

المقدمة

سمحت لي تجربتي للحياة اليومية في عراق ما بعد الغزو بالرد على أسئلة اجتماعية كثيرة حول هذا البحث في موضوع المرأة والجندر والنسويات في العراق. ومن أجل إتمام يوم من العمل الميداني في وسط العاصمة، يتوجب علينا أن نمر على ما لا يقل عن اثنتي عشرة نقطة تفتيش منذ أن تغادر سيارتنا، التي يقودها عمو¹ أبو منال²، منزل عائلتي في الكاظمية في طريقنا إلى وسط بغداد. تقع نقاط التفتيش هذه بين مختلف مناطق العاصمة التي نعبرها، وبعضها أكبر من البعض الآخر. يمكن أن تشمل نقطة التفتيش المحاطة بجدران خرسانية صف السيارة في باحة وإيقاف المحرك وأثناء ذلك يقوم جندي بتمرير مرآة تحت عجلات السيارة، بينما يسير آخر مع كاشف متفجرات حول السيارة. في بعض الأحيان، يجب أن نخرج من السيارة، ويتم تفتيش صندوقها. في مثل هذه الحالات، يتم تفتيش عمو أبو منال من رأسه إلى قدميه بواسطة الجنود أثناء وقوفه أمام السيارة، ويتم أخذني خلف نافذة حيث يتم تفتيش حقيبتني وتتحسس حارسات الأمن كامل جسمي. نقاط التفتيش هذه نادرة ومعظمها توجد في مناطق مثل الكاظمية، والتي غالباً ما يأتيها الناس لزيارة أضرحة الكاظمين، أو بين بعض الأحياء السنية والشيعية. بالنسبة لمعظم نقاط التفتيش الأخرى، لا يحتاج عمو أبو منال إلى إيقاف المحرك أو إيقاف السيارة. حيث انه ببساطة يخفض النافذة ويحبي الجنود، الذين دائماً ما يردون التحية، بينما يقوم أحد الجنود بتمرير كاشف المتفجرات على جانب السيارة أثناء مرورها بجانب الجدران الخرسانية. يعتبر اجتياز نقاط التفتيش أمراً صعباً إلى حد ما ويستغرق وقتاً طويلاً اعتماداً على المناخ الأمني في البلاد. إذا كانت هناك سيارة مفخخة، أو اغتيال قائد سياسي أو أية أحداث تمس الأمن خلال الأسبوع، تكون الحركة في بغداد بطيئة بسبب زيادة عملية الفحص على نقاط التفتيش. في مثل هذه الأجواء، يتوجب علينا مغادرة المنزل في وقت مبكر. وإذا وقع انفجار بينما نحن على الطريق في منطقة قريبة من بغداد، فإن علينا أن ننتظر ساعات لكي يسمح لنا الجنود بعبور نقاط التفتيش، وخاصة إذا كنا نحاول عبور أحياء تسكنها طوائف مختلفة.

كل يوم في بغداد يحمل معه الكثير من عدم اليقين والمفاجآت، وفي أحيان كثيرة إحباطات وتوترات. فبغداد تقطعها نقاط التفتيش والجدران الخرسانية التي تقسم أحيائها وفقاً للانتماءات العرقية والدينية والطائفية. هذه الحواجز موجودة أيضاً حول المباني الحكومية المحيطة بالمنطقة الخضراء حيث توجد بعض أهم المؤسسات في البلد (البرلمان ومجلس الوزراء، إلخ) كما تقع هنا أيضاً السفارة الأمريكية ومبنى الأمم المتحدة والوكالات الدولية الأخرى. ورغم أن هذه الجدران غالباً ما تغطيها رسوم للعلم العراقي، ومشاهد تعكس الوحدة الوطنية، ورموز مختلفة من العراق القديم والحديث³، فإن هذه الأعمال الفنية لا تكاد تؤثر على جو الصراع والفوضى والتدهور والفقر. في طريقنا إلى وسط بغداد، بين المباني التي تظهر عليها آثار الرصاص أو الانفجارات، وأسلاك الكهرباء المتدلية والأوساخ، أرى مشاهد تؤلم القلب لمتسولات. وغالباً ما تحمل المتسولات بين أذرعهن طفلاً ملفوفاً بقماط ويجلسن في الغبار مرتديات عباءة⁴ سوداء ممزقة أو يقفن لبيع علب المناديل الورقية الصغيرة لسائقي السيارات. بجانبهن الأطفال الذين أحرقت الشمس وجوههم يبيعون جميع أنواع البسكويت والحلويات وزجاجات الماء الصغيرة. في المساء، تقترب المتسولات من العائلات التي تجلس على شرفات المطاعم ومحلات الأيس كريم أو محلات بيع الكوكيتلات لبيع علب صغيرة من العلكة. تطلب تلك النساء اللواتي عادة ما يقدمن أنفسهن على أنهن أرامل المساعدة لإطعام أطفالهن. وهن النساء الوحيدات اللواتي يتجولن في الشوارع، لأن معظم النساء الموجودات في الشارع هن إما يمررن فقط أو يدخلن أو يخرجن من متجر أو يجلسن في الأماكن المخصصة للعائلات. ما تبقى من المساحات الخارجية العامة في العاصمة يشغلها الرجال والجنود المسلحون وضباط الشرطة في كل زاوية (انظر الشكلين 1.1 و 1.2).

عند اقترابنا من وسط بغداد، خاطبني عمو أبو منال: "عمو زهراء، الرشيد ترة مو خوش مكان للمشي، خاصة بالنسبة لبنية شابة مثلج. مليون محششين ومتسكعين. خليني أوديج رأساً لشارع المتنبى." أجبتة: "أريد أمشي هناك، بيباب المعظم والميدان و"بغداد القديمة" وشارع الرشيد وحتى شارع النهار قبل ما أروح للمتنبى." عمو أبو منال كان على حق. حيث إن التجول في هذه المنطقة لم يعد شيئاً لطيفاً في هذه الأيام، لكنني مع ذلك استمتعت بالذهاب إلى هناك بسبب الصلة التي تربط المكان بعائلتي: حيث كانت والدتي تعمل في شارع الرشيد كمحاسبة في شركة أوروزدي، وهناك التقت بأبي، وفي السبعينات، كان شارع النهار هو المكان الذي تذهب إليه والدتي لشراء الملابس الأنيقة وقضاء بعض الوقت مع صديقاتها. اليوم، تم تحويل هذه الشوارع إلى مستودعات ومحلات للبيع بالجملة لجميع أنواع المنتجات. هذه المنطقة في بغداد كانت في السابق قلب المدينة الثقافي والاجتماعي. عندما التقى والدي لأول مرة عندما كانا في منتصف العشرينات، كانت هذه المنطقة مليئة بالمسارح ودور السينما والمحلات التجارية والمقاهي والمطاعم وأماكن للشباب البغداديين للاسترخاء والالتقاء بالأصدقاء والتجول. الآن الشرفات والأعمدة البيضاء الجميلة والمزخرفة بالورود مغطاة بالقاذورات، واختفت المسارح ودور السينما والمقاهي. وأصبحت المنطقة مرتعاً للفقراء والمتسكعين وأصبحت للشارع سمعة بأنه بيئة لجميع أنواع الأعمال الخارجة عن القانون. على الرغم من مضايقة النظرات والملاحظات من

الرجال الذين يرتدون ملابس ممزقة ويتجولون بلا هدف، فإنني أتجول هناك في أحيان كثيرة - إما بمفردتي أو برفقة أحد - قبل التوجه إلى المتنبّي (انظر الشكلين 1.3 و 1.4).

في بغداد، أزور منطقة المتنبّي أسبوعياً تقريباً. يوم الجمعة هو اليوم الذي يكرس فيه هذا الشارع للكتب والقرطاسية، ويكشف النقاب عن الكنوز والعجائب: يعرض باعة الكتب كتبهم على طول الشارع حيث يسير أساتذة الجامعة والطلاب من جميع المجالات والشعراء والموسيقيون والكتاب والرسامون والنشطاء السياسيون والمثاليون من جميع الأعمار جنباً إلى جنب. عادة ما يتم تنظيم حدث ثقافي في مكتبة دار المدى أو في المركز الثقافي الذي تم ترميمه في الأونة الأخيرة في نهاية الشارع، وبعد ذلك يجلس الناس في مقهى الشابندر حيث تدور المناقشات بينهم وهم يحتسون الشاي الأسود أو شاي الليمون. المتنبّي هو الشارع الوحيد في وسط بغداد الذي تم تجديده. حيث كان قد تعرض للتدمير في عام 2007 بعد انفجار سيارة مفخخة أسفرت عن مقتل ثلاثين شخصاً وجرح مائة. كل ظهيرة جمعة أشعر بأنني في جزيرة بعيداً عن واقع بغداد. في الحديقة الصغيرة في نهاية الشارع، حول برج القشلة على حافة نهر دجلة، غالباً ما تجلس مجموعة من الموسيقيين الشباب في كشك خشبي لغناء الأغاني العراقية القديمة وعزف المقام على آلة العود بينما يرتجل آخرون أبيات من الشعر. هناك يمكن للمرء أن يجتمع مع أساتذة جامعة وفنانين عراقيين مشهورين، وكذلك أن يلتقي بالنشطاء والسياسيين الليبراليين واليساريين (انظر الشكلين 1.5 و 1.6).

ليس هناك الكثير من النساء، صغيرات كن أم كبيرات يتجولن في هذه المنطقة في الوقت الحاضر. حيث إن الأغلبية هم من الرجال في منتصف العمر أو الأكاديميين كبار السن وغيرهم من المتعلمين تعليماً عالياً. معظم النساء اللواتي قابلتهن، باستثناء الناشطات وأستاذات الجامعة اللواتي كان لدي موعد محدد معهن، هن الأمهات اللواتي أتين لشراء الكتب المدرسية لأطفالهن (انظر الشكلين 1.7 و 1.8).

للأسف، بعيداً عن الجزر الصغيرة مثل المتنبّي وحرم الجامعات، فإن معظم الأماكن العامة في بغداد يهيمن عليها الذكور، لا سيما من قبل جنود الجيش الشباب ومتوسطي العمر أو ضباط الشرطة. بينما تشكل الأرامل الفقيرات اللواتي يتسولن مرتديات عباءة سوداء ممزقة شخصية الأنتى الأساسية في الشوارع. حتى منتزه أبو نواس الرائع الذي تحفه الحدائق والأشجار المزهرة على حافة نهر دجلة لم يعد المكان المناسب للعشاق. وأصبحت مطاعمها، حيث اعتاد جديّ لأمي إحضار أطفالهما لتناول طعامهم الشهير (السمك المسكوف) أو "الأسماك المدخنة" على ضفاف نهر دجلة، فارغة اليوم وبحالة سيئة. يقع المركز الثقافي الفرنسي حيث أدرس في بعض الأحيان في أبو نواس، وكثيراً ما أكون المرأة الوحيدة التي تمشي بمفردها هناك، حيث أتعرض لمضايقات الجنود عدة مرات عند نقاط التفتيش أو من المتسكعين. وسمعت في وقت لاحق من الأقارب أن هذه المنطقة أصبحت معلماً للعدارة، وبعدها فهمت لماذا كنت أنصح باستمرار بتجنب هذه المنطقة دون أن يخبرني أي شخص بالسبب المحدد. وعندما سألت بنات عمي أو خالي الذين هم من نفس عمري عن تجاربهن في المشي في وسط بغداد، قالوا لي بشكل قاطع إنه لا مكان للمشي على الإطلاق خاصة للنساء.

بعد أسابيع قليلة من استقرارني في بغداد، أدركت أن "الخروج" مع أبناء عمي وأقاربي يعني الذهاب إلى "الأماكن المخصصة للعائلة" كالمطاعم أو مناطق التسوق أو المنازل. في كثير من الأحيان بعد التجمع العائلي، يغادر أبناء عمي الذكور بعد فترة ويواصلون سهرتهم في المساء معاً في القهوة أو في مكان الشيشة. والعديد من المقاهي في العاصمة مفتوحة حصرياً للرجال بعد الساعة 7 مساءً، ومعظم المطاعم مقسمة إلى مكانين: منطقة الشباب للرجال ومنطقة العوائل للنساء. تجعل عسكرة الأماكن العامة في بغداد التصوير في شوارع العاصمة تحدياً حقيقياً، حيث تلتفت الكثير من التحذيرات من الجنود عندما كنت أحاول القيام بذلك. تم إخباري بأن النقاط الصور ممنوع، لا سيما في المناطق ذات الصلة بالمنطقة الخضراء (بعض الأجزاء من المنطقة الخضراء يمكن رؤيتها من أبو نواس ووسط بغداد) والمباني الرسمية ومكاتب الأحزاب السياسية ونقاط التفتيش. ولكي أتهرب من تلك التحذيرات، اشتريت كاميرا زهرية صغيرة تبدو وكأنها هاتف بناتي على أمل أن لا تجلب انتباه جنود الجيش وضباط الشرطة الذين يقفون في كل زاوية. اعتقدت في البداية أن الجنود لن يمنعوا امرأة شابة من التقاط صور عشوائية في الشوارع، ومعظم الوقت نجح ادعائي للبراءة والسذاجة في إقناعهم بأنني كنت التقاط الصور دون نية أو غرض مسبق. كوني امرأة شابة متقنة لرموز الجندر في الطبقة الوسطى الحضرية في الملابس والسلوك ساعدني بالفعل في الوصول إلى العديد من الأماكن دون أن أتعرض للتوقيف والتفتيش بشكل منهجي. حيث إن أي رجل يقف أو يراقب أو يلتقط الصور بمفرده في المدينة سيكون محط ريبة لأن معظم عمليات الاختطاف والاعتقالات والتفتيشات والتفتيشات بشكل منهجي. لكن كوني ارتدي ملابس بسيطة، يُنظر إليّ على أنني لا أشكل خطراً أثناء المراقبة والتقاط الصور، حيث يقابلني الضباط الذكور بالابتسام بدلاً من الشك. ومع ذلك، فإنني معظم الوقت أكون منهكة للغاية من محاولة التحرك في أرجاء بغداد بحيث لا يكون لدي أي طاقة لألعب دور مصورة بريئة لا تجلب الشبهات. ولهذا، فإنني كنت التقط معظم الصور من داخل مكاتب أو أثناء الجلوس مع أشخاص آخرين في مقهى أو مطعم كي لا أجدب انتباه الأجهزة الأمنية.

