

الفاعلية النسوية في الدين الرقمي



هدى كريملي
باحثة مغربية

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

ملخص

هذا المقال عبارة عن دراسة سوسيولوجية للمرأة العربية كفاعلة في النقاشات الدائرة في شبكات التواصل الاجتماعي (فايسبوك) حول الشؤون الدينية. وقد أقمنا دراستنا على نقد البحوث السابقة التي تدرس المرأة دائماً ككائن سلبي ومقهور ومستضعف من طرف الذكور والمؤسسات الذكورية. لذا، انطلقنا من نظرية الفاعل التي أغنيها بمقاربة النوع الاجتماعي، وحاولنا ملامسة أشكال المشاركة الفاعلة للمرأة أو «الفاعلية النسوية»، في الاجتهادات الدينية على الشبكة العنكبوتية، والتي أطلقنا عليها عبارة «الدين الرقمي». ولهذه الغاية، اخترنا عينة من مساهمات النساء في النقاشات الدينية في شبكة التواصل الاجتماعي الفاييسبوك، وأخضعناها للتحليل الكيفي، محاولين استخراج المقولات والنتيمات التي تغلب على تلك السرديات النسوية.

تقديم

عمّ استعمال وسائل التواصل الاجتماعي مختلف المجالات، وأصبحت هذه الوسائل أدوات فعالة للتواصل بين الأفراد والجماعات؛ كما شكلت فضاء عمومياً رقمياً، يتداول فيه مستعملوه قضايا وموضوعات عديدة، ويتبادلون الآراء والمواقف المتعلقة بمختلف الأمور الدينية منها والسياسية والاجتماعية. وليس اللجوء إلى هذه الوسائل حكراً على جنس أو سن أو فئة اجتماعية. فضلاً عن ذلك، إنه فضاء مفتوح لا رقابة فيه على ما يناقش من قضايا دينية، ظلت إلى عهد قريب حكراً على الرجال وفي أوساط معينة؛ فتعددت الخطابات حول المسائل الدينية بتعدد المساهمين في النقاش حول تلك المواضيع كما أعيد تحديد وتعريف الرهانات الاجتماعية، مما جعل الحقل الديني مجالاً مفتوحاً ومفتوحاً على الجنسين من الذكور والإناث. ومن الملاحظ تزايد مشاركة النساء في ذلك، وبالتالي تنوع الخطاب الديني وتعدد الرؤى وتعميق النقاش حول المعنى والقيم من قبل النساء النشيطات في وسائل التواصل تلك. ومن أهم المسائل المستأثرة بالحديث عنها، تلك القضايا المتعلقة بالنوع والهوية التي تمس واقع العلاقات الاجتماعية.

جدير بالذكر أن طرق تناول وتداول المسائل الدينية تختلف وتتغير بتنوع المجتمعات والثقافات، ما دامت علاقة المجتمع بالدين تختلف باختلاف التجربة والسياسات والتاريخ ومكانة وأهمية الدين في المعيش اليومي بين الأفراد والجماعات. فضلاً عن كون الظاهرة الدينية يختلف حضورها في وسائل التواصل تبعاً لدور المؤسسات السياسية والدينية المعنية بتمرير تصورها للقضايا الدينية وتوظيفها في تدبير الشأن السياسي والثقافي¹، وبالأخص في المجتمعات العربية التي يعتبر الدين فيها وسيلة لتثبيت وشرعة سلطة الأنظمة الحاكمة في المجتمع. والحال أن تلك الأنظمة تمارس قدراً كبيراً من الرقابة الصريحة والضمنية على فضاء التواصل في بلدانها، ومؤسساتها شديدة الحساسية في ما يتعلق بالشأن الديني خصوصاً بالقضايا ذات الصلة بالعلاقة بين النوعين، التي تعتبر في أغلب تلك النظم من المحرمات؛ إذ يشكل التداول فيها في وسائل الاتصال أمراً يهدد التماسك الاجتماعي القائم على الهيمنة الذكورية، ويمس هيبة السلطة القائمة على التمييز بين الجنسين لصالح الرجال.

إننا أمام ظاهرة جديدة، تتجلى في تفاوض النساء حول السلطة الدينية عبر وسائل التواصل الاجتماعي، حيث يلاحظ أن المرأة تثير قضايا تتعلق بمسائل دينية تعنيها في شخصها وفي علاقتها بالآخر وبسلطته وبمعيشها اليومي².

1 Ménard, M., Compte rendu de la première journée du colloque « Faits religieux et médias », *Religiosité des médias et médiatisation de la religion. Points de vue internationaux*, organisé par le GSRL le 23 mars 2016. <https://redisco.hypotheses.org/222>

2 Lovheim, Mia, *Media, Religion and Gender. Key Issues and New Challenges*, London and New York: Routledge, 2013, pp. 13-17.

ويمكن حصر الخطاب النسوي المتعلق بالهوية وبالقيم والمواقف الدينية في مستويين:

المستوى الأول: خطاب الباحثات والعالمات في المجال الديني الذي تكون مشروعيته ومصادقيته العلميتين محط تشكيك، نظراً لأن مسائل الشريعة ودراساتها وتداولها تظل حكراً على ذوي الاختصاص من الذكور. وهذا يحيلنا على مفهومين أساسيين في المقاربة الجندرية: مفهوم البطيريركية الذي يرجع أصل تلك التصورات إلى بنية المجتمع القائمة على الهيمنة الذكورية، والتي تضع كل مكونات المجتمع من الثقافة والحياة العامة إلى الحياة الخاصة تحت رقابة الرجال أو مجموعة من الرجال، فضلاً عن كون تلك الاعتراضات والانتقادات تحيلنا إلى نزعة الجنوسة (sexisme) القائمة على أساس التمييز التفاضلي والمراتب بين الجنسين، والتي تحكم منظومة التصورات والتمثيلات الثقافية الذكورية المؤطرة لنظرتنا للعالم.³

يتعلق المستوى الثاني بمدى فعالية تداول الخطاب النسائي للقضايا الدينية عبر وسائل الاتصال الاجتماعي. ويمثل هذا المستوى موضوع دراستنا التي نعرض فيها طرق التداول وأساليب الحجاج وعمق الفهم والتمكن والتصور الديني حول ما هو مطروح للنقاش، مع الوقوف عند قوة الإقناع السياسي لخطابهن وجرأتهن على تجاوز ما هو مألوف مؤسساتياً وسياسياً وثقافياً.

وعلى الرغم من أن الشأن الديني في المجتمع المغربي يهيم بالأساس الدولة بمؤسساتها الرسمية (وزارة الأوقاف، المساجد، الأحزاب ذات المرجعية الدينية وإمارة المؤمنين ورجال الدين) والمؤسسات الشبه الرسمية (الزوايا على سبيل المثال)، فإن وسائل التواصل الاجتماعي تشكل نافذة مفتوحة للعموم للتداول في ما بينهم حول قضايا تهم معيشتهم اليومي بما فيها الأمور الدينية. وانسجماً مع هذا المعطى، سنحاول في هذا البحث النظر في العوامل التي أدت إلى انتقال القضايا الدينية إلى وسائل التواصل الاجتماعي، لتصبح موضوعات متاحة للتداول بين مستعملي هذه الوسائل التواصلية، بمن فيهم النساء اللاتي خرجن من صمتهن الطويل⁴. كما أننا سندرس أشكال «المواجهة» على مستوى الخطاب من أجل تسليط الضوء على مختلف التصورات والتمثيلات الاجتماعية التي تمرر من خلال التداول عبر هذه القنوات، سعياً إلى رصد استراتيجيات الجنسين في تنافسهما على توزيع السلطة بينهما، وإعادة التوازن في العلاقات القائمة بينهما، مع العلم أن الدين ظل لوقت قريب أداة في يد الرجال للحفاظ على هذا الاختلال لصالحهم.

فقد أتاحت وسائل التواصل الاجتماعي للنساء إمكانية الخوض في مسائل كانت حكراً على الرجال، محطّات بذلك الحاجز الذي يمنعهن من دخول هذا المجال. فأصبحنا أمام «خطاب ديني بصيغة المؤنث»،

3 Jacqueline Heinen, « Politique, genre et religion au Pakistan: identités en débat », Cahiers du Genre 2012/3 (HS n° 3), p. 34. DOI 10.3917/cdge.hs03.0027

4 El Yamani, M., Médias et féminismes, minoritaires sans paroles, France, L'Harmattan, 1998, p. 78

يتطلب الوقوف عنده لتحليل مضامينه وآليات إنتاجه، ورصد التوجهات التي تعبر عنها تلك الخطابات التي تمثل أهمية بالنسبة لهن في صراعهن من أجل إثبات هويتهن الجندرية. إن غايتنا إذن هي التعرف على مدى مساهمة النساء في النقاش الديني الرقمي، وذلك من خلال التساؤل عما إذا كنّ قد استطعن من خلال خطابتهن الدينية الرقمية أن يرسخن وعيهن بهويتهن، وما إذا كانت هذه الخطابات تتسم بوضوح الرؤيا حول قضية النساء الأساسية، وهي تحقيق التوازن في العلاقات بين النوعين خصوصاً، وأن الأمر يتطلب منهن التوفر على «البراعة الفنية»، بالمفهوم الفيبري للكلمة، الموازية لتلك التي راكمها الرجال عبر تجربتهم الطويلة في هذا المجال.

1. الإطار النظري

1.1. الدين والوضع الاجتماعي للنساء

يثير موضوع النساء والدين اهتمام العديد من الباحثات، خاصة النسائيات منهن، لما لهذا الموضوع من صلة بعلاقات السلطة والتقسيم الجنسي للعمل. بهذا الصدد، ترى الباحثة الفرنسية سيمون دوبوفوار في كتابها **الجنس الآخر**، أن الدين يكرس هيمنة الذكور على الإناث. وقد شكل كتابها هذا منطلقاً مؤسساً لطرح موضوع «القضية النسائية»، حيث أوضحت من خلاله طبيعة العلاقة بين المرأة والرجل ودور التنشئة الاجتماعية في تكريس وشرعنة التمييز التفاضلي لصالح الذكر، وهو ما تلخصه عبارتها الشهيرة «إننا لا نولد نساء، وإنما نصبح كذلك»⁵. واعتمد كتابها مرجعاً أساسياً للحركات النسائية بأوروبا في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، كما أثار انتقادات شديدة من قبل المؤسسات الدينية اليهودية والمسيحية. هذا التمييز الديني التفاضلي لاحظته كذلك الباحثة فرنسواز إريتي التي تحدثت عنه في كتابها **ذكورة-أنوثة فكرة الاختلاف**، إذ اعتبرت أن التقاليد الدينية الكبرى التي ميزت تاريخ أوروبا لعدة قرون كانت جزءاً من النظام البطريركي؛ حيث كان جرس إعلان الموت يقرع للنساء بنسبة أقل مما يقرع للذكور. ولم تبدأ هذه التقاليد والمعتقدات تتزعزع إلا في القرن العشرين مع الأبحاث العلمانية التي فرضت فصل الدين عن الدولة سنة 1905 وانتشار مبادئ العلمانية⁶.

كما بينت مختلف الدراسات في هذا الخصوص، أن جميع الديانات الكبرى (الهندوسية واليهودية والمسيحية والإسلام) تعمل بنفس منطق توزيع الأدوار بين الجنسين: للمرأة دور تربية الأطفال ورعاية

5 De Beauvoir, S., *le deuxième sexe (Tom 1)*[1949], Paris, Gallimard, 1990

6 Dubesset, M., « Femmes et religions, entre soumission et espace pour s'exprimer et agir, un regard d'historienne », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. France, 2008, DOI: 10.4000/nuevomundo.34383

الأسرة وتدبير العلاقات المحدودة في المجال الخاص، بينما تناط بالرجال مهام تأمين الطعام والمأوى للأسرة وتدبير العلاقات الخارجية، مما مكن الرجال من مراكمة خبرة وسلطة أكثر.⁷

لم يقتصر البحث في هذا المجال على الفلاسفة والنسائيات والمفكرين عموماً، وإنما أصبح موضوعاً للبحث السوسيولوجي كذلك؛ ويعد بورديو على رأس السوسيولوجيين الذين شغلهم موضوع دونية المرأة التي خصص لها كتاباً كاملاً يحمل عنوان **الهيمنة الذكورية**، والذي يعيد فيه بناء التقسيم الجنسي غير المتكافئ للمهام، ولاسيما إقصاء المرأة من مجال العمل كما هو الحال بعد الثورة الصناعية، عندما تم فصل مجال العمل عن البيت و«أقول الثقل الاقتصادي لنساء البورجوازية اللواتي كَرَسْنَهُنَّ الحشمةُ الفكتورية للعفة وللفنون المسرحية والرسم بالألوان المائية وعزف البيانو، أو اللواتي نُذِرْنَ، في بلدان التقليد الكاثوليكي، على الأقل للممارسة الدينية، التي أصبحت ممارسةً نسويةً أكثر فأكثر».⁸

كما ساهم كتاب **الترتيبات بين الجنسين**⁹ لإيرفينغ غوفمان بإضافة مهمة في سوسيولوجيا النوع الاجتماعي، موضحاً فيه كيف ساهم التقسيم الجنسي للعمل في جعل الرجال أكثر اهتماماً بالسياسة والعلم والعقل، بينما ظلت النساء مرتبطات بالقيم المدنية ما قبل الحداثية والأدوار الثانوية. ولعل هذا ما جعل النساء أكثر تدبيراً على مستوى الاعتقاد والممارسة لسببين: أولاً، نظراً لأن الطقوس والعبادات الدينية ترتبط بالمجال الخاص (المنزل)؛ ثانياً، لأن الدين يتضمن رابطاً تنظيمياً تجد في النساء بديلاً عن المجال العام على الرغم من أن الدين يسيّره الرجال.¹⁰

أدى التقسيم الجنسي للعمل في المجتمعات المسلمة، كما هو حال المجتمعات ذات الدين البطريركي، إلى إقصاء النساء من المجال العام، ومن مواقع اتخاذ القرار السياسي والديني. وفي المقابل، يسمح لهن بالتواجد في مراكز المعرفة الدينية على شرط جعلهن غير مرئيات؛ أي وراء ستائر أو باب أو أي حاجز آخر عازل، تماماً مثلما يفرض على النساء وضع الحجاب في الأماكن العامة. والحال أنه لا توجد أية إحالة في النصوص المقدسة الإسلامية على اعتراض الرسول محمد على مشاركة النساء في التنظيمات الدينية وتدبير شؤونها.¹¹ وفي ما يتعلق بالممارسات والطقوس الدينية، فإن الرجال والنساء المسلمين مطالبون بالقيام بالواجبات والعبادات الدينية، وتعفى النساء مؤقتاً من القيام بهذه الواجبات فقط في فترات «النجاسة».

