

الجسد الأنثوي في الكتابات النسائية العربية - قاطمة المرنيسي أنموذجا

The female body in Arab feminist writings: Fatima Mernissi as a model

الدكتور: بن الدين بخولة *

trezel@live.fr

المركز الجامعي أفلو (الجزائر)

الدكتورة: زهرة الثابت

thzohra@gmail.com

كلية الآداب والعلوم الإنسانية – رقادة - القيروان (تونس)

تاريخ الارسال: 2020/11/08 تاريخ القبول: 2020/12/04 تاريخ النشر: 2021/03/01

ملخص:

عاشت المرأة العربية عبر التاريخ وضعاً عصيباً إذ كانت ذاتاً مضطهدة مستلبة انتهكت حقوقها الإنسانية في مجتمع بطريكي غاشم لا يعترف إلا بسيادة الرجل على المرأة وهيمنته عليها. وتطمح هذه الدراسة إلى رصد مظاهر معاناة المرأة العربية في الكتابة النسوية من خلال الوقوف عند جملة الإكراهات التي تعرضت لها المرأة في المجتمع الذكوري. عدتنا في ذلك بعض كتابات المرنيسي التي أماطت اللثام عن واقع المرأة الموبوءة مخلخلة بذلك بنيان الذكورة وعاصفة بتوهمها الهيمنة على الجسد الأنثوي. خصوصاً وأن هذا الكيان في نظر المرنيسي قد عاش بين إसार الذكر الذي همشه وحاول تطويعه ليظل دوماً في تبعية له. كما تحفو هذه الدراسة أيضاً إلى الوقوف عند جملة الرهانات التي راهنت عليها المرنيسي من أجل إعادة الاعتبار إلى الأنثى وضمان حقوقها الإنسانية وجعلها طرفاً فاعلاً في بناء المجتمع كالرجل تماماً.

الكلمات المتاحية: النسوية ؛ لجندر ؛ قمع ؛ لقهر ؛ لهيمنة الذكورية.

Abstract: Throughout history, Arabic Woman had lived in a difficult situation. In fact, she was violated and robbed. Her human rights were violated in an oppressive patriarchal society, that admits that only men have sovereignty over women and dominance. This study aims to detect the manifestation of the Arabic woman suffering throughout the feminist writings by standing at the constraints that the woman faced in the patriarchal society.

Our mainstay in that is some writings of « Mernissi » that unveiled the infected reality of woman, perturbing the structure of masculinity, storming its illusion of dominance on woman body. Especially, as this entity in Mernissi's opinion lived between the capturing of the role that marginated it and tried to put it down, so that it remains subordinate to him. And this study aims also to stand on the amount of bets of Mernissi put to restore honor to the female and her human rights and make her an active member in the society just like man.

Keywords : Feminism – Gender – Funnel – Oppression – Male domination.

مقدمة البحث

"نحن نكتب لنستعيد ما أضاعناه وما سرق منا خلصة". (أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد).

ظلت المرأة العربية إلى زمن غير بعيد ذاتا مستلبة، وكيانا مقهورا يزرع تحت نير السلطة الذكورية إلى حين مجيء الاستقلال وتحرر الشعوب من سيطرة الاستعمار الغاشم. فكان منتصف الثمانينات في المغرب مرحلة مهمة حاولت فيها المرأة التحرر من وضع العبودية التي فرضها عليها الرجل ليعترف بها ذاتا فاعلة في التاريخ. إذ حفل المشهد المغربي بعدد الأعلام النسائية التي تبنت قضية المرأة، وتشكل وعي مركزي جديد اعترف بحضور المرأة في مجال الكتابة وفي المتخيل السردية خاصة.

وصارت الكتابة النسوية أهم وسيلة لفرض حضور الأنثى المستحيل لأنه كان لابد من تقويض الأحادية في التفكير الاجتماعي من خلال الإبداع الأنثوي، وكان لابد أيضا من تشكيل أنساق قادرة على تجاوز الحتمية الذكورية لأنها نسق مغلق. فتعددت الدراسات النسوية التي كان هدفها تأسيس هوية جديدة للمرأة كالهوية الجديدة للإنسان، تستعاد بها إنسيته الكاملة قبل أن تغطيها المقابليات الاجتماعية المتحولة بفعل العادة إلى متعاليات آسرة لسيلان مضمون ذاتيتها في وجودها.

ومن أهم هذه الدراسات نذكر كتابات الباحثة المغربية فاطمة المرينسي التي واجهت الممنوع الذكوري واخترقت اللامفكر فيه. فكان نصها النص المهموم بالأنثوي والنص المخلخل للثقافة الذكورية المهيمنة. إذ كشفت في مؤلفاتها عمق مأساة المرأة، وما يسلط عليها من أساليب العنف والتهميش. ونروم من خلال هذه الورقة العلمية الوقوف عند إكراهات الجسد الأنثوي في كتابات المرينسي من خلال مؤلفاتها "ما وراء الحجاب"⁽¹⁾ و"على أجنحة الحلم"⁽²⁾ و"الحريم السياسي"⁽³⁾، و"هل أنتم محصنون ضد الحریم"⁽⁴⁾ فالمتعمق في هذه المدونة يتنبه إلى مآزق ثلاث ظل الجسد الأنثوي مشدودا إليها هي القهر والقمع والاستيلاء. كما أننا نخفو أيضا إلى تبين جملة الرهانات التي تطلعت إليها المؤلفة من خلال الصورة التي رسمتها لوضع المرأة العربية المتخلف. فماهي ملامح الجسد الأنثوي عند فاطمة المرينسي؟ وماهي آلياتها في تعرية واقع الأنثى الموبوء؟ وماهي تطلعاتها؟

①-مدخل اصطلاحی

إن الحفر في الكتابة النسوية من خلال مؤلفات المرينسي يقتضي منا بدءا ومن باب الإجراء ضبط مفهومين نراها أساسيين هما "النسوية" و"الكتابة النسوية" باعتبار أنهما مفهومان استغلقا على الأفهام وباعتبار أن تحديد المصطلحات هو من مقتضيات العلم. فما حدّ النسوية؟ وما مفهوم الكتابة النسوية؟

♦ في مفهوم النسوية

يجمع أكثر الدارسين على أن البدايات الأولى للحركة النسوية إنما تعود إلى القرن التاسع عشر، حينما وعت المرأة وعيا خلاقا وضعها المتدني، فحاولت خلخلة الواقع الذكوري الأسر لها عسى أن تؤمن أبسط حقوقها الإنسانية. ولكن الأثر الفاعل لهذه الحركة لم يبد للعيان إلا في الثلث الأخير من القرن العشرين حين سعت هذه الحركة إلى

