# تجليات السلطة الأبوية في الثقافة الإسلامية من منظور فاطمة المرنيسي، وآليات المقاومة قراءة في ضوء النقد الثقافي


| | |
|---|---|
| م.م رشا أحمد سلوم | قسم اللغة العربية وآدابها/ كلية الآداب/ جامعة بغداد |
| Rasha.Ahmed2202p@coart.uobaghdad.edu.iq | |
| أ.د. كرنفال أيوب محسن | قسم اللغة العربية وآدابها/ كلية الآداب/ جامعة بغداد |



**ملخص:**

يسعى هذا البحث إلى قراءة الخطاب المرنيسي في سياق التراث الديني والتاريخي والاجتماعي بغية الوقوف على تجليات السلطة الأبوية في الثقافة الإسلامية من منظورها. كما يحاول الكشف عن آليات إنتاج الهيمنة الذكورية عبر الدين والرمز واللغة، وإبراز استراتيجيات المرنيسي في مقاومة هذه السلطة. وذلك بالاعتماد على النقد الثقافي وآلياته للكشف عن المضمر والمسكوت عنه في السرديات الذكورية المؤسِّسة للثقافة الإسلامية، وتفكيك الأنساق التي أنتجت هذه الثقافة.



الكلمات المفتاحية: السلطة الأبوية، فاطمة المرنيسي، النقد الثقافي، استراتيجيات.

Manifestations of Patriarchal Authority in Islamic Culture from the Perspective of Fatima Mernissi and Mechanisms of Resistanc A Reading in Light of Cultural Criticism

Rasha Ahmad Salloum
A.D. Carnvall Ayub Muhsen
Department of Arabic Language, College of Arts, University of Baghdad, Baghdad, Iraq.

Abstract:
This research seeks to read Mernissi's discourse within the context of religious, historical, and social heritage, in order to understand the manifestations of patriarchal authority in Islamic culture from her perspective. It also attempts to uncover the mechanisms by which male dominance is produced through religion, symbols, and language, and to highlight Mernissi's strategies for resisting this authority. This is achieved by employing cultural criticism and its methodologies to reveal the implicit and unstated aspects of the patriarchal narratives that shape Islamic culture, and to deconstruct the cultural patterns that have produced this culture.

Keywords: Patriarchal authority, Fatima Mernissi, cultural criticism, strategies.

## مقدمة:

شكّلت المرنيسي علامة فارقة في تاريخ الثقافة المغربية/ العربية المعاصرة، عبر تأسيس نمطٍ كتابيٍّ خاص بها، يعتمد على آلية الحفر في التراث العربي الإسلامي، وإعادة قراءة النصوص الدينية والتاريخية، ليس بغرض المشاكلة والرفض أو القبول، وإنما لحمل القارئ إلى التعرف على العالم خارج الذات، وصولاً إلى مقاصد المؤلّفة ما يجعل منه شريكاً في إنتاج المعرفة. فمثّلت الذاتَ الأنثوية في مواجهة منظومة القيم التي أنتجتها السلطة الذكورية التقليدية بغية إعادة صياغة الوعي المجتمعي من داخل هذه السلطة لكن بمنظور نسوي.

فما السلطة الأبوية؟ وما النقد الثقافي الذي اتخذناه منهجاً لدراستنا هذه؟

السلطة الأبوية: "منظومة اجتماعية واقتصادية وثقافية تضع الرجال في موقع الهيمنة والسيطرة على النساء، وتحدد أدوار الجنسين بطريقة تكرّس التبعية الأنثوية" (بوفوار، سيمون دي، 1994، صفحة 85).

فهي ترى أن هذه السلطة نتاج بناء اجتماعي هدفه تكريس الهيمنة الذكورية على النساء. وقد تشكّلتْ من علاقات سلطوية يحتل فيها الأب أو الذكر موقع اتخاذ القرار داخل الأسرة وفي النظام الاجتماعي، حيث تبنى هذه العلاقات على الطاعة والخضوع لا على المشاركة والمساءلة، ما يسمح بإعادة إنتاج التفاوت بين الجنسين عبر التاريخ.

## النقد الثقافي:

يضطلع النقد الثقافي بمهمة تعرية الأنساق التي تسرّبت إلى البنية الذهنية، وترسخت في الذاكرة الجمعيّة الثقافيّة بلا رقابة ولا محاسبة، توجّه

سلوكياتنا ورغباتنا، وتتحكم من موقعها في تشكيل الأنظمة الثقافية ومفهوماتها التي تتحكم بالأفراد. فهو لا يدور" حول الفن والأدب فحسب، إنما حول الثقافة، في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والأنثربولوجية؛ بوصفه دوراً يتنامى في أهميته، ليس لما يكشف عنه في الجوانب السياسية والاجتماعية فقط، بل لأنه يشكّل كذلك النظم، والأنساق، والقيم، والرموز، ويصوغ وعينا بها" (بعلي، حفناوي، 2007، صفحة 219).

ويعد المشروع المرنيسي أنموذجًا فريدًا في قراءة النصوص التراثية قراءة تفكيكية، لا تسعى إلى إلغائها أو الصدام معها، وإنما مواجهتها بالكشف والتحليل وإعادة تأويلها ضمن مشروع إصلاحي فكري، يعيد التوازن للعلاقة بين الذكر والأنثى، وتحرير الفكر من الداخل، وإعادة بناء المعنى الديني والثقافي على أسس المساواة الإنسانية.

وبداية علينا أن نشير إلى قول المرنيسي: "وتحاشيًا لكل سوء فهم وكل تشويش، فإنه من الطبيعي، في كل مرة أتكلم فيها عن الإسلام دون أي وصف في هذا الكتاب، فإني أقصد فيه الإسلام السياسي، الإسلام كممارسة للسلطة، وأعمال الرجال المدفوعين بمصالحهم، والمشبعين بالأهواء، وهو ما يختلف عن الإسلام-الرسالة، الرسالة الإلهية، الإسلام المثالي المدون في القرآن(الكتاب المقدس). وعندما أتكلم عن هذا الأخير فإنني أعبر عنه بالإسلام كرسالة، أو الإسلام الروحي" (المرنيسي، فاطمة، 1994، صفحة 18).

ونحن بدورنا اتبعنا التمييز ذاته خلال البحث.

تجليات السلطة الأبوية في الثقافة الإسلامية من منظور المرنيسي.

1. بناء السلطة الذكورية عبر السردية التاريخية:

تشكّل السرديات التاريخية "الوسيلة التي نرى بها الماضي، وتشكلّ فهمنا للحاضر والمستقبل، وغالبًا ما تركز على قادة الحركات الاجتماعية والأحداث الرئيسة، والأهداف المعلنة. ويجب تحليل هذه السرديات بشكل نقدي لفهم كيف تمّ بناؤها، وما التحيزات المحتملة التي قد تحتويها" (المسعودي، غالب). ما يساهم في تقديم صورة أكثر شمولية للماضي، وفهم كيفية عمل السلطة والهيمنة، وتفكيك المفهومات السائدة، من خلال الكشف عن آثارها على الفئات المهمشة.

وتعدّ الأحاديث النبوية إحدى أشكال السرديات، بل هي من أهم النصوص السردية في الثقافة الإسلامية، وبحكم دورها في تأسيس رؤية الذات لنفسها وعلاقة الذات بالآخر، كانت تحت مجهر البحث في كتابات المرنيسي، لاسيما النص الديني الذي يخدم سلطوية الذكورة، ويلقي بالمؤنث إلى مناطق التعتيم والتهميش؛ فقد تناولته المرنيسي بالتحليل النقدي مسائلة الأسباب التي أنتجته، وكيف تمّ بناؤه، والتحيزات المتضمنة داخله.

فتطرح سؤالًا جدليًا: "هل يمكن للمرأة أن تقود المسلمين؟ (المرنيسي، فاطمة، د.ت، صفحة 11)، منطلقًا للبحث عما جاء في الحديث النبوي: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة" الذي أورده البخاري في صحيحه عن الصحابي أبي بكرة، متبعةً منهجية العلماء المسلمين في الجرح والتعديل من خلال الاستدلال بما يلي (المرنيسي، فاطمة، د.ت، الصفحات 67-79):

يذكر أبو بكرة أن الرسول(ص) قد تلفّظ بهذا الحديث عندما سمع أنّ الفُرس سمّوا امرأة لتحكمهم بعد اغتيال عاهلهم على يد الإمبراطور الروماني هرقل سنة 628. وهو يتذكّره، بعد ربع قرن، في يوم واقعة الجمل بين عائشة

زوجة الرسول(ص)، وعلي بن أبي طالب ابن عم الرسول(ص). الأمر الذي يتطلب ذاكرة أسطورية.

لقد جاء قول أبي بكرة لهذا الحديث لتبرئة نفسه أمام جماعة علي، ولتبرير موقفه أمام عائشة بعد رفضه المشاركة في الحرب. وبالعودة إلى سيرته الذاتية يتكشف أنه أُدين في عهد الخليفة عمر بن الخطاب بشهادة زورٍ، مما يقدح في عدالته كمحدّث.

لتخلص المرنيسي بعدها إلى أن غاية أبي بكرة من استخدام الديني كـ"أداة" هي إنتاج نسق فكري يخدم المصلحة الذكورية بإقصاء المرأة عن السلطة والسياسة. ومن هنا ندرك كيف تتحول الخطابات الدينية إلى أدوات لإنتاج الخضوع الاجتماعي.