7 Campiche, R. J., « Religion, statut social et identité féminine », *Archives de sciences sociales des religions*, 1996, Vol. 95/1, p. 68-69

8 Bourdieu, P., *La domination masculine*, Paris, Seuil, coll. «Liber», 1998, p. 116

9 Goffman, E., *Les arrangements des sexes*, trad. de l'anglais par H. Maury. Paris, Éd. La Dispute, coll. Le genre du monde, 2002

10 Campiche, R. J., « Religion, statut social et identité féminine », op. cit., p. 71

11 Andezian, S., « Du religieux dans les réseaux sociaux féminins », *Archives de sciences sociales des religions*, n°68/1, 1989. p. 67

كما أن النصوص الدينية توجه الخطاب للجنسين معا «المؤمنين والمؤمنات» مما يحيل على المساواة في مجال الواجبات الدينية على الأقل.¹²

ومن المعروف، أن التراث الفكري للثورة الفرنسية والحركات النسائية خاصة في الدول الغربية، ساهم في تغيير مجموعة من القيم والعادات الاجتماعية المرتبطة بوضع المرأة والعلاقات الاجتماعية بين الجنسين. الأمر الذي دفع إلى إعادة ترتيب المجال الديني وإعادة النظر في مجموعة من التصورات الدينية حول المرأة، حيث أصبحت للنساء وظائف متميزة في الكنيسة (كاهنات وقسيسات)، وتم تأسيس معهد القسيسات الإناث (IMF)، وهذه الظاهرة كانت أكثر انتشاراً في الولايات المتحدة. كما شاركت النساء في ميادين البحث حول علوم الدين مما أثار العديد من الانتقادات المشككة في شرعيتها وكفاءتها لتأدية رسالتها la vocation.¹³

وقد بينت العديد من الدراسات، أن مشاركة النساء في المؤسسات الدينية تختلف من دين لآخر، كما تختلف من مجموعة إلى أخرى داخل نفس الدين؛ فمثلاً مشاركة النساء في الدين الإسلامي تختلف من السنة إلى الشيعة إلى جماعة العلويين في تركيا. وتتمتع النساء في جماعة المارونيين بلبنان، وفي جماعة الأقباط في مصر بنفس حظوظ الذكور.¹⁴ وعموماً، فإن مشاركة النساء في الوظائف الدينية تعرف مقاومة كبيرة، الشيء الذي يمكن اعتباره إقصاء ضمناً لهن من الحياة العامة والسياسية. وقد دفع هذا العديد من النسائيات بمختلف توجهاتهن إلى التشكيك في التأويلات الذكورية للنصوص الدينية التي من شأنها تكريس احتكار الذكور للسلطة الدينية. وبما أن الدين يشكل مرجعاً أساسياً للدولة والمجتمع، فإن النظام البطريكي يستخدمه في شرعنة وتكريس مجموعة من القيم والتصورات من أجل احتكار السلطة.¹⁵

2.1. نساء فاعلات في المجال الديني

عرفت القرون الأولى من تاريخ الدين الإسلامي مساهمة كبيرة من قبل النساء في المعرفة الدينية، حيث شغلن مهام متميزة؛ مثل فقيهات ومحدثات ومرشدات، وتأتي على رأسهن عائشة زوجة الرسول التي كانت أول فقيهة ومحدثة في الإسلام، أخذ عنها العلم حوالي 299 من الصحابة منهم 67 امرأة، وقدرت أحاديث عائشة بـ 2210 حديثاً. كما نجد أم سلمة وزينب بنت جحش وفاطمة ابنة علي، وستيتة بنت

12 Ibid., p.68-69

13 Haag, M., Statut des femmes dans les organisations religieuses: l'exemple de l'accès au pouvoir », *Archives de sciences sociales des religions*, n°95, 1996

14 Réponse Récapitulative, L'Impact de la Religion sur l'Aptitude des Femmes à Jouer des Rôle de Dirigeantes dans la Vie Politique et Publique. iknowpolitics.org/sites/default/files/cr20impact20of20

15 Shaheed, « Politique, genre et religion au Pakistan: identités en débat », op. cit. p.29

المحامي، وشهدت بنت أبي نصر، وزاهدة الطاهري، والعديد من النساء الأخريات العالمات في الدين، واللائي لم يذكرهن التاريخ، كخديجة القيروانية وفاطمة البغدادية وزليخة بنت إسماعيل وفاطمة الفهرية التي بنت جامع القرويين في فاس في القرن الثالث هجري، والذي تحول إلى جامعة القيروان. ومن أشهر المحدثات في الأندلس أم الحسن بنت سليمان. وفي مطلع القرن 19م كانت هناك رابعة العدوية التي كانت من أكبر المتصوفات، وعرفت بصاحبة مذهب «الحب الإلهي»، وكانت هناك أيضاً زينب الغزالي التي درست علوم الفقه والتفسير في الأزهر، ومن أهم كتبها **نظرات في كتاب الله**.¹⁶

وقد مثلت هذه النماذج قدوة في المجالين الديني والنسائي: نساء فقيهاً ووليات صالحات ومساهمات في المواجهات السياسية والعسكرية. ويؤكد غولدزير (Goldziher 1971)¹⁷ أن أنشطة النساء العلمية كانت مقبولة في الأندلس في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، إذ مثلت شهدة بنت الإبري مرجعاً في تفسير الإمام البخاري إلى جانب كريمة المرزوية. وكذلك في المجتمعات المغاربية كان حضور النساء بالدوائر الدينية واضحاً، وتشهد عليه مجموعة من الوليات الصالحات اللواتي ما زلن يشكلن مزارات إلى حدود الآن، مثل لالة سيدي بتلمسان.¹⁸ كما شكلت مجموعة من النساء المتصوفات جماعة دينية خاصة بهن سميت «بالقبسات»، وهي منتشرة بشكل خاص في سوريا ولبنان والأردن وفلسطين والكويت وتنتسب إلى منيرة القبسي ذات الأصول السورية، وتتبنى هذه الجماعة الطريقة الصوفية النقشبندية.^{19*}

وأكدت الأمريكية روث رودد في كتابها **النساء في التراجع الإسلامية** على المساهمة الفعالة للنساء المسلمات خاصة في القرون السبعة الهجرية الأولى، معتمدة في ذلك على التحليل الكمي لرصد النساء المحدثات والفقيهاً والصوفيات من خلال مجموعة من الكتب؛ أهمها **الطبقات الكبرى** لابن سعد، منطلقة من فرضية مفادها أنه على الرغم من محاولة تهميش وتغيب مساهمة النساء المسلمات في المؤسسة الدينية، فقد سجل التاريخ لهن حضوراً استثنائياً في القرون الأولى من الإسلام. وقد استنتجت رودد من دراستها لحوالي 1200 امرأة كان لها دور بارز في المجال الديني، أن تلك النساء كن ينتسبن بالقرابة الذكورية والقرابة الأنثوية كذلك، مما جعل الباحثة تزعم أن المجتمعات الإسلامية في ذلك الوقت كانت شبه أموسية. واهتمت الكاتبة بشكل خاص بدور عائشة في رواية الأحاديث ومواقفها من بعض القضايا المتعلقة بصحة الأحاديث، كما اهتمت بنفيسة بنت الحسين التي لقنت الأحاديث إلى الإمام الشافعي. وتحدثت رودد عن

16 للمزيد انظر محمد سعد في كتابه **الطبقات الكبرى** وابن كثير الذي خصص جزءاً للنساء في كتابه **أسد الغابة** ومعجم **أعلام النساء** لعمر رضا كحالة، وكتاب **عناية النساء بالحديث الشريف** مشهور حسن سليمان.

17 Goldziher, I., *Sur l'islam: Origines de la théologie musulmane*, trad. Par R. Brague. Paris, Desclée de Brouwer, 2003

18 Andezian, « Du religieux dans les réseaux sociaux féminins », op. cit. p. 69

19* النقشبندية: طريقة صوفية أسسها محمد بن محمد بهاء الدين المعروف بشاه نقشبند البخاري (717-791هـ) انتشرت في جمهوريات آسيا الوسطى وجمهورية الشيشان والصين وتركيا وسوريا، وهي لا تختلف كثيراً عن الطرق الصوفية الأخرى إلا أنها تميل إلى الهدوء وعدم العنف في طقوسها وممارستها الدينية.

النفوذ السياسي الذي مارسه النساء في عهد المماليك والخلافة العثمانية، مما دفعها للقول إن أغلب النساء المسلمات الحاكمات والوصيات على عهد الخلافة كن من الأتراك²⁰. لكنها أغفلت تاريخ اليمن الذي حكم من قبل ملكيتين عربيتين نحيل للتعرف عليهما إلى كتاب المرنيسي **سلطانات منسيات**.²¹

هذا الحضور المتميز للنساء في الدين الإسلامي، نجده كذلك عند المرنيسي في كتابها **الحريم السياسي: الرسول والنساء**، الذي تناولت فيه مساهمة عائشة كعالمة في الفقه والحديث، كما تحدثت عن مشاركتها في الحروب والغزوات، سواء في حياة الرسول أو بعد مماته، مما أكسبها كفاءات ومهارات في هذا المجال، حيث كانت مرجعا في أصول وقواعد الحروب والغزوات؛ إلا أن تأثير أبي هريرة كان واضحا في النصوص الدينية المدرجة في صحيح البخاري، مما ترتب عنه تجاوز مساهمات النساء في بناء الإسلام ديناً ودولة.²²

وبالتالي، فإن النساء طالما كن حاضرات في الحياة الدينية خاصة في القرون الأولى من الإسلام. وعلى الرغم من أن النصوص الدينية لم تتضمن أي أمر بإقصاء النساء، فقد تم استبعادهن من الوظائف الدينية الرسمية.²³ ويبدو هذا الاستبعاد خاصية مميزة لمختلف الديانات السماوية، مما جعله ظاهرة عالمية تقريبا (Weber 1971). يفسر سبرينغ وهوش-سميث (Spring, A.& Hoch-Smith, J. 1978)²⁴ هذا الإقصاء بكون جميع المجتمعات وفي مختلف الديانات تضمنت استمرارية للتمثيلات الأسطورية حول الطبيعة الشريرة للمرأة. مثلاً في المجتمعات المسلمة تروج مجموعة من التصورات حول المرأة من قبيل؛ المرأة «نجس»، «غير ناضجة»، «مشبوهة»، «غاوية»، وهي تصورات حاضرة في الأوساط الشعبية بين النساء بالخصوص.²⁵

ساهمت العديد من الدراسات النسائية في إعادة قراءة النصوص الدينية وفق مبادئ الديمقراطية والمساواة بين الجنسين من أجل إعادة توزيع الأدوار الاجتماعية بشكل عادل. وأغلب الباحثات في الدين، درسنه وفق المنظور النسائي، بهدف تفكيك المعرفة التقليدية الذكورية، وتجاوز كل الآليات والمقاربات الكلاسيكية، مع تطوير في المقابل منهجية جديدة تأخذ بعين الاعتبار الطبقتين الجنسيتين. كما شككت

20 انظر كتاب روث رودد، النساء في التراجم الإسلامية، نقله للعربية عبد الله بن كثير إبراهيم العسكر، جداول للنشر والتوزيع، 2013

21 المرنيسي، ف، سلطانات منسيات، ترجمة فاطمة الزهراء ازرويل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000

22 Mernissi, F., le Harem politique, le prophète et les femmes, Paris, Albin Michel, 2010.

23 Andrée Roy, M., «femmes, féminisme et religion», les presses de L'université Laval/ Corporation canadienne des sciences religieuses, 2001

24 Spring, A.& Hoch-Smith, J «Women in Ritual and Symbolic Roles», PLENUM PRESS. NEW YORK AND LONDON. DOI: 10.1007/978-1-4684-2400-3

25 Andezian, S., « Du religieux dans les réseaux sociaux féminins », op. cit. p. 70

النسائيات في مصداقية تلك الأعمال العلمية التي عملت على تكريس استبعاد النساء من الوظائف الدينية من جهة، وتغيب مساهمتهن من الشأن الديني من جهة أخرى.

وعليه، فقد قدمت تلك الباحثات مجموعة من المقترحات المنهجية والمفاهيمية من أجل إعادة دراسة وفهم الدين وكل ما يتعلق به في العالمين الروحي واللاهوتي، وذلك بالنظر لما لهذه المؤسسة الاجتماعية من أهمية جوهرية في تأطير الحياة الاجتماعية والثقافية التي لطالما كانت متمركزة حول النظرة الذكورية للعالم. وقد أكدت مختلف النسائيات الغربيات (الماركسيات، الراديكاليات، العلمانيات، المختلفات...) على ضرورة إعادة النظر في المؤسسة الدينية باعتبارها أهم الأنساق الثقافية المركزية لتحقيق المساواة بين الجنسين.²⁶ إلا أن هذا المطلب ليس حاضراً عند الحركات النسائية العربية؛ مثلاً، إن الحركة العلمانية ذات منطلقات ليبرالية ومرجعية معتمدة على المواثيق الدولية، هدفها إقرار المجتمع المدني كأساس لتفعيل المساواة بين المواطنين. فيما أن الحركة الإسلامية الإصلاحية، تقوم على مراجعة المبادئ الفقهية التي تركز التمييز ودونية المرأة وتعتبر القضية النسائية قضية سياسية، بينما وجهة نظر الحركة السلفية تتمسك بالشريعة والأحكام الدينية التي تحدد أوضاع المرأة والرجل، وتنظم العلاقة بينهما في البيت وفي الفضاء العام، وبالتالي فهي تدعو إلى المساواة وفق المبادئ الدينية. إن هذه الحركات هي تعبير عن التصورات والتمثيلات المتنوعة حول المرأة في المجتمعات الإسلامية الحديثة.²⁷

هكذا، ساهمت مختلف أعمال الباحثات والنسائيات حول الدين في إعادة «قراءة» النصوص الدينية المتعلقة بوضع المرأة ودورها الاجتماعي، إضافة إلى إعادة الاعتبار لتجارب النساء في المجال الديني. ولعل ذلك نابع من رغبتهن في معرفة مناطق «الحكم» والسلطة داخل المؤسسة الدينية التي انفلتت من القبضة الذكورية. وجاءت مساهماتهن في إطار مشروع مجتمعي شامل يعمل على تجاوز المفاضلة والتراتبية في توزيع الأدوار بين الجنسين وتوزيع السلطة بينهما بشكل عادل، والتي يعتبر الدين أحد مصادرها. وهذا ما أكدته الباحثة ليندا وود هيد (L. Wood Head) في دراستها لموضوع الجندر والدين، حيث اعتبرت الدين مصدراً للسلطة وواحدة من أهم آليات الهيمنة في النظام البطريركي، مما جعلها تؤكد على ضرورة تفكيك بنية الهيمنة الذكورية في النسق الديني من أجل إعادة توزيع الأدوار الدينية المرتبطة بتوزيع الأدوار الاجتماعية. وتوصلت ليندا في دراستها إلى أن الذكور يهتمون بالدين الرسمي المؤسسي، فيما تمنح للنساء مهام ثانوية تتعلق بالدين الهامشي الشعبي، والذي لا يشكل أي مصدر للسلطة الاجتماعية.²⁸ هذه السلطة المستمدة من جوهر العقيدة، استطاع الذكور مراكمتها من خلال تجربتهم وقدرتهم على «تجسيد المقدس»

26 Andrée Roy, M., «femmes, féminisme et religion », op. cit.

27 Ibid.

28 Della Sudda, M., & Malochet, G., « Pouvoirs, genre et religions », *Travail, genre et sociétés*, 2012/1 (n° 27), p. 29-32. DOI 10.3917/tps.027.0029

كإحدى أهم القواعد للتحكم في المؤسسة الدينية، والتي لا تتم إلا من خلال «البراعة الدينية» بالمفهوم الفيري، وهي إحدى الخصائص التي يتميز بها الذكور بفعل خبرتهم الطويلة في الميدان.²⁹

وعلى الرغم من هذه العوائق الموضوعية والذاتية، فقد استطاعت النساء المسلمات في مطلع القرن الواحد والعشرين العودة إلى المؤسسة الدينية كمشاركات وفاعلات قويات؛ إذ أصبحت لهن مجموعة من الوظائف الدينية، كالإرشاد والدعوة في المسجد، ما عدا وظيفة «الإمامة الكبرى» التي مازالت حكرًا على المسلمين الذكور.³⁰ وقد عمل المجتمع المغربي بهذا الخصوص على تشجيع مشاركة النساء في المهام الدينية إلى جانب الذكور، وذلك بإنشاء معهد محمد السادس لتكوين وتأهيل المرشدين والمرشدات سنة 2005، لتمنح للنساء مهمة تعليم النساء أصول الدين والجوانب الفقهية في المساجد تحت رقابة وزارة الأوقاف، لعلهن يساهمن في نشر خطاب إسلامي معتدل وتحصين الهوية الدينية للمغاربة.