تثبيت دعائمها ف"أطلق عليها النسوية (Feminism) وبدأت بوصفها أسلوباً في الحياة والفلسفة والأخلاقيات يعمل على تصحيح وضع النساء المتدني الذي يحط من شأن المرأة ويحقرها وفي مواجهة السيطرة الذكورية أو التحيز الجنوسي (Gender bias) الذي أثر في البنية الثقافية بشكل عام"⁽⁵⁾. ومعنى ذلك أن النسوية هي حركة غايتها تفكيك النظام البطريكي الأبوي الذي كرّس الهيمنة الذكورية وهمش المرأة. ولكن النسوية اصطلاحاً تبدو مفهوماً معقداً "لارتباك رؤى المشتغلين عليه وتشتت أفكارهم وعدم تحديدهم لزواية نظر محددة ينطلقون منها تؤطر المصطلح وماهيته من جهة وأهدافه وغاياته من جهة أخرى"⁽⁶⁾. لذلك ظهرت إلى جانب هذا المصطلح مفاهيم أخرى مجاورة كالنسائي والأنثوي وهي ذات صلة بالأبعاد البيولوجية لا الفوارق الجنوسية. ولما كان مفهوم النسوية على هذا النحو من التعقيد فقد ذهب الدارسون إلى اعتبار هذه الحركة تياراً سياسياً فكرياً يهدف إلى تمكين المرأة من حقوقها.

باختصار "إن النسوية في أصولها حركة سياسية تهدف إلى غايات اجتماعية تتمثل في حقوق المرأة وإثبات ذاتها ودورها. والفكر النسوي بشكل عام أنساق نظرية من المفاهيم والقضايا والتحليلات تصف وتفسر أوضاع النساء وخبراتهم وسبل تحسينها وتفعيلها وكيفية الاستفادة المثلى منها"⁽⁷⁾ ويبدو أن هذه الحركة قد تدعمت بفعل الإيديولوجيات السياسية كالليبرالية والاشتراكية ومؤخراً الإسلامية، وقد تلاقت هذه الحركات النسوية المتعددة حول أجندات لمكافحة القمع القائم على أساس النوع الاجتماعي والعمل على تحقيق المساواة الجندرية والتحرر الجنسي على نحو متزايد في الوقت الحاضر"⁽⁸⁾.

♦ في مفهوم الكتابة النسوية

إنّ البحث عن مدلول واضح لمصطلح الكتابة النسوية ليس بالأمر الهين لأن هذا المفهوم ذو طابع إشكالي بامتياز. إذ هو يفترض ضمناً وجود كتابة ذكورية تختلف عن الكتابة النسائية التي تبدو متميزة عنها. لذلك ظل هذا المصطلح متأرجحاً بين "الرفض والقبول أو القبول المشروط، وإلى اليوم لم يجد له مكاناً شرعياً في الساحة النقدية العربية التي لا هي تبنته ولا هي أنكرته"⁽⁹⁾. وعليه فهذا المصطلح يبدو غامضاً لأنه "من المفاهيم التي أثارت التباسات حادة لكون استعمالها تم - خاصة في المراحل الأولى - في غياب التحديد المعرفي لها"⁽¹⁰⁾. إذ المشغل الكبير في الكتابة النسائية إنّما يتعلق "بمفهوم الكتابة النسائية وشرعية هذا المفهوم في التداول المعرفي ودلالته الإجرائية ومدى وظيفة تعبير "نسائي" في العملية الأدبية"⁽¹¹⁾.

لذلك استقر الرأي على أن الكتابة النسوية هي ضرورة فرضها واقع المرأة البائس لتدافع عن تمثّلها لذاتها وللعالم من حولها. فهذا المفهوم ليس ترفا لغوياً أو صناعة إيديولوجية بل له ما يشرعه، إذ آن الأوان لأن تستكشف المرأة عن متعة الحكّي فتفصح عن نفسها بذاتها وبممارسة الكتابة فما عاد "الرجل هو المتكلم عنها والمتصفح في حقيقتها وصفاتها كما فعل على مدى قرون متوالية ولكن المرأة صارت تتكلم وتفصح وتشهد عن إفصاحها هذا بواسطة القلم هذا القلم الذي ظل مذكراً وظل أداة ذكورية"⁽¹²⁾.

وظهرت الكتابة النسائية في بدء نشأتها في الغرب وقد تزعمتها نساء رائدات كـ فرجينيا وولف (Virginia Woolf) وإيميلي دكنس (Emily Dickins) وسيمون دي بوفوار (Simone de Bouvoir) وغيرهن كثير من اللواتي تنبهن إلى تمهيش المرأة المتعمد من الذكورية المتطرفة فأخذن "في البحث والتقصي عن أسباب تدني منزلة المرأة وتشويه صورتها في التاريخ قديما وحديثا وسيطرة الفكر والثقافة الذكورية على المجتمعات البشرية"⁽¹³⁾

ثم سرعان ما استشرت هذه الظاهرة عند العرب تأثرا بالأدب النسوي الغربي فبرزت ليلي بعلبكي في "أنا أحيا" وغادة السمان في "عينك قدرتي" ونوال السعداوي في "الوجه العاري للمرأة العربية"⁽¹⁴⁾ وزهور كرام في "قلادة القرنفل"⁽¹⁵⁾ وظهرت أيضا كتابات المغربية فاطمة المرينسي التي تبنت قضية المرأة فانفتحت نصّها على دواخل الجسد الأنثوي ومناطقه الخفية المعتمة فاستنطقته ليكشف عن المسكوت عنه وعن عمق معاناته جراء ما سلط عليه من إكراهات وليبين عن جملة من التطلعات طالما حلّمت بها المرينسي نفسها؟

②- في إكراهات الجسد الأنثوي عند المرينسي

يلحظ المتصفح لكتابات المرينسي أن الجسد الأنثوي كان كيانا قد "أثقل عليه، وغيب عن الأنظار، أو جرى في الواقع اختزاله وراء أكثر من حجاب، وعادل الحجاب نفسه، كما لو أن المرأة لا تمتلك جسدا يتنفس أو يحيا نظير جسد الرجل"⁽¹⁶⁾ إذ هو جسد مقهور بسلطة الذكر الذي جعل المرأة "ملحقة به ومنضمة إليه ليكون جسده هو الأصل، وهي مرئية باسمه"⁽¹⁷⁾ وهو أيضا جسد مقموع بسلطة الأعراف والمجتمع الذي سلبه أدنى حقوقه.