إن تفكيك النصوص الدينية التي تنال من المرأة لتحقيق مصالح ذاتية هو مطلب تسعى إليه المرنيسي. وتهدف من خلاله في العمق إلى محاربة الجهل المتعمد بالمرأة، وبدورها التاريخي والحضاري في بناء المجتمعات، وبالتالي تنقية التراث الثقافي والديني خاصة من أنصاف الحقائق، ومن الأوهام التي تلازمه (كداي، عبد اللطيف، 2017، صفحة 6)، وقد تجلى ذلك في مجمل كتاباتها وفق رؤيتها الخاصة وأسلوبها الخاص.

كما تقف المرنيسي على حديث آخر أورده البخاري في صحيحه وهو قول النبي (ص): "الكلب والحمار والمرأة تقطع الصلاة إذا مرّت أمام المؤمن، فاصلة بينه، وبين القبلة" (البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، 1978، صفحة 99).

هذا الحديث الذي يخدش وجود المرأة وكرامتها رُوي عن الرسول (ص)، الذي لم يكن رئيس دولة فحسب، بل كان أيضًا عاشقًا لعائشة، وأكّد علناً إيثاره النساء على الرجال. فكيف يمكن لصحابي مثل أبي هريرة ألا يفهم

رسالة الرسول الكريم هذه، ويذهب إلى جعل المرأة عنصراً يقطع العبادة "بتوضعها بين المؤمن والقبلة"؟؟؟

وللإجابة عن هذا السؤال:

تقف المرنيسي عند تعريف القبلة؛ بأنها اتجاه مكة حيث الكعبة، وهي التي تعطي لصلاة المسلم، خارج أهدافها الروحية(التأمل) والذرائعية(الانتظام)، بُعدها الكوني، وهي العمل على تحويل العالم، مع مدينة عربية كمركز سطحي، وإبعاد النساء عن القبلة إذن هو إبعادهن عن كل شيء من البعد المقدّس (المرنيسي، فاطمة، د.ت، صفحة 86، 90).

بالتالي إن حشر المرأة بين الكلب والحمار في حديث أبي هريرة، واعتبارها كعامل اضطراب، يرجع إلى القول بوجود تعارض أساسي بين جوهرها والجوهر الإلهي، ويكفي أن تظهر في حقل الرؤية حتى يكون التماس مع القبلة، أي مع الإلهي، مختلًا (المرنيسي، فاطمة، د.ت، صفحة 90).

أبو هريرة الذي حمل لقبه هذا لأنه كان يصطحب معه قطة صغيرة يحبها، لم يكن يحب الأثر النسوي في اسمه فيطلب أن ينادى بأبي هر، ولم يكن له انشغال ذكوري كثيرًا؛ إذ فضّل، كما يقول: أن يبقى في صحبة النبي(ص)، فقد كان يخدمه ويُعطى أحيانًا "عملًا عابرًا في منازل نسائه"، الأمر الذي يمكن أن يزيل بعض الأستار عن سر حقده على النساء، وعلى القطط إلى درجة تَذكُّرِ حديثٍ متعلقٍ بهما (المرنيسي، فاطمة، د.ت، صفحة 92).

لتعود المرنيسي بعدَها إلى التاريخ الديني، لتجد أن وجهة نظر أبي هريرة حول هذه المسألة وحيدة، بل إن عائشة ردّت عليه بالقول: "تقارنوننا الآن بالحمير والكلاب. والله رأيت النبي(ص) وهو على أهبة إقامة صلاته، وكنت هنالك، ممددة على الفراش، بينه وبين القبلة، ولكي لا أشرد ذهنه، كنت

أتحاشى أن أتحرك.." (البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، 1978، صفحة 199).

فقد تعوّد المؤمنون أن يتأكدوا مما يسمعونه من أقوال من عائشة، واثقين في أحكامها، ليس بصفتها قريبة من النبي(ص) فحسب، وإنما لكونها أكثر من أصحابه امتلاكًا للثقافة ومعرفة بالفقه، وحكمها هو الأفضل، وكثيرًا ما هاجمتْ أبو هريرة وكذّبتْ أحاديثه، وطلبت منه عندما يشرع في ترديد أحاديث الرسول(ص) أن يحترس مما يرويه، وكثيرًا ما صححت كلامه، واعتبرته غير موهوب، يعطي أجوبة فاسدة، ومع ذلك، فإن تأثير أبي هريرة تسرّب في النصوص الدينية الأكثر احتراماً كصحيح البخاري، الذي بحسب ما يبدو، لم يلتزم دومًا بإدخال التصحيحات التي أوردتها عائشة، رغم أن موضوع عدد كبير من هذه الأحاديث "مُنجّسٌ" للنّسويّ (المرنيسي، فاطمة، د.ت، صفحة 91).

أضف إلى ذلك موقف عمر بن الخطاب من أبي هريرة فيصفه بأنه رجل "لا وازع لديه"، ويرى عمر أن الذاكرة معرضة للخطأ بشكل خطير، في حين أن أبا هريرة نجح بتجربة تتطلب القوة لأن يتذكر 5300 حديث، أحصى البخاري 800 ذكرهم كمصدر، لكنّ أبو هريرة يعلل ذاكرته الخرافية بأنه شكا للرسول(ص) نسيان بعض أقواله، فبسط له النبي عباءته أثناء كلامه معه، وبعدئذ أعاد جمعها في نهاية الجلسة، وهكذا لم يعد ينسى شيئًا (المرنيسي، فاطمة، د.ت، الصفحات 99- 100).

كان لا بد من التوقف عند شخصية أبي هريرة راوي الأحاديث التي تغرق الحياة اليومية لكل امرأة مسلمة عصرية بعد أن أصبح مصدر تفسير ضخم في الأدب الديني، على الرغم من كونه تمتع بشهرة على جانب كبير من الشك منذ البدء، والبخاري ذاته يعلم بذلك، فهو كان ويبقى موضوع

تناقضات لذا هو بعيد عن أن يُجمع عليه بصفته مصدرًا موثوقًا (المرنيسي، فاطمة، د.ت، الصفحات 98- 99).

ويبدو أن هذا النزاع الإلهي_ النسوي المؤسس على الكثير من الأحاديث الموضوعة من قبل أبي الهرة الصغيرة وأمثاله ما زال مستمرًا إلى الآن بعد خمسة عشر قرناً، تتشعب آثاره على حياة المرأة داخل الأسرة وفي المجتمع لتكريس خطاب ذكوري متطرف يضفي الشرعية على السلطة الأبوية في المجتمعات الإسلامية، يخدم مصالحها في بقاء زمام القيادة والسطوة بيدها، وانحياز القانون المجتمعي لتعزيز هذه السلطة.

ويمكن القول أن اعتراضات عائشة وتصحيحاتها، وما رُوي عن واضعي هذه الأحاديث لم تلقَ أيّ اعتبار في التاريخ الإسلامي، بل تحولت تلك المرويات عن الرسول(ص) إلى نصوص "غير قابلة للجدل"، والدليل: هو تبني نهج حجب المرأة وعزلها اجتماعياً وسياسياً، وحتى وجودياً سواء بالحجاب أو بالفصل المكاني، وعدّ ذلك تجسيداً للهوية الإسلامية. وإدارة حياتها عبر منظومة من المعتقدات التي تبتعد عن روح الإسلام.

لاسيما تلك المعتقدات التي تعيد الصورة الجاهلية للمرأة فيما يخص الجنس والحيض إذ كانت تعد مصدرًا للقذارة والتدنيس، بشكل يتعارض تمامًا مع ما جاء في مرويات نساء النبي(ص)، والتي تؤكد براءة الرسول من هذه المعتقدات سواء بأفكاره أو أفعاله، ونبذه لها، فلم يرَ في المرأة قطبًا يلغي الإلهي أو يعطل نظامه.

وعليه، نجد أنّ مناهضة أي خطاب متطرف يتطلب البحث عمقًا نحو جذوره الممتدة في المجتمع، والظروف التاريخية التي أنتجته. ومن الضروري الانتباه إلى أن " التمثلات الاجتماعية السائدة حول المرأة تعمل على تقديم الفوارق الاجتماعية بين الرجال والنساء، على أساس أنها طبيعية ومحكومة

بالفوارق البيولوجية، بل إنها تعمل على تبريرها على أنها مفروضة أنطولوجيًا، والحال أن تلك الفوارق مبنية ومصنوعة اجتماعيًا" (وافي، العربي، 2008، صفحة 11)، لتخدم المشروع الأبوي في أدلجة الذهنية الجمعية على قبول تلك الفوارق المبنية على أساس الجنس على أنها الطبيعي والاعتيادي.

2. الحجاب، الطاعة، الفتنة كرموز محملة بأبعاد أيديولوجية:

يعدّ الدين، إلى جانب كونه عقيدة، أحد أهم المعايير التي تسهم في تحديد السلوك الاجتماعي، بما يضمّه من قواعد ومبادئ وتعاليم، كما أنه يمثّل إحدى آليات الضبط الاجتماعي والرقابة في السر والعلن.

