حجابهنّ كرمز للتطرّف الديني قد أيدته ليس فقط النخبة العلمانية، والتي كانت ترى في الحجاب ممارسة "رجعية"، ولكن كذلك العديد من منظمات الدفاع عن المرأة من الطبقة الوسطى والتي أنشئت أساساً من قبل النظام الحاكم بغرض دعم قيم العلمانية الحديثة التي اتبعتها النظام بهدف تحديث المرأة.

تحديث المرأة الذي يعني أساساً ضمان تحريرها وحرّيتها لم يعن بالضرورة الدفاع عن حق كل النساء في الحرية في مجتمع حديث ليبرالي ولكن دعم ما رآه الرجال من أفكار في ذلك الحين، كما جاء في كلمات راضية حدّاد، أول رئيسة لأول وأكثر المنظّمات المدافعة عن حقوق المرأة تأثيراً في تونس ما بعد الاستقلال إذ قالت: "إنّ قوّتنا هي أولاً في تأييد الرئيس، الحزب، والرجال ككل فنحن دونهم سوف نكون عاجزين⁽⁷⁸⁾."

يبدو أنّ ذلك الموقف الداعم للقرارات الحكومية ضد الحجاب وتقييد حرية المحجّبات لم يتغيّر حتّى بعد مرور أكثر من ثلاثة عقود كما يظهر في موقف "الاتحاد الوطني للمرأة التونسية" في عام 1991، حيث ألقت إحدى عضوات الحزب خطابها قائلة: "إنّنا نوجه نداء لجميع المواطنين وقبل كل شيء المرأة التونسية أن يتيقّظوا في ذلك الوقت بالخصوص، وأن يلتفتوا حول رئيسهن أكثر⁽⁷⁹⁾، ولذلك، فكلّ من عزم على ارتداء الحجاب قد تعرّض لمضايقات وأجبرن على نزعها من قبل البوليس⁽⁸⁰⁾."

على الرغم من كلّ المضايقات من قبل النظام الحاكم التي ساعدت على انحسار ممارسة ارتداء الحجاب خلال السنوات التي تلتها، فقد عادت ممارسة الحجاب في عام 2001 متأثرة بالحرب على أفغانستان تحت ذريعة إنقاذ المرأة الأفغانية المحجّبة، والتي تبعته الحرب على العراق تحت شعار تعزيز قيم الديمقراطية.

وفقاً لمكارثي، فإنّ عودة الحجاب في هذه الفترة كانت حركة من الأسفل، عامة الشعب، غير منظمة من أية أحزاب أو منظمات دينية. ولكن رداً على هذا الاتجاه من قبل النساء، فقد اتسع نطاق الحظر على الحجاب مرة أخرى ليشمل العاملين في القطاع الصحي في عام 2003⁽⁸¹⁾.

77 CF.Webb, 14

78 Arfaoui, 18

79 Riza, 4

80 Perkins 2012, 545

81 Cf.McCarthy, 745-746

كما شَنّ النظام حملات متتالية لتدعيم أهمية حظر الحجاب التي لم تكن فقط في شكل خطابات ملقاة على أهمية حظره، ولكنها امتدّت لتشمل مضايقات للمحجّبات وإجبارهن على نزع الحجاب في أكثر مكان يدافع عن حقوق المرأة. فقد كتبت مكارثي أنّه في الاتحاد الوطني للمرأة التونسية في عام 2006: "طلب المسؤولون من الحضور من النساء خلع حجابهنّ، بينما انتفضوا على حجاب من رفضن خله".

هنا تعليقاً على منع الهجوم على مرتديات الحجاب يرى جاسر وجوب أنّ الهجوم لم يكن على الحجاب في حد ذاته، بل كان موجّهاً إلى المعارضة السياسية ذات التوجّه الديني على أساس أنّ الحجاب يمثل رمزاً مسؤولاً عن الإسلام السياسي، والذي يعرّض الحكومة العلمانية للخطر.⁽⁸²⁾

يبدو لنا إذن، أنّه بينما رأى بورقيبة في الحجاب رمزاً لمشاعر ثقافية رجعية لا عقلانية تنتمي لعصور ما قبل الحداثة، فإنّ ابن علي رأى في الحجاب تهديداً لحكومته العلمانية وليس من الضرورة أن يكون ابن علي ضد الهوية الثقافية الإسلامية. ولكن تلك الثقافة والهوية الإسلامية هي تلك ما اختارتها الحكومة للشعب.

هذا ما نراه في تعليق الرئيس المخلوع ابن علي الذي وصف الحجاب على أنّه «رمز طائفي»، «مستورد» من خارج تونس لا «يعكس الثقافة التونسية».⁽⁸³⁾

تلك الحجة التي قد تكون مقنّعة في مجتمع أوروبي مثل فرنسا، حيث تعيش جماعات تعتنق معتقدات دينية مختلفة، مما يشجع النظام الحاكم على أن يمنع كل الرموز الدينية من الوجود في النظام العام سعياً منه لعدم خلق بيئة اجتماعية وسياسية متشاحنة، لكنّ السؤال هنا كيف للحجاب أن يكون «رمزاً طائفيّاً يخلّ بالنظام العام»⁽⁸⁴⁾ في بلد 98% من سكّانه من المسلمين وينتمون لطائفة إسلامية واحدة؟

يعرّف حسين علي عجربة «النظام العام» على أنّه مجموعة القواعد الرئيسة لمجتمع ما، التي تعكس مشاعر وقيم ومثّل الأغلبية فيه ومؤكداً المساواة لكل المواطنين في المجتمع.⁽⁸⁵⁾

إلاّ أنّه لا يبدو أنّ هذا المنطق قد أقنع جميع التونسيين الذين دّعوا رأي الحكومة في الحجاب على أنّه رمز طائفي، والذين يبدو أنهم قد تبنّوا أهمّ مميزات الدولة الحديثة والتي فيها القرار العلماني هو تعبير عن السلطة السيادية للدولة. وبذلك، فإنّ الممارسات الدينية هنا في المجال العام ينظّمها النظام الحاكم.

82 Cf.Perkins 2012, 546

83 Perkins 2012, 545

84 Perkins 2012, 545

85 Agrama, 499-505

وهذا ما قد يدعم رأي وزير الشؤون الدينية في حكومة ابن علي، والذي أكد أنّ الحكومة وحدها تقرّر ما هو طائفي أم لا، وبناءً عليه ما يمثل الإسلام وما ليس إسلامياً، طبقاً للقانون، إذ يقول: «نحن نرى الدين كمعتقد، أفكار، وحضارة كشأن للنظام الحاكم وحده يحفظه القانون، والذي يعدّ دستور البلاد فيه أعلاه بالطبع... إنّ حديثنا الديني موجّه إلى المتشدّدين في الإسلام، لنثبت أنّ قيمه محصّنة ضدّ كلّ الميول السياسية... فنحن نقضي الحيطة في أن نسلط الضوء على الصورة الحقيقية الموقرة للإسلام، وأن نشارك في تحقيق التقدّم الحضاري والذي يطمح إليه المسلمون، وهذا ليس بسرّ إنّ هذا لا يأتي من الطائفية والتقسيم والنزاعات الكريهة».⁽⁸⁶⁾

ولذلك يزعمون أنّ غطاء الرأس يسبب خللاً في النظام العام للدولة العلمانية، فمن تجرّأ على التعدي على هذا النظام بارتداء زيّ مخالف له قد تعرّض إلى المضايقات في الشارع كما لم يسمح لهنّ بحضور المحاضرات الجامعية، كما يتجلّى في السلوك العنيف لمسؤولي الحكومة، والذين منعوا طالبات محجّبات من دخول كليات مثل القانون والعلوم السياسية في تونس في عام 2006 على مرأى ومسمع الحكومة الليبرالية وكذلك المدافعين عن حقوق المرأة من النخبة العلمانية، اليمينيون منهم واليساريون.

