

## النساء والقومية المحتويات

### • افتتاحية

#### • دراسات :

- حارسات الهوية : القومية والنساء يسري مصطفى ٦
- النسوية المستحيلة شيرين أبو النجا ٢٠
- قراءة عربية لمؤتمر نسوى إيناس الشافعى ٣٥

#### • ترجمات :

- النساء والنوع الاجتماعى والنزعة القومية الجديدة تألف : شريفة زهور  
ترجمة: شهرت العالم ٤٠
- مولد أمة عصرية : تأميم الزواج فى مصر فى العهد الملكى  
تأليف : حنان خلوصى  
ترجمة: سامح سمير ١١٠

#### • عروض كتب :

- النساء والمواطنة والاختلاف عرض: نولة درويش ١٨١
- النوع الاجتماعى والاقتصاد السياسى للتنمية عرض: هالة كمال ١٨٩
- رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن عرض: وسام كمال ٢٠٢

## افتتاحية

يتعرض هذا العدد من «طيبة» لموضوع شديد الأهمية فى وقتنا الحالى وهو موضوع «النساء والقومية»، وتتبع أهمية هذا الموضوع من ثراء المناقشات حول العولمة وتجلياتها المختلفة فى تأثيرها على تغيير – أو حتى القضاء على – مفهومي «القومية» و «الوطنية». وكما هى الحال، تظهر الإشكاليات حول موضوع معين فى أكثر صورها حدة عندما يتعلق الأمر بالنساء. ومن هنا، يحاول هذا العدد الإجابة عن الأسئلة المثارة حول مفهومي «القومية» و «المواطنة» فى ظل العولمة وانعكاسات تغيير هذين المفهومين على أحوال وأدوار النساء فى عدد من الدول والمجتمعات فى مناطق مختلفة من العالم، ولكن ينصب اهتمام العدد فى معظم مواده، بالطبع، على النساء والنسوية فى علاقتهما بالقومية والوطنية فى العالم العربى وفى مصر، بصفة خاصة.

وفى هذا السياق يأتى عرض كتاب «النساء والمواطنة والاختلاف» الذى حررته «نيراى وفال ديفيز» و «بنينا وربلر» وتعرض له «نولة درويش»، وهو يحتوى على دراسات متعددة من بلدان متنوعة جغرافيا وثقافيا لتغيير مفهوم المواطنة فى ظل العولمة فى تأثيره على أحوال النساء إما سلبيًا وإما إيجابيًا، أو الاثنين معًا فى بعض المناطق. كما تدعم دراسات الحالة فى هذا الكتاب البحث فى الطبيعة المختلفة لتغيير المفاهيم على النساء بصفة خاصة.

أما البحث الموسع والمتميز لـ «شريفة زهور» تحت عنوان : «النساء والنوع الاجتماعى والنزعة القومية الجديدة» فيقدم استعراضًا لتجليات العلاقة بين النزعة القومية والنزعة النسوية فى مجموعة من بلدان الشرق الأوسط ومن بينها إيران وتركيا ومصر ولبنان، مع التركيز على دولة

فلسطين، والارتباط الوثيق في هذه الدولة بين النسائي والقومي، على وجه التحديد، وأهم ما يميز ورقة «شريفة زهور» هو مقدمة تحاول فيها إثبات الجذور الثقافية المحلية للنسوية في بلدان الشرق الأوسط، ونفى الزعم باستيرادها من الغرب.

وفي السياق نفسه، يأتى عرض كتاب «مارجو بدران»، «رائدات الحركة النسوية والإسلام والوطن» لـ «وسام كمال»، ويتضح من العرض مدى ارتباط نشوء الحركة النسوية في مصر بالقضايا الوطنية والقومية ومناهضة الاستعمار، ولكن يظهر الكتاب بوضوح أيضا مدى الإحباط الذى أصاب الرائدات النسويات عند التوصل إلى المطالب الوطنية التى طالبن بها جنباً إلى جنب مع الرجال؛ فعادة ما يتم التأجيل والمماطلة فى تحقيق مطالب النساء بعد تحقيق المطالب القومية. إنه الإحباط نفسه الذى تعبر عنه شيرين أبو النجا فى مقالها حول «النسوية المستحيلة»، فكثيرا ما تطغى الهوية القومية – حسب رأى أبى النجا – على الهوية النسوية، وتجعل منها مطلباً مستحيلاً.

ويؤكد «يسرى مصطفى» فى ورقته بعنوان «حارسات الهوية» تجاهل النساء من قبل الاتجاهات السياسية المختلفة بدعوى الحفاظ على الهوية، كما يظهر مصطفى العلاقات المعقدة والمتشابكة بين النساء والاتجاهات الفكرية والسياسية المختلفة، الوطنية والقومية والعروبية والإسلامية والعلمانية. ويخلص مصطفى إلى أن هذه الاتجاهات المتضاربة قد اجتمعت حول كل ما يختص بالنساء، فقد تعامل الجميع مع النساء كحارسات للهوية، وبالتالي يصعب المس بأوضاعهن، أدى هذا بالطبع إلى تثبيت الأوضاع الحقوقية والإنسانية المجحفة بالنساء، دون تغيير تحت ظل الاتجاهات كافة.

وفى بحث تاريخى متميز حول «مولد أمة عصرية: تأميم الزواج فى مصر فى العهد الملكى» تقدم «حنان خلوصى» لبداية تأميم الدولة لمؤسسة

الزواج فى المعهد الملكى، وفى ظل الاستعمار البريطانى، لأسباب سياسية بحتة لا تنتظر إلى بناء الأسرة كعمل اجتماعى، وإنما عمل سياسى بامتياز. ومن خلال قراءة متمحصنة لعدد كبير من المصادر والوثائق التاريخية ومن المراجع العربية والأجنبية تصل إلى نتائج عديدة ومفصلة حول تقنين عادات الزواج وبناء الأسرة فى مصر الحديثة.

أما إيناس الشافعى، فتقدم عرضًا وثائقيًا هو قراءة عربية لمؤتمر نسوى، حيث تعرض الشافعى لمواقف النساء العربيات فى مؤتمرهن الأول عام ١٩٤٤ من القضية الفلسطينية وهو عرض يدعم القول بأن النساء لم يتخلين فى وقت من الأوقات عن أدوارهن السياسية والقومية وأن الوعى النسوى للنساء لا ينفصل عن الوعى القومى والسياسى.

وأخيرا يأتى كتاب «النوع والاقتصاد السياسى للتنمية» لـ «شيرين م. راي»، والذى تعرض له «هالة كمال» ليلىم بجوانب موضوع النساء والقومية، وهو موضوع هذا العدد، ويربطه بموضوع «النساء والعولمة»، وهو موضوع العدد القادم من «طيبة». ففى الكتاب عرض لمشاكل النساء فى الدولة القومية، وما يعتريهن من تمييز سلبى فى ظلها، كما يعرض فى الوقت نفسه لمشكلات العولمة وتأثيرها السلبى على النساء، ولكن تحذر الكاتبة من الإسراف فى الحنين إلى زمن «القومية»، الذى كثيرا ما يتبناه مواطنو دول العالم الثالث، وتطالب من يعتريه هذا الحنين – خاصة النساء – بتذكر أحوالهن فى ظل هذه الدول، وتدعو إلى المزيد من إشراك النساء فى وضع السياسات الحكومية فى ظل العولمة، التى تمكنهن من التغلب على التمييز ضدهن، وهو ما عانين منه فى ظل الدولة القومية أو فى ظل العولمة.

نرجو، فى الختام، أن تشكل مواد هذا العدد إضافة قيمة للمكتبة العربية فى موضوع النساء والقومية، وندعو الباحثات/ين فى مجالات علمية

وأكاديمية مختلفة إلى قراءته كمقدمة ومحفز بحثي للكتابة في العدد القادم  
حول «النساء والعولمة».

---

---

حارسات الهوية :

القومية والنساء

---

---

يسري مصطفى

نحاول في هذا المقال تقديم صورة عامة عن قضية،  
قلما تم التعرض لها وهي موقع النساء في الفكر القومي.  
ويسعى المقال إلى تناول هذا الموضوع من خلال قراءة  
تحليلية للعناصر الرئيسية المؤسسة لهذا الفكر وتحولاته  
والسياقات والعوامل المؤثرة في توجهاته. ولعل العلاقة  
بمفاهيم السلطة والهوية من أهم المداخل التي يعتمد  
عليها المقال، فلا يمكن فهم موقع النساء في الفكر  
القومي من دون التطرق لدور هذا الفكر في بناء السلطة  
والهوية.

مدخل

في كتابه "موسوعة الفكر القومي"، يقول المؤلف، د. نبيل راغب، إن  
هذه الموسوعة "تجمع كل الاتجاهات الممثلة للفكر القومي على  
المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية  
والروحية.." <sup>(1)</sup>. وتضم هذه الموسوعة ٨٦ شخصية من المفكرين، ولكن  
اللافت للنظر أنه ليس بين هؤلاء سوى امرأتين وهما: نازك الملائكة  
ونجلاء عز الذين، من العراق. والمسألة لا تتعلق بالعدد فقط بل بالمحتوى  
أيضاً، فقد غاب الحديث عن النساء ربما بشكل كامل ولا يجد القارئ إلا

فقرة عن نازك الملائكة يستعرض فيها الكاتب مفهومها للتجزئية حسب ما جاء فى كتاب لها بعنوان "التجزئية فى المجتمع العربى"، فتصفها بأنها ".... ظاهرة إجتماعية عامة تسيطر على الفكر العربى والحياة العربية، حيث نجد الفرد بصفة عامة يفصل ما لا يفصل فيقع نتيجة لذلك فى تناقضات واضحة ومشكلات ما كان ليصاب بها لولا هذه التجزئة فى ما لا ينبغى ان يتجزأ. فهناك مثلاً التجزئية فى فكرة الحرية، ذلك أن الناس يحسبون أن من الممكن أن يكون الرجل حراً كل الحرية بينما المرأة أسيرة القيود لا تملك حرية إبداء الرأى ولا حق الحياة الكريمة، والواقع أن عبودية المرأة لا بد أن تؤثر فى حرية الرجل تأثيراً واضحاً. فمن المستحيل أن يكون الرجل حراً وهو ممنوع من إنشاء صلات أخوية ودية كريمة مع مجموعة من النساء المتصفات بالحرية المشروعة"<sup>(٢)</sup>.

على ما يبدو أن غياب قضايا النساء عن الفكر القومى يشكل سمة عامة ولا يتعلق بهذه الموسوعة فقط، فهى مجرد مثال. فمن السهل على الباحث عندما يراجع عناوين المنتج الفكرى القومى أن يلاحظ هذا الغياب، فقضايا الدولة والاستعمار والهوية والصراع العربى الإسرائيلى هى العناوين الرئيسية التى تشغل الحيز الأكبر من اهتمامات المفكر القومى. وهى قضايا ذات أهمية بلاشك، ولكن كثيراً ما تم توظيفها من أجل تغييب قضايا أخرى تتعلق بالحريات وحقوق الإنسان.

وقد يشير غياب أو هامشية قضايا النساء إلى أمور ذات دلالة تتعلق ببنية الفكر العربى الحديث بشكل عام وليس فقط الفكر الدينى أو القومى بل ما سُمى بالفكر الليبرالى كذلك. فالأمر لا يتعلق بنسيان - أو حتى تجاهل - بل يتعلق ببنية فكرية يشكل حضور النساء فيها كما غيابهن علامة على هيمنة أبوية طالما تحدثت عنها الأصوات المساندة لحقوق النساء. وكما يمكن أن نتحدث عن الغياب فى مقدورنا كذلك الحديث عن حضور للنساء

وخاصة في الفكر الديني وهو حضور من أجل التغيب والتهميش. وكلنا يعلم أن النساء حاضرات وبقوة في الخطاب الديني ولكن كموضوع للهيمنة والسيطرة وبالتالي التغيب ارتكازاً إلى مفهوم القوامة، والذي بموجبه يكون الرجل في مرتبة أعلى من المرأة. وهذا المبدأ الذي يظهر صريحاً في الفكر الديني قد انعكس كذلك على أيديولوجيات أخرى حتى وإن لم تصرح به. إن تجاهل قضايا النساء في الفكر القومي قد يكون مؤشراً على استبطان مبدأ القوامة.

ولعل المبرر الصريح أو الضمني لتبرير تهميش قضايا المرأة يرتبط بمسألتين رئيسيتين، الأولى هي قضية الهوية، كما سنتحدث عنها لاحقاً، حيث إن حرية المرأة تعني التغريب أو انتصار الخطاب الاستعماري أو انتصار الخارج على الداخل. أما المسألة الأخرى وهي مرتبطة بالأولى فتنتمثل في القسمة بين قضايا كبرى تستحق الاهتمام وهي قضايا الأمة ومناهضة الاستعمار والحفاظ على الهوية، وقضايا صغرى يمكن تأجيلها أو حتى نسيانها ومنها قضايا الحريات وفي مقدمتها حقوق النساء والأقليات وغيرها من الفئات والكيانات التي غالباً ما تم النظر إليها على أنها صغيرة.

كما أن التجاهل ينبع من اليقين، وهو اليقين الذي يتوهمه أنصار الأيديولوجيات الكبرى من أنهم أصحاب مشاريع كبرى للخلاص. والخلاص قد يكون بالمعنى الطبقي أو القومي أو حتى العرقي<sup>(3)</sup>. وغالباً ما ارتبط هذا النمط من الخلاص بإقصاء واستبعاد أو حتى معاداة قضايا نوعية وفي مقدمتها حقوق النساء. إن فكرة الخلاص، بالمعنى الديني على الأقل، تقتضي الحفاظ على تقاليد الجماعة فيما يعتبر أن الحريات بشكل عام وحريات النساء بشكل خاص تشكل تهديداً لتماسك الجماعة. وكان الأمر يتطلب دائماً وجود حركات نسائية قوية لإعادة صياغة مفهوم الأيديولوجيات الكبرى للخلاص. ولا شك أن المجتمعات العربية شهدت

أصواتًا مطالبة بالحقوق والحريات ولكن مع الأسف لم تتحول إلى حركات اجتماعية ذات ثقل، وبالتالي لم يكن في مقدورها التأثير بشكل جذري في الأيديولوجيات الكبرى. وبالتالي فعلى الرغم من أن النساء حققن مكاسب على مستوى الواقع، فإن مكانة النساء ثقافيًا لا تعكس وضعهن اجتماعيًا.

ومع ذلك لا يمكن القول بأن الفكر القومي لم يستجيب لمتغيرات الواقع، فلاشك أن ثمة استجابة لهذه المتغيرات، فقد حظيت النساء ببعض الحقوق الأساسية في ظل الناصرية مثل حق التعليم والعمل. ولكن هذا لا يمكن إرجاعه ببساطة إلى إرادة كامنة في الفكر القومي، بل إلى استجابة السلطات ذات التوجهات القومية لحركة الواقع ومقتضيات التحديث والتصنيع التي لا يمكن تجاهلها. كما لا يمكن إغفال أثر الأصوات المنادية بحقوق النساء. فمكاسب النساء كانت ومازالت ضرورة تاريخية أكثر من كونها إرادة فكرية.

#### السياق والمؤثرات

إن السياق الذي نشأت فيه الهوية القومية كان سياقًا يتسم باضطراب وعدم استقرار فكري، فهو تاريخ التحول نحو الدولة الوطنية الحديثة والذي تزامن مع الصدام بالآخر المستعمر. فالعروبة ارتبطت تاريخيًا بالانتقال من دولة التنظيمات العثمانية نحو الدول القطرية الحديثة. وهذا الانتقال السياسي التنظيمي لم يصاحبه تحول ثقافي أيديولوجي متسق. فقد كانت دولة التنظيمات العثمانية تعتمد الأيديولوجيا الدينية كركيزة أساسية لهوية الأمة "الإسلامية"، ولكن الدولة الوطنية كان عليها أن تتبنى ثقافة تعكس بنية الواقع المتغير انطلاقًا من طبيعة مؤسساتها الجديدة التربوية والسياسية والقضائية، وانطلاقًا من العلاقة الجديدة التي تربط بين الدولة ومن يعيشون ضمن نطاق سيادتها والذي كان من المفترض أن يتحولوا من زمن الرعية

إلى زمن المواطنة. وعلى أى حال فقد حدثت تحولات وإن كانت جزئية وغير متسقة، كما أن الأيديولوجيا الكبرى للأمة شهدت تحولات أيضاً على مستوى العلاقة بين العروبة والإسلام. وبزغت العروبة فى تجلياتها الحديثة كهوية أمة تنتظم بداخلها هويات نوعية قطرية أخذت فى التشكل على المستويات القطرية بفعل مؤسسات التعليم الحديثة، وأنماط جديدة من الانتماء للدولة الوطنية.

إن التفاعل والصراع الأيديولوجى الحديث بين الدينى والعلمانى (الذى فرضته تحولات التحديث) كان له بالغ الأثر على وضع النساء ثقافياً ومن ثم اجتماعياً وسياسياً. فالى أى هوية ننتمى؟ وما هو وضع النساء فى استراتيجيات بناء الهوية فى مجتمعات تدخل عصر التحديث وتقاومه؟.

وإذا كان بناء فكرة الأمة يرتكز على الدين، فإن بناء الفكرة القومية الحديثة كان يجب أن ينبى على أيديولوجية أخرى تستجيب لمنطق ومقتضيات التحديث. وهنا كان التفاعل التاريخى بين العروبة والإسلام والعلمانية. وفى هذا السياق يقول د. جابر الأنصارى، إن العروبة كانت دائماً مادة الإسلام، إلا أنه مع بداية القرن العشرين شهدت البنية الثقافية السائدة تحولات عاصفة حيث بدأ الجدل حول القومية والإسلام والوطنية والعلمانية والدين، وأثيرت قضايا المرأة هنا وهناك. وتحت وطأة التحولات والرغبة فى تماسك الذات جاءت محاولات التوفيق بين الأفكار المختلفة ومنها العلمانية والدين والعروبة والإسلام إلخ. ويشير الأنصارى إلى تحول جوهرى كان قد حدث آنذاك فيما يتعلق بالفكرة القومية، فقد "بدأ التفكير القومى يكتسب لأول مرة مفهوماً علمانياً على يد المفكر المسلم ساطع الحصرى (١٩٨٠ - ١٩٦٨). حيث حدث فصل بين العروبة والدين وأصبح بالإمكان تأسيس أمة عربية غير مرتبطة بدار الإسلام. وهكذا تم علمنة العروبة. ولكن الأنصارى يشير إلى أن الثورة الفكرية التى بدأت

سرعان ما تراجع وتدهورت في الثلاثينيات وسرعان ما عادت وهيمنت الصيغة التوفيقية التي تعتمد على ثنائيات الحاضر والماضى والذات والآخر والتراث والمعاصرة إلخ<sup>(٤)</sup>.

هذه الصيغة التوفيقية هي الموضوع الرئيسى الذى أشار إليه العديد من المفكرين، فالتوفيق فكرياً كان وما زال يعكس هموم الهوية: من نحن؟ وإلى ماذا ننتمى؟ وبدأ القلق التاريخى الثقافى والذى مازال قائماً والمتمثل فى الرغبة فى الانفلات من الخارج والتبعية له وخاصة بعد أن أصبح الخارج داخلاً بفعل المؤسسات الحديثة والارتباط بالمجتمع الدولى. ولم تكن المسألة مجرد جدل نظرى فالدولة الوطنية الحديثة ذاتها عانت منذ نشأتها من مفارقتين بشأن الهوية والانتماء، فعلى مستوى الداخل لم يكن فى مقدور الدولة الحديثة دمج كل الأفراد ضمن هوية سياسية كبرى تركز على المواطنة وتحفظ بالتنوع الثقافى. فقد ظل التنوع الثقافى قائماً ولكن فى صيغة مضطربة وغير متوازنة، وبدت وكأن الماضى حاضر أو بالأحرى وكأن الحاضر غير قادر على تجاوز الماضى، ذلك الماضى الذى تم توظيفه ليكون جزءاً من بنية حاضر غير متجانس. وهكذا فقد تم الإبقاء على هويات نوعية عائلية وقبلية وعرقية عرقلت أو أريد لها أن تعرقل مبادئ الحداثة والمواطنة. وفى الوقت ذاته ظلت أيديولوجيا الدولة مشدودة إلى العروبة أو الإسلام كهويات سياسية عبر وطنية. وتشكلت علاقة أيديولوجية ثلاثية الأبعاد بين أيديولوجيا قومية عبر وطنية (اسلامية أو عروبية) وأيديولوجية دولة وطنية وثقافات محلية متنائمة.

إن التنوع الثقافى غير المعترف به، الذى تم تأطيره قمعياً وتوظيفه سياسياً، بدا دائماً كقوة مدمرة كامنة أحياناً ومنفلتة الزمام أحياناً أخرى. وفى ظل هذا الوضع، سعت الثقافات الصغرى النوعية، تماماً مثل الهويات

الكبرى، إلى التوقع ورسم حدود الجماعة، وبالطبع فإن النساء كن دائماً حاضرات كحارسات للهوية.

وكان لهذه الوضعية بالغ الأثر على فكرة المواطنة والتي أعتقد أنها كانت حاسمة فى صياغة واقع المرأة فى المجتمعات العربية الحديثة، فقد كانت المرأة هى النقطة التى تجمعت عندها كل الآثار السلبية المترتبة على التباس مبدأ المواطنة فى مجتمعاتنا والذى بات ضحية الألعاب السلطوية التاريخية من أجل بناء هوية أممية متماسكة ولكنها متخيلة، فهى ليست على مقاس الدولة الوطنية ولا هى فى وئام مع العديد من الثقافات المحلية بل وفى صراع مع التحولات الاجتماعية. وربما كانت التضحية بحقوق النساء هى ركيزة التواصل والتماسك السلبى الذى سعت الدولة الوطنية إلى تحقيقه عبر التوظيف السياسى للأيديولوجيات القائمة. فقد تمت التضحية بهذه الحقوق لصالح القبلية أو العائلة كما تمت التضحية بها من أجل التماسك الأيديولوجى الهوياتى لأمة مستعصية على التماسك.

وكما كانت الصيغة التوفيقية، وفى مقدمتها توفيقية الفكر القومى، تلعب دوراً فى ضبط الواقع إلا أنها كانت تستجيب لتحولات الواقع كذلك. فقد استوعبت بالطبع بعض المكاسب التى حققتها النساء فى مجالات العمل والتعليم .. إلخ - كما سبق أن ذكرنا. ولكن هذه التوفيقية ليست متسقة أو حيادية، فالواقع " ... يدلنا على أن تحديثية النظرة التوفيقية تقتصر على نيات أصحابها، وتبقى دوماً أثراً فعلياً فى بنية الخطاب التوفيقى، القومى أو الليبرالى"<sup>(٥)</sup>. ولعل الخطورة فى الكثير من الخطابات التوفيقية وفى مقدمتها الخطاب القومى أنها ظلت مرتهلة للخطاب الإسلامى والارتهان بالمواقف الإسلامية والتي نزعنا عن الخطاب القومى أو حتى الليبرالى تاريخيته، كما أن الخطاب الإسلامى دخل فى تضاعيف الخطابات الأخرى وهو الأمر الذى يسمح بالتحول من المرجعية العروبية القومية إلى

المرجعية الإسلامية بكل سهولة. ومما لا شك فيه أن الموقف من النساء شكل وما زال أحد معابر التحرك بين المرجعيات التي تضمها الصيغة التوفيقية. وليس غريباً أن تظل قضايا الحريات الشخصية للنساء ومسائل الأحوال الشخصية من المحرمات التي لا يمكن الاقتراب منها بسهولة<sup>(1)</sup>.

إن عدم الحياد هنا، وخاصة في توفيقية الفكر القومي، ليس سببه جوهر ما كامن في هذا الفكر، ولكن لأنه مشروط دائماً بالعمليات السياسية القائمة وآليات بناء السلطة، وهو ما سنحاول التطرق إليه في السطور التالية.

#### الأيديولوجيا القومية وبنية السلطة الأبوية

بالنسبة للأيديولوجيا القومية فهناك شروط موضوعية صاغت اتجاهاتها وجعلت منها أداة أيديولوجية كثيراً ما استخدمتها أنظمة مستبدة في المنطقة العربية. لقد ارتبط الصعود القومي بشرط تاريخي موضوعي وهو معاداة الاستعمار. ولا شك أن هذا الشرط لعب دوراً رئيساً في صياغة بنية وملامح الفكر القومي. وقد ارتبط التحرر من الاستعمار بتوجهات سياسية واجتماعية، أى التوجه نحو إرساء دعائم الدولة الوطنية ذات التوجهات القومية، وإجراء إصلاحات اجتماعية لصالح طبقات شعبية. وهكذا فقد تضمن الفكر القومي مجموعة من العناصر المتلازمة والتي شكلت بنية الخطاب القومي وهي، كما يقدمها المفكر المغربي محمد عابد الجابري، الوحدة، والاشتراكية "أو التقدم"، وتحرير فلسطين. وقد لعب العامل الخارجى دوراً فى نظم هذه المتلازمات، يقول الجابري: "إن العامل الخارجى.. وبعبارة أوضح: التهديد الأجنبى- هو الذى ربط، ويربط، فى الوعى العربى منذ يقظته الحديثة إلى الآن بين الوحدة والتقدم، وهو نفسه الذى يعطيها مضمونها ويرسم طريق تحقيقهما، ومن هنا تلك البطانة الوجدانية التى تلف فكرة "الوحدة" فى الوعى العربى لتجعل منها، وعلى ساحته، المضمون المشخص للنهضة والثورة، والرديف الملازم لكل تقدم،

والعنصر الموجه لقراءة العرب لماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، والمحور الأساسي الذي تنتظم حوله عناصر إشكالياتهم الفكرية، بل وطموحهم الحضارى"<sup>(٧)</sup>.

وقد ارتبط هذا الوضع دائماً بنوع من التعبئة الأيديولوجية السياسية، لقد تم توظيف فكرة الوحدة (وحدة الجماعة) على حساب فكرة التقدم، وببساطة يمكن القول بأن فكرة الوحدة يمكن فرضها كفكرة أيديولوجية حتى لو كانت وهمية، ولكن فكرة التقدم لا يمكن فرضها بنفس السهولة. وتأصلت مشروعية الثقافة التعبوية الموظفة من أجل إضفاء مشروعية على النظام السياسى القائم والحفاظ على "التماسك الداخلى" استناداً إلى فكرة وحدة الجماعة، من خلال تأطير الداخل بدعوى الحفاظ عليه من الخارج. ومن هنا ينبغى النظر إلى الفكر القومى بوصفه فكراً متأسساً على، ومؤسساً للتناقض بين الداخل والخارج. وهو التناقض الذى كان ومازال أداة هيمنة سياسية بامتياز. ومن أجل تحقيق هذا، تمت صياغة أطر سياسية وآليات إعلامية ذات طبيعة احتكارية، تخدمها بنية قانونية صلبة أطاحت بالكثير من الحقوق والحريات العامة والشخصية.

وإذا كان هذا الوضع مقبولاً فى حينه وفى الظروف التاريخية السائدة آنذاك. بمعنى التعبئة ضد الاستعمار ودعم مسيرة "التحرر الوطنى"، فمن غير المقبول، نظرياً، أن يستمر هكذا إلى الأبد. ولكن عملياً فقد ظلت كذلك فى ظروف تاريخية مغايرة، ويصبح هذا مفهوماً إذا نظرنا إلى هذه الاستمرارية من منظور الوظيفة السياسية. فليس غريباً أن تصر الحكومات على الاحتفاظ ببعض جوانب الفكر القومى على الرغم من أنها تخلت عملياً عن مقومات هذا الفكر سواء فيما يتعلق بالوحدة العربية أو ما يسمى بالمبادئ الاشتراكية ومعاداة الإمبريالية والاستعمار أو غيرها.

إن الأيديولوجيا القومية، شأنها شأن الأيديولوجيا السياسية بشكل عام، قابلة للتوظيف فى سياقات سياسية واجتماعية معينة. فى أحد التحليلات

القيمة للأيديولوجيا السياسية الحديثة، نرى أنها تعمل على تجديد ما كانت تقوم به الأساطير والأيديولوجيات الدينية بشأن اثبات هوية الأفراد. فالأيديولوجيا السياسية عندما تدعو "جماعة خاصة (حزبًا، طبقة، أمة) لعمل خاص تعين حدود هذه الجماعة ويتوجب عليها خلق وسائل تمجيد الجماعة المعينة. وسيتوجب، ليكون العمل ممكنًا، أن تسهم اللغة في الإبقاء على الولاءات الفردية تجاه الجماعة وتحافظ لتحقيق ذلك، على قاعدة توحيد الأنا مع الجماعة. وسيكون في مقدور الأيديولوجيا في هذا المقام إذن أن تعيد إقامة عنف رمزي ليس أقل جذرية من عنف بعض الديانات: بالنظر إلى أن العدو المعارض لمصالح وقيم الجماعة المشروعة لا يبدان إدانة أقل من إدانة أنه كافر"<sup>(٨)</sup>. ويرى الكاتب أن الأيديولوجيا السياسية قد تكون أكثر قسوة من الأيديولوجيات الدينية.

إن العلاقة بين الأيديولوجيا القومية والدينية في السياق العربي ليست علاقة خارجية، بمعنى أن الأولى تلعب دور الثانية، بل هي علاقة تواصل واستدعاء واستبطان. ولعل النقد الذي يمكن أن نوجهه بقناعة كبيرة إلى الفكر القومي وخاصة في صيغته المتأسلمة أنه رسم حدود الجماعة بطريقة أبوية. لقد تم النظر للنساء، كما ورد في كتاب عزيز العظمة "العلمانية من منظور مختلف" بوصفهن "حارسات الهوية الجماعية" وتم محاصرة النساء فكريًا واجتماعيًا وجعلت من دونية المرأة علامة على السيادة القومية وتكامل الشخصية الوطنية<sup>(٩)</sup>. ورغم الأصوات التي ارتفعت من أجل تحرير النساء والتي لم يكن لها من سند إلا تحولات الواقع التي أجبرت الجميع على تعليم الفتيات وخروجهن للعمل، إلا أن قضية المرأة كانت ومازالت قضية هوية، ليس فقط فيما يتعلق بالحفاظ على تماسك الهويات الكبرى القومية أو الوطنية ولكن على مستوى الهويات الفرعية القبلية والعائلية والتي تلتقى مع الهويات الكبرى في الموقف من النساء.

وهكذا يمكن القول بأن فكرة الوحدة التي أشار إليها عابد الجابري قد ارتكزت على مفهوم الهوية؛ والذي ارتكز بدوره على عناصر ذكورية كانت لازمة لسلطات استبدادية تريد تأطير المجتمع ومحاصرته ضد أى أفكار تحررية. ومن ثم جاء توظيف النساء كقضية هوية.

### الإرث القومى

لقد بدأت عملية توزيع الإرث القومى منذ السبعينيات بعدما كان ملكية خالصة للدولة الناصرية، وقد ذهبت الحصة الأكبر من هذا الفكر ليس للقوميين أنفسهم، بل للإسلاميين باعتبارهم الوريث الشرعى لفكرة الأمة، مع استمرار احتفاظ الدولة فى خطاباتها الملتبسة ببعض عناصر الفكر القومى على الأقل فى المناسبات. وأصبح القوميون أمام خيارات الصراع من أجل البقاء أو التحول نحو المرجعية الإسلامية أو الليبرالية. وقد كانت بوادر التحول جلية عند مفكرين معروفين مثل طارق البشرى وعادل حسين، أو سياسيين ممن التحقوا أيضاً بالسلطة السياسية.

وإذا كانت الاتجاهات الإسلامية قد أخذت الجانب الأكبر من الإرث القومى فإن توظيفها له يختلف عن توظيف الحكومات. فهذه الاتجاهات تمتص الفكرة القومية وتعيد تدويرها ضمن ألتها السياسية الدينية من أجل تجاوز المشكلات التى خلفتها الصيغ التوفيقية. أما الحكومات فتحاول الاحتفاظ بنصيبها وتحديداً تلك العناصر التى تسهم فى تأييد النزعة المركزية فى الحكم وإدارة المجتمع على مستوى الدولة القطرية، وتثبيت علاقة متوترة دائماً بين الداخل والخارج، بمعنى تصوير الخارج على أنه مصدر شر دائم. وبالتالي فإن مهمة السلطة المركزية أن تبقى مستنفرة أمنياً وقانونياً بزعم السهر على حماية الداخل ممن يتربصون به. تماماً مثل الأغانى الوطنية التى مازالت تداع فى مناسبات باتت غريبة عن أجيال مطحونة، ومغيبية ومهمشة، لم يبق لها من حلم سوى الهجرة.

وكما أن هناك حركية نحو الاحتفاظ بالإرث القومي حتى فى شكله الدينى، فهناك أيضاً حركية للنزوح بعيداً عنه ومن ذلك التحول نحو المجتمع المدنى منذ منتصف الثمانينيات وحتى الآن وهو أمر ينطبق كذلك على اتجاهات ماركسية. فعلى الرغم من أن الخطاب القومى كان هو الأكثر عداء لفكرة المجتمع المدنى وما يثيره من قضايا وخاصة تلك التى تتعلق بحقوق النساء، فإن البعض من أنصار هذا الفكر وخاصة من جيل السبعينيات والثمانينيات انخرط وبقوة فى مؤسسات المجتمع المدنى. والقضية هنا أن المرجعيات الدولية التى يستند إليها خطاب المجتمع المدنى قد تطلبت انسلاخاً عن توجهات الفكرة القومية بل والدخول فى صراع معها. ولكن حتى الآن لم تتم دراسة طبيعة هذا التحول بشكل علمى. ولكن ما يمكن قوله: إن الكثيرين من أنصار الفكر القومى ولحد ما الماركسى قد تجنبوا الخوض وربما مازالوا فى القضايا التى تثير حساسيات ثقافية، وفى مقدمتها قضايا الحقوق والحريات الشخصية وحقوق النساء. لقد استعاد الخطاب الحقوفى فى جزء منه الخطاب التوفيقى السائد وإن بشكل ضمنى من خلال السكوت عن قضايا بعينها. بل إن البعض منهم وفى عدد من المناسبات تبنى فكرة خصوصية الأمة وخطاب الهوية.

ختام

من الصعب القول بأن الفكر القومى قد مات أو اختفى لأن الإرث لا يزال موجوداً هنا وهناك، وستجده قابلاً خلف خطاب الهوية أياً كان شكله .. دينياً أو ماركسياً أو حتى ليبرالياً. وفى هذا المناخ يصبح استمرار توظيف النساء كحارسات للهوية إحدى المشكلات الكبرى التى واجهت حقوق النساء فى السياقات السياسية والاجتماعية والثقافية القائمة، وقد أصبحت

الأمر أكثر صعوبة بعد أن تضخم الخطاب الدينى فحلت الأمة الإسلامية محل الأمة العروبية بما يعنيه ذلك من زيادة مخاطر خطاب الهوية الذكورى. وفى ظل العولمة والهجرة وتوزع المنتمين إلى الأمة العربية جغرافياً وثقافياً، فقد باتت الأمة بلا جغرافيا محددة وهو الأمر الذى يجعل أفرادها يتمسكون أكثر بمظاهر الثقافة والهوية. وهكذا مثلاً فقد تحول الحجاب إلى مسألة هوية جماعية سياسية على الرغم من كل ما يقال عن ارتباطه بالأخلاق والطهارة إلخ، إنه علامة الانتماء إلى جماعة لم يعد أمامها فرصة لتعريف ذاتها إلا بالزى وشرف أمة تخرج من التاريخ وهى تحافظ على شرف نساءها. وأخيراً يمكن القول بأن فكرة الهوية كانت ركيزة أساسية للأيديولوجيات الكبرى دينية كانت أو قومية، وكلما كان حضور خطاب الهوية قوياً، تم استدعاء النساء ليكن حارسات لها.

