الأكاديمية للدراسات
الإجتماعية والإنسانية

التحليل الاجتماعي لوضع المرأة في الفكر العربي الحديث

د. ضامر وليد عبد الرحمن

جامعة حسيبة بن بو علي الشلف
dhamerus@yahoo .com

ملخص البحث

يتناول موضوع البحث قضية المرأة من ناحية معينة وهي وضعها في إطار الفكر العربي. والدي تم تناوله من خلال أربعة مهتمين في هدا المجال وهم قاسم أمين والطاهر حداد سلامة موسى وفاطمة المرنيسي وقد تم التعامل مع هؤلاء الكتاب بشكل خاص كونهم يمثلون فترات زمنية مختلفة إضافة إلى اختلاف انتمائهم الفكري والاجتماعي. وتم معالجة أفكارهم على ثلاثة إبعاد هي البعد التاريخي والدي تم فيه معالجة تحليلهم التاريخي لوضع المرأة في المجتمعات العربية والبعد السياسي والذي يتضمن إلية تحليلهم للمشاركة السياسية للمرأة والبعد الثقافي والدي يتوضح من خلال تأثير البعد الثقافي على مكانة المرأة والبعد الاجتماعي والدي يتضمن المكانة الاجتماعية للمرأة والتي تعتبر نتيجة للمتغيرات السابقة. ويتضح من خلال عرض تلك الآراء إن عرضها بشكل مكتمل يعطي تصور لوضع المرأة الحالي والأسباب الكامنة وراء دللك الوضع.

Abstract

This paper deals the woman within the Arabic thought frame using four interests' opinions: Qassim Amin, Al-Tahir Haddad, Salamah Moussa and Fatima Al-Mernissi due to they represent different time periods in addition to different thought and sociological ideologies. This deal has been achieved across three axes: the historical one is to analyze the woman situation at the Arabic societies; while the political is to explain the political participation of woman and the cultural axe is to display its social situation as a result of other variables. These opinions are submitted to give a whole view for the current situation of the woman and the real reasons behind this.

مقدمة

من المفارقات الغريبة أن الدعوة إلى تحرير المرأة العربية انطلقت من رجل دين وليس من تيار آخر، إذ تمثل دعوة العلامة رفاعة رافع الطهطاوي أولى الدعوات لإخراج المرأة من وضعها الجامد. ولعل أهمية هذه الدعوة، تمثلت في تبنيه الأسلوب النقدي الذي تناول به الطهطاوي المسألة في مصر. ونعني بالأسلوب النقدي أن الطهطاوي الذي ثار على الكثير من التقاليد الرثة التي تحيل المرأة إلى كائن فاقد لحريته وكرامته وتحيلها إلى مجرد أداة لمتعة الرجل لم يدع المرأة في الوقت نفسه إلى أن تقليد المرأة الأوربية. فهو دعا المرأة إلى مشاركة الرجل في هموم الحياة ومشاقها لأنها لا تختلف عنه إلا بمسألتي الذكورة والأنوثة [1]، فهو يرى أن المرأة مثل الرجل سواء بسواء أعطاها كأعضائه وحاجاتها كحاجاته وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه وصفاتها كصفاته. فإذا أمعنا النظر، لم نجد فرقاً يسيراً في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما حسب قوله[2].

ويعتبر كتابه المرشد الأمين للبنات والبنين أول كتاب تناول قضايا المرأة بشكل حديث وقد دعا فيه إلى تعليم الإناث وتخليص المجتمع من العادات البالية. إن فكر الطهطاوي تجاه المرأة ينتمي إلى فكر برجوازي فهو يرى أن مسألة العفة تكون واضحة في الطبقة الوسطى من النساء في حين تكون نساء الطبقات العليا والدنيا مثار الشبهة، وأن القضية لا ترتبط بكشف المرأة أو سترها[3]. ويبدو

ذلك نتيجة لتأثره بحركة النهضة الأوربية والفرنسية بوجه خاص وهذه القضية ــ التأثر بحركة النهضة الأوربية – تبدو واضحة في أغلب آراء التيار النهضوي العربي، فأغلب آرائهم كانت مستمدة من حركة التحرر التي سادت المجتمع الأوربي على وجه خاص. تلك الحركة التي تزعمتها الطبقة البرجوازية، ألقت بظلالها على المجتمعات العربية، وأن تبني التيار النهضوي لتلك الآراء كان في الأساس نتيجة الاتصال بتلك المجتمعات وثقافاتها.

إن آراء الطهطاوي تجاه قضية المرأة يمكن إجمالها بهدفين أساسيين، الأول ضرورة تعليم المرأة كونه الأساس السليم لتكوينها. وأن تعليمها يؤدي أساساً لتنمية قدراتها، وأن الإدعاء بأن لا ضرورة لتعليم المرأة مرده إلى العقلية الجاهلة والعادات والتقاليد الاجتماعية. ومن هنا فإن تعلم المرأة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتمدن المجتمع وتحضره، بل هو دليل على انتقال المجتمع إلى مرحلة حضارية وهو ما يؤهلها إلى دخول ميدان العمل بحيث تتحول من مستهلك إلى منتج. وعمل المرأة فضيلة بحد ذاته، فهو يحولها إلى جزء فعال في بناء المجتمع، كون احتباسها في الدار لا ينتج عنه سوى تحويلها إلى الثرثرة[4] (حسب رأي الطهطاوي) فهو في طروحاته عن المرأة حاول أن يناقش موضوع المرأة ضمن إطار البنية العامة للمجتمع المصري في حينه معتمداً على عدة أساليب علمية كطرح القضية من الجانب التاريخي ودور المرأة في المجتمعات القديمة ومن خلال تبني أسلوب التحليل الديني لما للإسلام من مواقف تنتصر للعقل ومن خلال طرح النموذج الأوربي كنموذج معاصر. وأسلوب الطهطاوي في تعامله مع قضية المرأة قد ينسحب إلى كافة رواد تحرير المرأة في المجتمعات العربية. إذ أنهم في الغالب اعتمدوا على نفس الأسلوب في تعاطيهم مع قضية المرأة. فأغلب تحليلاتهم اعتمدت على نفس المبدأ العام وهو طرح قضية المرأة بشكل سيسيو تاريخي، سواء ما تعلق بالحضارات القديمة أو بالتاريخ الإسلامي، ومن ثم طرح المشاكل التي تعاني منها المرأة في إطار المجتمع بجوانبها المتعددة، سواء منها الوضع الاقتصادي أو وضع المجتمع.

1.1 – التحليل السوسيو – تاريخي

ينطلق هذا لأسلوب في تحليل وضعية المرأة من محاولة إعادة قراءة وتحليل التاريخ وأنماط الإنتاج وتأثيرها على وضعية المرأة بالإضافة إلى إعادة تحليل تاريخ الدولة الإسلامية وما ارتبط بها من أحداث. ويمتد إلى محاولة قراءة النص الديني نفسه.

هذا الأسلوب تميز به أغلب رواد تحرير المرأة. فمحاولة قراءة التاريخ كانت الأساس الذي انطلق منه هؤلاء لتوضيح إشكالية موقع المرأة في المجتمع. أبرز مَنْ مثلوا هذا الاتجاه هم سلامة موسى، قاسم أمين، الطاهر حداد، فاطمة المرنيسي واللذين سيعتمد على تحليل أرائهم كنماذج من الاتجاهات المختلفة في هذا المبحث وكونهم يمثلون اتجاهات وفترات تاريخية وجغرافية مختلفة. فسلامة موسى يربط أحد جوانب إشكالية موقع المرأة المتدني بتاريخ أنظمة الإنتاج التي مر بها المجتمع البشري، فمرحلة الصيد التي مرَّ بها الإنسان كان الأساس فيها القوة العضلية وما تنطوي عليه هذه العملية. لذلك كانت البداية لظهور النظام الأبوي الذي تخلت فيه المرأة عن حقوقها الاجتماعية مقابل الحصول على فوائد اقتصادية. وفي هذه المرحلة أصبحت المرأة لا توفر للرجل سوى حاجته الجنسية، أي أنها أصبحت ذات دور هامشي في عملية الإنتاج وعليه كان عليها القبول بوضع متدني في النظام العائلي.