من هذا الرصد الإثنوغرافي الموجز، السؤال الأول الذي يطرح نفسه هو، كيف تحول واحد من أكثر البلدان تقدماً في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، من حيث تعليم المرأة والرجل والعمل والوضع الشخصي إلى هذا المكان المسلح الذي يهيمن عليه الرجال المسلحون والمجزأ بحيث يصعب لسكانه العيش فيه، خاصة بالنسبة للنساء؟

يبحث هذا الكتاب في النساء والجنود والنسوية في العراق. حيث تمزج مقاربتى الاجتماعية بين الإثنوغرافيا المتعمقة و بين التاريخ الاجتماعي والسياسي و الشفاهي، لتقديم فهم للتجارب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمرأة العراقية التي تسمح لي بتحليل المحتوى وأنماط الواقع والأهمية السياسية لمختلف أشكال النشاط والحركات النسائية الاجتماعية والسياسية. إن طرحي الأولي هنا هو أنه يجب تحليل قضايا المرأة والجنود وكذلك النضال النسوي في العراق من خلال عدسة معقدة وعلانية وتاريخية ومتعددة الطبقات من التحليل الذي يبتعد عن استخدام "الثقافة" أو "الإسلام" غير المتميز لشرح أنماط الواقع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمرأة. إن النظر إلى التاريخ الاجتماعي للعراق منذ - على الأقل - بداية تشكيل دولة ما بعد الاستعمار أمر ضروري بالنسبة لي، بقدر تجنب المقاربة التي طغى عليها "قطيعة ما بعد 2003" (هارلينج 2012)⁶ أو العدسة المختزلة لعنف غير متميز و **عسكري** (الرشيد و وميتينييه 2008). ومن الواضح أن هذا الكتاب هو عن النساء والجنود والنسوية في العراق بقدر ما هو كتاب نسوي عن العراق. على هذا النحو، فإنه يسعى إلى المساهمة في النقاشات النسوية النقدية وكذلك لاقتراح تحليل نسوي لتاريخ العراق الاجتماعي والسياسي المعاصر.

مع ما بعد الاستعمار وما وراءه: النظر إلى مادية وعدم تجانس "الثقافة"

منذ نشر كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد (1977)، تم اتخاذ خطوات كبيرة في المقاربات الأكاديمية للشرق الأوسط و السياقات ذات الأغلبية المسلمة. متأثراً بشكل كبير بأعمال فانون الرائدة (1925، 1961)، قدم سعيد نقداً قوياً لميل الدراسات الغربية إلى إضفاء الطابع الجوهري على ما يسمى بالشرق، مصورة إياه على أنه يعارض الغرب المفترض. في هذه المعادلة الثنائية، يتم تصوير "الشرق" على أنه في الأساس عتيق وهمجي ويميل إلى الاستبداد. بينما في المقابل، يُعرّف "الغرب" بأنه حديث وتقدمي وليبرالي. يظهر سعيد أيضاً أنه بتصوير "الشرق" بمصطلحات جوهرائية وسلبية، فإن الكتاب والباحثين الغربيين قد أنشأوا تمثيلاً إيجابياً للغرب، مبررين مشروعه الاستعماري وما يسمى بمهمة التمدين. وفي مجمل عمله، يصر سعيد دائماً على أهمية تفكيك الجوهرائية، حيث أنه يرى أن لا الشرق ولا الغرب يمثل أنماط واقع متجانسة، بل إنها بنى تمثيلية مبنية على أساس الاستعمار الأوروبي ووفقاً لمصالحه. وبنده للإمبريالية الغربية، من خلال الكشف عن عمل آليات الخطاب لديها، تمشياً مع قانون (1961)، بقي سعيد حذراً بشأن خطر الوقوع في جوهرائية معكوسة. في كتاب الثقافة والإمبريالية (1994)، قدم نقداً لعدة أشكال من المقاومة الثقافية القائمة على سياسة الهوية وتمثيل متجانس للغرب. وفقاً لسعيد، تعني كلمة "الاستغراب" قبول الانقسامات العرقية والدينية والسياسية التي فرضتها الإمبريالية نفسها. علاوة على ذلك، يُبين زبيدة (1989) أيضاً أهمية تفكيك الثنائيات الغربية/الشرقية في رفض وضع جذور المفاهيم - مثل التحديث والنسوية - في الغرب. كما يصر على تفكيك قراءات التاريخ الغربي التطورية الخطية والبسيطة وإظهار الديناميكيات المتضاربة للتحديث في المساحات الجغرافية التي تعتبر الغرب والشرق. تمت الإشارة إلى البعد الجندي للإمبريالية الثقافية في مقولة غاياتري تشاكرافورتى سيفاك الشهيرة: "رجال بيض يقذون نساء سمر من رجال سمر" (1988).

بالإضافة إلى ذلك، فإن نسوية ما بعد الاستعمار أظهرت أن الفئات الحداثية أوروبية المركز لـ "حقوق المرأة" وأجندتها قائمة غالباً على تشيبي "امرأة العالم الثالث" التي تعتبر حاملة للاختلاف. في مقالها الرائد "تحت عيون غربية" ونسخته الثانية، تؤكد تشاندرا تالباد موهانتي (1986، 2003b) بأن افتراضات الامتياز والعالمية عرقية المركز، من ناحية، وعدم وجود وعي ذاتي كافٍ حول تأثير الكتابات الغربية المهيمنة على "العالم الثالث" في سياق نظام عالمي تهيمن عليه القوى الغربية الاقتصادية والعسكرية والسياسية، من ناحية أخرى، تميز الكتابات النسوية البيضاء عن النساء في "العالم الثالث".

إنه في إنتاج "اختلاف العالم الثالث" هذا تستولي النسويات البيضاء على التعقيدات التأسيسية التي تميز حياة المرأة في البلدان المستعمرة وتستعمرها. وفي تجانس وتنظيم اضطهاد المرأة في "العالم الثالث" من خلال "الثقافة" و"الدين" تتواجد الكتابات النسائية البيضاء وتجد التعريفات التي تعبر عنها. وبخصوص السياقات الإسلامية، يكشف بحث ليلي أحمد (1992) الجذور الاستعمارية للمناقشات الحديثة حول المرأة والجنود فيما يتعلق بالإسلام، وذلك بالنظر تحديداً إلى السياق المصري. وهي تبين كيف تم بناء "مسألة المرأة" خلال الفترة الاستعمارية وتم تصوير "اضطهاد المرأة المسلمة" على أنه ناجم عن "ثقافة إسلامية" غير متميزة، وأبوية بشكل أساسي وعتيقة معارضة للثقافة الغربية التي هي من المفترض أن تكون مشجعة لحقوق المرأة وكرامتها. ووفقاً ليلي أحمد، فإن تكوين "مسألة المرأة المسلمة" يقود المناقشات حول النساء والجنود في السياقات الإسلامية ويؤطر الطريقة التي تمت فيها صياغة المقاومة السياسية للهيمنة الغربية. إن هذا هو لب المعضلة التي تواجهها ناشطات حقوق المرأة في سياقات الأغلبية المسلمة حيث إنه وفقاً ليلي أحمد فإن عليهن الاختيار بين "الخيانة أو الخيانة" في السياقات التي غالباً ما يكون فيها الدفاع عن المساواة بين الجنسين مرتبطاً بـ "المطالب الغربية" (أحمد 1982). تبحث ليلي أحمد أيضاً في عملية "إعادة الحجاب" في سياقات الأغلبية المسلمة، وكذلك داخل المجتمعات الإسلامية في الولايات المتحدة، والتي يتم تصويرها على أنها تمثل شكلاً من أشكال "المقاومة الثقافية" لنماذج الحداثة الغربية (أحمد 2011).

يقدر ما أتعاطف مع مقاربة ليلي أحمد، خاصة في كشف جذور الاستعمار في "مسألة المرأة المسلمة"، فإنني أؤكد أيضاً ضرورة النظر إلى تعدد الإسلام (الإسلامات) وتعقيد وتنوع ما يشكل أنماط واقع المرأة المسلمة. وفضلاً على ذلك، فإنني بالتوازي مع كتاب زبيدة ما وراء الإسلام (2011)، أقترح بأن الاستعمار أيضاً قد مثل عملية خطابية كان لها تأثير على التمثيلات الثقافية لما هو "حديث" و"تقليدي". كما يزعم زبيدة، فإن الحدائث الاستعمارية كانت أيضاً مقدمة للرأسمالية الحديثة في الشرق الأوسط ونتيجة لذلك فهي أيضاً مقدمة للتحويلات في العلاقات والقوى والسلطات الاجتماعية الناجمة عن القوى الاجتماعية والاقتصادية الكاسحة. هذه القوى، وفقاً لزبيدة، أنتجت أنماطاً مختلفة من التحويلات الثقافية والسياسية اعتماداً على ملاسبات تاريخية وثقافية محلية. هذه الاختلافات ليست الغرب مقابل "بقية العالم" ولكن تشمل كل من الغرب و "بقية العالم". وبتسليط الضوء على الحقائق المادية للاستعمار، تمكن زبيدة من تفكيك التركيز المفرط على الحقائق الخطابية والتمثيلية له. علاوة على ذلك، فإنه يصير على تفكيك الاستخدام غير المتميز والمنزوع من سياقه لصفة "إسلامية"، والتي تضاف غالباً إلى كلمة "ثقافة" في إظهار تعقيد وتنوع الحقائق والديناميات التي ينظر إليها على أنها "إسلامية".

أتفق مع طرح زبيدة. حيث إنني في هذا البحث، أقترح الذهاب إلى أبعد من التحليلات القائمة على "الخطابات والتمثيلات" وترسيخ "الثقافة" في سياقاتها المادية. من خلال القيام بذلك، أقترح بأن الأبعاد الخطابية غير كافية لفهم الجوانب المعقدة المتعددة الأبعاد لحياة المرأة في سياقات موصوفة على نطاق واسع بأنها "مسلمة". دون تقييد أهمية الخطاب، أزع أنه من خلال التركيز على الأبعاد الخطابية والتمثيلية لـ "الثقافة"، يمكن حذف واقعها الملموس وأنه ينبغي الأخذ بالاعتبار التمثيلات وأنماط واقعها المادية الملموسة للاستخدام في التحليل. وبعبارة أخرى، أجادل بأن استخدام تعبيرات "الثقافة الإسلامية" أو "في الإسلام" ليس له معنى ما لم يكن قائماً اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً ويتم تحليله وفقاً لسياق أو موقف. إن هذه التعبيرات ليست مضللة فحسب، بل قد تقع أيضاً بسهولة في شكل من أشكال الاختزال الجوهري.

ولهذا السبب فإن كتاب ليلي أبو لغد الكتابة ضد الثقافة (1991) له أصداء كثيرة في عملية بحثي. حيث رفضت ليلي أبو لغد استخدام كلمة "ثقافة" لأنه كان لديها ردة فعل من الميل إلى تعميمها ومجانستها ضمن مجال الأنثروبولوجيا. إن استخدام مصطلحات "الثقافة" و "الثقافة الإسلامية" لا يعمل فقط على مجانسة حقائق معقدة ومتعددة الأبعاد ولكن أيضاً يدفع بعيداً تحليل أنماط الواقع المادية التي تتشكل فيها "الثقافة"، ويعاد تشكيلها وتعاش وتم تجربتها. أقترح ليلي أبو لغد أيضاً تجنب التعميم وتفضل التركيز على "أفراد بعينهم وعلاقاتهم المتغيرة" من أجل "قلب الدلالات الأكثر إشكالية للثقافة: التجانس والاتساق والسرمدية" (أبو لغد 1991: 76-473).

وتمشياً مع منهج ليلي أبو لغد، يجب الأخذ بالاعتبار بعداً أساسياً آخر أشارت إليه دنيز كانديوتي فيما يتعلق بمحدودية اعتماد نهج ما بعد الاستعمار في مجال دراسات الجندر في الشرق الأوسط. حيث تزعم بأنه يمكن أيضاً أن يتأثر سلباً بطروحات الاستشراق من خلال حقيقة أنه قد تم تجريد التحليل الاجتماعي والإثنوغرافيا من قيمتهما لصالح تحليل للتمثيلات يعتمد بشكل رئيس على المصادر الثانوية. تزعم كانديوتي أيضاً بأن التفكير الثنائي حول الشرق والغرب قد درب الباحثين على التركيز أكثر من اللازم على الغرب وليس بدرجة كافية على عدم التجانس الداخلي لمجتمعات الشرق الأوسط. إن وجهة النظر النقدية المضادة لمركزية أوروبا يمكن أيضاً أن تعزز بشكل غير مباشر هذه الفئات الثنائية نفسها عن طريق صرف الانتباه بعيداً عن المؤسسات المحلية مثل "الأسرة والمدرسة والجيش والسوق والعمليات الثقافية التي انغمست في إنتاج التسلسلات الهرمية الجندرية وفي أشكال تبعية مبنية على أساس الجنس" (كانديوتي 1996: 16-18). أنا أتفق تماماً مع مخاوف كانديوتي، والتي يتردد صداها أيضاً في تعليق إيلا شوحط (2006) حول حقيقة أن المعرفة حول الشرق الأوسط في بعض الكتابات النسوية تركز على الخطاب الاستشراقي عن "هم" بينما "هم" ما زالوا محصورين بأمان في دراسات المنطقة.

ممارسة النسويين الجدد

إن اقتراحي في هذا الكتاب هو تحليل كلا الواقعيين الخطابية والمادية للواقع والنشاط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمرأة العراقية من خلال مقاربة لا تتعد فقط عن التحليل الذي يتضمن "الثقافة" أو إسلاماً غير متميز، بل أيضاً تنثري التحليل النسوي النقدي. إن المقاربة النسوية التي أقترحها هنا تضع بعين الاعتبار السياقية والتعقيد والعلائقية، والتاريخية باعتبارها ضرورية لدراسة المرأة وقضايا الجندر في أي مكان في العالم. وعلى هذا النحو، فإنه يدمج التحليل المشترك بين النسويات التقاطعية والسوداء والعالم ثالثة، والعبارة للقومية وما بعد الكولونيالية والعلائقية والمتخصصة من الكولونيالية التي غالباً ما توصف بشكل مختلف للتعبير عن هذه المقاربة الأساسية. لقد ولد التحليل التقاطعي من رحم الدراسات النسائية السوداء التي تأخذ بنظر الاعتبار التعقيد والعلائقية والسلطة والسياق الاجتماعي والتفاوت الاجتماعي والعدالة الاجتماعية كأبعاد ضرورية للنظر في أنماط واقع الإنسان (بيلج وكولينز 2016) لقد شككت الكتابات النسوية السوداء والتقاطعية والعبارة للقومية وما بعد الكولونيالية/المتخصصة من الكولونيالية بما يسمى برابطة الأختية المفترض أنها تجمع جميع النساء معاً، مشيرة إلى الاختلافات القائمة بين النساء (براه وفينيكس 2004؛ كولينز 1989؛ كرينشو 1991، 1989؛ ديفيز 1981؛ هوكس 1986؛ لازريج 1994؛ لورد 1984؛ لوجونس

2010؛ موهانتي 1988، 2003). يجادل علماء النسوية هؤلاء بترابط الطبقة والجنس والعرق والجنسانية والقدرة والدين في الحياة اليومية للنساء وبالتالي يتفقون أيضاً على أهمية ترسيخ التحليل النسوي ضمن هذه "الحدود". حيث يشير يوفال-ديفيس، على سبيل المثال، إلى أنه لا يوجد تعريف للنساء غير قائم على العرقية أو العنصر أو العمر أو الجنس وما إلى ذلك (يوفال-ديفيس 2007).