وعلينا أن نميز هنا أن الكثير من عمليات الضبط الاجتماعي التي يمارسها الأفراد باسم الدين لا تعكس المعنى الحقيقي والجوهري للدين كرسالة روحية، وإنما تمثّل هواجسهم في السيطرة والتحكم، وفي إخضاع الأنثوي لرغباتهم، وتقييده كي لا يكون شريكاً في السلطة والسياسة وفي اتخاذ القرار. من هنا كان علينا الوقوف على بعض السلوكيات التي تطرّقت إليها المرنيسي في المجتمع المسلم، والتي تحولت رمزاً يجسد الثقافة الإسلامية من وجهة نظر أبوية.

**- الحجاب**

بالعودة إلى لسان العرب نجد أن "(حجب) الشيء يحْجُبُهُ حَجْبًا وحجابًا وحجّبه: سترَه، وامرأة محجوبة: قد سُتِرت بسترٍ (ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، د.ت، صفحة 777)، والستر هو حرفيًا الستار.

وكون الحجاب قُدّم إلى المسلمين والمسلمات بوصفه أمرًا إلهيًا في قوله تعالى: {وإذا سألتموهن متاعًا فاسألوهن من وراء حجاب} [سورة

الأحزاب: 53]، نجد أنّ المرنيسي تعود إلى الجذور الأولى لطرح ثيمة (الحجاب) قبل أن يتحوّل إلى مؤسسة يتخذها الإسلام الرسمي هويته الثقافية التي خُص بها الجنس النسوي.

وتقف عند السنة الخامسة للهجرة (المرنيسي، فاطمة، د.ت، الصفحات 198- 213): التي نزلت فيها سورة الأحزاب، وكانت المدينة محاصرة من الخارج بأعداء النبي (ص). ومن الداخل كان جزء من سكانها سوف يوصل المدينة إلى حرب أهلية وعدم الأمان؛ فبالنسبة إلى امرأة تتجول دون أن تُزعج كان قد أصبح مستحيلًا، والأمر كذلك بالنسبة إلى نساء النبي (ص). ورغم ذلك لم يكن النبي على استعداد لمواجهة الفصل بين الخاص/ العام، المُحدَث بنزول الحجاب، إلا مع ظهور فئتين من المنافقين: "الذين في قلوبهم مرض" و"المرجفون في المدينة".

وحسب الطبري، الصنف الأول "الذين في قلوبهم مرض" ينتمون إلى الذين يعانون شهوة غير منضبطة للزنى وتعاطي أفعال جنسية غير مشروعة، والصنف الثاني "صنف المرجفين" أي الذين يلعبون دوراً مفسداً مثل اتهامهم لعائشة بالزنى. وبوجود تلك الفئتين من المنافقين أخذت الاعتداءات تقع على مستويين: الاعتداءات المادية، حين كانت تخرج نساء النبي إلى الشارع، والاعتداءات الكلامية، بإثارة شائعات حولهن.

ويأتي الحجاب، على حد تعبير المرنيسي، كي يرمز للتراجع الرسمي عن مبدأ المساواة، ويتحول لاحقاً إلى نظام اجتماعي وإيديولوجي يعيد إنتاج الفصل بين الجنسين. كما تعتقد أن السجال القائم حول الحجاب في المجتمع الإسلامي، هو سجال حول استقلالية المرأة وضرورة تأقلم الرجل معها وانضباطه أمام عورتها، بوصف الحجاب كان يمثل الآلية التي تنظم الغريزة الجنسية بصورة سلفية، أي من خلال الفصل المكاني، ومع إلغاء

آخر حريم 1909، وجد هؤلاء أنفسهم دون حماية (المرنيسي، فاطمة، 2000، صفحة 158). وبدلًا من أن يتوجه السجال نحو المسؤولية الجنسية للرجل والرقابة الذاتية يتوجه نحو الحجاب، والعمل على فرضه على النساء في الأماكن العامة، في ارتباك وقلق مجتمعي واضحين من تواجد المرأة في الأماكن العامة وتحديداً في الوظائف كونها أخذت تعمل إلى جانب الرجل، وتتقاضى أجرًا.

ما قدمناه يظهر أن نزول الآية بالحجاب التي ارتبطت بالستار الذي فصل بين النبي(ص) و(أنس بن مالك)، أي بين رجلين، لعزل حياة الرسول الخاصة عن العامة، أعاد شبح الجاهلية إلى المجتمع العربي؛ فما بدأ كحجاب خُصص للنساء لحمايتهن من العنف في الشارع سوف يرافقهن خلال عصور مهما كان وضع الأمان، وسيتحول على يد رجال الدين والفقهاء إلى حاجز يفصل بينها وبين الحياة العامة، وإلى عادات وتقاليد تحجّم وجودها وترسم دورها الاجتماعي المحدود بأسوار البيت. حتى غدت، وهي التي كرّمها القرآن، عورة تلوث شرف ذكور العائلة إذا ما فكّرت بالتمرد على الأسوار، لذا نجدهم يتفننون بآليات عزلها وإقصائها خوفاً من هذا التمرد.

### - الطاعة

يتصاعد في المجتمعات الأبوية دور الأب الرمزي بدءاً بالأسرة وانتهاء بالأمة، وترزح العلاقة بين الزوجين تحت طائلة من التصورات ذات مرجعيات عقائدية وعرفية لا يمكن أن تتحقق بسببها الشراكة التعاقدية المبنية على أساس المساواة. كما تحاول أن تطبع المجتمع بهوية ثقافية ثابتة تقاوم أي تغيير قد يحصل في البنية الاجتماعية. ومن بين هذه التصورات وجوب طاعة الزوجة لزوجها.

كما يتخذ النظام الذكوري من النص الديني حُجّة على وجوب طاعة الزوجة لزوجها في قوله تعالى: {فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان عليًا كبيرًا} (القرآن الكريم) [سورة النساء: 34]

وهنا الآية نزلت حين احتكمت زوجة أحد المسلمين إلى الرسول(ص) بسبب ضرب زوجها لها، والتمست منه القصاص، ووافق الرسول(ص) على ذلك فورًا، لكن الله قرر خلاف ذلك. وترى المرنيسي أن هذا التفاوت بين الله ونبيه، يشير من جهة أخرى إلى التفاوت الذي يعارض النبي(ص) فيه عمر بن الخطاب؛ فاتجاه النبي(ص) الذي لم ينصح باستعمال العنف تجاه النساء يتعارض مع اتجاه مُمثّل بعمر، وكثير من المرويات تؤيد ذلك منها قوله: "لا تضربوا النساء. وفعلاً امتنع الناس عن ذلك. ثم أتى عمر إلى النبي (ص) وقال له: يا رسول الله، لقد تمردت النساء ضد أزواجهن. فأجاز لهم النبي (ص) ضربهن"، أضف إلى ذلك أن النبي لم يضرب أبداً بيده ولا واحدة من نسائه، وحين وجد نفسه مواجهاً بتمردٍ منزليٍّ فضّل أن يترك منزل الزوجية لمدة شهر، وأصرّ على معارضته بأنه لا يستطيع تحمل رؤية رجل غاضب يهمُّ بضرب زوجته، في موقف مغاير بينه وبين صحابته في استخدام العنف تجاه النساء (المرنسي، فاطمة، د.ت، الصفحات 187- 188).

وإذا ما عدنا إلى كلمة (النشوز) أي التمرد والعصيان في نطاق الجنس، فهل رفْضُ الزوجة العلاقةَ الجنسية يجب أن يقابل بالضرب والإكراه؟ وهل يجد الرجل في ذلك نكرانًا لسلطته وهو "القوّام عليها" بالمعنى الدال على التحكم؟ أم عليه أن يقاطعها حتى ترتد عن سلوكها؟ وغيرها من الأسئلة التي أبقت الفقهاء في حيرة وارتباك، وفصّلوا في هذه الآية لدرجة أن الطبري فسّر

"اهجروهن في مضجعهن" أي اربطوهن بفراشهن وحجته أن "الهجر" لغويًا هو "الحبل الذي كانت تربط به العرب الجمال" (الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، 1994، صفحة 309).

وبدورنا نجد أن ما نعيشه اليوم ناتج عن إسقاطات آراء أولئك الرجال من الفقهاء والمفسرين على علاقاتنا العامة منها والخاصة، الذين عالجوا الموضوعات التي تخص المرأة بما يتناسب مع أفهامهم ومصالحهم. فتحولت تلك الأفكار إلى منهجية منظمة في الأدب الديني كرّست عادات في مجتمعنا العربي لا تشكّل جزءاً من التقليد النبوي، ولا تتفق مع روح الإسلام، وإنما تتناسب مع التقليد الجاهلي الذي عرف بالعنف الشديد تجاه النساء، ومنحت الحق للرجال في ضرب زوجاتهم في حالة النشوز أي في حالة التمرد على السلطة الذكورية استناداً إلى الآية الكريمة.

ويمكننا القول أن الزواج، وفقاً لهذه الرؤية، تحوَل مؤسسةً لممارسة العبودية والاضطهاد على المرأة، بديلاً عن المعاملة بالودّ والرحمة كما جاء في القرآن الكريم: {ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون} [الروم: 21]، وقوله تعالى: {وعاشروهن بالمعروف} [ النساء: 19]. الذي يحمل دعوة إلى تبني نمطاً سلوكياً يرتقي بالعلاقة بين الزوجين إلى حالة صحية، تساهم في نقل مؤسسة الزواج من حالة السلب والفردية إلى حالة الإيجاب والتشاركية.

