الأنثروبولوجيا الثقافية والإنتاج المعرفي العربي

د.سفيان ساسي- جامعة الطارف- الجزائر

الملخص :

الحركة النسوية في الانثروبولوجيا (le féminisme à l'anthropologie) والتي ظهرت بشكل استثنائي في النصف الثاني من القرن العشرين في الغرب عبر دراسات في انثروبولوجيا النوع والقضايا المتعلقة بها، من طرف باحثات أكاديميات ما شكل في وقته رهانا لديهم في خوض ميدان يعتبر حكرا على الرجال لما يتسم به العلم من ميدانية بحثية وتواصل مع مجتمعات توصف بالبدائية، وبالرغم أن الرهان كان محفوفا بالمخاطر، وبالنظر إلى عدم تقبلها كقطب في خلق المعرفة الانثروبولوجية أو للفروع المتصلة بها، إلا إنها استطاعت إلى حد ما لطرح دراساتها، أفكارها ورؤيتها في قضايا بحثية شائكة، تعكس رغبة، قدرة وجهد في التموقع في ميدان الانثروبولوجيا، وإذا كان هذا الوضع بالنسبة للمرأة في العالم الذي وصف بحرية وتحرر المرأة، فما هو الحال عليه بالنسبة للمرأة المغاربية التي تخضع لخصوصيات: الثقافة، الدين، المعتقدات والتقاليد؟

Abstract :

women's movement in Anthropology, which emerged in an exceptional way in the second half of the twentieth century in the west through studies in the anthropology type related issues, by researchers in time academies have bet run in the field is confined to men, the field of science and research and continues with the rudimentary societies characterized, although the bet was risky, in view of the absence of acceptable to the poles in the creation of anthropological knowledge or related branches, but they managed to some extent to put their studies, their ideas and vision in the THORNY research issues, reflect the desire, the ability and effort in the sector in the field of anthropology, if this was the situation for women in the world who described the freedom and the emancipation of women, what is the case for women subject to the peculiarities of the Maghreb: culture, Religion, beliefs and traditions ?

مقدمة:

المقاربات المعرفية التي تقدمها الحركة النسوية في الانثروبولوجيا تحتوي غالبا إشارات إلى المجتمعات البدائية وطرق عيشها وتعدد الأزواج مقابل تعدد الزوجات، والحرية الجنسية وفي بعض الأحيان المثلية الجنسية كضرورة أو محطة في المسار التاريخي للبشرية، ففي كثير من الأحيان يراهن الانثروبولوجيات النسويات الغربيات على نطاق واسع من الخيارات في عملية تقديم الذات (المرأة) وتوثيق علاقة لكل من الجسد والمعنى الاجتماعي للأنوثة، لذا تم إنتاج مجموعة متنوعة، وأحيانا متنافسة، من صور النسوية، وهذه تكتسب معانيها الاجتماعية/الثقافية الخاصة، هذا ملخص الوضع عليه في الغرب، أما في المغرب العربي فإن توجهاتها المعاصرة تنص على إنشاء وضع جديدا (عملية فكرية واعية)، حيث دعت البعض منهن إلى تجاوز الأفكار الغربية الموجهة في التعامل مع موضوع المرأة والانتقال إلى خلق توجه معرفي يتأقلم مع خصوصية المنطقة.[1]

أولا. الحركة النسوية في الانثروبولوجيا:

يستخدم مصطلح الحركة النسوية أو "النسوية" تعريب للكلمة الفرنسية "Féminisme" أو الانجليزية "Feminism" يدل في الاصطلاح على "كل جهد نظري/معرفي أو عملي يهدف إلى مراجعة، استجواب، نقد أو تعديل النظام السائد في البنية الاجتماعية الذي يجعل الرجل هو المركز وهو الإنسان، والمرأة جنس ثاني/ آخر في منزلة أدنى، تفرض عليها حدود وقيود وتمنع عنها إمكانات النماء والعطاء فقط لأنها امرأة، وتكبت خبراتها وسماتها فقط لأنها أنثوية"[2] أما الانثروبولوجيا النسوية هي مجموعة من النساء في اختصاصات العلوم الاجتماعية والانثروبولوجيا (علم الإناسة) حاولت ولا زالت تحاول من خلال دراساتها، خطاباتها وكتاباتها أن تشرح وتحلل ظروف حياة النساء الاجتماعية، السياسية والثقافية.... في زمن الحياة البدائية أو في الزمن الراهن من أجل ضمان حقوقها المتساوية مع الرجل (الجنس الذكوري).

1- نشوء المفهوم وسياقته المعرفية

من الممكن أن نضع تحديد لمفهوم الحركة النسوية في الانثروبولوجيا ضمن مدلولاته الحقلية، فهو في الظاهر يبدو بديهيا ولا يحتاج إلى تحليل ابستيمولوجي، إلا أنه في عمق المدلول يدفعنا إلى أن نقف على تطور صياغة المفهوم التي لا يمكن حصره في منظور واحد ووحيد (عام وشامل) لأن الحركة شملت عدة ميادين ومجالات، بداية من القرن الثالث عشر ميلادي في أوروبا، عبر التوجهات، المواقف والكتابات للباحثات آنذاك في العلوم والمعارف الإنسانية للنظر في وضع المرأة داخل الأسرة والنظام الاجتماعي، حيث نجد أن الحركة عاشت ثلاثة مواقف أساسية ما بين سنوات (1400-1789):

1/ موقف واع في معارضة الافتراء الذكوري وإساءة معاملة النساء في أوروبا، والمعارضة الجدلية لكتابات تمجد كره النساء واحتقارهن،

2/ الاعتقاد بأن الجنسين قد يتكونا ثقافيا، وليس فقط بيولوجيا، والاعتقاد بأن النساء كن فئة اجتماعية تشكلت لتناسب الأفكار الذكورية عن جنس ناقص،

3/ وجهة نظر تسمو على أنظمة القيم المقبولة اجتماعيا في تلك الفترة عن طريق كشف الإجحاف، التضييق ومعارضتها، والرغبة في مفهوم عام حقا للإنسانية[3]، هدفها هو إعطاء كل امرأة "الفرصة لتحقيق أفضل ما تجعلها ملكاتها الطبيعية قادرة على أن تحققه[4]

حيث في هذه المرحلة هدفت الحركة إلى تحرير المرأة من أجل المرأة وكما عبرت عنه جيل جونستون Jill Johnston "لسنا مضطرين لأن يكون لنا أي علاقة بالرجال على الإطلاق، لقد وفروا لأنفسهم رعاية ممتازة"[5]، أما بالحديث عنها في سياقها الانثروبولوجي فيمكن الاستعانة بمنظور جوليان ميتشل Julian Mitchell (1964) وآن أوكلي Anne Okley في تأكيدهما على أن الحركة "منهج تحليل"، وأن اهتمامها هو التمييز الاجتماعي بين الرجل والمرأة، وحقيقة هذا التمييز ومعانيه وأسبابه وعواقبه"[6].

إن ما يميز نموذج تحليل النسوية في الانثروبولوجيا هو:

أ/ التركيز على الحياة والتجارب اليومية ما يجعل من اتخاذ إجراء ضرورة، وليس اختيارا أخلاقيا أو بديلا،

ب/ إن طبيعة فهم المرأة للنسوية تتغير، وقد تم إدخالها إلى علاقة متكاملة ويومية بالممارسة،

ج/ تؤدي الحركة بشكل مباشر إلى تحول في العلاقات الاجتماعية في كل من الوعي والواقع بسبب ارتباطها الوثيق بالاحتياجات الحقيقية"[7].