كلّ من الحكومة الليبرالية والنخبة العلمانية وكذلك المدافعين عن حقوق المرأة من الطبقة المتوسطة، رفضوا حق النساء المحجّبات في أن يخترن لأنفسهن طريقة ارتداء ملابسهن رابطين بين الحجاب والأيدولوجية السياسية «الإسلام السياسي الرجعي طبقاً لقوانين الحداثة الأوروبية».⁽⁸⁷⁾

وجدت حكومة ابن علي في الإسلاميين تهديداً مباشراً لسلطتها، فقد وجد المدافعون عن حقوق المرأة، وكذلك النخبة ذات الاتجاه الفكري الغربي، التي تحالفت مع النظام الحاكم للتخلص من عدوهم المشترك «الإسلاميين»، في الحكومة العلمانية أنفسهم في حرب حامية للتأكيد على حقوق المرأة في تونس دون النظر إلى المرأة المحجّبة التي قد تختار الحجاب دون انتماء سياسي.⁽⁸⁸⁾

هنا نستطيع التعويل على تفسيرات عدّة للموقف العنيف ضد المحجّبات من قبل الطبقة الحاكمة، وكذلك النخبة الراقبة في الحداثة الذين من المفترض أن يدافعوا عن حرية المرأة وتحريرها في العصر الحديث.

أولاً: طبقاً لفهم الماركسية للطبقات الاجتماعية، فإنّ موقع كلّ طبقة اجتماعية يحدّده ما تملكه من «وسائل الإنتاج» في المجتمع، والذي لا يحدّد فقط موقعها في المجتمع وعلاقتها بالنظام السياسي، بل

86 McCarthy, 247, 246

87 190McCarthy, 746-747

88 Cf.Charred 1997, 285-286

ويحدّد ثقافتها ونمط حياتها وكذلك نظرتها للعالم.⁽⁸⁹⁾ ولذلك، فإنّ كل طبقة اجتماعية تنتج مفهوماً مختلفاً لما هو «السلوك السليم والأخلاقي»⁽⁹⁰⁾؛ ومن هنا يتّضح لنا كيف يختلف مفهوم النخبة عن الحجاب عن مفهوم المحجّبات اللاتي ينتمين في أغلب الأحيان لطبقات اجتماعية أقلّ.

وعلاوة على ذلك، فإنّ هناك أسباباً اجتماعية واقتصادية تحفّز النخبة ألا تتخذ اتجاهاً من الأفكار يخالف ذلك الذي تتخذه الطبقة الحاكمة مما قد يعرضها إلى عقوبات، كما جاء في بعض الشهادات لبعض المفكرين المستقلين.⁽⁹¹⁾

هذا المفهوم المختلف للحجاب له القدرة على التأثير على وعي كل من الطبقة الحاكمة العلمانية كما للنخب العلمانية في جهودهم الرامية أصلاً إلى تعزيز المثل العليا للحرية العالمية وحقوق المرأة عند المرأة المسلمة. ففي مقالها «هل يستطيع التابع الحديث؟» تقول جايتري سبيفاك، المنظّرة وإحدى مفكّرات المدرسة التفكيكية والمدافعة عن حقوق المرأة، إنّ الخلفية الاجتماعية والانتماءات السياسية يمكن لها أن تؤثر على النشاط المدافع عن جماعة مستضعفة ما، هنا المحجّبات في المجتمع التونسي. وفقاً لسبيفاك، فإنّ المثقّفين والناشطين في تمثيلهم للجماعات الثانوية، والذين يستطيعون تمثيل أنفسهم، فإنّهم لا يمكنهم نبذ انتماءاتهم السياسية ومصالحهم الاجتماعية والاقتصادية لا إرادياً.

تقول سبيفاك: إنّّه عند تعاملنا مع قضايا قد تخصّ الصراع الاجتماعي والسياسي، فنحن جميعاً تحت «تأثير ذاتيتنا»⁽⁹²⁾ نمثّل أفكاراً ووجهات النظر التي تخدم مصالحنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، نفعل ذلك كله مدّعين أنّ أفعالنا هي بالنيابة عن أولئك الذين نناضل من أجلهم. من هذا المنظور المذكور أعلاه، فإنّ كلّاً من أولئك الذين هم في السلطة وكذلك النخبة الفكرية، سوف ينكرون حقّ المحجّبات في أن يخترن لأنفسهنّ حتى وإن كانوا يدّعون أنهم هم حماة بوّابة الحرية والديمقراطية في الدولة على عكس خصومهم السياسيين ذوي التوجّه الديني «الاسلامي».

كلّ ما سبق ذكره يوضح أنّ رفض حرّية التعبير الديني في المجال العام ممثلاً في الحجاب الديني في هذا السياق قد كان أساساً رفضاً لأيدولوجية سياسية تخالف العقيدة السياسية العلمانية للنظام الحاكم، والذي انتهى بحرمان كلّ الأفراد المتديّنين من حقوقهم في الممارسات الدينية تحت شعار حداثة علمانية ترى أنّ

89 Ralph, 25

90 Tucker, 330

91 Said 1992, xxi

92 Spivak, 204

«المحجّبات بما أنّهم محجّبات، فهنّ إمّا مستلبات عن ذاتهنّ أو مستغلّات من قبل أيديولوجية سياسية دينية لارتداء الحجاب والذي هو بمثابة رمز قمعهنّ».⁽⁹³⁾

الحدّثة العلمانية وحرّيتها أحادية الاتجاه:

على الرغم من أنّه على مدار فترته الرئاسية لطالما تباهى الرئيس الحبيب بورقيبة بالجوّ الأكثر حرّية في العالم العربي الإسلامي الذي وفّره للتونسيين فقد صرّح مراراً وتكراراً قائلاً:

«لا يوجد هناك تونسي لا يدين لي كونه مواطناً حرّاً في بلد مستقلّ».⁽⁹⁴⁾ ولكن حظر ارتداء الحجاب بالقانون والمضايقات التي تعرّضت لها النساء المحجّبات بعد الاستقلال تقترح بقوة أنّ الرئيس بورقيبة في تبنيّه لقيم العلمانية الغربية قد ساوى بين حرية كل النساء وعدم ارتداء الحجاب، كذلك ابن علي ومعه النخبة المثقفة، جميعهم أخذوا على عاتقهم تحرير مرتديات الحجاب حتّى وإن جاء تحريرهن بقوة القانون مساوئين بين التحديث فيما يعني تحرير المرأة وبذلك حرّيتها، وعدم ارتداء الحجاب ناكرين إمكانية وجود نساء يخترن ارتداء الحجاب الإسلامي بمحض إرادتهن كما ظهر في حالة المعلّمة سعيدة عدلي، إذ إنّ توقيفها من عملها في عام 2007 قد رفضته المحكمة الدستورية بناءً على اقتناع المحكمة بأنّ نصّ القرار 102، والذي يمنع المحجّبات من ارتداء الحجاب يُعدّ خرقاً للحرية الشخصية للأفراد، كما جاء في نصّ قرارها أنّ الحجاب في هذه الحالة هو نتاج «نازع شخصي».⁽⁹⁵⁾

هذا القرار للمحكمة الدستورية يدعم الجدل أنّ هناك نساء قد يخترن ارتداء الحجاب بمحض إرادتهنّ حتّى وإن اتخذت حرّيتهنّ شكلاً آخر عن ذلك الذي وصفه النظام الحاكم والنخبة العلمانية.

ولذا، فإنّ إنكار حقّ السيدات أن يخترن خلاف ما اختاره النظام الحاكم والنخب العلمانية لهنّ مسبقاً يعدّ نموذجاً لحرّية متحيّزة أحادية الاتجاه، وهو ما يناقض مفهوم الحرية. تقول أيزناشتاين: «إنّ الحرية في أن تختار يجب أن تكون مقرونة بإمكانية الحصول على اختياراتك. ولذلك، فعلى الرغم من أنّ الحرية بحصريتها للبرجوازية ليست كافية، ولا بد أن نعمل على أن تتساوى حرّيتنا حتّى تختصّ بالكثير منّا أكثر... فالمساواة هنا تنتج عن أن نرى تشابهنا، أمّا الحرية، فهي تحتلّ بتعدّديتنا».⁽⁹⁶⁾

93 Scott, 163

94 Nilsson, xxiv

95 Perkins 2012, 543-546

96 Eisenstein 2004, 7

توافقاً مع رأي أيزنشتاين للحرية، انتقدت بُشري بالحاج حميدة، قيادية سابقة في حزب المرأة الديمقراطي، والتي لا تنتمي سياسياً للإسلاميين، دعم زميلاتها لحظر الحجاب، وكذلك الحكومة، ففي عام 2001 رددت قائلة: «اعتقدنا دائماً أن الدولة تحت حكم بورقيبة وكذلك ابن علي قد أحكمت قبضتها على قضية المرأة وبالنسبة إلينا هذه مشكلة فهي تعدُّ أبوية».⁽⁹⁷⁾

كذلك سعيدة عكرمي، محامية تونسية مرموقة وترتدي الحجاب، ترفض هذه الحرية ذات الاتجاه الواحد تحت حجة تحرير المرأة قائلة: «كمحامية حقوق إنسان فأنا أعتقد أن هذا ليس حرية للنساء فأنا ضد إجبار النساء على خلع الحجاب كما أنني سأكون ضد إجبارهنّ على ارتدائه».⁽⁹⁸⁾ مع ذلك فكل تلك الأصوات التي نادى بحرية الاختيار لجميع النساء التونسيات على قدم المساواة قد رُفضت من قبل الحكومة والنخبة العلمانية، مما يدعم الادعاء بأن تلك الحكومات العلمانية أرادت عبر تحرير المرأة أن يخترن القيم العلمانية الكونية للحدثاء، حتى وإن أجبرتهنّ على ذلك، عبر القضاء على كل من خالفوها كما جاء في تقرير إيفون ريديلي عن العنصرية ضدّ المحجّبات في تونس في عام 2007، حيث كتبت:

«بعض هؤلاء النسوة اللاتي كنّ يؤدين التزامهنّ الديني بارتداء الحجاب، تمّ الاعتداء عليهنّ وسجنهنّ من قبل السلطات. هذا لا يصدق حين ترى السائحات الغربيات عاريات يتمتعن بحمام شمس على الساحل... لكن حاولي أن ترتدي الحجاب وسوف ترين ماذا سيحدث لك في بلد ليبرالي مسلم».⁽⁹⁹⁾

لذا كما يقول «خوزيه كازنوف»: إن القيود على التعبير الديني لذاته في العصر الحديث سوف ينتج عنه تقويض صلاحية الديمقراطية الموعودة في الأنظمة العلمانية الحديثة. كازنوف يستكمل مؤكداً أن هناك أفعالاً دينية معيّنة أو خطابات تتناقض القيم الليبرالية والديمقراطية وتلك لا يجب التسامح معها، لكنه يرفض حظر الممارسات الدينية فقط «لكونها دينية»، إذ إن هذا سوف يكون رفضاً لـ «الدين لذاته» تحت اسم التحديث العقلاني، مستبدلاً السيطرة القمعية للدوماغيتية الدينية بسلطة أخرى قمعية¹⁰⁰، فـ «العقل العلمي سينتهي موجّهاً ليس فقط لكونه ضد الآلهة بل كلّ الأفكار الميتافيزيقية فيما يعني الضمير والحرية»¹⁰¹

في النهاية في حالة تونس ما بعد الاستعمار، بثقافيتها المختلفتين: «العلمانية ذات التوجه الغربي وتلك التقليدية»⁽¹⁰²⁾؛ فقد أسفر الصراع بين الحكومة العلمانية والمعارضة السياسية دينية التوجّه، والتي تحدّت

97 Belhaj Hamida 2011 as cited in McCarthy, 747

98 Khalaf 2006 as cited in Cotton, 5

99 Ridley, 2007

100 (Casanova 2006, 19-20)

101 Bronner 2004, 3)

102 Kiddie, 33

الحكومة، داعية إلى مجتمع أكثر امتثالاً للقيم الدينية؛ عن رفض حق كل المحجبات في اختيار طريقة ملبسهن، إذ أُعتبرن بمثابة عميلات للمعارضة السياسية الدينية الرجعية، ولذا كن مجبرات على خلع الحجاب تحت شعار قيم كونية للحدثاء في العصر الحديث.