على الرغم من هذا الحضور النسوي المتميز في إطار ما يعرف بـ «الصحة السلامية»، والذي مثل تحديًا كبيرًا وتهديدًا للسلطة الدينية الذكورية، فإن الباحثة هيلري كلمباش Hilary Kalmbach تعتبر أن هذه المشاركة النسوية لم تحدث تحولًا ملموسًا في المعايير الاجتماعية والترتيبات بين الجنسين خارج المسجد، لتظل مسألة التفاوض حول السلطة الدينية محصورة في مجال مغلق وضيق.³¹

3.1. الدين ووسائل الإعلام

فرض انتشار وسائل الإعلام والتواصل وسهولةولوج لشبكات التواصل الاجتماعي على مختلف الديانات الكبرى الدخول إلى هذا العالم الرقمي واعتماده كاستراتيجية للحفاظ على استمراريتها ووجودها. فوسائل الإعلام أصبحت محددًا أساسيًا في الرهانات الاجتماعية التي تمارس سيطرة على أنماط التفكير والفعل والتموقع، بل وأصبحت تفرض منطقًا جديدًا على الخطاب الديني لتحديد مكانته وطبيعته في المجال العام.³²

وبالتالي، فقد أصبحت مواقع التواصل الاجتماعي مؤسسات اجتماعية رقمية خاصة، حيث يعرفها ميركلي Mercklé بأنها تلك الوحدات والعلاقات الاجتماعية بين الفاعلين، وسواء كانت هذه العلاقات منظمة أم لا، فإن تلك الوحدات تسعى للحفاظ عليها. ويؤكد الباحث أن تحليل مواقع التواصل الاجتماعي

29 Ibid., p. 30

30 Shaheed, « Politique, genre et religion au Pakistan: identités en débat ». op. cit. p.42

31 Della & Malochet, « Pouvoirs, genre et religions ». op. cit. p.31

32 Dagenais, B., « Les médias ont imposé une nouvelle logique à la religion », *Communication et organisation*, 2012. DOI: 10.4000

الافتراضية يمكن أن يكون وسيلة فعالة لفهم البنيات والأدوار الاجتماعية؛ إلا أن تحليل تلك العلاقات وتحليل انتظامها يتطلب أن تُؤخذ بعين الاعتبار مجموعة من المتغيرات الاجتماعية الأساسية مثل الجنس والطبقة الاجتماعية والتكوين والدين لما لها من تأثير على سلوكيات وتوجهات الفاعلين الافتراضيين.³³

يتكون عنوان دراستنا من بناءين نظريين يشكلان المتغيرتين التي بنينا عليهما مجموع أسئلة بحثنا وفرضياتنا، وهما «الفاعلية النسوية» و«الدين الرقمي». ونقصد بالمفهوم الأول قدرة النساء على الفعل أو ممارسة التأثير. وينسجم هذا المعنى مع التصور السوسيولوجي للفاعلية الاجتماعية بأنها قدرة الفرد على التصرف في استقلال عن المؤثرات الخارجية وعلى اتخاذ قراراته الخاصة بحرية. ونحن في هذه الدراسة، نحاول أن نختبر المنظور التأويلي في صيغته الفردانية، لكننا نركز على فكرة أن الفاعل لا يتصرف في فراغ، وإنما يبني استراتيجيات فعله في إطار نسيج اجتماعي وثقافي، بمعنى جماعي بالضرورة. وهذا ما سنحاول إبرازه في القسم المتعلق بتحليل تلك الفاعلية في العالم الافتراضي الذي يمارس نوعاً من الإكراه على سلوكيات وتمثيلات النساء اللواتي يشاركن في الخطابات الدينية والخطابات حول الدين. فنحن نكون أمام نسق من العلاقات المعقدة يتحدد معناها حسب منظور ومرجعية الفاعلين في تلك الشبكات الرقمية. ويزداد الأمر تعقيداً عندما نضيف متغيرتي الدين والنوع الاجتماعي؛ أي عندما نأخذ الفايبروك كمجال لمشاركة النساء في الخطاب الديني الرقمي وكمجال للتفاوض حول السلطة الدينية.

بينت بعض الدراسات،³⁴ أن وسائل الإعلام والخطابات النسوية في المجتمعات الغربية تقدم النساء إما كضحايا أو تابعات. وفي هذا البحث، سنعمل على كشف طبيعة مشاركة النساء العربيات في المؤسسة الدينية من خلال تحليل خطاباتهن ونقاشاتهن المتعلقة بالقضايا الدينية. وسنحاول معرفة ما إذا وصلت النساء العربيات إلى درجة التفاوض على السلطة الدينية في المجال الرقمي، وذلك انطلاقاً من فرضية أساسية، تقول إن الخطاب الديني بصيغة المؤنث يعيد إنتاج التصنيفات الاجتماعية حسب الجنس المؤطرة لرؤيتنا للعالم، إذ تُصنّف الجماعات والأفراد وفق معايير مبنية ومصادق عليها اجتماعياً (رجل/امرأة، أسود/أبيض، غني/فقير، إلخ)، وتستمد استمراريتها من خلال تلك الصور النمطية التي تتحول إلى معتقدات مشتركة راسخة حول سمات الأشخاص وخصائصهم الشخصية، ونماذج للممارسات والسلوكيات الاجتماعية.³⁵

33 Mercklé, P., *sociologie des réseaux sociaux*, 3e Edition, Paris, la Découverte, 2016

34 Voir: Amossy, R., *Les idées reçues: sémiologie du stéréotype*. Paris, Nathan, 1991

- Crenshaw, K. W., «Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité». *Cahiers du genre*(39), 2005

- Dorlin, E., « De l'usage épistémologique et politique des catégories de «sexe» et de «race» dans les études sur le genre ». *Cahiers du genre*(2), 2005

35 Meddeb, R., « Les représentations des musulmanes dans le quotidien La Libre Belgique », ESSACHESS Jou - nal for Communication Studies, Vol. 7, No 2(14), 2014. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2548170>

وهذه المعتقدات تأخذ بعداً قيمياً ووصفياً للأفراد والجماعات، وتصبح قاعدة للوصم الاجتماعي. وعليه، فإن هذه المنظومة الثقافية تصبح مرجعية أساسية في تحديد تصوراتنا وعلاقات سلطة غير متساوية: فاعلين مهيمنين وفاعلين تابعين وثانويين.

وعليه، بما أن دراسة الخطاب الديني الرقمي تتميز بالصعوبة، نظراً لأن هذا الخطاب يتعدد بتعدد الفاعلين، فإنه يتطلب مجموعة من المنهجيات والنظريات والمفاهيم من أجل محاصرة هذا الخطاب بصيغة المؤنث. يمكن دراسة شبكات التواصل الاجتماعي من منظور سوسيولوجي وفق براديغمين نظريين: يدرس الاتجاه الكلياني holisme هذه الشبكات، باعتبارها بنيات اجتماعية تمارس إكراها على الفاعلين، وبالتالي يحلل مختلف مكوناتها ووحداتها. أما الاتجاه الثاني، التفاعلي، فقد أعطى الأولوية للفاعلين والتأثير المتبادل بين النسق والفاعل.³⁶

وفي هذا السياق، قدم إيف Eve في كتابه **تقليدان لتحليل الشبكات الاجتماعية** نموذجين لتحليل الشبكات الاجتماعية: النظرية البنوية التي تصف العلاقات وإعادة توزيع الأدوار الاجتماعية، والنظرية التي تركز على الروابط الاجتماعية التي تنشئ بين الفاعلين الافتراضيين وفق سياقات اجتماعية مختلفة. ويتفق إيف مع ميركلي على ضرورة فهم هذه الشبكات لما لها من تأثير على المسارات الفردية، والتي أصبحت بمثابة بنية اجتماعية بديلة.³⁷

ضمن هذا التصور، يندرج تعريفنا للدين الرقمي، باعتباره دراسة تطور المعتقدات والممارسات الدينية في نقط تقاطع السياق الموصول بالإنترنت والسياق النقل والسياق المفصول عن النت. لذلك، فإننا نعتبر الدين الرقمي أكثر من مجرد ممارسة الدين باستعمال الوسائل التكنولوجية الرقمية، إذ يعرف غريغوري برايس غريف الدين الرقمي بثلاث خصائص: يتكون الدين الرقمي من أشياء متنوعة تشمل «الصوت الرقمي والفيديو الرقمي وألعاب الحاسوب، وكذا وسائط الإنترنت، مثل المواقع الإلكترونية والبريد الإلكتروني والمواقع الاجتماعية والألعاب المتعددة اللاعبين».³⁸ وبالنظر إلى الطريقة التي يُخلَق ويُقدَّم ويُستهلك بها الدين الرقمي، فإن أهم خصائصه هي التفاعلية، والنص المتشعب (hypertext) وطريقته في الانتشار. إننا

36 تطورت في مجال دراسة شبكات التواصل الاجتماعي مجموعة من المناهج مثل: القياس الاجتماعي (Sociométrie) الذي طوره كل من زيمل ومورين (Simmel et Moreno) والذي يعتبر إحدى آليات دراسة البنيات الاجتماعية على ضوء التجاذب والتنافر اللذين ينشآن ضمن المجموعة الافتراضية؛ فضلاً عن نظرية الرسم البياني *théorie des graphes* التي تعدّ نظرية معتمدة في العلوم الرياضية بالأساس، وتسمح بدراسة العديد من العلاقات المختلفة في وقت واحد ولنفس المجموعة، وبالتالي بناء العديد من الصفات المميزة لنفس الأشخاص، الأمر الذي يخلق مزيجاً غنياً للتحليل الإحصائي في العالم الرقمي. انظر:

Mercklé, *sociologie des réseaux sociaux*, op. cit.

37 Eve, M., « Deux traditions d'analyse des réseaux sociaux », *Réseaux* 2002/5 (no 115), p. 183-212.

38 Grieve, G. P., « Digital Religion », in H. Campbell (ed.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, New York: Routledge, 2013: 104-118, p. 108

نتفق مع غريغوري برايس غريف في تأكيده، أن الدين الرقمي لا يعني فقط ممارسة «الدين» في وسائل التواصل الرقمية. إن المكون الثاني للمفهوم يرتبط بالإيديولوجيا التكنولوجية التي «تعكس الطريقة التي ترتبط بها التكنولوجيا بالاقتصاد والسياسة والثقافة... إن الدين الرقمي مرتبط بإيديولوجيا تكنولوجية لوسائط جديدة، ولذلك فإنه يعتبر أكثر من مجرد طريقة جديدة للتواصل، وإنما هو نظرة جديدة إلى المجتمع، ذلك أن ممارساته اعتبرت دائما ممارسات ثورية ومرتبطة بانتصار الإبداع والحرية البشريين على الدوغمائية والتقليد الأعمى».³⁹ والخاصية الثالثة للدين الرقمي، هي أنه بالنظر إلى الطريقة التي يتداخل بها مع العالم الرقمي، فإنه يقدم آلية لمعالجة «الحداثة السائلة» حسب عبارة زيغمونت بومان. ويعبر غريف عن هذه الخاصية بقوله: «إن خصائص التكنولوجيا الرقمية تغذي الدين الرقمي بطرق متعددة. فالدين الرقمي ليس مجرد دين تقليدي معلّب في شكل وسيط تكنولوجي جديد، بل إنه دين فريد، نظراً لأنه يعبر عن أشكال القلق التي انبثقت في العالم الحديث السائل باستعمال أبعاد ووسائط تكنولوجية جديدة من أجل ربط الميتاسرديات الدينية بالإيديولوجيا المحيطة بالرقمي».⁴⁰

وإذن، فإن الدين الرقمي، كما نتصوره، يتجاوز الممارسة الدينية في العالم الافتراضي. وكما لاحظ ذلك ستيوارت هوفر ونيل الشعيبي، هناك ثلاثة مجالات يتقاطع فيها الرقمي مع الديني: أولاً، هناك أشكال جديدة من الأنشطة والممارسات الدينية المنبثقة داخل الثقافات الرقمية. ثانياً، تسجل الديانات التقليدية والسلطات الدينية التقليدية حضوراً افتراضياً قوياً يساعدها على الحفاظ على تقاليدها وأنساق معتقداتها؛ إلا أن هناك فضاء ثالثاً، أي «مجالاً متدفقاً ومتطوراً تجد فيه مجموعة واسعة من التقاليد القديمة والتقاليد الجديدة و'التقاليد المضادة' مكانها في الفضاء الرقمي».⁴¹

4.1. الجندر كمقاربة للبحث

بعد الاطلاع على مجموعة من الأبحاث والدراسات التي تناولت موضوع (المرأة، الدين ووسائل الإعلام) وتعميق المعرفة حول موضوع المرأة والدين من مختلف الزوايا. ووضع حدود المعرفة وعدم المعرفة المتعلقة بموضوع البحث، التي توفرها الأدبيات العلمية المليئة بالأفكار والنظريات والمفاهيم والفرصيات التي يمكن الاستفادة منها في البحث وتطويرها أو تجاوزها. من الملاحظ، أن البحث السوسيولوجي والأنثروبولوجي في هذا الموضوع (المرأة والدين)، في المجتمع المغربي يعرف حالة فراغ ابستيمولوجي، إذ لم نجد إلا دراسات محدودة جداً، بينما قطعت الدول الغربية شوطاً كبيراً في هذا المجال، حيث صاغت

39 Ibid., p. 109

40 Ibid., p. 110

41 Hoover, S. and Echchaibi, N., *The Third Spaces of Digital Religion: A Working Paper*, https://www.researchgate.net/publication/287644204_The_Third_Spaces_of_Digital_Religion

بشأنها قواميس وإحصاءات ومؤلفات، كما خصصوا أقسام الدراسات ومراكز الأبحاث. فالدين كيفما كانت طبيعته، توحدي أو لا، فهو يرتبط بتجربة المقدس لدى الكائن البشري في وجود لا يمكن حصره في مرحلة تاريخية معينة أو حضارة ما أو عند تجمع بشري دون غيره، وبما أنها تجربة بشرية، فإنها ظاهرة موضوعية تخضع للدراسة والتحليل.

وسنعمد في هذا البحث على مقارنة النوع الاجتماعي؛ لما تقدمه من إمكانيات لتحليل علاقات الهيمنة وكشف مختلف المفاهيم والتصورات المتعلقة بالتمييز في بناء الهوية الجندرية، كما تسمح بفهم كيفية اشتغال الأحداث وطبيعة مشاركة النساء في «الفعل الديني الرقمي»، وبالتالي معرفة ما إذا استطاعت النساء طرح مقولات جديدة لإعادة تعريف المجتمع بما يسمح بإعادة النظر في السياسة (أو الأخلاق)، وبالتالي إعادة بناء «الثقافة العامة» أو المجال المشترك.

فالنوع الاجتماعي ليس متغيرة «عادية» لوصف الأوضاع السوسيو-ديموغرافية أو للإشارة إلى فئات اجتماعية: الرجال والنساء، وإنما هو آلية لكشف منطق شامل يبرز كيف ينتظم ويشغل المجتمع. إنه شبكة منظمة للعلاقات الاجتماعية في مختلف الحقول ومختلف التشكيلات الاجتماعية؛ فـ «النوع» حاضر في حياتنا اليومية وفي ممارساتنا الجسدية والفكرية إذ أصبح مرجعاً أساسياً في المنظومة الثقافية ومحدد أساسي في الهوية الاجتماعية التي نلزمنا بالتموقع وفق إحدى الطبقتين الجنسيتين: ذكر/ أنثى.