2- نشوء الحركة وتطورها

لقد تأسست النسوية الأكاديمية في انجلترا على يد أوبرتين أوكليرت (1890) ثم انتشرت في الغرب أصداء هذه الأصوات النسائية لتكون أجواء ملائمة فتحت من خلالها في الجامعات ولاسيما في علم الإناسة الباب على مصراعيه للدراسات النسوية، فدشنت هذه الدراسات مسار التأسيس العلمي للأبحاث الأكاديمية حول المرأة، وتوسع مداها من الولايات المتحدة انطلاقا من جامعة سان ديغو في السنة الجامعية (1969-1970)، باتجاه فرنسا وبريطانيا ثم الدول الغربية والدول العربية في مرحلة متأخرة من القرن الماضي، لتؤدي في ما بعد إلى بروز حقل دراسات النوع الاجتماعي باعتبارها تقوم على مفهوم جامع يحيط بشواغل كل من الجنسين معا، وخولت المرونة الفكرية لدراسات النوع الاجتماعي وتجاوزها لمنطق الصراع بين الرجل والمرأة وتضادهما تأصيل هذا الاختصاص ومقارباته، كما سمحت له تدريجيا اقتحام عدد من فروع الانثروبولوجيا، ليتدعم من يوم لآخر مسار حضوره بوصفه حقلا معرفيا فرعيا أو موضوع للدراسات الانثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، كما أحدثت هذه الدراسات تحولا في معالجة قضايا المرأة في إطار حقل "الدراسات حول المرأة" أو "قضايا المرأة" إلى تناول الجنسين معا في سياق بحثي واحد ضمن مقاربات النوع الاجتماعي، بل نقلة نوعية هامة فتحت للدراسات النسائية فتحا علميا باهرا-آنذاك-، فتبنته المنظمات والهيئات الدولية المندرجة في سياق هذه النوعية من الدراسات، وأسست لها مقاربات مشروعة وفكرية.

بنية الحركة النسوية في الانثروبولوجيا الغربية على مبدأ واحد ووحيد "مساواة المرأة بالرجل وعدم التبعية له أو هيمنته عليها" إن جوهر ذلك كله مسألة المساواة بين الجنسين الذي نجدها في البحوث الانثروبولوجية لفترة ما حول التساوي بين الجنسين في دراسات الانثروبولوجية الثقافية والاجتماعية، في حين تدرس بعضها مسألة عدم التماثل بين الجنسين على اعتبار المرأة والأمور المرتبطة بها على أنها شكل مختلف ومتدني وذو قيمة أقل من الرجل وما يترتب عليها، وتحاول أن تشرح الأسباب الثقافية، الاجتماعية والظروف الفيزيقية التي يكون فيها الرجل أكثر نفوذا، وبالنسبة لكثير من منظرات هذه الحركة ومؤيديها فإنها تهتم بدراسة وشرح جميع أنظمة الهيمنة، سواء أكانت مبنية على أساس الجنس، العرق، الطبقة، السن، الجنسانية، الانتماء، أو بعض الاختلافات الاجتماعية والثقافية الأخرى.

ولنكون صريحين فإن الحركة النسوية في الانثروبولوجيا ليست في الواقع اتجاها متكتلا وإنما هي مجموعة من الاتجاهات ذات الانتماء إلى نظريات/حقول معرفية رئيسية، وعلى مدى تاريخها، كان التنظير في الحركة النسوية نشاطا انشغلت به كثيرا من النساء في ظروف مختلفة، لقد حاولت أن أقدم هذا التنوع بعرض كرونولوجيا الحركة مع الالتزام بميدان الانثروبولوجيا، والذي يمكن أن نحدده في سبعة محطات مهمة، هي:

* الفترة ما بين (1792-1920): بصدور كتاب ماري وولستونكرافت Mary Wollstonecraft "الدفاع عن حقوق المرأة" (1792) في انجلترا[8]، اعتبر من أوائل النصوص في التراث المعرفي الأنجلو - أمريكي الذي يحاول علنا أن ينظر الى مكانة المرأة ضمن الخطابات السياسية، الاجتماعية والمهيمنة في تلك الفترة، وبالرغم من أن القضايا التي عنيت بها الحركة قد أثيرت من قبل بعض الدارسين قبل هذا التاريخ من طرف مثلا: كريستين دي بيزان Christine de Pizan(1399)، سور جوانا Sor Juana (1680)، جوليان أوف نورويتش Julian of Norwich (1373).

* الفترة ما بين (1920-1963): عرفت الفترة التي تلت سنة 1920 في تاريخ الحركة النسوية الأكاديمية (الأمريكية) والنضالية ركودا مستمرا نظرا لظروف الحرب العالميتين التي

نقلت فكر/ونشاط المرأة إلى نوع من الآلية(الماكنة) تنفذ ما يطلب منها فقط، إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور بعض الشخصيات/الكتابات الانثروبولوجية الهامة في تلك الفترة تحاضر/تنظر لصالح النسوية، مثل: سيمون دو بوفوار Simone de Beauvoir في كتابها "كل الرجال هم ميتون" (1946)، وكتابها "Les Mandarins"(1954) وكتابها "المرأة المدمرة" (1967)، ودراسات مارغريت ميد Margaret Mead من خلا مؤلفها "الجنس والغريزة في ثلاثة مجتمعات بدائية" (1935) وكتابها "ذكر وأنثى"(1949)، ومقالات فلورنس كينيدي (1956) Florence Kennedy، ومن المثير للاهتمام أن الثلاثة حاولن من خلال هذه الدراسات فهم خضوع المرأة، فإذا كانت دو بوفوار تعبر عن اختلاف المرأة - غيريتها (اللا أنا) حيث الرجل هو الأصل، الذات والمعيار- كبنية ثقافية مركبة فوق الاختلاف البيولوجي لجسد الأنثى، فإن مارغريت ميد درست الاختلاف الجنسي في ثلاثة مجتمعات بدائية/غير متحضرة، أما مقالات كينيدي فتهدف الى دراسة التماثلات في الخضوع المبنية على أساس الاختلاف العرقي والجنسي.

* الفترة ما بين (1963-1975): بإصدار بيتي فريدان Betty Friedan كتاب "الغموض الأنثوي" (1963) بدأت الموجة الثانية من مسيرة الحركة النسوية، حيث سلطت الضوء على القلق والاستياء اللذان هيمنا على حياة الكثير من نساء الطبقة الوسطى الحاصلات على تعليم جامعي، وأسيرات العمل المنزلي بقيم المجتمع المحافظ في خمسينات القرن العشرين في أمريكا، لذا ازداد نشاط النسويات الراديكاليات والمثليات في العمل والفاعلية الأكاديمية والميدانية من أجل تطوير الفكر النسوي بتحليل لنظام الجنوسة، وعلى الأخص الجنسانية والإنجاب كأسباب جذرية لاضطهاد المرأة، فنجد أن مؤلفات أساسية مثل: شولاميث فايرستون Shulamith Firestone في كتابها "منطق الجنس" (1970) وكتابها "السياسة الجنسية" (1970) وت. غريس أتكينسون Ti-Grace Atkinson في كتابها "منظمة الجماع الجنسي"(1968) وكتابها "النسوية الراديكالية" (1969) قد مهدت لظهور "نظرية المثلية" كما أعربنا عن ضرورة التحولات الجذرية في

الجنسانية، العائلة الأبوية وقيمة الانفصالية كإستراتيجية بقاء ومقاومة في حياة المرأة، ميادينها، مؤسساتها ومنظماتها.