- الجسد الأنثوي المقهور

• **في معنى القهر:** جاء في لسان العرب أن القهر هو "الغلبة والأخذ من فوق"⁽¹⁸⁾. ويقتضي هذا التعريف أن يكون ⁽¹⁹⁾القاهر قوة عليا وأن يكون المقهور الأرضية التي تستقبل تلك القوة بصمت. وإذا أسقطنا هذا المفهوم على صلة الرجل بالمرأة وجدنا أن الرجل هو الغالب وأن المرأة هي المغلوب والمغلوب مولع أبدا بالاعتداء بالغالب على حد تعبير ابن خلدون. وعليه إذن فمن معاني القهر الغلب والاعتداء. وورد أيضا عند ابن فارس أن القهر "كلمة صحيحة تدل على غلبة وعلو... وقهر الرجل إذا صير في حال يذل فيها". وإذن فالمقهور من كان في حالة ذل وخضوع لأن الإنسان المقهور "لا يجد من مكانة له في علاقة التسلط العنفي سوى الرضوخ والتبعية، سوى الوقوع في الدونية كقدر مفروض"⁽²⁰⁾. فإذا كان مصطلح القهر على هذا النحو ممّا وصفنا فمahi تحليلاته في خطاب المرينسي؟

• **في وجوه القهر:** يلمس المتدبر في كتابات المرينسي تدنيا فادحا لمنزلة المرأة وتمهيشا متعمدا لهذا الكائن الذي باركته الهيمنة الذكورية التي اغتصبت حرية المرأة عنوة، فكبلتها بجملة من القيود القهرية حتى لم تكن المرأة أبدا

مجتمعا حرًا ومغلقًا، بل انضوت داخل مجتمع يحكمه الذكور وقد بؤأها مكانة ثانوية.⁽²¹⁾ ويمكن أن نوزع هذا القهر كآلآتي:

- قهر الزوج: وقد تجلّى في أمرين اثنين أولهما ازدراء جنس الأنثى وثانيهما الحدّ من حريتها.

♦ الحط من جنس المرأة الأنثوي: من مظاهر قهر المرأة في خطاب الرئيسي اتهامها في جنسها الذي أصبح وصمة عار؛ إذ المرأة عورة لا بد أن تستر وكائن حامل لثلمة لا بد أن تسد، فهو على هذا النحو الجسد الفتنة، والجسد المتهم الباعث على الخوف والذي سيورث الأنثى الإحساس بالنقص، وهو منتهى ما تصبو إليه الهيمنة الذكورية لاستمرار تسلطها وغرسها وهنّ تفوقها على الأنثى.

ولذلك لا بد أن يخضع هذا البنيان إلى عملية الرقابة والضبط بهدف "احتواء سلطة المرأة الهدامة والكاسحة"⁽²²⁾. ولا سبيل لحفظ النظام إلا في امتلاك الذكر لها، وجعلها مسرحاً لعملياته الجنسية ولاختبار فحولته فهو "يطارد الأنثى التي يختارها، ويقبض عليها ويخترقها"⁽²³⁾. لأن المرأة "تتوفر فيها جاذبية قاهرة تهزم إرادة الرجل المتمنعة، وتحيل دوره إلى دور سلبى خاضع لا خيار له، ولا يملك إلا أن ينقاد لجاذبيتها"⁽²⁴⁾.

فقيمة المرأة إنما تختزل في كونها وعاء للمتعة، بل إنّ مهمتها "تتلخص في تزويد الأمة الإسلامية بالذرية والنسل وإطفاء الرغبات التي توقدها الغريزة الجنسية"⁽²⁵⁾ وهي رغبات ذكورية جامحة لا سبيل إلى ردّها أو الحد من عنفوانها مادام للذكر الحق في تعدد الزوجات وفي أربع شريكات لإرضاء ميولاته، لأنه للتعدد تأثير نفسي مهمّ على الرجل إذ هو "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"⁽²⁶⁾.

فمشغل الذكر الأساسي إذن إنما هو تصريف الشهوة والحرث وإرادة غزو جسد ليس له إلا أن يستجيب إذ المرأة ملزمة "بعرض نفسها وانتظار هذا الغزو من طرف الرجل الذي يشتهيها ويبحث عنها ويغزوها"⁽²⁷⁾، لأنها "في رأيه لا تستشعر اللذة والسعادة إلا إذا انقادت وخضعت للرجل"⁽²⁸⁾. بل إنه لا خيار لها لأنها إن رفضت عوقبت بالضرب أو الحجر أو الحرمان من حق إنفاق الزوج عليها.

♦ تقييد حرية المرأة

يعمد الرجل إلى أسر المرأة في عرين الذكورة باعتبارها جسدا مغلفا بالمحظور، لذلك فرضت عليها الرقابة، فصارت جسدا مقيدا بقوانين التحريم والمنع التي "تهدف لاحتواء هذا الجسد ووضع مفاتيحه في يد الرجل، فالقوانين هي إذا وسيلة الرجل وسلاحه لامتلاك جسد المرأة والسيطرة تتم من خلال الجسد والتحكم به"⁽²⁹⁾. وأولى القوانين منع اختلاطها بالرجل حفظا للنظام واتقاء للفوضى الجنسية، وقد ترتب عن ذلك إلى تقسيم الأمكنة إلى أمكنة خاصة بالرجال وأخرى خاصة بالمرأة. فكان على المرأة أن تلزم البيت وإن حدث أن

خرجت - ولا يكون إلا نادراً - فسيكون خروجها "لزيارة قبور الأولياء والذهاب إلى الحمام أو زيارة العائلة في مناسبات الولادة أو الزواج أو الوفاة"⁽³⁰⁾.

أمّا ثاني القوانين فيكمّن في فرض الحجاب على المرأة عند الخروج لأنه "إحدى آليات منع ظهور الأجساد الأنثوية ومراقبة حركة خروجها، وهي أيضاً إحدى آليات الحدّ من مجالات الاستعمالات المشروعة للجسد"⁽³¹⁾. فالحجاب إذن وسيلة من وسائل تصميمت الجسد الأنثوي كي لا يكشف عن فنتته، وهو وسيلة لمواراة دواخله لأنه ظل متصلاً بالعورة والخطيئة. كما كان الحجاب أيضاً آلية من آليات تثبيت النظام التراتبي الذي يضمن أفضلية الرجل على المرأة لأن تغطية الشعر "ليست إلا علامة على إثبات ملكية الرجل للمرأة، وطاعتها له، وشاهد على عدم المساواة بين الجنسين"⁽³²⁾ باختصار إن الحجاب يمسي المحافظ الرئيسي على "مؤسسة الزواج الأبوية وعلى مبدأ قوامه الرجال على النساء وملكية الزوج لعصمة زوجته"⁽³³⁾، التي لا يرى فيها إلا وسيلة لتنمية رأسماله الرمزي.