ومن هنا نشأت سلطة الرجل على المرأة ونشأت العائلة الأبوية[5]، أي أنه ربط بمكانة المرأة بدورها في عملية الإنتاج في النظام التاريخي وهو اتجاه يتبناه التحليل الأنثروبولوجي في مراحل تطوير المجتمع البشري. على أن هذه المرحلة لم تكن حاسمة في تاريخ المرأة فتطور المجتمع إلى نظام الزراعة الذي ساعد على تحول السلطة إلى المرأة، إذ أن نظام الاقتصاد الزراعي فرض مشاركة المرأة في العملية الإنتاجية كونها قادرة على المساهمة في هذا النظام الإنتاجي، ومن ثم فهي تقوم بدور مزدوج داخل العائلة وخارجها مما منحها سلطات إضافية أدت إلى تحول النظام العائلي من النظام الأبوي إلى النظام الأموي[6]. وهو النظام الذي ينتسب فيه الأبناء إلى الأم وليس إلى الأب إلا أن هناك رواسب بقيت مسيطرة في حياة النظام العائلي تمتد في جذورها إلى النظام السابق (الصيد) وعلى أساسه بقيت المرأة تعاني من عقدة الاضطهاد من قبل الرجل[7].

إن إشكالية النظام العائلي الأموي الذي تميزت به بعض المجتمعات البشرية حسب الدراسات الأنثروبولوجية عرف لدى المجتمعات العربية قبل الإسلام إذ توضح بعض الدراسات المتعلقة بتلك المرحلة

التاريخية أن النظام الأموي كان شائعاً لدى المجتمعات العربية قبل الإسلام ويوضح ذلك وجود بعض القبائل التي تلقب بأسماء إناث مثلب مرة اوب كندة اوغيرها. كما أن آلهة العرب في أغلبها كانت تحمل أسماء مؤنثة مثلب اللاَّت اوبالْعُزَّى اوبمَنَاةَ[8] مثل ما صرح به القرآن الكريم في قوله تعالى : (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى)[9] وهذا ما تذهب إليه الباحثة فاطمة المرنيسي مستندة في ذلك على تناول نظام الزواج لدى العرب قبل الإسلام متبنية فكرة روبرنسون سميث في كتابه القرابة والزواج في فجر الإسلام في طرح فكرة أنظمة الزواج، إذ أن مجيء الإسلام رافقته مجموعة من العلاقات الجنسية التي تُسير في اتجاهين، الأول أمومي (Maternal) يُدعى بزواج الصديقة والآخر أبوي (Parental) ويسمى زواج البعل أو زواج الملكية. وكان هذان النظامان موجودان في الفترة التي عاش فيها الرسول، وكان هذان النظامان متعارضان ليس لأن لكل منهما قوانين مختلفة فقط بل لأنهما يؤديان إلى فروق أساسية في وضعية المرأة وفي بنية العلاقات الاجتماعية عموماً. إذ أن المرأة في النظام الأول تنتمي إلى قبيلتها وهي المسؤولية عن إعالتها وعن إعالة أبنائها وليس هناك اعتبار لأبوة الدم، وفي نفس الوقت تكون الحرية الجنسية للمرأة كبيرة في حين يكون النظام الثاني من الزواج على العكس من ذلك[10]. إن ذلك النظام فرض نوعاً من الحرية للمرأة التي ارتبطت مكانتها بمكانة قبيلتها، إذ كانت مكانة القبيلة وشرفها رهينتين بحمايتها للنساء وتوفير العيش الرغيد لهن[11].

إن طبيعة المجتمع العربي قبل الإسلام فرض نظامين قرابيين (الأبوي والأموي) لكل منهما قواعده ولكل منهما امتيازاته. إلا أنه بالنسبة للمرأة فقضية النظام الأمومي يفرض عليها مكانة اجتماعية أفضل ويحولها إلى فاعل اجتماعي،على الرغم من عدم وجود دور اقتصادي بارز لها.

إن انتشار هذا النمط من القرابة فرض جانب آخر وهو تحديد نظام تعدد الزوجات، إذ يذهب جرنوردرسون إلى نظام تعدد الزوجات لم يكن شائعاً بشكل كبير في مجتمع ما قبل الإسلام بسبب انتشار حرية للمرأة[12].

وتذهب الباحثة المرنيسي إلى زواج والد الرسول هو زواجاً أمومياً على آمنة بنت وهب، إذ أنه بعد زواجه منها غادرها، وذلك ما جرت عليه العادة إذا ما قرر الرجل التزوج من امرأة يقيم مع عشيرتها بعد الزواج وقد ظلت آمنة بالفعل مع أهلها وتوفي عبد الله في طريقه إلى مكة، وبعدها وضعت الرسول الذي أقام مع أمه حتى وفاتها وكان له من العمر ست سنوات حين تكفله جده لأبيه عبد المطلب. ويبدو أن حرية المرأة في الزواج وإصرارها على تقرير مصيرها كانا مستحيلين بدون مؤازرة أهلها لها. وقد ظلت هذه الحرية موجودة رغم السيادة المتصاعدة للاتجاهات الأبوية في المجتمع العربي[13].

ويبدو أن مكانة المرأة في عصر ما قبل الإسلام كان لها أثراً على سلوك الرسول الكريم الذي يتجلى في الموقف الإيجابي تجاه زوجاته في حالات كثيرة ونماذج سلوكية مختلفة وعلى رأس هذه المواقف والممارسات الإيجابية غياب ممارسة عنف جبري مع النساء. لقد كان الرسول مسالماً، عطوفاً، ورقيق التعامل وإن أقصى حالات غضبه كانت الهجر[14].

إلا أن الباحثة لم تُجب عن حالات وأد البنات، تلك الظاهرة الشائعة بين بعض قبائل العرب إضافة إلى أنها لم تميز بين قريش التي كانت تسكن مدينة مكة وتمتهن التجارة وبين القبائل البدوية التي كانت تمتهن الرعي وتسكن البادية. أي أنها لم تميز بين نمطين بيئيين واقتصاديتين مختلفتين، إنما حاولت التعميم.

بنفس الأسلوب حاول الطاهر الحداد مناقشة قضية اضطهاد المرأة من خلال ربطها بنظام الرق الذي انتشر بعد الإسلام وتعتبر قضية الرق والعبودية من المسائل التي لم تحرمها كافة الديانات السماوية[15]. إن طرح الطاهر الحداد امتاز بموضوعية كبيرة فهو فصل عند نقاشه بين قضية المرأة بين الدين الإسلامي كعقيدة والمذاهب الإسلامية كفكر، إذ أنه يرى أن الأخيرة (المذاهب الإسلامية) قد ساهمت في تعميق الفجوة بين المرأة والرجل، فإذا كان هناك فرقاً بينهما فإن الدين كنظام أخلاقي يسعى إلى تضييق هذه الفجوة. إلا أن التأويل الديني سار على الضد من خلال تعميق الفجوة بين الرجل والمرأة[16]. وفي هذه القضية بالذات (الإماء) هنالك تناقض كبير لدى المذاهب الإسلامية كافة فهي تجمع على أن : عورة الأمة التي يجب سترها في الصلاة وخارجها ما بين السرة إلى الركبة إضافة إلى البطن والظهر أما سوى ذلك من بدنها فليس بعورة[17]. أما بالنسبة للحرائر فحدود العورة مناقضة لذلك. ؟

فمسألة الرق قد ساهمت في تحويل المرأة من ذات إلى موضوع أي تشيئها أو تحويلها إلى سلعة تباع في الأسواق. هذه الظاهرة ساهمت تاريخياً في انحطاط مكانة المرأة مما ساعد على انحطاط مكانة الزوجة كون وظيفتها الجنسية أصبحت هامشية مما أدى إلى تهميش

الزواج كنظام اجتماعي، ويذهب الطاهر حداد في تحليله إلى تهميش دور المرأة وحصرها في مجال الجنس (أي لتعامل مع المرأة كموضوع جنسي)، قد ساعد في تدني مكانة المرأة، في المجتمع كونها أصبحت سلعة تباع وتشترى بغض النظر عن كونها جارية أو حرة[18].