**- الفتنة**

لماذا يخشى الإسلام الفتنة؟ لماذا يخشى الرجال من سلطة جاذبية النساء الجنسية؟ أهناك افتراض بعجز الرجل عن إرضاء المرأة جنسيًا، وبأنها نتيجة لذلك ستبحث عن رجال آخرين وتتسبب في الفوضى إذا ما توفرت لها الحرية؟ أم هناك افتراض آخر يرى بأن طاقة النساء الجنسية أكبر من طاقة الرجال؟. (المرنيسي، فاطمة، 2005، صفحة 17)

يتميز المجتمع الإسلامي، من وجهة نظر، بنظرية مزدوجة عن الحياة الجنسية، الجانب الأول منها ظاهري" علني" يتمثل في وسم حياة الرجل الجنسية بطابع فعّال مقابل سلبية حياة المرأة الجنسية، والجانب الثاني "ضمني" مكبوت في اللاوعي الإسلامي ينظر إلى سلطة المرأة بوصفها سلطة هدامة وكاسحة (المرنيسي، فاطمة، 2005، صفحة 17).

وحسب رأي المرنيسي، يحمل الجانب الأول رؤية متناقضة عن العلاقة بين الجنسين يمثلها عباس محمود العقاد في مؤلّفه (المرأة في القرآن)، لا سيما وأنه يستند إلى قوله تعالى: {ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة، والله عزيز حكيم} [البقرة: 228] في تفضيل الرجل على المرأة، ويرى أن الخاصية المهيمنة لدى الرجل تكمن في إرادة القوة والغزو، في حين أن هذه الإرادة سلبية لدى المرأة فهي تنتظر أن تُغزى وتخضع، بل إنها لا تستشعر اللذة والسعادة إلا إذا انقادت وخضعت للرجل، وأما الجانب الثاني (النظرية الضمنية) فتتجلى في آراء الإمام الغزالي بشأن الزواج؛ إذ تنقلب الأدوار لتلعب المرأة دور الصائد والرجل دور الفريسة السلبية (المرنيسي، فاطمة، 2005، صفحة 19).

وتتقاطع النظريتان في أمر واحد وهو "سلطة كيد المرأة، وبينما يحاول العقاد الربط بين كيد المرأة وتكوينها الضعيف كرمز لدونيتها التي قررها الله، يرى الإمام الغزالي أن هذه السلطة تشكّل أكثر العناصر تهديماً للنظام الاجتماعي الإسلامي، حيث ترادف الأنوثة الشيطنة" (المرنيسي، فاطمة، 2005، الصفحات 19- 20).

لقد تحولت الأنوثة إلى خطر يتهدد بنية هذا النظام، كونها تتوفر على قوة هدّامة لمناعة الرجل، تحيله خاضعاً منقاداً إلى دور سلبي على عكس ما هو مطلوب منه. الأمر الذي أنتج موقفًا سلبيًا ومعاديًا للمؤنث، باعتباره قوة مضادة وهدّامة.

ومن هنا ربما نفهم أن عزل المرأة أو فرض الحجاب عليها، أو الفصل المكاني بينها وبين الرجل تمثّل آليات لإدارة الجسد الأنثوي بما يضمن حماية الرجل من الوقوع في الفتنة، بما تثيره هذه الكلمة من دلالة على الفوضى أو الاضطراب الجنسي الذي تتسبب فيه المرأة، بالتالي يبحث الرجل عما يحميه من هذه الفتنة، " فيلجأ إلى فرض الحجاب، ومنع النساء من كشف وجوههنّ لأعين الرجال منعاً مطلقاً خوفاً من أن ينفلت زمام هوى النفس من سلطة عقل الرجل، فيسقط في الفتنة بأية امرأة تعرّضت له مهما بلغت من قبح الصورة وبشاعة الخلق؟ إن زعم زاعم صحة هذا الاعتبار رأينا هذا اعترافاً منه بأن المرأة أكمل استعداداً من الرجل". (قاسم، أمين؛، 1970، صفحة 87)

من هنا يعمل الفكر الأبوي على ربط إنقاذ النظام الاجتماعي بتحصين المرأة، واقتصارها على زوجها فلا تتسبب في الفتنة بإغواء رجال آخرين على ارتكاب الزنى، بالتالي على الرجل إشباع رغباتها "نعم، ينبغي أن يزيد أو ينقص بحسب حاجتها في التحصين، فإن تحصينها واجب عليه"

(الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، د.ت، صفحة 50). الأمر الذي يظهر الخوف الممزوج بالاحترام تجاه احتياجات المرأة ومتطلباتها، ما يثبت دورها الفعّال في الاتصال الجنسي، فلا يَعُد هناك صائد وفريسة، وإنما كلاهما يتعاونان للوصول إلى اللذة.

لقد أعاد هذا الخطاب تشكيل المعاني الروحية للدين وتحويلها إلى منظومة رمزية تخدم النظام الاجتماعي الذكوري؛ عبر شيطنة الأنوثة وإخضاعها للمراقبة المستمرة، فتصبح المرأة المركز الذي تعاد حوله صياغة معاني العفة والطهارة والهوية، وفق مقاييس السلطة الأبوية.

3. اللغة كحامل للهيمنة: (تحليل اللغة الذكورية في الخطاب الديني والتشريعي)

عمل النظام الأبوي منذ ظهوره على إنتاج معاييره وتمرير امتيازاته عبر المشروع الثقافي والرمزي لصالح تفوقه وسلطويته، فالخطاب اليوم زاخر بالدلالات التي تعيد إنتاج المركزية الذكورية، ووضع المرأة في حالة دونية، مشبوهة دائمًا، ومسؤولة عن الشر والكيد والفتنة.

هذا التوجه الفكري تبنته اللغة الذكورية التي نضح بها الخطاب الديني في سعيها إلى تقديم العلل التي تسوّغ الفعل الذكوري وتجعل منه الطبيعي والاعتيادي، ففي قضية الزواج مثلًا، تتوجه الغاية منه إلى ترويح النفس والتمتع والاستئناس بالنساء الأمر الذي يريح القلب ويقويه على العبادة: "فائدة النكاح في ترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر والملاعبة وإراحة القلب وتقويته على العبادة، فإن النفس ملول وهي عن الحق نفور؛ لأنه على خلاف طبعها، فلو كلفت المداومة بالإكراه على ما يخالفها جمعت وتابت، وإذا روّحت باللذات في بعض الأوقات قويت ونشطت، وفي الاستئناس بالنساء من الاستراحة ما يزيل الكرب ويروّح القلب، وينبغي أن يكون

لنفوس المتقين استراحات بالمباحات" (الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، د.ت، صفحة 32).

النظرية الغزالية تقسم المجتمع الإسلامي، وفق رأي المرنيسي، إلى قسمين (المرنيسي، فاطمة، 2005، الصفحات 35- 36): فئة تنتج المعرفة وتطلبها كطريقة لعبادة الله، وفئة تُستهلك من طرف الأولى وتتكون من النساء، مسخَّرة لخدمة الحياة الجنسية لدى الرجال" الفئة التي تُنتج فكرياً"، في تناقض كبير مع روح الرسالة الإسلامية التي حثت على المساواة، وألغت التمييز بين المؤمنين إلا بدرجة تقواهم. وهذا التصور الذي مثّله خطاب الغزالي سيتجسد في التمييز بين الجنسين، في الحقوق والواجبات، في العلاقات داخل الأسرة وخارجها، في الأدوار الاجتماعية، ما يدفع المرنيسي إلى اعتبار الهندسة الاجتماعية في البلدان الإسلامية من خلال الأسرة وقوانينها، محاولة لضبط القدرة الهدّامة لحياة المرأة الجنسية ووصاية عليها في الوقت نفسه.

نلاحظ أن هذا الخطاب يقوم على تأطير الدور الذي تلعبه المرأة في حياة الرجل المسلم؛ وهو إطفاء الرغبات التي أوقدتها الغريزة الجنسية لديه، والحصول على الذرية، بعيداً عن أن تكون المرأة مثارَ عاطفة أو اهتمام تصرفه عن طريق العلم والمعرفة والعبادة. تتحول المرأة هنا إلى أداة لتفريغ الطاقة الجنسية للرجل، ومؤانسته وإمتاعه للحصول على الراحة اللازمة لكل مجهود فكري (كونه الفئة المنتجة ثقافياً). ما يحيل إلى وجود سلبي للمرأة على صعيد الفكر والثقافة، وإلى تشييء هذا الوجود بتعطيل قدراتها الذهنية وتجريدها من المشاعر، تزامنًا مع النظرة الدونية لها كونها ناقصة عقل ودين.

وبالوقوف أمام قضية تعدد الزوجات: يقدم الغزالي تبريرًا للتعدد: "ومهما كان الباعث معلومًا، فينبغي أن يكون العلاج بقدر العلة، فالمراد تسكين

النفس، فلينظر إليه في الكثرة والقلة، ومن الطباع ما تغلب عليها الشهوة بحيث لا تحصنه المرأة الواحدة فيستحب لصاحبها الزيادة على الواحدة إلى الأربع" (الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، د.ت، صفحة 30).