الحجاب «المشاعر الدينية» بعد ثورة الياسمين

شهدت تونس إعادة فتح عدد من المساجد المغلقة، وصحبه تزايد في الممارسات الدينية كارتداء المساجد للصلاة بعد سقوط ابن علي. أما فيما يخص الحجاب، فقد شهدت تونس أيضاً طفرة مباشرة في عدد مرتديات الحجاب كما تعالت أصوات برفع الحظر على ارتداء الحجاب.⁽¹⁰³⁾

وهنا قد تتبادر للذهن مجموعة من الأسئلة:

كيف لنا أن نفهم موقف هؤلاء النسوة اللاتي صممن على ارتداء الحجاب جنباً إلى جنب مع اعتمادهن على التفكير العلماني في العمل والجامعات؟ هل هؤلاء النسوة يَسِرْنَ في اتجاه معاكس لسير التاريخ وقيمه المنصوص عليها، والتي رُسمت لهن منذ عصر التنوير؟ هل يعني التشبُّث بهذه الممارسات الدينية في تلك المجتمعات التخلف عن نظرية التحديث العلماني ورفضها؟

هنا أعتقد أننا نستطيع أن نجد إجابة مقنعة للأسئلة المذكورة أعلاه في ضوء الفرضيتين الجدليتين التاليتين:

أولاً: إن الوعي الديني الماضي لا يزال متجذراً في هؤلاء التونسيات، وبالتالي ليس من المحتمل أن يخنقي في عصرهن العلماني حتى لو تم انحساره بسبب قوانين قمعية، مما يؤكد زعم كازنوبا الذي يرى أن الأنظمة الاستبدادية والديمقراطية على حد سواء لن تستطع الإزالة التامة للدين ليحل مكانه فقط المجال الخاص للأفراد. فعلى الرغم من أن هذه الأنظمة قد تنجح لفترة مؤقتة في ذلك من خلال تطبيق قوانين قمعية مثل الحظر المفروض على الممارسات الدينية على عامة الشعب مما قد يؤدي إلى انخفاضها في الحياة العامة إلا أنها لا يمكنها القضاء نهائياً على الوعي الديني في نفوسهم.⁽¹⁰⁴⁾

ومع ذلك، فإن النظرة المتفحصة للسياق التونسي، حيث أتى التحديث العلماني إلى المجتمع من خارجه في القرن التاسع عشر في فترة الاستعمار الأوروبي، فعلى الرغم من أن الجماهير لم تتحرر تماماً من عاداتها الماضية، والتي تُرى على أنها تنتمي إلى عصور ما قبل الحدثاء طبقاً للفكر التاريخي الغربي،

103 CF. McCarthy, 739

104 Casanova, 19

إلا أنهم بدأوا في تبني الاتجاه العقلاني (المبني على العلم) الحديث على نطاق واسع في نشاطهم اليومي، فالشخصية التونسية الحالية ليست تلك قبل الاستعمار أو تلك ما قبل الحكم العلماني، بل إنها تطورت لتوافق تعريف ستيوارت هال للشخصية، والذي يرى «أنها اختراع لا يكتمل أبداً في حالة دائمة من التكوين الدائم من خلال... الإنابة عما تمثله».⁽¹⁰⁵⁾

فالشخصية التونسية على الرغم من أن التعليم العلماني لم ينجح تماماً في القضاء على وعيها الديني، إلا أنه نجح في تكوين أفراد جدد يستطيعون التنقل بين عالمين مختلفين، روحانياً ومادياً، دون صعوبات. تلك الشخصية ما يزال يُنظر لها من قبل كل من الغرب والنخبة ذات التوجه الفكري الغربي في تونس على أنها لم تكتمل أحداثها بعد، إذ إنها لم تتخلّ كلياً عن ممارسات الماضي وفقاً للمقاييس الكونية للحدثا الغربية، أما بالنسبة إلى فلسفة ما بعد الحدثا، فهؤلاء التونسيات المحجّبات قد اتخذن مسارات مختلفة للحدثا. وهنا يرى رستم بهايغر في كتابه «باسم العلمانية: النشاط الثقافي المعاصر في الهند»، أن هذا الوعي لهؤلاء يحثنا على أن ندعو إلى «خيال علماني» مدفوع من فكرة التعايش واستيعاب الاختلافات الثقافية فقد كتب: «إنه يجب أن نتناسى كينونة علماني دون الشعور بالحاجة إلى أية التزامات لتعريف قوانينها الإرشادية وحدودها، والتي هي قوانين كلية الوجود والتي لم تعد لنا المقدرة على تحملها».⁽¹⁰⁶⁾

ثانياً: في تونس يُعدّ الدين والممارسات الدينية والرموز الدينية، رمزاً للهوية الثقافية التي ليس من المحتمل التخلي عنها حتى مع تبني أقصى درجات العلمانية الحديثة في النشاطات اليومية.

وهذا الافتراض يشجعني أن أرى موقف مرتديات الحجاب في تونس في ضوء ما تطلق عليه كل من مونيكا سهر وماريان بورشاردت «الثقافة العلمانية» في مقالهما «العالمانيات المتعددة: نحو تفكير ثقافة اجتماعية للحدثا العلمانية» 2012. ترى سهر وبرخارت أن التفكير العلماني موجود في كل المجتمعات المعاصرة، رغم أنه يختلف من مجتمع إلى آخر وفقاً للخلفية التاريخية والثقافية.⁽¹⁰⁷⁾

استوحت سهر وبرخارت رؤيتهما للعالمانيات المتعددة من نظرية أيزنشتاين «الحدثا المتعددة»⁽¹⁰⁸⁾، والتي تستند بشكل رئيس إلى ماضي حضارة معينة، والذي سوف ينتج «هوية جماعية» ما، وبالتالي مسارات مختلفة للحدثا⁽¹⁰⁹⁾ ولكن على خلاف أيزنشتاين فلم تسلط الكاتبتان الضوء فقط على الماضي، بل أضافتا خبرات الحاضر كذلك، مثل التفاعل الاستعماري بين الثقافات الشرقية والغربية، الذي سوف ينتج

105 Hall 1990, 222

106 Bharucha 2- 6

107 Cf. Sahr & Burchardt, 892

108 Eisenstadt 1998, 2002, 2005

109 Cf. Sahr & Burchardt, 876-877

عنه ثقافة علمانية تختلف عن كل من الثقافة الدينية الماضية والثقافة الأوروبية «المكتفية ذاتياً»، والتي هي نتاج سياق محلي.

ولذلك تريان في هذا السياق، أنّ التقسيم الثنائي علماني مقابل ديني لا يمكن اختصاره في الفصل بين الكنيسة والدولة، وإن ظلّ جزءاً من الثقافة العلمانية، ولكن الوقت والزمان لا يزالان يلعبان دوراً حيويّاً في معنى السلوك العلماني، مشيرتان إلى الدول العربية الإسلامية ما بعد الاستعمار مثلاً، فقد كتبتا:

«إنّ التداخل والخصوصية الدينية الثقافية وصدى التاريخ، حيث احتمالات تبني أفكار العلمانية صراحة يظلّ مقيداً». ولا يزال موجوداً في تلك الثقافات بأغلبيتها المسلمة، حيث إنّ في هذه المجتمعات العلمانية تعني الاندماج مع الغرب وبذلك امتداد فترة الاستعمار. ومع ذلك فإنّ رفضهما لمصطلح العلمانية لا يعني بالضرورة غياب «التمييز بين ما هو ديني وما هو علماني والحضور الطاغي للدين» إذ إنّ الفكر العلماني موجود في مجالات عدة من المجتمع من قانون إلى تشريع إلى تعليم، ولكنه يعني أنه لا توجد خطوط عريضة موضوعة معترف بها لتصف هذا النمط من العلمانية وفقاً للنموذج الكوني «الأوروبي»، حيث لا يعني الدين فقط كل ممارسات تخص «الخلاص» ولكنه أيضاً رمز للهوية الثقافية، والتي تتعدى حدود الدولة السياسية مخالفاً بذلك المفهوم الحديث «الأوروبي» للدولة القومية، والذي يصعب تحقيقه في تلك الثقافات غير الغربية.⁽¹¹⁰⁾