تلك العملية قد فرضت نفسها على النظام الاجتماعي وهذا الرأي يذهب إليه علي الوردي في مؤلفهب مهزلة العقل البشري افي تأكيد أن مسألة الرق في الإسلام كان لها نتائج وخيمة، إذ زرعت التفرقة بين الجنس البشري وساعدت تاريخياً على دعم المجتمع الطبقي بالإضافة إلى أنها كانت تمارس باسم الدين مما كان له نتائج سلبية عليه. وقد توضح السلسلة القصصية ألف ليلة وليلة اتأثر الرق في تاريخ المرأة في المجتمعات الإسلامية فأغلب طرح تلك السلسة القصصية لا يتعدى عن فكرة تحويل المرأة إلى موضوع جنسي. كانعكاس لواقع وحقيقة مكانة المرأة في تلك العصور.

إلى نفس الرأي يذهب قاسم أمين في تحليل وضعية المرأة وربطها بقضية الحجاب فهو يقول : إن الحجاب الموجود عندنا ليس خاصاً بنا وليس المسلمين هم الذين استحدثوه. ولكنه كان عادة معروفة عند كل الأمم تقريباً ثم تلاشت طوعاً لمقتضيات الاجتماع وجرياً على سنة التقدم والرقي[19]. وهنا يطرح قاسم أمين مبدأ الحجاب الذي يرتبط فيما يُعرف الآن بالزي الشعبي وهو في العادة انعكاس للبيئة الجغرافية. وهذا الزي لدى كافة المجتمعات يحتفظ في العادة بشكل لغطاء الرأس، سواء للمرأة والرجل على حد سواء. وتطور المجتمعات جعلها تقضي على الأسباب البِيئية مما أدى إلى التخلي عن نوع ذلك اللباس للمرأة والرجل، إلا أنه في النموذج الإسلامي كان نتيجة التطور المدني أن تخلى الرجل فقط عن زيه في حين احتفظت المرأة بغطاء الرأس بفعل عوامل عديدة. وترجع أسباب ذلك، حسب رأيه، إلى التفسير والتزمت الديني. إذ أنه يحمل التيارات الدينية مسؤولية التفسير السيئ للدين الذي فرض حجاباً على المرأة لا يظهر منها أي شيء، نتيجة لاحتكاك المجتمعات العربية بمجتمعات أخرى وثقافات دينية إسلامية مختلفة[20].

ولفظ الحجاب كما استخدمه قاسم أمين ينطوي على معنيين، الأول يشير إلى لباس المرأة الذي يستر كل جسمها ولا يكشف إلا عن الوجه والكفين، وهو ما دعا إليه، والثاني يشير إلى إلى الاحتجاب أو احتباس المرأة وعدم ظهورها إطلاقاً في المجالات الاجتماعية، سواء داخل الأسرة في البيت أو خارجه. وهي عادة اجتماعية كانت سائدة في بيوت الطبقة الوسطى المصرية. كما أن الحجاب الذي دعا إلى إزالته هو الحجاب التركي اليشمك والحبرة الذي أُعتبر دخيلاً على الحجاب الشرعي الإسلامي. كما عارض عادة، احتجاب المرأة بدعوى منافاته للشريعة الإسلامية[21].

في حين أرجع سلامة موسى موضوع الحجاب إلى فترة زمنية قديمة لا ترتبط بالدين ولكن بالمراحل التي مرَّ بها المجتمع البشري بشكله العام[22].

أما فاطمة المرنيسي فتنظر إلى موضوع الحجاب في الإسلام من خلال تحليل سوسيو تاريخي، فهي ترى أن الحجاب يرتبط بفترة زمنية محددة، أي أن آية الحجاب الواردة في سورة الأحزاب ترتبط بأسباب النزول حيث نزلت في فترة كان المجتمع الإسلامي تحت ضغط عسكري بسبب غزوة الخندق وخوفاً على المسلمات فقد نزلت الآية السالفة لحماية المسلمات كون تلك الفترة شهدت تصدعاً في الصف الإسلامي نتيجة الضغط العسكري[23].

إن أسلوب التحليل التاريخي لوضع المرأة لدى كافة الاتجاهات بشكل عام تناول القضية من عدة زوايا فقسم منهم مال إلى ربطها بنظام طبيعي للحياة وقسم تناولها من خلال ربطها بثقافة معينة وقسم تناولها من خلال تحليل جامع لوضعية الحالة تاريخية، إلا أن الملاحظ أن كافة التيارات تناولت القضية من زاوية واحدة وحاولت التعميم من خلالها أو ربط الحاضر بالماضي. إلا أن هذا الربط لن يكون علمياً ما دام قد تناول ظاهرة واحدة فقط.

2.1 – التحليل السسيو ـ اقتصادي

ينطلق هذا التحليل من محاولة تناول قضية المرأة من خلال طرح موقعها في البنية الاقتصادية ودورها في عمليات الإنتاج، أي تحديد هويتها وفق مساهمتها ودورها في عمليات الإنتاج. إن أغلب الطروحات الفكرية لهذا الموضوع تناولت رفض حصر المرأة في البيت كونه يحولها إلى مستهلك وليس إلى منتج.

أولى الدعوات التي ربطت بين موقع المرأة ودورها في عملية الإنتاج كانت لقاسم أمين، إذ ناقش مسألة إصلاح حال المرأة من خلال إخراجها من النظرة القديمة التي تدور على أن المرأة مجرد جنس ومتعة، وهي لهذا حبيسة المنزل لا تخرج منه إلا محمولة على نعش. وقد اتخذ في سبيل ذلك مسلكين أحدهما عقلي والآخر

ديني، المسلك العقلي يدور حول ضرورة تعليم المرأة، لأن تعليمها يفضي بها إلى طلب الرزق عند الضرورة بالوسائل التي لا تخالف الآداب وإعفاء المرأة من هذا الطلب هو السبب الذي أفضى إلى ضياع حقوقها. ذلك أن مسؤولية الرجل الشاملة تفضي به إلى الاستئثار بالحق في التمتع بكل الحقوق ولا يبقي للمرأة حقاً في نظره. إلا كما يكون لحيوان أليف يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازمه تفضيلاً منه[24]. فحصر عمل المرأة في دائرة البيت يجعل منها تابعاً لسلطة الرجل تلك التبعية الاقتصادية ستؤدي حتماً إلى درجات أخرى من التبعية وبالنتيجة تفقد المرأة قدرتها على أن تكون جزءاً فاعلاً في المجتمع. ولكون دعوة أمين واجهت أصوات معارضة لذا فإنه استند لآراء دينية في دعوته لعمل المرأةب. إن ثمة تلازم بين طبيعة تحرير المرأة والدين الإسلامي فالمرأة استناداً إلى الشريعة الإسلامية لا يحق لها العمل إلا في حالات الضرورة كأن يتوفى زوجها أو يكون فقيراً محتاجاً إلى المساعدة، أو لم تتزوج على الإطلاق ولا تجد مَنْ يعيلها وفي هذه الحالات لا بد للمرأة من التعليم للتمكن من العمل في وظيفة شريفة بدلاً من الانزلاق في الهاوية والرذيلة[25].