ويظهر الجندر حتى في الأشياء الأكثر حميمية وخصوصية مثلاً: في تحديد طريقة المشي، والكلام والذوق (اختيار الألوان، اللباس، الأكل...). كما أنه يمثل مرجعية في اختيار الشركاء في العلاقات الحميمة، وفي طريقة التعبير عن الانفعالات والأحاسيس المرتبطة بالخوف والحزن والغضب. وباختصار، إن النوع الاجتماعي مبنين في الترسيمات الذهنية كما يفضل بورديو نعتها، حيث أصبحت تصوراتنا وتمثلاتنا وممارستنا وعلاقتنا تظهر كشكل طبيعي.

2. إشكالية وفرضيات البحث

عملت الحركة النسائية منذ سنوات، على تطوير آلياتها واستراتيجياتها من أجل تحقيق المساواة بين الجنسين، مهما كان سنهم أو أصلهم أو طبقتهم الاجتماعية، ومهما كانت قدراتهم الفكرية والمعرفية. وقد ساهمت مقارنة النوع الاجتماعي في زعزعة الترتيبات الاجتماعية بين الجنسين والتشكيك في الهوية الجندرية التقليدية. فهل استطاعت النساء العربيات الفاعلات في الدين الرقمي من الاستفادة مما قدمته الحركة النسائية العالمية، وتجاوز التصور الديني التقليدي لهوية المرأة وبناء هوية جندرية وفق مبادئ المساواة؟ وهل سهولة ولوج النساء للشبكات الاجتماعية كافية لإنتاج خطاب ديني «يزعزع» العلاقات الاجتماعية

غير المتوازنة؟ إننا نسعى في هذا المقال إلى معرفة ما إذا أصبح الخطاب الديني النسائي الرقمي أحد آليات تجاوز النماذج التقليدية والنزاع حول السلطة، أم أن هذه المساهمة لم تغير واقع العلاقات الاجتماعية بين الجنسين خارج هذه الحقل الرقمي كما تقول الباحثة كلمباش،⁴² ليظل الخطاب الديني بصيغة المؤنث امتداداً للخطاب البطريركي.

يعبر الخطاب الديني عن الهوية الجماعية، ويترجم طريقة تفكير المخاطب ونظرته للعالم، كما يحيل على خصوصيته الثقافية والمعرفية. انطلاقاً من هذه المعايير، طرحنا مجموعة من الأسئلة من قبيل: هل استطاعت النساء الفاعلات في الدين الرقمي ترسيم حدود هويتهن الجندرية بعيداً عن التصور الديني التقليدي؟ وهل أدى ولوج النساء إلى المعرفة والوظائف الدينية (الإفتاء والإمامة «الصغرى» والعمل السياسي) إلى إنتاج خطاب ديني مبني على المساواة بين الجنسين؟ وإذا كانت بعض النسائيات «المسلمات» يعتبرن أن الإسلام كرم المرأة، وأن عدم المساواة الاجتماعية بين الرجل والمرأة ناتجة عن التأويلات المغلوطة للفقهاء للنصوص الدينية، فما هي الخطابات والأحكام الدينية البديلة التي قدمتها؟ أم أن النساء يخضعن لما يسميه مصطفى حجازي «الاستلاب العقائدي»، حيث تؤمن النساء بأنهن كائنات من الدرجة الثانية أقل معرفة وقدرة وقوة بالمقارنة مع الرجل، مما يفرض عليهن أدواراً ثانوية في البيت وفي المجال العام؟ وهل ساهمت مشاركة المرأة في الحقل الديني في تقديم قراءة جديدة للعالم و«العيش المشترك»؟ وهل استطعن بفضل تفاوضهن حول السلطة الدينية في العالم الرقمي، أن يخلخلن المنظومة الثقافية والاجتماعية الثابتة، وإعادة ترتيب العلاقات الاجتماعية والسياسية؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، صغنا ثلاث فرضيات أساسية:

- منحت إمكانية ولوج وسائل التواصل الاجتماعي للنساء رؤية جديدة للتفاوض حول السلطة الدينية.
- تنشغل النساء في نقاشاتهن الدينية بالدفاع عن حقوق المرأة وترسيم حدود هويتهن.
- تقدم الفاعلات في الدين الرقمي تصورات جديدة لأوضاعهن وأدوارهن الاجتماعية.

3. منهجية البحث

ألزمتنا اختبار هذه الفرضيات بإخضاعها لأحكام المعطيات التجريبية التي جمعناها بفضل عينة عشوائية من خطابات النساء حول الدين، والمنشورة في شبكة التواصل الاجتماعي «فايسبوك». ولتحليل هذه الخطابات، اخترنا تقنية تحليل المضمون لما توفره من إمكانية الربط بين بنية الخطاب الديني النسوي والعلاقات السلطوية داخل المجتمع، حيث قدمنا نماذج من تلك الخطابات وتحليلها وفق دراسات ونظريات

42 Della & Malochet, « Pouvoirs, genre et religions ». op. cit.

سوسيولوجية. إذ ركزنا في تحليل مضمون الخطاب الديني النسوي على استخراج الكلمات المفاتيح والتحليل النحوي والدلالي من أجل استخراج الموضوعات المركزية من نصوص عينتنا، باعتبارها عناصر تشترك في تكوين الأحداث الاجتماعية، وتعكس معتقدات النساء ومواقفهن وقيمهن. كما يساهم الخطاب في تثبيت الإيديولوجيات أو دعمها أو تغييرها. هكذا، فإن تحليل الخطاب يمكننا من فهم الممارسة الاجتماعية أو جزء منها لما لهما من علاقة جدلية؛ فحتى وإن كانت عناصرهما مختلفة، فهي غير متميزة.

ونظراً لصعوبة الموضوع المدروس وتشعبه، فإننا وضعنا شبكة للتحليل تنطلق من مقارنة النوع الاجتماعي، وذلك من أجل معرفة ما إذا كانت مشاركة النساء العربيات في النقاش الرقمي للدين وإنتاج خطابات دينية رقمية تتجه نحو إعادة النظر في وضعهن ودورهن، سواء من خلال انتقاد الدين بشكل جذري أم إعادة تفسيره وفق مبادئ المساواة المطلقة بين الجنسين، أم أن مشاركتهن تلك تعمل على إعادة إنتاج الصور النمطية التقليدية حول المرأة.

4. عرض وتحليل نتائج الدراسة

1.4. الخطاب الديني النسوي بين الهوية الجندرية والهوية الدينية في الشبكات الاجتماعية الرقمية

يضعنا البحث في مشاركة النساء في إنتاج الخطاب الديني الرقمي أمام تقاطع مكونين جوهريين للهوية الاجتماعية؛ الهوية الدينية والهوية الجندرية. ولطالما أثار هذان البناءان الاجتماعيان قلقاً علمياً بفعل زعزعتهم للنماذج التقليدية القائمة على تمركز النظرة الذكورية للعالم.

يحيل الخطاب الديني للنساء في مواقع التواصل الاجتماعي إلى فكرة أن الإسلام محدّد أساسي من محددات الهوية الجندرية، حيث تُلزمُ النصوصُ الدينيةُ كلاً من الجنسين بالعديد من المعايير والقيم وتحدد تصوراتهم وسلوكياتهم، كما تقوم بتحديد الأدوار الاجتماعية لكل من الذكور والإناث. ويقوم هذا البعد الديني على فكرة الاختلاف بين الجنسين بالاستناد في ذلك إلى سمات بيولوجية. هذا فضلاً عن أن الدين عامل أساسي في تصنيف وتقييم الأفراد في المجتمع المغربي، بالإضافة إلى كونه مرجع أساسي في النقاشات حول قضايا المجتمع، خاصة عندما يتعلق الأمر بالمرأة ووضعها الاجتماعي. وهذا الطرح، الذي يبني الهوية الجندرية والعلاقة بين الجنسين على أسس دينية، يرفضه الفكر النسائي الغربي وفلسفة المقاربة الجندرية، كما أن خطاب النساء في وسائل التواصل الاجتماعي يقدم الدين كإطار قانوني ينظم المؤسسات الاجتماعية والعلاقات بين النوعين.

يتعلق الخطاب النسوي حول الدين، في جزء كبير منه، بهوية المرأة؛ إذ تكشف نقاشات مجموعة من النساء عن القضايا المتعلقة بالجسد الأنثوي، كالحجاب والحياة الجنسية والأدوار الاجتماعية، ومسائل أخرى تتعلق بالزواج والطلاق والقوامة؛ وهي المواضيع نفسها المتداولة في الخطاب الديني التقليدي الذكوري. وبالتالي، لم تتناول النساء قضايا جديدة تعكس تغير اهتماماتهن وتطور وعيهم بذاتهن. وتعكس هذه الخطابات أيضاً تصوراتهن لهويتهم المستمدة من أسس «الإسلام البطريركي»، وذلك من خلال تكرار مجموعة من النصوص الدينية المؤسسة لهويتهم مع محاولة تقديم تفسير جديد لها، مثل تكرار الحديث النبوي الذي يعتبر المرأة عورة، والذي علقت عليه إحدى النساء بقولها: «إنه حديث صحيح، لكن ليس بمعنى المرأة عار، بل بمعنى أنها إذا خرجت من بيتها بغير ضوابط شرعية وليس كما أمرها الله خالقها الذي هو أعلم بالأمور الفيزيولوجية في الرجل والمرأة. فلما تخرج المرأة متزينة بدون حجاب أو بحجاب آخر الزمان تضع المكياج والعطر.....فهي عورة».

يتمركز الخطاب الديني النسوي حول مجموعة من القيم والقضايا الإسلامية التي تعتبرها النساء جزءاً من هويتهم، تقول إحدى الفاعلات «المرأة العفيفة هي من يسكن الإسلام روحها وجسدها»، يظهر أن هدف هذا الخطاب هو التأكيد على مبادئ ومعايير إسلامية في تحديد هوية المرأة، وبالتالي فالمرأة النموذجية هنا هي المرأة المسلمة؛ فالهوية بناء اجتماعي تتداخل فيه مجموعة من القيم والمعايير المستمدة من المنظومة الثقافية، والدين جزء أساسي منها. وهذا ما يفسر كيف تعكس خطابات النساء حول الدين هويتهم الاجتماعية التي يتداخل فيها البعد الجندي والبعد الديني اللذان يشتركان في كونهما مبنين اجتماعياً. نلاحظ، أن الخطاب الديني لدى النساء تعبير عن بنية العقل وعن الهوية الفردية والجماعية، ويعتبر النسق الديني مكوناً أساسياً في بناء وتحديد هوية المرأة التي يتم بناؤها اجتماعياً منذ الطفولة الأولى عبر التنشئة الاجتماعية.

تظهر الهوية النسوية المعبر عنها في خطاباتهن المستمدة من الدين في بعض الأحيان كبيانات ثابتة، وكأنها وعاء يرتدينه في هذا العالم الافتراضي، علماً أن تشابه خطاباتهن يعكس تشابه رؤاهن وتصوراتهن. وتارة أخرى، تظهر تلك الهوية وكأنها هوية نسبية تتميز بالاختلاف من امرأة لأخرى؛ إذ تعلق إحدى الفاعلات حول موضوع الحجاب قائلة: «تحرير المرأة لا يكون بنزع حجابها، بل تحريرها بتعليمها فنون تربية أبنائها جيل المستقبل... وليس تعريضها..»، فيما تقول فاعلة أخرى مستعينة بما قاله الغزالي في كتابه **استقلال المرأة في الإسلام**: «العبرة ليست بالحجاب المادي مهما يكن صفيقا ومانعا، وإنما العبرة بالحجاب المعنوي والخلقي، وهو حجاب الضمير..» وتقول مؤكدة: «هذا لا يعني أن ترتدي المرأة ما يظهر مفاتها وتثير غريزة الرجل... وتفشي الفتنة وتخرج عن طاعة الله..»؛ يظهر من خلال الإطلاع الأولي على هذين النصين أنهما يقدمان تصورات مختلفة عن حجاب المرأة، إلا أنهما في جوهرهما يقدمان نفس التصور الذي يرى في المرأة فتنة للرجل والمجتمع، ويحدد هويتها بالتعاليم الدينية. ويمثل هذا التشابه اشتراكهما في الهوية

الجماعية/الهوية الإسلامية (أو ما يسميه غوفمان الهوية من أجل الآخر)، بينما يحيل الاختلاف إلى الهوية الشخصية (هوية من أجل الذات)، وهما هويتان غير قابلتين للاختزال. هاتان الهويتان يجمعهما بورديو في مفهوم الهابيتوس كبنية فردية وجماعية، بمعنى تتضمن سمات الجماعة والفرد في نفس الوقت.⁴³ فإذا كان الهابيتوس يتشكل اجتماعياً مع إمكانية تأثره بالتجارب الشخصية المرتبطة بقدرة الفرد على الاختيار، فإن الهابيتوس الذي يعرضه الخطاب الديني الرقمي للنساء يظهر أكثر تأثراً بالتجارب الاجتماعية ذات الصلة، خصوصاً بقيم ومعايير الدين الإسلامي، وإن كان نسق خطابهن يظهر كرد فعل فردي، فما هو إلا انعكاس للبنيات الاجتماعية المشكلة وفق «الإسلام البطريركي».

هذا التداخل بين الهوية الدينية والهوية الجندرية في خطاب النساء العربيات في الفيسبوك ناتج عن كون الدين الإسلامي يشكل أحد المكونات المركزية للمؤسسات والأنظمة الاجتماعية وللحوية الجماعية. وقد ترتب عنه تأطير الذهنيات والسلوكيات ووضع حدود ومرتكزات الهوية الجندرية، خاصة وأن من بين الوظائف الجوهرية للدين ضبط السلوك الاجتماعي وتأطيره، وهو ما يفسر تشبث الخطاب النسوي الديني بالنموذج التقليدي للهوية الأنثوية، والتي يشكل الدين جوهرها. ويكشف هذا الخطاب عدم قدرة الحركات النسائية العربية على بناء هوية جندرية مستقلة عن التصور الديني البطريركي للمرأة، وبالتالي فشلها في بناء إيديولوجية خاصة بها؛ بينما نجد الحركة النسائية الغربية قد تمكنت من بناء هوية جندرية بعيدة عن المؤسسة الدينية، وذلك رغم تعدد أشكالها وتنظيماتها وتوجهاتها الشديدة الاختلاف. ولعل هذا ما يعكس درجة تطورها وأنماط تفكيرها، وما جعل منها حركة اجتماعية إصلاحية تتحدى البطريركا. فالحركة النسائية إذن، هي الالتزام بوضع حد للهيمنة الذكورية.⁴⁴

يتمثل جوهر الحركة النسائية أساساً في إعادة تحديد هوية المرأة، وهو ما أكدت عليه وأسست له مجموعة من النسائيات، على رأسهن سيمون دوبوفوار وكريستين ديلفي وفرنسواز إيرتي. إن إعادة بناء هوية المرأة مسألة جوهرية في النظرية النسائية، وهو ما تطرق إليه كذلك إيمانويل كاستلز في كتابه **سلطة الهوية**، حيث اعتبر أن جوهر الحركة النسائية، كما تعاش وكما يعبر عنها، تكمن في إعادة تحديد هوية المرأة؛ وذلك بالإعلان عن مساواتها المطلقة مع الرجل، أي سحب أية دلالة جنسوية عن الاختلافات البيولوجية والثقافية، ورفض أي نموذج للهوية النسوية الذي قد يقدمه النظام البطريركي.⁴⁵ إلا أن هذا المستوى من الوعي لم تستطع خطابات النساء العربيات إنتاجه، واكتفين بإعادة إنتاج تلك النماذج والتصورات التي يقدمها الإسلام الذكوري حول هوية المرأة، وهو ما تؤكد خطابات مجموعة من الفاعلات: «الإسلام دين كامل أشرف على

43 Bourdieu, P., *Le Sens pratique*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 87-91

44 Castells, M., *le pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard, 1999, p. 214-215

45 Ibid., p. 218

خلق البشر وتحديد مكانة الرجل والمرأة... وقد أوصى الإسلام الرجل بالمرأة ليرعاها ويحميها ويعلمها.... وأوصانا بالتعاون بيننا..... وفضل الرجل على المرأة لقدرته على النفقة عليها، لأن المرأة ضلع أعوج وجب عليه حمايتها وتحسينها..» كما رددت نساء أخريات «المرأة ناقصة عقل ودين»، مما يوضح مدى تأثير النساء بالإسلام البطريركي الذي حدد هوية المرأة كذات ناقصة وتابعة أية هوية من الدرجة الثانية.