تستند هذه القضية إلى قوله تعالى: {فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة} [سورة النساء: 3]، ومن هنا أخذت صبغتها القانونية التي تتيح للرجل الزواج من أربعة لكن بشرط وحيد هو العدل، وإن خاف ألا يعدل بين زوجاته الأربعة فواحدة. فالمسألة، إذًا، تتعلق بشعور ذاتي عند الرجل (الخوف من عدم العدل) الذي يصعب حصره على المستوى القانون، على الرغم من التأكيد على عدم حدوث العدل مهما حاول من قوله تعالى: {ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم} [سورة النساء: 129].

ثم يأتي المبرر الذي يقدمه الغزالي لرغبة الرجل في مضاجعة أكثر من شريكة واحدة، وذلك للتخفيف من اندفاعه الجنسي، وتوتره الروحي والجسدي على السواء. رغم أن التشريح يثبت أن الميولات الغريزية للرجال والنساء متشابهة، لكن "التشريع" يتيح للرجل الزواج بأربع شريكات لإرضاء هذه الميولات، في حين على المرأة أن تكتفي برجل واحد، وهذا الأمر يؤثر نفسياً على إحساس الرجال والنساء بالكرامة؛ فهو "يرسخ التصور الذي يملكه الرجال عن ذواتهم ككائنات جنسية قبل كل شيء، ويعزز البعد الجنسي للخلية الزوجية، وهو كذلك وسيلة يمارس بها الرجل إذلال المرأة ككائن جنسي بما أنه الدليل الأكبر عن عجز هذه المرأة على إرضائه" (المرنيسي، فاطمة، 2005، صفحة 39).

لقد مارس التشريع بأحكامه الدور الرئيس في إطلاق عنان الرجل وراء رغباته، وتعدد علاقاته وزوجاته، وجعله معبّأً بالبعد الجنسي، وفي الوقت

ذاته، حوّل المرأة إلى كائن مكبوت جنسيًا، قلق، مهتز الثقة بنفسه وبقدرته على إرضاء الرجل، معرض للإذلال حين يقرر الرجل بأي لحظة الزواج من أخرى.

هذا الحصار المفروض على المرأة جنسيًا واجتماعيًا، تبنّته المؤسسات التي تسهر على كبتهن الجنسي، وترويض أفعالهن، وتوجيه هاجسهن إلى إرضاء الرجل وإعلائه، بأفكار ايديولوجية مثل (الرجل أعلى مرتبة من المرأة، هو خليفة الله، رب الأسرة، السيد، من لا يرضى عنها زوجها تدخل النار....) غايتها ليس فقط خضوع المرأة واستسلامها للرجل، بل تجريدها من القيمة والمكانة، وربط رضى الله تعالى برضى الرجل، في امتهان فاضح لإنسانيتها وحقوقها وأهمها الحرية والكرامة.

ويعد الطلاق أوضح تجلٍّ لهذا الامتهان، إذ يكفي كلمة واحدة من الرجل كي ينهي رابطة الزواج، دون أن يضطر لتقديم أي مبرر أمام القاضي، واستبدالها بأخرى خاضع لرغبته، هذه الرغبة التي على أساسها يتزوج أو يطلق كيفما شاء. يستند على قوله تعالى: {وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهنّ قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً} [ الآية: 20]

فلفظتا "أردتم" و" استبدال" من العناصر الأساسية في الطلاق كمؤسسة، لذا تجد المرنيسي أن الطلاق كالتعدد يرتكز على تفسير مرتبط بالغريزة؛ ففي تعدد الزوجات يتعلق الأمر بقوة شهوة الرجل الجنسية، وفي الطلاق يرتبط بجانب الملل الذي قد يعرفه الرجل في حياته الزوجية، بحيث يشكّل الطلاق بالنسبة إليه حماية من الوقوع في الزنى الناجم عن الملل (المرنيسي، فاطمة، 2005، الصفحات 40- 41).

تشكل إرادة الرجل الأساس في مؤسستي الزواج والطلاق على حد سواء، وتعتبر كتب الفقهاء والمفسرين غزيرة بالمعلومات المتعلقة بتفاصيلهما

والتي مُنحت صبغة قانونية وتحولت إلى قانون مجتمعي يتحكم بحياة المرأة ويحكمها. لذا من الطبيعي أن نجد الأحكام والقوانين التي تخدم الرجل وتسهم في تحقيق رغباته مقابل تحجيم وجود المرأة وتحديد دورها في هذا الوجود داخل الأسرة وخارجة وتحديداً في علاقتها بالرجل (الزوج)؛ تلك العلاقة التي يؤسسها الخطاب الديني على أساس إمتاع المرأة للرجل وطاعته، مع إمكانية تعدد شريكاته واستبدال أية واحدة لا تؤنسه بواحدة أخرى.

4. الحريم كمؤسسة رمزية:(الحريم ليس مكانًا بل نسقًا ثقافيًا لتقييد الجسد والفضاء).

يتجاوز الحريم مفهومه المكاني المحدود إلى كونه نسقاً ثقافياً غايته تقييد الجسد والفضاء؛ إذ يجعل المرأة ملكية خاصة للرجل، والوصيّ عليها، ويعد الحريم _المؤسسة من أهم القضايا التي لاقت اهتمام المرنيسي فتناولت الحريم في سياقاته التاريخية وتحولاته الاجتماعية في ظل الثقافة الإسلامية، وقدّمت نقدًا" لذهنية تقوم على استصحاب الماضي في الحاضر؛ أي النضج والاكتمال، ويضع في رأسه حريمًا لا مرئيًا، ويسعى إلى ممارسة نوع من الوصاية عليها، وهي راشدة، في مصادرة فجة لحقها في التعبير والاختلاف وإبداء الرأي، وحقها في التنقل والتعليم والعمل والسفر" (علال، عبد الرحمن، 2014، صفحة 19).

الحريم، كما تراه المرنيسي، هو"مفهوم مكاني وحدود تقسم الفضاء إلى قسمين: "فضاء داخلي أنثوي، مستتر ومحرّم على كل الرجال ما عدا السيد، وفضاء خارجي مفتوح على كل الرجال ما عدا النساء، وكلمة حريم، تعني الحرام والحرم في آن، أو المكان المقدس الذي يخضع الدخول إليه إلى قوانين محددة وصارمة" (المرنيسي، فاطمة، 2000، صفحة 9).

نحن أمام فضاءين؛ الأول خاص محدد بالنساء يتبع سيّدًا، لا يحق لغيره الدخول إلا بقوانين ومعايير صارمة، والثاني هو الفضاء العام المخصص للذكور ولا يجوز للنساء اقتحامه. بالتالي يشمل الحريم المكانَ ونساء ذلك المكان.

هذه الحدود التي وضعت بين الفضاءين تقوم بالضرورة على علاقة تراتبية وتوزيع غير عادل للمكان والسلطة. كما أن انعدام أنماط للسلوك توضح كيفية التعامل بين الجنسين في حالة الالتقاء، على اعتبار أن التقاء رجل وامرأة غريبين يعد شيئًا ممنوعًا، فرض على المرأة عادات تمنع حدوث أيّ تفاعل بين الجنسين في حالة دخول المرأة المجال الذكوري، كـ(الحجاب أو مرافقتها من قبل أحد الرجال أو النساء المتقدمات في السن..).

ويبدو أن رواسب داء الحريم ماتزال تهدد بيوتنا، وتشيع في المجتمعات الغربية والعربية، قديمها وحديثها. ويتعلق الأمر كما تقول المرنيسي: "بفيروس خبيث للغاية، من رواسب داء قديم كان منتشراً في القرون الوسطى، في زمن الخليفة هارون الرشيد(القرن الثامن) وساد الاعتقاد بإمكانية القضاء عليه على غرار السل والتيفوئيد. وللأسف، فهذا الفيروس الخبيث يهاجم الرجال في عالمنا اليوم" (المرنيسي، فاطمة، 2000، صفحة 6).

وهنا نشير إلى أن وباء الحريم ليس حصراً على البلدان الفقيرة والنامية، بل هو أشد فساداً في الدول الغنية، نظراً لتحرر النساء هناك وانخراطهن الواسع في العلم والعمل، مع محاولة الرجال الأوروبيين تصنع التحضر والترفع ضد أية رؤية خنوعة للنساء، ويظهر ذلك جلياً في وسائل الإعلام والخطاب الغربي.

كما أن الرغبة في امتلاك جارية تعين الفقير في عمله، تتوازى مع رغبة الغني في أن يرى زوجته تخدمه كالجارية، وإن كانت تماثله في الصفة الوظيفة أو الشهادة العلمية، وكثيرًا ما تضاهيه فيها، إلا أن عليها حين تعود إلى حرمها أن تسلخ عنها ثقافتها وشهادتها ومكانتها، وتتلبس لباس الجارية كي ترضي استيهام الرجل بالسيطرة والسيادة.

وإن استطاع الرجل في المجتمع الإسلامي أن يحقق هذا الاستيهام بل وأن يحوّله إلى قانون يتيح له الزواج من أربع نساء وتمّلك ما أراد من جواري، فقد بقيت حريم الرجل الغربي تسكن أحلامه فقط لأن القانون يمنعه ويفرض عليه الالتزام بالزواج الأحادي. الأمر الذي يحيل إلى قوة الخطاب الديني ودوره المجتمعي في سنّ القوانين والأعراف التي تحافظ على التراتبية، وعلى تعويم السلطة الأبوية وقيمها النسقية.