وهذا الرأي يقترب من رأي رفاعة الطهطاوي في كتاب المرشد الأمين لبنات والبنين (إن العمل يصون المرأة مما لا يليق) فتجميد طاقات المرأة سيحولها بالضرورة إلى مجالات أخرى قد تكون سلبية وهو ناتج عنه سلوك التعامل مع المرأة، إذ أثر ذلك في إعادة إنتاج المرأة التقليدية كونها بقت تحت تأثير هذه الطريقة من التعامل.

إن هناك اتجاه آخر فسرّ موقع المرأة في العملية الاقتصادية وفق بنية النظام الاقتصادي العام وهو الرأي الذي تبناه سلامة موسى، إذ فسرّ موقع المرأة المنزلي بالمقارنة مع موقع المرأة في المجتمع الغربي ضمن إطار البناء الاقتصادي لذلك المجتمع إذ أن أنظمة الإنتاج في كل مجتمع تختلف بشكل جذري فالمجتمع الغربي يتميز باقتصاد صناعي وطبيعة هذا النمط من الإنتاج يفرض كثير من العقلانية، وأن طابعه مادي في الأساس، كما أنه ينتج الفردانية مما يجعل الفرد مسؤولاً عن نفسه ولا يخضع لنظام العائلة في حين أن النظام الاقتصادي الزراعي يتميز بالمحدودية في العقلانية وينشر روح الجماعة فيه مما أنعكس على أوضاع الفرد في هذا المجتمع فنموذج المرأة في هذا المجتمع هي المرأة المخدرة التي نرفع من شأنها إلى حد أننا نربأ بها عن أن تعمل كما يعمل الرجل[26]. فنظام الإنتاج الذي ينتشر في هذه المجتمعات قد انعكس على صورة المرأة أيضاً خلال مراحل طويلة. أما نموذج المرأة الأوربية فهو يكون على العكس، فهي منتجة في الصناعة والتجارة والتعلم وفي الزراعة (كون النظام الصناعي قد فرض نوعاً من العقلانية على الاقتصاد الزراعي).

إن وضع المرأة حسب هذه الرؤية يتغير نتيجة لحصول تحول في البنى الاقتصادية والنظام العام وملكية وسائل الإنتاج وتوزيع العمل والمشاركة في الحياة العامة والعمل المنتج الذي تتقاضى لقاءه أجراً، فالضعف لا يرجع إلى تركيبها الجسماني وطبيعتها وليس بسبب إرادة غيبية تخرج عن الإرادة الإنسانية، بل بسبب تجريدها من حقوق الملكية ومسؤولية السعي والمشاركة في الإنتاج. إن وضعها مرتبط بالنظام العام السائد الذي يفرز علاقات الاستغلال والسيطرة في مختلف أوجهها في المجتمع ومؤسساته[27].

وعلى هذا الأساس كانت دعوة سلامة موسى إلى تحويل الاقتصاد إلى اقتصاد صناعي والتركيز على عمل المصنع فإقامة مصنع أفضل من بناء جامعة كما يرى[28].

إن تحليل موسى يمتد إلى تأثير تهميش دور المرأة على قدراتها العقلية، إذ أن حصر دورها في المنزل يؤدي إلى قلة احتكاكها بالمجتمع وتنمية قدراتها المعرفية والذهنية فيه مما سيؤدي إلى تجميد قدرات المرأة الفكرية. فهو يصف المرأة غير العاملة أو المنحصر دورها في إطار البيت بأن ملكاتها الفكرية تكون محدودة، لأنها لا تمارس من الأعمال سوى تلك التي تتصل بالبيت وهي أعمال لا تحتاج إلى ذكاء[29] وهو لا يرجع ذلك إلى المرأة نفسها ولكن إلى نظام يمنعها من تنمية قدراتها الذهنية والمعرفية. إذ أن قدرات الإنسان بشكل عام تنمو وتتطور مع تفاعله مع المجتمع والذكاء والعبقرية صفات اجتماعية أكثر منها وراثية لذلك يؤثر حصر دور المرأة في إطار المنزل على قدراتها الذهنية وهو ما أشار إليه ضمنياً الطهطاوي عندما قال أن تحديد دور المرأة في المنزل فقط سيحول قدراتها إلى الثرثرة والأقاويل.

أما الباحثة المرنيسي فحاولت تحليل عمل المرأة وتأثيره على مكانتها الاجتماعية من خلال ربطها بالمتغيرات الثقافية، فعدد النساء العاطلات يكتسي أهمية أقل من عدد الرجال العاطلين. بما أن مكان المرأة في البيت وأن زوجها يضمن لها النفقة وأن حق المرأة في العمل خارج البيت غير واضح. إذ أن واجب الدولة هو توفير العمل الكافي للرجال فحسب. ومن هنا فإن توفير

العمل للنساء ليس واجباً مفروضاً. إذ أن بقاء المرأة في البيت وخضوعها لمراقبة الرجل فرض الحاجات الاقتصادية للبلدان حيث الاقتصاد يعاني من أزمة ويتصف بالتبعية[30].

أي أن الموقع المتدني هو نتيجة لمتغيرين اقتصادي وثقافي، يرى في المرأة أنها جزءاً إضافياً من قوة العمل، كون المؤسسة الاقتصادية غير قادرة على استيعاب قوة عمل إضافية لذلك فإن البيت يعتبر أداة لتحويل هذا الفائض من القوة العاملة خارج الحساب الكمي. فالوضع المتدني بالأساس لمكانة المرأة هو الأساس في تحديد مجال عملها. وهذا الوضع يفرض صعوبات إضافية في دخول مجال الفاعل الاقتصادي. إذ أن عمل المرأة إن لم يكن لها مؤهل علمي قد ينحصر في مجالات خدمة في الأساس وهو نقل لدورها من البيت إلى العمل[31].

إلا أن نقل هذا الدور يفرض نوعاً جديداً من التسلط الذي نشأ عليه الرجل. إذ يحاول أن يعيد نظام التسلط هذا إنتاج نفسه داخل مؤسسة العمل. فوضعية المرأة التي تعمل في إدارة تذكر بوظيفتها في البيت التقليدي والخلط بين هذه الصورة والمواقف يفسر بعض ردود أفعال الرجال تجاه المرأة. فمثلاً نجد أن الكاتبة الخاصة للرئيس تابعة له كما لو كانت زوجته أو أخته، وله الحق في إعطائها الأوامر، كما أنها تابعة له بخصوص حياتها المادية بطريقة أكثر أو أقل مباشرة. فالرئيس هو الذي يمنحها ماهيتها التي تحصل عليها مقابل الخدمات المحددة التي تؤديها له.

ومن هنا فإن سلوكه كذكر تجاه زوجته التي يسيطر عليها نتيجة تفوقه المادي ينعكس على المرأة العاملة تحت سلطته فهناك خلط عند مستوى السلطة بين الموظفة والزوجة والموظفة. وقد اعتبر ماكس ويبر هذا الخلط كأحد القضايا المطروحة على النظام البيروقراطي والدالة على الخلل فيه. وإذا كان هذا الخلط ملازماً لكل بنية بيروقراطية، فإنه يكتسي طابعاً مبالغاً فيه في المجتمعات غير الصناعية، حيث تتسم الظاهرة البيروقراطية بحداثتها. إن التسلط على المرأة العاملة ناتجة عن كونها تجاوزت حدود المكان الرجالي بامتياز أي حدود إدارة شؤون الدولة. إن حدة الصراع والضغوط التي تعيشها النساء والعاملات في الإدارة مترتبة عن دخولهن مجالات السلطة الرجولية[32].