ومن جهة أخرى، تشدد خطابات النساء حول الدين إلى ضرورة التشبث بالهوية الدينية، باعتبار أنها أصبحت مهددة من قبل الغرب بفعل التطور التكنولوجي والعولمة مظهرات بذلك أشكال الاختلافات حيث تقول إحدى الناشطات: «نحن نساء مسلمات نشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله... والحجاب والعفة ميزتنا...» ويتضمن خطاب آخر «لا نرضى أن نسلم وطننا لليهود والكفار... ولا نرضى ما يتبعه العلمانيون والليبراليون الملحدون...» وتقول فاعلة أخرى: «الإسلام ديننا ودستورنا»، يبدو أن العالم الافتراضي كما هو الحال في العالم الواقعي، ترتبط الهوية بمفهوم الاختلاف.

إن الخطابات الدينية للنساء في العالم الرقمي، بغض النظر عن طبيعتها أو مرجعيتها، تمثل شكلا من أشكال التبادلات الاجتماعية للأذواق والآراء؛ فالشبكات الاجتماعية مجال للتفاعلات الاجتماعية، أي أنها تقدم خدمات للفاعلات الافتراضيات للتعبير عن وجودهن من خلال تقاسم معارفهن ومواقفهن والتعبير عن هويتهن. ومن بين مظهرات هويتهن الرقمية، بالإضافة إلى التمثلات الفكرية الظاهرة في خطابتهن، نظام تقديم الذات الذي يتجلى في ثلاث هويات حسب جورج Georges: الهوية التعريفية (مثل، الاسم، السن) والهوية الفاعلة (الأنشطة، الاهتمامات، الأصدقاء) وأخيرا، الهوية المحسوبة ترتبط بالمتغيرات الكمية: كعدد الأصدقاء مثلا،⁴⁶ وهي مظهرات تتلاءم في جزء كبير منها مع مكونات الذات عند وليام جيمس الذي يمكن أن نعتمد على تصوره لتحديد مكونات الهوية الرقمية أو الافتراضية، مثل المعرفة بالذات وتقديم الذات، حيث يميز في كتابه مبادئ علم النفس بين ثلاثة مكونات للذات: الذات المادية، التي تظهر في البروفايل الرقمي كالاسم، والجنس والسن، ثم الذات الاجتماعية المتمثلة في الأصدقاء وأفراد الأسرة، وأخيراً الذات الروحية المرتبطة بالآراء السياسية والدينية والهوايات.⁴⁷

وما يهمنا نحن من هذه الهوية الرقمية للنساء هي مواقفهن وآراؤهن حول ذواتهن وأوضاعهن من المنظور الديني؛ أي تلك الهوية الرقمية التي تكشف عن هويتهن الجندرية من منظور ديني، إذ تقوم الهوية الجندرية على التمايز بين طبيعة المرأة وطبيعة الرجل التي تكسب الواحد دون الآخر صفات نفسية ومؤهلات اجتماعية ومهنية ومهارات وتصوغ سلوكيات كل منهما. كما تحيل الهوية الجندرية إلى مجموع الأدوار والحقوق والواجبات لكل من الجنسين وتؤطر العلاقات بينهما، كما تشكل نظرتنا لذاتنا ورؤيتنا للعالم.

46 Ibid., p. 181

47 Ibid., p. 184

ويقول غوفمان في هذا الصدد في كتابه **الترتيبات بين الجنسين**، أن الهوية الجندرية للفرد تتحدد بإحساسه بمن «هو» ومن يكون، وذلك بتصنيفه في الطبقة الجنسية التي ينتمي إليها؛ أي حسب المثل العليا للذكورة أو الأنوثة. يقول غوفمان بهذا الخصوص: «يظهر أن مصدر التعريف الذاتي يعد أحد أعرق ما يقدمه لنا مجتمعنا، ولعله أكثر من الفئة العمرية. واضطراب هذا المصدر أو تحوله، لا يمكن أبداً تصورهما كمسألة بلا أهمية».⁴⁸ وتشمل الهوية الجندرية عند إريتيي كل المواقف والممارسات التي تحدد الأدوار والمواقع والحقوق وحتى الميول الجنسية. ويتطلب بناء الهوية صيرورة طويلة من التنشئة الاجتماعية، كما يرتبط هذا المفهوم بالتجارب الشخصية التي تطبع الأسلوب والسلوك والمظهر، مثل اختيار الملابس وطريقة تصفيف الشعر والحركة والمشى والصوت، وهي أمور شديدة الاختلاف بين الجنسين بشكل خاص.⁴⁹ وبالتالي، فالهوية الجندرية هي بناء اجتماعي مرتبط بالسياق التاريخي والثقافي والبيئي.

وتظهر هذه الهوية الجندرية في خطاب النساء الديني الذي تعكسه مواقفهم وآراؤهن حول القضايا المتعلقة بجسدهن ولباسهن وسلوكهن وأدوارهن وعلاقاتهن، مستندات في ذلك إلى النسق الديني كمرجع أساسي في بناء هويتهن وتحديد مكانتهن في المجتمع. تقول إحدى الناشطات: «الإسلام ديننا وعقيدتنا منح للمرأة ما تستحق ووضعتها في مكانتها... فالإسلام وضع منطقاً للمساواة بين الرجل والمرأة، فقد جعل حصتها نصف حظ الذكر، لأن الرجل قوام على المرأة بما أنفق... فيما منح للمرأة الحرية في التصرف في مالها». إن أغلب الفاعلات في الخطاب الديني الرقمي يؤيدن التصور الديني لهوية المرأة ودورها في المجتمع، وذلك عبر إعادة إنتاج خطاب «الإسلام الذكوري». وبذلك، يتم تكريس الهيمنة الذكورية من قبل النساء أنفسهن بشكل غير واع أحياناً، إذ تشكل البطيريركية بنية أساسية لكل المجتمعات المعاصرة، وتتحدد بالسلطة المؤسسة للرجال على النساء- أو ما يسميها بورديو بنظام الهيمنة الذكورية- داخل المجموعة الأسرية. ولكي تمارس هذه السلطة، ينبغي أن تتغلغل في مختلف مكونات التنظيم الاجتماعي، من الإنتاج إلى الاستهلاك، إلى السياسة والقانون والثقافة والدين، مما يترتب عنه علاقات وهويات ذات طابع الهيمنة والعنف الذي ينتجه النظام البطيريركي.⁵⁰

48 Goffman, L'arrangement des sexes, op. cit. p. 48-49

49 Héritier, F., Hommes, femmes: la construction de la différence, Paris, Le Pommier, 2010

تقسم الهوية الجندرية الكائن البشري إلى فئتين: الرجال /النساء، ومن لم يدخل ضمن هاتين الطبقتين الجنسيتين، فهو يعتبر «Queer» أو «étrange» وهو نعت إنجليزي يستخدم كوصف تجاه الأقليات الجنسية، وحسب نظرية «Queer» تحدد النوع كبناء يرفض التقسيم المزدوج أو الثنائي، والتي تأسست بناء على المتباينين جنسياً؛ حيث تسمح للأفراد بهوية مائعة identité Fluide، إلا أنها يمكن أن تكون هوية، فكيير تعني أن لا تنتمي لأي نوع، وبالتالي فهي توجه جنسي غير محدد non définie. للمزيد انظر:

- Dean, T., « Lacan et la théorie queer », *Cliniques méditerranéennes*, n°73, février 2006, p. 71-78 (DOI 10.3917/cm.074.0061)

- Dominique, C. et Autres, « Le Sexuel, ses différences et ses genres », EDK Éditions, 2011

50 Castells, *le pouvoir de l'identité*, op. cit. p. 170

يحيل تعدد الخطاب النسوي إلى التنوع في تصور هوياتهن المرتبطة بأشكال الوجود وبالتجارب الشخصية، فيما تمثل «البطيركة» العنصر المشترك بينهن. والحركة النسائية في أشكالها المختلفة وطرقها المتنوعة، جاءت أساساً لتفكيك ثنائية البطيركية كما تظهر في المؤسسات وفي الممارسات الاجتماعية، وبفعلها هذا تؤسس لهوية نسوية تمسك بالميكرو-سلطة، فهذا البناء الذاتي للهوية يطالب في جوهره بالسلطة. وبالتالي، فإن الهدف الأساسي للنسائية، بمختلف مرجعياتها وخطاباتها، هو تدمير وإعادة بناء هوية المرأة بتخليص المؤسسات الاجتماعية من النزعة الجنسية le sexisme والمطالبة بحقوق النساء، باعتبارهن ذوات مستقلات عن الرجال وعن الأدوار التي فرضت عليهن في إطار النظام الذكوري.⁵¹ وإذا فالتصورات الدينية، حسب النظرية النسائية والمقاربة الجندرية، تعيق تفعيل حقوق النساء وتتعارض مع مبادئ المساواة العالمية، ولعل ما دفع بالنسائيات الغربيات إلى فصل الدين عن الدولة كأحد مطالبها الأساسية في سيرورة نضالها. بينما النسائيات العربيات يتشبثن بالمرتكزات الدينية في خطاباتهن ومطالبهن، وتتعدد وتتوزع خطاباتهن بين المناديات بإعادة قراءة النصوص الدينية من أجل تجاوز النزعة الذكورية في النصوص الفقهية، وبين خطابات تكرر وتعيد إنتاج الخطاب الديني التقليدي باعتباره هو الأصل. كما نجد خطابات ذات توجه علماني، وهي أقلية، تدعو إلى المساواة المطلقة بين الجنسين، وتجاوز كل الاعتبارات الثقافية والدينية والقطع معها على غرار النسائية الغربية.

عموماً، فإن اعتماد الخطاب الديني من قبل النسائيات يتم في إطار نظري، إما من أجل إضفاء المشروعية على مطالب الحركات النسائية وجعلها مقبولة في المجتمعات الإسلامية، أو اعتماده كمكون أساسي للهوية الجندرية. وبما أن الهوية الدينية هي نتاج المعرفة الإسلامية/ صناعة ذكورية، تستمد وجودها واستقرارها من الأسس النبوية للمجتمع الذكوري الحاضرة في نظم الاعتقاد والعلاقات والأدوار الاجتماعية؛ فهي التي تشكل الهوية الجندرية في المجتمعات العربية المسلمة، وبالتالي فإن الهوية الجندرية للنساء تعزز السلطة الذكورية والتشريعات الدينية القائمة على مبدأ الاختلاف والتفاضل بين الجنسين.

2.4. الخطاب الديني النسوي وإعادة إنتاج «الاسلام البطيركي» في العالم الافتراضي

يكشف تحليل الخطاب الديني النسوي في مواقع التواصل الاجتماعي، «الفيسبوك» خصوصاً، على أننا أمام خطابات شديدة التنوع؛ مما يحيل على الانقسام الفكري للنساء العربيات والمجتمعات المسلمة عموماً. كما تعكس هذه الخطابات الدينية المتنوعة تعدد المرجعيات والتصورات، والتي قد تظهر أحياناً وكأنها خطابات متجانسة، بينما الواقع على عكس ذلك، وهو ما يمكن تفسيره بسببين جوهريين: السبب الأول، يرجع إلى تعقد التصورات والممارسات الدينية للفاعلات؛ نظراً لتعدد الأنساق الفكرية والمرجعية

51 Ibid., p. 242- 245

الأكثر أو الأقل تمفصلاً (النصوص الدينية المقدسة، تعدد المذاهب، التصوف، عبادة القديسين).⁵² فيما يعود السبب الثاني، إلى تداخل المظاهر والممارسات الاجتماعية مع الممارسات الدينية، وقد أشار إلى ذلك مجموعة من السوسيولوجيين الباحثين في الظواهر الدينية مثل: دوركهيم، مارسل موس وماكس فيبر. ويزداد الأمر تعقيداً، عندما تشارك النساء في الخطاب الديني، حيث يثير إشكالية ترسيم الحدود في ما يتعلق بالدين والنساء.

عموماً، يمكن تصنيف الخطاب الديني النسوي إلى نوعين أساسيين: الخطاب «المعتدل» أو ما يسمى بالإسلام السياسي، والخطاب «المتطرف» القائم على العنف، وما يعرضه هذان النوعان من الخطاب، إنما هو فرق في الدرجة وليس في الطبيعة، حيث لا توجد بينها أي اختلافات في الأسس المعرفية أو الميكانيزمات. تعبر إحدى الناشطات بقولها: «الإسلام يستحق المعاناة»؛ وأخرى قالت بأنه «يجوز القتل في سبيل الله، لكن بشروط وضوابط الشرع». كما جاء على لسان إحدى النشيطات التي تقول إنها ضد خطاب العنف: «ربي يسلط عليك أشد عقاباته إن شاء الله لعنة الله عليك وعلى كفرك..» وتضمن نص آخر: «يجب أن ينال كل من خرج عن طاعة الله ورسوله ما يستحق... وأن يكون عبرة لغيره..» وقالت فاعلة أخرى: «يجب محاسبة ومتابعة كل من يحاول نشر الفتنة بين المسلمين ويحاول المس بوحدة وثقافتنا..» كما أيدت أخريات إيجاز ضرب الزوج لزوجته إذا لم تلتزم «بشرع الله». كما جاء على لسانهن رفض أي نوع من التفاوض أو النقاش في مجموعة من المسائل والقضايا، باعتبارها تمس بمرتكزات الإسلام وبقداسته. ويشارك هذان النوعان من الخطاب الديني في المفاهيم وأساليب استقطاب الجماهير، ومن بين أشكال هذا التشابه:

- الخلط بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين «الذات» و«الموضوع»، واستخدام النصوص الأصلية والتراث والموارد الفقهية الأولى من أجل إضفاء الشرعية على خطاباتهم.

- إدعاء اليقين المعرفي، ورفض المواجهات الفكرية.

وهكذا، فإن النزاع بين الاتجاه «المعتدل» والاتجاه «المتطرف»، هو نزاع هامشي ولا يتضمن أي تعارض أو تناقض جوهري، خاصة عندما لا يلغي الخطاب المعتدل مبدأ العنف، ويعتبر الإسلام لا يدين العنف في حد ذاته، حيث يدعو في المقابل إلى ضرورة تقييده بالظروف والحدود. فالخطاب «المعتدل» يمزج بين الفكر الإسلامي وحقوق الإنسان.⁵³ وإن، فعلى الرغم من أن الخطاب الديني المعاصر عمل على

52 Andezian, « Du «religieux» dans les réseaux sociaux féminins », op. cit. p. 66-68

53 Abu Zayd, H., «Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels », Égypte/Monde arabe, Première série, Médiateur et métaphores 2, 2008, URL: <http://ema.revues.org/243>.

«تجديد مفاهيمه» و«استراتيجياته»، فإنه لم يغير من مرتكزاته؛ أي اعتماده على النصوص الدينية المقدسة في حاجه.