إن اختيار التحليل النسوي العابر للقومية لمصطلح "العابر" للقومية بدلاً من "البين" قومية يعكس الحاجة إلى زعزعة الاستقرار بدلاً من الحفاظ على حدود الأمم والعرق والجنس والجنسانية، إلخ. (جربوال وكابلان 2006) وبشكل انتقادي لما يسمى بـ "النسوية العالمية" التي من المفترض أن تجمع جميع النساء معاً. تعتمد هذه "الأختية العالمية" على مفهوم للتضامن نيوليبرالي تابع للطبقة الوسطى أوروبي المركز لتحديد ما تحتاجه "نساء العالم" وما هي أولوياتهن النضالية (إينول 2004). وتناقش هذه الدراسات العولمة في السياق العابر للقومية مبينة أن تنوع أشكال القوميات يروج لأشكال جديدة من الأبوية التي تعتبر فيها النساء "حاملة للأمة". يتم تعريف "الأمة" التي هي معرض النقاش بمصطلحات جوهرائية وإقصائية تعتمد على مفاهيم المواطنة المعسكرة التي يهيمن عليها الذكور والتي تكون تعريفات الأدوار الجندرية المعيارية والهويات فيها ذات دور مركزي. يدعو كل من انديربال جربوال وكارين كابلان (2006) للحاجة إلى توضيح علاقة الجندر بالهيمئات المشتتة مثل الهياكل الاقتصادية العالمية والقوميات الأبوية والتقاليد والهياكل المحلية للهيمنة والعسف القانوني القضائي على مستويات متعددة. من الأمور الأساسية في المقاربة النسوية العابرة للقومية هو الإقرار بالصلة بين النساء، ليس من خلال عالمية وهمية للوجود والوضع – والتي هي، في الواقع، أوروبية المركز ووليدة الطبقة الوسطى ونيوليبرالية – وإنما بين مشاركة المرأة في الديناميات الاجتماعية والسياسية التي تؤثر على باقي النساء. فيما يتعلق بالعراق، أشار علي علي وبرات (2009) إلى استغلال الخطاب "النسوي" كأداة لتبرير الاحتلال والغزو الذي قادته الولايات المتحدة باسم "إنقاذ نساء العراق". بالنسبة لموهانتي، فإن العولمة هي ظاهرة اقتصادية وسياسية وأيديولوجية تضع العالم ومجتمعاته المختلفة بشكل فعال تحت أنظمة خطائية ومادية مترابطة ومتشابكة. إن حيوات النساء مترابطة ومتشابكة، وإن كانت ليست متطابقة، بغض النظر عن المنطقة الجغرافية التي نعيش فيها (موهانتي 2003a: 192-221). ولهذا، بالنسبة لألكسندر وموهانتي (1997)، فإن الممارسة النسوية في السياقات العالمية تنطوي على تغيير وحدة التحليل من "الثقافة" المحلية والإقليمية والقومية إلى العلاقات والعمليات عبر حدود هذه "الثقافات" التي تحددها الأمم والعرق والعنصر والطبقة والجنسانية وهلم جرا. من المهم للغاية في الحقيقة أن ننظر إلى الممارسة النسوية المحلية وفي نفس الوقت أن نفهم المحلي في علاقته بالعمليات الأوسع والعابرة للقومية. وبالتالي يتحدى هذا الإطار الوضع الأصلي للنسويات غربية المركز. حيث إنها ببساطة لا تموضع النسوية العالم ثالثة كرد فعل للفجوات في النسوية الغربية. ولكن بدلاً من ذلك تقدم حيزاً يمكن من خلاله المجادلة من أجل ممارسة نسوية علائقية مقارنة تكون عابرة للقومية في ردها على العمليات العالمية للاستعمار والإمبريالية واشتباكها معها (موهانتي وألكسندر 1997: 20). بدلاً من الإطار الأوروبي المركز الأبيض والنيوليبرالي لـ "تزامن اضطهادات النساء" يقترح موهانتي وروسو وتوريس (1991) ضرورة أن تركز الممارسة النسوية على تواريخ العنصرية والإمبريالية والرأسمالية ومشاريع الدول القومية النيوليبرالية.

وعلى نفس المنوال، تدعو إيلا شوحط بشكل مقنع لإجراء تحليل علائقي يتناول المصطلحات الفاعلة ومحاور التراتب الخاصة بسياقات محددة، جنباً إلى جنب مع الطرق التي تترجم فيها تلك المصطلحات والترايات ويعاد طرحها أثناء "انتقالها" من سياق إلى آخر. وتذهب إلى القول بأن مسألة الفرق بين ما يطلق عليه نساء الغرب ونساء العالم الثالث هي ليست لتحديد الفرق من حيث الثقافة ولكن للنظر في تموضع مختلف في مقابل تواريخ السلطة، خاصة منذ ظهور الاستعمار. أي أنه لإظهار التواريخ والمجتمعات المعقدة لـ "اللقاءات الحوارية بين الاختلافات" (شوهات 2006: 1-16).

انتقدت العديد من النسويات "الثالوث المتنامي للعرق والطبقة والجنس" في الكثير من الدراسات التقاطعية، وكذلك استخدامه ببساطة في تطبيق تحليل إضافي أو مضاعف للأبعاد المختلفة لأنماط واقع المرأة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ما أطره هنا هو أن تناول حياة النساء العراقيات ونشاطهن من خلال عدسة معقدة تقاطعية/ علائقية لا يعني أن على المرء أن ينظر إلى الجندر والطبقة والقرابة والانتماء العرقي والديني والطائفي بنفس الطريقة التي ينظر فيها إلى الحقائق والكيانات المضافة إليها بعضها البعض. إنه يعني ترسيخ لتجارب المرأة العراقية في التحليل الاجتماعي. وهذا يقتضي اثنوграфия متعمقة أُطبقت عليها عدسة تاريخية – من خلال استخدام تاريخ شفوي اجتماعي وسياسي – حيث أقوم بعناية باستقصاء ما تعنيه العلاقات بين الجندر والطبقة والقرابة والأصول العرقية والدينية والطائفية وطبيعة الدولة والأمة بشكل مختلف في مكان وزمان معينين. وهذا يعني أيضاً ترسيخ تجارب المرأة العراقية في سياقاتها المحددة ومواقفها المحلية بينما يعني في الوقت نفسه رؤية الديناميات العابرة للقومية التي تشكل حياتها. إنه تحليل الطرق المعقدة والمتعددة الطبقات التي تعمل فيها الأشكال المختلفة للسلطة والمنصب وتتفاعل مع بعضها البعض. وبعبارة أخرى، فإن لفت الانتباه إلى الأبعاد العابرة للقومية/ التقاطعية/ العلائقية للنسوية هي طريقة للقول بأن ما يسمى عادة "المحلي" هو في الواقع لا يقتصر على وقت ومكان محددين، وأنه يتم تعريفه أيضاً بديناميات عابرة للقومية/ إقليمية. وعلى نفس الخطى، فإن ما يعتبر "عالمياً" بدلاً من دمج المصالح المحلية المختلفة أو يجري تطبيقها عبر الحدود القومية، يمكن في الواقع أن يشكل مصالح ومخاوف نيوليبرالية محددة. وحرصاً مني على عدم الوقوع في فخ سياسة الهوية التبسيطية،

فإنني أراعي أيضاً عدم رسوخية هذه الفئات وإلى الحاجة إلى تجديد التحليلات بشكل دائم وفقاً لدينامياتها المتغيرة. أنا أو من بأن المخاوف المتعلقة بالتعقيد والسياقية والتاريخية والعلائقية لها تأثير على كيفية "القيام" بالبحث. إن الرصد الإثنوغرافي الذي قمت به للنشاط السياسي للمرأة العراقية منذ 2003 كان موجهاً بنظرة تقاطعية دفعتني إلى النظر بعناية في الأبعاد المتنوعة لحقائقها اليومية التي واجهتها خلال عملي الميداني في بغداد وأربيل والسليمانية (كردستان العراق) والنجف-الكوفة وكربلاء والناصرية. بالإضافة إلى سؤال الناشطات العراقيات عن أسرهن، وتعليمهن ومساراتهن المهنية والاجتماعية والسياسية، فإنني قد أوليت اهتماماً كبيراً لظروف حياتهن الملموسة ونشاطهن. إن اعتماد هذه المقاربة في الدراسة الإثنوغرافية للنشاط السياسي للنساء العراقيات يعني أيضاً دراسة حياتهن اليومية، وكذلك مكاتبهن والأماكن التي يجتمعن فيها ويحتشدن ويتظاهرن. وبهذا فإنني أقر بالأبعاد المتنوعة لحياة النساء العراقيات ونشاطهن في استكشافي للمساحات الخاصة والعامة المختلفة التي يشغلنها والتي يدورون فيها. وهذا يعني مراقبة المنازل والأحياء والشوارع والمدن التي يعشن فيها، والجامعات التي تعمل أو تدرس فيها الكثيرات، والأماكن الثقافية والاجتماعية التي يلتقن فيها، والمراكز الثقافية المختلفة التي ينظمن فيها التجمعات والأنشطة. وبمضاعفة أماكن الرصد المرتبطة بالحياة الشخصية للناشطات العراقيات، فإنني أحصل على منظور أوسع ونظرة متعمقة للحقائق الملموسة والمادية التي يعملن فيها ويحشدن من أجل حقوق المرأة. وبهذا فإنني أجمع فهماً معقداً لـ "خطابات وبيانات" الناشطات العراقيات لحقوق المرأة والمعايير والبيانات الجندرية وبالتالي أكون قادرة على تجاوز التركيز المفرط على "الخطاب" والنظر إلى الحقائق الملموسة لحياتهن ونشاطهن. ولهذا فإن حصيلتي من التاريخ الشفوي للناشطات السياسيات العراقيات على مدى أكثر من عامين من العمل الميداني المتعمق، تليها عدة رحلات أقصر من العمل الميداني واستخدام مواد تاريخية مستقيضة عن التحولات والتطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العراق، تسمح لي بتقديم تحليل معقد لقضايا المرأة والجندر والنسوية في العراق المعاصر.

تناول موضوع المرأة والجندر والنسوية في العراق

النساء والجندر والأمة والدولة والدين وما وراءها

وضعت كتاب نادية العلي نساء عراقيات: قصص غير محكية من 1948 إلى الوقت الحاضر (2007) على طريق البحث في شؤون المرأة والجندر في العراق. حيث تعتمد دراسة نادية العلي على البحث الإثنوغرافي الذي أجرته بين عراقيات الشتات في لندن وعمان وديترويت وسان دييغو. يحيد بحث نادية العلي عن المقاربات التي تنظر إلى المرأة والجندر في الشرق الأوسط من خلال عدسة "الإسلام" غير المتمايز. ويقدم بحثها قراءة دقيقة ومتعمقة لتاريخ المرأة العراقية الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وينظر في سياسات الجندر المختلفة للدولة. وكذلك في الآثار المترتبة للحروب والعقوبات والتهمير والنفى. بعد قراءة كتاب نادية العلي، تحمست لتقصي التاريخ الاجتماعي والسياسي للمرأة العراقية باستفاضة والتوسع في هذا التحليل من خلال إجراء البحث داخل العراق. تقترح كتابات ما بعد الكولونيالية النسوية المطبقة في سياقات الشرق الأوسط أن دراسة النساء والجندر في الشرق الأوسط ينبغي أن تتبنى منظوراً ما بعد كولونيالي يأخذ في الاعتبار عمليات بناء الدولة والسياسة والاستعمار والإمبريالية والتغيرات الاقتصادية المتنوعة التي تشمل السياسة الطبقية والاستخدام العقائدي والسياسي للإسلام ومناقشات حول مكانته في الدولة والقانون والمجالات العامة. في كتاب النساء والإسلام والدولة (1991)، تزعم دنيز كانديوتي أنه يجب أن يكون تحليل وضع المرأة في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة مترسحاً في دراسات مفصلة للمشاريع السياسية للدول القومية والتحولات التاريخية. وهكذا، فإن النظر في إنشاء الدول القومية في السياقات الاستعمارية وما بعد الكولونيالية، جنباً إلى جنب مع مختلف الطرق التي تمت فيها دراسة وخوض فكرة المواطنة، أمر ضروري لفهم قضايا المرأة والجندر في الشرق الأوسط. وتعتبر كل من مسارات ما بعد الاستقلال للدول الحديثة والاستخدامات المتنوعة للإسلام في قوميات مختلفة وأيديولوجيات الدولة (القومية والعلمانية وما إلى ذلك) والحركات الاجتماعية المعارضة والعمليات المتنوعة للتغيير الاقتصادي أساسية لفهم أوضاع المرأة. وبالنسبة لليلى أبو لعد (1998) فإن التكوينات الاستعمارية لـ "النساء الشرقيات" شكلت القوميات المعادية للاستعمار والمشاريع النسوية في الشرق الأوسط ولكن بطريقة ليست رفضاً قبولاً مبسطاً للأفكار الغربية السائدة. كانت هناك انتقائية وإعادة تملك في ترجمة الأفكار والنماذج الغربية إلى سياقات محلية. وتعني حجتها بأن إدانة النسوية كفكرة غربية مستوردة هي غير دقيقة باعتبار أنها مشروع محلي ووطني بحت. تنظر سعاد جوزيف (2000) إلى الأبعاد الجندرية للمواطنة في الشرق الأوسط. وهي تجادل بأن مشروع بناء الدولة قد ظهر كتعبير من قبل فئة محددة بشكل أقل وبالتزامن مع أفول الامبراطوريات بشكل أكبر، مما أدى إلى المواطنة الفوقية. وبالتوازي مع تلك العمليات ذوبان الفروق المستمر بين الدولة والمجتمع المدني وبين الدولة ونسق القرابة والمجتمع المدني. إن مرونة الحدود بين ما هو حكومي وغير حكومي ونسق القرابة كثيراً ما أسفرت عن استمرارية الممارسات الأبوية في العديد من المجالات. حيث كانت تجربة النساء مع المواطنة مختلفة عن الرجال ليس فقط لأنهن نساء ولكن أيضاً لأنهن نساء وينتمين لطبقات وأعراف وأديان معينة – وكل منها تصنفهن على أساس الجندر بطرق معقدة ومتناقضة.