الديمقراطية لا تستورد من الخارج:

هيمن العلمانيون والليبراليون على كلّ الأحزاب السياسية، مقصين الأحزاب ذات التوجّه الديني من الانخراط في الحياة الحزبية السياسية، في أغلب دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، بعد حركات الاستقلال السياسي في النصف الثاني من القرن العشرين. جاء ذلك الإقصاء التام كما في تونس وتركيا، والجزئي كما في دول مثل مصر والأردن، تحت ادعاء العلمانيين رغبتهم في إقامة دول ديمقراطية حديثة. تلك الحداثة التي تمّ استيرادها من الغرب، والتي كانت قد وُضعت أصلاً لعلاج مرض خبيث في تلك المجتمعات وهو سيطرة رجال الكنيسة ليس فقط على المعرفة والعلوم بل على الحياة السياسية، وكذلك الصراع بين الأطياف الدينية على السلطة وفرض آرائهم الدينية على أفراد المجتمع. فصلت أوروبا بين الدين والدولة وإن اختلفت درجات هذا الفصل بدرجة توافقت مع ظروف كل مجتمع وتكوينه فقضت على مرضها المتأصل وتحقق العدل والمساواة لأفراد المجتمع ليس فقط أمام القانون، بل وتحققت المشاركة الفعالة في المجتمع الأوروبي

110 Sahr & Burchardt, 882

الحديث. فيا ترى: هل خلقت تلك الوصفة المستوردة مجتمعاً عربياً ديمقراطياً تشارك فيه كل طوائف المجتمع على أساس المواطنة؟

الاجابة: لا. فقد قُمت الأحزاب ذات التوجه الديني، وتعرض قاداتها للسجن في بعض الأحيان في العديد من الدول العربية، وصنفت تلك الأحزاب في كتب علمانيين وليبراليين عرب وغربيين كثر تحت وصف واحد هو «الأصولي»، والذي هو ترجمة حرفية للكلمة الإنجليزية «Fundamentalist». ذلك الوصف الذي شرع الغرب في استخدامه مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ليصف عودة تيار ديني كنسي معاد للمفهوم الحداثي للدين ودوره في المجتمع.

والسؤال الذي يفرض ذاته هنا: إذا كان المسلمون في دولة مثل تونس يمثلون 98% من السكان أليس من الطبيعي أن يكون إلى جانب التوجه الليبرالي والعلماني فئة، سواء كانت قليلة أم كثيرة ذات توجه ديني؟، وأقصد بالتوجه الديني هنا «التيار المعتدل»، لها الحق في المشاركة في الحياة السياسية؟ هل من الديمقراطية أن نقصي أصوات تلك الفئة بدعوى حداثة يفصل فيها الدين عن السياسة؟

«مجتمعات عصر ما بعد العلمانية»:

في مراجعة لأفكار الحداثة والتفكير العقلاني ودور الدين في المجتمع المعاصر، يطرح الفيلسوف الألماني يورجن هابرماس مصطلح مجتمع «ما بعد العلمانية» في مقاله ما المقصود بـ «مجتمع بعد علماني»؟. وفي كتابه الصادر حديثاً «أوروبا، المشروع المترنح». يستخدم هابرماس مصطلح «ما بعد العلمانية» ليصف به «استمرار وجود تأثير الدين في المجتمعات المعاصرة». فمفهوم ما بعد العلمانية، عند هابرماس، لا يعني أنّ الحضارة الإنسانية قد تجاوزت مرحلة العلمانية لتنتقل إلى مرحلة تالية يتم فيها التخلي عن الاتجاه العلماني لصالح الدين ولكنها مرحلة إعادة تقييم النظرية التقليدية للعلمانية أو التحول إلى العلمانية في علاقتها مع استمرار وجود ما هو «غيبى» أو بلغة ماكس فيبر ما يسبب «سحر العالم»، إذ تتراجع تلك النظرية التقليدية عن حتمية تراجع الفكر الديني طبقاً لمنطق التقدم الخطي للتاريخ وارتقاء المجتمعات، والذي بلغ أوجه في كتابات فلاسفة ومفكري أوروبا في القرن التاسع عشر، في اتجاه الفكر العلمي فقط في المجتمعات الحديثة.

ومجتمعات «ما بعد العلمانية»، وفقاً لهابرماس، هي ذاتها المجتمعات الغربية العلمانية الحديثة، مثل مجتمعات أوروبا وأستراليا وكندا ونيوزلندا، والتي قد تغيرت فيها علاقة الأفراد بالدين بعد أن تراجعت فيها الممارسات الدينية بصورة واضحة في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية. فمع «عودة» الوعي الديني في تلك المجتمعات الغربية يضع هابرماس رؤيته لتصور مجتمع حديث يتشارك فيه كل الأطياف في المجتمع

من المتدينين وغيرهم. يرى هابرماس أنه رغم الاعتقاد الذي كان سائداً في الماضي بأن الأشخاص في المجتمع الحديث، سوف يستقون قيمهم من معايير "الوطنية الدستورية": أي ارتباط الأفراد ارتباطاً سياسياً بقيم ومعايير الدستور الديمقراطي الليبرالي عوضاً عن قيم القومية والدين، إلا أن المجتمعات الأوروبية في عصر ما بعد الحداثة وبسبب عدم قدرتها على إنتاج قيم جديدة من داخلها تعتمد عوضاً عن ذلك على تراثها اليهودي-المسيحي كمصدر للأخلاق والأخلاقيات. فالحداثة، كما يجادل هابرماس، لم تعد تتطلب بالضرورة التقدم نحو التحول للعلمانية كما كان متوقع لها منذ عصر التنوير.

ويرى هابرماس أن وجود المهاجرين بثقافتهم الدينية "الإسلامية" المغايرة للثقافة الأوروبية، وكذلك الهجمات الإرهابية التي ارتكبت باسم الدين قد استدعت الشعور اليهودي-المسيحي الكامن في الفرد الأوروبي؛ ذلك الاستمرار أو (العودة) للوجود الديني في حياة الأفراد اليومية هو ما جعل قلة من الباحثين لا زالت تربط بين التحول للعلمانية والحداثة، بينما يرى العديد من علماء الاجتماع والفلاسفة المعاصرين ضرورة إعادة النظر في النظرية التقليدية للتحول للعلمنة.