* الفترة ما بين (1975-1985): تبرز سنة (1975) باعتبارها سنة نشر مقالتين هامتين في تاريخ الحركة النسوية، الأولى مقالة غيل روبين ghile robine "المتاجرة بالنساء" والثانية مقالة هيلين سيكسو Hélène Cixous "ضحكة ميدوسا" (1976)، الأولى كانت سوسيو-ثقافية، والثانية أتت رمزية -خطابية، في هذه الفترة اتسعت فروع الدراسة في النسوية الانثروبولوجية إلى فروع واتجاهات برزت عن طريق: باجيلز (عالمة لاهوت) أورتنر (علم الانسان) شودورو، ايغاري (علم النفس/التحليل النفسي)، جميعهن يحاولن أن يدرسن تقسيمات العمل والسلطة التي تعزز التميز على أساس الجنس واضطهاد المرأة.

وعرفت هذه الفترة كذلك انشقاقات داخل النسوية الانثروبولوجية، برزت عبر العديد من الكتابات/الخطابات حول العرق والجنس بين النسوية للبيض والسود، المثليات وغير المثليات وتغير الأهداف والتوجهات التي توجب في إعادة النظر في مسار الحركة.

* الفترة ما بين(1985-1995): في هذه الفترة وبفضل تعميم التعليم وقدرات المرأة بالولوج إلى التعليم الجامعي بشكل قوي، نشطت الحركة النسوية الأكاديمية ودراسات المرأة مما أحدث تأثيرا كبيرا في الحقل الأكاديمي وخارجه وقد أظهرت الانثروبولوجيا الغربية والعربية على حد سواء أثرا كبيرا للفكر النسوي، بالإضافة إلى أن العمل في مجال دراسات المرأة وغيره من مجالات العرق والجنس حفز دراسات جادة حول المعرفة المتعلقة بعدة مجالات مختلفة عبر الحقل الأكاديمي، مثل: دراسة فاطمة المرنيسي "ما وراء الحجاب: ديناميات الذكر-الأنثى في المجتمع المسلم الحديث" (1994) وبرزت توجهات النسوية المغاربية ولو بشكل محتشم وبلغة مغايرة للعربية (فرنسية/انجليزية).

* الفترة ما بين (1995-2002): منذ بداية التسعينات من القرن العشرين بدأت "الموجة الثالثة" من الحركة النسوية واللواتي وصفن أنفسهن بتسمية "girls" وقد ساعدت التقنيات الجديدة لشبكات الإعلام والاتصال مثل: الانترنت، غرف الدردشة،

شبكات/مواقع التواصل الاجتماعي، المنتديات، المدونات، بتقديم إمكانات جديدة لنشر الفكر/الخطاب النسوي بكل تجلياته، وجذب أعداد أكثر من المناضلات والمساندين، وبالرغم من أن الشبكية فتحت للحركة لحرية التعبير عن أفكارها وللدخول إلى مناظرات/ملتقيات متعددة المستويات والميادين، فإن المعرفة الأكاديمية النسوية اقتفت بحلول نهاية هذه الفترة أثر ميدان بحث متردد أتصف بالشمولية في الطرح ليعود بالحركة النسوية لبداياتها الأولى.

* ما بعد سنة (2002): إن هذه الفترة تمثل خلاصة ثلاثة قرون من التحولات في الكتابات والدراسات الانثروبولوجية في الموضوع، وعلى امتداد هذه الحقب التاريخية، فإن مصطلح "الحركة النسوية في الانثروبولوجيا" أو "الانثروبولوجيا النسوية" كان جزء/فرعا من ما يسمى "الحركة النسوية" أو "النظرية النسوية"، في حين أنه ولحد الآن ما زالت هذه الحركة في نشاط مستمر سعيا لتحقيق أهدافها عبر استقطاب منظمات ومناضلات من مختلف الأقطاب الجغرافية بما فيها المرأة المغاربية.

ثانيا. النسوية والانثروبولوجيا المغاربية

إن تشكل الوعي النسوي الأكاديمي المغاربي للمرأة بقضاياها أتى متأخرا كثيرا على نظيراتها في الغرب وإن كانت الكتابات/الخطابات المصاحبة لظهور الدولة الوطنية في المنطقة المغاربية حثت على ضرورة تحرر المرأة، لكن هذا التحرر أخذ مناحي ومقاربات معرفية متعددة تتراوح بين كونها متهمة تارة بالضعف إزاء القبول بواقع السيطرة الذكورية، وتارة بالتطرف وخلق صراع بين الجنسين بدعوى التحرير والمساواة. وأيا كان الحال، فالوعي بالقضية النسائية يبقى له الفضل في إنتاج كتابات ومقاربات ونظريات في الموضوع.

1- فاطمة المرنيسي. المرأة والجنس

ولدت فاطمة المرنيسي سنة (1940) في مدينة فاس في المغرب أين، درست في باريس وأخيرا في الولايات المتحدة الأمريكية، ترعرعت في بيئة كما عبرت عنها "بين

الحريم"، "كأن الحريم مؤسسة، شبيهة بالأسرة"، حيث اطلعت على جانب من حياة المرأة في المجتمع المغربي، وإن كان اهتمام المرنيسي بـ: المرأة أو ما أسمته "الحريم" يصب في دائرة الدراسات السوسيو-انثروبولوجية، حيث درست وضعية المرأة العربية بشكل عام والمغربية بشكل خاص، لتنتج بذلك جملة من القراءات تمزج بين السياسة والسوسيولوجيا والانثروبولوجيا.

المرنيسي من خلال الكتب العديدة التي كتبتها باللغة الفرنسية، الإنجليزية والألمانية والتي تُرجمت إلى أكثر من ثلاثين لغة، استطاعت أن تكتسب شهرة عالمية كونها نسوية مغربية/عربية، تتلخص أطروحتها في أن الجنس هندسة اجتماعية والحريم نتاج لهذه الهندسة، فالعالم(المجال الاجتماعي) ينشطر إلى مجال خاص وآخر عام، الرجال لهم الحق للولوج إلى العالمين في حين تظل النساء سجينات المجال الأول، هذه الهندسة نفرضها على أنفسنا كيف ما كان المكان والثقافة، وفي أطروحتها الجامعية والتي ستكون كتابها الأول - في ما بعد- "الجنس، الأيديولوجيا والإسلام" (1985)، أبرزت المرنيسي أن الجنس هندسة اجتماعية وليس واقعا سيكولوجيا، دينيا أو تاريخيا، أين تناولت من خلاله وضع المرأة في الإسلام، والعلاقة بين الجنسين في مجتمعات ما قبل وما بعد الإسلام، وأن الجنس في الإسلام، خلافاً لما هو في المسيحية يُشكل قوة إيجابية، وناقشت في كتابها "العالم ليس حريماً" (1991) الوضع المعيشي للمرأة في المغرب.