وقد يكون الحجاب رمزياً برفع الحيطان في هندسة البيوت⁽³⁴⁾ ومنع وطء السطوح الممنوعة⁽³⁵⁾ وهو حجب لأن المرأة رمز لشرف الرجل وعزته⁽³⁶⁾ وهو أمانة على قوامته إذ "بواسطته يثبت الرجل للجميع أنه قادر على الإنفاق وعلى حماية ممتلكاته وعلى صون حريمه"⁽³⁷⁾.

- قهر الأسرة: ويجلوه فرض الصمت على الأنثى حين يتحدث الرجل. تقول المرينسي: "يتم تقديم الشاي ويفرض علينا الصمت أنا وسمير.. ما كنت أفهم شيئاً"⁽³⁸⁾ وإلجام المرأة عن الكلام فيه استخفاف بكيانها وتبكيك لصوتها لأنه نشاز في صرح الذكورة. ومن وجوه القهر الأسري أيضاً تزويج الأنثى في سن مبكرة⁽³⁹⁾ وتحملها الحياة الزوجية وضنك العيش مع حماة هي الماسكة لزمام السلطة داخل البيت إذ هي التي "تفرض على الكنة احترام أم الزوج وأبيه وأهله المقربين"⁽⁴⁰⁾ وهي التي تقرر نوعية الأطعمة وأوقات الأكل بل إنها هي التي تأذن للكنة بالذهاب إلى الحمام وتمنع ابنها من الاختلاء بها في وضح النهار لأن ذلك من سوء الأدب.

الجسد الأنثوي المقموع

- في معنى القمع: يذكر ابن منظور في اللسان أن القمع "مصدر من قمع الرجل: قهره وذلك فذلّ. والقمع الذل. وقمعه قمعا ردعه وكفّه"⁽⁴¹⁾. فالقمع على هذا النحو إذن درجة أبلغ من درجات القهر بما أنه ردع وكفّ والكفّ هو المنع وهو "القدرة على إيقاف الفعل والتوقف عنه"⁽⁴²⁾ والمرأة من خلال كتابات المرينسي بدت كائناً مقموعاً من قبل المؤسسة الدينية وأعراف المجتمع وتقاليده الصارمة.

• الأنثى وقمع الأعراف والمجتمع: لم يكن نفوذ الأعراف والتقاليد في الخط من مكانة المرأة أقل شأنًا من نفوذ المؤسسة الدينية الفقهية. إذ هي قد مارست على الجسد الأنثوي جملة من الإكراهات في سبيل تضخيم سيادة الرجل في المجتمع البطريكي. وأولى هذه الإكراهات أن خطبة البنت والقبول بها زوجة للابن لا يكون إلا عبر ما

يتناهى للسمع من أخبار عنها تتداولها النسوة داخل الحمام هذا الفضاء الذي يحتل مكانة رفيعة لأنه "مركز اتصال نشط، ووكالة أخبار قوية حيث يتم الاستفسار عن أسرار العائلات التي ترتاده والتعرف عليها"⁽⁴³⁾. كما يلعب الحمام أيضا دورا رياديا مهما في الكشف عن مفاتن المرأة التي ستختارها الأم زوجة مستقبلية لابنها إذ "هو المكان الذي يرق فيه حس الملاحظة وخصوصا مراقبة الجسد"⁽⁴⁴⁾. هكذا يضحى الحمام مكان التلصص على الجسد الأنثوي بامتياز، إذ سيمكن الأم من التعرف على حالة الخطيبة الصحية المطلوب شابة جميلة سليمة ومعاودة أو قل جسد كامل الأنوثة حتى يستمتع الذكر. وإن حصل أن تفتنت الأم إلى عيب جسمي في البنت حسمت الأمر وقضت على مستقبل زواجها من ابنها⁽⁴⁵⁾ لأن المجتمع لا ينظر إلى المرأة إلا بوصفها بضاعة وشيئا رمزيا لتأييد أو زيادة رأس مال الرجل الرمزي على حدّ تعبير بيار بورديو (Pierre Bourdieu)⁽⁴⁶⁾ ثم إن الزواج شكل من أشكال التبادل و"المرء لا يكتسب قيمته ولا يحس بوجوده إلا من خلال علاقته التبادلية بالآخر"⁽⁴⁷⁾.

ومن ضروب قمع المجتمع الذكوري للمرأة أيضا استيلائها جنسيا ذلك أن الرجل لا ينظر إليها إلا بوصفها كيانا متعيا .

الجسد الأنثوي والاستيلاء الجنسي:

تبوأ موضوع الجنس في كتابات الرئيسة منزلة مهمة ناهيك أنها كتبت في هذا الغرض تصنيفا مخصصا وسمته ب"ما وراء الحجاب : الجنس كهندسة اجتماعية"، ويعزى اهتمامها بهذه القضية إلى سوء فهم للجنس في المدونة الفقهية التي جعلت من المرأة مسرحا يختبر فيه الذكر فحولته فيستمع بجسد أنثاه وينجب الذرية ، وتستأنس الرئيسة في هذا الصدد بقول للغزالي متحدثا فيه عن فائدة النكاح ومن أهم ما جاء فيه قوله : "فائدة النكاح في ترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر والملاعبة وإراحة القلب وتقويته على العبادة فإن النفس ملول وهي عن الحق نفور لأنه خلاف طبيعتها، فلو كلفت المداومة بالإكراه على ما يخالفها جمعت وتابت، وإذا روحت باللذات في بعض الأوقات قويت ونشطت، وفي الاستئناس بالنساء من الاستراحة ما يزيل الكرب ويروح القلب، وينبغي أن يكون لنفوس المتقين استراحات بالمباحات"⁽⁴⁸⁾. وانتهت الباحثة إلى أن الغزالي قد قسم المجتمع إلى فئة مفكرة تنتج المعرفة هي فئة الرجال وفئة مُستهلكة مسخرة لخدمة الحياة الجنسية لهؤلاء. هذا التوزيع غير العادل بين الجنسين في نظر الرئيسة مناهض لما أقره الإسلام من مساواة بينهما بل إنه معمق لوصاية الرجل على المرأة لذلك طالبت مهندسة اجتماعية جديدة تكفل للمرأة أبسط حقوقها الإنسانية كحقها في الزواج والطلاق وغيرها.