الهوامش :

- (١) د. نبيل راغب: موسوعة الفكر القومي الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨
- (٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٢٤٤
- (٣) راجع في هذا الصدد ديفيد ماك كرون: علم اجتماع القومية، ترجمة سامى خشبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة ص ٥٠
- (٤) د. محمد جابر الأنصارى: تحولات الفكر والسياسة فى المشرق العربى، سلسلة عالم المعرفة، نوفمبر ١٩٨٠، الكويت ص ١٨
- (٥) عزيز العظمة: المصدر السابق ص ٢١١
- (٦) المصدر السابق
- (٧) الدكتور محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة بيروت ١٩٩٢، ص ١٠٧-١١١.
- (٨) بيير انار: الأيديولوجيات، والمنازعات والسلطة، ترجمة إحسان الحصنى، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق ١٩٨٤. ص ٤٥
- (٩) عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢ ص ٢٠٢-٢٠٣

---

---

## النسوية المستحيلة

---

---

### شيرين أبو النجا

إنه لمن المستغرب- أو المستهجن بالأحرى- أن تقترن صفة "المستحيلة" بالفكر النسوي فى القرن الحادى والعشرين. يبدو العنوان صادمًا فى أحسن الأحوال ومنفراً فى أسوأها، خاصة عندما تكون المسئلة عنه امرأة عرفت بتوجهها النسوى بل وأقامت معظم اختياراتها الشخصية على هذا الأساس بالرغم من الثمن الفادح الذى يوجب عليها دفعه فى المجال الخاص. وهو العنوان أيضاً الذى يدفع إلى طرح تساؤل عن مدى مصداقية الرؤية، إذا كانت الكاتبة قد تمسكت بالتوجه النسوى (الذى اتخذ أشكالاً عدة على مدار الزمن) بوصفه أيديولوجيا شكلت مرجعيتها الأنطولوجية والمعرفية فإن العنوان- النسوية المستحيلة- لابد وأن يصنف باعتباره تناقضاً جوهرياً مع ما يتم تبنيه، أو نقضاً لكل ما سبق، فيبدو العنوان وكأنه مراجعة للماضى أو إعادة تقييم أو محاولة تبرير. إلا أن الأمر أكثر تعقيداً وتشابكاً من ذلك.

من أجل توضيح ذلك، سأعيد طرح سؤال، طالما طرح منذ أوائل القرن العشرين (وإن كان قد طرح من قبل ضمناً) ولا يزال يطرح حتى الآن: لماذا لم يحصل الفكر النسوى حتى الآن على مكانة مستقلة تشكل جزءاً من نسيج العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والنسيج الفكرى للسلوك اليومى بمختلف خطاباته؟ فكل شرارة نسوية انطلقت فى أوائل القرن العشرين فى دول العالم الثالث- التى كانت لا تزال تزرع تحت نير الاستعمار- انطلقت فى ظل الحركة الوطنية أو التيار المطالب بالاستقلال، وقد أوضحت

"كومارى جيوردينا" ذلك فى كتابها الشهير "النسوية والقومية فى العالم الثالث"<sup>(١)</sup>. أثبتت جيوردينا فى كتابها أن النسوية لم تكن دخيلاً غريباً على مجتمعات العالم الثالث، بل كانت جزءاً أصيلاً، والدليل هو انطلاق الحركات النسوية مع انطلاق المطالبة بالاستقلال، وقد نتج عن ذلك خروج النساء من العزلة المفروضة عليهن.

حسناً، جرت مياه كثيرة فى النهر وتحول الاستقلال من حلم إلى حقيقة، إلا أن الفكر النسوي، بكل أشكاله سواء فكرة أو مطلباً أو شجب انتهاك، وبكل خطابه لا يزال ملحقاً بالقومية السائدة. وبالرغم من تغير هذه القومية من وطنية إلى عربية إلى إسلامية، فإن مكانة النسوية لا تتغير، فهي دائماً فى موقع الوليد الذى يتبع خطى الخطاب السائد "الأساسي". فمعظم ما يجرى الآن من نشاط نسوي يتمثل فى الحقوق التى طالبت بها الموجتان الأولى والثانية من النسوية: قانون الأسرة، الحقوق السياسية، حق الصحة والتعليم.

بالإضافة لذلك، لم يعد فى المجال العام بالمعنى الذى طرحه "هابرماس" سوى الجمعيات أو المراكز النسوية البحثية والدفاعية التى تتبنى خطاباً نسوياً يسعى إلى التأسيس الفكرى، أما بقية المؤسسات التى كان من المفترض أن تلتحق بهذه المهمة- الأحزاب والنقابات<sup>(٢)</sup>- فقد تنصلت منذ زمن من هذا الخطاب، بل لم تتوان عن توجيه إصبع الاتهام له بوصفه خطاباً مستوردًا، يعمل على تمهيد الطريق للإمبريالية. وهى الفكرة التى ساعدت على الموازنة بين المرأة والوطن، وعلى تحويل النساء إلى رمز للشرف، وعلى تحميلهن عبء الحفاظ على التقاليد.

لم تكن الأجندة النسوية لها الأولوية مطلقاً على مدار تاريخ مصر الحديث، فقد بدأ ظهور النساء متلحفات بالقضية الوطنية، وقد كانت آنذاك مناهضة للاحتلال البريطانى. ولم تكن مطالب الرائدة "هدى شعراوي" أو

بمعنى أدق مطالب اتحاد النساء المصرى عام ١٩٢٣ إلا بلورة واقعية عملية لأطروحة قاسم أمين عام ١٨٩٩، فقد تضمنت المطالب: رفع المستوى الفكرى والأدبى للنساء، محاربة الرذيلة ونشر الفضيلة، رفع سن الزواج، والحفاظ على الصحة العامة. أما فيما يتعلق بالحقوق السياسية وحق الانتخاب- أحد مطالب الاتحاد- فتقول "هدى شعراوي" فى مذكراتها:

لقد أخطأ الكثيرون فى فهم المبدأ الأساسى للاتحاد النسائى بشأن المطالبة بالمساواة فى الحقوق السياسية للمرأة، فقد توهموا أن غرضها من الحصول على حريتها ومساواتها بالرجل فى الحقوق هو الوصول إلى السفرور ومزاحمة الرجل فى مبادئ السياسة والعمل، مما أدى إلى تذرر بعض الرجال، والحقيقة أن مطالبة المرأة بحقها السياسى ليس معناه التدخل فى الأمور السياسية والحزبية المحضة، بل للحصول على حقها فى التشريع والتنفيذ حتى يمكنها المساهمة فى علاج الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبخاصة ما كان منها متصلاً بشئون المرأة والطفل... (٣).

تظهر المحاولات المضنية فى هذا الاقتباس لتهدة "الرجال"، والحقيقة فإن القراءة المتأنية للفقرة تكشف عن التناقض الكامن بين السطور وفى ثنايا اللغة. فالوصول على الحقوق السياسية يسمح للنساء بفعل "التدخل" (إذا وافقنا على المصطلح) فى الأمور السياسية والحزبية، وإلا تصبح تلك الحقوق مفرغة من معناها. تعمل اللغة إذن على بث الطمأنينة فى نفوس الرجال أنه لا مزاحمة أو منافسة على اتخاذ القرار، كل ما فى الأمر أن الحقوق السياسية (فى حالة حصول النساء عليها) تسهل "المساهمة" فى

"علاج الأحوال"، بخاصة "شئون المرأة والطفل". سواء كانت "هدى شعر اوي" تراوغ اللغة لتتمكن من الحصول على أرضية فى المجال العام أو أنها تعنى ما كتبتة لا يمس جوهر الإشكالية. من المدهش أن يبقى هذا الخطاب كائنًا حتى يومنا هذا، وهو الخطاب المجتمعى السائد الذى يستمد قوته ومصداقيته من خطاب مؤسسى، خاصة عندما بدأت قمة المرأة العربية فى الانعقاد (القمة التى تضم زوجات الرؤساء!)، وهو أيضا الخطاب الذى يظهر فى الصحف ووسائل الاعلام.

بالتدقيق نجد أن الخطاب السائد منذ عام ١٩٢٣ حتى الآن والمتعلق بالنساء هو الخطاب المتعلق بالرجال فى الأصل، وهو ما يفسر سبب تلحف الحركة النسوية بالحركة أو لنقل التيار الوطنى أيا كان شكله ومضمونه وتوجهه. وبمراجعة مذكرات "هدى شعر اوي" يلحظ القارئ أن النشاط المحموم الذى بذلته النساء فى ذلك الوقت كان كله متصلًا بالحركة الوطنية، فقد كانت لجنة السيدات بالوفد تصدر بيانات فى كل مناسبة متعلقة بالانتداب البريطانى، ما أرمى إليه هو أن اللجنة لم تصدر بيانًا، مثلًا، يتعلق بالمطالب النسوية، كل ما فى الأمر أن البيان كان يصدر عن اللجنة النسائية وهو جوهر الإشكالية، فالمسألة لم تعد "نسوية" بقدر ما كانت "نسائية"<sup>(٤)</sup>. كانت الإشكالية إذن تتعلق بوجود المرأة فى "المجال العام"، بهدف كسر العزلة التى كانت مفروضة عليها، وبهدف منحها الفرصة للمشاركة فى المجال العام ولو بشكل ضئيل. أما فيما يتعلق بالمطالب التى قدمها الاتحاد والتى تمت الاستجابة لها على مدار الزمن فهى مطالب واجب تحقيقها من أجل الوصول بالمجتمع إلى شكل الحدائة المنشودة (وهى مسألة نسبية بالطبع).

وبالرغم من دروس الماضى التى تعلمناها من الثورة الجزائرية والثورة الإيرانية، حيث قامت النساء بالمشاركة مع الرجال فى النضال

وتغيير الأوضاع ثم كان انقلاب الثورة عليهن، يبقى الحال كما هو و ليس هناك أدل على ذلك من نساء فلسطين المحتلة اللواتى ارتأين أهمية تقديم مناهضة الاحتلال وهو ما يلغى وجود أى قضية أخرى. لا جدال فى أهمية مناهضة الاحتلال وضرورة العمل على تغذية المقاومة، لكن أن تترك القضايا الرئيسية الأخرى جانباً هو مؤشر مفارق على مساعدة الاحتلال. فالمحتل غالباً ما يهدف إلى تعطيل مسيرة التنمية والتحديث، وبتركيز صاحب القضية على هدف أوحده مع إهمال كل العوامل التى تشكل مختلف الخطابات يتم تسهيل تدمير النسيج الحقيقى للمجتمع (شكل ١).



شكل ١

الآن وفى عام ٢٠٠٩- القرن الحادى والعشرين- أعيد النظر فى كل ذلك الماضى من وجهة نظر التاريخانية الجديدة لأجد أن الفعل والخطاب الذى طرح عام ١٩٢٣ لم يكن بتأثير العوامل المجتمعية أو الظروف السياسية، بل كان هو نفسه أحد العوامل الرئيسية التى تحولت الآن إلى جزء من الأحداث. بمعنى أن ذلك الخطاب لم يكن نتيجة، بل كان جزءاً من

صناعة التاريخ، حيث إنَّ التاريخ ليس إلَّا نصًّا في حد ذاته. وهو ما يقودنى إلى السؤال الذى تبنى عليه الورقة إشكاليته: هل كان تلحف النسوية بالتيار القومى الوطنى آنذاك مصادفة تاريخية أم رغبة منشودة؟ هل كانت هناك اختيارات أخرى فضلت رائدات أوائل القرن العشرين عدم اللجوء إليها؟ هل رأين أنه من الأفضل لهن الاحتماء بالساتر الوطنى من أجل حماية الوجوه المكشوفة؟ لا تسعى هذه الورقة إلى الحصول على إجابة كاملة إذ إن طرح السؤال أحيانًا ما يكون أهم من الإجابة.

عمومًا، ومن باب محاولة إيجاد مفاتيح إرشادية للإجابة عن بعض هذه التساؤلات سأعيد التذكير بواقعة تبدو منفصلة تمامًا عن الموضوع الذى نحن بصددده. منذ أن حصلت مصر على كأس الأمم الأفريقية عام ٢٠٠٥ بدأت ظاهرة ذهاب المشجعات لحضور مباريات كرة القدم فى الاستاد، وقد علقت الصحف كثيرًا على هذه الظاهرة باعتبارها تشكل وجودًا استثنائيًا للنساء فى مجال لم يكن معهودًا تواجدهن فيه. وانتشرت الظاهرة كثيرًا ووصلت إلى الجامعة حيث كانت الفتيات فى اليوم السابق لمباراة مصر والجزائر يرتدين أغطية رأس تحمل ألوان علم مصر، أما فى المباراة نفسها، فقد ذهبت الفتيات (المحجبات) ورفعن الأعلام أو لافتات مؤازرة. وبناء على ذلك فإنهن يظهرن فى الصورة وهن يحملن أحرقًا إنجليزية تمثل اسم مصر مما يجعل المشاهد لهن أو الناظر للصورة يتناسى كونهن نساءً، طالما أنهن انخرطن فى منظومة الشحن الإعلامى السوفينى (شكل ٢). تم قبول هؤلاء الفتيات على أساس أنهن "يساهمن" فى الفعل الأصلى الذى يقوم به الرجال، وهو ما يجعل الأمر نسائيًا وليس نسويًا. يستدعى المشهد نفسه مشهدًا آخر وقع فى مكان مختلف من العالم، بالتحديد فى فرنسا، وذلك عندما تم منع ارتداء الحجاب فى المدارس. حدثت جلبة كبيرة فى ذلك الوقت، وقامت الفتيات الفرنسيات المسلمات بالاعتراض على ذلك القرار بشكل لا أجده سوى استخدام معكوس لما حدث عام ١٩٢٣، فقد ارتدين

أغطية رأس تحمل ألوان علم فرنسا، وقمن بكتابة شعارات الثورة الفرنسية على هذه الأغطية (شكل ٣).



شكل ٢



شكل ٣

لنعد إلى عشرينيات القرن الماضي حين كانت "هدى شعراوي" تناضل وتسعى بشتى الوسائل لإيجاد مكان للمرأة المصرية. أتحدث تحديداً عن

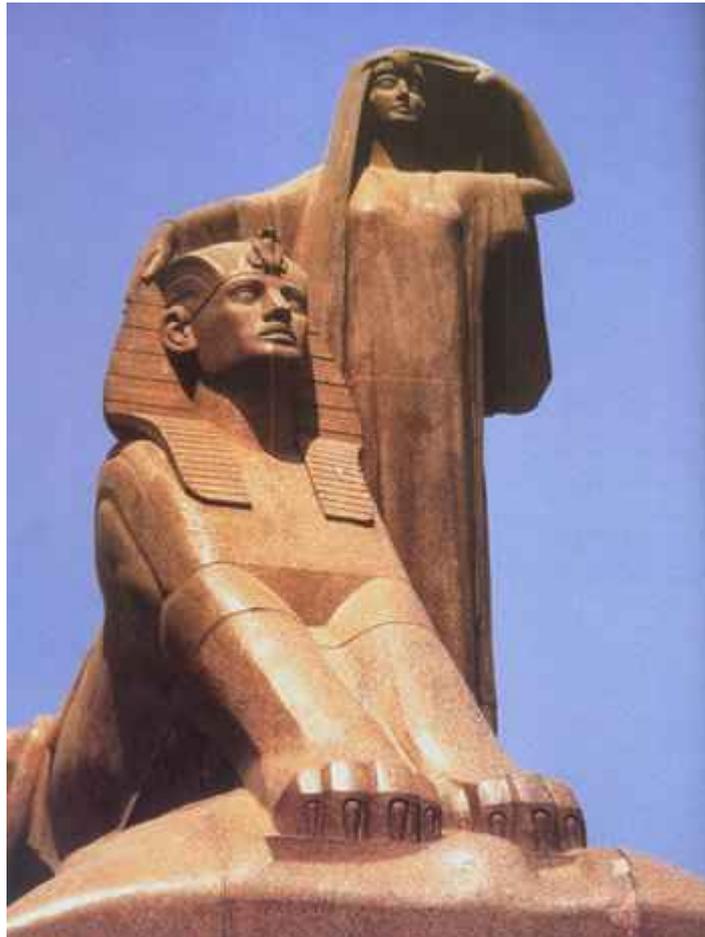
الفترة الواقعة ما بين ١٩١٩ و١٩٢٨. فى عام ١٩١٩ انطلقت شرارة فكرة تمثال "نهضة مصر" (شكل ٤) فى مخيلة الفنان "محمود مختار" وكان آنذاك يدرس فى فرنسا. تمكن من صنع نموذج مصغر للتمثال وعرض فى باريس وحاز على إعجاب الجميع، وتصادف وجود الوفد المصرى الذى كان فى زيارة لباريس وشاهد التمثال وتعرف على مختار، وقد كتب الزعيم "سعد زغلول" رسالة تهنئة رقيقة لمختار وأشاد فيها بالفكرة<sup>(٥)</sup>. عاد مختار لمصر وطرح النائب ويصا واصف الفكرة فى البرلمان ودعا إلى اكتتاب عام ليتمكن الفنان من إنهاء عمله، وبالفعل أزيح الستار عن العمل النهائى عام ١٩٢٨<sup>(٦)</sup>.

لا شك أن هذا التمثال هو بمثابة عمل فنى رفيع المستوى، بل كل أعمال مختار تعتبر بمثابة مؤثر النهضة الحقيقية فى فن النحت. إلا أن هذا التمثال الذى يقف شامخاً حتى يومنا هذا فى مواجهة قبة جامعة القاهرة يلخص جوهر الفكرة التى نحاول إعادة النظر فيها. يصور التمثال فلاحه مصرية تضع يدها بزهو وحنو وثقة على رأس أبى الهول. يمثل أبو الهول الحضارة الفرعونية القديمة بكل رمزية الحكمة والصمود، فيما ترمز الفلاحه إلى مصر، أى الوطن، أى الأصل، أى الأم (الفكرة التى تقوم عليها أغنية "مصر هى أمي" لعفاف راضى). من هنا تتحول المرأة إلى رمز للوطن وهو كما ذكرت سابقاً ما يجعلها مساوية لفكرة الهوية والأصل والجذور، بل وأيضاً يحملها عبء الحفاظ على تلك الهوية.

إذا كان تمثال "نهضة مصر" الذى اكتتب من أجله الشعب ودافع عنه البرلمان آنذاك لا يزال شامخاً حتى اليوم، فإن الفكرة الأصلية لا تزال أيضاً صامدة، فتلك الفلاحه الشامخة لا ترمز إلى أى فردية بل هى تمثل الوطن بأكمله وتتطلع إلى التحرر من نير الاحتلال، تعبر نظرتها إلى الأفق

المترامى عن مستقبل الاستقلال، بالرغم من أن القضية النسوية نفسها لم تحصل على الاستقلال حتى اليوم.

لم يقتصر الأمر على الفنون التشكيلية التي رسخت المرأة بوصفها رمزاً وطنياً، بل كان هناك أيضاً الشعر الذى جرى على لسان الجميع. منذ أن كتب الشاعر "أحمد فؤاد نجم" قصيدته الشهيرة "بهية" عام ١٩٦٩ فى معتقل القناطر ولحنها الشيخ "إمام عيسى" وحتى اللحظة الحاضرة وهى قصيدة/أغنية يتغنى بها الجميع بما فى ذلك أشد النسويات تطرفاً. مرة أخرى، لا يمكن أن نتغاضى عن جمال الكلمات واللحن، إلا أن القصيدة ترسخ فكرة الوطن المتمثل فى بهية، بل إن الشاعر يمهد بمقدمة حكاية لترسيخ الرمز: "يسبق سلامنا كلامنا يطوف ع السامعين معنا/ عصفور محنق يزقزق كلام موزون وله معنى/ عن أرض سمرا/ وقمره/ وضافة ونهر ومراكب/ ورفاق مسيرة عسيرة/ وصورة حشد ومراكب/ ف عيون صبية بهيه/ عليها الكلمة والمعنى"، ثم تتحول بهية بوضوح وبشكل مباشر إلى رمز لمصر بأكملها، وهو الرمز الذى يؤكد الشاعر على شعوره بالنوستالجيا تجاهه:



مصر يا مه يا بهيه  
يام طرحه وجلابيه  
الزمن شاب  
وانتى شابه  
هو رايح  
وانتى جيه  
جيه فوق الصعب ماشيه  
فات عليكى ليل وميه  
واحتمالك هو هو  
وابتسامتك هى هى  
تضحكى للصبح يصبح  
بعد ليله ومغربيه  
تطلع الشمس تلافيكى  
معجبانية وصبيه  
يا بهيه (٧).

تبدو مصر/بهية وهى متحملة لكل الصعاب على مدار الزمن، تتحمل ما يمر بها من أهوال وهى صامدة راضية مبتسمة. لسنا بصدد تحليل القصيدة، ما يهمنا هنا هو تحول القصيدة إلى مؤشر ثقافى يؤكد التوجه الذى يجد الكثير من المنطق والراحة فى تحويل المرأة إلى رمز ومركب جامد. فالقصيدة كعمل فنى لاقت رواجاً وقبولاً واسعاً يرسخ العلاقة الوثيقة بين المرأة والوطن فى اللاوعى الجمعى مما يصعب من قبول أى فكر نسوى بشكل مستقل. تتحول النسوية فى سياقات الاحتلال والنضال والفساد إلى مهمة مستحيلة، وتحتل المطالب النسوية مكانة ثانوية مقارنة بالقضايا "الكبرى" المتعلقة بالوطن (شكل ٥). ومع الانهيار الشديد فى كفة

المجالات الحادث مؤخرًا لا يمكن إيجاد أى مساحة لطرح الفكر النسوى إلا فى شكل تواجد نسائي.



### شكل ٥

تؤكد تلك الصورة هذا التوجه، بالرغم من أن النساء يعانين فى الأزمان الاقتصادية أكثر من الرجال، خاصة إذا عدنا إلى تذكر الأعمال الهامشية وضعف الأجور والتحرشات التى تحدث فى مكان العمل، بالإضافة إلى وجود نساء معيلات لأسر فى هذه الأعمال.

وفى سياق الحديث عن الشعر وخاصة شعر العامية سأنتقل فى الزمن من ١٩٦٩ إلى ٢٠٠٧ وذلك حين صدر ديوان "الديك دا طور" للشاعرة ايمان بكري. صدر للشاعرة على مدار مسيرتها الأدبية حوالى اثنى عشر ديوانًا ما بين العامية والفصحى. ومثل معظم الشاعرات (ونقل الشعراء تجاوزًا) ظلت معروفة فى نطاق أدبى ضيق يقتصر على المهتمين بالشعر كجنس أدبى والباحثين. إلا أن ديوان "الديك دا طور" أثار ضجة وجرى

اسم الشاعرة على كل لسان إذ تناولت قضايا سياسية بحتة وجاءت بعض القصائد فى شكل سخرية لاذعة تصل إلى حد الهجاء، مثل "الديك دا طور" (والتي تعيد توظيف قصة "السلطان العاري" لهانز كريستيان)، وقصيدة "دستور يا أسيادنا"، وقصيدة "رسالة من عبده مشتاق بعد ما اتجنن وفاق" التي جاء فيها:

الولاية الرابعة ليك  
والولاية الخامسة ليه  
خمسة وخميسة ف عنيكم  
يلى حتنوم عليه  
بطلوا لوم وخبائة  
حد جاب سيرة الرياسه  
مالى أنا ومال السياسة  
دى العبارة ف الدبارة  
نفسى أبقي وزير ظغنن  
والقى كرسى ف الوزارة  
هو ده مش حق ليه  
ولا يعنى كتير عليه  
حبه ليكم حب ليه  
يوم عليكم يوم عليه  
ولا يعنى تكنشى فاك  
إنها ورث وتكيه<sup>(٨)</sup>.

كان السبب فى شهرة الشاعرة هو ترديدها للخطاب السائد فى الشارع من ناحية رفض ولاية جديدة لمبارك مع رفض التوريث، إجمالاً أعادت الشاعرة صياغة ما يردده الشارع المعارض فأصبحت مقروءة. تتلخص إشكالية هذا النوع من الشعر فى أنه صادر عن شاعرة لم تطرح نفسها

باعتبارها نسوية ولم يكن الموضوع ذى بال بالنسبة لها، الا أن ذلك الديوان- "الديك دا طور"- جعلها تحظى بانتشار استثنائي مما جعل اسمها ينضم لقائمة الشعراء، حتى وإن لم يكن نسويات في الطرح والرؤية. بمعنى آخر، تتبع الإشكالية هنا من المتلقي ذاته الذي لا يعترف بالنسوي ولكنه يقبل النسائي طالما أعاد انتاج الخطاب السائد، وهو ما يجعل تواجد الرؤى النسوية صعبا إن لم يكن مرفوضا. مازلنا ندور فى الحلقة المفرغة نفسها، النسوية مستحيلة بشكل مستقل، لا بد من سند، من مرجعية، من مبرر، من جدار للحماية.

ويبدو أن فكرة الموازة بين المرأة والوطن مغرية سواء للكتاب والفنانين أو للنقاد على السواء. فعلى سبيل المثال، كثير من التفسيرات الأدبية التى تناولت رواية "زقاق المدق" التى كتبها نجيب محفوظ عام ١٩٤٧ - أى قبل ثورة يوليو بخمسة أعوام- لم تتوان عن تلقي شخصية حميدة بوصفها رمزاً للوطن المنتهك المنهوب المخدوع. وبالمثل، وبعد مرور حوالى ستين عاماً لم يتوان محمد المنسى قنديل فى أحدث رواية له "يوم غائم فى البر الغربى"<sup>(٩)</sup> عن الإيحاء بأن الفلاحة فى تمثال نهضة مصر هى عائشة بطلة الرواية التى وقعت فى حب الممثل مختار وتفرقت بهما السبل. والرمزية واضحة فى تحول عائشة إلى رمز، حيث نزعتم فرديتها لتمثل وطننا كاملاً.. تستحق هذه الرواية قراءة نسوية تسعى إلى إعادة تفسير التاريخ على غرار ما طرحته مارجريت أتوود فى أن التاريخ ليس مجرد قصص كبرى أو تيارات سائدة، وهو أحد مخاطر الرواية التاريخية. لا بد من التعرف على التفاصيل التى شيدت هذه التيارات الكبرى وإلا سنقع فى الخطأ الجسيم الذى يجعلنا نغفل القصص المهمة<sup>(١٠)</sup>. ومن هنا تظهر أهمية "التجربة" التى شكلت وتشكل الوعى عبر العديد من الأحداث، فالتجربة عملية مستمرة process تشكل الذات والوعى بشكل تراكمى<sup>(١١)</sup>. لا بد من النظر فى التجارب التى مرت بها النساء وجعلت سيدات الطبقة الراقية يبدأن بلجنة سيدات فى حزب الوفد فى عشرينيات القرن الماضى لينتهى الأمر الآن باللجان النسائية نفسها فى الأحزاب السياسية

كافة. نتج عن انطلاق الحركة النسوية مع تيار الاستقلال في عشرينيات القرن الماضي إلى كسر العزلة في التسعينيات عن كل مجالات البحث النسوي، التي لا تزال معزولة أكاديميا- في العالم الثالث- بشكل مفارق، حتى نتج عن تلك العزلة محاولات تسعى للتقريب بين الدراسات الأكاديمية academia والعمل الميداني activism. أى أن الحركة النسوية لم تغير خطابها على مدار حوالى قرن من الزمان، فهي تعيد إنتاج المفردات نفسها. هل تعبر إعادة إنتاج الخطاب عن استحالة المهمة النسوية وعن احتياج ملح للتألف بالقوميات المختلفة؟

هوامش:

(1) Jayawardena, Kumari (1986). *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Books.

(٢) هناك لجنة "نسائية" بكل حزب ونقابة، إلا أن كل توجهات هذه اللجان تنصب فى تكرار ما فى الأجندة الرئيسة، فعلى سبيل المثال إذا كان الحزب يناصر القضية الفلسطينية تقوم اللجنة النسائية بمناصرة المرأة الفلسطينية من المنظور نفسه، وليس من منظور نسوي. وفى حالة وجود انتخابات تكون مهام اللجان النسائية إما السعى لجمع مزيد من الأصوات لمناصرة مرشح ما أو ترشح النساء للانتخابات مع غياب كامل لأى مطالب نسوية.

(٣) هدى شعراوى، مذكرات. تقديم أمينة السعيد. القاهرة: دار الهلال، ١٩٨١.

(٤) عملت من قبل فى كتابى *نسوى أم نسائي؟* على التفرقة بين المصطلحين. من وجهة نظرى تشير "نسوي" إلى التوجه الفكرى الذى يمكن أن يتبناه رجل أو امرأة، وهو الفكر الذى ينتج خطابا مختلفا بالضرورة. أما "نسائي" فهو مصطلح يشير إلى نوع الجنس (رجل أم امرأة)، وبالتالي فإن مجرد تواجد النساء فى المجال العام بدون أن يتم طرح خطاب مختلف لا يشار إليه سوى أنه فعل نسائي.

- (٥) حصلت من الدكتور عماد أبو غازي على نسخة مصورة من هذه الرسالة، وكان قد قام بنسخها من دار الكتب.
- (٦) بدر الدين أبو غازي، مختار: حياته وفنه. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٩.
- (٧) أحمد فؤاد نجم، الأعمال الكاملة. ج ١. دمشق: طلاس للنشر، ١٩٨٦.
- (٨) إيمان بكري، الديك دا طور. القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٧.
- (٩) محمد المنسي قنديل، يوم غائم في البر الغربي. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨.
- (10) Atwood, Margaret (2005). *Curious Pursuits: Occasional Writings*. London: Virago.
- (11) de Lauretis, Teresa. (1984). *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana UP.

---

---

## قراءة عربية لمؤتمر نسوى

---

---

### إيناس الشافعي

افتتحت جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ ، وقد سبق افتتاح الجامعة بعام واحد عقد مؤتمر نسائي عربي بالقاهرة في ديسمبر ١٩٤٤ ، وهو عام تأسيس الاتحاد النسائي العربي برئاسة هدى شعرواي.

وقد اتسمت الحركة النسائية منذ بدايات القرن العشرين بالوعي الوطني والقومي فلم تتفصل مطالب النساء عن المطالب الوطنية ، كما تم طرح قضية المرأة في كل المناسبات والمحافل الوطنية والعربية، فعندما طرح الاتحاد النسائي المصري ولجنة الوفد المركزية للسيدات عام ١٩٢٤ كُتبياً لمطالب المرأة المصرية، ضم الكُتيبُ تصوراً عاماً وشاملاً لتطوير الحياة العامة المصرية في الأمور السياسية والنسوية والاجتماعية.

وقد اهتمت الحركة النسوية بالشأن العربي ، فقد تفاعلت رموز الحركة النسوية مع قضية فلسطين وعُقد أول مؤتمر يضم النساء العربيات في أبريل ١٩٣٨ بدار الاتحاد النسائي المصري ، وقد أطلق على المؤتمر " مؤتمر نساء الشرق" ، حيث شارك في المؤتمر بالإضافة إلى النساء العربيات نساء من إيران والهند تعبيراً عن التضامن مع النساء الفلسطينيات ، وقد عقد مؤتمر نساء الشرق بالتزامن مع مؤتمر آخر بالقاهرة للنظر في القضية الفلسطينية بدعوة من البرلمانين المصريين. وسجلت أعمال مؤتمر نساء الشرق في إصدار بعنوان "المرأة العربية وقضية فلسطين" زود بأوراق المؤتمر وتوصياته صور فوتوجرافية للمشاركة به ، وخصص صافي إيراد الكتاب لصالح منكوبي فلسطين ونسائها وأبنائها وأراملها.

ونعود إلى المؤتمر الذي عقد بالقاهرة ، وهو المؤتمر العربي الثاني ديسمبر ١٩٤٤ لدراسة قضية المرأة فى البلاد العربية وموقف البلاد العربية من النساء إلى جانب قضية فلسطين فقد شارك فيه وفود نسائية من ست دول عربية هي: مصر ، ولبنان ، وفلسطين ، وسوريا ، والعراق ، وشرق الأردن، وقد رأس كل وفد من الوفود المشاركة إحدى رموز الحركة النسائية بالبلدان المشاركة. وقد عبرت السيدة "هدى شعراوي" عن المؤتمر باعتباره " نصراً كبيراً للتضامن النسائي ودعمًا لأركان الوحدة العربية" وذلك خلال كلمتها لافتتاح المؤتمر.

وقد أقيمت كلمات تمثل الوفود النسائية المشاركة بالمؤتمر خلال اليوم الأول من انعقاده أكدت فيه المشاركات أهداف المؤتمر بجانبه النسوى والتضامن العربى مع قضية فلسطين ، واشتملت الكلمات الافتتاحية وضع النساء بالدول العربية المشاركة فى المؤتمر ففى كلمة "لولى أبو الهدى" رئيسة وفد شرق الأردن تصف وضع المرأة الأردنية "إن المرأة البدوية تساعد زوجها مما يخفف من متاعب العيش ، وذلك جرياً على التقاليد العربية الصحيحة ، وأنه لا يزال يعوزها التعليم لإنقاذها من ظلمات الجهالة " فى حين تصف "نجلاء الكفورى" عضوة الوفد اللبناى دور المرأة اللبناية فى الكفاح ضد الاستعمار " استقبلت الحديد والنار من أجل حرية لبنان الأمر الذى تجاوب صداه أنحاء الدنيا .

عقد المؤتمر على مدار خمسة أيام من ١٢ إلى ١٦ ديسمبر فى صورة جلسات صباحية وحفلات مسائية للترحيب بأعضاء وعضوات المؤتمر ، وباستعراض قرارات وتوصيات المؤتمر نجد أنها لم تقتصر على القضايا النسائية العربية فحسب، وإنما طرحت رؤية عملية لتحقيق التكامل ومنهج للعمل المشترك بين البلدان العربية.

فحول قضايا المرأة طرحت قرارات المؤتمر المطالب النسوية حول الحقوق السياسية للمرأة العربية، حيث طالبت الحكومات العربية بالمساواة

" التدرجية" بين النساء والرجال فى الحقوق السياسية كناخبة ومرشحة، وطرحت قضية التعيين بمجلس الشيوخ كإجراء مؤقت لتحقيق المساواة، كما طرحت قضية المساواة فى مواقع صنع القرار.

أما فى الحقوق المدنية والشرعية فقد طرحت مطالب متعلقة بقضايا الأحوال الشخصية منها تقييد حق الطلاق، وكذلك طالب بتعويض للمرأة عما يصيبها من ضرر بسبب إساءة الرجل لاستخدام حق الطلاق، وكذلك تقييد تعدد الزوجات إلا بإذن من القضاء والحد من سلطة الولي وتحديد سن الزواج بجميع الدول العربية لستة عشر عامًا، كما طالب المؤتمر بالمساواة بين الرجل والمرأة فى أحكام قانون العقوبات.