أما في كتابها "الحريم السياسي" (1992)، النبي وزيجاته، توغلت أكثر في إحداث الشرخ بين حياة الرسول (عليه الصلاة والسلام) والايديولوجية الدينية للشروحات والتفاسير، وتوسعت ضمن حقل النصوص الدينية أو التفسيرية المنبثقة عن ذلك وكذا حقل الأسئلة المرتبطة براهن المرأة العربية الإسلامية لتحاول تأكيد أطروحتها في نصها: أن الحريم ليس معطى بيولوجيا أو دينيا بل أنه أنتج ترسخ التأويلات الذكورية والقبلية لأصحاب السيرة النبوية والتفسير في الواقع وغلبتها على الحق والحقيقة التاريخيتين، لتخرج باستنتاج مفاده: أنه توجد مفارقة بين الحقيقة التاريخية والخطاب الأيديولوجي للمؤرخين الأوائل ومدوني السير، عبر وضع كل النصوص المقدسة والفقهية التي حاورتها في مؤلفاتها المختلفة،

وبذلك فقد كسرت المحرمات الاجتماعية، عندما أشارت إلى أن وضع المرأة الأكثر إشكالية في المجال السياسي والاجتماعي لم يتغير منذ تبني الإسلام السياسي منهاجا.

إن سجن المرأة في المجال الخاص (فضاء الحريم) واختزال تاريخها في أن {المرأة عورة يجب عليها أن تحتجب}، ليس معطى للتاريخ وليس معطى للدين، بل يتعلق الأمر إذن بخوف تاريخي ومستقبلي من الحداثة (الخوف من الحداثة: الديمقراطية والإسلام، 1992)[9] وفي كتابها "حريم الغرب" (2001)، توجهت المرنيسي لطرح جديد مفاده أن الحريم لا يرتبط بخصوصية ثقافية إسلامية بل إنه وضع أكبر يتوزع بين التاريخ والواقع والنصوص وكذا الذهنيات وأشكال استهلاكه ليست واحدة وموحدة، قد تكون الثروة وهواجس المتعة، الإشهار وأشكال الاستهلاك وإعادة إنتاج ظاهرة الحريم، فلقد غادرت أمريكا بسبب العنف وفضلت تواجدها في مدينة فاس بالمغرب لأنها تؤكد أن آمنة لها.

من خلال قراءتنا لكتابات المرنيسي، يبدو لنا في الظاهر أنها تؤكد أن مكانة المرأة في النظام الاجتماعي مرتبطة بأدوارها البيولوجية (الجنس)، إلا أنها في عمق مؤلفاتها تبحث عن العلاقة بين المرأة والسلطة في المجتمعات الإسلامية كونها علاقة سرية وخفية، والذي يسمح لنا بالعودة إلى عملية التحليل الانثروبولوجي للعلاقة من خلال منزلة المرأة في هذه المجتمعات، التابعة للكيفيات التي تنخرط بها السلطة في العلاقة بين القدم والحداثة، وليس تابع للخاصية الاستبدادية أو الديمقراطية التي تتصف بها هذه السلطة على حد تعبير المرنيسي، ويمكن تأييد هذه الأطروحة من خلال الأمثلة والنماذج في إيران زمن الشاه، أو في تركيا في ظل حكم أتاتورك، وفي تونس زمن حكم الحبيب بورقيبة، ففي هذه السياقات كان تحرر المرأة نابعا من إرادة سياسية مؤدلجة واضحة للعيان.

إنها في ذلك تعتمد على النقد المزدوج، نقد الذات ونقد الآخر/نقد التاريخ وتعرية الحاضر/مواجهة النص مع الواقعة التاريخية/ومواجهة التاريخ مع ضرورات المستقبل، هذه المنهجية التي اعتمدت عليها لتبرير خياراتها في التوجه نحو الدعم الخفي للحركة النسوية في المغرب والدول الإسلامية، وإن كانت منهجية غربية في الأصل فإنها لا تعلن عنها- لأنها في الحقيقة لا تنطلق من دحض النظريات التي تؤكد على الفروقات في النوع أو تجادل

المرجعيات النظرية الغربية أو الإسلامية في ذلك بل هي تتوجه إلى تأليف الكتب لتدافع عن المرأة القروية "الحريم" لأن ليس لهن الحظ في أن يسمع صوتهن في عالم الهيمنة الذكورية كما اسماه بيير بورديو Pierre Bourdieu (1998)، ولنجد أن التوجهات والممارسات الانثروبولوجية للحركة النسوية قد برزت في كتابات للمرنيسي في مؤلفها "المغرب عبر نسائه" (1991)، والذي جمع العديد من المقابلات مع نساء قرويات وعاملات وخادمات بيوت، والذي تم انجازه في 20 سنة تقريبا.

2- ليليا العبيدي. الثقافة، الجنس والعنف ضد المرأة.

بعودتها إلى تونس في سنة (1979)، واصلت العمل مع النساء في المناطق الفقيرة وذلك من أجل القيام بدراسات انثروبولوجية، حيث اهتمت بالمواضيع التي تخص المرأة، مثل: العنف الجنسي، الولادة ومقدمي الرعاية للمرأة في تونس (القابلات، طبيبات النساء والأطباء النفسيين،...)، وتتويجا لدراساتها الميدانية ألفت كتاب "قابلة، طبيبة النساء" (1987) ليلخص مشروع أبحاث دراساتها العليا للدكتوراه في الانثروبولوجيا، كما سعت في هذا المنحى أن لا تكون فقط دراسة للمرأة وإنما مناضلة ضمن الحركة النسوية في تونس وقامت بإنشاء فريق عمل من القابلات يساعدن على الاهتمام بالمرأة التونسية لما لاحظته من الظروف السيئة التي تعيشها.

كما أنجزت العبيدي العديد من الدراسات حول المرأة العربية بشكل عام والتونسية بشكل خاص إضافة لتأليفها عديد الكتب والمقالات الأكاديمية حول الثقافة الجنسية والعنف ضد المرأة وبحوث تعنى بتاريخ رائدات الحركة النسائية التونسية والنهوض بحقوق المرأة في العالم العربي، من بينها كتاب "جذور الحركة النسائية بتونس" (1987)، حيث تناولت من خلاله قضية الحركة النسوية في تونس منذ أواخر القرن التاسع عشر، وكانت البداية مع أحمد بن أبي الضياف (1874) برسالته في المرأة (1856) ومحمد السنوسي (1900) في مؤلفه "تفتق الأكمام" ثم يليها الطاهر الحداد (1935) بكتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" (1930)[10] وفي كتابها تاريخ كلمة نسوية" (1982) تؤكد أن هؤلاء الثلاثة لم يكونوا النواة إلى تأسيسي الحركة النسوية في تونس بل اضاءات في هذا المسار لأنهم في الأساس

هم رجال وكانوا مصلحين هدفهم مقاومة المستعمر، وتضيف في كتابها "مناضلات تونسيات" (2009) أن تلك المرحلة من التاريخ التونسي تم الدعوة إلى تحرير المرأة ليست غاية في حد ذاتها وإنما هي مدخل إلى شيء آخر أهم وأعم : نهضة المجتمع"[11] .

أما كتاب "كبرة حشامة: جنسانية وتقاليد" (1989) الذي يعتبر البدايات الأولى للباحثة نحو دراسة الجنس في المجتمع في ارتباطه بالعنف انطلاقا من مجال العلاقة الحميمة، لتعتبر أن الرقص هو محفز جنسي لدى الرجل العربي، ثم يأتي الجسد الأنثوي، وأن الجنس هو ثقافة مكتسبة وليست طبيعية، يبدأ بالرغبة، ويقابل بقبول من طرف المرأة من مبدأ الخضوع للقوة (صلة الزواج) ضمن التقاليد التي تحرم الجنس(التحرر) إلا بالخضوع (الزواج)، لذا فإن طريق الاستيلاء على موضوع الرغبة والحرية الجنسية، يسير في اتجاه واحد لصالح الرجل.