يرى هابرماس أنه على المواطن الأوروبي العلماني ألا يرفض تماماً تأثير الدين، خاصة أن الهوية الغربية متجذرة في ثقافتها اليهودي-المسيحية، ولا يعارض حق التيارات ذات التصور الديني منها والعلمانية منها في الوجود جنباً إلى جنب في المجال العام. ولكن يرى هابرماس أن هناك اختلافاً جوهرياً بين الديني والعلماني، فحيث إن العلماني لا يستطيع أن يحكم على صلاحية الخطاب الديني يجب على ذوي التصور الديني أن يقوموا بـ"ترجمة" الخطاب الديني أو المبني على تعاليم "المقدس" إلى لغة "علمانية" يفهمها العقل العلماني بلغته العالمية قبل دخولهم إلى المجال العلماني والمساهمة فيه. فذو التوجه الديني عليهم القبول بقيم العلم والفكر العلماني وأن يتخلّوا عن الاعتقاد في أفضلية ما هو "مقدس" لتحقيق قيم المساواة والديمقراطية في مجتمع "ما بعد العلمانية".

إذا كان مصطلح "ما بعد العلمانية" يصف فقط المجتمعات الأوروبية الحديثة العلمانية دون غيرها؛ فالسؤال الذي يطرح ذاته هنا: ألا يعيد هذا منطق القرن التاسع عشر الذي يرتّب المجتمعات ترتيباً زمانياً واضعاً كل المجتمعات التي لم تمرّ بالمراحل التاريخية التي مرّ بها المجتمع الأوروبي في "غرفة الانتظار"، لنستعير هنا وصف المؤرخ الهندي ديبيش شاكرابرتي، التي خصّصها لهم مفكرو عصر الحداثة، أو كما قال كارل ماركس "أولاً في أوروبا ثم في أماكن أخرى"؟ إذا كانت الغاية من إعادة النظر في النظرية التقليدية للتحول للعلمانية هي اعتراف بوجود الآخر غير العلماني ومن يمثلهم، والذي تمّ إقصاؤه من المجال العام في المجتمعات الحديثة التي تبنّت نظريات علم الاجتماع التي قامت على فلسفات عصر التنوير، وحقه في التعبير عن رأيه جنباً إلى جنب مع رأي العلماني في المجال العام "السياسي"، فهل على كل المجتمعات

بالضرورة أن تمرّ بمرحلة من العلمنة تشبه تماماً ما مرّت به المجتمعات الأوروبية للتحوّل بعدها لمجتمع ما بعد علماني والذي تتحقّق فيه التعددية الديمقراطية واستيعاب آراء وتصورات كل التيارات الدينية وغير الدينية؟ هل لنا أن نأخذ المجتمع التونسي مثلاً هنا، حيث إنّه ولأول مرة يتمّ التوافق السياسي بين العلمانيين والإسلاميين في حكومة سياسية لتؤكد الحق لكلا التيارين في التعبير عن وجودهما في المجتمع الحديث؟.

الخاتمة

تُعَدّ حرية الأفراد المطلب الرئيس للحدّثة، فمنذ عصر التنوير سعى الفلاسفة والمفكّرون الغربيون لتحرير المجتمع والأفراد على حد سواء من جميع أنواع التبعية والخضوع التي تعتبر جزءاً من ولائهم لكل قوة خارقة للطبيعة وللتقاليد الدينية لأجل التفكير العقلاني لتحقيق الاستقلال الشخصي.

هذا التحديث العلماني كأداة لتحرير البشرية من الاستبداد هو ذاته ما حلّ محلّ السلطة الدينية القمعية في العصور الوسطى في الثقافات غير الغربية. ففي تلك المجتمعات قد تحوّل الاتجاه العقلاني إلى أداة لرفض التاريخ، والفلسفة المحلية من خلال فرض تحديث علماني على عامة الشعب، قد فرضته النخبة ذات التفكير الغربي والتي سعت إلى تأسيس مجتمعات حديثة تتوافق مع القيم الكونية "الأوروبية" للعصر العلماني الحديث.

في القسم الأول قد ناقشت تطوّر الفكر العلماني في العصر الحديث وأعقبته بذكر سببين رئيسين لرفض نظرية الحدّثة كظاهرة عالمية فردية محرّرة من كل القيود الدينية:

أولاً: وفقاً للعلمانية الجديدة، فإنّ الفكر التاريخي الحديث يتطلّب التحوّل من الوعي الديني ما قبل الحدّثة إلى وعي عقلائي تماماً، ويتعيّن على الفرد حتى يتمكّن من دخول العصر الحديث أن لا يأخذ في اعتباره الثقافات غير الغربية، التي تداخل فيها التاريخ والدين بما يؤكد استمرار الدين في لعب دور حيوي في العصر الحديث ليس فقط كمعتقد ديني، ولكن أيضاً كجزء من الشخصية التاريخية والثقافية، كما في حال الدول العربية الإسلامية على سبيل المثال.

ثانياً: في هذه المجتمعات غير الغربية كانت عملية العلمنة ظاهرة خارجية وليست نتاجاً لتطوّر تاريخي لقوى داخلية واجتماعية، لذلك فليس من المحتمل أن يترك الناس الممارسات الدينية لخبرات الماضي، حيث إنّ هذه الممارسات قد أصبحت موروثة ثقافياً وجزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية.

هذا كله دفع دارسي ما بعد الحدّثة إلى أن يجادلوا بأنّه لا يمكننا الحديث عن حدّثة عقلانية مفردة صالحة لكل زمان ومكان، ولكن العقلانية تختلف ليس فقط من مجتمع إلى آخر، ولكن أيضاً من طبقة

اجتماعية إلى أخرى، وكذلك من حقبة زمنية إلى أخرى، مما يبرّج أنّ سمات الحداثة في تلك المجتمعات قد تختلف فيها العقلانية عن تلك الموجودة في النموذج الكوني "الأوروبي".

ولكن المعضلة هنا تكمن في أنّ المجتمعات التي مرّت بالاستعمار مثل تونس، ليست مجتمعات متجانسة ثقافياً، ففي هذه المجتمعات هناك ثقافة محافظة تتبناها فئتان هما:

أولاً: عامة الشعب ولا يمكن أن يحرّروا أنفسهم تماماً من الممارسات الدينية ما قبل الحداثة، ولكنهم بسبب لقائهم مع التفكير العلماني استطاعوا تطوير وعيهم الحديث. فوعيهم الحالي لا يشبه وعيهم الشرقي التقليدي ولا ذلك الغربي الحديث، ولكن هذا الوعي وفقاً لبوشادرت وسهر كوّن نموذجاً جديداً من العلمنة.

أمّا الفئة المحافظة الأخرى، فتشمل النخبة السياسية ذات التوجّه الديني التي تسعى إلى تأسيس مجال اجتماعي وسياسي أكثر توافقاً مع المعايير والقيم الدينية.

أمّا الثقافة الثانية، فهي الثقافة العلمانية والتي تمثلها كلّ من الطبقة الحاكمة والنخبة ذات التوجّه الفكري الغربي.