يساهم هشام شرابي (1966 ، 1988) في تحليل النساء وقضايا الجندر في دول ومجتمعات ما بعد الكولونيالية في الشرق الأوسط. ويعرّف شرابي "الحكم الأبوي الجديد" بأنه "نظام أبوي معصرن"، باعتباره نتيجة لاستعمار أوروبا الحديثة للعالم العربي الأبوي. وهكذا فإن الحكم الأبوي الجديد هو التزاوج بين الإمبريالية والحكم الأبوي. وهكذا تم تشكيل التكوين التاريخي المادي للحكم الأبوي الجديد من قبل كل من القوى الداخلية والخارجية. لقد كان الإدخال المقمّل "الرأسمالية التابعة" للمجتمعات العربية ضمن "سوق عالمية يهيمن عليها الغرب" عن طريق استعمار القرن التاسع عشر والقرن العشرين بعداً ضرورياً لتلك القوى. وتمشياً مع تصور شرابي للحكم الأبوي الجديد، ولكن بالنظر بشكل أكثر تحديداً في تشكيل الدول القومية الحديثة، تبين فلويا أنتياس ونيرا يوفال-ديفيز (1989) مركزية المرأة والجندر في عملية التحديث. حيث تجادلان بأن السيطرة على المرأة والحياة الجنسية هي في صميم العمليات القومية والعرقية. تعتبر النساء "أمهات الأمة" حيث يقمن بحمل وإنجاب مجموعات عرقية/وطنية وإحداث الفرق القومي. وهكذا تزعم يوفال-ديفيز (1997) بأن "الأمة الحديثة الجديدة" يمكنها أن تنتج هياكل مقيدة ومعيارية بنفس القدر الذي تكون عليه المجموعات القبلية أو العشائرية التقليدية لأن العلاقات بين الجنسين والدور الإنجابي للمرأة وهويتها هي في صميم المشاريع القومية وأفكار المواطنة.

في تحليلي للطريقة التي تتعامل بها النساء العراقيات مع هياكل الحكم الأبوي الجديد، استمدت إلهاماً كبيراً من كتاب دينيز كانديوتي المساومة مع الحكم الأبوي (1988). تجادل كانديوتي بأن تحليل استراتيجيات المرأة وآليات التعايش تؤدي إلى " فهم أكثر رسوخاً من الناحية الثقافية والزمنية لنظم الحكم الأبوية "من الفكرة المجردة لـ "الحكم الأبوي". وهي تحيد عن النظريات النسوية التبسيطية التي تحدد "الحكم الأبوي" باعتباره "هيمنة متجانسة للذكور"، وتستخدمها كمصطلح شامل لشرح الحقائق شديدة التعقيد. وبدلاً من ذلك، تبين كانديوتي كيف تقوم النساء بوضع استراتيجيات داخل مجموعة محددة من القيود، تصفها بأنها "مساومات مع الحكم الأبوي". وتسلط كانديوتي الضوء على مختلف أشكال الحكم الأبوي، وكذلك السياقات التي يتم نشرها فيها، والتي تقدم النساء في ظل "قواعد لعبة" مميزة واستراتيجيات "لتحقيق أقصى قدر من الأمن وتحسين خيارات الحياة" مع إمكانيات مختلفة للمقاومة النشطة أو السلبية. تمشياً مع كانديوتي، أتقصى الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي قامت من خلالها النساء بـ "المساومة مع الحكم الأبوي" في العراق المعاصر، حسب الانتماء الطبقي والتعليمي والعرق والديني والطائفي. يعتبر كتاب كوماري جاياواردينا عن النسوية والقومية في العالم الثالث (1986) عملاً تأسيسياً في دراسة الحركة النسائية في السياقات غير الغربية. توضح كوماري جاياواردينا كيف نشأت الحركات النسوية في "العالم الثالث" من داخل النضالات القومية التي استمدت تمحورت حول مناهضة الرأسمالية ومناهضة الإمبريالية. حيث تجادل بأن هذا الظهور توافق مع التحرك نحو العلمانية، التي كانت تهيمن عليها الأيديولوجيات اليسارية والتي كانت بارزة بين الطبقات الوسطى الوطنية الحديثة الناشئة. منذ ظهور هذا العمل الرائد، قامت مجموعة واسعة من البحوث بدراسة مستقيضة للعلاقة المعقدة بين القومية والنسوية والعرق والجندر في سياقات الشرق الأوسط (أبو لغد 1986، 1998؛ أشفار 1996؛ بدران 1995؛ بارون 2005؛ تشاراد 2001، 2011؛ دايان-هيرزبرن 2005؛ اسبوسيتو وحداد 1998؛ غول 1993؛ حاتم 1993، 1994، 1998، 2005؛ جوزيف 2000؛ كيلان، الاركون ومينو 1999؛ كانديوتي 1991، 1996، 1999، 2007؛ كيان-ثيبوت 2010، ميريبويدز وتاكر 1999؛ ميكداشي، 2013؛ تاكر 1993).

وقد أظهرت معظم هذه الدراسات أنه على الرغم من أن الحركات النسوية ظهرت من داخل النضال ضد الإمبريالية وإن الجندر كان مكوناً مهماً من الخطابات القومية، فإن العلاقة بين الأيديولوجيات والقيادات القومية وناشطات حقوق المرأة كانت معقدة ومتعدد الطبقات. تبين أشفار أن النساء قد استخدمن استراتيجيات مختلفة لتعزيز حقوقهن "التقليدية" وظروف حياتهن، مثل استخدام وضعهن "كأمهات" في النضالات "الوطنية" من أجل الحصول على مساحة داخل المجال السياسي (أشفار 1996). وقد أوضح بدران (1995) ودايان هرزبرون (2005) في حالة مصر ما بعد الاستعمار، كيف طُلب من نشطاء حقوق المرأة أن يكونوا "حديثين" وأن يمثلوا "الثقافة الأصيلة" للأمة المستقلة في وقت واحد. كما يشير تشاراد (2001، 2011)، فقد مثلت قضية "قانون الأحوال الشخصية"، – الذي يشكل مجموعة من القوانين غالباً ما تسمى أيضاً "قوانين الأسرة" التي تحدد الخطوط العريضة لقضايا مثل الزواج والطلاق وحضانة الأطفال والميراث والنفقة وما إلى ذلك – مجالاً للصراع بين الناشطات والقوميين والزعماء القبليين والدينيين في معظم سياقات ما بعد الاستقلال. إن قانون الأحوال الشخصية هو المجال الذي تناهست فيه على السلطة كل من التمثيلات الحدائرية الوطنية للأمة ودعوى القوميين المتمثلة في "الأصالة الثقافية" ضد "التغريب" والسلطات القبلية والدينية. وقد تطلبت أمة ما بعد الاستقلال "امرأة جديدة". ومع ذلك، فإن الصراع حول كيفية تعريف هذه "المرأة الحديثة الجديدة"، وحقوقها القانونية والسياسية وتعليمها واللباس المسموح لها ارتداؤه قد قسم نشطاء حقوق المرأة والقوميين المحافظين والتقدميين واليساريين والشيوخيين وكذلك السلطات الدينية والقبلية. أقوم باستكشاف مجال النضال هذا في السياق العراقي وأحلل كيف تم التعبير عن قضايا الجندر ومفهوم الأمة وطبيعة الدولة والقرابة والدين. كما أبين كيف يكشف الخطاب المتغير والإصلاحات المتعلقة بقانون الأحوال المدنية – منذ تنفيذه في عام 1959 – عن ديناميات سياسية وعرقية ودينية ووطنية واجتماعية واقتصادية هامة في العراق المعاصر.

النسويات والإسلام والإسلاميات

يصف شرابي (1988) الإسلاموية على أنها نتاج الحكم الأبوي الجديد، كحركة للتحرر السياسي والإحياء الثقافي عارضت التغريب وانتقدت عدم قدرة القومية والشيوعية والاشتراكية على معارضة الإمبريالية. وحول هذه القضية، يقترب تصوير شرابي من تحليل زبيدة (1989) و بورجات (1996) حول ظهور الإسلاموية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة في مرحلة ما بعد الاستعمار. وفي المقابل، مع المقاربات الجوهرانية التي تبني الاستمرارية التاريخية بين "إسلام" مفترض وتعبيراته السياسية، يضع زبيدة وبرغات الإسلاموية في إطار تشكل الدولة القومية وعملية التحديث التي فرضها الاستعمار. وبالنظر بصورة أكثر تحديداً في السياق الإيراني، يبين مוגادام (1994) ومير حسيني (1999) كيف أن الإسلاموية وعملية الأسلمة – الموجودة في العديد من مجتمعات الشرق الأوسط منذ السبعينات – هي أيضاً عمليات قائمة على الجندر. تكشف ميرفت حاتم (1993، 1994، 1998، 2005) و ليلي أبو لغد (1998) عن القواسم المشتركة للجندر بين القوميين المعاصرين والإسلاميين في مصر: حيث إن كلا منهما يشجع نموذج حديث لأسرة نووية أبوية تنتمي إلى الطبقة الوسطى، وهو يعزز الحياة الأسرية كمكون أساسي في تعريف الأثوثة. كما أقيم بفحص أنماط واقع الإسلاموية في العراق وتحليل الأبعاد الجندرية لمختلف حركاتها. ومع ذلك، فإنني أزع أنه في حالة العراق، يجب استكمال تحليل الإسلاموية والجندر بإلقاء نظرة فاحصة على الدولة، وكذلك قوميات الدولة المتنافسة والديناميات القبلية والعرقية والدينية والطائفية للمجتمع.

في وقت لاحق، في سياق صعود الحركات الإسلامية في السبعينات، اكتسبت أنماط الواقع والجدل الدائر حول الحقوق القانونية والسياسية للمرأة صبغة "إسلامية". ومنذ التسعينات، تميزت أنماط الواقع الاجتماعي والسياسي للشرق الأوسط بتزايد الأسلمة، وأولت الدراسات التي تناولت المرأة والجنس اهتماماً خاصاً لظهور نشاط المرأة داخل الجماعات والحركات المرتبطة بالإسلام السياسي أو الحركات التقوية المسلمة (أحمد 1992؛ ديب 2006، جول 1993؛ كرم 1998 مير حسيني 1999؛ محمود 2005). تقدم هذه الكتابات نشاط حقوق المرأة الإسلاموي أو الإسلامي على أنه تعبير عن تجارب بديلة وتعريفات للحداثة داخل الإسلام، وتحلل نشاط المرأة الإسلاموي وحركات المرأة التقوية كحركات منفصلة عن أو معارضة لأشكال النشاط "العلماني". رداً على الاهتمام المتزايد بالنشاط النسائي "الإسلاموي"، تركز بحوث نادرة العلي (2000) حول الحركة النسائية المصرية على أشكال النشاط "العلمانية المنحى". حيث تسعى نادرة العلي للابتعاد عن ثنائيات الغربي/الشرقي، وتقتراح قراءة سياقية للنشاطات المصرية، وتطرح مفاهيم العلمانية والنسوية في صورة مشكلات من خلال قراءة ما بعد كولونبالية. وتبين أن نشاط حقوق المرأة يعكس الثقافة الاجتماعية والسياسية المصرية. كل هذه الدراسات، سواء كانت تركز على الأشكال "الإسلاموية" أو "العلمانية" للقوة الفاعلة النسائية والنشاط، فإنها تحلل الأشكال "العلمانية" و "الدينية" للقوة الفاعلة والنشاط باعتبارهما منفصلين ومتميزين وأحياناً متعارضين. وهكذا، فإنني أزع أنه رغم أن معظم البحوث حول نشاط المرأة في السياقات ذات الأغلبية المسلمة كانت تحاول إظهار التقيد والتجانس، فإنها لا تزال تستخدم نموذجاً علمانياً/إسلامياً في تحليلها.

في الأونة الأخيرة، تأخذ بحوث زكية سليم (2011) نهجاً أكثر دقة للدراسة الثنائية لنشاط حقوق المرأة العلمانيين/الإسلاميين، الذين يقومون بتحليل النقاشات حول مدونة ("قانون الأسرة") في المغرب. وتقدم دراسة إثنوغرافية علائقية وليست مقارنة لـ "الحركة النسوية" و "الحركة النسائية الإسلامية". تزعم زكية سليم (2011) أن استكشاف السياسة النسوية يتطلب، من ناحية، فحص كيف تم تمكين الحركة النسوية وتقييدها على حد سواء من خلال نشاط المرأة الإسلامية على مدار العقدين الماضيين من الزمن، ومن ناحية أخرى، يستلزم مثل هذا الاستكشاف أيضاً تحديد الطرق المختلفة التي اتبعتها الحركات النسوية في صياغة سياسة الاحتجاج بين النساء الإسلاميات. وهكذا تصف زكية سليم هذه التغييرات بأنها "تأنيث" المرأة الإسلامية و"أسلمة" الحركات النسوية. تجادل أفسانة نجمابادي (2000)، في سياق إيران ما بعد الثورة، بأنه قد تم تهجين تكوينات الإسلام، والحركة النسوية، والقومية، والعلمانية من خلال عقدين من السلطة للجمهورية الإسلامية، وبالتالي لا يمكن تحليلها من خلال النماذج السياسية المهيمنة والمقبولة. وتصر على حقيقة أن الإسلام والعلمانية والقومية والنسوية يتم تعريفها تاريخياً وهي في علاقة متغيرة ويجب تحليلها على هذا الأساس. إن النهج الذي اتبعه قريب جداً من النهج الذي تتبعه زكية سالم وأفسانة نجمابادي لأنني أستكشف نشاط المرأة العراقية من خلفيات دينية وعرقية وطائفية وسياسية متنوعة في علاقتها ببعضها البعض، لا ككيانات منفصلة، وأضع النسوية والعلمانية والإسلاموية في سياقاتها.