أضف إلى ذلك، تنبّهت الرئيسة أيضا إلى مظاهر استيلاء أخرى لجسد الأنثى منها إباحة تعدد النساء للرجل الواحد عملا بالآية القرآنية التي نصّها: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة"(النساء : 3)، وقد سولت هذه الآية للرجل حسب الرئيسة شرعية الزواج من أربع ولكنها رأت

في هذا التعدد وسيلة من وسائل فرض الهيمنة الذكورية لأنها طريقة من طرق إذلال الرجل للمرأة لأن التعدد ليس إلا "الدليل الأكبر عن عجز هذه المرأة على إرضائه"⁽⁴⁹⁾، إذ هو أبدا منقاد إلى الحكمة الشعبية القائلة: "ذل امرأة بأخرى"⁽⁵⁰⁾. كما توقفت المرينسي أيضا عند قضية الطلاق التي لا تكون إلا بزمam الرجل لأنه حقه المكتسب حتى أنه غير مجبر على تبرير انفصاله عن زوجته فمتى ما ملّ الرجل قرينه انفصل عنه.

وألمعت المرينسي في نفس السياق إلى ظاهرة الخلع التي كانت تستعمل "كسلاح لاضطهاد المرأة وخاصة إذا كانت غنية أو من عائلة موسرة"⁽⁵⁰⁾، فلقد كانت المرأة مجبرة على شراء نفسها مقابل ثمن يحدده الرجل وأخشى ما كانت تخشاه أن يمعن الرجل في تعذيبها ومساومتها على حريتها. وتنبهت المرينسي أيضا إلى ضرورة إرضاء المرأة لزوجها جنسيا خشية الوقوع في الزنى وفي الحرم، والمرأة على هذا النحو مجبرة على ذلك ولا خيار لها لأنها إذا رفضت الاستجابة إلى زوجها عوقبت في الدنيا والآخرة استئناسا بحديث للرسول (ص). أورده الطبري وجاء فيه قوله: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء، لعنتها الملائكة حتى تصبح" (البخاري الجامع الصحيح، كتاب 67، باب 85، ص. 445)، والمرأة ملزمة بأن تشبع رغبات زوجها الجنسية خشية أن يجرمها الزوج حقها في إنفاقه عليها وخشية وقوعه في الزنى "فلكي يحصن الرجل من الزنى يجب أن تكون الزوجة دائما مستعدة جنسيا لأن الوسيلة الوحيدة لتفادي الإغراء غير المشروع هو اللجوء إلى الزوجة وفي ذلك يكمن سبب السماح للرجل بمضاجعة زوجته خلال فترة الحيض رغم اعتباره نجسا"⁽⁵²⁾.

وأثارت المرينسي أيضا مظهرا آخر من مظاهر اضطهاد المرأة تمثل في سلبها كل سلطة في تحديد الأبوة وذلك عبر إقرار مؤسسة العدة التي لا تمنح اعتبارا لمساهمة المرأة في تحديد الأبوة. باختصار لقد برهنت كل هذه الممارسات الذكورية على أن المرأة كانت كيانا مضطهدا جنسيا وأن المجتمع البطريكي هو من أسهم في تثبيت هذا الوضع من أجل تكريس سيادة الرجل.

③- الجسد الأنثوي ورهانات المرينسي

يقف القارئ الحصيف للمدونة التي اعتمدنا أن صاحبها كانت مهووسة بإماطة اللثام عن واقع المرأة العربية الموبوء في ظل مجتمع بطريكي متعطر أسمن في إذلالها وهضم حقوقها الإنسانية، يحدوها في ذلك هاجس تحقيق ثلاثة مآرب أساسية تأسست عليها أطروحتها من أجل النهوض بالمرأة وجعلها كالرجل طرفا فاعلا ورياديا في مجتمعها. أولها محاولة قراءة التراث بفكر نقدي نسوي حديث، وثانيها إرساء فهم جديد بديل لمقولة الجنس وثالثها إثبات ذات المرأة وهويتها.

• قراءة التراث بفكر نقدي نسوي حديث: لم تتمكن المرينسي من تعرية واقع الأنثى المتردي في المجتمع الذكوري إلا بالنبش في التراث العربي الإسلامي وإعادة قراءة النص الديني قراءة تاريخية حصيفة تعتمد النقد والمقارنة والإحصاء حتى لقد اعتبر بعضهم أنها بذلك قد "أرست الأسس الأولى للنسوية الإسلامية القائمة على التأويل وإعادة النظر في النص الديني من منظور نسوي"⁽⁵³⁾. ومن وجوه حفرها التاريخي في النص الديني أنها قرأت

الآية الثالثة والخمسين من سورة الأحزاب والمتعلقة بنزول الحجاب والآية الثالثة والعشرين بعد المائتين المتصلة بالعلاقات الزوجية كما قرأت أيضا الحديث النبوي "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، قراءة نقدية حاولت فيها المرينسي أن ترجع هذه النصوص إلى أصولها التاريخية، فاستنتجت أن التأويل التي وضعها المفسرون ورواة الحديث ظلت محكمة بمآرب شخصية، ذلك أن هذه النصوص الدينية "قد جرى توظيفها من قبل الرجال بهدف إضفاء الشرعية على بعض الامتيازات ذات الطبيعة السياسية أو الجنسية"⁽⁵⁴⁾ لذلك حاولت المرينسي أن تقوض النزعة العدائية للمرأة حينما أقرت بأن الرسول محمدا كان محبا للنساء فهي القائلة: "وعلى كل حال إن ما هو يقيني أن النبي مقت العنف تجاه النساء وأنه استمر على هذا الموقف"⁽⁵⁵⁾.

كما سعت المرينسي إلى أن تنصف المرأة حقها في الرأي القائل بعجزها عن تولي القيادة وإدارة الأمور، فانطلقت من الحفر في الحديث النبوي الشائع "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" ونبشت في الظروف التاريخية حول رواية هذا الحديث، فتنبعت إلى أن هذا الحديث روي في أعقاب هزيمة عائشة في معركة الجمل، ولا يمكن تعميم هذا الحديث على المرأة عموما لأنه قد يكون حديثا موضوعا غير صحيح مادام قائله أبو بكر غير ثقة.