إن النظرة التقليدية تبقى مؤثرة على فاعلية المرأة في الدورة الإنتاجية. خاصة وأن تحليل دورها لا يمكن قياسه. إذا لم يكن له مقابل مادي وعلى هذا الأساس تم تصنيف عملها داخل البيت على أنه عمل قسري وغير منتج مادام لا يوازيه أجر مادي. وهو ما تذهب إليه أغلب دعوات تحرير المرأة العربية فأعمال البيت تعتبر أحط الأعمال في سلم الحياة الاجتماعية كونها لا تحتاج إلى مهارة وبدون مردود اقتصادي واضح[33]، فعنصر المهارة قد يعتبر أساساً حاسماً في الوضع الاقتصادي. ومن هذا المنطلق اعتبر أن وضع المرأة هو نتاج لهامشية دورها في العملية الإنتاجية. وهذا الوضع الهامشي قد يفسر في الأساس نتيجة لسبب سلطة العائلة والزوج والمجتمع فالمرأة خاضعة في الجانب الاجتماعي، وبالنتيجة فهي تابعة في العملية الاقتصادية، وهو ما يفرض عليها وضعاً أدنى حتى لو أرادت بناء استقلالية اقتصادية لها. إذ أنها هنا تدخل في مجال الصراع الاقتصادي، وبالمقابل تظهر سلطة الرجل الذكورية محاولة إبقاء المرأة تابعة في العملية الإنتاجية كنتيجة للموروث الثقافي الذي يتلقاه الرجل في مجتمعاتنا بأنه أفضل من المرأة. هذه العوامل تحفز الرجل على فرض سيادته على المرأة كونها أقل قدرة منه وهذه الحالة قد تبدو واضحة في نشاطات اقتصادية تعاني من مشكل في بناءها. فأغلب الأنظمة الاقتصادية العربية بوجه الخصوص تعاني من مشكل البطالة ومحدودية فرص العمل مما ينسحب على القوى العاملة، مما يؤدي إلى خلق حالة من الصراع داخل المؤسسة الاقتصادية. وهذا الشيء ربما أغفله أغلب دعاة تحرير المرأة فالدعوة إلى عمل المرأة لم تكن مبنية وفق أسس منهجية تتعلق ببنية الاقتصاد نفسه، إنما كانت على شكل دعوات تنظر إلى أن الاقتصاد على انه لا يعاني من مشكلة في بنيته. إنما المشكلة تتعلق بسلطة الرجل وحده. وهذا الأسلوب من التحليل يغفل الجانب الأعمق من التحليل والمتضمن العرض والطلب على القوى العاملة. صحيح أن النظرة التقليدية للمرأة أثرت في مكانتها في العملية الاقتصادية، لكن استمرار هذه النظرة التقليدية هو نتاج الخلل في البنية الاقتصادية الذي لم يساعد على دمج المرأة في هذه العملية وبالتالي بقيت محافظة على وضعها التقليدي.

3.1 – التحليل السوسيو – سياسي

وهذا الأسلوب ينطلق من تحليل وضعية المرأة من خلال تحليل النظم السياسية المختلفة وتأثيرها على مكانة المرأة، أي الانطلاق من تحليل الواقع السياسي والطبقي والتي تشكل عناصر مهمة في تأكيد الوضعية

التي آلت إليها المرأة، فأغلب الكتاب حاولوا ربط وضعية المرأة بطبيعة النظام السياسي. وأن وضعية المرأة في المجتمع هي جزء من نظام القمع السياسي الذي يرزح تحته المجتمع. وهذا الرأي يذهب إليه قسم ممَنْ حاولوا تحليل أسباب الانحطاط بإرجاع قسم منها إلى الأنظمة السياسية، يقول قاسم أمين ا أنظر إلى البلاد الشرقية نجد أن المرأة في رق الرجل، والرجل في رق الحاكم فهو ظالم في بيته مظلوم إن خرج منه[34]. فهو يطرح التحرر ضمن إطار المجتمع ككل أي تحرير النظام السياسي الذي يحاول إدامة نفسه من خلال وسائل القمع التي تأخذ شكلاً تراتبياً يميل لينال أضعف كائن في بناء المجتمع. ففي مجتمع متخلف يخضع إلى القمع المتدرج من الطبيعي أن يكون استعباد المرأة أو وضعها في مرتبة أدنى أمراً طبيعياً[35]. خاصة وأن السلطة السياسية قد ترفض أي فكرة تمس تغيير وضعها.

هذا الرفض ينسحب بشكل آلي إلى رفض فكرة التغير الاجتماعي بشكله العام. فالحفاظ على الوضع القائم هو عنصر أساسي من عناصر إدامة السلطة التقليدية في حين أن قضية تحرير المرأة ترتبط بإلغاء عناصر هذه الإدامة ومنها القهر السياسي والتسلط. الا أن هذا الطرح الذي نادى به قاسم أمين ناقضه من جانب آخر فهو يؤكد أهمية السلطة السياسية فيعتبر أن الإنسان الا يجب أن يخجل من وطنه ولا أن يغضب عليه إلا كما يغضب الولد من أبيه[36]. وهنا قد تكمن إشكالية الفكر العربي بشكل عام فالنظرة إلى السلطة على أنها سلطة أبوية تطرح مفاهيم ضمنية أخرى تتعلق بطاعة أولي الأمر. إن أغلب الأنظمة السياسية تطرح نفسها وفق هذا المنظور (السلطة الأبوية) لما لهذه السلطة من قدسية ترتكز على مرجعية دينية. وهو أسلوب تميزت به السلطات السياسية العربية في تسخير الدين كأداة حكم.

إن هذه السلطة المقدسة تفرض في الغالب نمطاً من الحكم يمتد إلى استخدام المخيال السياسي كأداة لتنظيم الحياة. هذا المخيال السياسي في الغالب يضع المرأة في موقع متدني مستند في الأساس على تدعيم الأفكار التقليدية في المجتمع كونها تمثل إطاراً مرجعياً في إدامة السلطة. وإلى نفس المبادئ مال بعض الكتّاب في ربط موقع المرأة المتدني. إلا أن هذا الربط استند إلى مناقشة نظام الحكم من خلال الواقع المباشر وهو واقع الاستعمار السياسي الذي كانت ترزح تحته أغلب الأنظمة السياسية العربية في القرن العشرين. أبرز مَنْ مثلَ هذا الاتجاه سلامة موسى والطاهر الحداد إذ ربطا بين التبعية السياسية للغرب والتمثل بالاستعمار السياسي والاستيطاني وبين تخلف المجتمع ومنه تخلف المرأة. فالاستعمار يسعى إلى تأصيل التخلف في المجتمع والمحافظة على وضعه التقليدي من أجل استمرار هيمنته وإحدى وسائله هي منع حق المرأة في الحصول على حقوقها وتعطيل الدعوات إلى تحريرها[37]. وقد يكون إغلاق السلطات الإنكليزية لمدرسة البنات التي أسسها الطهطاوي من أمثلة ذلك.

إذ أن بقاء المجتمع في وضعه الراكد غير المتحرك هو أحد العناصر التي تستند إليها القوى الاستعمارية في الإبقاء على سلطاتها السياسية، ومن ثم تحقيق غاياتها الاقتصادية. لذلك كانت الدعوة إلى القطيعة مع الأنظمة الاستعمارية هي إحدى الوسائل التي نادى بها رواد الفكر التحريري. إذ أن لا خلاص للأمة مادامت هناك ارتباطات مع قوى استعمارية لا هدف لها سوى نهب ثروات الأمة لذلك كان لزاماً قطع أي ارتباطات مع القوى الاستعمارية مهما كانت[38].

هذا الاتجاه لم يتوقف عن هذا الحد في تناول الجانب السياسي في تأثيره بل امتد إلى تحميل المؤسسة السياسية مسؤولية الفوارق الطبقية والتي تؤدي إلى نوع من التمييز داخل أبناء الطبقات. فالقهر الطبقي يتجلى من خلال أنظمة الإنتاج التي يطغى عليها الأسلوب الرأسمالي في الإنتاج. هذا الأسلوب يمتاز بنوع عال من التمييز بين أبناء الطبقات لذلك انسحب هذا النظام علَى حقوق أفراد المجتمع حيث التمايز الطبقي ينال المرأة باعتبارها جزءاً من هذا النظام.