كما أقوم في هذا الكتاب، بتقديم سرد إثنوغرافي لمجموعات وشبكات نسائية متنوعة. وفي تحليلي، لا أطبق مخطط قراءة مختلف للنشاطات الإسلاميات والعلمانيات. بل على العكس من ذلك، فإنني أستكشف هذه الأنشطة في علاقتها ببعضها البعض، كجزء من سياق مشترك. وأقوم بتحليل هذا السياق والنشاط بتضمين تجارب لانتماءات طبقية وتعليمية وعرقية ودينية وطائفية. وأبين هنا عدم تجانس نشاط المرأة الإسلاموي والعلماني على حد سواء. يجب تحليل هذا النشاط وفقاً لإطار معقد – إطار يتضمن تحليلاً تاريخياً لتداخل الجندر والأمة والدولة والإسلام، بالإضافة إلى فحص الجوانب المختلفة لحياة المرأة، مثل الطبقة والتعليم ومكان الإقامة والانتفاءات العرقية والدينية والطائفية. تمشياً مع نيامه رايلي، الذي يقترح "إعادة النظر في العلمانية كمبدأ نسوي" (2011)، أجادل بأن "العلماني" نفسه يجب أن تتم صياغته وقراءته ضمن إطار معقد لكي يتم فهمه. علاوة على ذلك، فإنه يجب

أيضاً وضع "الديني" – مفاهيم "الإسلامية" و "الأسلمة" – في سياقه ومقاربه من خلال إطار تحليلي معقد. يعتمد ديب وحرب (2013) نهجاً متعدد الطبقات حيال الأخلاق والتقوى، مبينين كيف أن هذه المفاهيم لا يمكن قراءتها على أنها "دينية بحتة" لأنها تحتوي أيضاً على أبعاد سياسية واجتماعية. وأنا أتفق مع رايلي (2011) وديب وحرب (2013) وأزعم أن "الديني البحت" أو "العلماني البحت" ليس لهما وجود. حيث إن نشاط المرأة العراقية له أبعاد اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية. تختلف أهمية كل من هذه الأبعاد وفقاً للسياق، أي وفقاً للعلاقات بين سياسات الدولة والمجتمع، والمفاهيم المختلفة للأمة وأشكال التعبير والممارسات واختلاف الفهم للإسلام داخل المجتمع ككل. لأن هذا البحث يوظف مغزى مصطلحات نشاط المرأة "العلماني" و "الإسلامي" في شكل مشكلات، فإنني أعطي تلك الكلمات تعريفات أولية عملية. وخلال هذا الكتاب، استخدم كلمة "علماني" لوصف "غير ديني" – وفي السياق العراقي، فإن هذا يعني بصورة رئيسة غير إسلامي – أو أنماط "تعددية" للنشاط تبعاً للظروف. على سبيل المثال، فإنني استخدم "علماني" عندما أعني التعددية في الحالات التي تكون فيها المؤسسات المسيحية أو الجماعات الإسلامية ضمن ائتلافات وشبكات ليس لديها أهداف دينية. وهكذا أستخدام كلمة "علماني" و "إسلامي" لتعيين أشكال وأنماط النشاط، وليس الأفراد. في هذا الكتاب، "الناشط الإسلامي" هو شخص يشترك في منظمة تحدد الإسلام على وجه الخصوص باعتباره بُعداً أساسياً للنضال والهوية. مثل هذا الشخص يمكن أن يشترك أيضاً في مجموعة علمانية أو مؤسسة علمانية. وبالمثل، فإن "الناشط العلماني" هو شخص يشترك في منظمة لا تشير إلى الدين باعتباره بُعداً أساسياً للنضال والهوية. ومع ذلك، فإنني من خلال تجنب إطلاق تسميات من مثل "علماني" أو "إسلامي" على الأفراد في كثير من الأحيان، والقيام بدلاً من ذلك بتوصيف أشكال النشاط، فإنني أوظف تلك المفاهيم في صورة مشكلات. ومن خلال القيام بذلك، فإنني أبين أيضاً أن ناشطاً يشترك في مؤسسة علمانية يمكنه على المستوى الشخصي أن يعتبر الإسلام بُعداً أساسياً للنضال والهوية. وبالمثل، فإن شخصاً مشتركاً في مؤسسة إسلامية، يمكنه أن يفكر في مفاهيم تعددية للنضال والهوية.

تنظيم المنظمات غير الحكومية للنشاط النسوي

منذ عقد الألفينيات، أشار عدد متزايد من الدراسات حول الحركات النسائية في الشرق الأوسط تأثير الديناميات العالمية على الجمعيات والشبكات النسائية المحلية. في السياقات التي اتسمت بصعود الإسلاموية والقومية والليبرالية الجديدة والخصخصة وتراجع دولة الرفاه كنتيجة مباشرة لسياسات التكيف الهيكلي، والتي أثرت جميعها على حياة المرأة وحقوقها ونشاطها، يقوم موغادام (2009) بتحليل الحركات النسائية كجزء من الحركات العابرة للقومية من أجل "العدالة العالمية". تحلل إصلاح جاد (2003) "التحول إلى منظمات غير حكومية" للنشاط النسوي في الشرق الأوسط، والذي وصفته بأنه "نزع التسييس" لمبادرات المرأة والتوافق مع أجنداث صندوق النقد الدولي (IMF) وأجنداث البنك الدولي اللذان تقودهما الولايات المتحدة والتي (أي الأجنداث) تسلط الضوء على جماعات "المجتمع المدني" كجزء من سياساتها النيوكولونيالية المتمثلة في "التحول الديمقراطي" في الشرق الأوسط. وقد أفاضت العديد من الدراسات في تحليل العلاقة المعقدة بين الأجنداث العالمية – التي تميل للولايات المتحدة والأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي – وبين الأجنداث المحلية في مجال نشاط المرأة في سياقات مثل سياق الأردن (لاتي-عبد الله 2009؛ بيتر وبيلي 2013)، وفلسطين (ريختر ديفرو 2008، 2009) ومصر (عبد الرحمن 2007).

وتشير كانديوتي (2007) إلى أن استثمار صناع السياسة الدوليين يحدث تحت شعار "تدويل بناء الدولة" بعد التدخلات العسكرية الإمبريالية في بلدان مثل أفغانستان والعراق. وتجادل بأن تركيز الأمم المتحدة والمنظمات غير الحكومية المعنية بحقوق المرأة، رغم كونها نتاج للنشاط النسوي العابر للقومية، فإنه يحدث في سياق كان للتدخلات العسكرية والسياسة والنيوليبرالية فيه أثر سلبي على حقوق الإنسان الأساسية للمرأة وهوت ببلدان بأكملها في هاوية "التخلف" والأزمات الإنسانية. في حالة عراق ما بعد الغزو، يكشف العلي وبرات (2009) عن الشروط المتناقضة التي وفقاً لها، من ناحية، أكدت الإدارة الأمريكية على حقوق المرأة في العراق كمبرر للغزو والاحتلال الإمبرياليين، ومن ناحية أخرى، أحدثت حالة أزمة سياسية وإنسانية تشكك في فكرة المواطنة ذاتها وحقوق الإنسان الأساسية. كما ينتقد تحليل موجاب (2007، 2009) لنشاط المرأة في كردستان العراق بشدة استثمارات المانحين الدوليين والأمريكان في المجموعات النسائية والتنظيم النسائي منذ عام 1991.

ويشير كل من جاد (2007) ومجاب (2003، 2004، 2007، 2009) – في فلسطين ما بعد أوسلو و "كردستان العراق ما بعد 1991" بالترتيب – إلى الفجوة بين "المجموعات النسائية الشعبية" و "المنظمات غير الحكومية النسائية" التي تقوم بتمويلها الولايات المتحدة والأمم المتحدة والجهات المانحة الدولية. وفي أحدث أعمال أبو لغد (2013)، تتساءلت عن العلاقة بين الناشطات المشاركات في الأجنداث القائمة على الحقوق، والتي تستخدم "الإطار الإسلامي للحقوق" و "أولئك الذين يعملون باسمهم وبالنيابة عنهم." حيث تشير إلى انتقادين أساسيين للناشطات اللواتي يستخدمن "الإطار الإسلامي للحقوق": أولاً، تتساءل إن كان بالإمكان فهم مبادراتهم خارج أطر الحوكمة العالمية المرتبطة بالامتياز الطبقي والتعليم والتي تتشعب مفرداتها بالليبرالية الديمقراطية، على الرغم من عمل المشاركات وفقاً لإحساس مشترك بالجماعة الدينية والمعرفة الدينية. تتساءل أبو لغد أيضاً عما إذا كان بإمكان أي إطار قانوني للحقوق – حقوق الإنسان، إطار إسلامي للحقوق، إلخ – أو المساواة بين الجنسين أن يوفي

تعقيدات حياة النساء ومعاناتهن حقها. وفقاً لأبو لغد، هناك انفصال عميق بين حياة نساء "القاعدة الشعبية" والمفردات التي يتم "تخليهن" من خلالها في مجال الحقوق، بما في ذلك النسخ النسوية الإسلامية (أبو لغد 2013: 173-200). يتبع بحثي هذه الدراسات ويهدف إلى إثرائها. حيث إن فئات مثل الطبقة والقرابة ومرتبة الأمة، وطبيعة الدولة والعرق والدين، والتكوينات الاجتماعية المتعلقة بها (مثل الشيوعية والقبلية والقومية والاستبداد والنزعة العسكرية والإسلاموية والطائفية) بحاجة إلى أن يتم تحليلها في علاقتها بعضها ببعض، مع الأخذ بنظر الاعتبار أبعادها المتغيرة والعبارة للقومية. وبالتالي، فإنه بدلاً من تطبيقها على عملي الميداني كأنماط واقع محددة مسبقاً وسكونية، فإنني استخدمها كظواهر اجتماعية وسياسية مرشدة وحاولت أن أقرأها ضمن تطوراتها وتحولاتها التاريخية.

إجراء العمل الميداني في مرحلة ما بعد الغزو في العراق

في بادئ الأمر استقرت في دمشق عام 2009 بنية إجراء بحث حول الناشطات السياسيات العراقيات اللواتي كن يعشن في منطقة السيدة زينب وجارامانا. حيث أصبحت دمشق من 2006-2007 المنفى الأول للعراقيين الفارين من العنف الطائفي (تشتايلارد ودوراي 2009). عاش العراقيون بشكل رئيس في ضواحي دمشق، مثل جارامانا والسيدة زينب، المشهورة بوجود "شارع العراقيين" بها. فبعد أن تعرض ضريح العسكري في سامراء للهجوم في فبراير 2006، ارتفع مستوى العنف في العراق، ليصل إلى 1,000 حالة وفاة في الأسبوع. لم تتسم الظروف المأساوية التي عانى منها العراقيون في حياتهم اليومية فقط بعدد عمليات القتل ولكن أيضاً بطبيعة العنف نفسه: إطلاق نار وعمليات اختطاف من أجل الفدية وتعذيب وكانت جثث المدنيين في كل مكان في بغداد. كان خليطاً من عنف العصابات والميليشيات الطائفية المسلحة ومرترقة السياسة والطائفة وعمليات الخطف الموجهة والاعتقالات. وقد تعرضت معظم أحياء بغداد إلى الفصل الطائفي من قبل الجماعات السياسية الطائفية التي بسطت نفوذها على الشوارع. وقد سُرد أكثر من 60% من سكان بغداد إما داخل العاصمة أو في المحافظات العراقية الأخرى أو في الخارج. وفي محاولة "التأمين" مناطق بغداد المختلفة، قررت القوات المحتلة متعددة الجنسيات (MNF) إقامة نقاط تفتيش وقواطع جدارية (T-walls) في جميع أنحاء العاصمة في عام 2008 (دملوجي 2010؛ بيرري 2014). لقد غير هذا ملامح بغداد تماماً. فبالإضافة إلى الفقر العام الناجم عن العقوبات، أصبحت بغداد مجزأة تماماً بواسطة نقاط التفتيش والجدران الخرسانية. واليوم يشعر سكان الكاظمية، وهي منطقة معظم سكانها من الشيعة، بأنهم يعيدون تماماً عن سكان منطقة الأعظمية التي يهيمن عليها السنة، على الرغم من أن ما يفصلهم هو فقط جسر قصير (انظر الخرائط من 1 إلى 3 والتي تبين تطور توزيع السكان العرقي والديني في بغداد في عامي 2003 و 2006 وأواخر 2007).

بعد زيارة بغداد في مارس 2010 لاستشعار المناخ الأمني، قررت الاستقرار هناك في أكتوبر 2010 وسكنت في منزل جدتي في الكاظمية حتى يونيو 2012، أتقاسم حياتي اليومية مع ببيبي⁷، جدتي طريجة الفراش، والتي وافتها المنية قبل بضعة أشهر من الانتهاء من النسخة المخطوطة لهذا الكتاب، وخالة ملوك⁸. عمو أبو منال - زوج "خالة أم منال" البالغ من العمر أربعة وأربعين عاماً، وهو والد ثلاث بنات، وجار وصديق قديم لعائلتي - كان يعمل سائق سيارة أجرة منذ منتصف التسعينات وعاش في بغداد طوال حياته. وكان لديه مصنع بسكويت صغير ولكنه اضطر إلى غلقه بسبب اغتيال العديد من موظفيه خلال الحرب الطائفية. وهو يعرف كل ركن من أركان بغداد. وقد سهلت معرفته لأفضل الطرق للتنقل والمناطق التي يجب تجنبها، والوقت المناسب للتنقل عملي الميداني. وعلاوة على ذلك، فإن صداقته التي يعتمد عليها ولطفه وكرمه واستعداده لدعم عملية البحث التي أقوم بها قد ساعدتني على التعرف على حقائق بغداد وسكانها. حيث كانت مساعدته أساسية لاكتسابي المهارات للتنقل في العاصمة بمفردي. بعد حوالي ستة أشهر، وبفضل نصيحته، تمكنت من استخدام وسائل النقل العمومية بشكل أكثر والتنقل في الأحياء المألوفة. وعلى الرغم من نقاط التفتيش والانفجارات الأسبوعية والأحداث العنيفة، فإنه في يوم واحد، كان يرافقني في ذهابي لمقابلة في الكرادة ثم المنصور وينتهي في الزعفرانية. لقد كان مصدر قوتي خلال هذا العمل الميداني الصعب، و صديقي المقرب ومعلمي في كل شيء عن الحياة اليومية للعراقيين. وعلى الرغم من كل ما مر به عمو أبو منال في بغداد، فإن حبه للعراق وتصميمه على البقاء في بغداد كان ثابتاً. وقد أعطاني العزم على القيام بعملية الميداني، وكان تشجيعه أساسياً بالنسبة لي في كل مرحلة من مراحل العملية.

تتسم الحركة داخل بغداد بعدم الانتظام. حيث إنه من الصعب التخطيط لموعد مقدماً لأنه لا يمكن الوصول إلى حي ما بعد حادث عنيف، مثل سيارة مفخخة أو عملية اغتيال طائفية. وعلى الرغم من العودة إلى حياتهم "الطبيعية" بعد أحداث عنف عامي 2006-2007، شعر العديد من أفراد عائلتي بالصدمة والخوف، خاصة فيما يتعلق بمناطق بغداد التي شهدوا فيها حدثاً عنيفاً أو تعرضوا فيها إليه. ومع ذلك، وعلى الرغم من الصعوبات التي يواجهها الأزواج من طائفتين مختلفتين في إيجاد مكان آمن للاستقرار، فإنني حضرت العديد من حفلات الزفاف في بغداد تضم أزواجاً مختلطة من الشيعة والسنة.

ومع ذلك، على الرغم من حقيقة أن العديد من مناطق بغداد مفتوحة الآن للأفراد من كل الطوائف والأعراق والأديان فإن معظم العراقيين الذين التقيت بهم أخبروني بأنهم ما زالوا يتبعون طريقاً محدداً عند عبور الأحياء لتجنب مناطق معينة تغلب عليها طائفة

بعينها. ويشعر الكثير من البغداديين بأنهم لم يعودوا يعرفون مدينتهم. حتى إذا كان من الممكن التحرك بأمان داخل المناطق المختلفة، فإن التغلب على الحواجز النفسية يبدو صعباً. وبالتالي فإن معظم الناس يبقون داخل أحيائهم لقضاء احتياجاتهم اليومية – على سبيل المثال، التسوق والحياة الاجتماعية. والخوف من قضاء مدة طويلة في حركة المرور بسبب وجود نقطة تفتيش مغلقة أو سيارة مفخخة موجود دائماً، سواء كان عند الانتقال إلى المدرسة أو الجامعة أو العمل. ومع ذلك، فإن حياتي في بغداد خلال تلك السنتين الماضيتين كانت حيوية جداً ونشطة وغنية ثقافياً وفكرياً. حيث إن الرابطة الاجتماعية القوية التي توحد أفراد الأسرة والجيران والأصدقاء من جميع الأديان والخلفيات العرقية والطائفية لا تزال تملأ حياتنا بالكثير من المحبة والدفء. تقوم خالاتي عزيزة ونزيهة ولمياء وهناء وكذلك عمه⁹ رباب وخالو¹⁰ عبد الله وأبناء عمي بزيارتنا في الكاظمية يومياً تقريباً. حتى لو كانت حياة البغداديين اليومية تتسم بالعنف الذي لا يوصف، فإن حياتهم بالتأكيد لا تختصر في هذا العنف. وخلال عطلة نهاية الأسبوع وأوقات الاستراحة في عملي الميداني، أفضي وقتي مع أبناء وبنات العم في التجمعات المنزلية وحفلات الزفاف. تعيش عماتي وأعمامي وأبناؤهم وبناتهم في مناطق مختلفة من بغداد: حيث يأتي بعضهم من أحياء الطبقة الراقية مثل المنصور وبعضهم من أحياء الطبقة المتوسطة مثل الكرادة وغيرهم من مناطق الطبقة الوسطى الدنيا مثل حي أور. الكاظمية هي مكان للحج عند الشيعة. هناك، الجنائز والاحتفالات الدينية هي التجمعات الأكثر شيوعاً، والتي تشمل لحظات الحياة الاجتماعية الحماسية.