وحول حقوق النساء العربيات الاجتماعيه والاقتصادية، وجّه المؤتمر توصيات وقرارات إلى الحكومات العربية فى التعليم والعمل - مجالات التعليم - الصحة - حماية الأمومة والطفولة - العمل.

فى مجال التعليم طالب المؤتمر ضرورة التعليم الإلجبارى لجميع المواطنين لمحو الأمية فى جميع البلدان العربية، وطرح قضية تطوير المناهج، حيث طالب بطبع التعليم بطابع عربى تلتقى فيه ثمرات الحضارة العربية بما يتناسب معها من عناصر الحضارات الأخرى لتظفر بلاد العروبة غيرها من هذه الحضارات.

وفى حماية الصحة والأمومة والطفولة خصص المؤتمر قسمًا خاصًا لحماية الأمومة ومما طالب به سن تشريع يلزم كلا الزوجين بأن يخضع لكشف طبي رسمى يثبت براءته من كل مرض تناسلى، وسن قانون لحماية المرأة العاملة أثناء الحمل وبعد الوضع.

ومن أهم ما طالب به لحماية الطفولة وتم توجيهه إلى الأمم والشعوب العربية: أن يقوم كل بلد عربى بإنشاء حزب اجتماعى قوى يسمى حزب الطفولة " ويكون بعيدًا عن كل التشكيلات السياسية.

لم يقتصر المؤتمر على المطالب النسوية التي وجهها للحكومات العربية بغض النظر عما وصلت إليه أوضاع النساء بأى من البلدان العربية ، إنما تطرق للتعاون الإقتصادي بين الدول العربية حيث طالب بتسهيل التبادل التجارى والمواصلات بين الأمم العربية ، وطالب بتشجيع الأمم العربية على إقامة معارض لمصنوعاتها المختلفة لترويجها فى جميع الأسواق، وبأن يفتح أمام المرأة العربية باب كل عمل شريف تريد طريقه، ومساواة أجرها بأجر الرجل عن كل الأعمال مادامت المؤهلات والكفاءات متساوية.

وفى مجال التضامن السياسى طالب المؤتمر بتضافر الأمم العربية على صيانة استقلال كل منها، كما أعلن المؤتمر عن تأييده لمشروع تكوين جامعة للدول العربية.

أما فى مجال القضية الفلسطينية فقد طالب المؤتمر الشعوب العربية بتأييد قضية فلسطين ، كما طالب الحكومات بالعمل على وقف الهجرة فى فلسطين وفقاً تماماً ونشر الدعوة فى جميع البلاد العربية للدفاع عن حقوق العرب بها ، وإرسال برقية باسم المؤتمر لرئيس الولايات المتحدة ورئيس حكومة إنجلترا تتضمن الإعراب عن تألم سيدات العرب مما يدلوان به بين أن وآخر من تصريحات تظاهر الصهيونية على حساب حق العرب الصريح والمطالبة باسم السلام بالأ يتأثرا بنفوذ اليهود .

وعلى عكس العديد من المؤتمرات العربية لم يكتف المؤتمر بالمطالبة بحقوق الشعب الفلسطينى دون تدابير واضحة بذلك إنما دعا ملوك العرب وأمراءهم ورؤساء الجمهوريات والقادرين من أبناء الأمم العربية إلى المساهمة فى تأسيس شركة مساهمة الغرض منها اتخاذ تدابير لازمة للاحتفاظ بالأراضى الزراعية فى فلسطين لمالكها العرب، بل تم تأليف لجنة لحفظ المبالغ التى ترد إلى الشركة على أن توضع فى أحد المصارف

على ذمة تأسيس الشركة ويعطى المودعين أسهماً فى الشركة بمقدار ما دفع كل منهم / منهم.

ويعكس المؤتمر عمق توجه وفهم النساء العربيات لقضايا الوطن العربى ولقضايا النساء كجزء لا يتجزأ من القضايا العربية ، وطرح رؤية نسوية عربية لتحقيق التكامل بين الأقطار العربية فى المسائل السياسية والاقتصادية وطرح منهاج للعمل على القضية الفلسطينية فى ذلك الوقت.

والجدير بالذكر أن المؤتمر شهد تأسيس الاتحاد النسائى العربى، وقد تم انتخاب أعضاء المكتب الدائم لهيئة الإتحاد النسائى العربى من المندوبات العربية المشاركات بالمؤتمر ، واختيرت هدى شعراوى رئيسة عامة وأمينة السعيد سكرتيرة، والهدف من المكتب توطيد التعاون بين نساء العرب وبين المرأة والرجل وتحقيق المثل العليا وإنشاء جيل قوى .

#### المراجع

- د. إجلال خليفة: الحركة النسائية الحديثة. الهيئة العامة للكتاب-القاهرة ٢٠٠٨.
- د. جورجيت عطية إبراهيم: هدى شعراوى الزمن والريادة. دار عطية للنشر- لبنان ١٩٩٨.
- د. لطيفة محمد سالم: المرأة المصرية والتغيير الاجتماعى ١٩١٩- ١٩٤٥. الهيئة العامة للكتاب-القاهرة ٢٠٠٨.
- هدى شعراوى: مذكرات هدى شعراوى رائدة المرأة العربية الحديثة. دار الهلال -القاهرة ١٩٨١. العدد ١٢٦ من مجلة المصرية

---

---

## النساء والنوع الاجتماعي

### والنزعة القومية الجديدة(\*)

---

---

تأليف: شريفة زهور

ترجمة: شهرت العالم

لقد تفاعلت النزعة القومية مع قضايا النوع الاجتماعي، والتصورات المتعلقة بدور المرأة، من خلال أنماط تثير الانتباه وغالبًا متناقضة. وتتراوح هذه الأنماط من مشاركة المرأة في النضال الوطني إلى دور الأسرة في سياسات الحماية، في ظل اعتبار النساء منتجات ومستهلكات. لكن الدراسات العلمية حول النساء والنوع الاجتماعي في الشرق الأوسط وأفريقيا وآسيا قد وفرت بعضًا من الرؤى الجديدة والمثيرة للاهتمام داخل النزعة القومية. ومع الأسف، نجد أن الدراسات التي تدور حول الشرق الأوسط تجرى قراءتها وكتابتها في الأساس من جانب نساء أخريات، ولم تُدمج داخل نصوص "الاتجاه السائد" حول التاريخ السياسي، والعلاقات الدولية، أو العلوم السياسية. كما لم يندرج هذا الموضوع في المواد الدراسية، على الرغم من سياسات "التعددية الثقافية" التي توجه التعليم العام في الولايات المتحدة وأوروبا، والتي تميل إلى التركيز على القضايا "الثقافية" أو "الدينية". أما في الشرق الأوسط، فإن الاهتمام بقضايا النوع الاجتماعي، والمجال الأضيق المتعلق بالنوع الاجتماعي والنزعة القومية، فنجد داخل قطاعات صغيرة - وأساسًا نسائية - من المجتمع، وفي الهيئات الدولية المعنية بالتنمية، ولدى القائمين على إعداد الإحصائيات، وبين الشباب المتعلم.

وتوضح برامج النزعة القومية الجديدة دور البنى البطريركية فى

(\*) من كتاب : *The Middle East: Politics, History, and National*. Institute of Middle Eastern, Islamic, and Diasporic Studies, ٢٠٠٢.

مجتمعات المنطقة، وتدعمها. وهناك البعض منها الذى يضم عناصر الإصلاح الاجتماعى، ويهدف إلى تحسين قدرات المرأة وأهدافها، بينما يكفل ولاءها إلى الأسرة والمجتمع والأمة.

ويندر وجود أى اهتمام، على المستوى الوطنى، للإصلاح فى مجال قضايا النوع الاجتماعى للرجال. ومع ذلك، تقر المنظمات غير الحكومية بأن البرامج الموجهة نحو إيجاد حلول - مثل البرامج التى تتناول مشكلات العنف ضد المرأة - أو التهديدات العالمية مثل فيروس نقص المناعة البشرية (الإيدز) - يجب توجيهها إلى الجنسين.

إن أحدث مجموعة من التفاعلات بين القومية الجديدة فى الشرق الأوسط والحركات النسائية تقع تحت مظلة قضايا حقوق الإنسان، وقد جذبت الاهتمام العالمى، وكذا مجمل صناعة المنظمات الصغيرة غير الحكومية. وهناك مجال فرعى، وإن كان مهمًا، وهو دراسات النوع الاجتماعى والمواطنة (وأغلبها يضم النساء وليس الرجال)، وتتناول أساسًا افتقاد النساء لحقوقهن الكاملة كمواطنات، أو فى علاقتهن بالدولة، مقارنة بالرجال. وعلى سبيل المثال، يقدم قمع طالبان للنساء فى أفغانستان مثالاً للصدام بين مفهوم عالمى لحقوق المرأة والقيود التى تفرضها النزعة الإسلامية الجديدة على أجساد النساء وحركتهن وعملهن. وبمجرد استيلاء التحالف الشمالى على كابول، بحث المراسلون عن النساء اللاتى كشفن مؤخرًا عن وجوههن رمزًا للتحويل من تفسير قومى جديد لقوانين النوع الاجتماعى إلى مجموعة من الممارسات أكثر تسامحًا إلى حد ما. لكن الأفغان "الجدد" لم يتوقعوا الاهتمام الخارجى بترشيح المرأة وخوضها

انتخابات المناصب العامة. وسرعان ما تطورت فضيحة حول "سيما سامار"، وزيرة النساء، والتي اتهموها بالتجديف على الله وأطلقوا عليها سلمان رشدي أفغانستان. وحتى في ظل غياب طالبان، هناك تحامل ضد أدوار المرأة في الحياة العامة. وبالتالي، ينخفض بدرجة كبيرة في أفغانستان "المحررة" تمثيل المرأة السياسي. وفي المجلس العراقي المؤقت، الذي أعلن عنه كهيئة "تمثيلية"، تم اختيار امرأتين فحسب، على الرغم من خوض النساء الأخريات لانتخابات المنصب في عام ٢٠٠٥.

في فترة مبكرة من القرن العشرين، كانت الدول الأوروبية مهتمة أساساً بالحفاظ على الهيمنة السياسية في الشرق الأوسط. وقد اندمجت الاعتبارات الإستراتيجية والنزعة الأبوية الغربية مع المصالح التجارية من أجل الإبقاء على الشرق الأوسط مصدرًا للمواد الخام وسوقًا للسلع المصنعة. وقدمت الحركات القومية في الشرق الأوسط انتقادات لجوانب من نظامها الأصلي ذاته حول النوع الاجتماعي. لكن بعض القوميين دافعوا عن تلك الملامح نفسها لأنهم كانوا يأملون في الحفاظ على جوهر شرعي ثقافي للمجتمع، لا يغرس في الذهن تلقائيًا الأنماط والأعراف الغربية. ويدرس الباحثون نوعي رد الفعل في الشرق الأوسط، وخاصة على ضوء النقاش العام الدائر حول فصل النساء وارتداء الحجاب، فضلاً عن نشأة الكتابات النسائية في ميدان العمل العام مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين<sup>(١)</sup>.

يطرح البعض، مثل المؤرخة ليلي أحمد، وجود تواطؤ بين الإصلاحيين من البلد والمصالح الاستعمارية. كما كتب قاسم أمين، أحد تلامذة المصلح محمد عبده، هجومًا ضد معاملة المصريين المسلمين للنساء – في كتاب "تحرير المرأة"، الذي نُشر عام ١٨٩٩. لقد فجر هذا الكتاب أيضًا من النقاشات، والاتهامات، والخلافات حول وضع المرأة. وكتبت ليلي أحمد تقول إن قاسم أمين كان متأثرًا بالجهود البريطانية المبذولة لوصم

المصريين، بوجه خاص، والمسلمين، بوجه عام، بأنهم أدنى اجتماعياً وسياسياً بسبب معاملتهم للنساء<sup>(٢)</sup>. لقد كان الموقف البريطاني زائفاً لأن كثيراً من الرجال والمسؤولين البريطانيين، بمن فيهم لورد كرومر (Evelyn Baring)، كانوا يعارضون توسيع حق الاقتراع ليشمل المرأة البريطانية.

إننى أشك فى أن قاسم أمين كانت لديه أى نية لاستخدامه على هذا النحو. بل كان مقتنعاً بالأحرى أن خوف النساء من الطلاق وتعدد الزوجات، فضلاً عن عزلتهن وعدم تعليمهن، قد خلق علاقة فاسدة وغير متساوية بين الرجال والنساء يمكن ويجب معالجتها. فالخلفية الطبقيّة الخاصة لقاسم أمين ترتبط بنشأة أفكاره، كما أشارت جوان كول (Juan Cole) بمقارنة قاسم أمين بطلعت حرب، رجل الأعمال القومى المصرى. إن طلعت حرب، الذى ينحدر من مرتبة أدنى قليلاً بالمجتمع، قد جادل مع قاسم أمين حول قضايا النوع الاجتماعى، حيث كان طلعت حرب يتبنى منظوراً أكثر محافظة. وقد أشارت كول إلى أن الطبقات الوسطى كانت تطمح إلى الفصل بين الجنسين كما تفعل النخب. لكن الفصل بين الجنسين لم يكن مسألة عملية بالنسبة للطبقات الأدنى، حيث كانت نساء كثيرات مضطرات إلى العمل، وكان موضوع الحجاب رمزياً - جزءاً من خطاب الاحتشام والشرف<sup>(٣)</sup> - لكن افتقار النساء إلى التعليم والتعرض للعالم كان يضر بالجنسين، وبالتالي يضر بنظام الأسرة، ويحول دون التقدم بشكل مناسب نحو الحداثة التى كان قاسم أمين وغيره من الإصلاحيين يتصورونها.

وقدم آخرون توثيقاً لنشأة أنصار النسوية من الذكور والإناث، والانتقادات الداخلية لنماذج النوع الاجتماعى بوصفها تجلياً للوعى النسائى المتنامى، واستهلالاً لمشاركة المرأة فى الحركات القومية فى تركيا ومصر وإيران، علاوة على بلدان جنوب وشرق آسيا<sup>(٤)</sup>. ومن لم يقرأ تلك الأدبيات

يخطيء أحياناً ويعتبر الغرب مصدر أو محرك الإصلاح في مجال النوع الاجتماعي بالعالم أجمع. إن هذه المعلومات حول مشاركة النساء المبكرة في الحياة العامة في هذه البلدان الشرق أوسطية أو الآسيوية توضح، في المقابل، الجذور الأصلية للإصلاح في مجال النوع الاجتماعي.

لقد أدت ردود الأفعال المختلطة للنقاش الدائر حول دور النساء في الحياة العامة إلى وجود برامج مختلفة لدى الحركات القومية في ما يتعلق بقضايا المرأة ودور الأسرة في المنطقة. وكان النموذج الأكثر انتشاراً يتعلق بالتعامل مع النساء المرتبطات بالحزب الرئيسي باعتبارهن يقدمن مجرد مساعدة إضافية. ويمكن أن تطرح مثل تلك المجموعة أهدافاً نسوية بقدر ما يتعلق الأمر باعتبار تلك الأهداف مكوناً من مكونات الحداثة. لكن النساء قدمن هذه المساعدة الإضافية بحماس لأحزاب أخرى أيضاً، وعلى سبيل المثال حزب الرفاه في تركيا، حيث لا يجري ترشيح النساء للمناصب العامة، لكنهن يقمن بدور حيوي في حشد الأصوات وتجنيدها لصالح موقف الحزب<sup>(5)</sup>.

وفي التسعينيات، شهدت بعض قضايا النوع الاجتماعي إعادة تقييم بسبب الاهتمام العالمي بحقوق الإنسان. إن أسلوب النظر إلى نظام النوع الاجتماعي، فضلاً عن التمييز بين الجنسين في الشرق الأوسط، كان مقدماً إلى الغرب كدليل على المفارقات التاريخية في الشرق الأوسط، أو البربرية. فهناك قضايا - مثل: ختان الإناث (في مصر، والسودان، والقرن الأفريقي، وغيرها من المناطق الأفريقية المسلمة مثل أجزاء من نيجيريا)، والقتل دفاعاً عن الشرف، وارتداء الحجاب، والفصل بين الجنسين، والتمييز من خلال قانون الأسرة التقليدي، وانخفاض نسبة عمالة الإناث (في مقابل عمالة الذكور) - تم تقديمها جميعاً، بالإضافة إلى مشكلات خاصة أقل إقليمية مثل: التمييز في مكان العمل، والسقف الزجاجي، واستبعاد المرأة من صنع القرار. كما أخذت هذه القضايا في الحسبان أيضاً من منظور التنمية الدولية، والخصخصة، والعولمة. وأصبح يبدو للعالم

الخارجى عدم مواجهة الأشكال التقليدية للتمييز بين الجنسين، أو تعزيزها بسبب الضغوط الدينية. ولم يكن المنطق القومى حول وجود فجوات بين الجنسين مفهوماً دائماً بشكل جيد.

لقد تعرضت النسويات الغربيات للإهانة عندما قام طالبان فى أفغانستان بتجريد النساء من حقوق الإنسان<sup>(٦)</sup>، حتى بعد الاستيلاء على الحكم فى عام ١٩٩٧. ومع ذلك، سعت العناصر البراجماتية فى حكومة الولايات المتحدة إلى التفاوض مع طالبان كقوة يمكن أن تحقق الاستقرار فى أفغانستان. وربما كان الدافع الأولى يتمثل فى إمرار خط أنابيب للنفط خلال أفغانستان. لقد كتب الصحفيون عن طرد الفتيات والنساء من المدارس المختلطة، وطرد الموظفات من المستشفيات والمكاتب، وضرب النساء اللاتى خرقت قواعد بعينها حول الغطاء فى ملابسهن. ومع ذلك، أصبح واضحاً عدم وجود وسيلة سهلة للتأثير على المناطق التى يسيطر عليها طالبان. وبالفعل، كانت سياسات النوع الاجتماعى لطالبان تحتل موقعاً مركزياً فى أجندته السياسية والوطنية<sup>(٧)</sup>، ولجنوده فى القوات المحاربة.

ومن هنا، يجب تغيير الأسئلة التى نطرحها فى ما يتعلق بالنوع الاجتماعى والقومية. كانت هذه الأسئلة تضم سابقاً ما يلي:

هل يتغير وعى النساء وفهمهن للنوع الاجتماعى عندما يساعدن فى النضال الوطنى؟

هل النضال الوطنى يحل حتماً محل الإصلاح فى قضايا النوع الاجتماعى؟

أما الأسئلة المعاصرة فتضم:

كيف يمكن أن تتغلب النساء على انتهاك حقوقهن الإنسانية؟

ما الدور الذى يجب أن يضطلع به التدخل أو الضغط الدولى فى هذه العملية؟

كيف ساعدتنا بحوثنا حول النساء والنوع و"الأمة" في الشرق الأوسط على تحديد الأنظمة المختلفة للنزعة الأبوية والتميز بينها، وإن كانت متوازية – في الأسرة، وفي مكان العمل، وفي المؤسسات السياسية، وفي المؤسسات الثقافية، وفي أمور الحياة الجنسية؟<sup>(٨)</sup>

وكيف تأثرت، بدورها، كل هذه المجالات بوجه خاص بتاريخ القومية الجديدة والسياسات التي ناقشها هنا؟

هناك العديد من الدراسات المنشورة حول المرحلة الأولى من القومية وعلاقتها بالحركات النسائية وقضايا النوع الاجتماعي<sup>(٩)</sup>. وهناك أيضاً أبحاث أكاديمية تصف أدوار النساء في الحركات القومية المعاصرة، وفي بُنى الدولة<sup>(١٠)</sup>. ويتمثل أحد الأسئلة في ما إذا كانت الجهود النسائية قد استهدفت بالفعل تغيير التقسيم "العادي" للعمل على أساس النوع الاجتماعي، أو غيره من الأنماط الاجتماعية، أم أنها سعت فحسب إلى تحسين سوء معاملة المرأة – كما جاء الوصف بالنسبة للمجموعات ذات الإطار "المرأوي". إن سيمانطيقا "المرأوية" – وهو مصطلح استخدمته أليس ووكر (Alice Walker) وغيرها في مواجهة كلمة "النسوية"<sup>(١١)</sup> – تظل قضية مطروحة للنقاش، لأن النزعة النسوية ترتبط الآن بالغرب بصورة أعمق من ذي قبل، على الرغم من تاريخ النزعات النسوية الأصلية. إن الزميلات في الشرق الأوسط، والمنخرطات في بحوث حول نساء الشرق الأوسط، يشرن بفكاهة إلى كلمة "النسوية". بل ترفض نساء كثيرات أن يتم تحديدهن باعتبارهن "نسويات".

لقد قامت الكتابات النظرية بتحليل "الموجة الأولى" من النزعة النسوية وظهورها في أنحاء العالم بجانب أهداف اجتماعية أخرى – الاعتدال وإلغاء الرق في الولايات المتحدة، والاستقلال من الحكم الكولونيالي في العالم الثالث<sup>(١٢)</sup>. إن إدخال النظرية يتيح لهذه الدراسات تصنيف أو تقدير

تلك الحركات على أساس درجة استقلالها الذاتي عن الحركات القومية التي يديرها رجال، ومدى نجاحها في تحدى أو تغيير وضع المرأة، وزيادة فترة حياتها. وهناك العديد من الكتب التي تضم مقتطفات أدبية مختارة تغطي النوع الاجتماعى ودوره فى الدول القومية بالمنطقة، لكنها فى الواقع ليست دراسات مقارنة، بل عبارة عن تجميع لدراسات حالة توجد فى بلدان مختلفة. وغالبًا تُعد مقدمات هذه الكتب بمثابة التحليل المقارن الوحيد المطروح، وحتى بشكل عام. وبالتالي، تعاني البحوث حول المرأة والنوع الاجتماعى من نقص فى التحليل المقارن بين منطقة وأخرى، وأيضًا بين بلد وآخر. وهناك أسباب لهذه الفجوة، يمكن تحديدها على النحو التالي: تفضيل الناشرين للموضوعات التي تلقى اهتمامًا أوسع، وتخصص الباحثين الذى يحد معرفتهم بالحالات الأخرى، علاوة على وجود ميول أيديولوجية بعينها. وعلى سبيل المثال، هاجم بقسوة بعض الباحثين فى مجال دراسات الشرق الأوسط البحوث المقارنة حول النساء فى المنطقة: (أ) اسموها بحوثًا استشراقية أو جوهريّة لإدماج نساء الشرق الأوسط (أو العالم الثالث) داخل فئة أو فئات مماثلة من المشكلات والصور<sup>(١٣)</sup>، (ب) المقارنات الخاطئة التي عقدها الباحثات النسويات فى العالم الثالث بين النساء والنوع الاجتماعى فى المجتمعات المتقدمة والنامية، لأن الظروف المادية تختلف بدرجة كبيرة. على أن المقارنات مفيدة وضرورية، وبالتالي يشير كثير من الباحثين اليوم إلى تعددية النزعات النسوية، والتي تشكلت عبر سياقاتها الخاصة<sup>(١٤)</sup>.

#### قصص القادة ونسوية الدولة

إن التسلسل الزمنى لأفعال القوميات النسويات، والنساء التربويات، والكاتبات، يخلق تاريخًا نسويًا موازيًا لتاريخ القادة فى قصة تشكيل الأمة. وتوضح قصصهن أنماطًا بعينها للتركيب الذى يضم قضايا النوع

الاجتماعى مع النزعات القومية فى فترة مبكرة من القرن العشرين. لقد واجهت هؤلاء النساء وناقشن بعض القضايا نفسها المطروحة أمام النساء فى الغرب: التقاليد التى تمنع المرأة من الحديث العام، واحتياج النساء إلى الحقوق السياسية، وتحقيق تعليم أفضل للبنات والنساء، وفتح الفرص المهنية أمامهن. كما درست هؤلاء النساء أيضاً قضايا تعدد الزوجات، وارتداء الحجاب، وغير ذلك من القضايا المحلية.

### الأنشطة المبكرة فى مصر

ملك حفنى ناصف (١٨٨٦ - ١٩١٨)، التى كانت تكتب تحت اسم مستعار "باحثة البادية"، اكتشفت بعد زواجها أن زوجها لديه زوجة أخرى. ونظراً لأن تعدد الزوجات كان حقاً للرجال ورد فى القرآن الكريم<sup>(١٥)</sup>، فقد ظل موجوداً فى القانون المصرى الحديث، أما الأمم الإسلامية الوحيدة التى لم تُبَحْه فهى تركيا وتونس. واجهت ملك حفنى ناصف هذا الوضع دون أى بدائل قانونية. ولأنها أكثر محافظة من النساء الأخريات المناديات بالإصلاح، لم تكن تعتقد أن المجتمع مستعد لقيام نساء النخبة بخلع الحجاب، لكنها كانت تأمل أن التعليم والوقت قد يحدثان التغيير. وبالمثل، لم يكن أمام نساء تلك الفترة سوى التسليم بعدم ظهورهن فى أماكن عامة مختلطة، وبالتالي قامت بتفويض رجل بقراءة قائمة مطالبها فى اجتماع المؤتمر الوطنى المصرى عام ١٩١٠. وقد تضمنت هذه المطالب ما يلي: حق المرأة فى الصلاة بالمسجد، وإجراء تغييرات فى قوانين الأحوال الشخصية (فى مجالات الزواج، والطلاق، والميراث، وحضانة الأطفال)، وزيادة تعليم النساء، وإتاحة الفرص المهنية للاستفادة منها<sup>(١٦)</sup>. وكما أشرنا أعلاه، وافقت ملك حفنى ناصف على استمرار زواجها فى ظل وجود زوجة ثانية، لكنها أشارت بطريقة جافة إلى العلاقة بين هيمنة الذكور والكولونيالية،

عندما قالت إن الزوج المتزوج من زوجتين أو أكثر يجب تعيينه وزيراً للمستعمرات<sup>(١٧)</sup>.

أما "نبوية موسى"، فقد طرحت المرأة في التعليم عن طريق تقديم التماس حول حق البنات في التعليم حتى حصولها على شهادة البكالوريا<sup>(١٨)</sup>، وأصبحت أول امرأة مصرية تعمل ناظرة مدرسة ومفتشة في مدارس البنات. لقد أدركت نبوية موسى، وهي قومية متحمسة، أن المدرسات المصريات بمقدورهن منافسة مدرسات الغرب اللاتي أتين إلى مصر. وهو ما أوجد هنا، بالإضافة إلى الهيمنة الذكورية والكولونيالية (الذكورية) البريطانية، "كولونيالية ثانية" نسائية<sup>(١٩)</sup>. ولا يزال نظام التعاقد الأجنبي هذا مستمراً في مدارس اللغات الأجنبية رفيعة المقام حتى يومنا هذا.

واجهت "هدى شعراوي" أيضاً قضايا تعدد الزوجات، وعزل النساء، وأساليب سيطرة الذكور على النساء بما يؤدي إلى تقليص قدراتهن في حياتهن الشخصية<sup>(٢٠)</sup>. لكن الناس عادة ما تتذكر هدى شعراوي بموقفها الرائع في خلع حجاب الوجه ومعها سيزا نبراوي في عام ١٩٢٣. لقد كانت هدى شعراوي قائدة في الحركة القومية ضد البريطانيين. فقد اشتركت النساء المصريات من جميع الطبقات الاجتماعية في المظاهرات ضد، أو المواجهات مع، البريطانيين في عام ١٩١٩، لكن الرجال كانوا الممثلين والمندوبين الوحيدين والساسة الرسميين. وكان زوجها على شعراوي نائباً لرئيس حزب الوفد، وساعد - علاوة على جهودها - إلى قيادتها للجنة المركزية للنساء الوفديات (تشكلت عام ١٩٢٠) والتي أصبحت فيما بعد الاتحاد النسائي المصري.

أرسل الاتحاد النسائي المصري وفدًا إلى المؤتمر الدولي لرابطة حق المرأة في الاقتراع، الذي انعقد في روما، وشارك في الأنشطة السياسية والأعمال الخيرية، كما أصدر مجلة. وكانت معرفة القراءة والكتابة قضية

مهمة بالنسبة للمجتمع، فحوالى ٢% فقط من النساء كن متعلقات فى عام ١٩٢٧. لقد نجح الاتحاد النسائى المصرى فى الضغط على الحكومة لفتح مدرسة ثانوية للبنات عام ١٩٢٥. وفى عام ١٩٢٩، سمح أحمد لطفى السيد - عميد جامعة القاهرة - لمجموعة من النساء أن يبدأن فى الدراسة الجامعية<sup>(٢١)</sup>.

إن جهود الاتحاد النسائى المصرى فى مجال تقديم الخدمات الاجتماعية، على نحو مستقل، إلى الفقراء كان نشاطاً تمارسه بالفعل نساء أخريات من الطبقات العليا، واللاتى قمن بتأسيس مبرة محمد علي، وعديد من العيادات الأخرى، والمستوصفات، والمشروعات، ونجحن فى إقناع النخب بتوفير التمويل اللازم لجهودهن. وأخيراً، سارت الحكومة فى هذا النهج<sup>(٢٢)</sup>. كما بدأ الاتحاد النسائى المصرى أيضاً فى بذل جهود لإصلاح قانون الأحوال الشخصية، ومهاجمة الدعارة المقننة<sup>(٢٣)</sup>.

## تركيا

إن قضايا النشاط القومى، ودور النساء فى مجال العمل العام، والجهود المبذولة لإصلاح قانون الأحوال الشخصية قد أثرت فى قصة النساء والقومية فى بلدان أخرى أيضاً. ففى تركيا، كما فى مصر وإيران، جادل الرجال من أجل إصلاح قضايا النساء والنوع الاجتماعى فى القرن التاسع عشر بمن فيهم نامق كمال. وهناك هاليد إديب أديفار (١٨٨٤ - ١٩٦٤)، وهى النظرية التركية لـ "هدى شعراوي"، التى تزامنت طفولتها تاريخياً مع بيئة الحریم، وأدرجت أوصاف ميراثها الإسلامى فى كتاباتها الإبداعية<sup>(٢٤)</sup>. لقد كانت وطنية ونسوية، ألقى الخطب فى مظاهرات جماهيرية ضخمة أثناء احتلال الحلفاء لاسطنبول خلال الحرب العالمية الأولى. وهناك نسوية أخرى فى فترة مبكرة، وهى فاطمة أليف هانم، التى

نشرت "النساء فى الإسلام" وأصدرت صحيفة للنساء كجزء من مجموعة متنامية من المطبوعات للنساء القارئات فى المنطقة.

والأكثر دلالة بالنسبة للنساء فى تركيا هى التغييرات القانونية التى شهدتها عام ١٩٢٣. فقد كانت الطريق ممهدة لمثل تلك الإصلاحات، نظراً لوجود حركة نسوية مبكرة فى العهد العثماني، أو نسوية لجنة الاتحاد والتقدم. وقد كتبت دينيز كاندايوتى (Deniz Kandiyoti) قائلة إن جهود لجنة الاتحاد والتقدم التى سبقت إصلاحات أتاتورك للنساء قد نبعت من:

طبقة وسطى أصلية من رجال الأعمال الأتراك المسلمين. وكان واضحاً أن التوسع فى عمل المرأة وفرصها فى الحصول على تعليم عالٍ جزءٌ من هذه العملية ونتيجة للحاجة إلى كوادر جديدة وليس نتيجة لرؤية حديثة حول مشاركة المرأة على قدم المساواة. ويجب التأكيد أيضاً على أن آثار الاضطراب والخسائر البشرية من جراء حروب البلقان والحرب العالمية الأولى هى التى دفعت النساء العثمانيات إلى العمل وتأدية الخدمات التى كانت سابقاً مجالات مقصورة على الرجال<sup>(٢٥)</sup>.

لقد كان أتاتورك قادراً على تغيير النظام القائم، نظراً لمكانته كبطل قومى تمكن من هزيمة جيوش غربية عديدة كانت تهدد الاستقلال التركي. وقد قام بإصلاحاته بفكرة خلق دولة جديدة تمتلك قاعدة قوة مختلفة تماماً عما كان موجوداً من قبل. فقد قضى على سلطة "العلماء"، وكانت أقوى سلطة فى مجالات التعليم وقوانين الأحوال الشخصية. كما حظر أتاتورك بعض الممارسات التى كانت قائمة حينذاك - مثل تعدد الزوجات - وأدمجت فلسفته ذات النقاط الست (السهم الستة للكمالية: القومية، والجمهورية، والدولانية، والشعبوية، والعلمانية، والإصلاحية) فكرة

الإصلاح بالنسبة للنساء وإدخالهن إلى الدولة القومية بوصفهن مواطنات كاملات وإنتاجيات. كما أوضح أفكاره من خلال معاملته التقدمية لبناته، وتشجيع دخول المرأة إلى العمل المهني، وإدخال إصلاحات في الملابس والرياضة البدنية للبنات، ومهاجمة مشكلة الأمية من خلال إصلاحات كاسحة في مجال اللغة، علاوة على برنامج لتعليم الكبار.

وقد يبدو أن نساء الطبقة الوسطى بالحضر، بوجه خاص، استقندن من سياسات الدولة. وفي المجمل، ازدادت العمالة النسائية في تركيا، وهو بلد اقتصاده ليبرالي ولكن ليس بالقدر المتوقع خارج صناعات النسيج والملابس. ويصعب قياس العمالة النسائية غير الرسمية، سواء من خلال العمل بالقطعة أو في مجال توفير العمالة الزراعية في الريف (إذ لا يعترف به قادة الأسرة المعيشية الذكور، وبالتالي لا يظهر في الإحصاءات)<sup>(٢٦)</sup>. على أن هناك جوانب بعينها في المواقف البطيريركية للدولة تبدو تحت النقاش، فضلاً عن محاولة إصلاح القانون المدني – وعلى سبيل المثال تلك الجوانب التي تتعلق بنفقة الزوجة المطلقة، أو دعم الطفل ماليًا، ومنح المواطن / المواطنة نتيجة الزواج. لكن مشكلات العنف الأسري، والمشكلات المتعلقة بالقتل دفاعًا عن الشرف، استمرت على الرغم من اتخاذ خطوات عديدة في عملية إصلاح القانون الجنائي من أجل تناول تلك القضايا. وي طرح الخبراء المحليون أن بعض النساء المسئولات (اللاتي انجذبن إلى بنية الدولة خلال عملية التعليم والإصلاح) يدعمن المواقف البطيريركية القصوى<sup>(٢٧)</sup>، ولكن هناك نساء أخريات قمن بالتعاون بنشاط مع المجموعات النسوية المحلية.

تونس

كان الحبيب بورقيبة قائدًا قومياً ورئيساً لتونس لفترة طويلة. وقد نال الاحتفاء في جنازته بوصفه محرر النساء التونسيات، وواضع التحولات

الاجتماعية والقانونية المماثلة لتلك التي قام بها أتاتورك. وكما هي الحال في تركيا، توجد في تونس نساء قاضيات، كما توجد قوانين أكثر ليبرالية تحكم الطلاق بالنسبة للنساء. لقد كانت توجد حركة نسوية صغيرة قبل الاستقلال، وضمت مجموعات مثل "اتحاد المرأة المسلمة التونسي" (وهو فرع من مجموعة زيتونة)، و"اتحاد المرأة التونسي" المقترن بالحزب الشيوعي. وبعد الاستقلال، تشكل "الاتحاد الوطني للمرأة في تونس" - وهو بمثابة منظمة لـ "نسوية الدولة". وفي أواخر السبعينيات ظهرت مجموعات مستقلة أصغر مثل "جمعية طاهر حداد"، والمعروفة أيضاً باسم "جمعية دراسة ظروف المرأة"، أو "لجنة دراسة ظروف المرأة العاملة"، بالإضافة إلى أربع أو خمس مجموعات أخرى على الأقل. وكان العدد الأكبر من النساء نشطاء في حزب الأغلبية، أي "حزب الدستور الجديد"، لكن ذلك، كما كانت الحال في مصر ولبنان، لم يُترجم إلى زيادة النظرة إلى النساء كقائدات سياسيات. أما اليوم، فهناك مجموعات مثل "الرابطة التونسية للنساء الديمقراطيات" و"رابطة المرأة التونسية لبحوث التنمية"، فضلاً عن مجموعات عديدة أصغر، تسعى جميعها إلى تنفيذ إصلاحات قانونية إضافية وتقييم تأثير التغيرات الاقتصادية<sup>(٢٨)</sup>.