وتناولت المرينسي أيضا بالدراسة الآية المتعلقة بالحجاب من سورة الأحزاب وأقرت أن هذا المفهوم قد أفرغ من معناه والدليل على ذلك قولها: "وإن تخفيض تمثيل هذا المفهوم بقطعة من القماش فرضها الرجال على النساء كي تحتجب عندما تمشي في الشارع، هو بالفعل إفقار لهذه العبارة إن لم نقل إنه تفرغ لها من معناها وبخاصة عندما نعرف أن الحجاب بحسب الآية القرآنية وتفسير الطبري أنه أنزل من السماء ليفصل الحيز بين الرجلين"⁽⁵⁶⁾. فآية الحجاب في الأصل نزلت في شأن محمد والرجل الأجنبي فكان إسدال الحجاب على هذا الرجل حتى لا يرى زوج الرسول. وإذن ففرض الحجاب كوسيلة لتقييد جسد الأنثى كان من وضع رجال الدين ووضع المؤسسة الفقهية التي أمعنت في التخوف من هذا الكيان فحرصت على مزيد ضبطه.

• **تجديد فهم مقولة الجنس:** كانت المرينسي مهمومة بوضع الأنثى في مجتمعا الذكوري، فعرت واقعها وتوقفت عند مظاهر استلابها جنسا من أجل أن تؤسس مفهوم جديدا للجنس ينهض على مساواة المرأة للرجل وذلك بعدم اعتبارها وعاء مُتعا تنحصر وظيفته "في تزويد الأمة الإسلامية بالذرية والنسل وإطفاء الرغبات التي توقدها الغريزة الجنسية"⁽⁵⁷⁾، لقد آن الأوان لأن ينظر المجتمع الذكوري للمرأة كيانا إنسانيا يرغب كالرجل تماما فلا داعيا لأن يستحيل مسرحا يختبر فيه الذكر فحولته بتعلة أنه قوام عليها وأنها خلقت لخدمته وإشباع رغبته الجنسية، وأن الأوان أيضا لأن تتحرر المرأة من سيطرة الأعراف ومن سلطة المؤسسة الدينية التي غبطت المرأة حقها في الزواج وحقها في الطلاق، إذ المرأة قادرة كالرجل تماما على تقرير مصيرها فتتخير من ترغب في الزواج منه ، وتستند المرينسي في ذلك إلى التاريخ فتري عرض خديجة بنت خويلد ونساء أخريات كأم شريك وليلى بنت الخطيم الزواج من الرسول محمد موقفا جريئا يبين عن نوع من الاحترام لإرادة المرأة في ذاك الزمن .

وأمنت المرينسي في البرهنة عن حرية المرأة في الزواج حين توقفت عند زواج "الصديقة" الذي رأت فيه رمزا "لسلطتها المطلقة على بيت الزوجية أي الخيمة التي كانت تستقبل فيها زوجها"⁽⁵⁸⁾، فكانت هذه الخيمة الفضاء الأرحب لاختيار الزوج أو تطليقه مثلما حصل مع محمد بن بشير الذي ضربت دونه الزوجة حجابا وتوارت عنه وإسدال الستار ليس إلا أمانة على الطلاق. باختصار لقد رأت المرينسي في الممارسات المجتمعية وفي العلاقات الجنسية المعمول بما قبل الإسلام أنموذجا باهرا لحرية المرأة وقدرتها على تقرير مصيرها. إذ كانت المرأة تنكح وتطلق بمحض إرادتها وكانت تناهض فكرة التعدد وليس أدل على ذلك من موقف سكيمة بنت الحسين التي اشترطت على زيد بن عمر "الحفاظ على سلطتها المطلقة.. وشرطت عليه أن لا يغيرها ولا يمنعها شيئا تريده وأن يقيمها حيث خلتها أم منظور ولا يخالفها في أمر تريده"⁽⁵⁹⁾.

●- **إثبات الذات/ الهوية:** لقد كان منتهى ما تصبو إليه المرينسي من خلال قراءتها لواقع المرأة العربية عامة وواقع المرأة المغربية خاصة خلخلة بنيان الفحولة المزعومة من أجل إثبات وجود المرأة هوية وكيانا. فقد انقضى عهد العبودية والقهر وولى الاعتقاد في كونها ناقصة عقل ودين، وفي كونها كيانا يبعث على الخوف والريبة لأنها مصدر للفتنة والخطيئة كما كرس ذلك ذهنية الفقيه. وصار من حق المرأة وفي ظل المعاهدات والقوانين الدولية أن تصير عنصرا فاعلا في مجتمعا وأن يعترف بحقوقها الإنسانية كحقها في تقرير مصيرها، فلا وصاية للرجل عليها إذ المرأة قادرة على الزواج بنفسها وممن ترغب كما هي قادرة على تطليق قرينها. وما عادت المرأة كيانا خلق لإشباع نزوات الذكر وميولاته الجنسية لأن المرأة العربية لن تتماهى ثانية مع "زبيدة الأميرة المهجورة أو مع جارية تشير شغفا عابرا"⁽⁶⁰⁾، ولن يتماهى الرجل العربي بسهولة مع هارون الرشيد⁽⁶¹⁾ الذي كان نموذجا باهرا للسيد الأواحد الذي أسهم في إذلال النساء في حريمه والذي لم يكن يؤمن إلا بمتعته باعتباره السلطان القادر على ذلك، وباعتباره الذكر الذي يعتبر عدم عشقه للمرأة نفسها في كل مرة أمرا مشروعاً.

وإثبات الذات أيضا لن يكون في نظر المرينسي إلا بحفظ كرامة المرأة والكف عن إذلالها وتعنيفها وتحريرها من العبودية وترى المرينسي في التجربة النبوية خير مثال يمكن أن يحتذى به خصوصا حين عقدت مقارنة بين فظاظة عمر في تعامله مع النساء وليونة الرسول محمد، فانتهدت إلى أن الإسلام براء من الممارسات الوحشية التي يقترفها الرجل في حق المرأة و "أن ما هو يقيني أن النبي مقت العنف تجاه النساء وأنه استمر على هذا الموقف"⁽⁶²⁾. وإثبات الذات أيضا هو رهين التحرر الفكري وقد وجدت المرينسي في حرية تفكير نساء الأنصار خير أسوة لهذا الموقف الذي خلخل نفوذ عمر حتى قال في صحيح البخاري: "كنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذ هم قوم تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار على امرأتي فراجعني فأنكرت أن تراجعني فقالت: ولم تنكر أن أراجعك فو الله إن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ليراجعنه وإن إحداهن لتهجره اليوم حتى الليل فأفرعني فقلت من فعل منهن بعظيم"⁽⁶³⁾ والذي يشف

عنه هذا الخبر أن أخشى ما كان يخشاه الرجل هو فكر المرأة، لذلك فلا خلاص لها إلا بفكر متنور يعي وضعها وينافح عن حريتها وكرامتها.