فنساء الطبقات الفقيرة يكن ضحية لهذه الأنظمة سواء بخضوعهن تحت تأثير النظام القيمي للطبقات الاجتماعية أو بخضوعهن للتميز الاقتصادي. فنساء الطبقات الفقيرة يكن عرضة لمشاق الحياة وصعوباتها مما يفرض عليهن وصفاً متدني داخل المؤسسة الاقتصادية مما يترتب عليه إهدار حقوقهن كجزء من إهدار حقوق الطبقة بشكل عام[39].

إن تغير أنظمة الحكم السياسي لن يكون مجدياً ما لم يصاحبه تغيير في آلية النظام الطبقي، فبقاء سيطرة الرأسمالية على شكل الحكم السياسي لن يقود إلى تغيير حقيقي في بناء النظام الاجتماعي كون الرأسمالية قائمة بشكل أساسي على فكرة الطبقية وهذه الأخيرة تتميز بنوع من اللامساواة واللاعدالة التي تتضح بشكل أساسي في

الجانب الاقتصادي الذي يأخذ شكل بناء طبقي قائم على وضع امتيازات خاصة لكل فئة، فنساء الطبقات العليا يتميزن بحقوق لا تتميز بها نساء الطبقات الدنيا مما ينسحب بشكل أساسي على وضعهن المهني إذ تنحسر نشاطات نساء الطبقات الدنيا في نشاطات خدمية بشكل أساس كانعكاس لوضعهن داخل الطبقات الاجتماعية.

إن مشكلة الطبقة الاجتماعية تنسحب بالنتيجة إلى تكوين مستويات خاصة بالوعي في كل طبقة اجتماعية. هذه المستويات من التفكير هي انعكاس لوضع التمايز الموجود بين الطبقات الاجتماعية.

لذلك طرحت قضية المرأة ضمن إحدى إشكالياتها في مناقشة موقع المرأة ضمن الانتماء الطبقي وما يفرزه ذلك من تدني لموقع المرأة كانعكاس لوضعها الطبقي. هذا الوضع الطبقي يمتاز بنوع من تدعيم سلطة الذكر كجزء أساسي من نظام التسلط فالمرأة لا تلعب دوراً أساسياً هاماً، لأن السياسة لا تزال يُنظر إليها على أنها مهمة ذكورية. فالمرأة ضحية مزدوجة للقمع السياسي والطبقي،لذا فإن قمع المرأة يكون بشكل مضاعف، بالنظر إلى جنسها[40].

لقد امتد تأثر الأنظمة السياسية فيما يتعلق بوضعية المرأة إلى مناقشة الوضع القانوني للمرأة أي وضعها في المدونات التشريعية، وهذه القضية قد تناولها الكثير من رواد حركة تحرير المرأة، إذ أن وضعية المرأة في تلك المدونات تنحاز إلى جانب الرجل بشكل عام هذا من جانب ومن جانب آخر إنها أهدرت حقوق المرأة سواء المتعلقة بحقوقها كزوجة أو المتعلقة بحقوقها الاقتصادية فأغلب المدونات القانونية قد اعتمدت مرجعية دينية تقليدية في بناء النصوص القانونية المتعلقة بحقوق الزوجة، على الرغم من أن المرجعيات الدينية لم تعتمد في نصوص قانونية بشكل عام إلا أنها في موضوع قوانين الأسرة كانت معتمدة بشكل خاص على المرجعية الدينية التقليدية. إذ جازت هذه المدونات تعدد الزوجات وحق الرجل في الطلاق من دون حق الزوجة إلا في حالات محددة فقط. كما ألزمت معظم النصوص القانونية الزوجة بإطاعة زوجها دون النظر إلى الوضع الخاص. كما أنها في الغالب تنتهك الحقوق الاقتصادية للزوجة بالاستناد إلى تلك النصوص القانونية. فالسلطات السياسية قد تكون مسرعة في تغيير قوانين الدين لتناسب النظم الاقتصادية المتغيرة من الإقطاعية إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية، إلا أنها تلكأت في تغيير القوانين الدينية المتعلقة بالزوج وحياة المرأة. وقد يكون السبب في ذلك إلى أن السلطة السياسية لا تعبر إلا عن مصالحها. وهذه السلطة في معظم الأنظمة هي سلطة أبوية قائمة على سلطة الرجل داخل الأسرة آو في المجتمع الخارجي[41].

4.1 – التحليل الاجتماعي

ينطلق هذا الاتجاه في الغالب من تبني مفاهيم اجتماعية لتفسير وضعية المرأة في المجتمع أي الاعتماد على عناصر اجتماعية تنتمي لبنية المجتمع مثل السلطة العائلية وتقاليد وعادات وقيم المجتمع المختلفة وتأثيراتها في بناء النظام الاجتماعي الذي ينسحب تأثيره على وضعية وموقع المرأة.

وتعدد الطروحات التي تناولت موضوع المرأة في المجتمع من تناول النظام الاجتماعي بشكله العام إلى النظام العائلي وطبيعة سلطة الرجل فيه. إضافة إلى جوانب ثقافية أخرى مثل الفروق بين الجنسين الذكر والأنثى.

فالمجتمع التقليدي بتخلفه يحاول تكريس فكرة أن المرأة ليست في حاجة للتعليم وليست في حاجة إلى عمل وليست في حاجة إلى ثقافة لأن حياتها ومستقبلها في مكانها الطبيعي الذي سطره لها المجتمع وهو البيت[42]. وهو ما يذهب إليه الطاهر حداد في تأكيد العلاقة بين وضع المرأة ووضع المجتمع بشكله العام. فتخلف المرأة في نظره هو جزء من تخلف المجتمع بأنظمته الإنتاجية والثقافية التي تسقط على شكل سلوك الأفراد داخل مؤسستهم الصغيرة (العائلة) التي نستطيع آن نرى فيها تمييز واضح لجانب الذكور في المؤسسة الكبيرة (المجتمع) التي تتضح من خلال أنظمة السلطة وأنظمة الزواج[43]. فنظام السلطة العائلية له دور في تهميش دور المرأة، إذ أن المجتمعات العربية هي مجتمعات أبوية فالرجل هو الذي يبين القوانين ويبلور المفاهيم ويضع المقاييس[44].

إن ذلك يفرض أن العلاقة داخل الأسرة ليست علاقة شراكة بل علاقة هرمية تحتل فيها المرأة موقع المقهور[45]. هذا القهر يأخذ عدة أشكال تتوضح في سلطة الرجل داخل العائلة، فنظام العائلة الأبوية يترك حيّزاً واسعاً للرجل في إبراز سلطته إزاء الزوجة والأخت والبنت، على اعتبار أنه السيد داخل العائلة. إن نظام القهر هذا يبني على عدة أشكال اجتماعية تتوضح من خلال أنماط التنشئة الاجتماعية التي تبرز مكانة أفضل للولد الذكر من الأنثى

داخل العائلة، فالذكر هو مصدر سلطة العائلة المستقبلية وعلى هذا لأساس ينشأ نظام تمييز داخل العائلة بين الذكر والأنثى منذ مرحلة التنشئة الأولى. وتتجلى هذه المظاهر من السلوك والتنشئة في تعزيز دور العادات والتقاليد الاجتماعية التقليدية التي تنظر إلى المرأة على أنها جزء تابع للرجل. فالتنظيم الاجتماعي التقليدي يتيح للرجل في المجتمع بالتصرف بنصفه الآخر من النساء وكأنهن من ممتلكاتهم الأخرى وهو ما يؤدي إلى خلل في طبيعة العلاقة بين المرأة والرجل وهو خلل يطال بناء المجتمع بشكله العام[46].