وتمتلي التجمعات المسائية في المناسبات الخاصة – مثل عاشوراء أو ميلاد الإمام الكاظم – بمخاطبة اجتماعية مكثفة وفرح. وقد ذهبت أنا وعائلتي أيضاً للتسوق، وأكلت في المطاعم، وذهبت إلى محلات الأيس كريم وكوكيتيل الفواكه، وحضرت مناسبات شعرية في نادي الصيد،¹¹ وقمت – في مناسبات مثل العيد – باصطحاب أطفال أبناء وبنات أعمامي وخالاتي إلى حديقة الزوراء. وعندما تدهور المناخ الأمني، انحصرت نشاطاتنا أنا وعائلتي على الحي الذي نسكن فيه وتجنبنا زيارة الأقراب في المناطق البعيدة من بغداد. وسأتذكر دائماً اليوم الذي حدثت فيه هجمات على كنيسة سيدة النجاة في 31 أكتوبر 2010، والتي كانت في بداية فترة إقامتي في بغداد. كان الوقت مساءً، وكنت أجري مقابلات مع ثلاث ناشطات في مكتب رابطة المرأة العراقية، والذي لا يبعد سوى بضعة بنايات عن كنيسة سيدة النجاة. وقد اهتزنا نحن الأربعة من الانفجارات. حيث لم يكن لدينا أية فكرة عما كان يحدث، وتسارعت ضربات قلوبنا على صوت إطلاق النار. فجمعنا أغراضنا بسرعة وعدنا إلى منازلنا. ولكن لأن الجيش والجنود العراقيين كانوا يحاصرون المنطقة عند نقطة التفتيش، ولم يسمحوا لأي شخص بالدخول أو المغادرة، فقد واجهنا صعوبة كبيرة في المرور. ونجحنا أخيراً في الخروج من المنطقة. وتمكنت من العودة إلى المنزل بمساعدة عمو أبو منال، الذي قادني على الهاتف وانتظرتني على الجانب الآخر من إحدى نقاط التفتيش في الكرادة. وقد صدمت أنا وعائلتي صدمة عميقة عندما سمعنا ما حدث للذين كانوا موجودين في كنيسة سيدة النجاة، الذين كانوا قد احتشدوا لحضور القداس المسائي: حيث قتل ثمانية وخمسون من المصلين والكهنة ورجال الشرطة والمارة وجرح سبعة وثمانون شخصاً. ومع ذلك، لم يكن هناك وقت لاستعادة توازننا حيث كان هناك العديد من الانفجارات العنيفة في الكاظمية في صباح اليوم التالي. وقد مكثت في المنزل لبضعة أيام بعد هذه الحوادث. وعادة ما تتوقف الحياة اليومية في بغداد فقط لبضعة ساعات بالقرب من مكان حدوث انفجار أو إطلاق نار وبعد ذلك يسير كل شيء بشكل "طبيعي".

كما أجريت ثلاثة أشهر من العمل الميداني في أربيل والسليمانية، من نوفمبر إلى ديسمبر 2011 ومن مارس إلى أبريل 2012. في أربيل، زودني فرع المعهد الفرنسي للشرق الأدنى (IFPO) بمكان للإقامة في كردستان العراق. في السليمانية، قضيت بعض الوقت في فندق ثم استأجرت شقة في حي بخيتاري، بالقرب من وسط المدينة. كما أصف في الفصل 5، وكان عملي الميداني في كردستان العراق مختلفاً جداً عن تجربتي في بغداد. طرت من بغداد إلى كردستان العراق في رحلتي الأولى. وكانت رحلتي الثانية في سيارات أجرة جماعية، واستغرقت حوالي ست أو سبع ساعات، ولكنها كانت آمنة جداً في ذلك الوقت. وعلى الرغم من أنني كنت أتوقع أن تكون كردستان العراق مجرد محافظة عراقية أخرى، رغم تمتعها بحكم ذاتي منذ عام 1991، إلا أن تجربتي فيها كانت كأنها في منطقة أجنبية. حيث طلب مني إظهار جواز سفري وهويتي لعبور الحدود. وقد اعتبرتني الشرطة الكردية، الأساس، أيضاً "أجنبية". على سبيل المثال، اضطررت إلى الخضوع لعملية إدارية طويلة جداً من أجل تأجير شقة في السليمانية. كان العمل الميداني في كردستان العراق مختلفاً تماماً عما كان عليه في بغداد بسبب الجو العام من الأمن والاستقرار. حيث إنني عندما كنت أسافر بمفردي في سيارة أجرة جماعية، كان الرجال الأكراد الذين كنت أنقاسم السيارة معهم ينظرون إلي باحترام ورعاية إضافيين. ولم أتعرض لأي نوع من المضايقات وشعرت برعاية الأشخاص الذين كنت أسافر معهم، الذين نادراً ما كانوا يتسائلون عن سبب سفري والمكان الذي كنت متوجهة إليه. ولاحظت بأنني كنت المرأة الوحيدة التي كانت تسافر بمفردها. حيث إن معظم النساء الأخريات اللاتي كن يسافرن في سيارات الأجرة الجماعية كن برفقة أحد أفراد الأسرة من الذكور. ربما اعتقد البعض أنني عازفة موسيقى لأنني كنت أحمل عوداً حيث كنت أتعلم العزف. وقد كان التنقل والالتقاء بأشخاص جدد وإجراء المقابلات مع الناشطات في كردستان العراق أقل توتراً وإرهاقاً منها في بغداد، على الرغم من أنني شعرت أنني أقل ارتباطاً وانغماساً في واقع الشعب الكردي، حيث إنني لا أتكلم اللغة بطلاقة وليس لدي أي ارتباط بأية عائلات كردية. وشعرت كما لو

كنت أمارس العمل الميداني في بلد آخر في المنطقة. فضلاً عن ذلك، فإنني أجريت كل المقابلات مع الناشطات الكرديات باللغة العربية، والتي مثلت حاجزاً كبيراً لأن جيل الشباب لا يتكلم العربية بطلاقة. بعد هذين العاملين من العمل الميداني المكثف في بغداد وبشكل ثانوي في أربيل والسليمانية (2010-2012)، والتي يعتمد هذا الكتاب عليها بشكل أساسي، قمت برحلات ميدانية قصيرة في بغداد والنجف - الكوفة وكربلاء والناصرية. وخلال الرحلات الأقصر لهذا العمل الميداني (ربيع 2013 و 2016 و 2017)، توسعت بأسئلتني البحثية واستقصيت نشاط الشباب والمجتمع المدني وخاصة فيما يتعلق بالاحتجاجات الشعبية الضخمة التي بدأت في عام 2015. و يتيح لي هذا البحث الإثنوغرافي الأحداث إثراء وتحديث تحليل التطورات الاجتماعية والسياسية في العراق، وخاصة منذ غزو تنظيم الدولة الإسلامية في يونيو 2014 وما أعقبها.

مجموعة من قصص الحياة، ومقابلات شبه منظمة وملاحظات المشاركين

بدأت معظم مقابلاتي مع الناشطات السياسيات والمدنيات العراقيات بالسؤال التالي: "شئو اللي خلاج تكونين ناشطة نسوية؟" ("ما الذي جعلك تصبحين امرأة أو ناشطة نسوية؟"). وقد سمح لي بدأ مقابلاتي بهذا السؤال بالاستماع إلى قصص حياة الناشطات العراقيات، ابتداءً من موقعهن والتزامهن كناشطات في مختلف منظمات المجتمع المدني النسائية، والمجموعات والشبكات السياسية التي ظهرت أو عاودت الظهور بعد سقوط نظام البعث في عام 2003. لقد استمعت إلى تجاربهم في مختلف الأحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي برزت في تاريخ العراق الحديث. وقد تراوحت أعمار الناشطات السياسيات اللاتي قابلتهن بين واحد وعشرين إلى أربعة وسبعين سنة. وبهذا فإنني جمعت تاريخاً شفوياً عبر الأجيال لتطور حياة المرأة، ونشاطها السياسي وقضايا الجندر في العراق منذ الخمسينات من القرن العشرين. لقد تحدثت مع ناشطات عراقيات من مختلف الأطياف العرقية والدينية والطائفية والسياسية: من العرب، والأكراد والمسلمين والمسيحيين والسنة والشيعة والشيوعيين والإسلاميين. وقد تألفت جميع المقابلات تقريباً من جزأين. في الجزء الأول، استمعت إلى سرد حياتي لمسارات حياتهن ونشأتهن وتعليمهن وأسرهن وحياتهن المهنية وتجربتهن في النشاط وتجربة بعضهن في الغربية. كما طرحت أسئلة مفصلة حول تجارب الناشطات العراقيات وقراءاتهن للحروب المختلفة (الحرب الإيرانية-العراقية في 1991 وحرب الخليج والغزو والاحتلال في 2003 والحرب الطائفية اللاحقة) وفترة العقوبات واستبداد البعث وسقوط نظام البعث ووصول النظام الجديد للسلطة. بعد الاستماع إلى قصص حياة الناشطات، والتي شكلت الجزء الأساسي من المقابلة، كان الجزء الثاني على شكل نقاش بيننا. حيث طلبت من كل ناشطة أن تصف الأنشطة الحالية لمجموعتها مثل قانون الأحوال الشخصية والدستور وآخر عملية تعبئة للمجتمع المدني والمجموعات النسائية. كما سألت كيف تصف كل ناشطة نشاطها ودعوتها لحقوق المرأة والطريقة التي تعرّف بها المساواة بين الجنسين وحقوق المرأة. ولم أبق على الحياد خلال هذه النقاشات. حيث إنني شاركت في مناقشات عميقة حول قضايا المرأة في العراق مع كل ناشطة.

"ناشطة نسوية" هو المصطلح الأكثر استخداماً لوصف الناشطات السياسيات في العراق. وعادة ما يصف هذا المصطلح "ناشطة في مجال حقوق المرأة" أو "ناشطة نسوية". ومنذ عام 2003، أصبحت الناشطات النسويات هن النساء اللواتي اشتركن في المجتمع المدني الذي يتمحور حول النساء والجماعات السياسية التي ظهرت أو عاودت الظهور بعد سقوط نظام البعث. ويمكن أن تكون هذه المجموعات ومنظمات وشبكات مكرسة للدفاع عن حقوق المرأة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. أو فروع النساء في المنظمات أو الأحزاب السياسية. أو المنظمات الخيرية أو منظمات حقوق الإنسان والتنمية الاجتماعية - الدينية أو العلمانية - التي تتناول بشكل أساسي أوضاع الحياة المادية للمرأة. وقد كانت بعض المنظمات، على الرغم من حظرها في ظل نظام البعث، موجودة قبل عام 2003 وعاودت الظهور بعد سقوط النظام. وقد استخدمت العديد من الناشطات مصطلح الحركة النسوية لتعريف المجموعات والشبكات النسائية التي ظهرت بعد عام 2003. بالنسبة للعديد من الناشطات، فإن مصطلح الحركة النسوية العراقية يشير أيضاً إلى ما يعتبره "الحركة النسائية التاريخية"، أي المجموعات النسائية التي ظهرت في العراق أثناء تشكيل الدولة العراقية في العشرينات. وفي سياق النزاعات القومية واليسارية والمناهضة للإمبريالية ازدهرت هذه المجموعات وتم تسييسها في الأربعينيات والخمسينات.

"النسوية" هي كلمة مشحونة ومسيّسة. حيث إنها غالباً ما تشير بالنسبة لمعظم الناشطات في العراق، إلى المطالب الجذرية بالمساواة أو المفاهيم الغربية لقضايا المرأة وحقوقها. ولهذا فإن عدداً قليلاً جداً من الناشطات المشاركات في قضايا حقوق المرأة في العراق يستخدم "النسوية" لتعريف أنفسهن أو نشاطهن. ومع ذلك، فإن الفارق البسيط بين كلمة نسائي ("ما يتعلق بالمرأة") ونسوي ("ما يتعلق بالنسوية") لم يتم الإفصاح عنه بشكل واضح من قبل معظم الناشطات اللواتي التقيت بهن. في الحقيقة، إن معظم الناشطات يستخدمن كلا المصطلحين بشكل متبادل وغالباً ما يعطين الأولوية لاستخدام كلمة نسوي دون أن يقصدن بها بالضرورة معنى "النسوية". وقد استخدمت معظم الناشطات الكلمة الإنجليزية "feminist" لوصف ما يشكل من وجهة نظرهن، موقفاً سياسياً جذرياً من أجل المساواة. حيث ينتقد البعض منهن مثل هذا الموقف، بينما يتقبله البعض الآخر.

وخلال المقابلات التي أجريتها، استخدمت مصطلح ناشطة نسوية وحركة نسوية على نطاق واسع، وأسحت المجال للنساء اللواتي التي كنت أقابلهن باستخدام التعريفات والمعاني الخاصة بهن، والكلمة الإنجليزية "feminist" للإشارة إلى المطالب الجذرية بالمساواة.

ولم تتضمن القائمة الأولية للناشطات والمجموعات اللواتي أردت مقابلتهن والتي جمعتها قبل بدء عملي الميداني أي نوع من المؤشرات العرقية أو الطائفية. حيث كانت القائمة مكونة من أربع فئات: مجموعات نسائية يسارية وتلك المعنية بحقوق الإنسان وإسلامية ومستقلة (غير حكومية). بدأت البحث في نشاط المرأة بوعي، متجاهلة الانقسام الطائفي الذي تميزت به الحياة السياسية والاجتماعية العراقية منذ عام 2003. وكان إنكاري للطائفية بناءً على حقيقة أن لا أحد من أفراد عائلتي، سواء كان في داخل أو خارج العراق، كان يفكر أو يتكلم أبداً بطريقة طائفية. ومع ذلك، فإنني سأبين في هذا الكتاب، أن النظام السياسي العراقي الجديد – الذي وضعته سلطة التحالف المؤقتة بقيادة الولايات المتحدة – يعتمد على الحوصص العرقية والدينية والطائفية بدلاً من الانتماءات الأيديولوجية أو السياسية، مثل الشيوعية أو الاشتراكية أو الإسلامية أو الليبرالية. ولم تتخذ قائمتي الأولية للأفراد والمنظمات شكلاً مجموعياً إلا بعد استقراره في بغداد. حيث أضفت الفئات الإسلامية والسنية والشيعية، بالإضافة إلى المسيحية (الكلدانية والأشورية) والتركمانية والكردية (السنية والفيلية). وبهذا تكونت قائمتي من الناشطات والمجموعات النسائية اليسارية والشيوعية والإسلاموية (السنية والشيعية والكردية) والمسيحية والكردية والتركمانية والمستقلة. وفي هذا التجسد الجديد، تعني كلمة "المستقلة" المنظمات غير الطائفية وغير العرقية وغير الدينية لا المنظمات غير الحكومية.