ولم تكن المرنيسي تهفو إلى إثبات ذات المرأة كيانا إنسانيا وحسب، بل كانت تتطلع أيضا إلى إثبات ذاتها مبدعة. فقد كانت الكتابة الفضاء الأرحب لتحرر الأنثى من الأسوار التي شيدها المجتمع الذكوري، حين كان الرجل يعتبر نفسه حارسا على اللغة رقيبا متسلطا على عالم الكتابة الذي يحتكره لصالحه، إيماننا منه بأن فكره الأفضل وأنه الأقدر على الإبداع ولا حق للمرأة لأن تتسلل إلى عالمه. لقد برهنت المرنيسي من خلال كتاباتها على قدرة المرأة على الكتابة والإبداع وأن الكتابة النسوية إنما هي السلاح القوي لتقويض الهيمنة الذكورية وتفجير المكبوت والمخفي بين جوانح المرأة. باختصار لقد سعت المرنيسي إلى تأكيد أنوثه النص وأنوثه قلم صاحبه، إنها تحاول تثبيت نظام إبداع له خصوصية ومرجعية أنثوية وتحاول أيضا إقرار أن الكتابة نتاج إنساني تشاركي لا يمكن تجزئته حسب الجنس. إن منتهى ما تطمح إليه المرنيسي إنما هو نفس الرأي القائل بأن "خير الكلام ما كان لفظه فحلا ومعناه بكرا"، من أجل الاعتراف بأن الكتابة أنثوية أولا تكون وبأنه بالقلم الأنثوي فقط يمكن للمرأة أن تكتب تاريخها وتستعيد ما افترق منها عنوة وخلصة.

خاتمة

لقد بدت كتابة المرنيسي ومن خلال النماذج التي تخيرناها مرآة عكست من خلالها الكاتبة واقع المرأة المغربية والعربية الموبوء إذ هي ترزح تحت وطأة القهر والقمع والاستيلاء الذي كرسه الأسرة والمجتمع والمؤسسة الدينية الفقهية. فكانت كتابتها محاولة انفتح فيها النص على دواخل الجسد الأنثوي ومناطقه الخفية المعتمة ليستنطقها فتكشف عن المكبوت بعيدا عن المخاوف والأوهام ويجريها من الرقابة المفروضة عليها فتستعيد ما أضاعته وما سرق منها خلصة لأن الكتابة عند المرأة المبدعة تمثل رغبة جامحة في إفراغ المكبوت أو المسكوت عنه.. فالنص النسوي مشحون بطاقة توتر عالية فيه خرق وتجاوز وانزياح لكثير من الرموز المستمدة من الجسد.

لقد استطاعت كتابة المرنيسي أن تكسر جدار الصمت عن الجسد الأنثوي، فحفرت في عوالم الأنوثة المتوارية لتكشف عن واقع هذا الجسد وتميط اللثام عن خفاياه وتتيح له الفرصة للكلام عن نفسه لأنه كان الجسد الضحية والصوت الأخرس. فتمكنت بذلك المرنيسي من فك أسر المرأة من أغلال البطريكية التي كبلتها، فكتبت ذاتها بلسان الأنثى لا بلسان الذكر، وكانت كتابتها ثورة على السائد المألوف وخلخلة للمؤسسات ونبشاً في الذاكرة والتاريخ أملا في التحرر من غربة الأمس. لقد كان خطاب المرنيسي محاولة أسهمت بها صاحبه في تأسيس الأدب النسوي الذي يظل إلى حد الآن مجهولا ويدعونا إلى التوغل في منعطفاته لأنه يغترف من تاريخنا ويسائل ماضي المرأة وحاضرها ويستجوب مستقبلها.

الهومش والاحالات

- (1) فاطمة المرينسي، ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة 2005.
- (2) فاطمة المرينسي، نساء على أجنحة الحلم، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1998.
- (3) فاطمة المرينسي، الحريم السياسي: النبي والنساء، ترجمة عبد الهادي عباس، الحريم السياسي: النبي والنساء، دار الحصاد للنشر والتوزيع، د.ت.
- (4) فاطمة المرينسي، هل أنتم محضون ضد الحريم، ترجمة نعمة بيضون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2004.
- (5) رياض القرشي، النسوية: قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، دار حضر موت للدراسات والنشر، المكلا، الطبعة الأولى 2008، ص.25.
- (6) عصام واصل، النظرية النسوية وإشكالية المصطلح، دار المنظومة، 2011، ص.45.
- (7) -بمضى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج34، عدد2، أكتوبر ديسمبر 2005، ص.11.
- (8) انظر نغمة من المؤلفين، قاموس الجندر (الجنس/عربي)، منشورات مركز دعم لبنان، بيروت/ كانون الثاني 2016، مادة النسوية (Feminism) ص.19.
- (9) سعيدة بن بوزة، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، بحث لنيل درجة الدكتوراه، إشراف الطيب بو دربال، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، السنة الجامعية 2007/2008، ص.39.
- (10) -زهور كرام، النسائي والاشتغال الأدبي، ص.7، ضمن النسوية الإسلامية، ملف بحثي تحت إشراف بسام الجمل، تنسيق أنس طريقي، منشورات مؤمنون بلا حدود، 13 يونيو 2016.
- (11) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- (12) عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 2006، ص.8.
- (13) خالد قطب وآخرون، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، الطبعة الأولى 2007، ص.26.
- (14) انظر نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005.
- (15) انظر زهور كرام، قلادة قرنفل، الدار البيضاء، رواية مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى 2004.
- (16) إبراهيم محمود، الجسد البغيض للمرأة، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2013، ص.16.
- (17) المرجع نفسه، ص.162.
- (18) ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت/ لبنان، الطبعة الثالثة 1999، مادة (قهر).
- (19) أبو الحسين أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص.35.
- (20) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة التاسعة 2005، ص.39.
- (21) تقول (Simone de Bouvoir) في هذا الغرض:
- « Il faut souligner que les femmes n'ont jamais constitué une société autonome et fermée, elles sont intégrées à la collectivité gouvernée par les mâles où elles occupent une place subordonnée ». Voir Simone de Bouvoir, Le sexe, 1949, Gulen., collection idées , p.306 deuxième
- (22) فاطمة المرينسي، ما وراء الحجاب، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 2005، ص.17.
- (23) المرجع نفسه، ص.24.
- (24) المرجع نفسه، ص.31.
- (25) - المرجع نفسه، ص.35.
- (26) المرجع نفسه، ص.39.
- (27) المرجع نفسه، ص.18.
- (28) المرجع نفسه، ص.19.
- (29) بوزيدي سولاف، إشكالية الشرف لدى المرأة، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد16، سبتمبر 2014، ص.115.
- (30) فاطمة المرينسي، ما وراء الحجاب، ص.94.
- (31) رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة، دار بتر للنشر والتوزيع، سوريا/ دمشق، الطبعة الأولى 2005، ص.62.
- (32) أمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى 2007، ص.384.
- (33) رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة، ص.68.
- (34) 1- تقول المرينسي في هذا الصدد: "تخييط الأسوار العالية يجرعنا في فاس، وباستثناء الطرف الصغير من السماء الذي نبصره من ساحة الدار لا وجود للطبيعة .. يستحيل عليك أن تفتح النوافذ لرؤية الخارج... ذلك أن كل النوافذ تفتح على وسط الدار، وليست هناك نافذة واحدة تفتح على الخارج". انظر فاطمة المرينسي، نساء على أجنحة الحلم، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، منشورات الفنك، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 1998، ص.67.
- (35) المرجع نفسه، فصل (السطح الممنوع)، ص.157.
- أمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية، ص.387 36)
- المرجع نفسه، ص.386 37)