وأشرفت العبيدي كذلك على برنامج تونسي للبحوث حول الأخلاقيات العامة في العالم وإفريقيا، قامت من خلاله بكتابة مؤلفها "التوجهات السياسية والجمالية والأخلاقية للمبدعات التونسيات" (2011)، وفي مقالها "الدور السياسي للنساء التونسيات في الربيع العربي" (2013)[12]، أوضحت مساهمة النساء التونسيات في الإصلاح الإسلامي ومسار العلمانية، وألقت الضوء على مشاركة النساء في بناء ثقافة سياسية في حقل كان حكراً على علماء الدين ورجال السياسة، وفي فترات زمنية، كان النقاش في الدين متّقداً، وبينت كيف أعطت العوامل الاجتماعية والثقافية -في كل حقبة زمنية تمّ النقاش فيها- مواقع وأدواراً جديدة للنساء، وكيف أن مسار العلمانية في التجربة التونسية اختلف بحسب السياق التاريخي والقوى السياسية، لتتحرّى بعض الوقائع التاريخية الأخيرة في الحراك التونسي بغرض فهم ما هو الحافز الذي دفع النساء للثورة ضدّ الهيمنة وللتصدّي دفاعاً عن المساواة بين الجنسين، وقد وضعت مخطّطاً تمهيدياً للسياقات والقوى الفعلية في مسار بناء الحدود والأعراف الجديدة، معطيةً معنىً جديداً لبعض القيود/الإطارات المتعلّقة بالقيم، مثل: دسترة حقوق المرأة.

3- فاني كولونا. المرأة بين الدين والتدين الشعبي.

من الصعب الحديث على نساء ساهمن في وضع مسار للدراسات الانثروبولوجية في الجزائر دون العودة إلى الإرث الكولونيالي وتبعاته السوسيو-ثقافية التي نجد أن فاني كولونا (1934-2014) الباحثة في الانثروبولوجيا قد أعطت اهتماما بالمرأة الجزائرية في سياق "التدين الشعبي" وبالرغم من انتمائها العرقي والاثني (الفرنسي-المسيحي) إلا أن ذلك لم يمنعها من إعادة بناء توجهاتها الفكرية نحو العالم العربي الإسلامي، بحيث أن نشأتها وحياتها التي أمضتها في الجزائر جعلتها وفية لهذا البلد، لترفض الحراسة التي عرضتها عليه الإدارة الكولونيالية، مفضلة العيش وسط الجزائريين لدرجة أنها حملت الجنسية الجزائرية في فترة ما بعد الاستقلال، وسعت إلى تأسيس لمدرسة بحث في أنثروبولوجيا الدين والتدين، بالرغم من اصطدامها بسيطرة منظومة التفكير الماركسية على غالبية الباحثين الجزائر في الفترات الأولى الدولة الوطنية.

بعد نيلها لشهادة الدراسات المعمقة سنة 1967 عملت أستاذة مساعدة في كلية علم الاجتماع بجامعة الجزائر، وشرعت في التحضير تحت إشراف بيار بورديو رسالتها للدكتوراه حول "المعلمين الجزائريين ما بين (1883-1939)، والتي ناقشتها سنة (1975)، وفي سنة (1969) انضمت إلى المركز الوطني لأبحاث ما قبل التاريخ لتشكيل نواة الباحثين الجزائريين بالمركز. وخلال عشرية السبعينات قامت بأبحاثها الانثروبولوجية في تيميمون والأوراس.

وفي كتابها "الآيات التي لا تقهر" (1993)[13] بحثت تحولات الخطاب الديني في المجتمع الجزائري وأشارت إلى المرأة الجزائرية كعنصر ضمن هذا الخطاب الذي يقف بين الدين(النص) والتدين (الممارسة)، لتوجد بذلك نموذج للنظرية المتوحدة التي صارت تنتهجها فاني في دراساتها، والتي جمعت وجها لوجه (جنبا لجنب) بين النظريات، المصادر ومواد التفكير ووضعيات وحالات متنوعة مختلفة، إذ تحاول أن تدرس الإسلام دراسة انثروبولوجية باعتباره ممارسة لا باعتباره نص/تعاليم يومية من المرجعيات الدينية الشعبية، هذا البحث هو دراسة مفصلة عن الممارسة الدينية الجماعية تمت عبر العديد من السنوات،

فلقد أعطت الانثروبولوجيا الكولونيالية الفرنسية دوما صورة للجزائريين كونهم ذلك المجتمع المتأسلم دون الإسلام (بدون ممارسة)، وفي كتابها "آيات الصمود الثوابت والمتغيرات الدينية في الجزائر المعاصر" (1995)[14] تؤكد على أنه بالرغم من أن هذا الإنتاج الحقلي بحلول نهاية الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، قام في الأساس على دراسة الدين في المنطقة، إلا أن الدارسين لم يقدموا التفسير الرئيسي لتواجد الدين في كل مكان في مجتمعات شمال إفريقيا، بالمقابل قاموا بالتأكيد على أن الدين يشارك في البناء الاجتماعي وفي العمل اليومي لأهل المنطقة، وقال دارسون للكتاب أنه جاء قبل وقته ومتأخرا عن زمنه في آن واحد، ليس فقط لأنه في سنة (1994) لم يكن الإسلام الريفي مشكلة في الجزائر التي كانت وقتها تواجه الإرهاب الإسلامي، بل لأنه يحفر زاوية نظر مبتكرة لا تثير الانتباه في أوساط الانثروبولوجيا الجزائرية، التي تسيطر عليها رؤية راديكالية وطابو سياسي لا يزال حيا في كل ما يتعلق بالدين الإسلامي.

وفي مقالها "التلقين بالتكرار: الطلبة في بلدة ريفية في جبال الأوراس" (1980)[15] تساءلت فاني كولونا في كتابها عن الدين الذي يوصف بأنه أفيون الشعوب باعتباره قوة خارقة للتجنيد، قائلة: أننا ننسى في كثير من الأحيان أنه أيضا طريقة للتفكير في شؤون هذا العالم في كليته وفي علاقات الحدث والتغييرات الطارئة عليه، وبينت في كتابها أن النص المقدس الذي لا يقبل التغيير بطبيعته يمكن أن يكون ليس فقط خطاب عالمي فوق الجماعة (الدولة) الجماعة (القبيلة)، بل أيضا، مادة تاريخية نظرا لكون الأشخاص الذين يتولون نقله عبر الأجيال يعاصرون ظروفا تاريخية معيشية هشة، ونقلت في كتابها "الفلاحين العلماء: عناصر من التاريخ الاجتماعي الريفي للجزائر"(1987)[16] أنه في منطقة الأوراس بشرق الجزائر وجدت أناسا مختلفين من جبليين في الغالب ومن فلاحين، مربي مواشي وريفيين لهم لغة قديمة خاصة بهم ليست هي لغة القرآن يؤيدون نظريتها حول الخطاب الديني، ورصدت في أربع قصص مادتها من الأرشيف ومن الحكايات التي رواها لها سكان الأوراس كيفية تطور الخطاب الديني، واستعملت كولونا أدوات تحليل النص والتساؤل، وكشفت أن دراسة النصف الأول من القرن العشرين مهم جدا لفهم لتطور

المجتمع الجزائري في نهاية القرن ذاته، وقدمت طريقة خاصة لفهم وقراءة التغيرات الاجتماعية، كما أنها عرضت أجدادا غير متوحشين على حسب عبارة كاتب ياسين، لكنهم منتجون لثقافة يحتل فيها الدين المكانة الأولى.