هذا الخلل يتضح من نوع العلاقة بينهما، إذ أن عزل المرأة وتحجبها يولد نوعاً من الخلل بين الرجل والمرأة يتضح من خلال مقاييس عديدة أبرزها موضوع الجنس وما يصاحبه من إشكاليات داخل المجتمع نتيجة لعزل المرأة. وهو ما يذهب إليه قاسم أمين في طرح لقضية الانحراف السلوكي. إذ طرح أنه تبنى نموذج المقارنة بين الريف والحضر لتأكيد دور حجر المرأة في انحرافها السلوكي. فهو يقولب أن نساء القرى مع اختلاطهن بالرجل على ما يشبه الاختلاط في أوربا، أقل ميلاً للفساد من ساكنات المدن المحجبات. إن المرأة التي تخالط الرجل تكون أبعد عن الأفكار السيئة من المرأة المحجبة[47]. وهذا الطرح قد لا يمس المرأة فقط إذ أن عزل المرأة في المجتمع النساء يعني ضمناً عزل الرجل في مجتمع الرجال أيضاً مما يولد حالة عالية من الكبت الذي يتحول بطريقة إلى سلوك جنسي شاذ وهو ما ذهب إليه الطاهر حداد، فهو يرى أن حجب المرأة عن الرجل لم يمنع تحول اتجاههما إلى جهات أخرى بتأثير العامل الطبيعي، بل قد كان من أهم العوامل في انتشار اللواط والمساحقة والعادة السرية[48].

وهذا سلوك طبيعي في حالة فصل الجنسين، إذ أن اختلاط الجنسين يكون عامل مساعد في تفريغ الكبت الجنسي بغض النظر عن طبيعة العلاقة القائمة وهذا الرأي يذهب إليه سلامة موسى في تأكيد أن فصل الجنسين يكون عاملاً مساعداً على شيوع ظواهر الشذوذ الجنسي بين الرجال هذا من جانب ومن جانب آخر إن هذا الفصل يبقي في مخيلة الرجل أن المرأة ليست أكثر من موضوع جنسي، ففكرة ارتباط رجل بامرأة ستبقى تحتفظ بموضوع الجنس كعنصر أساسي في بناء العلاقة الزوجية. مما سيفرض بالنتيجة علاقة مضطربة بين الرجل والمرأة في علاقتهما الزوجية[49]، إذ أن هذه العلاقة مبنية في الأساس على إشباع الحاجات البيولوجية في حين أن نظام الزواج يفرض علاقة تفاهمية، وهذا ما ذهب إليه معظم البحوث المعاصرة سواء في ميدان علم النفس أو علم الاجتماع. كما سار في تأييد تلك الرؤيا قسم من الباحثين المعاصرين إذ أن العائلة الأبوية توفر الخلفية الملائمة لظهور هيمنة مزدوجة، سلطة الأب على عائلته وسيادة الذكر على الأنثى. لذا لا يأتي التغيير إلا مع تبديل نوع العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة وذلك عن طريق الممارسة في المجتمع، وهذه العملية تشتمل على تربية ترتكز على المساواة بين الرجل والمرأة في جميع مراحل العمر منذ الولادة. مساواة في الحقوق والواجبات تبدأ منذ التنشئة الأولى[50].

تلك التنشئة التي تميز الذكر عن الأنثى منذ البداية. فتحرص على تأكيد أنوثة الأنثى الاجتماعية من خلال إبراز أهمية المحافظة والتستر على أعضائها الجنسية على أنها مصدر عار في حين يكون السلوك على الضد تجاه الولد الذكر. وهو ما تؤكده الباحثة المرنيسي في تأكيد دور التنشئة المختلفة بين الذكر والأنثى. فالطفل الصغير يشجع منذ سنيه الأولى على استثمار الافتخار برجولته بطريقة منهجية وهو يلاحظ مع تقدمه في السن، أن للرجل عدة امتيازات كالتعدد الذي يضمن للرجل عدة زوجات والطلاق الذي يعطيه الحق في استبدالهن[51].

فالسماح بنظام تعدد الزوجات حتى وإن لم يكن منتشراً في الواقع الفعلي إلا أنه ينمي للرجل فكرة الأفضلية من جانب وينمي لديه فكرة امتلاك أكثر من امرأة ولو نظرياً على الأقل مما يساعد بتأكيد إحساس التفوق تجاه الجنس الآخر. إن عملية التنشئة ترتكز على فكر التنميط الجنسي الذي ينتقل إلى فكر المجتمع والذي يقوم على افتراضات بيولوجية تهدف إلى إبقاء مكانة المرأة على ما هي عليه من دونية مستندة على المكانة التقليدية التي تحتلها المرأة في البناء الاجتماعي للمجتمع. وهذه المكانة ما هي إلا انعكاس طبيعي يتلائم مع طبيعتها وبيولوجيتها كأنثى. وعليه فالأدوار التي ستطلع بها تنسجم مع هذه البيولوجيا وهذه الطبيعة الأنثوية[52].

إن عملية التنشئة تتضمن محاور أساسية في بناء شخصية الفرد وما تزوده بها من خبرات وأن تأكيد الذكورة والأنوثة ما هو إلا تعزيز للأدوار التقليدية النوع، هذه الأدوار قد تكون لها إفرازات سلبية عالية على سلوك الأفراد خاصة إذا ما حصل تناقض بين الواقع الفعلي لطبيعة العلاقة بين الجنسين والواقع النظري المتمثل بالرؤية المساواتية بين الجنسين، إذ أن ذلك يفرض نوعاً

من الازدواجية في السلوك والشخصية. هذه الازدواجية تظهر على شكل سلطة الأب على عائلته وسيادة الذكر على الأنثى[53]، كشكل عام من الازدواجية وتظهر بشكل تناقض على سلوك الأفراد أنفسهم، وتمتد آثار هذا التميز في التنشئة ليصل إلى حد تحديد المجالات المكانية لكل جنس على مستوى الحياة العامة. إن ذلك يقود إلى نوع من السلوك يفرض قناعة بضرورة انفصال كل جنس بشكل مستقل عن الآخر، ويبدو ذلك في الأساس نتيجة لعملية تربوية تعتمد في الأساس منظومة تقليدية من العادات والتقاليد والقيم التي تميز بين الذكر والأنثى ومن الطبيعي أن تعمل منظومة التنشئة الاجتماعية على عناصر من تلك العادات والتقاليد في مراحل التنشئة الأولى وتمتد مع المراحل العمرية لكلا الجنسين. وقد تكون هذه المنظومة القيمية هي التي تزرع السلبية في كلا الجنسين كلٌ تجاه الآخر.

إن إفرازات هذه العمليات تمتد إلى كافة الجوانب الاجتماعية بغض النظر عن المرحلة التاريخية سواء كانت معاصرة أو قديمة، فإهمال المرأة قديماً وإحساسها بالكبت يربط سلوكها نحو عادات خرافية مثل السحر وغيرها من الأعمال التي تفسر في الأساس كتعبير عن إهمال من قبل المجتمع، افلا تجد المرأة مَنْ يشاركها أو يساعدها في إزالة همومها ومشاكلها. وتصل الحالة النفسية لدى المرأة إلى نقطة التأزم التي تدفعها إلى ممارسة مجموعة من العادات التي لا تخضع إلى عقل أو منطق[54]. وقد يكون شيوع هذه العادات لدى المجتمعات (مثل السحر وغيرها) من علامات الكبت والقمع الذي تحيا فيها المرأة، فاللجوء إلى مثل هذه الأساليب يعبر فيها الإنسان عن العجز في ظل قدراته الطبيعية المحدودة ما هو إلا انعكاس لصعوبة معالجة الوضع بالاعتماد على الإمكانيات البشرية العادية. وربما مازالت بعض المجتمعات تعيش على دفع هذه الممارسات كحل للمشاكل التي تؤثر على الحياة العامة .فالخرافة والتفكير الميتافيزيقي قد ارتبط بشكل واضح بالخيال الثقافي للمرأة وربما هو دليل ذو أهمية كبيرة في تبيان درجة الضعف التي تعانيها في بنية النظام الاجتماعي الذي يعاني من وضع حواجز ثقافية واجتماعية أمام مساهمة المرأة في العملية التنموية.