5. آليات المقاومة ضد السلطة الأبوية عند المرنيسي:

- استخدام المرنيسي لرموز من داخل الثقافة الإسلامية لمقاومة السلطة.

كان من الطبيعي أن تؤدي المعاناة الطويلة للنساء من تسلط الفكر الأبوي وممارساته المجحفة بحقهن وحقوقهن إلى ولادة مقاومة يمكن وصفها بالمقاومة الرمزية من خلال إضاءة المناطق المعتمة والمهمشة في تاريخنا الرسمي التي تمس الأنثوي والسلطوي، والعمل على تحرير الذاكرة النسائية عبر سير نساء بارزات نشيطات وديناميكيات، استطعن خرق الممنوع، وأثبتن قدرة الأنثوي على القيادة والفاعلية، وفضح الثقافة الذكورية التي جعلت من "النسيان" أداة من أدوات السلطة. الأمر الذي يعكس ما وصلت إليه المرأة العربية من وعي ويقظة ورغبة في إحداث التغيير في واقعها الخارجي.

وتستحضر المرنيسي من سير النساء البارزات في التاريخ الإسلامي ما جاء في كتاب (الأغاني) عن سكينة بنت الحسين حفيدة الرسول(ص): "كانت

سكينة تجيء في ستارة يوم الجمعة، فتقوم بإزاء ابن مطيرة، وهو خالد ابن عبد الملك بن الحارث بن الحكم، إذا صعد المنبر، فإذا شتم عليا، شتمته هي وجواريها" (المرنيسي، فاطمة، 2010، صفحة 37).

ولدت سكينة سنة 49 ه(671م)، رفضت الحجاب، وشهدت مذبحة والدها في كربلاء، ما يفسر جزئياً تمردها ضد الإسلام السياسي وضد أي انتهاك لحرية الفرد بما في ذلك الحجاب، والتعبير عن معارضتها للعائلة الأموية المالكة، وشتم حكامها في كل مرة تقتضيها المناسبة، وقد تزوجت مرات عدة، وكانت تشترط في عقود زواجها أنها لن تطيع الزوج، ولا تعترف بحقه في التعدد، ولا تفعل إلا ما يوحي به عقلها، كاستقبال الشعراء في منزلها وحضور مجلسهم، وطالبت بالحق لها بالنشوز، هذا التمرد ضد السلطة الزواجية عذّب كثيراً ضمير الفقهاء، وفتن المؤرخين الذين كرسوا لها صفحات وصفحات (المرنيسي، فاطمة، د.ت، الصفحات 232-233).

وتشير المرنيسي في ذلك إلى ما كان يملكه المسلمون في تلك الفترة من حرية التعبير، بحكم أن المؤرخين لا يتحدثون عن تعسفات ضدها، حيث كان الحق في الاختلاف والتعبير عن الرأي بحرية بمثابة قاعدة. لكن المنع سيحل فيما بعد وسيتجلى في العصور الأولى التي تلت ظهور الإسلام بـ(الحاكم) في مصر، أو في العصر الحالي بـ(الخميني)؛ من خلال اللجوء دائمًا إلى ممارسة العنف ضد النساء اللاتي يتمردن على الحجاب المؤسساتي الذي يفرض على المرأة ملازمة المجال الخاص، ويضع شرطة تطاردها في المجال العام (المرنيسي، فاطمة، 2010، صفحة 36).

إن هذه المقاربة التي تطرحها المرنيسي يظهر لنا الدور الإيديولوجي العميق للسلطة السياسية في فرض الواقع المعيشي الذي يتناسب مع فكرها الذكوري الرافض للتعددية والاختلاف، والمرأة هي رمز للتعددية

والاختلاف، لذا جاء فرض الحجاب محاولة لإخفاء المرأة تحقيقاً لوهم انعدام الاختلاف، الذي يؤسس للاستبداد في المجتمعات العربية، وينفي مبدأ المساواة، ما يجبر النساء على أن تأخذ دور المعارضة وتسخر قوتها للمقاومة ضد القمع والعنف والاستبداد، وتسعى للوصول إلى السلطة السياسية واستلام زمام القيادة.

وتقدم المرنيسي نماذجاً عن أولئك النسوة النادرات اللواتي مارسن السلطة السياسية، ونلن الامتياز الذي لا يناقش للاعتراف بهنّ كرئيسات دولة، وهو الخطبة باسمهن في المساجد. ومنهن (أسماء بنت شهاب الصليحية) توفيت سنة 480ه، حكمت اليمن مع زوجها (علي بن محمد الصليحي)، وقد أثارت انتباه المؤرخين كونها لا تستر وجهها حين تحضر المجالس، ثم لأنه كان يخطب لها مع زوجها على منابر اليمن (المرنيسي، فاطمة، 1994، صفحة 189) .

وكذلك (أروى بنت أحمد الصليحية) التي توفيت سنة 532ه، وكانت زوجة المكرم ابن أسماء، الذي سار على نهج والده، فاقتسم الحكم مع زوجته أروى، التي احتفظت به بعد وفاته طيلة نص قرن تقريباً. وقد تمتعت هي الأخرى بامتياز إلقاء الخطبة باسمها "اللهم أدم أيام الحرة الكاملة السيدة خليفة المؤمنين (المرنيسي، فاطمة، 1994، الصفحات 189- 190) .

إن الظاهرة التاريخية الأكثر مدعاة للانبهار فيما يخص أسماء وأروى وفق رأي المرنيسي هو فقدان المعاصرين لذاكرتهم بشكل عام؛ لا أحد يذكرهنّ ولا أحد سمع بهن! ما يدفعها إلى توجيه الخطاب إلى النساء المسلمات عامة، والعربيات خاصة، بأنه ليس بالإمكان الاعتماد على أحد لقراءة تاريخهن، سواء تعلق الأمر بعالِم أو بغير عالم، بمن يتخذ موقفًا أو بمحايد،

ومن ثم، فإن هذه القراءة مسؤوليتهن وواجبهن (المرنيسي، فاطمة، 1994، الصفحات 191- 192).

بالاعتماد على التاريخ تقاوم المرنيسي ما عملت الثقافة على تغييبه؛ إذ ستحضر سير نساء استطعن أن يتقلدن مناصب الرجال، وتقدّمتْ لهن فروض الطاعة والولاء، سياسيًا ودينيًا، وقد أثبتن الجدارة والكفء في إدارة الدولة. كما توجّه بنات جنسها إلى المزيد من هذه الكتابات التي تجسد قراءة نسائية واعية للتاريخ، ورفضًا لأدوات "النسيان" والتهميش والإقصاء التي تتبعها السلطة الأبوية في مجتمعاتنا الإسلامية، الأمر الذي يساهم في إعادة تشكيل الهوية الثقافية لكن من منظور نسوي.

إن ما نعاينه اليوم من صراعات ذاتية وصدامات مع الآخر هو نتيجة ما ظلّ عالقًا في الثقافة الجمعية من موروث فكري قائم على التسيّد والإقصاء. يكفي أن نختلف بيولوجيًا لنختلف في الأدوار والسلوكيات والمسؤوليات والتوقعات التي رسمها مسبقاً فكر ذكوري انطلق من الكنيسة، أو من الجامع ليسلّم راية السلطة لرجل السياسة.

- استراتيجية "التأويل المقاوم:

تمثل استراتيجية التأويل المقاوم أداة نقدية تتجاوز المعنى السائد المفروض وتقاوم التفسير الواحد الذي تفرضه على النص السلطة القائمة سواء السلطة الثقافية أو الأيديولوجية أو سلطة المؤلِّف لتفتح آفاقاً جديدة للمعنى فالنص "يدل على الحقيقة وعلى الاحتمال وعلى الممكن،...، وهذا يعني أن النص لا يعبر عن الحقيقة وحدها وإنما يعبر عن الاحتمال، بل والممكن والمستحيل إذا أردنا أن نذهب في الاستدلال إلى أبعد مداه" (مفتاح، محمد،، 1999، صفحة 32).

وقد حضرت هذه الاستراتيجية ضمن أدوات المرنيسي النقدية؛ ونذكر، على سبيل المثال لا الحصر، تناولها لثيمة (الحجاب) في مناسبة نزول الوحي فيه وكذلك لغويًا وتاريخيًا في القسم الثاني من كتابها (الحريم السياسي) (المرنيسي، فاطمة، د.ت، الصفحات 107- 123):

إذ تبدأ بالوقوف على حدث نزول الوحي بالحجاب في قوله تعالى: { يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا، فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحي منكم والله لا يستحي من الحق وإذا سألتموهن متاعًا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلكم كان عند الله عظيما} [ سورة الأحزاب: 53]

لتعلن أن آية الحجاب نزلت ليس من أجل وضع حاجز بين رجل وامرأة، وإنما بين رجلين. نزلت في غرفة الزوجين (الرسول وزوجته) من أجل حماية حياتهما الخاصة، وإبعاد الشخص الثالث (أنس بن مالك) الذي يصف الحدث بنفسه: لما تزوج النبي (ص) زينب بنت جحش دعا القوم فطعموا وانصرفوا إلا ثلاثة جلسوا وأطالوا الحديث، الأمر الذي أغاظ النبي(ص)، ودفعه إلى ترك الغرفة إلى أن أعلمته بمغادرتهم أخيراً. عاد نحو غرفة الزواج، فقدّم رِجلاً داخل الغرفة وأبقى الأخرى خارجها، وفي هذه الحالة أسدل ستراً بينه وبيني، ونزلت آية الحجاب هذه في تلك الفترة.