ولا يبدو واضحاً في تونس ما إذا كانت زيادة عمالة النساء قد أثرت بشكل مباشر على أوضاعهن. هناك تحولات واضحة بجلاء، حيث يشير المراقبون منذ فترة طويلة إلى أن الاختلاط بين الجنسين يحدث بالفعل في شوارع المدينة التي كانت مفصولة قبل ذلك - فالأولاد يسيرون وأيديهم في أيدي الفتيات، ويجلسون معاً في المقاهي الموجودة على الأرصفة<sup>(٢٩)</sup>. أما انخفاض الأرقام المُعطاة حول أنشطة النساء في الزراعة (حيث تعمل النساء ولكن دون إدراجهن بالضرورة في الإحصاءات، كما أنهن لسن هدفاً لمشروعات بعينها للنساء المزارعات)، فربما يتعلق بالمواقف البطريركية لملاك الأرض في الريف<sup>(٣٠)</sup>. وفي قطاع السياحة، يرتبط انخفاض العمالة النسائية بالمحظورات النمطية حول الاتصال

بالرجال الذين لا تربطهن علاقة بهم، كما فى الفنادق أو المطاعم، لكن ذلك يمكن أن يتغير تدريجياً كما حدث فى لبنان.

وفى أواخر عام ٢٠٠٢، بدأت فى تونس جهود قانونية لمكافحة التحرش بالنساء فى مكان العمل، وقد واجهت المشتكية ومحاميتها تهديدات فجة وذات طابع جنسى من جانب الشرطة. لكن القانون الجنائى التونسى لا يزال مستمراً فى التمييز ضد المرأة بمختلف الطرق؛ فهو يدمج بين أركان من القانون الفرنسى ومبادئ الشريعة، بما يمثل إشكالية فى حالات القتل دفاعاً عن الشرف، وقتل الزوج/الزوجة، والاعتصاب، والإساءة إلى الأطفال جنسياً، وفى حالات الأمهات العزباوات. كما أن القوانين المدنية التى تتناول البغاء والتعايش المشترك من دون زواج هى أيضاً محل دراسة<sup>(٣١)</sup>.

#### إيران

كانت إيران حالة أخرى جيدة التعريف لنسوية الدولة. لقد بذل رضا شاه جهوداً مهمة لعدم تشجيع ارتداء "الشادور" (الحجاب التقليدي)، وتوسيع فرص تعليم النساء. لكن نسوية الدولة برزت فى ظل حكم ابنه - شاه محمد رضا - مع وجود أعداد كبيرة من النساء المشاركات والمتأثرات. كان الشاه يعتقد فى ضرورة زيادة أعداد النساء المتعلمات والمنتجات. على أن وجهات النظر الخاصة حول النساء - كما أدلى بها إلى الصحفية أوريانا فالانتشى (Oriana Fallacci) - كانت كارهة للنساء على نحو صادم:

إنكن لم تنتجن مايكل أنجلو أو باخ، بل لم تنتجن أبداً حتى رئيس طهارة عظيم. وإذا تحدثن معى حول الفرصة، فكل ما يمكننى قوله: هل هذه نكتة؟ هل فانتكن أبداً فرصة إعطاء التاريخ رئيس طهارة عظيم؟ إنكن لم تنتجن أى شيء عظيم، أى شيء! ... إنكن بلا قلب عندما تمتلكن السلطة. هل تتذكرن كاترين دى ميديشى فى فرنسا، وكاترين الروسية،

وإليزابيث الأولى فى انجلترا. ناهيك عن لوكريزيا بورجيا وسمومها ومكائدها. إنكن مدبرات للمكائد، إنكن شريرات. كلكن<sup>(٣٢)</sup>.

ومع ذلك، كان الشاه يرى أيضاً تقدم المرأة باعتباره حجر زاوية للحدثة. إن شقيقته أشرف بهلوى كانت رئيسة منظمة نسائية إيرانية كبيرة جداً تضم الكثير من المنظمات الصغيرة. وقد ساعدت هذه المنظمة فى ممارسة الضغط على الحكومة لإصدار قانون حماية الأسرة فى عام ١٩٦٧، ثم إصدار صيغة أقوى من القانون نفسه فى عام ١٩٧٥. وكان هذا الإصلاح القانونى يتناول الطلاق، ووضع حدود على تعدد الزوجات من خلال استخدام شروط تحددها المرأة فى عقد زواجها<sup>(٣٣)</sup>. وقد عارض بعض "العلماء" بقوة إصدار هذا القانون، كما تم تخفيف القوانين التى تحظر الإجهاض بحيث تبيحه فى ظل ظروف معينة. وبعد الثورة الإسلامية فى عام ١٩٧٩، أُلغيت إصلاحات قانون الأسرة والقانون الجنائى، وبدأ الهجوم على نسوية الدولة السابقة. وعلاوة على ذلك، تبنت الدولة تطبيق عقوبات الحدود بصرامة فى حالات الزنى، أى على خط جهود الدولة نفسه لأسلمة القوانين. على أن مفهوم النساء كمواطنات يتمتعن بوضع مكافئ (إن لم يكن على قدم المساواة تماماً) ولهن احتياجات محددة، والنساء كعاملات، قد ترسخ بحزم فى ذلك الوقت. وفى ظل الصراع الحالى بين الحكومة الإيرانية وحركة الإصلاح، لم يعد مصير النساء واضحاً. لقد تم إغلاق العديد من الإصدارات، وأصبحت حرية التعبير محاصرة بالطبع، مما يعوق النقاش المنهجى حول ضرورة إجراء إصلاحات قانونية واجتماعية لصالح النساء.

\* \* \*

ما الذى يمكن قوله حول النساء والنوع الاجتماعى فى المنطقة؟ إن تفاعل القومية الجديدة والنوع الاجتماعى قد تم تأطيره من خلال التوقعات

النسوية التي تطرح أن التغييرات في سلطة النساء يمكن أن تحدث نتيجة المكاسب التي تتحقق عند حدوث تغيير في أربعة مجالات أساسية: التعليم، والنمو الاقتصادي، والإصلاح القانوني، ونتيجة الأزمات والأنشطة الاقتصادية. كما أدركت نساء المنطقة أيضاً أهمية التأريخ الزمني لمشاركة المرأة في التاريخ والحياة الثقافية وتعزيز هذه المشاركة، وقد فعلن ذلك.

ولم تلق الأفكار الأساسية لأدوار الجنسين تحديات نقدية أثناء فترة الاشتراكية العربية، والفترة المكافئة في تركيا وإيران، لكن مثال خدمة النساء للدولة قد تغير.

#### نضوج النزعة النسوية في مصر

تزعم إحدى الأطروحات أن نسوية الدولة تتحرك ببطء نظراً للتقسيمات الطبقيّة في المجتمع المصري. وكما هي الحال في تركيا، تراكمت فوائد عديدة لصالح نساء الطبقتين الوسطى والعلوية. لكن الوضع أكثر إشكالية بالنسبة لنساء الطبقة الدنيا اللاتي يُعتبرن أكثر تأثراً بممارسات مثل ختان الإناث والعنف الأسري، كما لا يجدن ميزات عظيمة في دخولهن إلى قوة العمل بسبب ازدواجية اليوم وانخفاض الأجور.

لقد شهدت العقود الوسطى من القرن العشرين، أي سنوات الأربعينيات والخمسينيات، نضوج الحركة النسوية<sup>(٣٤)</sup>. ففي تلك الفترة أصدرت "درية شفيق" مجلاتها، ومارست أفعالاً راديكالية مثل مسيرات الاحتجاج على افتقاد المرأة لحقوقها السياسية، وهو ما أسفر عن حق المرأة في ممارسة حق الانتخاب. كما حاولت أيضاً، دون أن تحقق نجاحاً، أن تضغط على الدولة في قضايا أخرى<sup>(٣٥)</sup>. ومن الملامح المثيرة للاهتمام بالنسبة للحركة النسائية عدم شعور البعض بالراحة من جراء إلقاء الضوء على دور درية شفيق، نظراً لحصولها على درجة علمية من جامعة السوربون، فضلاً عن كتاباتها باللغة الفرنسية، ووضعها باعتبارها من

نساء النخبة. وهو الأمر الذى يتيح لنا معرفة المزيد حول الحركة النسائية المعاصرة أكثر مما يتيح لنا معرفة درية شفيق. فالحركة تسعى لبناء تاريخها الخاص فى سياق يموج بالخلاف والنزاع.

لقد استمر نشاط كل من النسوية الخاضعة للدولة والنسوية المستقلة فى مصر. وتوجد اليوم منظمة بمثابة مظلة، وهى "المجلس القومى للمرأة" التابع للحكومة المصرية وترأسه رسمياً السيدة الأولى سوزان مبارك ومعها فرخندة حسن. وتتخرط هذه المنظمة فى أنشطة نسوية، ومع ذلك تدافع أيضاً عن موقف الحكومة فى التقرير المقدم إلى لجنة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. إن مصر، بوصفها وقعت على هذه الاتفاقية، عليها أن تقدم تفسيراً لأشكال التمييز المؤسسى بما فى ذلك القوانين، ومطلوب منها أيضاً أن تتخذ موقفاً فى أوضاع المرأة. وعلى حين تتولى هذه المنظمة الرسمية تمثيل مصر فى كثير من الاجتماعات الدولية، هناك منظمات نسوية أصغر تنشط فى مصر أيضاً، وينتقد بعضها بقوة موقف المجلس القومى للمرأة وموقف الحكومة المخفف تجاه لجنة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

وعلى الرغم من توفر بعض المعلومات حول تاريخ نشاط المرأة العام، فإن جهود المجموعات النسوية المستقلة كانت مهمة إلى حد كبير بالنسبة لمكاسب المرأة فى البلد. فهذه المجموعات أكثر قدرة من نخب الدولة على الاستبطان الداخلى والنقد الذاتى، كما تحمل أفكاراً عميقة حول مشكلات الحركة والدولة (ومشكلات كل منهما مختلفة). وقد كتبت نادية العلى دراسة مهمة عن النسويات فى مصر، وطرحت بوجه خاص تعليقات على التزام النسويات بالعلمانية، وهى قيمة لا تعتنقها الدولة دائماً<sup>(٣٦)</sup>.

\* \* \*

لقد راجعت الأشكال المختلفة للقومية الجديدة – قومية الدولة، القومية التحررية، القومية الجديدة الدينية، والسياسات الحمائية. ويمكننا أن نتوقع تفسيراً مختلفاً لقضايا النوع الاجتماعي في كل شكل من تلك الأشكال، وقد تتفوق عليها قضايا "أولية" في أزمنة مختلفة ولأسباب مختلفة. على أن هناك شيئاً واحداً مؤكداً – لا يمكن أن يتأثر التسامح على مستوى الدولة، إذا كانت القوانين والسياسات والأعراف الاجتماعية تضر بالمرأة إلى الدرجة التي نراها اليوم.

النوع الاجتماعي، والتحرر، والعسكرية، والقومية الجديدة

لقد ظفرت شعوب الشرق الأوسط باستقلالها من الحكم الكولونيالي في أنحاء المنطقة كافة من ثلاثينيات إلى ستينيات القرن العشرين. لكن مجموعات بعينها – مثل الفلسطينيين، والأكراد (في تركيا)، والصحراويين – لم تحقق استقلالها أو تحصل على الحكم الذاتي بعد، ويمكن أن يضيف كثير من العرب – الآن - العراقيين إلى هذه القائمة. ولهذا، فإن العلاقة بين القومية والنسوية أو الكيان النسائي تختلف من حالة إلى أخرى باختلاف أهمية قضايا النوع الاجتماعي أو مشاركة المرأة – فاليسار يشير عادة إلى إدراج قضايا النوع الاجتماعي للنضال التحرري بالعالم الثالث، مع آمال وتوقعات. ونجد، في واقع الأمر، أن الملصقات والكتيبات الثورية، وغيرها من المواد المرئية، تصور النساء عادة يحملن أطفالاً رضع بين ذراعيهن (أو على ظهورهن) ويقاتلن من أجل الحرية حاملات للسلاح.

وفي واقع الأمر، أشارت سوندر هال (Sondra Hale)، إلى "فشل الرجال والنساء، مع قليل من الاستثناءات، في هذا النضال في إنهاء الأشكال البطريركية من الهيمنة، وإعادة إدماج العام والخاص من أجل إنتاج الذات خلال الجنسانية وتسييس شبكات الحياة اليومية." (٣٧) لقد انخرطت النساء السودانيات في بعض جهود نسوية الدولة، وأيضاً في المشاركة السياسية من خلال الحركات المعارضة لليسار (الشيوعيين)

واليمين (الإسلاميين). وكما تشير "سوندرا هال" فى تعليقها العام، فإنه على الرغم من مشاركتهم فى الحركة الشيوعية الأكبر فى المنطقة، فقدت النساء السودانيات قدرًا كبيرًا من الأرضية من زاوية العمالة والحقوق القانونية – وذلك مع حلول قوانين الشريعة، وتحالف النظام مع الجبهة الوطنية الإسلامية فى عام ١٩٨٩. إن تأثير الأسلمة يعنى أن أى تحليل يركز على أيديولوجية النسوية والتحرر قد لا يناسب السودان مع مرور الوقت.

لقد كانت المحاولات القومية لتحقيق انسحاب القوات الأجنبية، وتحمل الهجمات العسكرية، أو الإطاحة بالنظم الوطنية المتعاونة مع العدو، تحتل موقع الأولوية فى القضايا الإقليمية والسياسية يسبق موقع القضايا الاجتماعية. وقد ساهمت النساء فى الخدمات المعاونة، وفى الاستخبارات، فضلاً عن مساهمتهن فى توفير العون الطبى والتمويل. كما انخرطن فى مناقشات حول قضايا النوع الاجتماعى مع بعضهن البعض، إن لم يكن مع أعلى المستويات القيادية فى كثير من البيئات القومية المعاصرة. وأضفت القيادة التى يهيمن عليها الذكور وضع "الرجال المكرمين" على بعض النساء حتى يمكنهن الانخراط بشكل مستمر فى النضال الوطنى عندما يُسجن الرجال، أو يشاركون فى جبهة القتال، أو عندما يتطلب الأمر إخفاءهم، أو عند قتلهم. وقد حدث ذلك فى أثناء الحرب الأهلية اللبنانية<sup>(٣٨)</sup> لأن ظروف الطوارئ أتاحت حدوث نوع من التمزق فى النظام المعتاد للنوع الاجتماعى، لكن السنوات التى تلت اتفاقيات الطائف شهدت إنبعاث البنى السياسية ذات الهيمنة الذكورية.

وبالمثل، كان الوضع الحقيقى للمرأة فى الحركات القومية مبهمًا. وعلى سبيل المثال، كانت الفلسطينية لىلى خالد – وهى رمز للمناضلة المبكرة فى عهد ولى – توصف بأنها امرأة "رجل"؛ أى المرأة التى يمكنها أن تفعل ما

قامت به، أى اختطاف طائرة، من خلال انتقاد حماسها للحركة، وبنبذ نماذجها الأنثوية<sup>(٣٩)</sup>. لقد كانت تحاكي مثال والدها، وتفخر لنبذها لدور المرأة المقبول إقليمياً. لكنها كانت رمزاً لانقلاب النوع الاجتماعى بصورة إشكالية ورمزاً للعنف - وهو الأمر الذى رفضه بعض الفلسطينيين فيما بعد. هل كان يهم على الإطلاق كونها امرأة؟ هل ما زالت النساء فى حاجة إلى اعتبارهن رجالاً كي يضطلعن بأدوار الذكور؟

يؤدى تمايز فترات النضال الوطنى إلى توليد تحولات فى العلاقة بين النسوية والقومية. فطبيعة السيطرة على فلسطين وسوريا ولبنان، وردود الأفعال المحلية هناك، قد دفعت النساء إلى دور المعاونة والتمويل والتمريض، معزولات عن القتال النشط. ولم تثر تساؤلات حول طرق معاملة رجالهن المنفردين لهن، ذلك أن المجتمع المحلى ونضاله كان يجب أن يستمر. وربما لهذا حصلت النساء على بعض المساحة فى المجال العام، لكنهن تحملن سوء معاملة الزوج أو الأسرة. إن تجاهل سلوكهن الجنىسى أو حتى الاجتماعى، يمكن أن يمثل خطراً، وبالتالي كانت النساء تقلص من نشاطهن العام إذا ما عارضت أسرهن.

وفى الفترة التالية على ذلك، كانت أولويات الدول المستقلة تختلف عن أولويات تلك الكيانات (على سبيل المثال الفلسطينيين) التى لم تحقق الاستقلال. وقامت النخب التقليدية، وإن كانت قومية، وحلفاؤها بقيادة جهود بناء مؤسسات فى سوريا ولبنان - كما قام بذلك الفاعلون المماثلون فى العراق قبل عام ١٩٥٨. وكان العمل هناك، بعد الحرب العالمية الثانية، يعكس الخبرة المصرية المبكرة بطريقة ما، بينما ابتعد عنها بطرق أخرى. وفى لبنان، استمر (حتى الحرب الأهلية) نمط أتاح دخول النساء إلى المدارس والجامعات بأعداد كبيرة، مما أثر على العمالة، لكن ضغوط الأسر والإجحاف ضد المرأة فى مكان العمل والحياة السياسية ظل باقياً. إن

استمرار تلك المواقف لدى النساء وأيضاً الرجال يبدو واضحاً من خلال دراسة أكملها "معهد دراسات المرأة في العالم العربي" في بيروت<sup>(٤٠)</sup>. وتشير "منى خلف" إلى ارتفاع تقدير النساء لعمالتهن، لكن عمل الرجال لا يزال يعتبر عملاً "من أجل كسب العيش"<sup>(٤١)</sup>، كما تصطدم النساء بسقف زجاجي، ويحصلن على رواتب أقل، وتنال إنجازاتهن احتراماً أقل.

وعلى الرغم من أن لبنان كان يُعتبر أكثر المجتمعات العربية تسامحاً أو ليبرالية (من زاوية الإنتاج الثقافي وليس المواقف الاجتماعية)، فلم تحقق النساء أى نجاح آخر هناك فى ما يتعلق بدخول عالم السياسة أكثر مما أمكن تحقيقه فى البلدان الأكثر محافظة. لقد كانت النساء ممثلات داخل الأحزاب التى يتزايد استقطابها، ولكن ليس كفاعلات من أجل النوع الاجتماعي. وعندما اندلعت الحرب الأهلية، حارب الرجال والأبطال والوطنيون مع مشاركة نشطة من أعداد صغيرة من النساء.

كما ظهر وصف وحشية الحرب فى صور شديدة التقليدية والقومية<sup>(٤٢)</sup> – قوة الذكور والتزامهم فى الدفاع عن النساء، والأمة، والشرف. لقد قطعت الحرب التحول الاجتماعي، وألغت مؤقتاً المقاييس العرفية للسلوك التى كان من المفترض أنها تحمى المرأة. لقد هاجم الرجال نساء العدو؛ فالمرأة هى مركز الشرف والسمعة. كما تم اختطاف النساء واغتصابهن وتحويلهن إلى ضحايا، كما كان حالهن فى عصور أخرى من الإبادة الجماعية. وواجهت النساء الهجر عندما كان الرجال يحاربون مع جماعات الميليشيا، ويهربون عبر البحار أو يختفون (فى أعداد كبيرة)، (ربما يُقتلون أو يخطفون ثم يُقتلون). ولجأت بعض النساء المسلمات إلى ارتداء الحجاب، بما يتسق والأيدولوجية الإسلامية للنوع الاجتماعي. وقد بدا تقدم المرأة فى مجالات التعليم، أو فى أوضاع عمل النخبة، بلا معنى فى وجه الدمار. وكانت الناجيات يتساءلن حول معنى النوع الاجتماعي فى النزاع<sup>(٤٣)</sup>.

وكان لبنان يوصف على المستوى المحلى بأنه ضعيف وجميل (مثل المرأة)، ذلك أنه انهار نتيجة انقسامات التحالفات الإقليمية.

وفى فلسطين، تبذدت فى نهاية المطاف قاعدة القوة للنخب التقليدية نتيجة كارثتى عام ١٩٤٨ و عام ١٩٦٧، فضلاً عن تجربة الاستلاب المتعلقة بالشتات. وفى ظل التوترات والظروف الخاصة لحياة الفلسطينيين تحت الاحتلال أو كلاجئين أو مهاجرين، ظهرت مصادر جديدة غير تقليدية للقيادة. فقد بدأت القيادة الفلسطينية فى مناقشة وتبنى عناصر أكثر ليبرالية بمقاربات مختلفة نحو السلطة والتفاعل الاجتماعى. وفى فترات بعينها، وإن كانت بطيئة، أدى النشاط السياسى إلى إضفاء شرعية على المقاربات الجديدة نحو التفاعل الاجتماعى والقضايا الاجتماعية.

أما فى لبنان وفى هضبة الأردن، فقد اشتركت النساء الفلسطينيات فى البرامج التدريبية اللازمة لإعدادهن للنشاط العسكرى النشط. ودافعت المقاومة أو اللجان عن الهدف القومى مع آباء النساء الشابات، الذين كانوا يخشون على شرفهم. لكن أعداد النساء اللاتى حصلن على هذا التدريب كانت منخفضة إلى حد كبير، وفاقها عدد النساء اللاتى يقين فى المخيمات يقدمن خدمات الدعم. وشعرت المقاومة بأن النساء يجب أن يظلمن بأدوار عديدة، وأن أشكال الدعم التقليدية كانت ضرورية بسبب أنماط النوع الاجتماعى السائدة فى المجتمع المحلى. على أن المقاومة لم تسع إلى تغيير الوعى بالنوع الاجتماعى لدى النساء المتزوجات أو الكبيرات فى السن، واللاتى - نظراً لمسئوليتهن الأسرية - لم يكن بإمكانهن إلا القيام بمساهمات محدودة أو متقطعة. وقامت المقاومة بتعريف ومدح مساهمات النساء فى الحركة من خلال المحطات الإذاعية، والبيانات، وبطرق أخرى<sup>(٤٤)</sup>. وفى مرحلة تالية، فى ظل السلطة الفلسطينية، عانت الحركة النسائية من نكسات. فلم يتم تعيين سوى عدد قليل من النساء فى مواقع قيادية، كما برزت نزاعات بين منظمة التحرير الفلسطينية والحركة الإسلامية "حماس" حول أهداف المرأة.

لقد أدت العسكرية جزئياً إلى إعادة تعريف أدوار النساء في إسرائيل أيضاً. فالنساء الشابات يخدمن ١٨ شهراً في الجيش. وعلى الرغم من أنهن غير مكلفات بالقتال النشط، فإن وجودهن مرتديات الزي العسكري في كل أنحاء البلد - وهن يوقفن السيارات لركوبها، ويركبن الحافلات العامة، ويتخذن مناصب عديدة - كل ذلك ينقل شعوراً بقيمتهن للكيان، ودرجة الثقة في إنجاز المهام الدقيقة، بما يرفع من شأن الجيش لدى السكان (مادام كل الأبناء والبنات يخدمون في الجيش). ويبدو أن النساء الشابات يحصلن عادة على بعض الوظائف أكثر من الرجال، مثل فحص جوازات السفر وأمن المطار. ومع ذلك، لا تزال النساء تواجه جداول عمل غير مناسبة في أماكن العمل، وبمدارس أطفالهن، كما يواجهن التمييز، والسقف الزجاجي. ويجرى أيضاً توظيف نساء المجتمع الأكاديمي في درجات أدنى أساساً، ويشعرن بالكبت من الثقافة الذكورية بالمؤسسات. ومع ذلك، تؤثر رمزية الخدمة العسكرية تأثيراً جيداً على صورتهم.

وفي الجزائر، لم يكن الجدل حول وضع المرأة عنصراً مهماً في فترة ما قبل الثورة، لكن الفرنسيين انتقدوا معاملة المسلمين للنساء في بُنى الشرق الكولونيالي. وفي نهاية المطاف، أصبحت فكرة تحسين وضع النساء برنامجاً لجبهة التحرير الوطنية - الحزب الثوري الجزائري - كما كان الوضع بالنسبة للهوية العربية الإسلامية. وقد قامت النساء بدور جوهري وواسع في مقاومة الفرنسيين الطويلة والدموية. تقول ماري هيلي-لوكاس (Marie Hélie-Lucas) إن النساء لم يحصلن أبداً على تسمية "مقاتلات"، وإن مهامهن العسكرية كانت توصف كأنشطة مدنية. وعندما حل السلام، حرمت النساء من ماضيهن الثوري، كما حُرمن من الحصول على المزايا التي يحصل عليها المحاربون القدامي. وشعرت النساء غير المتدينات بالاشمئزاز من انتقاد تلك المشكلات، أو من التشوش التدريجي بين الممارسات القومية والإسلامية لأنهن كن يعتقدن بقوة في أن الاستقلال

من شأنه أن يفيد المرأة مع الرجل. إن الاشتراكية، حسبما كان يجرى تعريفها وتطبيقها في الجزائر، كانت أيضاً تمييزية من حيث فشلها في مواجهة المميزات التقليدية التي تتمحور حول الرجل. وبعد إدراك متأخر، أوصت هيلي-لوكاس بالخلاف في الرأي بدلاً من التضامن والولاء، وبالتداخل القومى بدلاً من القومية<sup>(٤٥)</sup>.

ولنبحث الآن في أمثلة أخرى حول النساء والقومية الجديدة في الحركات الوطنية غير المرتبطة بالدول.

### النساء والحركة الصحراوية

تقترن الحركة الصحراوية بجبهة البوليزاريو، وهي منظمة تناضل من أجل تحقيق السيطرة السياسية على الأراضى الإسبانية السابقة في الصحراء الغربية. وينشط الصحراويون في ظل مرحلة من مراحل النزعة القومية الجديدة في التاريخ، حيث لا يقاتلون الآن ضد الكيانات الكولونيالية السابقة (إسبانيا، وفرنسا) في المغرب<sup>(٤٦)</sup>، لكنهم يواجهون سلطة محلية، أى المغرب التي حققت استقلالها عن فرنسا، كما يواجهون أيضاً القوات الموريتانية، ويحصلون على دعم من الجزائر وليبيا. وفي هذا النضال أيضاً، هناك ضغوط الاقتصاد العالمى ما دامت المعادن الثمينة مدفونة تحت رمال الصحراء الغربية. على أن القومية الجديدة المغربية تتجاوز هذا التفسير؛ فالمغرب قاتل على الجبهات الدبلوماسية والعسكرية لاستعادة سيطرته على المنطقة<sup>(٤٧)</sup>.

أصبح الصحراويون لاجئين منذ عام ١٩٧٥، عندما أبعدت إسبانيا نفسها رسمياً عن مستعمرتها السابقة ريو دي أورو "Rio de Oro" (باقي المغرب كان محمية فرنسية)، وحققت المغرب سيطرتها على المنطقة. ويزعم الصحراويون أنهم اتبعوا سياسات تقدمية في مجالى النوع الاجتماعى والعنصر، وحاولوا التنصل من المسئولية القبلية أيضاً.

والجزائر، حليفهم الذى يضم قاعدة ماركسية، ليس مسئولاً عن هذا النهج، كما لم تكن الثقافة الأبوية والبطيريركية لسلطة إسبانيا السابقة مسئولة عنه أيضاً. وعلى الرغم من وجود بعض الأدبيات حول السلطات التقليدية للنساء فى المجتمع البربري، فإن ذلك لا يفسر موقف الصحراويين حول النوع الاجتماعي؛ ذلك أنهم بوضوح شديد خليط من مجموعات البربر، والماقيل العرب، ومجموعات السود. وتحصل النساء الصحراويات على تدريب عسكري أساسي، لكنهن لا يحاربن على الجبهة<sup>(٤٨)</sup>. لقد استفدن من السياسات التعليمية، ووصلت بعضهن إلى مواقع التدريس ومواقع قيادية.

ومع ذلك، من المتوقع وجود التقسيم التقليدي للعمل فى ما يتعلق بتأكيد دور المرأة الإيجابي<sup>(٤٩)</sup>. وعلى الرغم من مقاييس الصحراويين عن التغييرات التقدمية التى شهدتها حياة النساء، فلا تزال البنى البطيريركية تصوغ حياتهن. ومع ذلك، يحافظ الصحراويون - مثلهم مثل الحركات القومية الأخرى - على تفسيرات أكثر مرونة نسبياً للأدوار الجنسية خلال النضال الوطني<sup>(٥٠)</sup>.

إن معرفتنا بالنضال الصحراوى أقل من معرفتنا بالنضال الفلسطيني. وعلى الرغم من النعمة التقدمية لحركة النساء الصحراويات، تبدو هؤلاء النسوة محرومات مقارنة بنساء المغرب اللاتى استفادت كثيرات منهن من سياسات الدولة والإصلاحات القانونية، واللاتى يمكنهن الظفر بمزيد من السلطة عبر الإصلاحات السياسية الأخيرة التى سنشير إليها فى نهاية هذا المقال.

#### النساء الإسلاميات

هل تنخرط النساء الإسلاميات فى النزعة القومية الجديدة؟ يشكل الإسلاميون بُعداً مهماً من أبعاد نزعة القومية الجديدة، ويسعون إلى السيطرة على الدولة، لكن أيديولوجيتهم عبر قومية - فهم يعترفون بالأمة

الإسلامية، لكنهم عادة ما يرفضون شرعية الهوية الوطنية (السورية، المصرية، الليبية،... الخ). وبالتالي، يقعون بشكل ما فى موقع بين فاعلى الدول وفاعلى التحرر الذين نتناولهم فى هذا المقال. كما أن الظروف السياسية والاقتصادية التى تؤثر فى المجموعات الإسلامية ترتبط بصلة وثيقة بصياغاتهم لقضايا النوع الإجتماعي. فالتجمعات الإسلامية فى مصر تجمعات سياسية وشبه سياسية، وبالكاد ما تكون متعلمة (لكنها لا تخلو من محتوى معارض). وهم يعبرون عن أفكار متميزة حول السلوك المناسب للمرأة، وأهدافها، ومظهرها. وتقع النساء فى مركز الأسرة المسلمة المؤمنة. ويجب أن يضعن أهدافاً تتمثل فى وحدة الأسرة والتضامن المجتمعي قبل أى طموحات أخرى تتعلق بالوظيفة أو السفر أو الاستقلال. وهذه المثل يتقاسمها كثير من المسلمين التقليديين أو "المحافظين".

يعتبر الإسلاميون، الذكور والإناث، دخول المرأة إلى مكان العمل نتيجة مريبة للحدثة. فهم يدركون، من ناحية، أن إنتاجية المرأة من المفترض أنها تسهم فى تحسين ظروف المجتمع برمته. لكن الإصلاح المصاحب لذلك فى قوانين الأحوال الشخصية، ارتكازاً على الشريعة، فضلاً عن مظهر الصورة ذاتية المركز ذات الطابع الغربى للمرأة العاملة التى تتمتع بالحرية الشخصية والاختلاط مع الرجال، قد أدى - كما يقولون - إلى كارثة أخلاقية. كما أن التضخم وبروز نخب جديدة، علاوة على عدد الخريجين الكبير الذين يجب على الدولة توظيفهم، قد تزامن مع نقص المساكن الذى أدى بدوره إلى تأخير آمال الزواج لدى كثير من الشباب. ويرى الإسلاميون أن المجتمع المسلم سوف يكرر إخفاقات الحضارة الغربية، ما لم تتحول الأسرة والأمة إلى كيانات أكثر تماسكاً ووعياً اجتماعياً. وتتمثل إحدى الطرق لتحقيق ذلك فى تنشيط السيطرة على الحياة الجنسية للمرأة عن طريق القضاء على الظروف التى تقود إلى وجود

علاقات خارج الزواج، بالإضافة إلى العمل على تقييم دور النساء الإنجابي وليس قدراتهن الإنتاجية.

إن الفلسفة الإسلامية للنوع الاجتماعي تتعارض بطرق معينة مع أيديولوجية الحركات التحررية تجاه النوع الاجتماعي، أو الدول ذات نزعة القومية الجديدة. كما أنها تذهب أيضاً إلى ضرورة تثقيف النساء لأنفسهن، والاضطلاع بدور قوى في الحياة السياسية. على أن الإسلاميين يتشككون في سلطة النساء، وحق المرأة في تفسير المذهب الديني، وحقها في الحكم أو إصدار الأحكام القضائية، كما يعتبرون وضع المرأة غير متساوٍ في ما يتعلق بالشهادة في المحكمة، وفي الميراث، وفي الطلاق. ويقول الإسلاميون إن هذه القيود لا تنكر المساواة الأساسية بين النساء والرجال، لكن بعض النساء في حركات القومية الجديدة لا يوافقن على ذلك.

وتسير أيديولوجية النوع الاجتماعي الإسلامية مصاحبة لفلسفة أكثر عمومية تطرح العودة إلى أسلوب الحياة الإسلامي في ظل دولة دينية<sup>(٥)</sup>. وترى النساء الإسلاميات أن عليهن تجنب الاتصال، بقدر الإمكان، مع الرجال الذين لا تربطهن بهم صلة. كما يقلن إن بإمكانهن إحباط المقاربات الذكورية غير المرغوبة، وذلك برفض النساء تحويل أنفسهن إلى سلعة – مع الملابس المغربية، واستخدام مستحضرات التجميل، وتسريحات الشعر الحديثة. وقد بدأت النساء، منذ السبعينيات، في تبني الرداء الإسلامي، المعروف أيضاً باسم الزي الشرعي أو الحجاب، والذي أصبح شائعاً الآن في المدن الكبرى والمراكز الريفية. على أن نمط الزي قد لا يشير إلى آراء إسلامية، أو حتى وعى سياسي. وفي الشكل المتطرف من الزي الإسلامي، ترتدى بعض النساء النقاب لتغطية وجوههن، كما يرتدين أيضاً القفازات. وهذا الرداء بعينه تبنته أيضاً النساء المتدينات بوجه خاص، اللاتي يعتقدن المثل الإسلامية لكنهن لسن بالضرورة أعضاء في منظمات غير قانونية.