في هذا السياق، أصبحت الممارسات والرموز الدينية ساحة معركة بين الجماعات السياسية ذات التوجه الديني والحكام ذوي التوجّه الغربي في الدول التي تمّ استعمارها، حيث إنّ النخبة العلمانية، توافقاً مع زعم الحداثة العلمانية الكونية التي تسعى إلى إزالة كل الممارسات الدينية، قد فرضوا عملية علمنة على عامة الشعب مدّعين أنّهم يريدون تحرير المجتمع من عاداته المتخلّفة لجوّ أكثر حرّية حتّى وإن كان ذلك بقوة القانون.

وهذا ما رأيناه في حظر الحجاب في تونس الذي وصفه الرئيس الراحل الحبيب بورقيبة على أنّه "خرقة بغیضة" تنتمي إلى ما قبل الحداثة، ووصفه خليفته زين الدين العابدين، الذي واجهت حكومته تحديات من قبل الجماعات السياسية ذات التوجه الديني، على أنّه رمز "للتطرّف الديني" لأيديولوجيا سياسية تنتمي لعصور ما قبل الحداثة. ولذلك، فقد رفضت تلك الحكومتان حقّ المحجبات في حرية التعبير عن معتقداتهن الدينية.

ولأنّ عملية العلمنة كانت مفروضة من "أعلى إلى أسفل" من خلال الطبقة الحاكمة والنخب الثقافية، اختفى صوت الجماهير من عامة الشعب في تلك المناقشات حول هذه الإصلاحات العلمانية، فلم تستطع العلمانية تأسيس الديمقراطية المزعومة ولكنها تحوّلت من نظام يسعى إلى تحقيق دولة ليبرالية ديمقراطية

إلى هراوات في أيدي العلمانيين مقصية بذلك ليس فقط الإسلاميين السياسيين، ولكن أيضاً كل من تشبثوا بالممارسات الدينية في المجال العام.

هذا كله قاد مرتديات الحجاب وكذلك المتدينين بشكل عام إلى أن يروا في العلمانية نظرية اجتماعية متحيزة وأوروبية الاتجاه مبنية على مبرر علمي، تمّ تبنيها من قبل النخبة في هذه البلاد لقمع الدين دون الأخذ في الاعتبار مشاعر وقيم الأغلبية في المجتمع، فانتهدت إلى ”خلق تغريب اجتماعي ونفسي واسع ...“⁽¹¹¹⁾

كلّ ما سبق ذكره، لا يعني أنّه يجب التخلّي تماماً عن نظرية التحديث العلماني، وما تسعى إليه من المطالبة بالمساواة بين الجنسين في العمل وكذلك الحكم الديمقراطي في هذه المجتمعات، ولكن لكي نحقق المساواة في الحرية التي هي أهم أهداف الحداثة يجب أن نعترف أن هناك ثقافات أخرى قد يختلف فيها شكل التحديث العلماني في كلا نوعيه الاجتماعي والسياسي عن ذلك النموذج الغربي الذي كان نتاج السياق التاريخي والاجتماعي الغربي. ولعلّ جائزة نوبل للسلام التي حصلت عليها الرباعي الراعي للحوار الوطني في تونس، التي تتكوّن من (الاتحاد العام التونسي للشغل والهيئة الوطنية للمحامين والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة والصناعات التقليدية والرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان)، لهُوَ فوز لوليد ثورة الياسمين، وهو (الحوار وقبول كل فئات المجتمع وإنهاء عصر من سيطرة الحزب الواحد بتوجّه فكري واحد).

111 Hashemi, 7

المراجع:

Abou-Zeid, Gihan. "The Arab Region: women's access to the decision-making process across the Arab Nation". *Women, Quotas and Politics*. Ed. Drude, Dahlerup. London: Routledge, 2006, 168-93

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. London: Yale University Press, 1993

Al-Ghannouchi, Rachid. "Secularism in the Arab Maghreb". *Islam and Secularism in the Middle East*. Ed. Azzam, Tamimi and John L. Esposito. New York: New York University Press, 2000

Arfaoui, Khedija. "The Development of the Feminist Movement in Tunisia: 1920s-2000s." Sixth Mediterranean Social and Political Research Meeting. *Robert Schumann Center for Advanced Studies, Montecatini Terme*. 14. March 2005): 16-20

Amnesty International: Tunisia – Briefing to the Human Rights Committee

AI Index MDE 30/002/2008

Asad, Talal "Interview [by Saba Mahmood] with Talal Asad: Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions". *Stanford Humanities Review* 5.1. (1996): 1–16

.....*Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003

Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, Helen, Tiffin. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London. Routledge (Verlag), 2000

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Psychology Press, 2004

Bielfeldt, H. *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Vom Recht zur Mitgestaltung der Gesellschaft* (Muslims in the Secular State: On the Right to Participation in Society). Bremen. Ausländerbeauftragten des Landes Bremen, 1999

Bilg, Sirma. "Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women." *Journal of Intercultural Studies*. 31. 1(2010): 9 -28

Ben Salem, Lilia. "Tunisia". *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Progress amid Resistance*. Ed. Sanja Kelley and Julia Breslin. New York, NY: Freedom House; Lanham, MD: Rowman & Littlefield ed, 2010, 1-29

Bourguiba, Habib. "Le Voile" (*The Veil*). Tunis. L'Etendard Tunisien, Jan.

11: 1. Archives of the National Documentation Center, 1929

Bracke, Sarah and Fadil, Naia. *Islam and Secular Modernity under Western Eye: a genealogy of a constitutive relationship*. Italy: print, 2008

Berman, Marshall. *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Verso, 2009

Bronner, S. *Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement*. New York: Columbia University Press. 2004

Bucar, Elizabeth. *The Islamic Veil: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2012

Carvalho, Jean-Paul. Veiling. *The Quarterly Journal of Economics* 128. 1. (2013): 337-370

Casanova, José. "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad". *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Ed. D. Scott and Ch. Hirschkind.

Stanford: Stanford University Press, 2006. 12–30

Chadwick, Owen. *The Secularization of European Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975

Charrad, M. M. "Policy Shifts: State, Islam, and Gender in Tunisia, 1930s–1990s". *Social Politics: International Studies in Gender State & Society*. 4.2. (1997): 284–319

----, ---- "Cultural Diversity within Islam: Veils and Laws in Tunisia". *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*. Ed. Herbert L. Bodman, Nayereh Tohid. Colorado: Lynne Rienner, 1998, 63-79

----, ---- *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. London: University of California Press, 2001

----, ---- "Tunisia at the Forefront of the Arab-World: Two major Waves of Gender Legislation". *Washington and Lee Law Review*. 64.4. (2000): 1513 -1527

Chaves, Mark. "Secularization as Declining Religious Authority". *Social Forces*. 72, .3. (1994): 749-774

Cotton, Jennifer. *Forced Feminism: Women, Hijab, and the One- Party State in Post-Colonial Tunisia*. Thesis. Georgia State University. Print, 2006

Eid, Paul. "Post-Colonial Identity and Gender in the Arab World: The Case of the Hijab". *Atlantis*. 26. 2 (spring/ summer 2002): 93-51

Eisenstein, Zillah. “What’s In A Name?: Seeing Feminism, Universalism, and Modernity excerpted (with permission) from *Against Empire, Feminisms, Racism and Fictions of “The” West* (Zed Press, Summer 2004, forthcoming)”. *Wagadu*. 1.Spring 2004): 1-26

El Guindi, F. *Veil: Modesty, privacy and resistance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999

Elster, J, *Political Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993

Frégosi, Franck. “Bourguiba et la Regulation Institutionelle de l’islam: Les Contours Audacieux d’un Gallicanisme Politique à la Tunisienne.” In *Habib Bourguiba: La trace et l’héritage*, edited by Michel Camau and Vincent Geisser, 53–67. Paris, 2004

Hall, Stuart. “The West and the Rest: Discourse and Power”. *Formation of Modernity*. Ed. Stuart Hall & Bram Gieben. Polity press in association with Open University. 1992, 185-227.