- (38) فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، ص. 100.
- انظر المريني، ما وراء الحجاب، ص. 134. (39)
- (40) المرجع نفسه، ص. 137. لاحظ أن الكنة ملزمة بتقبيل يد الحماة ومناداتها بلالا وإلا غدت قليلة الأدب. انظر المرجع نفسه، ص. 138.
- (41) ابن منظور، لسان العرب، مادة (قمع).
- (42) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص. 232.
- (43) فاطمة المريني، ما وراء الحجاب، ص. 130.
- (44) عبد الوهاب بوحدية، الجنسانية في الإسلام، ترجمة محمد علي مقلد، سراس للنشر، تونس، سنة 2000، ص. 222.
- (45) -انظر فاطمة المريني، ما وراء الحجاب، ص. 131.
- (46) انظر: -Pierre Bourdieu, La domination masculine, éditions du Seuil, 1998.
- (47) أمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص. 852.
- (48) انظر الغزالي، إحياء علوم الدين، ص. 32.
- (49) انظر المريني، الجنس كهندسة اجتماعية، ص. 39.
- (50) -المصدر نفسه، والصفحة نفسها
- (50) المصدر نفسه، ص. 51.
- (52) المصدر نفسه، ص. 48.
- (53) فاطمة حافظ، قراءة في خطاب المريني النسوي، مجلة كلمة، عدد 71، السنة 18، ربيع 2011، ص. 84.
- (54) المرجع نفسه، ص. 85.
- (55) فاطمة المريني، الحرم السياسي، ص. 186.
- (56) المرجع نفسه، ص. 117.
- (57) فاطمة المريني، الجنس كهندسة اجتماعية، ص. 35.
- (58) المصدر نفسه، ص. 65.
- (59) المصدر نفسه، ص. 62.
- (60) -فاطمة المريني، هل أنتم محصنون ضد الحرم، ص. 78.
- (61) انظر قصة هذا الخليفة من منظور المريني في كتابها، هل أنتم محصنون ضد الحرم، الفصل الخامس، ص. 67.
- (62) انظر فاطمة المريني، الحرم السياسي: النبي والنساء، ص. 186.
- (63) المصدر نفسه، ص. 173.

لائحة المصادر والمراجع المعتمدة

1 المصادر

- فاطمة المريني، الحرم السياسي: النبي والنساء، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، د.ت.
- فاطمة المريني، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ترجمة فاطمة الزهراء أرزويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، د.ت.
- فاطمة المريني، ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أرزويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة 2005.
- فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، المركز الثقافي العربي، ترجمة فاطمة الزهراء أرزويل، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 1998.
- فاطمة المريني، هل أنتم محصنون ضد الحرم، ترجمة نحلة ببيضون، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية 2004.

2 المراجع

- ابن فارس (أبو الحسن أحمد) -معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- ابن منظور (محمد علي أبو الفضل) -لسان العرب، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 1999.
- بن بوزة (سعيد)، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف الطيب بو دربال، جامعة الحاج خضطر، باتنة، الجزائر، السنة الجامعية 2007/2008.
- بن سلامة (رجاء)، بنان الفحولة، دار بتر للنشر والتوزيع، سوريا دمشق، الطبعة الأولى 2005.
- بوحدية (عبد الوهاب)، الجنسانية في الإسلام، ترجمة محمد علي مقلد، سراس للنشر، تونس، 2000.
- بوزيدي (سلاف)، إشكالية الشرف لدى المرأة، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 16، سبتمبر 2014.
- الجمل (بسام)، النسوية الإسلامية، (ملف بحثي)، منشورات مؤمنون بلا حدود، 13 يونيو 2016.
- حافظ (فاطمة)، قراءة في خطاب المريني النسوي، مجلة كلمة، عدد 71، السنة 18، ربيع 2011.
- حجازي (مصطفى)، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة التاسعة 2005.

- الخولي(مبنى طريف)، النسوية وفلسفة العلم، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج.34، عدد 2، أكتوبر/ ديسمبر 2005.
- السعدواوي(نوال)، الوجه العاري للمرأة العربية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005.
- صليبا(جميل)، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، ش.م.ل.، ومكتبة المدرسة، دار الكتاب العالمي، 1994.
- الغذامي(عبد الله)، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 2006.
- قرامي(أمال)، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى 2007.
- القرشي(رياض)، النسوية قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، دار حضر موت للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 2008.
- قطب(خالد) وآخرون، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، الطبعة الأولى 2007.
- كرام(زهور)، قلادة قرنفل، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 2004.
- محمود(إبراهيم)، الجسد البغيض للمرأة، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2013.
- نخبة من المؤلفين، قاموس الجندر، مركز دعم، بيروت لبنان، كانون الثاني، 2016.
- واصل(عصام)، النظرية النسوية وإشكالية المصطلح، دار المنظومة، 2011.
- Bourdieu(Pierre), La domination masculine, éditions du Seuil, 1998.
- De Beauvoir(Simone), Le deuxième sexe, Gullen, collections idées, 1949.