ترى المرنيسي أن مفهوم الحجاب ثلاثي الأبعاد؛ البعد الأول (رؤيويّ) بمعنى الحجب عن النظر، والبعد الثاني (فراغي) بمعنى فصلَ، عيّن حدّاً، أقام عتبة، والبعد الثالث(أخلاقي) يعود لحقيقة مجردة من نظام فكري بأن الحيز الخبئ أو المستور هو حيّز محرم.

وبالعودة إلى لسان العرب نجد أن كلمة حجب تعني "أخفى بستر"، والستر هو حرفيًا الستار، بالتالي إنه العملية التي تقسم الحيز (الفضاء) إلى اثنين وتخفي قسماً عن النظر. كما أن المؤتمن على الكعبة يمتلك امتياز الحجابة أي مسؤول عن حمايتها. و"حجاب الأمير" هو تقليد كان يلجأ إليه الرجل الأكثر قوة من الجماعة الإسلامية، كما فعل الخلفاء والملوك ليتهربوا من نظرات بطاناتهم، وقد طبقت منذ أيام معاوية، الخليفة الخامس.

أما الحجاب عند الصوفيين المسلمين، لا يحمل شيئًا من معنى الستار، وإنما هو ظاهرة سلبية، تشويش، وعدم جدارة، والشخص المحجوب في الصوفية ذلك الذي حد وعيه بالشهوة الحسية أو العقلية، غير قادر على توجيه إدراكاتها نحو الأعلى، نحو السماء، نحو الإلهي.

مما سبق تشير المرنيسي إلى أن تخفيض تمثيل مفهوم الحجاب إلى قطعة قماش يفرضها الرجال على النساء كي تحتجب عندما تمشي بالشارع، هو إفقار وتفريغ للمفهوم من معناه، لا سيما أن الحجاب وحسب الآية القرآنية نزل من السماء ليفصل الحيز بين الرجلين، ويدخل انقطاعاً في المكان كفصل للعام عن الخاص أو بين الدنيوي عن المقدس، لكنه سوف يتوجه، من قبل المفسرين والفقهاء أمثال ابن الجوزي وابن تيمية، نحو عزل للجنسين؛ هذا الحجاب الذي نزل من السماء، سيغطي المرأة، ليفصلها عن الرجل، عن النبي، وإذن عن الله.

مع التذكير دائماً بأن نبي الله كان يذهب إلى الحرب مصحوبًا بواحدة أو أكثر من نسائه، وقد اعتدْن التدخل مباشرة في الشؤون العامة، وكانت المسائل الحربية أو السياسية تعنيهن كالمسائل المنزلية، ويصف الطبري مشهدًا يظهر فيه عمر غاضبًا لرؤية عائشة تتجول في الجبهة، فيصرخ فيها: ما الذي جاء بك إلى هنا؟ (المرنيسي، فاطمة، د.ت، صفحة 196).

يبدو لنا أن ربط مضمون الآيات الكريمة بأسباب نزولها ووضعها ضمن سياقها التاريخي يساعدنا على إدراك حقيقة ما نتلقاه من مفهومات وتصورات وما نسارع إلى استقباله كمسلّمات لا تقبل النقاش تخضع لتوجّه واحد تغذّيه مصالح النظام الأبوي في ترسيخ إيديولوجيا تخدم هذه المصالح. كما أن التحوّل الذي نراه عبر التاريخ من تأسيس الفكر الإسلامي على ما تضمنته كتب الفقهاء من تفسيرات وفتاوي وتشريعات بديلاً عن الكتاب الإلهي وسلوك الرسول(ص)، يشكّلَ الهندسة الإيديولوجية للتعامل مع النساء، سواء فيما يتعلق بمؤسسة الحجاب وتبعاتها، أو في علاقتها مع الآخر، أو حتى في هويتها. وكذلك في رسْم خارطة ذهنية ذكورية صلبة يتم التشديد فيها على الحجز وحبس المرأة كأساس للإسلام وجعل الحجاب هويةً ثقافية إسلامية، ويمكن أن نرى ذلك جلياً في مضامين تلك الكتب.

- مشروع المرنيسي كتحدّ للسلطة الأبوية.

لقد اتخذت المرنيسي الحلمَ والكلمات والسفر استراتيجيات نسوية مقاومة للسلطة الأبوية، تتيح للمرأة إمكانية تجاوز الحدود التي خطّتها تلك السلطة، بشكل مباشر أو غير مباشر. وتهيّئ الذهنية النسوية لتكون مستعدة حين تفتح أمامها الأبواب، لتُسقط ما كانت ترسمه في الأحلام والكلمات على أرض الواقع.

إن استخدام مهارة الكتابة بحد ذاته يمثّل أحد أهم أشكال التحدي للسلطة الأبوية، وأكثرها تأثيراً؛ بحكم أن القيم الثقافية السائدة مستمدة من كتب هيأت أرض خصبة لصناعة تلك السلطة، وكون القلم ذكراً من الطبيعي أن ينتج فكراً ذكورياً يعلي من مكانة أبناء جلدته ويسلمهم مقاليد السلطة والسيطرة.

أما "حين تكونين سجينة دون حماية وراء الأسوار، ومحاصرة في حريم، تحلمين بالانفلات، يكفي أن تعبّري عن ذلك الحلم لكي ينفجر السحر وتختفي الحدود" (المرنيسي، فاطمة، 1998، صفحة 126)

يعدّ الانفلات بالخيال بديلًا رمزيًا عن القيد الجسدي، والصور المتراقصة في الأذهان بديلًا عن الجدران الباردة، والكلمات بديلًا عن الصمت. هذه القوة الداخلية استعانت بها النسوة على مقاومة القوى الخارجية المضادة لها داخل الحريم وخارجه، كي لا يفقدن الأمل بحدوث التغيير.

يدفعنا هذا إلى التفكير بأن الاختراق النسوي للمجالات والذي حصل بعد معارك التحرير وثورات حقوق الإنسان، وما رافقه من تفوق وإبداع نسوي، إنما كان تحقيقاً لما خططن له طويلًا في أذهانهن، وعبّرْن عنه في كلماتهنّ، وتحدّيًا شجاعًا لكل الأنساق الثقافية التي شكّلت حياتهن عبر التاريخ.

" لا تغطي شعرك أبداً! أتسمعين؟ إنني أصارع من أجل إزالة الحجاب، لا فائدة من تغطية الرأس والاختباء. والمرأة لا تحل مسائلها بالاختفاء بل على العكس من ذلك تغدو ضحية مستهدفة" (المرنيسي، فاطمة، 1998، الصفحات 109- 110).

هذه الكلمات كانت ردة فعل الأم في كتاب (نساء على أجنحة الحلم) على رؤية طفلتها (فاطمة) وهي تضع منديلًا على شعرها. لقد أخذت المعارضة النسوية للاختفاء، سواء وراء الأبواب أو وراء الحجاب، تدرك أن حصول المرأة على حقوقها، والدفاع عن قضاياها لا يمكن من خلال التخفي والانعزال؛ بل إن ذلك سيحولها إلى ضحية تخضع لشروط الآخرين وقوانينهم. فكان لا بد من الوقوف في وجه أي مظهر من مظاهر حجب المرأة، والأخذ بيدها كي تقاوم ضغوط المجتمع القادمة من السلطة الأبوية ونوّابها (الجدات والأمهات الكبيرات في العمر).

كما تقدم هذه الأم لابنتها (فاطمة) نصيحة مفادها أنه: "يجب أن نتمرد بذكاء. عليكِ أن تقلّبي الأمر وتحلليه. ثوري حين تكونين متأكدة بأنك تملكين حظوظ النجاح" (المرنيسي، فاطمة، 1998، صفحة 129) .

هذه النصيحة التي ساقتها فاطمة (الكاتبة) على لسان الأم تؤكد وعيها بأن الثورة هي الطريق الوحيدة لتغيير واقع النساء، لكن بشرط أن تكون ثورة مدروسة منظمة تعلن في ظروف مناسبة كي يكتب لها النجاح، خشية أن يتم استغلالها بشكل مغاير لما تريده النساء. وهذا يشير إلى حجم المخاوف التي أحاط بها النظام الذكوري أية محاولة نسوية لصنع حراك حقيقي يغير الواقع ويواجه الآخر. لذا عليهن التخطيط الجيد واختيار الوقت المناسب لإعلان الثورة، وضمان أن يعقب ذلك تغييرات جذرية وحقيقية في حياتهن، وإلا سيعدن أكثر ضعفاً وخضوعاً من ذي قبل.