Hashemi, Nader A. “Inching Towards Democracy: Religion and Politics in the Muslim World”. *Third World Quarterly*. 24. 3. (2003): 563- 578

Herbert, D. *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Aldershot: Ashgate, 2003

Fishkin, Jannifer. “Tunisia: The Role of Secularism”. *Understanding Conflict 2012: Conflict Management Program Student Field Trip to Tunisia*. Ed. Hopmann, Terrence and Zartman, William. Johns Hopkins University School for Advanced International Studies, 2012, 48-62

Geile, Divide Jennifer Pogue. “Two Tunisians: How A Revolution Which Brought The Country Together Also Highlighted A Deep”. *Understanding Conflict 2012: Conflict Management Program Student Field Trip to Tunisia*. Ed. Hopmann, Terrence and Zartman, William. Johns Hopkins University School for Advanced International Studies, 2012, 39-48

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London and New York: Oxford University Press, 1962

Hutchinson, John & Smith, Anthony. *Nationalism*. London: Oxford University Press, 1994

Kahf, Mohja. “From Her Royal Body the Robe Was Removed.” *The Veil: Women Writer on its History, Lore, and Politics*. Ed. Jennifer, Heath. London: University of California Press, 2008, 47-62

Kalberg, Stephen. “Max Weber’s Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization”. *The American Journal of Sociology*. 85. 5. (Mar., 1980): 1145-1179

Kant, Immanuel. *An Answer to the Question: What Is Enlightenment?* Trans. James Schmidt, in *What Is Enlightenment: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. James Schmidt. Berkeley: University of California Press 1996.

- Kiddie, Nikki R. "Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison." *New Left Review* 226. (1997): 21-40
- Jarrow, Judith F. *The Feminine Literary Voices in Tunisia: (1955-1975) and the Growth of Emancipation*. Ph. D. Dept. of Languages and Literature, University of Utah. 1999
- Macaulay, Thomas Babington. "Speeches by Lord Macaulay: with his Minutes on Indian Education". Ed. G. M. Young. Oxford: Oxford University press, 1979
- McCarthy, Roy. "Re-thinking secularism in post independent Tunisia". *The Journal of North African Studies*. 19.5. (2014): 733-750
- Micaud, Charles, Brawn and Moore, Clement Henry. *Tunisia: The Politics of modernization*. New York: Pall Mall Press, 1964
- Mirsepasi, Ali. *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Moore, Clement Henry. *Politics in North Africa: Algeria, Morocco and Tunisia*. Boston: Little Brown & Company, 1970
- Murphy, Emma C. "Women in Tunisia: Between State Feminism and Economic Reform Women and Globalization." *the Arab Middle East: Gender, Economy and Society*. Ed. Abdella Doumato, Eleanor and Pripstein Posusney, Marsha. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2003, 169-194
- Nath, Jennifer. "Islamism and Laïcité in the Tunisian Constitution". *Understanding Conflict 2012: Conflict Management Program Student Field Trip to Tunisia*. Ed. Hopmann, Terrence and Zartman, William. Johns Hopkins University School for Advanced International Studies, 2012, 51-62
- Natsis, James J. *Tunisia's Student movements during the Independence era: An educational history*. Ohio University. Verlag, 1998
- Nelson, Harold D. "Introduction". *Tunisia: A Country Study*. Ed. Nelson, Harold D. Washington: The American University and Foreign Area Studies, 1988, Pp. xix- xxv-
- Perkins, Kenneth J. *A History of Modern Tunisia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- Perkins, Theresa. "Unveiling Muslim Women: The Constitutionality of Hijab Restrictions in Turkey, Tunisia, and Kosovo". *Boston University International Law Journal*. 30.2. (2012): 529-564
- Ralph, Miliband. *Divided Societies: Class Struggle in Contemporary Capitalism*. Oxford: Oxford University Press, 1989

- Ridley, Courtesy Yvonne. Hijab Abuse in Tunisia. Web19.07.2007. <http://muslimobserver.com/hijab-abuse-in-tunisia/>
- Reilly, Niamh. "Rethinking the Interplay of Feminism and Secularism in a Neo-secular Age". *Feminist Review* 97. (2011): 5-31
- Riza, Radhia. "Ensemble pour Preserver les Acquis de la Nation. Femme." *the National Union of Tunisian Women* 63. (1991).
- Sadiki, Larbi. "The Search for Citizenship in Bin Ali's Tunisia: Democracy versus Unity". *Political Studies*.50. 3. (2002): 497-513
- Sahra Wohlrab, Monika& Burchardt, Martian."Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities." *Comparative Sociology* 11. (2012): 875-909
- Scott. Jean Wallach. *The Politics of the Veil*. Oxford: Princeton University Press, 2007
- Schielke, Samuli. "Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians". *Journal of Religion in Africa* 39 (2009): 158-185
- Spivak, G. C. "Can the subaltern speak?" *Marxism and the interpretation of culture*. Ed. C. Nelson and L. Grossberg. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988, 271-313.
- Stephan, Alfred."Tunisia's Transition and the Twin Tolerations". *Journal of Democracy*.23.2. (2012): 89-103
- Tarlo. Emma. *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*. Oxford: Bloomsbury Academic,2010
- Taylor, Charles. "Modes of Secularism.". *Secularism and its Critics*. Ed. Bhargava, Rajeev. New Delhi: Oxford University Press,1998, pp. 31-53
- Tchaïcha, Jane D. and Arfaoui, Khedija. "Tunisian women in the twenty-first century: past achievements and present uncertainties in the wake of the Jasmine Revolution". *The Journal of North African Studies*. 17. 2. (2012): 215-238
- Webb, Edward. "The 'Church' of Bourguiba: Nationalizing Islam in Tunisia." *Sociology of Islam*. 1.1-2. (2013): 17-40
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958
- Woodsmall, Ruth Frances. *Women in the Changing Islamic System*. Deli: Bilma Publishing House, 1936
- Wu, Binging. "Secularism and Secularization in the Arab World". *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*.1. 1. (2007): 55-63

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without 3orders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com