وعلى الرغم من أن المؤرخين الذكور لم يعيروا اهتمامًا كبيرًا للزى، فإن هذه الظاهرة، والمعارك القانونية التالية لها في تركيا وفرنسا ومصر وتونس، فضلاً عن المعارك المبكرة حول حجاب الوجه العثماني، تؤكد أن الرداء هو علامة على الوضع والإيديولوجية. وقد كتبت فيكتوريا دي جرازيا (Victoria de Grazia) حول معارك الفاشيست ضد "أمركة" مفاهيم جمال الرداء النسائي، وكيف أن زيهن الجديد استلزم إيديولوجية جديدة. لقد كانت النساء تميل إلى قبول وعودهم بالحدائث والنظام والوطنية الإيطالية<sup>(٥٢)</sup>. وقد أشرت سابقًا إلى ارتداء شباب الرجال في مصر القمصان الخضراء لإظهار ولائهم لحركة مصر الفتاة في ثلاثينيات القرن العشرين، أو القمصان الزرقاء للإشارة إلى الولاء لألوية شباب الوفد<sup>(٥٣)</sup>؛ بينما ارتدى الشباب السوري القمصان الرمادية للإشارة إلى تدعيمهم للدكتور شهبندر. وخلال القرن العشرين، كان يمكن تحديد النساء من خلال زيهن المدرسي، أو زى التدريب العسكري، وألوية شباب حزب البعث في سوريا. وفي لبنان، والصفة الغربية ومصر، كانت الأزياء العادية والشعر القصير تميز أحيانًا النساء "التقدميات" الشابات عن أقرانهن الأكثر تديناً أو الإسلاميات.

لقد انصب اهتمام الإسلاميين في مجال النوع الاجتماعي على الزى وأنماط السلوك في مقابل وضع النساء الغربيات، وأيضًا في مقابل وضع النساء المسلمات غير الإسلاميات. وفي هذه المقارنات، ارتبطت المجموعات النسوية مع الأسف بالصور التي تبثها الدولة عن النساء. وأصبحت مصطلحات مثل "الطابع الغربي" و"المتحرر" و"التقدمي" تثير الشك، لكنها لا تحل محل وضع الاندماج أو الكومبرادور. واعتبر الإسلاميون أن لديهم ولاءً ثقافيًا، وإن كانوا جزءًا من روح الإصلاح، ولهذا فهم قوميون بعمق<sup>(٥٤)</sup>.

كما عبّرت النساء الإسلاميات أيضًا عن التزامهن بالحجاب - معنى للهدف الإسلامي، أو معارضة لإسرائيل في حالتى لبنان وفلسطين. وقد

ظهرت النساء "اللاتى استشهدن" أو المجاهدات من أجل الحرية فى أثناء الحرب اللبنانية الأهلية، ومرة أخرى فى السنوات العديدة الأخيرة من العنف فى إسرائيل والصفة الغربية. لقد درست ميريام كوك (Miriam Cooke) تقاليد النساء والنضال الإسلامى، وأشارت إلى وجود تقاليد طويلة فى التاريخ الإسلامى، واختلافات فى تفسير مسئوليات المجاهدات، بل ووجود خطر فى موازاة الجوانب العسكرية فى السلوك والتفكير بين الرجال والنساء<sup>(٥٥)</sup>.

هناك اختلاف فى مدى الاتساق بين القومية الجديدة والبرامج المؤيدة للمرأة. هل المعارضة للحالة الحالية أو المهيمنة لا تنتج سوى صورة منعكسة لإيديولوجية النوع الاجتماعى؟ هل النساء الصحراويات تحررن نسبياً لمجرد تقديم صورة مقابلة حتى للنساء المغربيات الأكثر تحرراً؟ هل تحد النساء الإسلاميات من أفقهن لأن صورة النساء السائدة، التى بنتها الدولة، قد ألفت بخصائصها مفتوحة على نطاق واسع؟ ولنختبر إحدى الحالات بتفصيل أكبر.

دراسة حالة حول النوع الاجتماعى والنزعة القومية: النساء فى الحركة الوطنية الفلسطينية

إن أدوار النساء وخبراتهم فى الحركة الوطنية الفلسطينية توازى أدوار النساء وخبراتهم فى الحركات النسوية/القومية الأخرى (مصر، تركيا، جنوب أفريقيا، فيتنام، الهند، نيكاراغوا، إريتريا، الجزائر). وهناك أيضاً ملامح متفردة لمساهمات النساء. فالحركة الوطنية الفلسطينية امتدت طوال القرن العشرين. ثانياً، كانت النساء جزءاً من الحركة الوطنية قبل الاحتلال، وخارج هوامشها فى الشتات. ثالثاً، كانت أدوار النساء فى الحركة الوطنية معقدة على الدوام نتيجة التفاعل بين الكيانات الفلسطينية، والدول العربية، وإسرائيل، والدول الغربية. ورابعاً، وعلى خلاف نساء جنوب أفريقيا أو

نساء إريتريا، ظلت النساء الفلسطينيات ممنوعات من الدخول لعصر ما بعد الكولونيالية. وعندما يفعلن ذلك، سيكون على نسبة ضئيلة من الأراضي التي كانت في يوم ما تابعة للأجيال السابقة؛ وبالفعل، وفي ظل الترتيبات الراهنة، سيظل أربعة ملايين فلسطيني في الشتات.

إن أى تاريخ للنساء الفلسطينيات والقومية يجب أن يلمس وجود خصائص للتاريخ السياسى من حيث التسلسل الزمنى للمنظمات والروابط الصغيرة والنشاط النسائي. وهناك خلافات حول الليبرالية النسبية أو القيم الأسرية المحافظة بالمجتمع الفلسطيني. وهناك تغطية أكبر نسبياً حول النساء القائدات، بينما يقل حجم الكتابات حول أدوار النساء بين الجماهير كعاملات وفلاحات، ولاجئات. هناك بالأحرى تأطير رومانسى لخبرة النساء يدور حول فرضية تطرح أن الأنشطة الثورية أو الجماهيرية من شأنها أن تقود بحكم طبيعتها إلى تحرير النوع الاجتماعي. إن مثل هذا التاريخ يثير تعليقات على الاتجاهات الجديدة فى تقييم التمثيل الذاتى، والتحويلات فى النمط التاريخى التى تبدو واضحة بجلاء فى التقييمات المدرسية والحزبية، من حيث تركيزها النسوى - منذ منتصف الثمانينيات - على حكي النساء الذاتى واستخدام المقابلات والتواريخ الشفاهية.

ولانتزال الفجوات موجودة، وخاصة فى تاريخ النساء قبل وأثناء الانتداب. والفلسطينيون فى إسرائيل غائبين نسبياً فى الأدبيات، وخاصة التى تدور حول بناء الدولة الإسرائيلية. ويصدق هذا أكثر على النساء البدويات داخل إسرائيل، واللاتى يتم تمييزهن عن النساء "الفلسطينيات". وفى المجمل، وحتى مؤخراً، يجرى تقديم دور النساء فى الحركة الوطنية فى أشكال متشظية. على أن تاريخ النساء الفلسطينيات - من خلال أدبياتهن، وفنهن المرئي، والتطريز، والأغاني - يظهر أحياناً فى شكل مطبوع.

وبطبيعة الحال، تستدعى التواريخ الثقافية والاقتصادية والاجتماعية للفلسطينيين الانتباه بشكل عام.

هناك نهج نسوى غربى نحو النساء فى الحركة الوطنية يحث الهجوم الموجه للجنسانية، وتعمل البطيريركية على إخراج ظروف النساء من السياق، لكنه نال الانتقاد جانب الباحثين المهتمين بدراسة الحركة<sup>(٥٦)</sup>. على أن التحليلات النسوية للنزعة القومية، بوصفها نموذجاً تاريخياً يركز على الذكور، لا تزال مستمرة - كما فى كتابات إليس يونج (Elise Young) عندما تقارن النساء الإسرائيليات بالنساء الفلسطينيات<sup>(٥٧)</sup>. إن يونج (وآخرون يكتبون فى هذا الاتجاه) تقع فى "شرك الاتساق"<sup>(٥٨)</sup>، بتعبير شرنا جلك (Sherna Gluck)، حيث تحجب النقطة النهائية فى التحليل النسوى عدم المساواة فى السلطة بين النساء<sup>(٥٩)</sup> - فى هذه الحالة، بين الإسرائيليات والفلسطينيات. ومن ناحية أخرى، فإن من يسعون إلى استبعاد أى تطبيق للنظرية والمنهج النسوى على دراسة النساء الفلسطينيات يمكنهم التغافل عن أهمية الروابط القائمة بين الوعى القومى والوعى النسوى.

وقد عبّرت النساء فى الحركة الفلسطينية (مثل النساء الإسلاميات) عن نظرية للمجتمع المؤسسى، المبنى على تكامل الجنسين، تقوم على النوع الاجتماعى. لم تطرح النساء تدمير نظام الأسرة، فهو ضرورى للبقاء النفسى فى ظل الاحتلال، وإنما طرحن بيئة تخفف الآثار السلبية للبنى القانونية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تؤثر على النساء، نظراً لظروف الحركة الوطنية واحتياجاتها الخاصة. وهناك شهادة بسيطة على أن الخبرة التاريخية، والعمل السياسى، والانخراط مع حيوات النساء الأخريات قد أشعلت فتيل الوعى النسوى للمرأة.

كما أوضحت المؤرخة جوديت تاكر (Judith Tucker) أن النساء فى نابلس كن مقيدات بالنظام البطيريركى فى الفترة ما قبل الحديثة، لكن

التمييزات الطبقية لم تمنعهن من السعى من أجل حقوقهن القانونية، وأن النساء اللاتي عانين من مشاهدة وفيات مبكرة (عادة في فترة طفولتهن) كن قادرات على اتخاذ قرار الطلاق، وإعادة الزواج، وممارسة امتيازاتهن<sup>(٦٠)</sup>. وبعبارة أخرى، فاوضت النساء النظام البطريركي ولفن حوله.

لقد بدأ "الاحتلال"، بمعنى فقدان الحقوق السياسية والسيادة، مع الاستيلاء البريطاني على الانتداب. وبداية، ركزت الحركة الوطنية وتطور الوعي الوطنى - عند نهاية الحرب العالمية الأولى - على بنية الانتداب المصطنعة وموقع فلسطين التاريخى فى سياق السنجق العثمانى السابق لسوريا. وقد اشتبكت القومية العربية، وليس القومية الفلسطينية المرتكزة إقليمياً، فى هذا الجدل. وكان يركز على تاريخ الأفراد والأفكار، وانتقالها بين المدن العربية والأقاليم العربية ومقاسمتها لغتهم وثقافتهم وأملهم فى دولة عربية يرأسها فيصل. ومع غياب اليقين العربى بعد هزيمة فيصل، ظهر إحباط تجاه سلطات الانتداب - وخاصة عند تعيين مسئولين متعاطفين مع الصهاينة، مثل سير هربرت صامويل (Sir Herbert Samuel) المفوض السامى لفلسطين.

ويُعد تفسير وضع المرأة فى هذه الفترة المبكرة مهمة عسيرة. ففى أغلب النصوص التاريخية والسياسية القياسية، بما فى ذلك الأعمال الثمينة فى مجال المراجعة، لا نجد النساء واهتمامات النوع الاجتماعى فئة مرئية من فئات التحليل<sup>(٦١)</sup>. وعند إدراج أنشطة النساء، نجدها لا تشكل سوى طبقة واحدة من طبقات الظروف الاجتماعية فى المجتمع الفلسطينى. إن الانطولوجيات القليلة فى الثلاثينيات - مثل كتاب هلم جراانكفيست (Helma Granqvist) حول النساء القرويات الفلسطينيات، وكتاب توفيا أشكينازى (Tovia Ashkenazi) حول البدو<sup>(٦٢)</sup> - تضم ملاحظات عديدة مثيرة للاهتمام؛ فقد أعدت جراانكفيست كتالوجاً لأغانى النساء وممارساتهن

الاجتماعية. لكن هذه الكتابات كانت ترتبط بدرجة كبيرة بالمشروع الاستشراقي، والأسطورة الصهيونية حول فلسطين كمجتمع بدائي متخلف يفتقر إلى الهوية الوطنية. وبالتالي، كانت هذه المجموعات مجرد "عرب"، وعلى إسرائيل أن تساعدهم كي تضطلع بدور النموذج الوطنى وقوة التحديث.

قامت النساء الفلسطينيات أيضاً بإنشاء منظمات قومية-نسوية فى هذه الفترة المبكرة. وهناك توازيات مباشرة للحالة المصرية، من زاوية تقديم النساء لخدمات خيرية واجتماعية إلى السكان فى غياب الخدمات التى ترعاها الدولة<sup>(٦٣)</sup>.

ظهرت المنظمات النسائية بداية على أساس ديني، ثم بعد ذلك كمجموعات مختلفة (مسلمين/مسيحيين) فى عام ١٩٠٤ فى عكا، وفى عام ١٩٠٦ فى القدس<sup>(٦٤)</sup>، وفى عام ١٩١١ فى يافا (فى ظل مدام افتايم أزار (Madam Ephtime Azar))، وفى حيفا (الجمعية الخيرية المسيحية العامة للسيدات)<sup>(٦٥)</sup>، ثم فى عام ١٩١٩ كمجموعة مختلطة برزت فى القدس. وكانت هذه المنظمات المبكرة منظمات خيرية من حيث وظيفتها، لكنها مثلت أيضاً مواقف النساء القومية. وعلى سبيل المثال، سافرت مدام فايز بيه حداد فى عام ١٩١٩ إلى دمشق كمندوبة لتهنئة فيصل<sup>(٦٦)</sup>. ولم تكن الجمعيات مقصورة على مدينة أو مدينتين، بل انتشرت فى أنحاء البلد: فى بيت لحم، وجنين، وعكا، ورام الله، والقدس، ونابلس، وطولكرم، وصفد، وحيفا، ويافا.

ومع حلول أغسطس ١٩٢٩، ومع وحشية إخماد المظاهرات والتهبات الشعبية ضد الهجرة اليهودية، بما أسفر عن وفاة تسع نساء قرويات فى واقعة البراق، لجأت النساء إلى تحديد شكل لموقفهن القومي. حضرت مائتا امرأة مندوبة مؤتمر المرأة العربية فى فلسطين. وعندئذ قدمت

بعضهن قراراتهن إلى المفوض السامي، وخرجن في مظاهرات عامة في السيارات وسيراً على الأقدام<sup>(٦٧)</sup>.

وبقيامهن بذلك، حطمن التقاليد الاجتماعية، كما فعلت نظيراتهن المصريات بمقابلتهن مع المسؤولين الذكور الأجانب، والظهور والتحدث علانية، والكتابة بأسمائهن، وإقامة اتحاد وطني للمرأة كانت أهدافه قومية وخيرية وملتزمة بتعليم المرأة وبالتنمية<sup>(٦٨)</sup>.

وقد اتسع نطاق تعليم النساء في تلك الفترة وعزز انخراطهن في النشاط القومي. وحتى قبل زوال العثمانيين، كانت النساء تحضر بالفعل المدارس العامة للغة التركية، علاوة على المدارس التبشيرية. وعلى الرغم من أن سلطات الانتداب فعلت القليل لرعاية تنمية تعليم النساء (وهنا نرى توازياً آخر مع فترة كرومر في مصر)، فقد اكتسبت المدارس طلاباً في ذلك العصر، وتم إنشاء مدارس أخرى، بما في ذلك مدرسة "بير زيت" عام ١٩٢٤ التي تطورت وأصبحت جامعة "بير زيت".

وتؤكد بعض المواد التاريخية أولوية مواقف النساء القومية، بينما تؤكد مواد أخرى أجندة تسوية مصاحبة. كانت النساء في الدول العربية الأخرى يجادلن من أجل الإصلاح لوضع نهاية لزواج الأطفال، وقد حظرت الإصلاحات التركية تعدد الزوجات. وتشير ماتيل موجانام (Matiel Mogannam) إلى أن سلطات الانتداب في فلسطين لم تكن تضع في اعتبارها مثل تلك المبادرات. وقال البريطانيون إن وضعهم كسلطة أجنبية، وليس كحكومة وطنية، جعل تدخلهم في مثل تلك الأمور محفوفاً بالمخاطر، فقد كانوا يخشون رد الفعل الديني<sup>(٦٩)</sup>. وكانت نساء الاتحاد على اتصال مع المجموعات النسوية والقومية المصرية والسورية واللبنانية، وقمن بمقارنة الإصلاحات القانونية الكمالية بافتقارهن إلى "العقوبات التشريعية"<sup>(٧٠)</sup>.

وفى عام ١٩٣٢ وحده، هاجر أكثر من ٣٠ ألف يهودى إلى فلسطين؛ وزاد العدد بسبب العوامل السياسية فى كل من شرق أوروبا وغربها. وأدرك الفلسطينيون أن السلطات البريطانية كانت تنتقض قواعد الهجرة. وفى ذلك العام، احتجت النساء العربيات على زيارة "لورد ألنبي" للاحتفال ببناء اليمكا الفنى فى القدس. لقد بدأن بمقاطعة، ثم بعد مسيرة إلى جامع عمر ألفت امرأة مسيحية خطابًا من على منبر الوعظ<sup>(٧١)</sup>. وقد أعلن عن إضراب عام فى أكتوبر ١٩٣٣، مع مظاهرة فى القدس فى ١٣ أكتوبر ضمت النساء والرجال أيضًا. واندلعت المظاهرات فى أماكن أخرى فى يافا وحيفا ونابلس، وأسفرت عن عدد كبير من الجرحى. وقام اتحاد المرأة العربية فى فلسطين بإعداد احتجاج رسمى ثان ضد المفوض السامى، يشجب سوء التمثيل الرسمى لوحشية الشرطة فى تلك المظاهرات<sup>(٧٢)</sup>.

وشاركت النساء فى الإضرابات العامة خلال الفترة ١٩٣٦ – ١٩٣٩، ونقلن السلاح والطعام إلى الرجال فى الجبال، وعانين من الاعتقال فى حيفا، وقمن بتنمية الموارد المالية للمقاتلين بما فى ذلك بيع مجوهراتهن، لكنهن قمن أيضًا بدورهن كناشطات – على سبيل المثال – فى الحركة السرية التى بدأها الشيخ عز الدين القسام<sup>(٧٣)</sup>.

وحتى عام ١٩٤٧-١٩٤٨، كما لاحظت المؤرخة إلين فليشمان (Ellen Fleischman)، كان الناس قادرين على العيش والعمل برغم فترات الاضطراب العنيفة القصيرة. ومع ذلك، كانت المجموعات النسائية مسيسة ومنشغلة عن حق بالمسألة الوطنية، مقارنة بنظرائهن فى أماكن أخرى. كما أن تلك المجموعات لم تكن بعيدة عن الانقسامات، حيث كان الانشقاق بين المنظمات النسائية فى القدس يعكس التنافس بين أسرتين تتمتعان بالمكانة والشهرة، وهما أسرة النشاشيبي وأسرة الحسيني<sup>(٧٤)</sup>.

ومع اشتداد الأعمال العدائية، انضمت بعض النساء فى عام ١٩٧٤ إلى مجموعات عسكرية مساعدة عرفت باسم الأقبان<sup>(٧٥)</sup>، كما طرد حوالى ٣٠٠ ألف فلسطينى من منازلهم حتى قبل إعلان دولة إسرائيل. إن هزيمة الجيوش العربية عام ١٩٤٨ تركت الفلسطينيين مقتلعين من جذورهم ومحرومين من الوراثة والتوريث ومشتتين.

إن العمل الجماعى النسائى بعد ١٩٤٨، سواء فى فلسطين – بالضفة الغربية وغزة – أو فى الدول العربية وعبر البحار، كان يركز فى الأساس على مجالات خدمات الإغاثة والعمل الخيرى وزيادة الموارد المالية التى تقوم بها نساء الطبقة الوسطى. فقد قمن بإعداد مطاعم للفقراء، وجمع الملابس وتوزيعها، وتشغيل محطات الإسعاف، وتنظيم تدريب الممرضات، ومد يد المساعدة قبل وبعد دخول وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين فى الشرق الأدنى (الأونروا). وفى تلك الفترة، كانت النساء فى الضفة الغربية يخضعن لحكم القانون الأردني؛ وكانت النساء فى غزة يخضعن للسلطة المصرية.

وتتذكر السيدة هاجر من جمعية بيت لحم للنساء العربيات، التى تأسست عام ١٩٤٧، جهود النساء لتقديم وجبات لحوالى ٥٠٠ شخص يوميًا، بالإضافة إلى مناشدات للمهاجرين من بيت لحم ويعيشون فى أمريكا اللاتينية من أجل تنمية الموارد المالية<sup>(٧٦)</sup>. وقامت مجموعات مماثلة بتأسيس عيادات، وبيوت للمسنين وملاجئ، وبرامج للقروض، ... إلخ. كما ظلت بعض فروع اتحاد النساء العرب فى فلسطين نشطة أيضًا فى تلك السنوات.

ومن بين ١,٣ مليون فلسطيني، فر حوالى ٢٦٠ ألف شخص إلى بلدان عربية أخرى<sup>(٧٧)</sup>، وظل ١٣٣ ألفًا أو ١٥٠ ألفًا<sup>(٧٨)</sup> (أو ربما حتى ١٧٠ ألف) فلسطيني فى فلسطين وأعلن أنهم عرب إسرائيل. لقد كانت فترة من

الحرمان والصعاب، وعززت دون شك من الميل نحو تمجيد الجوانب التقليدية من الثقافة، بما في ذلك أدوار النوع الاجتماعي، كوسيلة لتمييز المستعمرين عن المستعمرين – أى تمييز الشعب المحتل عن محتليه.

ونظرًا لاستمرار الحاجة إلى الخدمات الاجتماعية، ظلت وظيفة المنظمات النسائية كما هي لعدة عقود. وقد كتبت ريتا جياكامان (Rita Giacaman) و "منى عودة" أن النساء "انحصرن داخل صيغة خالية من مفهوم التناقضات الاجتماعية الداخلية المستقلة عن الكولونيالية أو الاحتلال"<sup>(٧٩)</sup>. وهو ما كان يعنى عدم إمكانية إعادة هيكلة المواقف القائمة على النوع الاجتماعى والطبقة إلى أن يتحقق تجذير لأجزاء من المجتمع الفلسطيني عبر خبرات عسيرة ويبدأ التطور التنظيمي.

وتستخدم "إصلاح جاد" كلمة "البوتقة" لوصف الاحتلال، حيث إنها خبرة صهرت وشكلت الأفراد وأقدارهم<sup>(٨٠)</sup>. لقد أجبرت بعض الفلسطينيين غير الراغبين فى الهجرة على النفي، وأجبرت البعض الآخر على نمط للحياة فى مواجهة المؤسسات الإسرائيلية التى تهيمن على حياتهم – وهو ما كان يتطلب بالضرورة معرفة اللغة العبرية واستخدامها، وبالتالي استخدام مصطلحات الغزاة ومفاهيمهم. وقد أوضحت الأدبيات التى توثق خبرات النساء من خلال المقابلات أن علينا أن نستكشف كل الطرق المؤلمة التى استخدمها الاحتلال وأدت إلى تقسيم<sup>(٨١)</sup> المجتمع الفلسطيني وأيضًا توحيدته فى المقاومة، سواء جغرافيًا أو من خلال الخبرة.

وتوضح تجربة "سميرة خوري" افتقارًا مماثلًا للفصل بين الأنشطة القومية والأنشطة النسوية للنساء داخل إسرائيل. وهى تصف كيف أقتنع الحزب الشيوعى سكان الناصرة بالاستمرار فى الصمود عند حصارها عام ١٩٤٨. كما يوضح انتمائها السياسى للحزب الشيوعى أن للفلسطينيات داخل إسرائيل تفاعلات أكبر مع النساء الإسرائيليات – فقد عملت بداية مع

جمعية النهضة، ثم مع اتحاد النساء الديمقراطيات والذي ضم فلسطينيات وإسرائيليات، ونشطت أيضاً مع مجموعات فلسطينية خيرية<sup>(٨٢)</sup>.

لقد ساد مذهب الصمود، أى الوفاء والإخلاص للأرض وللهدف الوطني، بوصفه استعارة من مواقف الفترة الواقعة بين عامى ١٩٤٨ و١٩٦٨. فقدت النساء الأقارب الذكور، كما فقدن الأرض. والصمود يتطلب قوة وجدانية كبيرة وكبرياء فى وقت المحنة. إن الحفاظ على الممتلكات وحقوق الأرض داخل دولة إسرائيل الجديدة كان يقتضى الصمود فى وجه الإمبريالية الثقافية وأيضاً السياسية. وكانت مقاومة الاعتقال والتحقيق، والتعذيب، والأحكام بالسجن تستدعى الصمود، كما كانت الطاقة الضرورية لخلق منظمات جديدة للوفاء بالاحتياجات المتغيرة للسكان. وكان الحمل وتربية الأطفال فى ظل تلك الظروف غير اليقينية شكلاً أيضاً من أشكال الصمود، وأكدت الحركة القومية ومجدت إسهام النساء الإنجابى منذ عام ١٩٤٨ وما بعده، كما فعلت منظمة التحرير الفلسطينية (والأحزاب الإسلامية).

وقامت "سميحة سلامة خليل"، فى الضفة الغربية، بتأسيس جمعيات عديدة فى الخمسينيات، ملقبة الضوء على فكرة المساعدة الذاتية من خلال الأنشطة المدرة للدخل للنساء. وهذه الجمعيات هي: "جمعية الاتحاد النسائي" فى عام ١٩٥٢، و"اتحاد المرأة العربية" فى البيرة، ثم مجموعة أكبر فى عام ١٩٦٥ باسم "إنعاش الأسرة". وكانت مجموعة "إنعاش الأسرة"، بوجه خاص، تسعى إلى تدريب النساء على أنشطة مثل التطريز وبعض الحرف، والأعمال التى يمكن إكمالها فى البيت ثم بيعها - وذلك بفكرة الفائدة الكبيرة لاحترام الذات المرتبط حتى بالدخل المحدود. وقد تعرضت سميحة خليل للسجن ست مرات، ووضعت تحت الحبس داخل البلدة، حيث كانت السلطات الإسرائيلية تعارض إلى حد كبير جهودها لتخفيف آثار الاحتلال<sup>(٨٣)</sup>.

وشهد الفلسطينيون تشكيل وانهيار الوحدة بين مصر وسوريا (١٩٥٨-١٩٦١). كما ظهرت عقبات أخرى أمام الاشتراكية العربية في التواريخ السياسية للعراق وسوريا. وفي تلك السنوات تشكلت منظمة التحرير الفلسطينية، بمثابة الرابطة المظلة، وكانت ترمز إلى الإصرار الفلسطيني لاستعادة الأرض والسلطة السياسية. ومنذ تلك الفترة، وإن كان حتى بصورة أكبر بعد هزيمة ١٩٦٧، أصبحت أدوار النساء في النضال القومي والعلاقات مع الحركة أدوارًا راديكالية، وبالتالي تغيرت العلاقات مع مختلف الدول العربية. فقد بدأ عدد صغير، لكنه مهم، من النساء في الأردن ولبنان في الاضطلاع بأدوار قتالية، كما أشرنا أعلاه. وشاركت بعض النساء في أعمال راديكالية - مثل "ليلي خالد" من الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، والتي قامت في عامي ١٩٦٩ و ١٩٧٠ باختطاف طائرة<sup>(٨٤)</sup>.

ومع خروج منظمة التحرير الفلسطينية من الأردن إلى بيروت بعد أيلول الأسود (عام ١٩٧٠)، تصاعدت الجهود التنظيمية في المخيمات هناك. واللجان التقدمية الثلاث لمنظمة التحرير الفلسطينية - الحزب الشيوعي، والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين - اعترفت بقمع النوع الاجتماعي على نحو أكثر صراحة من فتح، وربما يرجع ذلك إلى تعاليمهم التاريخية الماركسية. وكانت توجد بعض الاختلافات بين هذه الأحزاب: فالجبهة الشعبية لتحرير فلسطين كانت ذات نبرة أكثر نضالية، بينما الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين والحزب الشيوعي كانا يتناولان بعض القضايا بأسلوب يغلب عليه الطابع الفكري. على أن المقاومة كانت تتطلب إعطاء الامتياز للأهداف القومية، والإقرار ببنية النوع الاجتماعي لأغراض الحشد أساساً - وليس لغايات التغيير<sup>(٨٥)</sup>. لكن إدخال النساء في قيادة هذه الأحزاب لم يكن بأعداد تعكس انخراطهن في هذه المجموعات.

لقد كان الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية أكبر منظمة للنساء الفلسطينيات في الشتات. وكان على كثير من المجموعات في الضفة الغربية في الخمسينيات أن تُسقط كلمة "فلسطيني" من اسمها لغرض التسجيل، لكنها كانت توجد كجزء من الاتحاد، جمعية المرأة العربية. وفي مكاتبتها في القدس عام ١٩٦٥، اتفقت المندوبات على بنيه تتيح تمثيل النساء الفلسطينيات في أنحاء العالم كافة. وقد نص قانون الاتحاد على ضرورة وجود مقره في البلد نفسه الذي يستضيف المكتب الرئيسي لمنظمة التحرير الفلسطينية.

وتوضح لورى براند (Laurie Brand) أن الحكومة الأردنية سعت إلى وضع الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية تحت إشراف الاتحاد العام للمرأة الأردنية، وهو ما سمح بالحشد خلال الأزمات، لكنه لم يتح أفعالاً أخرى تتحدد على نحو مستقل<sup>(٨٦)</sup>. وعندما قام النظام الأردني بإغلاق مكتب الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية في القدس عام ١٩٦٦، نقل الاتحاد مقره إلى القاهرة، حيث بقي (بالرغم من فتح مكتب رئيسي ثانٍ في لبنان) حتى عام ١٩٤٧، متفاعلاً مع المنظمات النسوية المصرية. وتضمنت الأنشطة دعم الطلاب والأسر الفقيرة الفلسطينية، إعداد فصول لمحو الأمية والتطريز والتمريض ومهارات أعمال السكرتارية، ورعاية تشكيل فرع الإسكندرية<sup>(٨٧)</sup>. وفي عام ١٩٧٠ تم إنشاء فرع للاتحاد في الكويت<sup>(٨٨)</sup>، وفي العراق وسوريا، وكانت توجد فروع نشطة أيضاً في الولايات المتحدة. لقد لعب الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية دوراً مهماً في لبنان، من خلال رفع الوعي السياسي وحشد الدعم في المخيمات. وفي المجمل، كان يبدو أن عرقلة أعماله ناتجة عن الانقسامات الحزبية، والانقسامات بين الكوادر والمتطوعين<sup>(٨٩)</sup>. لقد كان الوضع الفلسطيني في لبنان يعاني بالتأكيد من قيود أخرى كثيرة تناولناها في موضع آخر (مثل الانقسام داخل منظمة التحرير الفلسطيني، والتوترات مع اليمين المسيحي، وبعد ذلك مع الأسد

وانشقاقات أخرى، وتلى ذلك الغزو الإسرائيلي وطرد منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان بمرمتها).

واستمر الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية. لقد جسد فئات تقليدية لأدوار النساء في الحياة العامة وفي الأسرة. ومع حلول عام ١٩٩١، شرعت المنظمة في برامج تهدف إلى مناقشة صورة المرأة العربية، ومعنى النسوية في الحركة على المستويين الثقافي والسياسي. وكان مشروع الوثيقة الخاصة بمبادئ حقوق المرأة نسويًا صراحة<sup>(٩٠)</sup>. كما كانت هناك تغييرات أخرى ناتجة عن نقل المكتب الرئيسي للاتحاد من تونس إلى مدينة غزة.

وفي الأراضي المحتلة، بعد حصول النساء على حق الاقتراع عام ١٩٧٧ ونتيجة تأثير التعليم العالي، تجاوز الجيل التالي من النساء النشاطات إطار "إنعاش الأسرة"، وقام بتأسيس أول لجنة نسائية عام ١٩٧٨ - من بين أربع لجان - وهي لجنة عمل المرأة. وتكمن الدلالة التاريخية لهذه اللجان في أن تشكيلها اعترف باستبعاد المرأة من المواقع الأساسية لصنع القرار واقتنارها إلى المساواة داخل هياكل منظمة التحرير الفلسطينية. ثانيًا، تتحدث أهداف اللجان في حشد النساء عبر الانقسامات الطبقية عن وعى ناضج لأدوار القيادة والمشاركة داخل حركة قومية. ثالثًا، نشطت اللجان في تناول الشروط الخاصة التي مرت النساء بخبرتها في ظل الاحتلال في الأراضي المحتلة (مقارنة بأجندة الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية).

وكانت كل لجنة تناظر حزبًا من الأحزاب الأربعة الرئيسية: لجنة عمل المرأة مناظرة للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، ولجنة اتحاد النساء الفلسطينيات العاملات (١٩٨٠) تابعة للحزب الشيوعي، ولجنة المرأة الفلسطينية (١٩٨١) تابعة للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، ولجنة المرأة

للعمل الاجتماعي (١٩٨٢) مع فتح. ويشهد تطور اللجان الأربع على بلورة الانقسامات داخل الحركة. لقد اختلفت المواقف الأيديولوجية للجان، لكنها تمكنت بعد عام ١٩٨٤ من تنسيق بعض الأنشطة بصورة غير رسمية<sup>(٩١)</sup>. وقد تتشابه فلسفة اللجان في ما يتعلق بتمكين المجتمع المحلي، وشن حملات للعمل النسوي حول قضايا المجتمع المحلي في الولايات المتحدة والمكسيك ومناطق أخرى في أمريكا اللاتينية. ولا يمكن فصل دراسة المشكلات النابعة من "الاجتماعي"، أو قضايا النوع الاجتماعي، عن احتياجات السكان الذين يأملون في التعبئة. إن جهود اللجان في مجالات الرعاية اليومية والتطريز - وغير ذلك من المشروعات المدرة للدخل، والخدمات الصحية، وبرامج محو الأمية - تندرج في مجالات الخدمات الأنثوية التقليدية التي كانت تقدمها المجموعات الخيرية في فترة مبكرة<sup>(٩٢)</sup>، وإن يكن بحساسية سياسية عالية تجاه قضايا الطبقة وتوسيع جذب النساء.

كما ظفرت لجان عمل اتحاد النساء الفلسطينيات بأعضاء أيضاً (٧٠٠ مع حلول عام ١٩٨٦) في غزة، حيث كان القمع الإسرائيلي أكثر قسوة حتى من الضفة الغربية<sup>(٩٣)</sup>. ويمكن أن تُعزى إنجازات اللجان في حشد النساء إلى التغييرات التي حدثت داخل السكان أنفسهم، وأيضاً إلى التقاليد التاريخية الطويلة للنشاط القومي/النسوي المنظم. فقد قام الاحتلال بتحويل قطاع ضخم من السكان الفلسطينيين بعد عام ١٩٤٨ ومرة أخرى بعد ١٩٦٧ في الأراضي المحتلة إلى صفوف البروليتاريا (وحدث ذلك داخل إسرائيل أيضاً). وعلاوة على ذلك، أدى النهوض الذي تلى ذلك لحزب الليكود إلى زيادة قمع الفلسطينيين، وهو ما أسفر عن زيادة الإحباط والنشاط وليس الاغتراب السلبي. وقد أسهمت كل هذه العوامل في تخفيف القيود على حركة المرأة، حيث حضرت النساء الاجتماعات أو تولين تنظيم نساء أخريات.