لقد درست كولونا الدين من منظور أنثروبولوجي مغاير لما تناوله الدارسون الكولونياليون، أين تطرقت إلى المعرفة الريفية وإلى الكثير من مناحي الظاهرة والممارسة الدينية في المجتمع الريفي الجزائري سواء في منطقة الأوراس أو في منطقة القبائل تناولا أكاديميا منطلقة من الملاحظة بالمعايشة كأداة لفهم الوقائع وانتشار الظاهرة الدينية في المجتمع الجزائري.

ثالثا. النسوية والسياقات السوسيو-انثروبولوجية

الحركة النسوية التي ظهرت في بداياتها في أوروبا ثم الولايات المتحدة، وفي وقت لاحق في الغرب، ثم انتشارها إلى الدول العربية والإسلامية في التسعينات من القرن الماضي، كان بروزها محتشم في الدول المغاربية كونها ارتكزت على خطاب ثقافي، علمي ونضالي يستند على أسس غير محلية (دين، ثقافة المجتمع وحواراته) ليتم إدراجه في مرحلة لاحقة ضمن التيارات التحديثية الكبرى (التغريبية) بالرغم من عدم توافقها في الخصوصية الثقافية والوطنية للمنطقة، وظهورها في وقت كانت فيه العلوم الاجتماعية والإنسانية متأثرة بالدراسات الهامشية والدراسات ما بعد الكولونيالية، فإن الحركة النسوية وقع نقدها من العديد من النواحي: 1/ من حيث الكتابات والدراسات التي قدمتها حيث أعتبر طرحها استفزازيا لمقومات المجتمع والدين في المنطقة، 2/ من ناحية غموض وضع الخطاب الذي يعبر عنها بين كونها التزاما أم موضوع دراسة، 3/ انتقاد شخصية المناضلات، المثقفات، الناشطات والجامعيات اللواتي انخرطن في هذا التيار، هذه ردود الفعل التي واجهتها الحركة في المغرب العربي هي نفسها التي واجهت الحركة في الماضي البعيد في العالم الغربي.

لقد أنجزت ليلى أحمد عملا قيما بخصوص الحركة النسوية في الدول العربية أظهرت كيف أن مؤسسي هذه الحركات مثلا في مصر كانوا قد كتبوا وناضلوا في أوائل القرن

العشرين، مثل: ملاك حنفي ناصف، نبوية موسى، زينب الغزالي وصفيناز كاظم، وحددت نوعين من أشكال الحركة النسوية العربية : 1/ متأثرة بالفكر والدراسات الغربية العلمانية والنخبوية، 2/ مدعوم بوجوه محلية (إسلامية) وهذا النوع هو الأكثر تجذرا من الناحية الثقافية والاجتماعية، واعتبرت العديد من القراءات أن الحركات النسوية التي ظهرت في الدول المغاربية قد غضت الطرف عن الدور الاستفزازي والقمعي أحيانا، الذي لعبته الأنظمة ضد الحركات والجمعيات التي ظهرت في تلك الفترة مهما كانت أهدافها سياسية، ثقافية علمية أو أدبية، بالمقابل فإن سلم التحليل الكرونولوجي للأحداث يبرز لنا أن ظهورها لم يكن عشية الاستقلال سواء في المغرب أو في الجزائر على عكس ما كان عليه في تونس وحتى في الفترة التي تلي لرغبة أو الإرادة لدى سلطة البلدين في خلخلة القواعد الأساسية للمجتمع التقليدي، وإرساء مجتمع حديث بطريقة لا رجعة فيها، ففي الجزائر يتأكد لنا أن الحركة النسوية التي ظهرت وعاشت في أواخر الثمانينات وبداية التسعينات ظهرت ضمن سياق الحركات الإسلامية آنذاك التي كانت تقدم نفسها على أنها مناهضة للأنظمة العلمانية الحديثة والتيارات التغريبية، وازدهرت في رعايتها النسوية - ما سميت بالإسلامية آنذاك- وبالمقابل ساهم ذلك في ظهور في فترة لاحقة النسوية العلمانية كرد فعل ضمن عملية خلق توازن سياسي في هذا الجانب، وذلك على حساب الخصوصيات الثقافية، الفكرية والاجتماعية للمجتمع الجزائري.

في حين أنه في تونس أتت عملية تطوير مكانة المرأة بفعل الأولوية التي منحها نظام الحكم في تحديث المجتمع التونسي، ونشير هنا إلا أن مسألة تحديث المجتمع التونسي قد طرحت منذ أواخر القرن التاسع عشر، ولأجل ذلك نرى أن الطاهر حداد قد تعاطى مع هذه المشكلة في إطار الفكر الإصلاحي الذي لم يتجاوز الدعوة إلى تفعيل ضرورات التغيير من أجل إدراك عوامل الانحطاط، وإذا كانت هذه الحركات التي وظفت من الطرفين (الأنظمة والمعارضة) في دول المغرب العربي بشكل خلق شرخ في الحركات مما جعلها فعل تسيسي بدل من ما كان عليه الوضع لمثيلتها الغربية.

رابعا . النسوية الانثروبولوجية. قراءة في المواضيع والقضايا

منذ تسعينات القرن العشرين، ظهرت في الانثروبولوجيا أكاديميات نسويات، من بينهن: روث هبارد Ruth Hubbard من خلال كتابها "سياسات بيولوجيا المرأة" (1990) وكتابها " وعود مربحة: مقالات عن المرأة" (1995)، وديانا فوسي (1983) Dian Fossey، وتيريزا دي لوريتيز Teresa de Lauretis في "دراسات نسوية" (1986) وكتابها "ممارسة الحب: الشواذ والجنس الرغبة المنحرفة" (1994) وليندا مارتين آلكوف Linda Martín Alcoff في مقالها "النسوية الثقافية مقابل ما بعد البنيوية: أزمة الهوية في النظرية النسوية" (1997) وكتابها "الهويات المرئية: العرق، الجنس والذات" (2006)، لتأكيد على أن موضوع النسوية الانثروبولوجية ليس "المرأة" فقط بل "الذات الاجتماعية المجسدة بأنثى"، وتبرز أهم قضاياها في:

1) العرق، الطبقة والجنوسة

إن تقاطعات العرق، الطبقة والجنوسة أو ما يسمى بـ:"التقاطعية" (Intersectionnalité) وهي تسمية معاصرة لفهم أن حياتنا لا تتشكل بالجنوسة وحدها، بل يتم تشكيل الأفراد تعدديا بواسطة الجنوسة، العرق، الطبقة والجنسانية، القومية، العمر، القدرة، خبرات وتماثلات اجتماعية أخرى، وكوننا نعيش بتزامن أكثر مما نعيش بتباعد، وعبارات أخرى، مثل: عبارة بيل هوكس bell hooks "أنظمة متشابكة للهيمنة" في كتابها "النسوية للجميع: السياسة العاطفية" (2000) و ديبورا كينغ (2010) Deborah King "أخطار متعددة" ويسمح التحليل التقاطعي لنا أن نفهم مقدرتنا كنساء ورجال لأن نكون إما مهيمن علينا أو مهيمنين، لقد حاولت الانثروبولوجيات في الحركة النسوية في القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة الأمريكية أن يقمن بتحليل العلاقة بين العرق والجنوسة، وتحدثت أنجيليا غريمكيه عن تفاصيل الاستغلال الجنسي للعبيد الإناث، وقد اعتبرت آنا جوليا كبر Ana Julia kiber ، ماري تشيرتش تيرل Maria Church وأخريات أن المرأة الملونة (السوداء) تواجه "قضية امرأة" أو "مشكلة عرق"، وشهدت

ايدا بي ويلز (1895) Ida Bell Wells-Barnett الطرق التي كانت تتشابك بها الحياة الجنسية للنساء السود والبيض في قضية الإعدام خارج نطاق القانون.