يجب بدون شك البحث عن الجواب من جانب الزمن _المرآة، حيث ينظر المسلم لنفسه لكي يفكر بمستقبله. إن صورة امرأته سوف تتغير مع حاجاته الضاغطة لغرس مصيره في ذاكرة/ حرية. ربما يكون هذا واجب النساء لأن تساعد بذلك، بربطه بمطاليبهن اليومية، إلى حاضر خرافي وإن الحاضر هو دائمًا؛ لأن كل شيء ممكن. حتى التوقف عن التذكر، والعيش مقيدًا وواثقًا باللحظة القائمة بكل بساطة بكل بساطة. (المرنيسي، فاطمة، د.ت، صفحة 235)

تؤمن المرنيسي بقدرة المرأة على الإقناع والتأثير في ثقافة الآخر، وتمتلك القدرة على المحاججة ومناقشة الثوابت بما يقود إلى زعزعة الفهم التقليدي دفعاً إلى إحداث التغيير في الحاضر، والتركيز على الحاضر وحده لإنتاج مقولات جديدة ترتقي بالعلاقة بين الجنسين، وترتقي بالمجتمع وتعيد صياغة قوانينه بما يتناسب مع مبادئ المساواة والكفاءة. وبوسعنا هنا أن

نستشف ميلاً ضمنياً إلى ثورة فكرية تخاطب العقل وتحاور الآخر بهدوء ورويّة دفعاً إلى تبني الجنسين مسؤولية التغيير بدلاً من مناصبة العداء.

## خاتمة.

اضطلع قلم المرنيسي بدور بارز في مقاربة المناطق المظلمة والمهمشة، وفي إحداث تقارب بين هذه المناطق والمركز، من خلال مكاشفة التاريخ والتراث والواقع في كل ما يمس المرأة وحقوقها ووجودها. كما حملت كتاباتها طابع الممارسة الثقافية التي تقتضي قدرة على تكليم ذلك المجهول الذي " يُوارى خلف الدلالة المباشرة، وهذا ما يقتضي، إلى جانب الاهتمام بخصوصية النص كخطاب لغوي جمالي، وعيًا بالسياق الثقافي الواسع الذي يتحقق فيه، وذلك من أجل إنارة النص وتسليط ما يكفي من الضوء عليه حتى يكشف عن الأنساق المضمرة فيه" (الخضراوي، إدريس، 2014، صفحة 107).

بالاستناد إلى دراستنا الموجزة هذه عن المرنيسي وفكرها البحثي النقدي نجد أنها:

- توجهت نحو تفكيك السرديات التاريخية والنصوص الدينية التي تنال من المرأة لتحقيق مصالح ذاتية، بهدف تنقية التراث الثقافي والمجتمعي من أنصاف الحقائق، وإظهار ما هو مخبوء ومهمش.

- أبانت أن مؤسسة الحجاب وضعت كي تفصل بين رجلين (الرسول (ص) و(أنس)، بين الحياة الخاصة والعامة، لكنها تحوّلت بفعل سلوك المنافقين إلى غطاء يخفي المرأة فقط لحمايتها من الرجل في ظل غياب أي رادع قانوني حقيقي.

- ترى أن الهندسة الاجتماعية قامت لتمنع الحميمية والالتزام في العلاقة الزوجية من خلال منح الرجل حرية التعدد والطلاق، بذريعة أن الارتباطات الدنيوية تبعده عن حب الله تعالى وعبادته. فالمرأة هي لإمتاعه وتسلية نفسه. وإذا ما "نشزت" يحق له هجرها وضربها حتى تطيعه.

- حللت اللغة الذكورية التي حملها الخطاب الديني والتشريعي بوصفه نسقًا ثقافيًا يوجّه السلوكيات ويحدد الأدوار ويعزز التراتبية، ويمنح النفوذ للرجال دينيًا وسياسيًا واجتماعيًا، ويستثني النساء من الفعالية والعقل، ويجعل منها تابعًا.

- استندت على سيرة الرسول الكريم وسلوكه الذي حاول من خلاله إلغاء النسق الجاهلي في العادات والتقاليد ولا سيما في التعامل مع المرأة، وتحقيق مبدأ المساواة. وتورد أفعال لزوجاته وأقوال تظهر الحرية التي عشن بها في ظل الرسول (ص). وتذكر نموذج (سكينة بنت الحسين حفيدة الرسول كنموذج مقاوم للسلطة الأبوية.

- سعت المرنيسي إلى إحياء الذاكرة الثقافية من خلال إعادة التذكير بنماذج نسائية كسرت جميع التابوهات، إذ استلمن الحكم بشكل مباشر أو غير مباشر (عبر أولادهن)، وصكت النقود باسم بعضهن، وخطب باسمهن في الجوامع، وحظين بتقدير أزواجهن ومجتمعهن، وإن "تغافلت" عنهن كتب المؤرخين.

- عُنيت بثيمة الحريم بأبعاده المكانية والثقافية وحضرت بقوة في كتاباتها، لتعري من خلالها مضمراته التي تشيئ المرأة وتختزل وجودها، بهدف تأسيس نسق مضاد له، تستعيد فيه المرأة صوتها وحريتها وكرامتها.

- تتخذ من الحلم والكلمات والسفر آليات رمزية ضمن استرايجيتها في مقاومة السلطة الأبوية، وقد عبّرت عن ذلك بشكل مباشر في حديثها عن نفسها، وبشكل غير مباشر من خلال شخصيات متخيلة.

وإذا تساءلنا: هل خضعت المرنيسي لما حاولت هي ذاتها أن تنتقده في كتاباتها ولا سيما: الحريم، السلطة، الهيمنة الذكورية، النظرة الدونية القادمة من الغرب، الحجاب؟ أم هادنتها أم عادَتها؟

تلعب سيرة المرنيسي دورًا هامًا في الإجابة على هذا السؤال، طبعًا سيرتها المبثوثة بشكل مقتضب في كتاباتها، أنها عاشت في طفولتها داخل حريم، فعاينت عن كثب كل ما تعيشه المرأة داخل الحريم من كبت عاطفي وفكري، ومن قيد سلوكي يمنعها من اختراق الجدران. لكنها في الوقت ذاته استقرأت آليات مقاومة لهذا الحريم كـ "الحلم، الكتابة، الكلام، السفر".

هذه الآليات شكّلت فيما بعد استراتيجياتها لتحليل بنية السلطة الأبوية وكشف الأنساق الثقافية المهيمنة على الذهنية الجمعية، والتي ترخي بتبعاتها على المرأة. فدعت إلى ضرورة كسر القيود الأبوية وعبور الحدود المصطنعة من أجل تحقيق المساواة والمشاركة الكاملة للمرأة في المجتمع. وهذا يتطلب بموازاة الكلمات تفكيك الخطاطات التاريخية الراسخة وإعادة بناء المفاهيم حول النساء في مخيال المجتمع.

## المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. (د.ت). لسان العرب. القاهرة: دار المعارف.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. (1978). صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. (1978). صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة.

بعلي، حفناوي. (2007). مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن (المجلد ط1). الجزائر: منشورات الاختلاف.

بعلي، حفناوي. (2007). مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ترويض النص وتقويض الخطاب (المجلد 1). عمان: مطبوعات أمانة عمان.

بوفوار، سيمون دي. (1994). الجنس الآخر: الوقائع والأساطير (المجلد ط1). (ندى حداد، المترجمون) عمان: الأهلية للنشر والتوزيع.

الخضراوي، إدريس. (1 2، 2014). السرد موضوعاً للدراسات الثقافية، نحو فهم لعلاقة الرواية بجدلية السيطرة والمقاومة الثقافية. مجلة نبيّن للدراسات الفكرية والثقافية، المجلد 2 (العدد 7)، صفحة 107.

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد. (1994). تفسير الطبري (المجلد ط1). بيروت: مؤسسة الرسالة.

علال، عبد الرحمن. (2014). البنية الذهنية للحريم في حفريات فاطمة المرنيسي. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (د.ت). إحياء علوم الدين. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
قاسم، أمين؛. (1970). تحرير المرأة. القاهرة: دار المعارف.
كداي، عبد اللطيف. (2017). دور النساء في الدول العربية ومسارات الإصلاح والتغيير. القاهرة: منظمة المرأة العربية.
المرنسي، فاطمة. (د.ت). الحريم السياسي. (عبد الهادي عباس، المترجمون) دمشق: دار الحصاد.
المرنيسي، فاطمة. (1994). السلطانات المنسيات، نساء رئيسات في دولة الإسلام (المجلد 1). (عبد الهادي عباس، جميل معلّى، المترجمون) دمشق: دار الحصاد.
المرنيسي، فاطمة. (1998). نساء على أجنحة الحلم (المجلد 1). (فاطمة أزرويل، المترجمون) الدار البيضاء: نشر الفنك- المركز الثقافي العربي.
المرنيسي، فاطمة. (2000). هل أنتم محصنون ضد الحريم (المجلد 1). (نهلة بيضون، المترجمون) الدار البيضاء: نشر الفنك- المركز الثقافي العربي.
المرنيسي، فاطمة. (2005). ما وراء الحجاب (المجلد ط4). (فاطمة أزرويل، المترجمون) الرباط: الفنك -المركز العربي الثقافي.
المرنيسي، فاطمة. (2010). شهرزاد ترحل إلى الغرب (المجلد ط3). (فاطمة أزرويل، المترجمون) الدار البيضاء: الفنك- المركز الثقافي العربي.
المرنيسي، فاطمة. (د.ت). الحريم السياسي. (عبد الهادي عباس، المترجمون) دمشق: دار الحصاد.

المسعودي، غالب. (بلا تاريخ). السرديات التاريخية من الأسفل والنقد الفلسفي. تم الاسترداد من مؤسسة الحوار المتمدن: 867042https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=

مفتاح، محمد،. (1999). المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي (المجلد 1). بيروت /الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

وافي، العربي. (2008). مقاربة النوع والتنمية. البيضاء: دار النجاح الجديدة.