لقد أجريت ثمانين مقابلة شبه منظمة: خمس وعشرون قصة حياتية متمعة وخمس وخمسون مقابلة رسمية. وقد تضمنت معظم المقابلات الرسمية التي قمت بها مناقشة لمدة تسعين دقيقة مع كل امرأة بمفردها. وكانت هناك حالات قليلة أجريت المقابلة فيها مع عدة نساء مجتمعات. استغرقت كل من القصص الحياتية المتمعة والخمس والعشرون حوالي ثلاث إلى أربع ساعات من النقاش مع ناشطة على مدار عدة جلسات، وحيثما كان ذلك ممكناً، في أماكن مختلفة (في مكتب منظماتها وفي منزلها). وقمت بتسجيل جميع المقابلات بموافقة المرأة التي قمت بمقابلتها. بعد ستة أشهر من العمل الميداني في بغداد – والتي قمت فيها بزيارة المكاتب وحضور التجمعات واللقاءات والمظاهرات، صامته أحياناً ومشاركة بصورة فعالة أحياناً أخرى – أصبحت أعرف عدة ناشطات عن قرب وبالتالي لم أكن بحاجة لإجراء مقابلة رسمية معهن كل الوقت. ومع ذلك، قررت عدم اقتباس المحادثات والمناقشات خارج المقابلات المسجلة ما لم يكن شيئاً قد قيل في مؤتمر أو محادثة عامة. وأخبرت جميع النساء الناشطات اللواتي التقيت بهن بأن المقابلات ستكون غفلاً من الاسم. حيث إنني من أول هذا الكتاب إلى آخره، أستخدم أسماء مستعارة بدلاً من الأسماء الحقيقية للناشطات.

لقد تأثرت وتفاجأت حقاً من الاحترام والتقدير الذي أولته معظم الناشطات لبحثي. حيث أعطتني النساء دوماً من وقتهن واهتمامهن وتقتهن. وكن حريصات على التحدث عن حياتهن وخبراتهم المهنية والسياسية، وكذلك مشاركة أفكارهن معي. وعلى الرغم من أنني قد صرحت بوضوح أنني كنت حاضرة كباحثة في الاجتماعات والتجمعات، فإنني شاركت أيضاً في المناقشات مثل أي **عضوة أخرى في المساعدة**. وقد اعتبرت أن وضعي هو وضع باحثة وناشطة نسوية في نفس الوقت، حيث كنت استمع معظم الأحيان وأتكلم في بعض الأحيان. لقد استمعت إلى قصص حياة الناشطات وأفكارهن بناءً على وعدي في تقديم بحث ذي معنى "لنا"، نحن الناشطات النسويات والمثقفات. لقد قضيت أيضاً وقتاً لا يستهان به في رصد المراكز الثقافية والجامعات وقمت بمشاركة تحليلاتي وأفكاري مع عدد من الأكاديميين والباحثين في جامعة بغداد. وحاولت تنويع أماكن ومواقع الرصد من أجل إثراء بحثي، واعتبرت السياق الذي جرت فيه المقابلات بنفس أهمية محتواها.

الشخصي هو أكاديمي

تتناول مساهمة بيير بورديو (1980) في "وضع احتمالية المعرفة" التوضع الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي لمنتجي المعرفة، مستكماً كشف فوكو (1966) عن الصلة بين المعرفة والسلطة. وقد تم تطبيق هذا المنظور بقوة في النظريات النسوية التي تشكك في مفاهيم الموضوعية الإجمالية وتقدم معرفة من وجهة نظر نسوية تضع كلاً من النسبية والموضوعية الإجمالية موضع الاختبار (هاراوي 1988 و هاردينغ 1992). وتضيف الأعمال البارزة لإنريكي دوسيل (2000) و يوافينتورا دي سوزا سانتوس (2007) حول الاستمولوجيات المعرفية البديلة منظوراً قائماً على التخلص من الكولونيالية لنقد الحيادية والصبغة الكونية المفترضة للدراسات الغربية المهيمنة. ويؤكد النقد الذي قدمته غاياتري تشاكرافورتى سيفاك (1999) لـ "الراوي المحلي" على موضوعية منتجي المعرفة. ولهذا فإنه من الواضح أن مساري وموضوعيتي، بالإضافة إلى السبب الذي جعلني أختار موضوع بحثي وكيف قررت القيام به، هي جوانب أساسية في عملية البحث. إن الموضوعية هي، في النهاية، عقلانية متموضعة يجب التعبير عنها وتفسيرها بصورة صريحة، لأن كل شخص متموضع اجتماعياً وسياسياً بطريقة أو بأخرى فيما يتعلق بموضوع معين وفي الأماكن والأشخاص المرتبطين به.

كامرأة شابة في منتصف العشرينات نشأت في المهجر في فرنسا، منحتني الحياة والعمل الميداني في العراق ما بعد الغزو إحساساً واقعياً للغاية بمعنى الحياة اليومية في العراق، خاصة في بغداد، التي اضطرت عائلتي إلى مغادرتها في أوائل الثمانينات من القرن العشرين. وقد سمحت لي هذه التجربة بتفكيك تصوراتي المسبقة عن العراق المستقاة من الشتات والمبنية على نشأتي في أسرة يهيمن عليها شعور مسيس للغاية حول ما يجب أن تكون عليه "ثقافاتي" العراقية. حيث نشأت في بيئة مبنية على فكرة العودة إلى "الوطن الأم"، وهي فكرة تعززها تجربة العنصرية وكرهية الإسلام في فرنسا. حيث تشكلت فترة طفولتي ومراهقتي المبكرة بحلم "العودة" إلى العراق، الذي كان يتذكره من هم حولي كنوع من الجنة. والدتي في الأصل من النجف، ولم تكن ناشطة سياسية ولم ترغب أبداً في أن تكون كذلك. وقد تأثرت المسارات الشخصية والسياسية لوالدي، وهو في الأصل من الناصرية، بمسار محمد باقر الصدر، الشخصية السياسية والدينية العراقية. وفي رغبته في اتباع الشهيد الصدر، أصبح أبي إسلامياً. حيث عارض علانية نظام صدام، وانضم إلى المعارضة السياسية، وموّل منظمة تدعم ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان في العراق.

وقد كان منزلنا في فيرني فولتير، وهي مدينة فرنسية صغيرة على الحدود السويسرية، مليئاً باللجئين العراقيين - من عائلات أو رجال ونساء بمفردهم - الذين فروا من الحرب والعنف في العراق في ظل نظام البعث. وقد كانت فترة شبابي المبكرة تتمحور حول سرديات اللاجئين العراقيين للمعاناة وسوء المعاملة، والحزن العميق، البالغ القوة في عيون والدتي، والنتائج عن الانقطاع عن عائلتنا ووطننا. وقد تساءلت عدة مرات كيف كانت ستبدو حياتنا لو أن انتفاضات عام 1991 قد نجحت،¹² ولو أن النظام قد سقط في ذلك الوقت. أنا مقتنعة بأن حياتنا وحياة معظم العراقيين كانت ستختلف تماماً لو أن الانتفاضات الشعبية ضد نظام البعث، قبل عام 1991 وبعده، قد أدت إلى سقوط نظام صدام، بدلاً من أن يتم ذلك الأمر عن طريق غزو واحتلال إمبرياليين. بعد أسبوعين من سقوط النظام في عام 2003 - وكنت في ذلك الوقت في المدرسة الثانوية - عاد والدي والدتي إلى العراق. بعد أكثر من ثلاثة وعشرين سنة من غربة قاسية تكاد لا تطاق، تمكنا أخيراً من رؤية أسرته وأصدقائهم. وفي 18 نوفمبر 2006، قُتل والدي على يد جماعة مسلحة مسؤولة عن الكثير من العنف الطائفي في بغداد. وتحقق حلم حياته الذي هو الاستشهاد، وانكسر بعنف حلم عودتنا إلى العراق.

وقبل قيامي بدراسة السياق العراقي، كنت قد أكملت بحث ماجستير في النشاط النسوي المسلم المناهض للعنصرية في فرنسا،¹³ والتي مثلت محاولتي الأولى لتنظير تموضعي كناشطة تعبر عن تعدد الفهم المسلم والمناهض للرأسمالية والمناهض للعنصرية للنسوية¹⁴. عندما بدأت العمل الميداني في العراق، كنت أيضاً أحضر للكتاب الذي قمت بتحريره عن النسويات الإسلامية (2012)، والذي أقرحت فيه أن تتحدى الحركات الفكرية النسوية المعاصرة الإسلامية/المسلمة كلاً من المعتقدات التقليدية المسلمة والمعتقدات التقليدية النسوية. وفي هذا الكتاب، مع أنني قد وضعت النسويات المسلمة جنباً إلى جنب نسويات العالم الثالث وما بعد الكولونيالية والنسوية السوداء، فإنني أيضاً جادلت بأنه في تجديدها للإسلام الإصلاحية حول مفهوم التوحيد ("توحيد الله") والاشتباك بالتقاليد الشرعية والروحية المسلمة كان الفكر النسوي المسلم المعاصر يستحضر "الإيمان" و"ديناميات التقوى" إلى النسوية. وأقرحت أن النشاط والدراسات النسوية الإسلامية يسمحان للمرء بتجاوز الانقسام العلماني/الديني ويقترح قراءات بديلة وممارسات للحداثات والنسويات. إضافة إلى ذلك، فإنه من خلال تقديم مساهمة النشطاء- الباحثين النسويين المسلمين من أوروبا وأمريكا الشمالية والبلدان ذات الأغلبية المسلمة، قمت باستجواب ثنائية الغرب/الإسلام التي تميل إلى التبسيط من خلال إظهار البعد العابر للقومية لمزاعم النسويات المسلمة.

ومع ذلك، فإنني أدرك أن التركيز المفرط المضلل على الادعاءات النسوية الإسلامية المسلمة يمكن أن يؤدي إلى استشراف معكوس. إن الرغبة في تقديم "نسخة مسلمة" من النسوية يمكن أن تخلق موقفاً "إسلامياً" يحدد التعريف المعياري لكل من الإسلام والنسوية بدلاً من الكشف عن دينامياتها المتغيرة والمحولة وعن الحاجة إلى ترسيخ تعبيراتهما وممارساتهما في سياقاتهما الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخاصة. وإضافة إلى ذلك، فإنني أزع أيضاً أن تحليل سياسة موقع الخطابات النسوية المسلمة

ضروري لتجنب السقوط في لعبة سياسة الهوية. إن اشتباكي الشخصي مع الإسلام كدين موجود في حياتي اليومية وكذلك فهمي الروحي والفكري له في تطور مستمر. كوني كبرت في بيئة أسرة عراقية محافظة في الشتات، وكوني كنت أنا نفسي نسوية مسلمة محببة، فإنني كنت دائماً أتساءل بتلقائية عن العديد من الثنائيات التبسيطية: علماني/إسلامي وحديث/سلطوي أبوي ونسوي/ديني. ولم تنجح مثل هذه الثنائيات أبداً في إقناعي، بقدر المعادلات حديث = نسوي وعلماني = مؤيد لحقوق المرأة كما أن المعادلة ديني = سلطوي أبوي لم تكن مقنعة لي هي الأخرى. وقد أثرت تجربتي مع السياق العراقي فيما بعد عام 2003 ومع النشاطات السياسات العراقية، تصوراتي وافتراساتي حول كل هذه القضايا وشككت فيها وشكلت تحدياً لها. في نفس الوقت. عندما كنت أعيش في العراق بعد فترة ما بعد الغزو، مررت أيضاً بتجربة تموضع جديد. لأنني كنت جزءاً من المجتمعات المهمشة في فرنسا معظم حياتي، حيث كنت أعيش في ضاحية فقيرة وتعرضت للتمييز كمهاجرة، ولهذا فإنني حساسة للغاية عندما يتعلق الأمر بالقوى المهيمنة والتعاريف المعيارية للأمة والمواطنة المتفاوتة ولا أتق بها. شعرت بالغرابة عندما استقرت في بغداد في حي راقى وحملت هوية النخبة السياسية الجديدة حيث ينظر إلي على أنني ابنة شهيد. وعلى الرغم من وضعي الرمزي الجديد في فترة ما بعد عام 2003، فإنني اعتمدت على تجربتي في النضال ضد العنصرية في فرنسا طوال بحثي وأعمالي الميدانية لأظل حساسة تجاه السلطة والقيادة السياسية وعلى وعي بهما. إن العيش في الكاظمية وضعني في طليعة ما يسمى عادة بـ "الإحياء الشيعي" في العراق. حيث شهدت كيف تحولت الثقافة السياسية الطائفية من عقود من التهميش إلى مركز السلطة بعد سقوط نظام البعث. حيث تم الاحتفال بمحرم وعاشوراء والاحتفالات الدينية المتعلقة بولادة أو موت الأئمة الشيعة الإثني عشر بحماس وعاطفة شديدين. ويتردد صدى قصة استشهاد الحسين في كربلاء مع هؤلاء الذين غلب على حياتهم الظلم والندرة وفقدان الأحباب.

نحو "شعرية للعلاقة"

تشكك الخلفية الإبيستيمولوجية لهذا الكتاب في الجوهرية وترفض أية فكرة عن الجذور أو الجوهر الأصلي أو وجود أي شيء أصيل. يقدم إدوار غليسان (1990، 1997) تصوراً لرفضه للعالمية الجوهرية الثقافية في شعرية العلاقة (1990)، حيث يتوسع في رفضه للهوية-الجذر ويصر على ترابطية العالم. ويدحض غليسان فكرة الأصول المتجزئة وي طرح، بدلاً من ذلك، فكرة أن الت موضعات المختلفة والمتغيرة للإنسان المعاصر تتسم بالحدائث الاستعمارية، وهي حدائث قامت فيها الإمبريالية الاستعمارية والعبودية بتشكيل الرأسمالية المعاصرة. ووفقاً لغليسان، فإن العالم هو كل واحد. وأن العالمي يؤثر على الحياة اليومية لمعظم الأفراد إما كمستفيدين أو ضحايا، أو كليهما في نفس الوقت. ويقترح النظر بصورة شعرية لا تحليلية في منتجات العنف المتأصل في توسع الحدائث الاستعمارية. وبهكذا فإنه لا يمكن للمرء التنبؤ بما يأتي نتاجاً للعنف. علاوة على ذلك، فإن كل كائن في العالم مرتبط، بطريقة أو بأخرى، بكل إنسان آخر في عالم كلي (Tout Monde).