وفى الواقع، أدى الاحتلال أيضاً إلى مراجعة بعض الفلسطينيين لمواقفهم تجاه شرف المرأة، فى ظل معرفة استخدام الإسرائيليين للإهانات الجنسية أو الاغتصاب فى عمليات الاستجواب - وهو تحول كان مستحيلاً إن لم تقرر الضحايا بوعى وشجاعة وصف خبراتهن - وبالتالي تغيير شعار "العرض قبل الأرض" إلى "الأرض قبل العرض". وقد وصفت كتيبات منظمة العفو الدولية خصوصيات الإساءة إلى النساء فى السجن<sup>(٩٤)</sup>. فقد أدى عدم رؤية السجناء، والقبول الغربى للتعريفات الإسرائيلية للإرهاب، إلى إخفاء هذه الفظائع عن العالم. وكانت تدخلات المحامين - بما فى ذلك المحامون الإسرائيليون، والمراقبون والصحفيون الغربيون، والباحثون المعنيون - مفيدة فى نقل المعلومات للخارج فى ما يتعلق بقضيتى انتصار الحق وتيرى بولاتا (Terry Boullata)<sup>(٩٥)</sup>.

وعندما كانت محطة سي.إن.إن (CNN) وغيرها من مصادر الإعلام المحلية تذيع وقائع الانتفاضة، بدا كما لو أن قطاعات من العالم الخارجى تدرك فجأة وحشية الاحتلال للمرة الأولى. لقد غيرت الانتفاضة التصورات حول أدوار النساء ونشاطهن، ونسجت أساطير شعبية حول شجاعة النساء اللاتى حاربن، وقمن برعاية الأسر، وإخفاء شباب الرجال، وعرقلة اعتقال الإسرائيليين للأولاد والرجال<sup>(٩٦)</sup>. وفى أى فترة بعينها، كان جزء كبير من السكان الذكور محتجزاً أو مسجوناً، وكانت اللجان النسائية فعّالة بوجه خاص فى تقديم المساعدة لهم وحشد الناس خلال مختلف الأزمات. كما أوضحت ظروف الانتفاضة براعة النساء وفاعليتهن: كمعلمات بدلاً من المدارس المغلقة، وكعاملات، وكمعيلات للأسرة فى غياب أو سجن الرجل، وكنساء وصلن إلى مواقع القيادة فى الأحزاب السياسية.

وقد تضمنت الآثار السلبية للانتفاضة خضوع قضايا المرأة لأجندات الأحزاب السياسية. لقد تنامى الفقر، وخاصة فى أعقاب حرب الخليج، كما

زاد الاعتماد على بنية الأسرة. وانخفض متوسط سن زواج النساء<sup>(٩٧)</sup>. وفي غضون ذلك، اكتسبت المنظمات الإسلامية قوة. وجرت مصادمات بين طلاب الجامعات الإسلاميين والطلاب الموالين لمنظمة التحرير الفلسطينية، كما انتشرت المجموعات الدراسية الإسلامية<sup>(٩٨)</sup>. وأعلن مؤيدو حماس أن الحركة القومية إذا لم تتمكن من الاستمرار، فإن "الإسلام هو الحل". وأعربت الشباب الفلسطينيات الإسلاميات عن ازدرائهن تجاه "تغريب" أو "إضفاء طابع إسرائيلي" على سلوك النساء أو ملبسهن. ولهذا ارتدين الحجاب، حتى إذا ما اعترض أزواجهن. ووصف قادة حماس "الانتفاضة المجيدة" بكلمات براقية، لكنهم لم يعترفوا بمشاركة النساء النشطة في جوانبها المختلفة<sup>(٩٩)</sup>. وقد زادت التوترات بعد حرب الخليج، عندما أعلنت الصحف عن وجود شعارات على جدران غزة تطرح ما يلي: "حماس تعتبر غير المحجبات متعاونات بشكل ما مع العدو"<sup>(١٠٠)</sup>. كما ظهر استهداف للنساء اللاتي يرتدين الجينز أو الرداء الغربي، ولا يغطين شعورهن، حيث ألقى عليهن الشباب البيض والطماطم، وفي واقعة واحدة على الأقل ألقوا الحامض<sup>(١٠١)</sup>. وجاء رد القيادة الموحدة للانتفاضة دفاعاً عن النساء غير المحجبات، لكنه جاء متأخراً إلى حد ما، وكان رد فعل النساء أنفسهن مختلطاً.

وفي مرحلة ما بعد أوصلو، واجهت النساء في العملية الوطنية آثاراً مستمرة لهذه المعارك حول الحجاب بفضل الهدنة غير اليسيرة بين منظمة التحرير الفلسطينية وحماس، حيث استمرت قوة حماس في غزة. كما ضعفت اللجان التقدمية عن طريق عرفات، ولهذا جاءت سيطرة فتح على الأحداث السياسية، وضعفت قوة وكفاءة اللجان النسائية.

ومن الناحية الأخرى، قاد الاهتمام الخارجي بوضع الفلسطينيين إلى تقديم الهيئات المانحة للدعم إلى المنظمات الفلسطينية غير الحكومية،

وتشير "آمال كوار" إلى أن التمويل الخارجي أتاح للنشطاء "الحصول على درجة من الاستقلال الذاتي" بعيداً عن الإشراف الحزبي، كما تناول قضايا تمكين المرأة<sup>(١٠٢)</sup>. وقد أدى إنشاء السلطة الوطنية الفلسطينية لهياكل وزارية إلى توفير طريق جديد للمشاركة النسوية، على الرغم من وجود عدد صغير فحسب من النساء في المجلس التشريعي الفلسطيني (٥ من ٨٨). أصبحت أم جهاد وزيرة للشئون الاجتماعية، وأصبحت فاطمة برناوى رئيسة القوات النسائية بالشرطة الفلسطينية. أما حنان عشاوي، وهى نسوية بالتأكيد، فقد اختارت عدم المشاركة فى السلطة الوطنية الفلسطينية، لكنها ترأست اللجنة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن.

وهناك واقعة أخرى تتمثل فى إنشاء برنامج دراسات المرأة بجامعة بير زيت<sup>(١٠٣)</sup>، وإنشاء مراكز نسائية جديدة بما فيها: مركز نابلس لشئون المرأة (عام ١٩٨٨)، ومركز القدس لدراسات المرأة (١٩٨٩)، ومركز المرأة للاستشارات القانونية والاجتماعية (١٩٩١)، ولجنة دراسات المرأة فى رام الله بمركز بيان للبحث والتطوير (١٩٩٠)، واللجنة التقنية لشئون المرأة (تم تنظيمها فى تونس عام ١٩٩٢)<sup>(١٠٤)</sup>. وعلى الرغم من أن تحقيق نبرة خاصة بالتغيير تجاه النوع الاجتماعى فى فترة ما بعد أوسلو، كانت هناك مجموعة متنوعة من البنى الجديدة التى تتمتع بإمكانات لتشجيع تمكين الإناث.

إن تفجر انتفاضة الأقصى فى خريف عام ٢٠٠٠ كان يعنى زيادة الأعمال العدائية بين الجماهير الفلسطينية وقوات الأمن الإسرائيلية. وجاء انتخاب إريل شارون، وشعار "الأمن قبل السلم"، وتلاه أفعال للعنف من الجانبين أثرت بشكل سلبى على عملية مأسسة السلطة الوطنية الفلسطينية. كما تراجعت قضايا المرأة من حيث أهميتها، وظلت فى المؤخرة طوال عام ٢٠٠٣.

كان التحول من الانتفاضة الأولى إلى فترة ما بعد أوسلو يعنى نقل السلطة من اللجان النسائية المرتكزة على القواعد الشعبية، ومن القيادة الموحدة للانتفاضة، إلى هياكل "تشبه هياكل الدول". ومنذ ذلك الحين، ظهر أن مستقبل النساء فى الحركة الوطنية يقع "بين النقد والرؤية الجديدة"<sup>(١٠٥)</sup> - كما تطرح إيلين كوتاب (Eileen Kuttab) - وسوف يركز على مدى نجاح النشاط فى تحديد الأولويات. وأقسم الإسلاميون على عرقلة إنشاء نظام قانونى مدنى. وكانت النزعات الداخلية تتسم بالدلالة، كما هى الحال فى مشكلة الهيمنة الذكورية على القيادة، لكنها تضعف مقارنة بالمشكلات التى تولدها الحكومة الإسرائيلية. وسوف يستمر الشعور بعدم الأمان الاقتصادى فى الأراضى المحتلة واعتمادها الدائم على فرص العمل داخل إسرائيل. وهناك شعور متعاظم أيضاً بعدم الأمن السيكولوجى، علاوة على التحرشات التى تعانى منها النساء والفتيات عند محاولتهن عبور الجدار والحواجز الأمنية.

هذه النظرة العامة لحالة النزعة القومية والنزعة النسوية تطرح صمود النساء الفلسطينيات فى مواجهة تدمير مجتمعهن وإعادة تشكيله، وإثبات كفاءة على الرغم من - أو ربما بسبب - قرب خصومهن وقوتهم. وقد أثار التسييس المبكر للمجموعات الخيرية خلافات بين الفلسطينيين حول فاعلية النساء، لكن قضايا النوع الاجتماعى لم تكن من البنود المتقدمة فى الأجندة، وتبذل فقط المجموعات النسوية المستقلة فى الفترة المعاصرة جهوداً عمدية ومستمرة لتذكير "الدولة" - وهى اليوم السلطة الوطنية الفلسطينية - بأن نضالات المرأة مهمة أيضاً.

خاتمة:

هناك ثروة من المواد المتعلقة بالنساء، والنوع الاجتماعى، والقومية الجديدة - ولم يكن ممكناً ببساطة إدراجها فى هذا المقال نتيجة لصغر المساحة. وإن لم يكن بسبب هذه القيود، لكنك أدركت هنا استعراضاً

لمختلف الجهود التي بذلتها الدول لتمكين النساء سياسياً واقتصادياً ومن زاوية التعليم والتدريب. فمن المهم التفرقة بين وجهة نظر الدول في مثل هذه الجهود الرامية إلى تمكين النساء، ووجهة نظر النساء أو القواعد الشعبية أو منظور المنظمات غير الحكومية. ومع ذلك يمكن تحديد بعض النقاط القليلة بشكل سريع. أولاً وقبل كل شيء، تشهد دول عديدة توترات تتولد، نتيجة جهودها الرامية إلى "تطوير" القدرات والفرص أمام النساء، مع وجود سياسات متزامنة للسيطرة على المعارضة الإسلامية أو الدينية المحافظة لمثل هذه الإصلاحات. ثانياً، يمكن الإطاحة بكثير من "الإنجازات"، وبالتالي فإن التحولات في وضع المرأة ليست أحادية الاتجاه.

#### النجاحات<sup>(١٠٦)</sup>

- إصدار قانون جديد في مصر، في يناير ٢٠٠١، يتيح الطلاق بصورة أبسط على أساس الخلع (والذي بمقتضاه ترفع المرأة قضية، حيث تعيد الزوجة مهرها إلى الزوج لتحرر نفسها بالطلاق. وبموجب القانون الجديد، فإنها تعطيه أيضاً هدايا الزوج، لكنها لا تحتاج إلى توفير أسس قضائية للطلاق).

- احتجاز حصة من المقاعد للنساء – تبلغ ٣٠% - في برلمان المغرب، وما يليه من انتخاب النساء اللاتي يمثلن الآن ١٠% من ذلك البرلمان (أكبر نسبة مئوية في العالم العربي).
- منحت قطر والبحرين حق المرأة في الاقتراع والترشيح للمناصب العامة.
- حصلت النساء الإيرانيات على إصلاح لقانون الأسرة نص على إعطاء نفقة للزوجة المطلقة (وهو ما لم يكن مسموحًا به في التفسيرات الكلاسيكية للشريعة).
- أوضحت الإحصاءات زيادة التحاق الإناث بالتعليم الابتدائي والثانوي وبمؤسسات التعليم المتوسط في أنحاء المنطقة كافة.
- انخفاض ملحوظ في خصوبة النساء في بعض المناطق الحضرية في العالم العربي (مثل تونس)، على الرغم من استمرار وجود معدلات خصوبة شديدة الارتفاع في بعض المناطق الأخرى (مثل قطاع غزة والجزائر).
- تركز عديد (آلاف) من المنظمات غير الحكومية في العالم العربي على تطوير تنمية مستدامة ومشروعات لإدراج الدخل للمرأة، أو على الإصلاح القانوني.
- زيادة الأدلة على معارضة، أو على الأقل تساؤل، بعض السكان للعنف ضد المرأة. والإصلاحات القانونية لقوانين العقوبات التي تتيح تخفيف الأحكام على القتل بدعوى الشرف قد دخلت حيز النفاذ في لبنان، وفي طريقها إلى ذلك في تركيا.

- تشريع الزواج العرفي في مصر في إطار قانون الخلع نفسه المشار إليه أعلاه؛ وتشريع رجال الدين السعوديين لزواج المسيار؛ ودعم الحكومة الإيرانية لزواج المتعة (المؤقت). ويبدو أن هذه الأشكال البديلة أو المؤقتة للزواج تفيد الرجال أكثر مما تفيد النساء.
- ارتفاع تكلفة الزواج في مناطق الحضر عبر أنحاء المنطقة، وإعداد البرامج الوطنية لإدراج الدخل للنساء بحيث يستخدمه للمساعدة في تلبية هذه التكاليف.
- انخفاض تكلفة نفقات بعينها للزواج (مهر العروس) في مناطق قليلة مثل النجف، حيث توجد زيادة مصاحبة في تعدد الزوجات.
- زيادة أعداد النساء المعيلات في المناطق الريفية بسبب هجرة الذكور.
- زيادة أعداد النساء المهاجرات للعمل، وعلى سبيل المثال إلى إيطاليا وفرنسا أو إسبانيا، أو اللاتي هاجرن للزواج<sup>(١٠٧)</sup>.

#### الإخفاقات

- إلقاء القبض على ٤٧ امرأة في "مظاهرة قيادة سيارات" في العربية السعودية عام ١٩٩٠، وبعدها صدور فتوى ضد قيادة المرأة للسيارة (قيادة السيارات كانت "غير قانونية" ولم يصدر أي حكم رسمي ضدهن حتى ذلك الوقت).
- عجز النساء القطريات عن النجاح في أول انتخابات خضنها.
- وجود إحصاءات توضح أن ممارسة ختان الإناث تضم عدداً ضخماً من النساء في مصر وحدها، و وفاة عديد من الفتيات الصغيرات - مثل منى عبد الحفيظ التي تبلغ من العمر ١١ عاماً

- نتيجة لمضاعفات الختان، على الرغم من إصدار الدولة لحكم عام ١٩٩٦ يؤكد عدم قانونية إجراء العملية فى المكاتب الطبية.
- ضرب النساء فى الطريق العام وإصدار حكم ضد النساء اللاتى تظاهرن فى السودان بسبب مخالفات تخص قانون الملبس، بينما كن يعارضن الدولة.
- إطلاق النار فى الشارع على النساء اللاتى لا يرتدين الحجاب فى الجزائر.
- شن حملة معارضة من أجل إصدار قانون مدنى للأحوال الشخصية فى لبنان<sup>(١٠٨)</sup>.
- وجود قوانين فى الدول العربية تمنح المواطنة على أساس جنسية الأب - وليس الأم.
- هجوم الإسلاميين على النسويات البارزات، وعلى سبيل المثال: توجان الفيصل فى الأردن، ونوال السعداوى فى مصر.
- هزيمة الاقتراع النسائى المقترح فى الكويت بعد حملة شنها الأمير.
- هزيمة الإصلاح المقترح لقانون العقوبات الأردني، والذى يتناول الأحكام المخففة ضد من يقترفون جرائم القتل بدعوى الشرف.
- الاغتصابات، وعمليات الاختطاف، والدعارة الإجبارية للنساء والفتيات بعد الحرب فى العراق.

لقد أدرجت هذه القائمة السابقة لتأكيد الدور الذى يمكن أن تلعبه الدولة فى تغيير وضع المرأة. فكثير من التغييرات المشار إليها أعلاه قد حدثت خلال تحالفات بين الدول القومية والنسويات. وهناك نجاحات أخرى - مثل تعاضم كيان تاريخ المرأة - وهو لا يمكن أن يُعزى إلى الحكومات، كما لا

يمكن أن يُعزى إلى مبادرات المنظمات غير الحكومية. وهناك جوانب أخرى عديدة لهذا الموضوع لم نتناولها هنا، لكن الدولة الحديثة تلعب بالتأكيد دورًا مهمًا في تغيير حياة النساء، وهذا الدور لا يشكل دائمًا قوة التحديث والتقدم التي يمكن أن نتوقعها.

\* \* \*

الهوامش والمراجع:  
(١) انظر/ى:

Lila Abu-Lughod ed. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton: Princeton University Press, 1998); Margot Badran and Miriam Cooke, eds. *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

(٢) انظر/ى:

Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1991).

(٣) انظر/ى:

Juan Ricardo Cole, "Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 13 (November, 1981).

(٤) انظر/ى:

Deniz Kandiyoti, ed. *Women, the State and Islam* (Philadelphia: Temple University Press, 1991); Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation*

(Princeton University, 1995); Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed, 1986).

(٥) انظر/ى:

Yesim Arat, "Women in Turkish Politics: The Islamist Alternative," in Sherifa Zuhur, ed. *Women and Gender in the Middle East and the Islamic World Today* (Berkeley: University of California Press and UCIAS, 2003-4).

(٦) فى ربيع ١٩٩٩، بدأت منظمة تتخذ من الولايات المتحدة مقراً لها، وهى منظمة الأغلبية النسائية، فى حملة ضد ممارسة طالبان "الأبارتهايد (الفصل) بين الجنسين"، ودعت الرأى العام إلى منع الولايات المتحدة والأمم المتحدة من الاعتراف الرسمى بطالبان.

(٧) انظر/ى:

Larry Goodson, *Afghanistan's Endless War* (Seattle: University of Washington Press, 2001) Chapter Four, Larry Goodson, "Women and Talibanization in Afghanistan. Paper presented to the Middle East Studies Association, Orlando, Florida, November 18, 2000.

(٨) هنا، قمت بإعادة ترتيب فئات النزعة الأبوية المقترحة للمملكة المتحدة (لكنها مناسبة لحالات غربية أخرى) بهدف توصيف المنطقة على نحو أفضل. وهذه تجرى مناقشتها فى:

Sylvia Walby, "The 'Declining Significance' or the 'Changing Forms' of Patriarchy," in Valentine Moghadam, ed. *Patriarchy and Economic Development: Women's Positions at the End of the Twentieth Century* (Oxford: Clarendon, 1996) pp.19-33.

(٩) انظر/ى:

Afsaneh Najmabadi, "The Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran," in Deniz Kandiyoti, ed. *Women, Islam, and the State* (Philadelphia: Temple University, 1991); Margot Badran, "Dual Liberation: Feminism and Nationalism in Egypt, 1870's-1925," *Feminist Issues*, Vol. 8, No. 1 (Spring 1988); Sarah Graham-Browne, 'Feminism and Nationalism,' in *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East 1860-1950* (New York: Columbia University Press, 1988); Lila Abu-Lughod, ed. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*.

(١٠) تتعلق بالحالات المدروسة في هذا المقال:

Julie Peteet, *Women and the Palestinian Resistance* (New York: Columbia University Press, 1992) and Biancamaria Scarcia Amoretti, "Women in the Western Sahara," in Richard Lawless and Laila Monahan eds. *War and Refugees: The Western Sahara Conflict* (London: Pinter, 1987)

(١١) انظر/ى: شريفة زهور، "قراءات في قضية المرأة"، قراءات سياسية، المجلد ٢، العدد ١٠ (١٩٩٣)، ص ٢٧-٤١.

(١٢) انظر/ى:

Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*; Janet Chafetz and Anthony Dworkin, *Female Revolt: Women's Movements in World and Historical Perspective* (Totowa, New Jersey: Rowman & Allenheld, 1986); Rosemary Ridd and Helen Callaway, *Women & Political Conflict* (New York: New York University Press, 1987);

Sheila Rowbotham, *Women, Resistance, and Revolution* (New York: Pantheon, 1972).

(١٣) على الأقل بالطريقة التي تقترحها شاندراموهانتي في:

Chandra Mohanty, ed. *Third World Women and Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

(١٤) انظر/ى:

Amrita Basu, ed. *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective* (Boulder: Westview, 1995).

(١٥) يشير كثير من معارضي تعدد الزوجات إلى أن الآيات الخاصة بذلك في القرآن الكريم تنص على شروط معينة: "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم" (الآية ١٢٩ من سورة النساء)، "فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة" (الآية ٣ من سورة النساء).

(١٦) انظر/ى:

Evelyn Early, "Bahithat al-Badiyya: Cairo Viewed from the Fayyum Oasis," *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981) pp. 339-341;

ملك حفنى ناصف، "الحجاب أم السفور؟" *النسائيات* (القاهرة، مطبعة التقدم، ١٩١٠، وأعيد طبعه في القاهرة عام ١٩٩٨ عن طريق منتدى المرأة والذاكرة).

(١٧) انظر/ى:

Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 1995) p. 129.

(١٨) المرجع السابق، ص ٤٤

(١٩) المرجع السابق، ص ١٦٦

(٢٠) انظر/ى:

Huda Sha'arawi, *Harem Years: Memoirs of an Egyptian Feminist*, trans. And edited by Margot Badran (New York: Feminist Press, 1986).

(۲۱) انظر/ی:

Thomas Philipp, "Feminism and Nationalist Policies in Egypt," in Lois Beck and Nikki Keddie, eds. *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

(۲۲) انظر/ی:

Badran, *Feminism*, pp. 113, 117; also Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Revolutionary Gentlewomen in Egypt," in Lois Beck and Nikki Keddie, eds. *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

(۲۳) انظر/ی: ۱۹۵ Badran, p.

(۲۴) انظر/ی:

Halide Edip Adivar. *Memoirs of Halide Edip* (New York, 1972); Halide Edip, *The Turkish Ordeal; Being the Further Memoirs of Halide Edip* (New York and London, 1928); and Halide Edip Adivar, *Senekle bakkal* (1935-1936).

(۲۵) انظر/ی:

Deniz Kandiyotti, "Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey," in Lila Abu Lughod, ed. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton: Princeton University Press, 1998) p. 274.

(۲۶) انظر/ی:

Valentine Moghadam, "Development Strategies, State Policies and the Status of Women: A

Comparative Assessment of Iran, Turkey, and Tunisia,” in Valentine Moghadam, ed. *Patriarchy and Development*, pp. 250-255.

(٢٧) انظر/ى:

Yesim Arat, “Gender and Citizenship in Turkey,” in Suad Joseph, ed. *Gender and Citizenship in the Middle East* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000) especially pp. 280-281.

(٢٨) انظر/ى:

Hafidha Chekir, Elham Merzouki, and Khadija Cherif, “The Feminist Movement in Tunisia” in Nadia Abdel Wahhab al-Afifi and Amal Abdel Hadi, eds. *The Feminist Movement in the Arab World: Intervention and Studies from Four Countries* (Cairo: New Woman Research and Study Center, 1996) pp. 83-134.

(٢٩) اتصال شخصى مع لارى ميشالاك (Larry Michalak)، وهى عالمة أنثروبولوجية ومتخصصة فى تونس.

Moghadam, “Development Strategies”, pp. ٢٥٥-٢٥٨ انظر/ى:

(٣١) انظر/ى:

Sherifa Zuhur, *Criminal Law and Sexuality in the Middle East, North Africa, and the Islamic World* (Istanbul: New Ways/Women for Women’s Human Rights, forthcoming, 2005); Comments and Interventions by Ahlem Belhadj, Association Tunisienne des Femmes Democrates, (ATFD) at the Conference “Deconstructing Masculinity and Femininity in the Middle East and the Maghreb” held in Beirut, November 22-23, 2002; Bochra Belhaj

Hmida of the ATFD and Khediya Arfaoui, Association of Tunisian Women for Research about Development at the Workshop “Sexual and Bodily Rights as Human Rights in the Middle East and North Africa,” St. Andrew’s, Malta, May 30-June 1, 2003.

(۳۲) انظر/ی:

Oriana Fallacci, *Interview with History* (Boston: Houghton Mifflin, 1967) p. 272.

(۳۳) انظر/ی:

Nikki Keddi, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 1981) pp. 179-180.

(۳۴) انظر/ی:

Akram Khater and Synthia Nelson, “Al-Haraka al-Nisa’iya: The Women’s Movement and Political Participation in Modern Egypt.” *Women’s Studies International Forum* Vol. 11, No. 5 (1988) pp. 465-483.

(۳۵) انظر/ی:

Cynthia Nelson, *Doria Shafic: Egyptian Feminist – A Woman Apart*. (Cairo: American University Press, 1996)

(۳۶) انظر/ی:

Nadje Al-Ali, *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women’s Movement* (Cambridge University Press, 2000).

(۳۷) انظر/ی:

Sondra Hale, "Sudanese Women and Revolutionary Parties: The Wing of the Patriarch," *Middle East Report* (January/February 1986).

(٣٨) على سبيل المثال:

Yolla Polity Sharara, "Women and Politics in Lebanon," in Miranda Davies, ed. *Third World : Second Sex* (London: Zed Books, 1987) p. 24; or in *Layla and the Wolves*, (a film) dir. Heiny Srour (1984).

(٣٩) جوزيف مسعد، ورقة غير منشورة مقدمة إلى:

Middle East Studdies Association Meetings, October 29-31, Portland, Oregon 1992.

(٤٠) انظر/ى:

Institute for Women's Studies in the Arab World, Lebanese American University, *Female Labor in Lebanon* (Beirut: 1998).

(٤١) انظر/ى:

Mona Khalaf, "Women's Employment in Lebanon and its Impact on their Status," presented to the Conference, "Women and Gender in the Middle East: A Multidisciplinary Assessment of Theory and Research." Bellagio, Como, Italy, August 28, 2001.

(٤٢) انظر/ى:

Jean Said Makdisi, *Beirut Fragments: A War Memoir* (New York: Persea Books, 1990) p. 201.

(٤٣) انظر/ى:

Sharara, "Women and Politics," p. 27; or as in Etel Adnan, *Sitt Marie Rose* (Sausalito: Apollo Press,

1982); also see Miriam Cooke, *War's Other Voices: Women Writers on the Libanese Civil War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

(٤٤) انظر/ى:

Julie Peteet, *Women and the Palestinian Resistance* (New York: Columbia University Press, 1992) Also see Rita Giacaman and Muna Odeh, "Palestinian Women's Movement in the Israeli-Occupied West Bank and Gaza Strip" in Nahid Toubia, ed. *Women of the Arab World* (London: Zed Press, 1988).

(٤٥) انظر/ى:

Marie-Aimée Hélie-Lucas, "Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle," in Margot Badran and Miriam Cooke, eds. *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*.

(٤٦) لا يشكل ذلك ببساطة تطوراً في "إمبريالية العالم الثالث" - أي أن إمبريالية العالم الثالث لا تزال مرتبطة بالسياق العالمي.

(٤٧) انظر/ى:

Virginia Thompson and Richard Adloff, *The Western Saharans: Background to Conflict* (London: Croom Helm, 1980); Tony Hodges, *Western Sahara: The Roots of a Desert War* (Westport, Connecticut, Lawrence Hill, 1983).

(٤٨) انظر/ى:

James Firebrace, "The Saharawi Refugees: Lessons and Prospects," in Richard Lawless and Laila Monahan, eds. *War and Refugees: The Western Sahara Conflict* (London: Pinter, 1987) pp. 181-182.

(٤٩) انظر/ى:

Biancamaria Scarcia Amoretti, "Women in the Western Sahara" in Lawless and Laila Monahan, eds. *War and Refugees*.

(٥٠) غالبًا ما تتم الإشارة إلى المثال الجزائري، ويتضح بقوة استخدام النساء في النزاع في:

*The Battle of Algeria*, (a film) dir. Gilles Pontecorvo, or see Hélie Lucas, "Women, Nationalism, and Religion in the Algerian Liberation Struggle," pp. 104-114.

(٥١) انظر/ى:

Sherifa Zuhur, *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt* (Albany: State University of New York Press, 1992).

هناك كتابات مطولة باللغة الإنجليزية حول الأهداف العامة للأسلمة، انظر/ى:

Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University, 1985); John Esposito, *The Islamic Threat* (Oxford University Press, 1992); and the relevant Chapters (John Voll's and Ezzedine Sachedina's) in Martin Marty and R. Scott Appleby, eds. *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

(٥٢) انظر/ى:

Victoria de Grazia, "Nationalizing Women: The Competition Between Fascist and Commercial Cultural Models in Mussolini's Italy." Unpublished paper presented to the Kenan Sahin lecture series, Massachusetts Institute of Technology, February 1992; and Victoria de Grazia, *How Fascism Ruled*

*Women: Italy 1922-1945* (Berkeley: University of California Press, reprint edition, 1993)

(٥٣) طارق البشرى "الحركات السياسية فى مصر، ١٩٤٥-١٩٥٢، (القاهرة: الحياة المصرية، ١٩٧٢)؛ وانظرى كذلك:

Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *A Short History of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

(٥٤) انظرى:

Sherifa Zuhur, "Tajdid (Renewal), Ikhlas (Cultural Loyalty) and Egyptian Women," unpublished paper presented at the Western Association of Women Historians, San Marino, California, June 1990.

(٥٥) انظرى:

Miriam Cooke, "Women's Jihad Before and After 9/11," in Sherifa Zuhur, ed. *Women and Gender in the Middle East and the Islamic World Today* (Berkeley: UC Press/UCIAS, 2003) and in process for print publication with University Press of Florida.

(٥٦) انظرى:

Souad Dajani, "Palestinian Women under Israeli Occupation," in Judith Tucker, ed. *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

(٥٧) انظرى:

Elise Young, *Keepers of the History: Women and the Israeli-Palestinian Conflict*. (New York and London: Teachers College Press, 1992) throughout, but especially p. 200.

(٥٨) انظرى:

Sherna Gluck, "Advocacy Oral History: Palestinian Women in Resistance," in Sherna Gluck and Daphne Patai, eds. *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History* (New York: Routledge, 1991) p. 206.

(٥٩) انظر/ى:

Avtar Brah, "Questions of Difference and International Feminism." In J. Aaron and S. Walby eds. *Out of the Margins* (London: Falmer, 1992) pp. 168-176.

(٦٠) انظر/ى:

Judith Tucker, "Ties that Bound: Women and Family in Eighteenth and Nineteenth-Century Nablus," in Beth Baron and Kikki Keddi, eds. *Women in Middle Eastern History* (New Haven: Yale University Press, 1991).

(٦١) كما نجد، على سبيل المثال، فى:

Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia University Press, 1997)

وأنا شديدة الإعجاب بهذا الكتاب، على الرغم من أنه لا يتضمن أى إشارة إلى النوع الاجتماعى كمكون للهوية.

(٦٢) انظر/ى:

Helma Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village* (Helsingfors, 1931); Tovia Ashkenaz, *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord* (Paris: Librairie Orientaliste de Paul Geuthner, 1938)

(٦٣) انظر/ى:

Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Revolutionary Gentlewomen in Egypt," in Lois Beck and Nikki

Keddie, eds. *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

(٦٤) انظر/ى:

Leila Jammal, *Contributions by Palestinian Women to the National Struggle for Liberation* (Washington DC: Middle East Public Relations, 1985); and cited in Amal Kawar, *Daughters of Palestine: Leading Women of the Palestinian National Movement* (Albany: State University of New York Press, 1996) p. 3.

(٦٥) انظر/ى:

Matiel E. T. Mogannam, *The Arab Woman and the Palestine Problem* (Westport, Connecticut: Hyperion Press, 1937) pp. 61-61.

Mogannam, *The Arab Woman*, p. ٥٥ انظر/ى: (٦٦)

(٦٧) انظر/ى:

Islah Abdul Jawwad, "The Evolution of the Political Role of the Palestinian Women's Movement in the Uprising," in Michael Hudson, ed. *The Palestinians* (Georgetown: Center for Contemporary Arab Studies, 1990) p. 63; Mogannam, *The Arab Woman*, pp. 68-77; Mona Rishmawi, "The Legal Status of Palestinian Women in Occupied Territories," in Nahid Toubia, ed. *Women of the Arab World*, p. 82.

وقد وضعت قائمة تضم ثلاثة آلاف امرأة، وربما تشير إلى العضوية وليس عدد المندوبين.

(٦٨) انظر/ى:

Kitty Warnock, *Land Before Honour: Palestinian Women in the Occupied Territories* (New York: Monthly Review Press, 1990) p. 159.

(٦٩) انظر/ى: ٥٢-٥٥. Mogannam, *The Arab Woman*, pp.

(٧٠) المرجع السابق، ص ٥٤-٥٥

(٧١) المرجع السابق، ص ٩٦-٩٩

(٧٢) المرجع السابق، ص ٢٢٦-٢٣١

(٧٣) كانت مجموعة القسام نشطة في منطقة حيفا. انظر/ى:

“Palestinian Women in the 1936-1939 Revolt: Implications for the Intifada.” Paper presented at the University of Massachusetts, Amherst, December 2, 1989.

(٧٤) انظر/ى:

Ellen Fleischman, *Jerusalem Women's Organizations During the British Mandate 1920s-1930s*. (Jerusalem: Passia, 1995) p. 28.

(٧٥) انظر/ى:

Leila Jammal, *Contributions by Palestinian Women*, p. 18; Rosemary Sayigh, in the Introduction to Orayb Najar with Kitty Warnock, *Portraits of Palestinian Women* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).

(٧٦) مقابلة مع السيدة هاجر مقتبسة في: Warnock, *Land Before*

*Honor*, pp. ١٥٩-١٦٠.

(٧٧) انظر/ى:

Laurie Brand, *Palestinians in the Arab World: Institution Building and the Search of State* (New York: Columbia University Press, 1988) p. 9.

(٧٨) انظر/ى:

*United Nations: Report of the Economic Survey Mission for the Middle East* (New York: 1949) p. 22;

*UNRWA: A Brief History 1950-1982*, pp. 2-6;

الفلسطينيون في الوطن العربي (القاهرة: معهد البحوث والدراسات

العربية، ١٩٧٨) ص ٨٩-٩٥.

(٧٩) انظر/ى:

Rita Giacaman and Muna Odeh, "Palestinian Women's Movement in the Israeli-Occupied West Bank and Gaza Strip" in N. Toubia, ed. *Women of the Arab World*, pp. 58-59.

(٨٠) انظر/ى:

Islah Jad, "Claiming Feminism, Claiming Nationalism: Women's Activism in the Occupied Territories," in Amrita Basu, ed. *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*.

(٨١) كما ورد في سرد أم إبراهيم سوابكة، التي وصفت قسوة بعض الفلسطينيين الذين استعادوا أرضهم مقارنة بأولئك الذين تم إجبارهم على العمل كعمالة يومية، وعدم حساسية بعض النساء المتعلمات مع الفقيرات ممن تتصل بهن خلال اللجان. انظر/ى:

Oreyb Najjar with Kitty Warnock, *Portraits of Palestinian Women*, pp. 29-34.

(٨٢) انظر/ى:

Didar Fawzy, "Palestinian Women in Palestine," in Monique Gadant, ed. *Women of the Mediterranean*. (London: Zed Books, 1986) pp. 77-81.

(٨٣) انظر/ى: ٣٥-٥١. Najjar, *Portraits*, pp.

(٨٤) انظر/ى:

Leila Khaled, *My People Shall Live: The Autobiography of a Revolutionary* (London: Hodder and Stoughton, 1973); Amal Kwar, *Daughters of Palestine: Leading Women of the Palestinian National Movement* pp. 24-25.