2) السلطة

موضوع السلطة بالنسبة للحركة النسوية معقد ومزعج لارتباطها بالهيمنة الذكورية والاستغلال الاجتماعي للمرأة في المجتمعات التقليدية/المحافظة، فقد انتقدت الحركة الإساءات المترتبة عن الاستخدام السيئ للسلطة العامة في المجالات الاقتصادية الاجتماعية والعسكرية، والسلطة الخاصة/المحدودة مثل الاغتصاب، الضرب، التحرش، العنف والسفاح .

وفي كتابها "بنيان الفحولة"(2005) تقول رجاء سلامة أن السلطة تبني على ممارسة العنف الثقافي الذي هو "من باب العنف (الرمزي) الهادئ اللامرئي اللامحسوس حتى بالنسبة إلى ضحاياه"[17] حيث ربطت بين السلطة، العنف والتمييز، فالأب يعنفها لأنه وصي عليها ومن حقه تربيتها وتقويم سلوكياتها، والأب والأخ كذلك يمتلكون السلطة لذلك، بل وكل فرد من أفراد العائلة القبيلة والعشيرة له أن يمارس تلك السلطة، ولا تختزل ممارسة السلطة على المرأة في المجتمعات العربية على السلوكيات المستهجنة أو الجنسية بل يتعدى ذلك إلى اعتبار المرأة مجرد عورة يتوجب سترها، لذلك "فالمرأة تستهدف بالعنف باعتبارها أنثى لا باعتبارها إنسانا أو مواطنة أو غير ذلك"[18].

3) تقسيم العمل

لقد اقترحت إحدى النسويات في أعمالها وصف الأعراق البشرية بأن لكل مجتمع معروف يعرض تقسيم للعمل على أساس الجنوسة، بالرغم من أن التفاصيل تختلف من ثقافة إلى أخرى، أما شولاميث فايرستون Shulamith Firestone في في كتابها "جدلية الجنس" (1970) والتي رأت أن تقسيم العمل الإنجابي هو حجر الأساس لنظام الجنس/الجنوسة، واقترحت نسويات راديكاليات ونسويات مثقفات، أن منزلة المرأة الاجتماعية المنفصلة يمكن أن تكون موردا أو مكانا آمنا للمرأة أو ثقافة منفصلة تماما، أما في

المغرب العربي فقد قامت الدراسات الحقلية إلى اعتبار أن تحليل تقسيم العمل كأداة فعالة لفهم أوضاع المرأة المغاربية الخاصة في ما سمي بـ: الاقتصاد المنزلي (L'économie domestique).

4) الجنسانية

نجد أنه من خلال الدراسات الغربية التي ركزت على موضوع الجنسانية، أبرزت ثلاثة مواضيع من الزاوية الانثروبولوجية، هي: 1/ الهوية الجنسية، 2/الميل الجنسي، 3/التعبير الجنسي، وإن كانت هذه المواضيع قد تم تناولها من قبل ذلك، من خلال: 1/النظرية النسوية، 2/ نظرية المثليين جنسيا، 3/ نظرية الرجل المثلي جنسيا، فإن النظرية الجنسانية انفردت بالمطالبة بجنسانية للنساء، لأن الايديولوجيات السائدة في العالم نظرت إليها كونها ارتباط جسدي بين ذكر وأنثى (اختلاف في النوع) وهذا ما كان محل اعتراض من طرف المنظرات، مثل: تشارلوت بنش، ميرلين فراي، ت. غريس أتكنسون، أندريا دوركين Andrea Dworkin (1974)، مونيك ويتيغ Monique Wittig (1973)، التي أتت أعمالهن ودراساتهن محورا أساسيا لفهم النسوية الجنسانية.

أما مغاربيا لقد اتسعت مؤخرا مناقشة نسوية للجنسانية من زاوية أخرى لتجمع اتجاهات متعددة، حول أن الرغبة الجنسية للمرأة ليست فطرية أو طبيعية، ولكنها تشكلت من خلال عمليات اجتماعية وتاريخية خاصة، لما تخضع له المرأة في المنطقة من اضطهاد وقمع اجتماعي ونفسي للتعبير عن كيونانتها الجنسية أو الغرائزية.

5) المعرفة الإنسانية

من المدهش معرفة أن النسوية الانثروبولوجية استفادت/وظفت نظرية المعرفة من أجل تقوية موقفها أمام الحركات/النظريات الانثروبولوجية والسوسيولوجية المعاصرة، لدرجة وضع ما عرف "النظرية المعرفية النسوية" هذا المشروع الذي عملت عليه الحركة من أجل دراسة، فهم والإجابة عن تساؤلاتها الهامة: كيف يؤثر الموقع الاجتماعي- الجنوسة، العرق، الطبقة، الجنسانية، السن، المقدرة على المعرفة وإنتاجها؟ هل هناك معرفة خاصة

بالمرأة؟ كيف يمكن أن تختلف المعرفة التي تنتجها المرأة على نفسها عن تلك التي ينتجها المجتمع الذكوري والثقافة المهيمنة؟ هل الهامش الذي تشغله النساء هو موقع لإنتاج المعرفة؟

لذا قدم صاحبات هذه النظرية مفاهيم مستحدثة، مثل: مفهوم "وجهة نظر نسوية" لـ: نانسي هاردينغ هارتسوك Nancy Hartsock في كتابها "المال والجنس والسلطة: نحو المادية التاريخية النسوية" ودونا هارواي (1983) Donna J.Haraway في كتابها "بيان السايبورغ: العلوم، والتكنولوجيا، والاشتراكية النسوية في أواخر القرن العشرين" (1991)، والتي وضعت مصطلح "قائمة المعرفة" كنماذج لمعرفة يمكن أن تستمد من حياة النساء لفهم واقعها[19].