ومن الملاحظ كذلك انتشار الخطاب الأخلاقي (خطاب الوعظ) والخطاب التعبوي بين النساء؛ مثل: «من أطاعت زوجها، فقد أطاعت الرسول وأطاعت الله»؛ وتقول إحدى الفاعلات: «اتقوا الله واعملوا بما يرضي الله، إنه غفور رحيم، فيما تقول أخرى: «أعوذ بالله من الضلالة والردى، ومن الشك...»، إلخ. هذا النوع من الخطاب يقوم على التبجيل والتقديس كما يتميز بالانتقائية والغموض. ويعتبر هذان النموذجان من ضمن الاستراتيجيات الأساسية للدفاع عن القيم الدينية ضد «الأعداء» من الملحدين أو غير المؤمنين أو الذين يؤمنون بدين آخر غير الإسلام.⁵⁴

وعليه، فإن الخطاب الإسلامي النسوي لا يختلف في مضامينه ومفاهيمه ومرجعياته عن الخطاب الديني الذكوري؛ فهو خطاب يتأرجح بين فلسفة القرون الوسطى والسعى إلى التثبت بالحدثة التي فرضت نفسها على مختلف أنساق ومكونات المجتمع؛ وحيث غدت الممارسات الاجتماعية للمعيش اليومي لا تعكس الهدف التأسيسي للإسلام (أي البعد الميتافيزيقي للإسلام)، تلك الممارسات تعتبرها بعض الخطابات دخيلة على حياة المسلمين. ولعل وعي المؤسسات وعلماء الدين والفقهاء بهذه الهوة بين الخطاب الديني السلفي والحياة الاجتماعية، جعل بعضهم يدعون إلى تبني فلسفة جديدة وبراديجمات أكثر انفتاحا على قيم الحداثة.⁵⁵ وقد انعكس ذلك على الخطاب الديني النسوي في العالم الرقمي.

كما أن الخطاب الديني النسوي لا يختلف عن نظيره الذكوري من حيث الخلط بين الذات والموضوع، أو بين الدال والمدلول نظرا لضعف القدرة الدلالية الداخلية للمدلول على خلق رمزية متكاملة ومنطقية.⁵⁶ ومما يحيل عن بنية فكرية متواضعة تقتقر لنسق رمزي متنوع ومنفصل عن الذات.

لقد أصبح الخطاب الديني المعاصر، الذي يستمد أسسه من فلسفة إسلام القرن 12، أكثر الخطابات تداولاً بين النساء والأكثر غزواً لوسائل التواصل الاجتماعي، مثل ترديد بعض الأحاديث أو الآيات القرآنية: «إن رحمتي سبقت غضبي»، أو أن تنشر مجموعة من النساء هذه الآية «وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»، كما رددت العديد من النساء «الإسلام دين التسامح»؛ وقالت إحدى الفاعلات: «عملنا هو صورة عن ديننا العظيم». إن شعبية هذا النوع من الخطاب ترجع إلى سهولة الوصول إلى أعمال الأشعري والغزالي وابن تيمية.

54 Chadli, El, M., Les islamistes au défi du pouvoir, discours représentation et médiatisation, [ouvrage collectif], Maroc, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., 2016

55 Ibid. p12-15.

56 Ibid. p.15

والملاحظ كذلك، أن الخطاب الديني النسوي يفتقر إلى التجديد، وإلى الخصوصية النسوية التي كان من المفترض أن تنعكس في خطاباتهم، على الأقل في ما يتعلق بالقضايا والمواضيع الخاصة بوضعهم ودورهم في المجتمع. فهن منشغلات بإعادة إنتاج خطاب الإسلام البطريركي. وحتى الخطابات التي تظهر أكثر ليبرالية ودعوة للمساواة بين الجنسين، لم تستطع تقديم بدائل جوهرية وإعادة ترتيب العلاقات بين النوعين من خلال هذا النسق الديني الذي يعتبر محددًا أساسيًا وشرعياً لتكريس التمييز على أساس الجنس ومنح الأفضلية لفئة الذكور. فالنساء هنا أكثر تشبثًا بالدفاع عن الهوية الدينية كهوية مشتركة بين النوعين، وأقل انشغالا بإعادة بناء هويتهن الجندرية. ويمكن تفسير هذا من منظورين: إما لعدم قدرتهن على تحطيم تلك التصورات والقيم المؤسسة لدونيتهن بفعل الخوف من المجهول، أو لغياب الوعي بطبيعة هويتهن القائمة على مبدأ التهميش والدونية والتراتب، وهو ما يمكن تفسيره بفعل هيمنة الثقافة الذكورية على تفكيرهن ونظرتهم لذواتهن وللعالم الخارجي. يقول بورديو في هذا الخصوص: الهيمنة الذكورية تمس كذلك الرموز الواعية وغير الواعية للمجتمع. والحال أن الإطار الرمزي في المجتمعات المتمركزة حول الذكورة تنظم كل الأشياء على أساس الهيمنة الذكورية. ففي مجتمع القبائل مثلا، يظهر كل ما يتعلق «بالأنثى» (الرطوبة، الليل، شق الأرض، إلخ) على المستوى الرمزي أقل قيمة مما يرتبط بالذكورة (جاف، اليوم، الدعامة). إن علاقات الهيمنة هذه تترسخ في «الطبيعة البيولوجية، والتي هي نفسها بناء اجتماعي»⁵⁷.

وفيما يخص الخطابات النسوية «العلمانية» المشككة في مشروعية ومصادقية المعرفة الدينية، فهي جد متواضعة. مثلا، تقول إحدى الفاعلات: «أنا لا أؤمن بكل ما ذكر في الكتب المسماة بالدينية حتى ولو اعتمدتها أقطاب الأرض جميعا..» وتنتشر فاعلة أخرى: «إن ما يناسب المرأة في العصور الغابرة لا يناسب المرأة في هذا العصر.. وأنا أقولها بملء فمي أنا لست ناقصة عقل ودين..ولست ضلعا أعوجا.. لذا، فأنا أرفض الإسلام الذي وضعنا في هذه المرتبة..». وتعلن إحدى النساء عن تخليها عن الإسلام كدين في قولها: «أنا أعلن تركي للإسلام دين الكراهية والاحتقار واللامساواة التي تتعرض لها المرأة إرضاء لنزوات الرجل»؛ وتقول ناشطة فايسبوكية رداً عن قول إن الإسلام كرم المرأة: «أنا أتبرأ من كل ما جاء في القرآن والحديث، فهو لا يمثلني ويتنافى مع مبادئ وإنسانياتي». تتعرض مختلف هذه النصوص للتهميش وردود فعل عنيفة تصل أحيانا إلى درجة التوعد بالقتل والتكفير والدعوة إلى محاسباتهن وقتلهن. وكذلك الحال بالنسبة إلى الخطابات التي تدعو فقط إلى إعادة إخضاع النص المقدس للتمحيص الدقيق والمعرفة العميقة، مثل ما نشرته إحدى الناشطات: «الفقهاء لم ينصفوا المرأة. لذا، نحن نطالب بإعادة قراءة النصوص الدينية من فقهاء وفتيات أكثر ليبرالية..». هذا النوع من الخطاب يتم رفضه ومقاطعته من قبل النساء أنفسهن بدعوى أن أي خروج عن التقاليد والأحكام الدينية الكلاسيكية سيعرض الهوية الإسلامية للانهايار. وبالتالي،

57 Bourdieu, la domination masculine, op.cit.

فإن الخطاب الديني «التقليدي»، هو الخطاب المهيمن على النساء الفاعلات في الدين الرقمي، يستمد قوته واستمراريته من مجموعة من العوامل:

- ارتفاع عدد المؤيدين لهذا النوع من الخطاب بفعل هيمنته الإيديولوجية على الأفراد وعلى ذهنياتهم التي تطبعت بمبادئ وقيم الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وهو ما يترتب عنه إعادة إنتاج هذا النوع من المعرفة والمعتقدات والمعايير والأخلاق الدينية؛

- قدرة هذا الخطاب الفقهي البطريركي على التبلور في الحياة اليومية للأفراد. وفي نفس الوقت، له قدرة هائلة على التعالي عن السياق التاريخي والاجتماعي والتكيف مع التحولات الاجتماعية المختلفة؛

- الليونة التأويلية التي يتمتع بها الخطاب الإسلامي البطريركي؛ إذ يمكنه أن يتبنى مفاهيم وبراديجات جديدة دون الحاجة إلى التخلي عن مضامينه الأصلية التي تمنح القداسة لمجموعة من الأحداث التاريخية والأحكام التي غدت جزءاً من البنيات والرموز الاجتماعية.

وبالتالي، فإن الخطاب النسوي يعيد إنتاج خطاب الإسلام البطريركي ويعزز استمراريته، بفعل ليونة هذا الخطاب الذكوري واعتماده على الذاكرة التاريخية (في استلهام الرموز والشخصيات وما تتضمنه من سلطة رمزية)، فتظهر تارة ثابتة ومتعالية عن كل محددات المجال والزمان؛ وتظهر تارة أخرى أكثر تجديداً ومرونة بفعل «تحيينها» للمفاهيم الفقهية وإعادة تفكيكها.

تتشترك مختلف النماذج الخطابية النسوية في ترديد تفوق الدين الإسلامي وصلاحيته المطلقة التي تتفوق على كل الاعتبارات المجالية والزمانية. ويعتبر هذا البراديجم من مرتكزات الثقافة الدينية الإسلامية للحفاظ على وحدة الهوية واستمرارها. تقول إحدى الفاعلات: «الدين الإسلامي من أعظم الديانات السماوية... والقرآن مصدر كل العلوم والقوانين لما فيه من معجزات». وتقول ناشطة أخرى: «كثير من الأنظمة العربية المغايرة للإسلام التي تكفل الحريات وتدرجها في دساتيرها استفادت كثيراً من الشريعة الإسلامية، ولكنها لم تسلم من الفتنة والبلاء، لأنها أخذت من القرآن ما أرادت وتركزت الإسلام كدين...». ويمكن تفسير إعادة إنتاج الخطاب النسوي للإسلام الذكوري بإرجاعه إلى تصورهن أن الإيمان يتطلب التشبث بالثوابت في الخطاب الديني التقليدي والهوية الأصلية (التي وضعها الأجداد).⁵⁸ وهو ما عبرت عنه مجموعة من الناشطات بمطالبتهن «بضرورة التشبث بإسلام الأجداد لأنه هو الإسلام الحقيقي».

58 Chadli, *Les islamistes au défi du pouvoir*, op.cit. p. 13.

وهكذا، يتميز الخطاب الديني النسوي بكونه خليطاً من الفكر الوهابي⁵⁹ والإسلام الليبرالي، يدعو لمواجهة تحديات الحداثة والعولمة والثقافة الغربية التي شكلت صدمة حضارية زعزعت الهوية الإسلامية، بسبب ما تضمنته من قيم الحرية والعدالة والحقوق السياسية والديمقراطية وحقوق الإنسان، والتي تجد الثقافة الإسلامية صعوبة في استيعابها، إذ تقوم فلسفة الخطاب الديني النسوي على جعل الإسلام دين المستقبل يوجه نظرنا للعالم، انطلاقاً من كون الإسلام ليس نظاماً من المعتقدات فقط، وإنما هو الحياة في كليتها ومرجعيتها للحقوق المدنية. تقول إحدى الفاعلات: «تقوم تعاليم الإسلام العظيم على مبادئ تعلي من الفرد وتوجهه نحو النهضة، إنه قانون البشرية جمعاء..». فإذا كان الخطاب الديني يخضع لعوامل ترتبط بالفاعلات وبأوضاعهن النفسية والاجتماعية والمادية كذلك، فإنه يتأثر كذلك بشكل كبير بالسياق السياسي والاجتماعي العام، سياق يتضمن بدوره مؤثرات داخلية تتعلق بالفاعلات الاجتماعية والعوامل الاقتصادية والرأي العام. وإذن، فمن أجل فهم الخطاب الديني النسوي نحن بحاجة إلى مقارنة متعددة التخصصات نظراً لصعوبة وتعدد الخلفيات والأنساق الفاعلة في الخطاب الديني:

- الوسط الاجتماعي لما له من تأثير على أساليب التفكير والفعل،
- النسق الأسطوري من تمثيلات تسهم في تشكيل المتخيل الجمعي،
- النسق العلمي وما يتضمنه من أساليب الحجاج والتفسير والترميز،
- النسق التقني؛ أي طريقة إنتاج الخطاب والمعارف والوصف والتخطيط،
- نسق التدبيري؛ أي طريقة تقديم المهارات العقلية والتحليلية والمفاهيمية.⁶⁰

وعليه، فإن الخطاب الديني النسوي كما هو حال الخطاب الديني بشكل عام، يتضمن أنساقاً متعددة تجعل الفاعلات ينتجن خطابات متنوعة ومتباينة حول نفس الموضوع؛ أي أن الخطاب لا يعكس بالضرورة الحقائق الحسية والمادية لما قد يتضمنه من مرتكزات تجريدية ورمزية ونظرية. كما يرجع هذا «التنوع» في الخطاب الديني إلى تنوع وتعدد المشرعين من مفتين وعلماء وباحثين في الدين، وإن كان هذا التنوع لا يلغي أولوية الإقرار بأن الإسلام لم يعق تقدم النساء.

59 ظهر الفكر الوهابي منذ القرن 18م وينسب لمؤسسه محمد ابن عبد الوهاب (1703م-1791م)، وهو متقشف وواعد، أسس مذهبه على موار الإسلام الأول أي بالاستناد على ابن تيمية وابن حنبل، وظهرت هذه التيار في العربية السعودية. وتهدف الوهابية إلى خلق إسلام سياسي يتصدى للحداثة، وقد ظهرت في المقابل العديد من المجموعات الإسلامية: الإخوان المسلمين سنة 1928 مع حسن البناء، والجماعة الإسلامية في الهند وباكستان، وحزب التحرير في فلسطين والأردن في سياق ما يسمى إعادة إحياء الدين أو الصحوة الإسلامية. للمزيد أنظر

Ibid.

60 ibid

فيما أن أغلب الخطابات النسوية حول الدين تعيد إنتاج الإسلام البطريركي، فإنه يمكن افتراض أن التنوع الذي نجده في الخطابات النسوية، إنما يعود إلى تعدد الخطابات في الدين الإسلامي بشكل عام، كما يظهر في وجود نماذج متعددة منه:

خطاب الإسلام الأصلي: وهو خطاب علماء الدين والفقهاء، تنتجه وتعمل على حمايته المؤسسات الدينية، مثل الأزهر والزرقاء والقرويين والزواوية الصوفية من خلال تلقينه للقضاة وأئمة المساجد وكتاب العدول بهدف تعميمه على مختلف مكونات المجتمع، وهو الخطاب الذي عملت الحركات الإسلامية كالإخوان المسلمين على مناهضته، باعتبار كون علماء الدين يتلاعبون بالسلطة⁶¹.

خطاب الإسلامي الشعبي: وهو الخطاب السائد لدى أغلبية المغاربة، والذي يتضمن مفاهيم من الحياة اليومية والطقوس المستمدة من قلب الطبقات الشعبية «الساكنة»⁶². وهذا النوع من الخطاب يستمد وجوده من التقاليد الاجتماعية المصادق عليها من قبل الجماعة، والدين هنا لا يقاس بقوة الإيمان والالتزام الروحي، كما أنه لا يشير إلى علاقة روحية بين الإنسان والله، وإنما أصبح ممارسة اجتماعية تمارس إكراها على الأفراد، كما هو الحال بالنسبة إلى مسألة الصوم، حيث إن الإخلال بهذا الطقس الديني يعتبر مساً بالجماعة ككل.

خطاب الإسلام السياسي: وهو خطاب يتأرجح بين الدعوة إلى الإسلام والحوار، وبين التطرف والعنف؛ فهو خطاب يتسم بالدينامية هدفه إقامة الدولة الإسلامية⁶³.