(٨٥) تشير بيتيت (Petet) إلى التركيز على الاتصال بالنساء غير المتزوجات وحشدهن، وأنه على الرغم من أن النساء المتزوجات لعبن أيضاً أدواراً مهمة في مجال الدعم، فقد كانت الكوادر النسائية،

وأيضًا الذكورية، تعتبرهن غير متفرغات، وذلك لمسئوليتهن  
الأسرية. انظر/ى:

Julie Peteet, *Gender in Crisis: Women and the  
Palestinian Resistance* (New York: Columbia  
University Press, 1992).

(٨٦) انظر/ى:

Brand, *Palestinians in the Arab World: Institution  
Building and the Search of State.*

(٨٧) المرجع السابق، ص ٩٤-٩٨

(٨٨) المرجع السابق، ص ١٣٣-١٣٤

(٨٩) انظر/ى:

Rosemary Sayigh, "Palestinian Women and Politics  
in Lebanon," in Judith Tucker, ed. *Arab Women: Old  
Boundaries, New Frontiers* (Bloomington: Indiana  
University Press, 1993).

(٩٠) كانت المسودة الثالثة لهذه الوثيقة عبارة عن مراجعة قامت بها  
مجموعات نسائية من الضفة الغربية لوثيقة صادرة عن تونس/منظمة  
التحرير الفلسطينية. انظر/ى:

Suha Sabbagh, ed. *Arab Women between Defiance  
and Restraint* (New York: Olive Branch, 1996)  
Appendix A.

(٩١) كما وردت الإشارة في:

Sherna Gluck, "Advocacy Oral History: Palestinian  
Women in Resistance," pp. 209, 213; and Joost  
Hiltermann, *Behind the Intifada: Labor and Women's  
Movements in the Occupied Territories* (Princeton:  
Princeton University, 1991) pp. 133-136.

(٩٢) انظر/ى: ٢٣٣ p. Jad, "Claiming Feminism,"

(٩٣) انظر/ى: ١٣٧ p. Hiltermann, *Behind the Intifada*,

(٩٤) انظر/ى:

Theresa Thornhill, *Making Women Talk: The Interrogation of Palestinian Women Detainees by the Israeli General Security Services* (London: Lawyers for Palestinian Human Rights, 1992).

(٩٥) حتى في ظل وجود موقف نقدي متعمد تجاه الإسلام، كما في:

Jan Goodwin, *Price of Honor: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World* (New York: Plume, 1995) pp. 294-298.

(٩٦) انظر/ى:

Sharif Kananna, "Women in the Legends of the Intifadah." in Suha Sabbagh, ed. *Palestinian Women of Gaza and the West Bank* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1998).

(٩٧) انظر/ى:

Islah Jad, "The Feminist Movement in Palestine (A New Approach)," in Nadia Abdel Wahhab and Amal Abdel Hadi, eds. *The Feminist Movement in the Arab World: Intervention and Studies* (Cairo: The New Woman, 1996) pp. 157-158; Islah Jad, "Patterns of Relations within the Palestinian Family within the Intifadah." in Suha Sabbagh, ed. *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*, pp. 58-61.

(٩٨) انظر/ى:

Dianne Baxter, "A Palestinian Women's Islamic Group on the West Bank," Paper Presented to the 23<sup>rd</sup> Middle East Studies Association meetings, Toronto, Canada, 1989; Ziad Abu-Amr, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza* (Bloomington; Indiana University Press, 1994).

(٩٩) ليس بناء على: Baxter, "A Palestinian Women's Islamic Group"

(١٠٠) انظر/ى:

Jean-Francois Legrain citing the *Independent*, 5 June 1991 in “A Defining Moment: Palestinian Islamic Fundamentalism” in Piscatori, ed. *Islamic Fundamentalisms*, p. 8.

ونظراً لأنها إشارته الوحيدة للبعد الخاص بالنوع الاجتماعي، علينا  
إذن زيادة البحث.

(١٠١) انظر/ى:

Rema Hammami, “Women the Hijab and the Intifadhah,” *Middle East Report*, 20, May-August, 1990; Amal Kawar, *Daughters of Palestine*, pp. 114-118.

(١٠٢) انظر/ى:

Amal Kawar, “Palestinian Women’s Rights After Oslo,” in Sabbagh, ed. *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*, p. 234.

(١٠٣) انظر/ى:

Eileen Kuttab, “The Women’s Studies Program in Palestine: Between Criticism and New Vision”. A paper presented to the Arab Regional Gender/Women’s Workshop, Cairo, AUC, May 1-3 1997; and Kuttab “Women’s Studies Program in Palestine: Between Criticism and New Vision”, *Cairo Papers in Social Science*, 20, No. 3, (Fall 1997).

Jad, “The Feminist Movement in Palestine” انظر/ى: (١٠٤)

Kuttab, “The Women’s Studies Program” انظر/ى: (١٠٥)

(١٠٦) هذه الورقة المتوازنة معدلة من مخطوطة كتاب حول التحولات في  
حياة نساء الشرق الأوسط:

Sherifa Zuhur, *Empowering Women in the Arab World*,

(١٠٧) انظر/ى:

Jennifer Olmsted "Gendered Palestinian Migration in a Globalizing Economy," in S. Zuhur, ed. *Women and Gender in the Middle East and the Islamic World Today* (Berkeley: University of California Press and UCIAS, 2003

وقد يجرى إدخالها إلى الصيغة التي تُطبع حاليًا بجامعة فلوريدا.  
(١٠٨) انظر/ى:

Nadia El Cheikh, "The 1998 Proposed Civil Marriage Law in Lebanon: The Reaction of the Muslim Communities," in *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, Vol. 5 (1998-9) pp. 147-161; Sherifa Zuhur, "Empowering Women or Dislodging Sectarianism? Civil Marriage in Lebanon," *Yale Journal of Law and Feminism*. Vol. 14, No. 1 (Summer, 2002) pp. 177-208; Ghada Khouri, "Caught in the Middle: Women in Lebanon." *Women's International Net*. Issue 13A (September 1998).

-----

---

---

مولد أمة عصرية :

تأميم الزواج فى مصر فى العهد الملكى (\*)

---

---

**تأليف : حنان خلوصى**

**ترجمة : سامح سمير**

على الرغم مما يذهب إليه الباحثون فى مسألة النزعة الوطنية فى مصر الملكية وما بعدها من أنه "دائمًا ما كان يتم التفكير فى الأمة باستخدام صور مستعارة من مجال الأسرة"،<sup>(٢)</sup> فإنهم استمروا فى تجاهل الدور الذى لعبته الدولة فى إنتاج نموذج الأسرة النووية العصرية والترويج له<sup>(٣)</sup>. حتى هؤلاء الباحثين الذين تطرقوا إلى مسألة المرأة فى سياق تناولهم للقضية الوطنية، كانوا يركزون - على نحو يكاد يكون حصريًا - على النساء مقيمين بذلك تعارضًا ثنائيًا جامدًا بين النسوية المصرية والنزعة الوطنية<sup>(٤)</sup>. على سبيل المثال، فى حين تجادل "بيث بارون" بأنه يتعين علينا أن نرى فى المشاركة السياسية للمرأة من العشرينيات فصاعدًا استمرارًا للخطوات التى أنجزت فى الصحافة النسائية خلال العقود السابقة، فإنها تزعم، رغم ذلك، أن الصحافة الذكورية ذات النزعة الوطنية قد ركزت اهتمامها على الموضوعات السياسية واعتبرتها شاغلها الأساسى فى حين ركزت الصحف النسائية على موضوعات تتعلق بالمنزل<sup>(٥)</sup>. وبينما لفت هؤلاء الباحثون الانتباه إلى الإسهامات "المنفصلة" للكاتبات فإنهم فعلوا ذلك فى الفراغ مقيمين بذلك، دون قصد منهم، قسمة ثنائية جامدة

---

(\*) من كتاب : Re-Envisioning Egypt, ١٩٥٢-١٩١٩, Edited by Arthur Goldschmidt *et al.*

New York: American University in Cairo Press, ٢٠٠٥: ٣١٧-٥٠.

إلى حد ما بين المجال "العام" للدولة والذكور من أنصار النزعة الوطنية من جهة والدائرة "الخاصة" الثقافية للمرأة والأسرة من جهة أخرى.

وإذ يتبنى الدارسون لتاريخ مصر فى أوائل القرن العشرين تلك القسمة الثنائية بين العام والخاص فإنهم يرددون أصداء أطروحة "بارثا كاتيرى" حول المجالين الداخلى والخارجى للنزعة الوطنية فى السياقات الاستعمارية التى تسعى لاحتجاز النساء فى مجال داخلى روحانى داخل نطاق المنزل"<sup>(٦)</sup>. تقتضى تلك القسمة الثنائية فصلاً تاماً بين ما يسمى "المجال الداخلى" الخاص بالمرأة والأسرة من جهة والمجال الوطنى الخاص بسياسات الدولة من جهة أخرى.

لا تنجح طريقة التناول هذه فى الكشف عن الدور الجوهرى الذى أراد الوطنيون المصريون ورجال الدولة أن تلعبه الأسرة فى عملية بناء الدولة الحديثة. خلافاً للأفكار التى يتبناها الباحثون، مثلت الأسرة واحدة من أهم العقائد فى أجندة كل من الوطنيين والدولة وليس فى أجندة النسويات فحسب. حتى هؤلاء الباحثين القلائل الذين قاموا مؤخراً بمراجعة لفكرة الانقسام بين المجال السياسى "العام" الخاص بالرجال من جهة، والدائرة "الخاصة" الثقافية الخاصة بالنساء والأسرة من جهة أخرى لم يأخذوا بعين الاعتبار الحملات القانونية التى قامت بها الدولة لتربية رعاياها وتأهيلهم للاضطلاع بمهمة تكوين أسر نووية عصرية تكون أساساً لبناء الأمة الناهضة"<sup>(٧)</sup>.

تشير "إيتينى باليبار"، بذكاء، إلى أن واحدة من القضايا المهمة التى يتعين على الباحثين فى مجال الوطنية والأسرة أن يتناولوها بالدرس هى تدخل الدولة فى العلاقات الأسرية - "تأميم الأسرة"<sup>(٨)</sup>. بيد أن "باليبار" تغفل أمراً أهم: الروابط الأساسية التى تتحكم فى بناء وهدم الأسرة، أى، مؤسستا الزواج والطلاق. فى حالة مصر الحديثة تركز تدخل الدولة غير المسبوق فى شؤون الأسرة بشكل كبير على قوانين الزواج والطلاق. لا

يستطيع الباحثون أن يبدأوا فى الحديث عن العائلة أو الأمة قبل أن يقوموا أولاً بدراسة مؤسستى الزواج والطلاق حيث كان العديد من المصريين فى العهد الملكى يعتبرون مؤسسة الزواج بمثابة حجر الأساس فى بناء الأمة الناهضة. وقد أفضت المناظرات العامة التى ظهرت فى هذا العصر إلى سلسلة من مشاريع القوانين والقوانين التى نظمت الزواج والطلاق خلال العقود الثلاثة التالية. كانت القوانين التى صدرت فى مصر الملكية هى آخر تشريعات من نوعها حتى صدور قانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ الذى منح المرأة مزيداً من الحقوق فى شئون الطلاق وفرض قيوداً على تعدد الزوجات<sup>(٩)</sup>.

وعلى الرغم من أن عدداً من الباحثين قاموا بوصف قوانين الزواج والطلاق فى مصر الحديثة فإن قليلين فقط، على فرض وجود أى منهم، هم من حاولوا أن يفسروا كيف ولماذا صدرت هذه القوانين وكيف استقبلتها الجماهير العريضة وكيف يمكن فهمها فى سياق النزعة الوطنية المصرية؟. ومالوا بالأحرى للتركيز على تأثير تلك القوانين على مكانة المرأة<sup>(١٠)</sup>. على سبيل المثال يؤكد كل من "جيمس. ن. د. أندرسون" و "جون. ل. اسبوسيتو"، أن "الحالة المزرية التى كانت عليها الزوجات المسلمات" والرغبة فى تحسين أوضاعهن فى المجتمع المصرى هما، بالترتيب، الدافعان الرئيسان وراء صدور التشريعات الجديدة. على الجانب الآخر ترى "أميرة الأزهرى سنبل" أن تلك التشريعات قد دعمت نظاماً أبوياً جديداً هو السبب فيما تعانيه النساء الآن من قمع<sup>(١٢)</sup>، فى حين تذهب "مارجو بدران" إلى أن تلك التشريعات قد حافظت على البنية التشريعية للثقافة الأبوية العتيقة<sup>(١٣)</sup>. أما "ميرفت حاتم" و "سيلما بوتمان" فترى عمان، خلافاً لذلك، أن تلك القوانين قد مثلت حداً أدنى من التدخل من جانب الدولة فى شئون الأسرة الأبوية<sup>(١٤)</sup>. لم يستهدف المشرعون بالضرورة تحسين

أحوال المرأة كما لم يسعوا، عن عمد، لقمعها فضلا عن تبني منهج الحد الأدنى من التدخل.

خلافًا للدراسات المشار إليها آنفًا يجادل هذا الفصل بأن الحكومة المصرية سعت لتمرير عدد من القوانين المنظمة للزواج سعياً للحصول على دور فعّال في عملية خلق أسرة نووية وطنية و "عصرية". بلغة "البليار" يمكننا القول أن المشرعين المصريين استهدفوا "تأميم الزواج"، أى خلق أشخاص مؤهلين للحياة الزوجية يضطلعون بمهمة تكوين أسر رشيدة ومستدامة قائمة، إن أمكن، على الزواج الأحادي، والتي ستعمل بدورها كأساس لبناء أمة عصرية خالية من الأمراض الاجتماعية. وقد قام المسؤولون بالدولة بمحاولات لإلغاء أو تحجيم قوانين الزواج والطلاق المستمدة من الشريعة الإسلامية والتي اعتبرتها الدولة غير ملائمة لأمة عصرية.

يحاول هذا الفصل أن يبين كيف أنه في تلك الفترة بالغة الأهمية، التي قام "جيمس ويدين" بتغطيتها في الفصل السابق، تحولت الأفكار المتعلقة بالزواج في مصر الملكية إلى ساحة للصراع الأيديولوجي الملتهب بين الأطروحات المتصارعة التي تتبناها الفصائل المختلفة حول معنى الزواج والأسرة وغايتهما بالنسبة للأمة المصرية الصاعدة. على الرغم من الفكرة القائلة بغلبة وسيادة نموذج الزواج الذي تبنته الدولة، والذي يرى أن الزواج كعلاقة مستدامة بين شخصين بالغين، من المهم أن نشير إلى أنه لا الدولة ولا النموذج الذي تبنته خطياً بهيمنة مطلقة استبعدت كل النماذج الأخرى.

لم تكن التشريعات التي تقترحها الأطراف المختلفة في جهاز الدولة متعددة ومتضاربة في أغلب الأحيان فحسب بل إن عجز تلك الأطراف عن تمرير عدد من التشريعات الرامية إلى الحد من زواج القاصرات وتقليص

قدرة الرجال على تطليق زوجاتهم بيسر وفرض القيود على تعدد الزوجات، أعطى أيضاً انطباعاً بالمقاومة الهائلة التي يلقاها هذا النموذج، خاصة في مجتمع كانت فيه مثل تلك الممارسات مبررة ومجازة دينياً. وكما يشير "ب. ف. مسلم" لا يعد الزواج على الطريقة الإسلامية مؤسسة مستدامة تأخذ بمبدأ الزوجة الواحدة، ويرجع ذلك إلى أنه يبيح تعدد الزوجات وأيضاً إلى السهولة التي يمكن بها للزوج أن يطلق زوجته، حيث إنه يملك الحق في أن ينهى الزواج، نظرياً، في أى وقت يشاء<sup>(١٥)</sup>. ومع ذلك حاول المسؤولون المصريون، خلال الحقبة الملكية، على نحو متزايد، أن يسنوا قوانين من شأنها أن تضع قيوداً على زواج القاصرات والطلاق وتعدد الزوجات. نستطيع أن نبدأ نفهم الصياغات المتنافسة للقومية المصرية فقط من خلال دراسة تلك الحملات التشريعية التي رعتها الدولة وردود الفعل التي أثارها تلك الاقتراحات داخل الدولة والقصر وبين النسويات والصحفيين. إن تحليلاً للمناظرات التشريعية والصحفية في تلك الحقبة من شأنه أن يساعدنا على استجلاء ليس فقط التحديات المتنوعة التي واجهتها نماذج الأسرة ذات الطبيعة السلطوية التي تبنتها الدولة، بل أيضاً كيف أن عدداً من الكتاب المصريين قد استخدموا مسألة الزواج لبناء تصورات شتى لماهية الأزواج والزوجات المصريين. ونظراً لأن العديد من الوطنيين كانوا ينظرون إلى هوية الشخص كزوج أو زوجة كعنصر جوهري من عناصر الهوية الوطنية، سوف يدرس هذا الفصل ليس فقط كيف حاول المسؤولون في الدولة والمشرعون الدينيون والمؤلفون الوطنيون والكاتبات النسويات أن يصنعوا من الرجال والنساء المصريين أزواجاً وزوجات بل أيضاً كيف حاولت الدولة أن تصنع من كل منهما رعايا وطنيين. وهكذا، كان أسلوب التعاطي مع قضية الزواج شبيهه بالأسلوب المتبع في التعامل مع "الفلاحين"، "حاملي الطين" الذين تبين

"سامية خلوصى" فى الفصل العاشر أهميتهم القصى للمخيلة الأدبية المصرية فى الفترة الممتدة من العشرينيات وحتى الأربعينيات.

### الحد من زواج القاصرات

مع مطلع القرن العشرين كان قد تم تقليص السلطة القضائية للشريعة الإسلامية والمحاكم التى تطبقها بحيث أصبحت تختص فقط، فى الأغلب الأعم، بقضايا الأحوال الشخصية وتحديدًا قضايا الزواج و الطلاق و حضانة الأطفال و الميراث و الأوقاف الدينية<sup>(١٦)</sup>. وقد حاولت وزارة العدل، فى عامى ١٩١٥ و ١٩١٦، التقدم بمسودة قانون بهدف إدخال مزيد من الإصلاحات على قوانين الأحوال الشخصية، بيد أن تلك التوصيات لم تسفر عن إضافة أى بنود جديدة إلى القوانين القائمة<sup>(١٧)</sup>. و على الرغم من الإصلاحات القانونية التى تمت فى أجزاء أخرى من الإمبراطورية العثمانية، مثل "القانون العثمانى لحقوق الأسرة" لسنة ١٩١٧<sup>(١٨)</sup>، فإنه لم يصدر التشريع الذى تبنته الدولة والخاص بالشريعة الإسلامية إلا عام ١٩٢٠<sup>(١٩)</sup>. لقد قوبلت كل المحاولات الرامية إلى إصلاح قانون الأحوال الشخصية بمعارضة شديدة لأن كثيرين كانوا يعتبرون الشريعة الإسلامية "صالحة لكل زمان ومكان" لا يجوز تقديم تأويلات جديدة لها (اجتهاد)<sup>(٢٠)</sup>. ومع ذلك قامت الحكومة المصرية عام ١٩٢٣، ولأول مرة، بوضع حد أدنى قانونى لسن الزواج. ومما له دلالة خاصة أن يشعر رجال الدولة أنهم مضطرون إلى اتخاذ إجراءات لتقنين زواج القاصرات فى ذلك الوقت لأن هذا النوع من الزواج، على ما يبدو، كان فى طريقه إلى الاضمحلال مع بدايات القرن العشرين<sup>(٢١)</sup>.

يدل هذا على أن بعض المصريين أرادوا من الحكومة أن تشترع وسيلة جديدة لمراقبة عادات الزواج لدى الجماهير كى تضمن ألا يقدم على

الزواج وإنجاب الأطفال إلا المصريون البالغون فقط بغض النظر عما إذا كانت تلك النوعية من الزواج سائدة أم لا.

إن المناظرات التي أدت إلى إصدار هذا القانون الخاص بزواج القاصرات جديرة بالاهتمام حيث إنه جرت في وقت سابق محاولة لإلغاء هذه الممارسة ولكنها باءت بالفشل. في مارس عام ١٩١٤ تقدم عضو البرلمان "زكريا بك نيق" للمجلس التشريعي بمشروع قانون خاص بالزواج<sup>(٢٢)</sup>، يتضمن اقتراحًا بتحديد الحد الأدنى لسن الزواج القانوني للفتيات بستة عشر عامًا. ولقد أثار مشروع القانون هذا جدلاً واسعاً ونقاشات عامة في الصحافة استمرت عدة شهور حيث انخرط المراسلون والقراء على حد سواء في جدل حول عدد من القضايا المتنوعة مثل زواج القاصرات وعزوف الشباب عن الزواج ونفورهم منه، ووجوب أن يتزوج الموظفون العاملون بالدولة ومعنى الزواج وغاياته<sup>(٢٣)</sup>. ولقد أثار موضوع سن الزواج تحديداً ردود فعل حامية حيث ناقش القراء السن المناسب للزواج، في مقالات نشرت في الصفحات الأولى ورسائل إلى المحرر طرحوا من خلالها وجهات نظرهم الشخصية واقتراحاتهم القانونية الخاصة. وعلى الرغم من أن الكتاب الذكور أسهموا بالنصيب الأكبر في إطلاق مناظرات ١٩١٤، فإن النقاشات حول السن المناسب للزواج كانت شائعة بين الكاتبات في الأعوام التي قادت إلى مشروع القانون الذي تقدم به "نميقي".

على سبيل المثال جادلت العديد من الكاتبات بأن الفتيات اللائي يتزوجن في سن صغيرة يكن عرضة للمتعاب وللموت أثناء الحمل والولادة وأمراض مثل الهيسثيريا<sup>(٢٤)</sup>. وبالمثل كان "نميقي" يعتقد أن الإناث يخاطرن بصحتهن عندما يقدمن على الزواج في سن مبكرة وقد استشار العديد من الأطباء ليتمكن من تحديد سن السادسة عشرة "المعقول"

على الرغم من أنه كان يدرك أن السن المقترحة ستقابل باستياء كبير من المسلمين. وكما أشارت "بارون" لم تستطع السلطات فى البلاد الإسلامية أن تجد فى الشريعة الإسلامية مرجعاً تستند إليه لتبرير وضع حد أدنى لسن الزواج، لأن النبى محمد كان قد تزوج بأصغر زوجاته قبل أن تصل إلى سن البلوغ<sup>(٢٦)</sup>.

وبالفعل حاول العديد من الأطباء المسلمين أن يدحضوا الاكتشافات التى تقطع بأن الزواج المبكر يمثل خطراً على الفتيات. وقد قام العديد من الوطنيين ممن أيدوا "نميق" بكتابة رسائل إلى المحرر يجادلون من خلالها بأن الزواج فى سن النضوج يضمن أن تتمتع الأم بكفاءة إنجابية مرتفعة وتكون قادرة على تنشئة مواطنى المستقبل من أجل بناء أمة "قوية" و "عفية" فى عصر ما بعد الاستعمار. وكما كتب محررو الأهرام " لا بد لبناء أمة قوية من ذرية كبيرة العدد حسنة التنشئة ومتعلمة لا يقدر على إعدادها سوى الأمهات الناضجات. الأمة بحاجة إلى أمهات ناضجات لا إلى فتيات."<sup>(٢٨)</sup>

وبالفعل، فإن الدور الذى أراد الكثيرون أن تلعبه الدولة المصرية فى تحديد السن المناسبة للزواج وفرضها بقوة القانون، مستندة فى ذلك إلى الاكتشافات الطبية التى قام بها الأطباء، يؤكد ما ذهب إليه "ميشيل فوكو" من أن تكوين الأسرة الحديثة كان، إلى حد بعيد، نتيجة التدخل الطبى- القانونى من قبل الدولة التى سعت إلى إدماج الأسرة النووية والسيطرة عليها وتوظيفها كجهاز لإنتاج " أجساد نظيفة تتمتع بالصحة واللياقة، وفضاء منزلى نقى ونظيف وجيد التهوية"<sup>(٢٩)</sup>. ولقد تعرض مشروع القانون الذى تقدم به "نميق" لنقد شديد القسوة من الفقهاء والأطباء ورجل الشارع العادى إلى حد أنه اضطر إلى أن يسحبه<sup>(٣٠)</sup>. بيد أن التراجع عن مشروع قانون "نميق" لم يقض على الجدل الدائر حول السن المناسبة

لزواج الفتيات كما برهن على ذلك صدور قانون رقم ٥٦ لسنة ١٩٢٣. لقد حدد هذا القانون الحد الأدنى القانوني لسن الزواج للإناث بستة عشر عاماً وللذكور بثمانية عشر عاماً. وأوجب القانون أن تسجل عقود الزواج وأوجب على القضاة رفض النظر في الدعاوى القضائية إذا كان سن الزوجة أقل من ١٦ عاماً والزوج أقل من ١٨ عاماً<sup>(٣١)</sup>. وكما أشارت "مرياليني سينها" في معرض حديثها عن الهند في ظل الاستعمار، كانت المحاولات الرامية إلى تقنين زواج القاصرات مدفوعة بالتزامها بمشروع الحداثة الوطنية أكثر من اهتمامها بتحسين الأوضاع الاجتماعية والصحية للفتيات مما يعد نقطة تحول جوهرية بين نزاع الشرعية عن الاستعمار كوسيط للحداثة من جهة، وبزوغ نموذج "هندي" جديد للحداثة الوطنية من جهة أخرى<sup>(٣٢)</sup>. تنم المناظرات التي دارت حول مشروع قانون ١٩١٤ والإقرار النهائي لقانون ١٩٢٣ عن وجود توترات مماثلة بشأن الحداثة الوطنية المعادية للاستعمار في السياق المصري. كان "بول رابينوف" يجادل بأنه من غير المجدي أن نسعى لإيجاد تعريف للحداثة، وأن الأجدى من ذلك هو أن نستجلى كيف استخدم هؤلاء، الذين نصبوا أنفسهم أوصياء عليها، هذه الكلمة وكيف فهموها<sup>(٣٣)</sup>. من الممكن أن يستخدم هذا المنهج في دراسة المطالبات المصرية بالحداثة. تمدنا المناقشات حول زواج القاصرات بدلائل مقنعة عن المخاوف الثقافية والسياسية لدى الكثير من المصريين تجاه الحداثة المعادية للاستعمار. وبالفعل، كثيراً ما اعتبرت فئات متباينة من المصريين من داخل جهاز الدولة وخارجه على حد سواء مؤسسة الزواج ساحة صراع يقومون من خلالها بإنتاج وإعادة إنتاج مفاهيم الحداثة الوطنية بوصفها شرطاً "للتنوير" و "التقدم" للأمة المصرية الصاعدة ورعاياها على حد سواء.

يتبين من المناظرات الصحفية التي أشرنا إليها سابقاً كيف استغل كتاب ينتمون لاتجاهات متباينة موضوع زواج القاصرات لطرح رؤية نقدية

للمجتمع المصرى وتقديم تصورات عن ماهية الأزواج والزوجات والرعايا الوطنيين "العصريين". إن النجاح الذى حققته الدولة فى تحديد الحد الأدنى لسن الزواج كى تضمن ألا يقدم على الزواج إلا الأفراد الأصحاء والمنتجون لم يمر دون معارضة من جانب كثير من المصريين على الرغم من أنه حظى بدعم أعضاء الاتحاد النسائى المصرى<sup>(٣٤)</sup>. تشير "بدران" إلى أن قانون ١٩٢٣ كان بمثابة "انتصاراً مبدئياً، سهلاً نوعاً ما، للنسويات" ذلك لأن تحديد الحد الأدنى لسن الزواج للفتيات بستة عشر عاماً كان واحداً من أهم المطالب التى تقدم بها الاتحاد النسائى المصرى للحكومة المصرية فى يونيو عام ١٩٢٣. لقد جعل الاتحاد النسائى المصرى من إصلاح قانون الأحوال الشخصية واحدة من عقائده الأساسية رغم أنه لم يكن يدعو قط إلى تبني قوانين علمانية بل كان يصر بالأحرى على إصلاحها داخل إطار الشريعة الإسلامية<sup>(٣٥)</sup>. كان "يسعى إلى إصلاح قوانين الزواج القائمة ومواءمتها على نحو تام مع روح الشريعة فى الأمور التى تتعلق بإقامة العدالة بين الأسر وتنظيم الروابط الزوجية"<sup>(٣٦)</sup>. تشير حقيقة إلى أنه قد تم اقتراح قانون مماثل قبل صدور هذا القانون بما يقرب من عقد إلا أن الاتحاد النسائى المصرى لم يكن الجهة الوحيدة التى كانت تناضل من أجل تحديد سن الزواج.

لقد واصل أعضاء الاتحاد النسائى انتقاداتهن للثغرات الموجودة فى قانون ١٩٢٣. <sup>(٣٨)</sup> أجازت الوزارة التى ترأسها "سعد زغلول"، والتى تولت الحكم عام ١٩٢٤، قبول شهادة ولى العروس كبديل عن الأوراق المطلوبة للتحقق من سنها<sup>(٣٩)</sup>. وبالمثل أجازت الدولة للموظف الحكومى المسئول عن إصدار وثيقة الزواج (المأذون) أن يقبل، عند تحديد سن القاصر، الشهادة الشفهية لاثنتين من الشهود كبديل لشهادة الميلاد<sup>(٤٠)</sup>. لقد أثارت تلك الثغرات استياء الاتحاد النسائى المصرى وأصر على ضرورة تقديم شهادة الميلاد كإثبات لسن الفتاة<sup>(٤١)</sup>. أما إذا تعذر استخراج شهادة

ميلاد، فيجب أن يتم تقدير سن الفتاة المقبلة على الزواج عن طريق فحص طبي يقوم به اثنان من الأطباء العاملين بالحكومة<sup>(٤٢)</sup>. من المثير أن نلاحظ كيف نظر النسويات المصريات، إلى الدولة، على الأقل في البداية، باعتبارها أداة لترسيخ وفرض التغيير الاجتماعي وكونهن قد لجأن إليها وأهبن بها معناه أنهن آمن بهذا فعلاً أو على الأقل كن يأملن فيه. بينما كن يصورن أنفسهن كمناصرات لتحرير المرأة عبر إصرارهن على إصدار تشريعات لتحديد سن الزواج إلا أنهن في حقيقة الأمر كن يعملن على تشجيع التدخل الطبي-القانوني للدولة وفرض سيطرتها.

ولقد عالجت الحكومة المصرية تلك القضايا كما تجلى ذلك في قانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١ الذى صدر بعد ثمانية أعوام والذى عزز البنود الموجودة فى دستور ١٩٢٣ بما تضمنه من توجيهات للمحاكم بعدم قبول النظر فى قضايا النزاعات الزوجية ما لم يكن الزواج مثبتاً بوثيقة رسمية. كما صدرت أيضاً تعليمات للمحاكم بعدم النظر فى الدعاوى القضائية التى لم يبلغ أحد طرفيها، الزوج أو الزوجة، السن القانونية<sup>(٤٣)</sup>. على الرغم من ترحيب النسويات المصريات بهذه التعديلات فإنهن شكون من أن الأطباء كثيراً ما كانوا يقومون بتزييف أعمار الفتيات. لذا فقد طالبن الدولة بتجريم زواج القاصرات ومحاكمة المأذون الذى يقوم به<sup>(٤٤)</sup>. كان باستطاعة العروسين القاصرين الالتفاف حول القوانين التى أقرتها الحكومة وذلك بأن يطلبوا من الطبيب أو شهود عقد الزواج التصديق على السن المزيفة لهما، وذلك كى يضمنا تسجيل العقد فى السجلات الحكومية. لقد سعى القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٣٣ إلى الحد من مثل تلك المحاولات وذلك بإخضاع الأطباء والشهود والمأذون المتورطين فيها للمساءلة القانونية إذا ثبت أنهم "فعلوا ذلك عن سوء نية."<sup>(٤٥)</sup> على الرغم من أن تلك القوانين لم تقض على زواج القاصرات نهائياً لكنها ساعدت على الحد منه<sup>(٤٦)</sup>. لقد كانت تلك القوانين بمثابة محاولات غير مباشرة للحد من زواج القاصرات بصورة

كبيرة برفضها توثيق هذا النوع من الزواج أو الاعتراف به قانونياً وذلك لأن قليلين فقط هم من كانوا على استعداد للاستغناء عن الحماية التي يوفرها القانون لزوجهم في المستقبل<sup>(٤٧)</sup>. وكما توضح "جوديث. ا. تكرر"، "تتمثل مزايا هذا التوثيق في تحويل اتفاق الزواج إلى وثيقة مكتوبة ودائمة. عندما توثق زواجك في المحكمة فإنك تضع بذلك زواجك وما يستتبعه من حقوق والتزامات بين يدي السلطة القضائية للمحاكم الإسلامية كي تتمكن من أن تلعب دوراً في أي نزاعات قد تنشأ في المستقبل." <sup>(٤٨)</sup> كان من شأن أي إعلان مباشر بعدم شرعية زواج القاصرات أن يعتبر بمثابة عمل من أعمال التأويل (اجتهاد) ومخالف للشرعية مما يجعل من المستحيل فعلياً تمرير مثل هذه القوانين<sup>(٤٩)</sup>.

وبالفعل، حتى بعد صدور عدد من القوانين المختلفة الخاصة بتقنين سن الزواج استمر العديد من المصريين في المجاهرة بمعارضتهم لها. لقد هاجم الشيخ "محمد بخيت" مفتى الديار المصرية سابقاً، قانون ١٩٢٣ بضراوة بحجة أنه لا يجوز تقييد سلطة المحاكم الشرعية إلا إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك على نحو واضح ومحدد<sup>(٥٠)</sup>. لم يكن القادة الدينيون وحدهم هم من جاهر بمعارضة تلك القوانين، فعلى سبيل المثال تقدم اثنان من أعضاء مجلس النواب باقتراح لإلغاء القانون الخاص بالحد الأدنى لسن الزواج تماماً. ففي الثلاثينيات تقدم "عثمان بك صاوي" و "عبد محمد البرتقالي"، كل على حدة، باقتراحات لإلغاء تلك القوانين<sup>(٥١)</sup>. وهكذا، وجد، داخل جهاز الدولة نفسه، من يتبنون أفكاراً متباينة عن السياسة التي يتوجب على الدولة انتهاجها فيما يتعلق بالزواج. تشير تلك الاقتراحات التي طالبت بإلغاء القوانين التي تحظر زواج القاصرات بالإضافة إلى الثغرات القانونية في مشروع قانون ١٩١٤ والإخفاق في تمريره، إلى أن بعضاً من التصورات التي تبنتها الدولة بخصوص الأسرة وسعت للترويج لها لم

تتمتع بالهيمنة المطلقة وأن نموذج الأسرة الرشيدة "العصرية" لم يمر بلا عوائق أو تحديات.

بيد أنه لا ينبغي للجدل الدائر حول قانون الأحوال الشخصية الذي استمر طوال تلك الحقبة أن ينتقص من التدخل غير المسبوق من جانب الدولة فيما يسمى بالمجال "الخاص" للأسرة. لم يتمكن المشرعون المصريون في عامي ١٩٢٣ و ١٩٣١ ومرة أخرى عام ١٩٣١ من إيجاد وسيلة للالتفاف حول القانون الإسلامي الذي يجيز زواج القاصرات فحسب بل أوجبوا أيضاً أن يوثق الزواج في النظام القانوني. وحتى عام ١٩٢٣ لم يكن توثيق عقود الزواج إجبارياً في مصر<sup>(٥٢)</sup>. فبينما كان من الممكن لعقود الزواج على الطريقة الإسلامية أن تحرر في أى مكان، وقد جرت العادة، حتى ١٩٢٣، أن تحرر في منازل المسلمين، بدأت الحكومة من الآن فصاعداً تقم نفسها في مجال كان الكثير من المصريين يعتبرونه شأنًا خاصاً. لقد جعل مشروع الدولة من الزواج خارج النسق القانوني للحكومة أمراً محفوفاً بالمخاطر على نحو متزايد وذلك بإعلان أن المحاكم لن تنظر في قضايا النزاعات الزوجية ما لم يكن الزواج موثقاً بشهادة "رسمية" صادرة عن الحكومة. كما حاولوا بالمثل فرض مزيد من القيود على الطلاق وجعله أمراً أكثر صعوبة على المصريين من الرجال والنساء على حد سواء.