يمكن أن ربط الأفكار الفلسفية لغليسان بمقاربة ستوارت هول حول هوية الذات المعاصرة على أنها مجزأة وليست ثابتة، ولكن تخضع لإعادة تعريف وإعادة تشكيل دائمين. ولا يعتبر مفهومه للهوية (غليسان 1996a) جوهرانياً بل هو مفهوم إستراتيجي وتموضعي. حيث إنه (أي المفهوم) يعتبر أن الهويات ليست موحدة أبداً، ولا تكون أحادية أبداً، بل تتكون بصورة متعددة عبر خطابات وممارسات ومواقف مختلفة ومتقاطعة ومتخاصمة في كثير من الأحيان. إن صعود الرأسمالية العالمية، ونتيجة لذلك، إضعاف حدود الدولة القومية وأشكالها المحلية للهويات، كلها قد ساهمت في خلق "عرقيات جديدة" (غلاسانت 1996b). يقترح هول طريقة لفهم كيف تنجح عناصر "أيدولوجية" في ظروف معينة في خلق مجموعة متماسكة من الهوية وإيجاد طريقة تشكك في كيفية تركيب هذه المجموعة اجتماعياً وسياسياً وتبعاً لأية تعبيرات (هول 1996b). نانياً بنفسه عن الأفكار الضيقة والأفكار التي غالباً ما تكون كولونبالية للعرقية، فإنه يقترح تعريف جديد يعتمد على أنماط الواقع المعاصر الذي يتميز بالسماوات المتناقضة للعولمة والتي تتضمن الاختلاف وتنتج في أن واحد (هول 1996b). وتتسم سياسة الاختلاف التي اقترحتها هول بمفهوم الهوية على أنه تعبير عن مجال للاختلاف على مستوى الأفراد وضمن مجال آخر أكبر من التمايز الاجتماعي والثقافي في أن واحد. وإضافة إلى ذلك، يعرّف هول التعبير بأنه الرابطة التي توحد عنصرين مختلفين تحت ظروف معينة. ومع ذلك، فإن هذا الربط ليس ضرورياً أو مطلقاً أو ثابتاً (هول 1986). وهكذا، بالنسبة لهول، فإن العالمي والمحلي وجهان لنفس الظاهرة، وهي التعبير الثنائي لتشكل رأس المال المتأخر. وهو لا يقوم فقط بإدانة العولمة كمجانسة ثقافية بل يلاحظ الطبيعة التعارضية للحالة الحديثة: العودة إلى المحلي كاستجابة لمجانسة الثقافة وعولمتها. وفقاً لهول، فإن تعمية المحلي ليست أفضل من تعمية العالمي. حيث يجد الجوانب العابرة للحدود للوضع المعاصر كما يتم التعبير عنها في النقاشات حول الثقافة العابرة للقومية والهوية مشربة بممكناات متناقضة لكنها قوية (هول 1990، 1997).

لقد كان لمقاربات غليسان وهول تأثيراً عميقاً على تفكيري، لا سيما في محاولتي لتحديد تموضعاتي المتعددة. حيث إن رفض التعميمات أو تعريفات الموجزة في كلمة واحدة، والتعامل مع العالم المعاصر من خلال التعقيد والسلطة والتاريخانية والعلائقية، وبذلك رفض النماذج الثنائية – مثل الحديث/التقليدي والغرب/الإسلام والثقافة/الاقتصاد والخطابي (من الخطاب)/المادي – هي الطروحات الإبيستيمولوجية والأخلاقية التي أتخذتها طوال هذا الكتاب.

بنية الكتاب

يتناول الفصل الأول الفترة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية المبكرة (1917-1963) ويبين كيف تشكلت قضايا المرأة والجنود من خلال صراعات قوة مختلفة تتطوي على أفكار متنافسة عن الأمة وتعريف الدولة والصراعات بين قوى اجتماعية وسياسية مثل بزوغ الطبقة الوسطى الحضرية والعلماء وشيوخ القبائل والحركة النسائية الناشئة. أولاً، أقتراح التفكير في البحوث الرائدة من أجل صقل مقاربتنا للمجتمع العراقي. ثم أستقصى الانتداب (1917-1932) والفترات الهاشمية (1932-1958) وأحلل كيف قامت طبيعة العلاقة بين الدولة الاستعمارية والمجموعات المختلفة مثل العلماء وشيوخ القبائل والقوى السياسية للطبقة الوسطى الحضرية البارزة بتشكيل سياسة الجنود والنشاط السياسي للمرأة. ثم أقوم بتحليل أهمية الفترة الثورية (1958-1963) في تقنين الحقوق القانونية للمرأة، وأستكشف طبيعة الاختلافات بين الحركتين النسائيتين المتنافستين، الشيوعية والقومية. وأخيراً، أبين كيف سيؤدي انقلاب البعث الأول (1963-1968) إلى تقويض الإنجازات المتعلقة بمفاهيم المواطنة القائمة على المساواة والتي ينتج عنها هيمنة ثقافة سياسية مناهضة للإمبريالية.

الفصل الثاني يتناول فترة البعث (1968-2003) ويحلل العلاقة بين قضايا الجنود والاستبداد الوراثي رعية الدولة والقبلية والإسلامية. وأقوم بتحليل تأثير إيديولوجيات وسياسات الدولة المختلفة والحروب والعقوبات على النسيج الاجتماعي والثقافي العراقي، وكذلك على أوضاع حياة النساء. أولاً، أظهر تأثير نظام البعث الاستبدادي الوراثي على تعريف المواطنة نفسه. وأستكشف سياسة الجنود خلال فترة السبعينات، والتي تميزت بالنمو الاقتصادي والاجتماعي والثقافي الذي حفزته الثروة النفطية التي ساعدت على تحسين أوضاع حياة النساء وحقوقهن القانونية. ثم أقوم باستكشاف السياسة المتحولة للجنود في الثمانينات المواكبة للحرب مع إيران وعسكرة المجتمع العراقي التي كان لها تأثير كبير على حياة النساء والعلاقات بين الجنسين. كما أقوم أيضاً باستكشاف سياسة النظام تجاه الجماعات وهي معادية للأكراد ومعادية للشيعة والأبعاد الجندرية لهذه السياسة. ثم أقوم بتحليل التغييرات العميقة التي أثارها غزو الكويت عام 1991، وقصف التحالف بقيادة الولايات المتحدة والعقوبات البشعة التي مثلت الضربة القاضية للدولة والمجتمع العراقيين. وأقوم باستكشاف كيف مثل عراق ما بعد عام 1991 فترة من الوحشية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع العراقي والتي أثرت بعمق في عمله ونسجته الثقافي. وأبين كيف أن هذه الفترة من الإفقار العام وأشكال المحافظة الاجتماعية والسياسية أعادت تعريف حياة المرأة ومعايير الجنود وممارساته. بداية من سرد لقاء مع ناشطة في مدينة الصدر، يكرس الفصل الثالث لفترة ما بعد الغزو (2003-2017) ويستكشف السمات الرئيسية لأنماط الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للعراق وتأثيرها على أوضاع حياة المرأة ونشاطها. أولاً، أستقصى كيفية معاشرة الناشطات السياسيات للغزو والاحتلال. ثم أحلل كيف يؤدي سياق العنف العام والأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الناجمة عن الغزو والاحتلال إلى تشكيل حياة المرأة ومشاركتها الاجتماعية والسياسية. وأخيراً، أفحص بصورة خاصة ممثلات النساء في النظام الجديد واستكشف كيف أثر توجه النظام السياسي العراقي نحو كيانات جماعية على وجودهن ونشاطهن.

أبدأ الفصل الرابع بتقرير عن رصد جامعة بغداد ما بعد الغزو. ويعرض (معاودة) ظهور المجموعات النسائية السياسية ومجموعات المجتمع المدني منذ عام 2003. حيث أبدأ بالنظر في العلاقة بين الديناميات المحلية والعالمية في تشكيل أجنادات المجموعات النسائية في الشرق الأوسط ودول العالم الثالث. ثم أستكشف الطرق التي ظهرت بها المجموعات النسائية الاجتماعية والسياسية بعد سقوط النظام وكيف بدأت بتنظيم نفسها. ثم أستكشف علاقتها بالنظام الجديد وشبكات الولايات المتحدة والأمم المتحدة والتمويل الدولي الذي يستهدف قضايا المرأة. وأقدم المجموعات والمنظمات المختلفة وطبيعة نشاطها وأعمالها وتعبئتها وأجنادات نضالها.

في الفصل الخامس، بعد تقديم لمحة عن عملي الميداني في كردستان العراق، أستكشف نشاط المرأة الكردية وأحلل أجناداتها وخطاباتها المتعلقة بـ "الدولة الكردية" والقوميات الكردية. ثم أنتقل إلى تحليل نشاط المرأة الإسلامية وأستكشف تطورها وكذلك طبيعة الأشكال الدينية لنشاط المرأة في كردستان العراق. وأخيراً، ومن خلال مثال ناشطة ترفض الانضمام إلى أية منظمة رسمية، أستكشف تأثير التحول إلى منظمات غير حكومية على نشاط حقوق المرأة في كردستان العراق.

يتناول الفصل السادس التعبئة حول قانون الأحوال الشخصية في فترة ما بعد احتلال العراق بدايةً من الاحتفال باليوم العالمي للمرأة في بغداد. حيث إنني أولاً أحلل تجزئة مجال الحقوق القانونية للمرأة المرتبط بمأسسة الهويات القائنة على المجتمع المحلي وصعود الجماعات السياسية المحافظة إلى السلطة منذ 2003. وأستكشف بشكل خاص الاختلافات بين الناشطات الإسلامويات من السنة والشيعة فيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية على الرغم من تمثيلهن المشترك بشأن قضايا الجنود. ثم أطرح تحليلاً للعلاقة بين قضايا الجنود والمفاهيم المتنافسة للأمة. وأخيراً، أفحص الطرق التي تقوم بها النساء المنخرطات في أشكال علمانية أو دينية للنشاط بتعريف معايير حقوق المرأة والجنود واقتراح تجاوز النسويات العلمانية/الدينية.

وأخيراً، يبدأ الفصل السابع بالتأمل في القواسم المشتركة بين الخطابات المختلفة للناشطات حول ما يجب أن تكون عليه "المرأة العراقية". وأستكشف النسويات المختلفة للناشطات العراقيات وتعريفهن لمعايير وعلاقات الجنود في إطار تحليلي يربط الشخصي بالسياسي. حيث إنني، أولاً، أقتراح التفكير في العلاقة بين الجنود والنزعات المحافظة وقضايا التقوى والأخلاق والاحترام، بالإضافة إلى الهوية المسلمة والإسلام والنسويات. ثم أقدم الاتجاهات النسوية المختلفة الموجودة في العراق في علاقتها بخطابات

الناشطات في مجال حقوق المرأة حول الجندر من ناحية المساواة والمعايير والعلاقات. وأخيراً، أنظر إلى الطرق التي تعرّف بها الناشطات العراقيات الاحترام والأنوثة فيما يتعلق بحياتهن ونضالهن.

هوامش المقدمة

- (1) هي كلمة مألوفة ومحبة تعني "العم"، ويمكن استخدامها للإشارة إلى عم من جهة الأب أو رجل مسن، كما في هذه الحالة.
- (2) تعني أبو منال حرفياً "والد منال". في العراق، تتم الإشارة إلى معظم البالغين عادة بكلمة "أبو" أو "أم" يليها اسم الإبن الأكبر سناً في كثير من الأحيان، وبشكل أقل الإبنة الأكبر سناً، كما في حالة أبو منال، الذي لديه ثلاث بنات وأكبرهن سناً تدعى منال.
- (3) في عام 2008، قررت القوات المتعددة الجنسيات المحتلة إقامة نقاط تفتيش و قواطع جدارية (T-walls) في جميع أنحاء العاصمة في محاولة "لتأمين" المناطق المختلفة في بغداد، والتي تم تقسيمها حسب الانتماء الطائفي بعد تفجر العنف في 2006-2007. في عام 2008، خصص الجيش الأمريكي والحكومة العراقية والعديد من الجمعيات الأجنبية ميزانية قدرها 100,000 دولار لما كان يسمى "حملة تجميل" للقواطع الجدارية (T-walls)، والتي قادتها البلديات المحلية. ونتج عن هذا سلسلة من اللوحات، المستوحاة في الغالب من رمزية بلاد ما بين النهرين القديمة، في جميع أنحاء بغداد (دملوجي 2010 ؛ بييري 2014).
- (4) قطعة تقليدية من ملابس النساء في العراق تتكون من قطعة طويلة من النسيج الأسود.
- (5) بني خلال الحقبة العثمانية في عام 1855.
- (6) كما أشار بيتر هارلينج (2012)، محقاً، إلى أن انعدام استمرارية الكتابة التاريخية للعديد من الأبحاث حول العراق التي بدأت دراسة لأنماط واقعه الحالي في عام 2003 يشكل مشكلة كبيرة لفهم تاريخه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.
- (7) بببي هي الكلمة المألوفة للجدة.
- (8) خالة تعني أخت الأم.
- (9) عمّة تعني أخت الأب
- (10) خالو تعني أخو الأم
- (11) مركز ثقافي في المنصور
- (12) كما أُبين لاحقاً في هذا الكتاب، يعتقد العديد من العراقيين، بمن فيهم أنا، أن انتفاضات عام 1991 كانت ناجحة، لكن قوات التحالف بقيادة الولايات المتحدة قررت خلاف ذلك، تاركة مئات الآلاف من العراقيين تحت رحمة نظام البعث الوحشي.
- (13) كانت أطروحتي للماجستير، تحت إشراف نيلوفر جول في كلية الدراسات المتقدمة في العلوم الاجتماعية، عن ظهور وعي نسوي مسلم في فرنسا. وكانت تقوم على أساس دراسة إثنوغرافية للحركة النسوية المسلمة المناهضة للتمييز العنصري التي شاركت فيها و قمت بتحليلها من خلال فحص لتحليل تداخل العنصرية والجنس والدين.
- (14) شاركت في تشكيل المنظمة النسوية المناهضة للتمييز العنصري ضد المرأة (التكثف النسوي من أجل المساواة) التي تأسست عام 2004 في سياق الجدل الذي أثير حول الحجاب في فرنسا مع كريستين دلفي ومونيك كرينون وإسماعيل شودر وندبلا باي وحميدة بن ساديا ومارينا دا سيلفا. وقد كنت عضوة نشطة في منظمة الهدى – وهي منظمة نسائية مسلمة في مدينة رين – وشاركت مشاركة كبيرة في الحركة المناهضة للحرب بالإضافة إلى الحركة المناهضة للرأسمالية. كما شاركت في معارضة قمة مجموعة الثماني المنعقدة في إيفيان (2003) والمنتدى الاجتماعي الأوروبي في باريس/ سان دينيس (2003) ولندن (2004).