خطاب الإسلام الرسمي: نقصد به النظام الدستوري المكتوب الذي يحدد الوظائف داخل السلطة السياسية، وليس بمعنى الممارسات الاجتماعية للطقوس الدينية، وهو مرجع تحديد الأمة والدولة المغربية، حالها حال مختلف البلدان الإسلامية التي يشكل الإسلام فيها دين الدولة. ويتمحور هذا الخطاب حول فكرة أن الملك هو أمير المؤمنين، وهو المسؤول عن تدبير شؤون الدولة والدين.

وأخيراً، خطاب الإسلام العلماني؛ وينقسم بدوره إلى توجّهين: الأول يدعو إلى رفض الإسلام على المستوى الفردي وحرية العبادة؛ كما يشدد على أهمية العلاقة بين الدين والسياسة، مما يتطلب إدماج النخب الحديثة والمراجع العلمانية في الحقل السياسي. ويرتبط التوجه الثاني من هذا الخطاب العلماني بمبادئ الإسلام والوعظ، معتبراً الشريعة جزءاً من مكونات الهوية الإسلامية، والتي يمكن اختيارها إرادياً حسب حقوق الجماعة دون التعارض مع أشخاص ذوي منطلقات مختلفة. فهذا الخطاب يتشبث بدور القانون الإسلامي في تكييف سلوك الأفراد وتوحيد الجماعة، مع إقراره بالصعوبات الأخلاقية والعملية التي تطرحها

61 ibid

62 ibid

63 Ibid., p. 86

الشريعة أمام النظام الليبرالي والديمقراطي، مما دفع أنصاره إلى المطالبة بإعادة مراجعة النصوص المقدسة على ضوء القيم الديمقراطية.⁶⁴

إن هذا النسق الفكري والإطار الرمزي المتضمن في الإسلام البطريركي يشكل قاعدة لتصورات أغلب الفاعلات في الدين، وهو العقبة الإستيمولوجية الرئيسة أمام بناء هوية جندرية تقوم على مبدأ المساواة المطلقة بين الجنسين، كما يعيق الاجتهاد (الفعل) للنساء في الدين. إن هذه التصورات تسيطر على عقولهن وتحصنهن ضد أية صدمة مدنية أو نهضة فكرية.

3.4. خطاب اللامساواة في المساهمة النسوية في الدين الرقمي

بعد الوقوف على مقولتي الهوية وإعادة إنتاج الخطاب الذكوري، يمكن أن نلاحظ كذلك كون النساء الفاعلات في المجال الرقمي تنتجن خطاب اللامساواة في نقاشاتهن حول العديد من القضايا المتعلقة بالمرأة وحياتها الجنسية وبالإرث والزواج والتعدد والقوامة والطاعة والملكية. إنهن إما يرددن مجموعة من الآيات والأحاديث المتعلقة بتلك المواضيع، أو يعلن تأييدهن لها. فالدين الإسلامي بالنسبة إليهن «عادل» ما دام يوجب على الرجل دفع الصداق للنساء، والإنفاق عليهن من أمواله، والتعامل معهن بما «يرضي الله». كما تتداول بعض الفاعلات مبدأ الطاعة الذي كرسته مسألة القوامة، مؤكدات بذلك ضرورة طاعة المرأة لزوجها على اعتبار أن طاعة الزوج من طاعة الله (كما تفسره المنظومة الفقهية). ومن جهة أخرى، تؤكد النساء حق الرجل في تأديب زوجته وتعنيفها إذا لم تمتثل لأوامره، مستندات على مجموعة من الأحاديث التي تكرر النظر الدونية للمرأة والعلاقات الأبوية التراتبية مثل: «النساء ناقصات عقل ودين»، «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، «النساء حبائل الشيطان»، «لا تلجوا على المغيبات، فإن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم»، «لا يخلو رجل بامرأة إلا وكان ثالثهما الشيطان».

هكذا، فإن هذا النموذج من الخطاب النسوي لا يختلف عن خطاب الإسلام الذكوري. وما تردده المنظومة الفقهية حول جسد المرأة وحياتها الجنسية يظهر مدى خوفها من المرأة، والاعتراف باستقلاليتها وجنسائيتها قد يشكل تهديدا للنظام الإسلامي، وهذا ما تؤكد فاطمة المرنيسي بعبارتها «هناك خطر إن يهددان النظام الإسلامي: المشترك من الخارج والمرأة من الداخل». إن هذا التصور الدوني للمرأة يتجاوز المؤسسة الدينية، ليمتد إلى باقي المؤسسات الاجتماعية الأخرى كالسياسة واللغة والفن. فالسلطة الذكورية في الحقل الديني تتقاطع مع سلطة الأب في المجتمع البطريركي.

64 Ibid. p. 88

والحال أن العديد من النسائيات والباحثات في موضوع المرأة والإسلام يعتقدن أن الدين الإسلامي لم يهتمش المرأة، بل هي التأويلات الفقهية البطريركية. وهذا ما دفع بالعديد من النسائيات إلى الدعوة إلى الاجتهاد النسوي في الدين. وقد كانت نظيرة زين الدين، رائدة النسوية الإسلامية، من الأوائل اللاتي حاولن قراءة النصوص الدينية من منظور نسائي، إذ أحدث كتابها **السفور والحجاب** تحولاً جذرياً في الفكر النسائي العربي. فهي أول عربية تنتقد الإسلام الذكوري، إلا أن اجتهادها هذا لم يستطع إلغاء العديد من المسائل التي تقف أمام المساواة بين الجنسين، فمثلاً: هي لم ترفض مبدأ الولاية، وإنما أخضعت لمجموعة من الشروط؛ وفي المقابل، رفضت مسألة الحجاب، باعتباره تأويلاً ذكورياً خاطئاً للقرآن. وتنتقل أطروحتها من أن النصوص الدينية المقدسة لم تؤسس لمبدأ المساواة بين الجنسين، وإنما عملت فقط على توزيع الأدوار والوظائف دون أي نوع من التراتب أو التمييز الأنطولوجي بينهما. ونفس الرؤيا نجدها عند آمنة ودود في كتابها **القرآن والمرأة**، الذي أعادت فيه قراءة النص القرآني من منظور نسائي، وكتاب **داخل جهاد الجندر الإصلاح النسائي في الإسلام**، وهما كتابان يلخصان فكرتها حول كون الإسلام لم يؤسس لأي تمييز أو اختلاف بين النوعين. وقد اهتمت الباحثة أساساً بالعلاقة بين الرجال والنساء في الإسلام، وأكدت فكرة أن الإسلام ليس بطريركياً، وإنما هي التأويلات التي فرضتها السياقات التاريخية. وعليه، فإن النسوية الإسلامية ميزت بين الإسلام الأصلي (القرآن والشريعة) المبني على مبدأ المساواة، وبين التأويلات الفقهية البطريركية التي أسست للمساواة، والتمييز بين الجنسين.⁶⁵ كما بينت الباحثة أسماء المرابط في مقالتها «إعادة النظر في مشكلة النساء والمساواة في الإسلام»، أن الإسلام كرسالة روحية لم يهتمش المرأة، ولم يجعلها في مرتبة دونية عن الرجل، وإنما هي التأويلات الفقهية والقوانين المعتمدة لقرون من قبل الأيديولوجيات، والتي تحولت لأحكام دينية ثابتة.⁶⁶

وملاحظ، أن أغلب الفاعلات في الدين الرقمي يتبنين توجه النسوية الإسلامية من خلال إعادة إنتاج مجموعة من المبادئ والأحكام الدينية المؤسسة للمساواة بين النوعين، نجد من بينها:

- مبدأ الوصاية؛

- التمييز في الإرث (للذكر مثل حظ الأنثيين)؛

- ليس للنساء الحق في الزواج من غير المسلم؛

- مسألة التعدد.

65 فرج، ر.، امرأة الفقهاء وامرأة الحداث، خطاب المساواة في المدونة الفقهية، تونس، التنوير، 2015

66 Lamrabet, A., « Reconsidérer la problématique des femmes et de l'égalité en islam », Mouvements 2012/4 (n° 72), p. 22-25. DOI 10.3917/mouv.072.0022

إن هذه المبادئ بالنسبة إلى النساء لا تتعارض مع مبدأ المساواة وقوانين حقوق الإنسان، حيث يقدمن مبررات ترتبط بالطبيعة البشرية للرجل المتمثلة في قدراته الجسمية والعقلية، بل والجنسية، مكرسات بذلك في العالم الرقمي أفكار الإسلام الذكوري الذي يمثله كل من القرضاوي والسيد قطب اللذين يعتبران مبادئ الوصاية والقوامة والطاعة شكلاً من أشكال المساواة والعدالة الاجتماعية بين النوعين. هذه المعايير والأحكام الدينية تم تحويلها إلى قوانين غير قابلة للنقاش لما لها من مشروعية دينية. وتبرهن النساء على المساواة بين الجنسين في الإسلام بتداولهن للعديد من الآيات القرآنية التي يتوجه فيها الخطاب، إما إلى الجميع وإما إلى الجنسين: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...»، «يا أيها الناس...»، «هو الذي خلقكم من نفس واحدة...»، «يا أيها الذين آمنوا...»، «المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض...»، «إن المسلمين والمسلمات...». كما تؤكد النساء أن القرآن منح للمرأة مكانة متميزة، حيث «يوصي بالبر والمودة للمرأة...»، كما كتبت ناشطة فيسبوكية. وتضمنت عينتنا نموذجاً يقول: «إن دين الله راعى الجميع دون حيف أو ظلم ودون تقديم أحد الأطراف على الآخر... بل راعى مصالح الجميع بما يتناسب مع المصلحة العامة»؛ وناشطة أخرى تقول: «روح الرسالة الإسلامية تحث على المساواة بين المؤمنين كمساواة مطلقة... والتمييز بين المؤمنين لا يكون إلا بدرجة تقواهم». والحال أن هذه المبادئ والأحكام المتداولة بين النساء حول الميراث والقوامة والطاعة والشهادة لا تشكل إلا جزءاً من اللامساواة التي تكشفها نصوص الدين الإسلامي، والتي تتعارض كليتها أو في جزئيتها مع مبادئ حقوق الإنسان ومع فلسفة النوع الاجتماعي.

وعليه، فإن تنوع الخطاب النساء في الدين الرقمي، لم يلغ التصورات والمفاهيم المشتركة المستمدة أساساً من الإسلام الأبوي. وبذلك، تكون الحركات الإسلامية العربية عاجزة عن الوصول إلى مستوى الحركات النسائية الغربية في فلسفتها ومفاهيمها ومناهجها المنعكسة في مستوى الدراسات والمطالب. وعلى الرغم من اعتمادها لمجموعة من المفاهيم، كتفكيك النظام البطريركي وتفعيل دور النساء في المجال العام ونقد البنى الدينية المعادية للمرأة، فإن هذه الحركة لم تستطع تغيير نظرة المرأة لذاتها ورفع مستوى الوعي بوضعها، وهو ما يمكن تفسيره من خلال أطروحتها القائمة على إصلاح وضع المرأة من داخل البنيات الاجتماعية والثقافية القائمة. ومن جهة أخرى، فإن اسم الحركة النسوية الإسلامية يحيل على أزمة في المفاهيم وفي المضمون، حيث إن مفهوم النسوية يشير إلى حركة حقوقية عالمية ترفض أي توجه ديني في مسارها النضالي، بينما مفهوم الإسلام ينطلق من الاعتقاد الديني القائم على الإيمان المطلق. كما أنهما ينطويان على مضامين متناقضة، حيث إن النسوية تقوم على المساواة المطلقة والعدالة والحرية الديمقراطية؛ أي أنها تنطلق من الفلسفة العلمانية والفردية، بينما يقوم الإسلام على قيم وقوانين ثابتة تميز بين الجنسين بصيغة واضحة.

وينعكس هذا التناقض في الخطاب النسوي في وسائل التواصل الاجتماعي، حيث لاحظنا أن مجموعة من الفاعلات يدعين إلى أسلمة مفاهيم مقارنة النوع الغربية، مثل التمكين والجندر، وتكييفها مع الثقافة الإسلامية، كما دعت إلى تكييف مبادئ المساواة العالمية مع السياق المحلي. تؤكد مجموعة كبيرة من الناشطات في العالم الافتراضي على أن الإسلام «الحقيقي» كرم المرأة، وهو مرجعية سامية لفلسفة حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين، حيث تداولن مجموعة من المفاهيم التي جاءت في سورة النساء كبرهنة على مبدأ المساواة مثل: «العدل»، «المساواة»، «الكرامة»، «المودة والرحمة»، «إنا خلقناكم من نفس واحدة». وتخفي هذه الخطابات النسوية العديد من الرهانات والدوافع والأهداف والمصالح التي غالبا ما يعبر عنها بطريقة غير مباشرة وأحيانا غير واعية؛ فالإيديولوجيا غالبا ما تؤدي دورها بشكل جيد إذا ما قامت بوظيفتها دون إدراك الفاعل، ولعل هذا ما ساهم في استمرارية هذا النوع من الخطاب.

ويبدو أن النساء قد استمدجن مبادئ وقيم النظام الذكوري، القائم على الهيمنة الذكورية التي يتم نقلها عبر الهابيتوس، حيث إنهن اكتسبن هابيتوسا ذكوريا. وفي هذا الصدد يرى بورديو في كتابيه **الهيمنة الذكورية والحس العملي**، أن الهابيتوس نسق من الاستعدادات الثابتة والقابلة للتغيير، وكترسيمات ذهنية مولدة ومنظمة للتمثيلات والتصورات وكذلك للسلوكيات، إذ يتضمن الهابيتوس بنية فردية تظهر في الاستعدادات الذاتية والمعارف والتجارب الفردية كما يتضمن بنية اجتماعية تتمثل في مجموع القيم والتصورات والتمثيلات الاجتماعية المشتركة. وبالتالي، فإن الهابيتوس الجندي الظاهر في الخطاب الرقمي النسوي حول الدين يكشف عن استمواجه لبنية فكرية ذكورية تتضمن العديد من الأنساق اللغوية والمعرفية والخلفيات الإيديولوجية المستمدة من النظام الذكوري.⁶⁷ هذه الخطابات النسائية ليست بالضرورة ناتجة عن عمليات عقلية فكرية واعية، وهذه الترسيمات الذكورية تبني نظرتنا للعالم بشكل خارج عن إرادتنا ووعينا.

إن الخطاب التجديدي الذي تتبناه بعض الفاعلات في الدين الرقمي، الذي ارتبط بالتحويلات السياسية والاجتماعية والمعرفية التي عرفها العالم العربي الإسلامي في السنوات الأخيرة، يتميز بكونه خطاباً بعيداً عن خطابات الوعظ؛ أي إنه خطاب فكري ينطلق من أفكار دينية تهدف إلى إعادة قراءة النصوص الدينية وفق التغيرات والتحويلات الحاصلة، باعتماد مفهوم الحداثة والتجديد والاهتمام بالقضايا المعاصرة ضمن إطار وحدود الثقافة الإسلامية. وبالتالي، فإن هذا النوع من الخطاب لم يستطع تحقيق التجديد من حيث

67 يحيل النظام الذكوري على شكل التنظيم الاجتماعي والقانوني المبني على السيطرة الذكورية؛ وهو نظام من التصورات والتمثيلات والعلاقات الاجتماعية المؤطرة لأدوار وسلوكيات الجنسين لصالح الذكر، ومن آليات هذا النظام الاجتماعي سيطرة الرجل على الموارد الاقتصادية، تقييد سلوك الجنسي للنساء، ويستمد استمراريته وقوته من نظام القرابة الذي يكون فيه النسب البيولوجي للرجل ومن مؤسسة السلطة. للمزيد انظر:

Bourdieu, la domination masculine, op. cit.