خامسا . أزمة الانثروبولوجيا النسوية

تشكل المواضيع المرتبطة بالمرأة حساسية علمية لدى العديد من الباحثات/الدارسات للانثروبولوجيا المعاصرة، وذلك بعد انتشار المد/الفكر النسوي في المجالات الأكاديمية، ولا يقتصر ذلك على المرأة الغربية بل نجد أن الأمر يزداد حدة عند المرأة العربية الأكاديمية من منطلق أن الانتكاسات المتتالية التي عرفتها الحركة تعود في الأصل إلى الأسس النظرية التي قامت عليها الحركة وفروعها المعرفية ألا وهو مفهوم المرأة، هذا المفهوم الأساسي الذي نقل الحركة إلى نظرية، إلا أنه مفهوم من المستحيل صياغته بدقة بالنسبة للنسويات المعاصرات، لذا التجأت الكثير منهن إلى تجارب معاشة في الثقافات البدائية أو المعاصرة وإلى إعادة تقويم النظرية الانثروبولوجية وتطبيقاتها من وجهة نظر المرأة، ولكن بالنظر إلى الإنتاج المعرفي في الانثروبولوجيا المعاصرة وعلى وجه الدقة في الاختصاص الثقافي والاجتماعي فإن النسوية مغيبة في كثير من المواضيع والدراسات، في مقابل الدراسات الذكورية، مما جعل حجم النظرية/الحركة يتقلص بضعف مردودها الفكري وذاتية طرحها الشبه أكاديمي.

فإذا كانت النسويات يطالبن بالحق الحصري في وصف وتقويم المرأة، فإن النسوية الانثروبولوجية تنطلق من أن مشكلة الثقافة الذكورية العنصرية هي مشكلة إجراء يتم فيه دراسة المرأة من طرف الرجل، أي من قبل مجموعة لديها وجهة نظر مخالفة عن مصلحة

المرأة، ناهيك عن خوف محتمل من تجسيد أفكار لكراهية للنساء في الكتابات الذكورية، وكان ذلك بذور بداية الأزمة للفكر النسوي، بحيث أنه بدل من أن تكرس العلمية في بناء النسوية الانثروبولوجية، فإنها تبني أطروحاتها على الذاتية/الحصرية في التكفل بمواضيع دراسة المرأة مما يجعل من الرجل العدو الأول بالنسبة للنسوية بدل من أن يكون العدو هو التميز ضد الدراسات الأكاديمية للمرأة، كما أن الحصرية التي تطالب بها الحركة النسوية تقف أمام كل دراسة معرفية تم تحقيقها في المجال الانثروبولوجي، وتهدم كل النتائج المتحصل عليها سابقا في هذا المجال من باب النظرة الدونية/الكراهية من طرف الرجل، وهذا ما لا يمكن أن يتقبل العقل العارف/ الأكاديمي فالمعرفة مهما كان ميدانها أو دارسها فإن من شروطها الأساسية هي الموضوعية (البعد عن الذاتية) والتراكمية، لذا فإن ما تدعو إليه بعض الأكاديميات في الحركة هو هدم للمعرفة الانثروبولوجية.

الخاتمة:

في الأخير، إن الحديث يقودنا - كما تم الإشارة إليه سابقا- بالقول أن الحركة النسوية في الانثروبولوجيا لم تكن واحدة ووحيدة في منظورها، منهجها، شكلها ومضمونها بل شكلت على مسارها التاريخي جملة من الاتجاهات الفكرية سواء كانت غربية أو عربية مثل: الحركة النسوية للملونات، النسويات المثليات، نسويات ما بعد الكولونيالية، النسوية الماهيوية، النسوية العلمانية، النسوية الإسلامية[20]، نجد على خلاف القرن العشرين فإن بدايات القرن الحادي والعشرين حملت الكثير للنسوية الانثروبولوجية في البلدان المغاربية والعربية من تحرر في طرح أفكارها والدفاع عنها من خلال الدراسات، الكتابات والخطابات، ومن بين الأسماء التي لمعت حديثا في هذا الحقل نجد: قسطالي هدى "شهادة انثروبولوجية"(1996) صابرينا ميرفن "تأمل حول الميدان: تجربة انتروبولوجية في جبل عامل" (1997) منى فياض "الحب والجنسانية" (2002) منال نحاس "مريدات في حضرة شيخهن" (2003) سوسن كريمي "جسد المرأة بين الأمس واليوم: قراءة أنثروبولوجية" (2005) هند الصوفي "الثبات والتحولات في أيقونية الذكورة" (2006) آمال قرامي "تصدّع بنية الذكورة المهيمنة ومحاولات إنقاذها" (2007)، كل هذه الأسماء وغيرها تسعى

إلى إيجاد مكانة لها في تيار الحركة الانثروبولوجية النسوية العربية، التي ما زالت تناضل من أجل تحقيق ذاتها الأكاديمية.

المراجع والهوامش

1 -Marzouk Ilhem, Le Mouvement Des Femmes En Tunisie Au Xxe Siècle: Féminisme Et Politique, Tunis, Cérès, 1999,Pp 46-52 .

2- عصمت محمد حوسو، الجندر الأبعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق للنشروالتوزيع، عمان، الأردن، 2009، ص- ص 47-48.

3 -Élisabeth Badinter, Fausse Route : Réflexions Sur 30 Années De Féminisme, Éditions Odile Jacob, Paris, 2003, Pp 15-36.

4- ويندي كيه كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، ترجمة عماد ابراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2010، ص- ص 9-18.

5- المرجع السابق، ص- ص 17-19.

6 -Gubin Eliane Et Jaques Cathrine, Le Siècle Des Féminismes, Paris, Ed De L'atelier, Ed Ouvrières, 2004, Pp 23-28.

7-Colette Guillaumin, Sexe, Race Et Pratique Du Pouvoir : L'idée De Nature. Éditions Côtés Femmes, 1992, Pp 43-49.

8-كان الدافع وراء تأليف ولستونكرافت لـ "حقوق المرأة" قراءتها بيان تشارلز موريس تاليران – بيريجورد "Charles Maurice de Talleyrand-Périgord's"إلى الجمعية الوطنية الفرنسية سنة 1791.

9 -Albin Michel, La Peur-Modernité: Conflit Islam Démocratie, Éditions Le Fennec, 1992, Pp 65-69.

10 - Marzouk Ilhem, Op Cit, Pp 42-46.

11- فرج بن رمضان، المرأة بقلم المرأة، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس، ط1، 1997، ص 314.

12- ليليا العبيدي، الدور السياسي للنساء التونسيات في الربيع العربي، تجمع الباحثات اللبنانيات، اللاعبون في الثورات العربية: تعبيرات وأشكال مبتكرة، باحثات، الكتاب16، لبنان، 2013-2014.

13- فاني كولونا، آيات الصمود، الثوابت والمتغيرات الدينية في الجزائر المعاصر، ترجمة: لطيف فرج، دار العالم الثالث، الجزائر، دت.

14 -Fanny Colonna, Les Versets De L'invincibilité. Permanence Et Changements Religieux Dans l'Algérie Contemporaine, Paris, Presses De Sciences Po, 1995.

15 -Fanny Colonna, La Répétition: Les "Tolba" Dans Une Commune Rurale De l'Aurès, Annuaire De l'Afrique Du Nord, Centre De Recherches Et D'études Sur Les Sociétés Méditerranéennes (CRESM) (Eds.), Paris, CNRS, 1980, Pp187-203.

16-Fanny Colonna, Savants Paysans. Éléments D'histoire Sociale Sur l'Algérie Rurale, Alger, Office Des Publications Universitaires, 1987.

17- رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للنشر والتوزيع، الأردن، 2005، ص 122.

18- المرجع السابق، ص 123.

19-Gabrielle Cluzel, Adieu Simone ! Les Dernières Heures Du Féminisme, Le Centurion, 2016, P 127.

20- هدى السعدي، النسوية الإسلامية في مصر بين القبول والرفض، باحثات النسوية العربية: رؤية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2012.