ولا بد من الإشارة إلى أن أحد الأسباب لانخفاض مساهمة المرأة في العملية التنموية هو شخصية المرأة التي مازالت تعاني السلبية وعدم الثقة بالنفس وأن الهدف الأول لها يتركز في حياتها الزوجية وحياة أطفالها. هذه العوامل مجتمعة تمثل ظواهر لا يمكن إغفالها، على الرغم من أن أسبابها ترتبط بعملية تربوية، فمكانة الفتاة هي دون مكانة الفتى وأساليب التربية لا تغذي فيها روح التفوق والإبداع في العمل المهني، بل تغرس فيها ما يتيح لأسرتها اتخاذ القرارات الخاصة بأسرتها وتمحورها حول الرجل (الأب، الأخ والزوج)[55]. إن هذا النمط من التنشئة ينسحب على الجنس الآخر (الرجل) فهو يزرع في مخيلته التفوق البيولوجي والاجتماعي والذي ينسحب على سلوكه تجاه المرأة وربما سيكون أحد أسباب ضعف مساهمة المرأة في ميادين المجتمع المختلفة هي انعكاس لطبيعة العلاقة ما بين الجنسين .فالرجال ينقلون نظرتهم الخاصة عن المرأة إلى ميادين العمل ويعاملون النساء العاملات في مؤسساتهم في ضوء هذه المنطلقات فالنساء مثلاً غير مؤهلات لتحمل مسؤوليات كبرى وعملهن غير ضروري.

الخاتمة :

أن النماذج التي تم تداولها من المفكرين أللدين تم عرض أفكارهم بشكل مقتضب في هدا المضمار الذي أصبح موضوعا لكل الخطابات العلمية وغير العلمية توضح إن تناول قضية المرأة في المجتمعات العربية من تكن غائبة عن الوعي في العقل العربي الحديث وان تناولها من قبل بعض المفكرين وان كان البعض منهم بعدين عن البحث العلمي الحديث في تناول تلك القضية ألا انه لا يمكن إنكار الجوانب الموضعية في تلك الأطروحات. وبعض النظر عن محتوى تلك البحوث ألا أنها توضح قصية مهمة وهي أن المرأة كانت حاضرة في التفكير العربي.

قائمة بالمصادر والمراجع :

(1) أبو حمدان سمير، رفاعة رافع الطهطاوي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت1992، ص154.

(2) رفاعة رافع الطهطاوي، 1973 الأعمال الكاملة، المرشد الأمين، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص205

(3) نفس المصدر، ص156.

(4) نفس المصدر ، ص62–60.

(5) سلامة موسى 1956. المراة ليست لعبة الرجل. القاهرة. ب ت .ص22.

(6) نفس المصدر، ص25.

(7) نفس المصدر، ص27–26.

(8) أنظر أبو زيد نصر حامد 2002 دوائر الخوف، ص259.

(9) سورة النجم، الآيتين20–19.

(10) فاطمة المرنيسي، 1987الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة زربول، دار ألفنك، الدار البيضاء، ص54–53.

(11) نفس المصدر، ص59.

(12) Gertrud Stern(1939), Marriage In Early Islam, Londres, The Royal Asiatic Society, p. 62.

(13) فاطمة المرنيسي، الجنس كهندسة اجتماعية، مصدر سابق، ص52–51.

(14) Mernissi Fatima (1987), Le Harem politique, le Prophète et les femmes, Ed Albin Midil, p. 201-202.

(15) سلامة موسى، المرأة ليست لعبة الرجل، مصدر سابق، ص30.

(16) الطاهر الحداد، 1992 امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تقديم خالد محمد، موفم للنشر، الجزائر، ص123.

(17) العمر أحمد عبد لله بن محمد، 1992 الأحكام فيما يختلف عليه الرجال والنساء، دار ابن عفان، القاهرة، ص62.

روي عن الأمام عمر بن الخطاب أنه رأى أمة مقنعة فضربها وقال لا تتشبهي بالحرائر، انظر المصدر السابق ص63.

(18) الطاهر حداد، المصدر السابق، ص125.

(19) قاسم أمين، 1990 تحرير المرأة، تقديم مصطفى ماضي، موفم للنشر، الجزائر، ص62.

(20) نفس المصدر، ص76–63.

(21) منى أبو سنة، 1997 نقد عقل المرأة، دار قباء، القاهرة، ص89.

(22) سلامة موسى، المرأة ليست لعبة الرجل، مصدر سابق، ص24.

(23) أحمد شراك، 1990الخطاب النسائي في المغرب. نموذج فاطمة المرنيسي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص47.

(24) منى ابو سنة، نقد عقل المرأة، مصدر سابق، ص83.

(25) نفس المصدر، ص84.

(26) سلامة موسى، المرأة ليست لعبة الرجل، مصدر سابق، ص64.

(27) حليم بركات، 1996المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ص189.

(28) سلامة موسى، 1959مقالات ممنوعة، بيروت، دار العلم للملاين، الطبعة الأولى،1959 ، ص55.

(29) نفس المصدر، ص56.

(30) فاطمة المرنيسي، الجنس كهندسة اجتماعية، مصدر سابق، ص146.

(31) نفس المصدر، ص95.

(32) المصدر السابق، ص131.

(33) نوال السعداوي، 1977 الوجه العادي للمرأة العربية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ص155.

(34) محمد عمارة، 1980 قاسم أمين وتحرير المرأة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص22–21.

(35) عبد الرحمن منيف، 2000بين الثقافة والسياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات للنشر، الطبعة الثانية، ص153.

(36) محمد عمارة، قاسم أمين وتحرير المرأة، مصدر سابق، ص163.

(37) سلامة موسى، المرأة ليست لعبة الرجل، مصدر سابق، ص61.

(38) منجية عرفة منسية، 1997 الخطاب حول المرأة، منشورات العلوم الإنسانية، الرباط، ص32.

(39) نوال السعداوي، الوجه العادي للمرأة العربية، مصدر سابق، ص120–118.

(40) حمة التهامي، 1991 المرأة فريسة للتخلف الثقافي والفكري، مجلة دفاتر نسائية، الجزائر، الصباح للنشر، ص153.

(41) نوال السعداوي، الوجه العادي للمرأة العربية، مصدر سابق، ص145–144.

(42) زين الأعوج، المرأة والمجتمع، دفاتر نسائية، مصدر سابق، ص26.

(43) الطاهر حداد، امرأتنا بين الشريعة والمجتمع، مصدر سابق، ص190–181.

(44) هالة مقصود، 1990المرأة وثقل الواقع وتطلعات التحرر، مركز درسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص257.

(45) دلال البزري، نفس المصدر، ص135.

(46) Mernissi Fatima, Beyond The Evil : Male-Female Dynamics Modern Muslim Society, (Cambridge, Mass Schenkman Publishing Co, 1975, p. 103-107.

(47) محمد عمارة، 1980قاسم أمين وتحرير المرأة، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ص75.

(48) الطاهر حداد، امرأتنا بين الشريعة والمجتمع، مصدر سابق، ص76.

(49) سلامة موسى، المرأة ليست لعبة الرجل، مصدر سابق، ص42–39.

(50) نوال السعداوي، 1972 المرأة والجنس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص168.

(51) فاطمة المرنيسي، الجنس كهندسة اجتماعية، مصدر سابق، ص149.

(52) الطاهر لبيب، 1999صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، بيروت، ص768.

(53) هشام شرابي، 1993 النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ص48.

(54) 1987 محمد عوض خميس، المرأة والتقدم للخلف، دار الإشعاع، القاهرة، ص152.

(55) هنري عزام، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، مصدر سابق، ص66.