Héritier, Masculin, Féminin. La pensée de la différence, op.cit.

الجوهر؛ أي أنه لم يقدم رؤية جديدة تنبني على المساواة المطلقة بين الجنسين؛ مما يؤشر على أن الأولوية عند النساء هي المعايير الدينية وليست المبادئ الجندرية، مما جعل العديد منهن يعدن إنتاج الخطاب الإسلام البطريركي: خطاب التخويف، إدعاء المعرفة المطلقة، الخلط بين الدين والأساطير الشعبية، إهمال دور العقل والعلم في بناء خطاب تجديدي.⁶⁸

بالإضافة إلى أن الخطاب الديني النسوي يعد تعبيراً عن الهوية، فهو ممارسة اجتماعية تعكس هيمنة النظام الذكوري على منطق التفكير والمعرفة لكل من الجنسين. ويؤسس الخطاب الديني لنظام من الترتيبات بين النوعين، انطلاقاً من مبدأ التمايز والتفاضل لصالح الذكر. إن لهذا النسق الديني بنية اجتماعية تضبط مواقع الأفراد وأدوارهم وتحدد هوياتهم من خلال قدرتها على اختراق وتطبيع الذهنيات والسلوكيات بفعل صيرورة التنشئة الاجتماعية. وبالتالي فالخطاب الديني هو انعكاس للبنية الاجتماعية، يمكنه أن يحددها ويعيد إنتاجها. كما يستمد الخطاب الفقهي الكلاسيكي المهيمن على الخطاب النسوي استمراريته من اعتماده على الذاكرة التاريخية الحافلة بالنماذج التاريخية، وما لها من رموز ومعاني وسلطة دينية. فالنظام الذكوري يفرض رؤية ذكورية تظهر وكأنها محايدة ولا تحتاج إلى خطابات لتمنحها المشروعية، وذلك وبما أن هذا النظام يتضمن قوة رمزية هائلة تميل لإقرار السلطة الذكورية بفعل مجموعة من الاستراتيجيات والترتيبات كالتقسيم الجنسي للعمل وتوزيع المهام بين الرجال والنساء بشكل صارم تؤسس له منظومة من التصورات والتمثيلات وقيم الهيمنة الذكورية. وتعمل النساء تحت تأثير الاستلاب على إعادة إنتاج هذا النظام، فهي تستبطن «بالعنف الرمزي، رأي جلادها فيها» على حد تعبير بورديو.⁶⁹

خلاصة

يثير الخطاب الديني الإسلامي العديد من المشاكل المنهجية والنظرية، رغم تجديد المقاربات في هذا الحقل المعرفي، بفعل التشابك الوثيق بين الممارسات الدينية والطقوس الاجتماعية، وتأسيس الدين الإسلامي منذ القرن الماضي. إن الخطابات الدينية التي تنتجها النساء خطابات منمطة عن «الإسلام» ومجردة من الخصائص السياقية المرتبطة بالزمان والمكان؛ إنها خطابات مثالية ثابتة تجاه الوقائع الاجتماعية والدينية، إلا أن هذا لا ينفي وجود خطابات وتعبيرات بأبعاد ذات خصوصيات محلية أو طقوس دينية متنوعة. في هذا السياق، يكشف دابل إيكلمان عن نظرية الدين المحلي التي توضح أن تعدد تعبيرات الإسلام المختلفة حسب السياق التاريخي والاجتماعي هي تعبيرات عن الإسلام الرئيس⁷⁰، وبالتالي فإن تشعب الخطابات

68 Ibid.

69 Bourdieu, La domination masculine, op. cit.

70 Andezian, «Du «religieux» dans les réseaux sociaux féminins». op. cit. p. 68-77.

والتعبيرات الدينية للنساء المسلمات لا يلغي المنطلقات والقيم الدينية المشتركة. يرتبط الخطاب الديني هنا بمستويين: مستوى يتعلق بطريقة تفكير الفاعلات وقواعد الخطاب المعتمدة، فيما المستوى الثاني يرتبط بدرجة اندماجهن في الهوية الجماعية.

تطرح دراسة الخطاب الديني النسوي في وسائل التواصل الاجتماعي العديد من الصعوبات نظراً لما يستعمله الخطاب حول المعتقد من أساليب لغوية وسيرورات البرهنة والتواصل بهدف وصف الإحساس وتقديم الإدانات والإقناع. هذا بالإضافة إلى صعوبة موضوع الدين، كنظام من المعتقدات والممارسات والطقوس المتعلقة بالألوهية ووحدة الجماعة الدينية، خاصة وأن الاعتقاد في الثقافة العربية معقد نظراً لغياب تعريف دقيق لهذا المفهوم، حيث يحيل على حقل غني بالمعاني والأفكار الدينية مثل: الإيمان، التوجيه، الروابط الروحية، الطريق الصحيح، الرحمة، الحكمة. فيما أن الاعتقاد في اللغة والثقافة الفرنسية يشير في المعنى العادي إلى استعداد العقل للقبول بشيء ما؛ الالتزام برأي أو بتعاليم أو بإيديولوجيا. أما بمعناه الفلسفي، فيحيل إلى اتفاق غير مؤكد، على عكس المعرفة أو الإيمان؛ وبالتالي فالاعتقاد هنا هو الموافقة على فكرة أو نظرية أو عقيدة. وحسب التعريف الدوركهايمي، يقوم الاعتقاد بوظيفية اجتماعية أساسية، وهي الحفاظ على اندماج الأفراد في الجماعة.⁷¹

يكرس الخطاب النسوي حول هوية النساء وجسدهن ومجموعة من القضايا المتعلقة بالإرث والحجاب والقوامة والنكاح، العلاقة التراتبية بين الجنسين والحدود الجندرية التي تتجاوز الحقل الديني لتوثر المنظومة الاجتماعية والثقافية. كما تعكس الخطابات النسوية ازدواجية تصورات النساء «للأنثى» التي تتأرجح بين بين صورة التقديس وصورة الشيطنة: فالمرأة تعاني اضطهاد النظام الذكوري واضطهاد المرأة للمرأة. والذكور أيضاً مضطهدون، حيث يفرض عليهم النظام الذكوري بناء هوية اجتماعية وجنسية قوية وصلبة.

ينشغل الخطاب الديني النسوي في العالم الرقمي بترسيم الحدود بين «الحلال» و«الحرام» (الممنوع)، وبتحديد قوانين الدين، أي كل ما يتعلق بالحقوق والواجبات والأخلاق، حيث إن الخطابات الحديثة والتجديدية لم تستطع بلورة اجتهاد ديني يقوم على المساواة بين النوعين.

إن دراسة الخطاب الإسلامي، كما سبق وأشارت إلى ذلك العديد من الدراسات، تكشف عن بعدين: بعد نظري يتعلق بالخطاب الديني الرسمي، وبعد تطبيقي يحيل على الإسلام المعيش الذي يمثله الخطاب الإسلامي الشعبي، وهما خطابان متباعدان إلى حد التناقض؛ أي أننا أمام نوعين من القيم الدينية: قيم طوباوية تتناولها المؤسسات الدينية الرسمية، وقيم تتعلق بالمعيش اليومي.

71 Chadli, *Les islamistes au défi du pouvoir*, op.cit.

ويمكن تفسير تعدد وتنوع الخطاب الديني النسوي بفعل تعدد الخطاب الديني الإسلامي بصفة عامة. هذا التنوع بين خطاب سلفي راديكالي وخطاب إسلامي معاصر وخطاب «معتدل» وآخر إسلامي سياسي وخطاب علماني قد يصل إلى حد التناقض؛ ويرجع هذا التنوع إلى البرامج التعليمية المتناقضة الأهداف التي تعمل على تنشئة الأفراد على الثقافة والتعاليم الإسلامية من نضال وجهاد وفتوحات وحروب بهدف تقوية هويتهم الوطنية والدينية، وفي نفس الوقت تهدف إلى جعلهم أفراداً منفتحين على مبادئ وقيم الحداثة والعولمة وقبول الآخر والتسامح.⁷²

عموماً، إن تنوع البنية الخطابية للنساء واختلاف أشكالها ومرجعياتها لا يلغي منطقاتها المشتركة المتمثلة في:

■ ضرورة الحفاظ على الهوية الإسلامية،

■ إعادة إنتاج السلطة الذكورية،

■ تكريس اللامساواة بين الجنسين.

والحال، أن الخطاب الديني النسوي، شأنه شأن الخطاب الديني عامة، يعمل على مراقبة الذهنيات والعلاقات والأدوار الاجتماعية، مما يجعله يكرس استمرارية السلطة والهيمنة الذكورية. «فالحس المشترك في خدمة السلطة» كما يقول هارولد كارفينكل. فخدمة الهيمنة الذكورية، تشغل كل البنيات المادية والمعنوية المتمثلة في الدولة واللغة والدين والسياسية والفن. إلا أنها تستمد استمراريته وشرعيتها بشكل كبير من الخطاب الديني الذي يجعل من عدم المساواة بين الجنسين مبررات ذات طابع مقدس.

إن إعادة إنتاج الخطاب الديني النسوي للمفاهيم والتصورات الفقهية، يضمن تحيين «الإسلام البطريركي» وإضفاء المشروعية عليه وضمان استمرارية النظام الذكوري بآلياته ومؤسساته ومنظوره السلطوي. فإعادة إنتاج الخطاب الإسلامي الذكوري هو جزء من إعادة إنتاج الثقافة الذكورية بما فيها سياستها الجندرية القائمة على الهيمنة والتراتب والتفاضل لصالح الذكر. وأنظمة الاعتقاد والممارسات والطقوس الدينية على اختلافها ما هي إلا إحدى آليات الهيمنة الذكورية، فضلاً عن كون وظيفة الخطاب الديني من تأطير وضبط السلوك والتصورات، يشكل إحدى آليات الاستلاب الإيديولوجي لمختلف أفراد المجتمع.

72 Ibid.

بيبلوغرافيا

العربية

- المرنيسي، ف، سلطانات منسيات، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000
- فرج، ر، امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة، خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، تونس، التنوير، 2015

الأجنبية

- Abu Zayd, H., «Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels», Égypte/Monde arabe, Première série, Médiateur et métaphores 2, 2008, URL: <http://ema.revues.org/243>
- Amossy, R., Les idées reçues: sémiologie du stéréotype. Paris, Nathan, 1991
- Andezian, S., «Du religieux dans les réseaux sociaux féminins», Archives de sciences sociales des religions, n°68/1, 1989
- Andrée Roy, M., «femmes, féminisme et religion», les presses de L'université Laval/ Corporation canadienne des sciences religieuses, 2001
- Bourdieu, P., la domination masculine, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- Bourdieu, P., Le Sens pratique, Paris, Éditions du Seuil, 1980
- Campiche, R. J., «Religion, statut social et identité féminine», Archives de sciences sociales des religions, 1996, Vol. 95/1
- Castells, M., le pouvoir de l'identité, Paris, Fayard, 1999
- Chadli, El M., Les islamistes au défi du pouvoir, discours représentation et médiatisation, [ouvrage collectif], Maroc, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., 2016
- Crenshaw, K. W., «Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité». Cahiers du genre (39), 2005
- Dagenais, B., «Les médias ont imposé une nouvelle logique à la religion», Communication et organisation, 2012. DOI: 10.4000
- De Beauvoir, S., le deuxième sexe (Tom 1)[1949], Paris, Gallimard, 1990
- Dean, T., «Lacan et la théorie queer», Cliniques méditerranéennes, n°73, février 2006, (DOI 10.3917/cm.074.0061)
- Della Sudda, M., & Malochet, G., «Pouvoirs, genre et religions», Travail, genre et sociétés, 2012/1 (n° 27). DOI 10.3917/tgs.027.0029
- Domingo Man, B., «Discours religieux dans les médias: radicalisme, terrorisme et culture de la paix», Communication, Université du Québec à Montréal, 2003
- Dominique, C. et Autres, «Le Sexuel, ses différences et ses genres», EDK Éditions, 2011
- Dorlin, E., «De l'usage épistémologique et politique des catégories de «sexe» et de «race» dans les études sur le genre». Cahiers du genre(2), 2005
- Dubesset, M., «Femmes et religions, entre soumission et espace pour s'exprimer et agir, un regard d'historienne», Nuevo Mundo Mundos Nuevos. France, 2008, DOI: 10.4000/nuevomundo.34383
- El Yamani, M., Médias et féminismes, minoritaires sans paroles, France, L'Harmattan, 1998.

- Eve, M., «Deux traditions d'analyse des réseaux sociaux», Réseaux 2002/5 (no 115). DOI 10.3917/res.115.0183
- Gauthier, F., «Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille», Revue du MAUSS semestrielle, No36, 2010
- Georges, F., «Représentation de soi et identité numérique. Une approche sémiotique et quantitative de l'emprise culturelle du web 2.0», Réseaux 2009/2 (n°154). DOI 10.3917/res.154.0165
- Goffman, E., L'arrangement des sexes, trad. de l'anglais par H. Maury. Paris, Éd. La Dispute, 2002
- Goffman, E., Stigmate. Les usages sociaux des handicaps, Paris, Editions de Minuit, 1975.
- Goldziher, I., Sur l'islam: Origines de la théologie musulmane, trad. Par R. Brague. Paris, Desclée de Brouwer, 2003
- Grieve, G. P., «Digial Religion», in H. Campbell (ed.), Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds, New York: Routledge, 2013
- Haag, M., «Statut des femmes dans les organisations religieuses: l'exemple de l'accès au pouvoir», Archives de sciences sociales des religions, n°95, 1996
- Héritier, F., Hommes, femmes: la construction de la différence, Paris, Le Pommier, 2010.
- Hoover, S., & Echchaibi, N., The Third Spaces of Digital Religion: A Working Paper, https://www.researchgate.net/publication/287644204_The_Third_Spaces_of_Digital_Religion.
- Lamrabet, A., «Reconsidérer la problématique des femmes et de l'égalité en islam», Mouvements 2012/4 (n° 72). DOI 10.3917/mouv.072.0022
- Lovheim, Mia, «Media, Religion and Gender. Key Issues and New Challenges», London and New York: Routledge, 2013
- Mauss, M., «L'âme, le nom et la personne» [1929], dans OEuvres, 2, Paris, 1969
- Mauss, M., «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"» [1938], dans Sociologie et anthropologie, Paris, 1950
- Meddeb, R., «Les représentations des musulmanes dans le quotidien La Libre Belgique», ESSA-CHESS Journal for Communication Studies, Vol. 7, No 2(14), 2014. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2548170>
- Ménard, M., Compte rendu de la première journée du colloque «Faits religieux et médias» organisé par le GSRL le 23 mars 2016
- Mercklé, P., sociologie des réseaux sociaux, 3e Edition, Paris, la Découverte, 2016.
- Mernissi, F., le Harem politique, le prophète et les femmes, Paris, Albin Michel, 2010.
- Réponse Récapitulative, L'Impact de la Religion sur l'Aptitude des Femmes à Jouer des Rôle de Dirigeantes dans la Vie Politique et Publique. iknowpolitics.org/sites/default/files/cr20impact20of20
- Shaheed, F., anglais par Jacqueline Heinen, «Politique, genre et religion au Pakistan: identités en débat», Cahiers du Genre 2012/3 (HS n° 3) .DOI 10.3917/cdge.hs03.0027.
- Spring, A. & Hoch-Smith, J «Women in Ritual and Symbolic Roles», PLENUM PRESS. NEW YORK AND LONDON. DOI: 10.1007/978-1-4684-2400-3
- Tarot, C., Le symbolique et le sacré. Théories de la religion, Paris, La Découverte, 2008.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
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