### الحد من الطلاق

في سياق جهودها المستمرة "لتحديث" الأمة المصرية الصاعدة، قامت وزارة العدل في عامي ١٩٢٠ و ١٩٢٩، تحت إشراف لجنة تضم شيوخاً معينين من قبل الدولة، بتقديم قانونين جديدين للأحوال الشخصية استهدفاً وضع قيود على الطلاق. لقد أثنى بعض الباحثين على هذا التشريع ورأوا فيه توسعاً في الحقوق الممنوحة للمرأة في حين انتقده البعض الآخر

ورأوا فيه تقليصاً لفرصها في الحصول على الطلاق، غير أن استقصاء أكثر تدقيقاً من شأنه أن يظهر أن هذه القوانين لم تمنح الرجال أو النساء مزيداً من الحقوق مقارنة بما سبق. وبالأحرى لقد أفضى تدخل الدولة في مجال الزواج إلى فرض مزيد من القيود والتعقيدات على حرية الرجال والنساء، على حد سواء، في الحصول على الطلاق. لقد كان الدافع وراء هذا التدخل غير المسبوق من الدولة هو الرغبة في تدعيم مؤسسة الأسرة عبر إضفاء مزيد من الاستقرار والاستمرارية على مؤسسة الزواج مع الحفاظ على طبيعتها التراتبية. لقد حاول المسؤولون بالدولة أن يخفضوا ما اعتبره الغربيون والمصريون على حد سواء معدل طلاق بالغ الارتفاع. أظهرت إحصائيات الطلاق في أوائل القرن العشرين أن معدل الطلاق كان يتراوح بين ٣٠% و ٩٠%<sup>(٥٣)</sup>. ورغم أن هذه الإحصائيات مشكوك في صحتها فضلاً عن أن بعضها غير موثق، فإنها جديرة بالاهتمام لأنها تعكس إدراك المراقب للواقع الاجتماعي الذي كان يرصده<sup>(٥٤)</sup>. علاوة على ذلك، يشير "كينيث. م. كونو"، استناداً إلى بيانات خاصة بالنصف الأول من القرن العشرين، أن معدل الطلاق في مصر هو الأعلى بين كل الدول "المستقلة"<sup>(٥٥)</sup>. وبحسب هؤلاء الذين تقدموا بمشروع قانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩، فإن الرجال المصريين، خلافاً لروح الإسلام، يستخدمون حقهم في الطلاق من جانب واحد بكثير من الاستهتار والتهور بدلاً من استخدامه كملجأ أخير. كما يوضحون ضرورة محاصرة و "معالجة تلك الأمراض الاجتماعية" مثل حق الرجل غير المقيد في تطليق زوجته، حفاظاً على مصلحة الأسرة والمجتمع ككل واستقرارهما<sup>(٥٦)</sup>.

في كتابه "تحرير المرأة"، أثار "قاسم أمين"، والذي يعد واحداً من أهم المفكرين القانونيين والوطنيين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، عدداً من القضايا المشابهة.

ورغم أن الكتاب قد صدر عام ١٨٩٨، فإن تشريعات الطلاق التي صدرت في مصر الملكية استندت إلى ما جاء به من اقتراحات متعلقة بإصلاح قوانين الطلاق. ومع ذلك علينا أن نتذكر أن قاسم أمين لم يكن أول مصري يتقدم باقتراحات لإصلاح ممارسات وقوانين الطلاق<sup>(٥٧)</sup>. ورغم أنه أبدى استياءه من ارتفاع معدل الطلاق وطالب بجعل مؤسسة الزواج أكثر استقراراً ودواماً "من أجل مجتمع سليم" لكنه أقر بضرورة إباحة الطلاق<sup>(٥٨)</sup>. وهكذا قدم أمين نموذجاً يمكن للزوجة من خلاله أن تبادر بطلب الحصول على الطلاق. فقد طالب بالقطيعة مع المدرسة الفقهية الحنفية والتي تعطي المرأة الحق في الحصول على الطلاق فقط في حالة العجز الجنسي للزوج أو ارتداده عن الإسلام أو إذا أدعت زوجة قاصر، عند بلوغها سن الرشد، أن ولي أمرها، عدا والدها أو جدها، قام بتزويجها دون موافقتها<sup>(٥٩)</sup>. واقترح، بدلاً من ذلك، أن تأخذ الحكومة برأى الإمام مالك في هذا الشأن فيكون للمرأة الحق في أن تطالب قانونياً بالطلاق في حالة " ما إذا وقع عليها ضرر من جانب الزوج بأى شكل من الأشكال"<sup>(٦٠)</sup>. على الرغم من أن أمين كثيراً ما يوصف بـ"الأب الروحي للنسوية العربية" وجرت العادة على اعتبار كتابه النص النسوي المؤسس في مصر بسبب ما جاء فيه من مطالبة بإصلاح أحول النساء<sup>(٦١)</sup>، إلا أن العديد من الباحثين انتقدوا التقدير المبالغ فيه لأفكاره لافتين الانتباه إلى أنه لم يكن كاتباً نسوياً يؤمن بالمساواة التامة بين الجنسين. بيد أن أفكار أمين حول الزواج والطلاق والأسرة<sup>(٦٢)</sup> جديرة بالدراسة والبحث تحديداً لأن الوطنيين والنسويات ومشرعي الدولة قد تبناها بعد ما يزيد على عقدين من الزمان. تكشف لنا آراؤه حول حق المرأة في طلب الطلاق أنه لم يكن يؤمن بحق المرأة في التمتع بحقوق قانونية مساوية للرجل في هذا الصدد. ففي حين كان يؤمن بحق الرجل في تطليق زوجته لأي سبب من الأسباب كان يرى أن المرأة من حقها أن تطالب بالطلاق فقط إذا كانت متزوجة

"بمجرم، أو فاسد أو كافر تستحيل الحياة معه"، أو "إذا وقع عليها ضرر من جانب الزوج على أى نحو من الأنحاء"<sup>(٦٤)</sup>. علاوة على ذلك، بينما اقترح أن تضع الزوجة فى عقد زواجها شرطاً يعطيها الحق فى طلب الطلاق، وهو الأمر الذى يجيزه مذهب الإمام أبى حنيفة الذى تعتنقه الأغلبية<sup>(٦٥)</sup>، إلا أنه اقترح أن تلجأ الزوجة، أولاً، إلى قاض فى طلب الطلاق وذلك لأن " وضع أمر الفصل فى طلب الطلاق بين يدي قاض من شأنه أن يخفض معدلات الطلاق إلى الحد الأدنى ويساعد على تقوية مؤسسة الزواج "<sup>(٦٦)</sup>. وهكذا لم يكن الدافع وراء ما طرحه أمين من أفكار هو تعزيز حق المرأة فى الحصول على الطلاق بل الحفاظ على مؤسسة الزواج. لقد تبنى المشرعون المصريون فى العشرينيات الاقتراحات التى طرحها أمين بخصوص القطيعة مع الفقه الحنفى والاعتماد، بدلا من ذلك، على الفقه المالكي والشافعي من أجل تعزيز حق المرأة فى طلب الطلاق<sup>(٦٧)</sup>. لقد ابتعدت قوانين الطلاق فى مصر الملكية عن المذهب الحنفى بتبنيها عناصر مستمدة من المدارس الفقهية الثلاث الأخرى على نحو انتقائى (التخير) ومزج عناصر متباينة من المدارس المختلفة (التوفيق)<sup>(٦٨)</sup>. على سبيل المثال، حدد قانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ ثلاث حالات يحق للمرأة فيها الحصول على حكم قضائى بالطلاق: (١) تقاعس الزوج عن إعالة الزوجة ماليا (مادة ٤) ; (٢) تقاعس الزوج عن إعالتها ماليا بسبب غيابه أو اختفائه (المادتان ٥ و ٧) ; (٣) إصابة الزوج بمرض مزمن أو لا شفاء منه كالبرص أو الجنون شريطة ألا تكون الزوجة علمت به عندما تزوجته أو أن يكون قد أصيب به بعد توقيع عقد الزواج (مادة ٩)<sup>(٦٩)</sup>.

يستند الشرطان الأوليان إلى الإلزام المعروف الذى فرضه الإسلام على الزوج بإعالة زوجته مالياً فى حين أدخل الشرط الثالث عنصراً جديداً، ألا وهو المرض. وبالفعل، كانت الحالة الوحيدة، فيما يتعلق بالصحة والمرض، التى يسمح فيها المذهب الحنفى للزوجة بالحصول على الطلاق

هو العجز الجنسي للزوج. أما الآن فيرى المشرعون المصريون أنه يحق للزوجة أن تحصل على الطلاق إذا كان زوجها مريضاً. وكما هو الحال في النقاشات التي دارت حول زواج القاصرات، اعتبرت الأجسام السقيمة والمعتلة غير صالحة لبناء الأمة الناهضة. لم يكن هذا الخطاب جزءاً لا يتجزأ من الحركة الدولية الأوسع لمناظرات دعاة الإصلاح وتحسين السلالة البشرية والتي انخرطت في النقاشات الدائرة في القارة الأوروبية حول الأجساد في البلاد المستعمرة فحسب<sup>(٧٠)</sup>، بل ترجع جذوره أيضاً إلى أوائل القرن التاسع عشر. لقد تم إطلاق عدد من حملات الصحة العامة تحت حكم محمد علي (١٨٠٥-١٨٤٨) بهدف بناء الدولة وتزويد المشاريع العسكرية بحاجتها من أجساد قوية تتمتع باللياقة وقوة التحمل يمكن تعبئتها، عند الحاجة، لتكون ذخراً للدولة وتسد حاجتها من العمالة التي تعمل بنظام السخرة<sup>(٧١)</sup>. لقد تزايدت، في مصر الملكية، النقاشات حول حاجة الدولة للأجساد السليمة والقوية<sup>(٧٢)</sup>.

على سبيل المثال في عام ١٩٢٣ نصحت إحدى الدوريات النسائية الشباب بضرورة أخذ الحالة الصحية للشريك بعين الاعتبار عند الإقدام على الزواج وجادلت بأن اعتلال الصحة "سوف يؤثر بالسلب على صحة الأطفال فيتحول الزواج إلى جريمة في حق النفس والذرية والأمة على حد سواء."<sup>(٧٣)</sup>

كما ناشد آخرون الدولة أن تلعب دوراً محورياً للتأكد من أن حق الزواج لن يمنح إلا للمصريين الأصحاء. فقد اقترح أحد الكتاب، الذي انتقد بشدة تلك العائلات التي تقوم بتزويج أبنائها وبناتها "المعتلين"، أن تصدر الدولة قانوناً يلزم الزوجين المقبلين على الزواج بتقديم شهادة صحية من طبيب معتمد لدى الدولة تثبت خلوهما من الأمراض "لما لذلك من أهمية قصوى بالنسبة لصحة الأبناء."<sup>(٧٤)</sup> لقد أراد العديد من الوطنيين

أن يقصر حق الزواج والإنجاب على الأصحاء فقط لأنهم اعتبروا أن الأسرة القوية هي حجر الزاوية في بناء الأمة. لم يرتبط الخطاب حول الأسرة السليمة بالمرض والإنجاب فحسب بل بالسلامة الاقتصادية أيضاً. يحق للزوجة، قانوناً، أيضاً أن تطالب بالطلاق في حالة عجز الزوج أو امتناعه عن إعالتها مالياً. ومع ذلك أوصت الحكومة المحاكم بضرورة توخي الدقة عند استقصاء الأحوال المالية للزوج قبل أن تصدر حكماً بالطلاق<sup>(٧٥)</sup>. في مجتمع لم يكن يستسيغ كثيراً فكرة أن تأخذ المرأة بزمام المبادرة في طلب الطلاق، اعتبر المشرعون الطلاق الذي يتم عن طريق القضاء ملائماً فقط إذا كان الغرض منه هو الحفاظ على المصلحة الاقتصادية للأسرة. وقد قام أحد الكتاب بتلخيص هذا الوضع قائلاً بأن الزوجة التي يرفض زوجها أن يطلقها ينتهي بها المطاف إلى أن تعيش كلاجئة لا تملك أى وسيلة قانونية للمطالبة بنفقة أو للزواج مرة أخرى وأنه من مصلحة الأمة المصرية أن تسمح لهؤلاء النساء التعيسات بالحصول على الطلاق والزواج مرة أخرى<sup>(٧٦)</sup>.

وعلى الرغم من أن المشرعين استجابوا بشكل كبير لدعوات الإصلاح تلك، فإنه قد تعين الانتظار لعقد كامل قبل أن يتم الإقرار بعامل آخر كسبب يعطى للزوجة الحق في طلب الطلاق ألا وهو إساءة معاملة الزوجة. بينما تجاهل قانون سنة ١٩٢٠ ما اقترحه أمين بخصوص حق الزوجة في طلب الطلاق " إذا وقع عليها ضرر من جانب الزوج بأى شكل من الأشكال "، تبني قانون ١٩٢٩ هذا الاقتراح<sup>(٧٧)</sup>. فقد نصت المادة السادسة من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ على أنه يمكن للقاضي الشرعي أن يصدر حكماً بالطلاق البائن إذا استطاعت الزوجة أن تثبت بالدليل القاطع وقوع ضرر عليها من جانب الزوج واستحال الصلح بينهما<sup>(٧٨)</sup>. غير أنه لم يتم تعريف مفهوم الضرر على نحو صريح ومباشر وتمت الإشارة فقط إلى أنه يفضى إلى الشقاق ويجعل من المستحيل قيام علاقة زوجية هادئة خالية من

المنغصات، وهكذا فقد ترك أمر تقرير وقوع ضرر من عدمه إلى التقدير الشخصي للقاضي (الذكر)<sup>(٧٩)</sup>. فى حين أنه من الصعب أن نعرف، على نحو مؤكد، كيف فسر القضاة، كل على حدة، تلك القوانين الجديدة إلا أنه من المرجح أن الاستقلال الكبير الذى تمتع به القضاة فى مصر العثمانية، حيث كان بوسعهم الانتقاء من المدارس الفقهية الأربع، لم يعد موجودًا بعد تقنين وتوحيد قوانين الأحوال الشخصية على مستوى البلاد<sup>(٨٠)</sup>. علاوة على ذلك، من المرجح أنه خلال القرن العشرين كان القضاة فى مصر يشعرون بضغوط لتنفيذ تلك القوانين الجديدة، حيث كانوا قد تحولوا إلى موظفين حكوميين وباتت كل شئونهم من أجور وترقيات ونقل وتقاعد، إلى حد بعيد، فى يد دولة علمانية<sup>(٨١)</sup>.

إذا أخذنا بعين الاعتبار الدور التدخلى الذى بدأ النظام القانونى يلعبه فى حياة المصريين نساء (ورجالاً) عبر التحكم فى أمور الزواج والطلاق والطبيعة الإشكالية لدعاوى الطلاق التى تتم بمبادرة من المرأة، يصبح من الصعب علينا أن نزع أن هذه القوانين مثلت مكاسب كبيرة للنساء. على سبيل المثال وفيما يتعلق بالمجموعة الثانية من الأسباب التى تبيح الطلاق، بوسع المرأة، عند غياب زوجها أو فقدانه، أن تتقدم بطلب للطلاق استناداً فقط إلى عدم تمكنه من إعالتها مالياً (النفقة)، أى أنه يتعين عليها إثبات أنه لا يرسل لها نقوداً و لم يترك لها ما يكفى لإقامة أودها<sup>(٨٢)</sup>. فإذا لم يتمكن الزوج من إرسال النقود أو دفعها بنفسه فى الموعد النهائى الذى يحدده القاضى يمكن للقاضى فى هذه الحالة أن يصدر حكماً بالطلاق. ومع ذلك فحكم الطلاق فى هذه الحالة رجعى بمعنى أنه يمكن إلغاؤه إذا عاد الزوج وأبدى استعداداً لإعالة زوجته<sup>(٨٤)</sup>. أما إذا كان الزوج مفقوداً ولا توجد أى معلومات عن مكانه يتعين على الزوجة أن تنتظر أربع سنوات من تاريخ تقدمها بطلب الطلاق ثم تبدأ فترة العدة (الفترة التى يتعين على الزوجة أن تنتظرها قبل أن يسمح لها بالزواج مرة أخرى) والتى حددها القانون بأربعة

أشهر وعشرة أيام يمكن للقاضي بعدها، نظريًا، أن يصدر حكمًا بالطلاق<sup>(٨٥)</sup>. بعد انقضاء فترة العدة يحق للزوجة أن تتزوج رجلاً آخر لكن فى حالة ظهور زوجها قبل إتمام الزواج فإنها تكون ملزمة بالرجوع إليه<sup>(٨٦)</sup>.

لقد استخدمت وزارة العدل تشريعات الأحوال الشخصية لخلق وسيلة تستطيع بواسطتها مراقبة رعاياها من الذكور والتدخل فى حياتهم الزوجية. فقد تناول القانونان الصادران فى عامى ١٩٢٠ و ١٩٢٩ معاناة زوجات السجناء على خلفية ما اقترحه "أمين" من ضرورة منح الطلاق لزوجات المجرمين. وبالفعل، كتب العديد من المصريين عن الظلم الذى ينطوى عليه النظام القانونى الذى من خلاله "ننكر على المرأة حقها فى الحصول على الطلاق من زوجها حتى لو حكم عليه بالسجن المؤبد، مما يهدد بتدمير حياتها وتلطيخ شرفها بعار ذنب لم تقترفه"<sup>(٨٧)</sup> فى حين نصت الفقرة الخامسة من قانون سنة ١٩٢٠ على أنه حتى إذا كان مكان الزوج المسجون معروفًا لا يحق لزوجته أن تبدأ فى إجراءات الطلاق طالما استمر فى إيعالها<sup>(٨٨)</sup>، نصت المادة رقم ١٤ من قانون سنة ١٩٢٩ على أنه يحق للزوجة التى يحكم على زوجها بالسجن ما لا يقل عن ثلاث سنوات أن تتقدم بطلب للحصول على الطلاق بعد مرور عام على الأقل على انفصالهما<sup>(٨٩)</sup>. لقد أثارت تلك المادة سخط بعض المصريين. على سبيل المثال، نشر المحامى المصرى الوطنى الشهير "محمد حسين هيكل"، الذى شغل منصب وزير التعليم ورئيس مجلس النواب فى فترة الأربعينيات، مقالة فى جريدة "الأهرام" يهاجم فيها القانون على أساس أنه "يمثل خطرًا يهدد بإفساد القيم والأخلاق من ناحية، وبتدمير كيان الأسرة من ناحية أخرى، "ذلك لأنه يجبر الزوجات، كى يقنعن القاضى بإصدار أحكام طلاق لصالحهن، على الاعتراف بخشيتهن من الفتنة إذا ظلن مرتبطات بأزواج غائبين فى السجن"<sup>(٩٠)</sup>. كان هيكل يرى، وهو المثقف الذى

كان يوصف بأنه "من أنصار التحديث الشامل للمجتمع المصرى على النمط الغربى" فى فترة العشرينيات<sup>(٩١)</sup>، أنه لا يجب أن تؤتمن المرأة على الحق فى المبادرة بتطليق زوجها لما قد يمثله هذا من تهديد للفضائل العامة وللأسرة كنواة للمجتمع<sup>(٩٢)</sup>. الجدير بالذكر أن هيكل لم ير فى الطلاق الذى يتم بمبادرة من الزوج مساساً بفضائل الأمة أو تهديداً لدعائمها.

ولقد قام "عبد الحميد حمدى"، رئيس تحرير صحيفة السفير، بالرد على ملاحظات هيكل مجادلاً بأنه "لا يجب أن يتحول الزواج إلى علاقة قسرية يكون للزوج وحده فقط الحق فى فسخها" وحث وزارة العدل على السعى لتحديث قوانين الأحوال الشخصية التى تتسم "بالسخر" و"عدم ملاءمتها لطبيعة زمننا"<sup>(٩٣)</sup> وفى حين انتقد "حمدى" قوانين الشريعة الإسلامية التى اعتبرها لا تعطى المرأة حقوقاً كافية فيما يتعلق بالطلاق، حرص فى الوقت نفسه على ألا ينتقد الإسلام انتقاداً مباشراً. وبالأحرى، كان يؤمن أنه بوسع مشرعى الدولة العثور فى الإسلام على عناصر لتعزيز عملية إصلاح القوانين المنظمة للحياة الزوجية من أجل استعادة المعنى الحقيقى والأصيل للزواج وليس معناه الراهن الذى يجعل منه "عقدًا يمتلك الزوج بمقتضاه زوجته"<sup>(٩٤)</sup> يؤكد الموقف المعلن لحمدى كما تجلى فى ما نادى به من إصلاح يتم داخل إطار التقاليد الخطابية الإسلامية، ما ذهب إليه "أمنية شاكرى" من أنه "حتى دعاة الإصلاح على النمط الغربى... قاموا بطرح مشاريعهم كدفاع عن الإسلام ونقد "للتقليد". ولقد تم تصوير مشروعاتهم، فى الأغلب الأعم، على أنها محاولات للبرهنة على أن "الإسلام الحقيقى" يتوافق تماماً مع روح الحداثة"<sup>(٩٥)</sup>

وقد اتفق كاتب آخر مع الآراء التى طرحها "حمدى" وجادل بأن المعدل المرتفع لحوادث الانتحار وجرائم قتل الأزواج التى ترتكبها الزوجات التبعيسات وتملاً أخبارها الصحف - فضلاً عن حوادث انتحار

النساء بصفة عامة كما بينت "شون لوبيز" فى الفصل الثالث عشر – سيواصل الارتفاع ما لم يتم منح النساء وسيلة قانونية لإنهاء حياة زوجية لا تحتمل. ورغم أن العديد من الكتاب ساندوا حق المرأة فى المطالبة بالطلاق ليس باسم المساواة بين الجنسين بل بالأحرى كوسيلة لتعزيز المصلحة الاجتماعية للأمة، فإن بعضهم كان أكثر حدة وصلابة فى مناداته بإصلاح مؤسسة الزواج من البعض الآخر. على سبيل المثال طالب أحد الكتاب، ويدعى "عبد الحميد البرقوقي"، الحكومة المصرية بإصدار قانون موحد يمنح النساء والرجال والمسلمين والأقباط حقوقاً متساوية فى الحصول على الطلاق. وقد جادل بأنه ما لم يقترن الزواج بالحق فى الحصول على الطلاق فإنه يصبح مرادفاً للعبودية والاسترقاق، وأن الأمة التى تحرم الطلاق تجعل شبابها يخافون الزواج خوفاً من السجن<sup>(٩٧)</sup>. بيد أن مثل تلك الأفكار كانت نادرة الوجود حتى بين النسويات.

وعلى الرغم مما أسفر عنه قانون سنة ١٩٢٠ من تدخل فى حياة الذكور "الخاصة"، وبخاصة الأزواج المفقودين والمسجونين والمرضى، فإنه لم يتم تقنين الطلاق الذى يتم بمبادرة من الذكر إلا مع صدور قانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩. لقد كان هذا القانون بمثابة قطيعة مع قانون عام ١٩٢٠ ليس فقط لأنه زاد من فرص المرأة فى الحصول على الطلاق بل أيضاً لأنه حاول أن يقيد، قليلاً، حق الرجل فى الطلاق من جانب واحد. لقد سعى قانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ إلى وضع ضوابط ليمين الطلاق بالوسائل التالية: يعتبر اليمين الذى يتم النطق به تحت تأثير الخمر أو الإكراه باطلاً (الفقرة الأولى); يعتبر اليمين الذى يتم النطق به بهدف تهديد الزوجة أو طرف ثالث وإجباره على فعل معين لاغياً (الفقرة الثانية); يعتبر يمين الطلاق معبراً عن نية طلاق واحدة فقط حتى لو تم التلفظ به عدة مرات فى الجلسة الواحدة (يتوجب التلفظ بثلاثة أيمان فى ثلاث مناسبات منفصلة حتى يعتبر الطلاق سارياً) (الفقرة الثالثة); تعتبر كل التعبيرات الضمنية أو

المجازية لاغية إلا إذا توافرت بالفعل نية الطلاق (الفقرة الرابعة)<sup>(٩٨)</sup>. تعد الصياغة التي قام بها المشرعون للمادتين الثانية والثالثة بمثابة قطيعة جذرية نظراً لافتقارهما إلى أى أساس فى المدارس السننية الأربيع كما تفهمها الغالبية العظمى.<sup>(٩٩)</sup> وبدلاً من ذلك تم الاستشهاد بمجموعة من الفقهاء خالفت آراؤهم المذهب الحنفى الذى يعتبر يمين الطلاق ملزماً فى كل الأحوال حتى لو تم التلفظ به تلفظاً غير مباشر أو تحت الإكراه أو بسبب الإهمال أو على سبيل المزاح أو تحت تأثير السكر.

رحبت العديد من الكاتبات، فى مصر الملكية، بالقىود القانونية التى فرضتها اللجنة على حق الطلاق من طرف واحد الذى يتمتع به الرجال دون النساء. وكما هو الحال مع الكتاب الذين أسلفنا الحديث عنهم، قامت عضوات الاتحاد النسائى المصرى بتسليط الضوء، عبر صفحات الصحف الخاصة بهم، على تعسف الرجال فى استخدام حق الطلاق. عبرت بعض الكاتبات الأخريات عن استيائهن، بنبرة ملؤها الحسرة والمرارة، من يمين الطلاق الذى يجعل الرجال يتسرعون فى تطليق زوجاتهم بدون تبصر. وقد مضت إحدى الكاتبات بعيداً إلى حد المطالبة بتحريم الطلقة الثلاثية تماماً: " لو أدرك الزوج المتهور أن باب الطلاق مغلق فى وجهه وأنه ليس من السهل عليه التخلص من شريكه حياته فسيجد نفسه مجبراً على الالتزام بالقانون. . . أما إذا ترك باب الطلاق مفتوحاً على مصراعيه لكل رجل غير عاقل ومتهور. . . ستكون النتيجة هى تزايد عدد المطلقات وستنتشر الفوضى بين الأسر وتسوء أحوال الأطفال الذين لن يجدوا فى هذه الحالة من يقوم على تربيتهم فينشأون مشردين جهلاء."<sup>(١٠١)</sup>

لقد ابتعد المشرعون الوطنيون عن التفسير الذى تبنته المدارس الفقهية والذى كان يعتبر الطلاق بانئاً إذا تم التلفظ به ثلاث مرات منفصلة خلال فترة الانتظار. والطلقة البائنة تعنى، على سبيل المثال، أنه يتعين على

الزوج أن يعقد على زوجته من جديد ويدفع لها بائنة جديدة كي يستطيع أن يستأنف حياته الزوجية معها. أما الطلاق الرجعي فمعناه أن يحتفظ الزوج بالحق في رد زوجته خلال فترة الانتظار رغماً عنها ودون الحاجة إلى تحرير عقد زواج جديد أو دفع بائنة جديدة<sup>(١٠٢)</sup>. على الرغم من أن تلك المحاولات لتقييد الطلاق البائن تبدو للوهلة الأولى في صالح المرأة، فإن نظرة أكثر تدقيقاً من شأنها أن تكشف لنا أن الغاية الحقيقية للمشرعين الوطنيين لم تكن بالضرورة حماية الزوجات من يمين طلاق متسرع له، رغم ذلك، نتائج دائمة. وفي الحقيقة من الممكن أن يجادل المرء بأن الطلاق الرجعي أكثر قدرة على حماية مؤسسة الزواج من الطلاق البائن. وهكذا فقد حاول هؤلاء الذين صاغوا مشروع قانون عام ١٩٢٩ أن يجعلوا من الزواج مؤسسة أكثر استدامة واستقراراً من خلال الفقرة الخامسة التي تنص على اعتبار الطلاق رجعياً في كل الأحوال ما عدا الطلاق للمرة الثالثة، أو الطلاق الذي يحدث قبل إتمام الزواج أو الطلاق على مال<sup>(١٠٣)</sup>.

ومن المثير أن نلاحظ أن الذين تقدموا بمشروع قانون سنة ١٩٢٩ لم يأخذوا بالنظام الذي اقترحه أمين فيما يتعلق بالطلاق الذي يتم بمبادرة الزوج والذي بموجبه يتعين على الزوج أن يصرح بنيته في الطلاق أمام قاضٍ شرعي أو موظف حكومي مختص يقوم بدوره بتعيين محكمين للنظر في طلب الطلاق. في ظل النظام الذي اقترحه أمين، إذا أخفق المحكمون في الصلح بين الزوجين يتعين عليهم أن يرفعوا تقريراً إلى قاضٍ أو موظف حكومي كي يسمح - عندئذ فقط - للزوج بتطبيق زوجته. في ظل هذا النظام يعتبر الطلاق قانونياً فقط إذا تم أمام قاضٍ أو موظف حكومي وفي حضور اثنين من الشهود وتحرير وثيقة رسمية موقعة<sup>(١٠٤)</sup>. من الواضح أن أمين لم يكن يعتبر أن النظام الذي اقترحه يسلب الرجل حقه في الطلاق لأن الزوج لم يكن ملزماً بتقديم مبررات لرغبته في الطلاق. كان يرى، بالأحرى، أن نظامه يحمي الأسرة والنساء المصريات من

الأزواج الذين قد يقدمون على تطليق زوجاتهم في سورة غضب دون أن تكون لديهم الرغبة الحقيقية في ذلك.

وحقيقة أن مشرعي الدولة لم يضعوا هذا النموذج موضع التنفيذ، والذي كان من شأنه أن يقيد حق الرجل في الطلاق من طرف واحد، يدل على أنهم كانوا غير مستعدين لتقييد حق الذكر في الطلاق تقييداً تاماً. وبالفعل، في عام ١٩٤٣، ومرة أخرى في عام ١٩٤٥، تقدمت وزارة الشؤون الإجتماعية بمشروع قرار يشترط حق الذكر في الطلاق من طرف واحد بالحصول على إذن من المحكمة و فقط بعد أن يقوم قاض بتقصي سبب الطلاق وبعد أن تستنفد كل المحاولات للصلح بين الطرفين. في ظل هذا القانون يعاقب الزوج الذي يقوم بتطليق زوجته دون إذن من المحكمة بالغرامة أو السجن أو الاثنين معاً، بيد أن هذا المشروع المثير للجدل لم يتحول قط إلى قانون نظراً للمعارضة الشديدة التي قوبل بها<sup>(١٠٥)</sup>. يكشف الفشل الذي باءت به محاولات إصدار هذا القانون أن مثل تلك المحاولات الجريئة التي استهدفت جعل مؤسسة الزواج أكثر استقراراً ودواماً لم تلق قبولا من كثيرين.

ويبدو أن المسؤولين بالدولة قد نجحوا في مسعاهم للحد من الطلاق عن طريق التدخل بوسائل قانونية. فبحسب العديد من الباحثين انخفض معدل الطلاق بانتظام على امتداد القرن العشرين من ١٦% سنة ١٩٣٥ إلى ٩,٢٦% سنة ١٩٩١.<sup>(١٠٦)</sup> وعلى الرغم من أن معدل الطلاق قد انخفض من ٢٥,٢٢% في الثلاثينيات إلى ٢,٢٦% في الأربعينيات، فإن المصريين استمروا، على نحو مفارق، يشكون مما لمسوه من ارتفاع متزايد في معدلات الطلاق خلال تلك الفترة<sup>(١٠٧)</sup>. ففي عام ١٩٣٣، على سبيل المثال، انتقد المصلح الإجتماعي البارز "محمد فريد جنيدي" معدل الطلاق المرتفع والذي أرجعه إلى تعسف الرجال في استخدام حق الطلاق<sup>(١٠٨)</sup>. وكان يرى أن مشكلة الطلاق " واحدة من أهم المشاكل التي

تقضى مضاجع المجتمع وتعتبر السبب الرئيس لفساد الأخلاق خاصة أخلاق النشء".<sup>(١٠٩)</sup> وبالمثل، فى عام ١٩٤٩ جادلت النسوية المصرية "درية شفيق" بأن مصر تعاني من واحد من أعلى معدلات الطلاق فى العالم: "إن ثلث عدد البيوت التى يتم إنشاؤها فى بداية العام يتم تدميرها عند نهايته. وهكذا، فإن حياتنا مهددة على الدوام بكلمة قد يتفوه بها أحمق أو سكير أو شخص جاهل بالفضائل الإجتماعية والدينية".<sup>(١١٠)</sup> وعلى الرغم من أن "شفيق" قد شكت مر الشكوى من معدل الطلاق المرتفع، فإنها دافعت عن حق المرأة فى الطلاق. فعندما سعت الملكة فريدة للحصول على الطلاق من الملك فاروق (حكم ١٩٣٦-١٩٥٢) أشادت "شفيق" بالخطوة التى أقدمت عليها هذه الملكة التى عانت كثيراً من علاقات زوجها العاطفية التى كانت تتم على مرأى ومسمع من الجميع. " فى مقابل حرقتها، تخلت فريدة عن العرش فى واحدة من اللفتات الرائعة فى تاريخ المرأة المصرية. ملكة تهبط سلالم القصر بكامل إرادتها تاركة وراءها الشرف والمجد وحتى بناتها الثلاث وتذهب لتجد، تحت سقف أبويها، أجمل عروش العالم على الإطلاق: عرش الحرية".<sup>(١١١)</sup> لم تدع "شفيق" إلى التوسع فى حق المرأة فى طلب الطلاق فحسب بل طالبت أيضاً بإلغاء تعدد الزوجات كلية وهى الممارسة التى سوف يحاول بعض المسؤولين فى الدولة المصرية تقييدها والحد منها.

### تعميم الزواج الأحادى

فى عام ١٩٢٦ قام مجلس الوزراء بتشكيل لجنة ترأسها كل من وزير العدل "زكى أبو السعود" والشيخ "محمد مصطفى المراغى"، وكلفها بصياغة مشروع قانون معدل للأحوال الشخصية. وقد استهدفت معظم المقترحات التى قدمتها اللجنة الحد من ظاهرة تعدد الزوجات،<sup>(١١٢)</sup> بما فى ذلك حق العروس فى ان تضع فى عقد زواجها شرطاً ينص على حقها فى

الحصول على الطلاق إذا أراد زوجها أن يتخذ لنفسه زوجة ثانية و/أو ان يقوم زوجها بتطليق أى زوجة يكون قد اقترن بها قبل زواجه منها<sup>(١١٣)</sup>. علاوة على ذلك، اقترحت اللجنة أن يحظر على الموظفين أن يوثقوا عقد زواج ثان لرجل متزوج بالفعل دون إذن من القاضى المحلى والذى يتعين عليه بدوره أن يقرر ما إذا كان الرجل قادرًا على أن يعدل بين الزوجتين وعلى أن يعيل زوجة ثانية<sup>(١١٤)</sup>. وعلى الرغم من أن تلك المقترحات التى استهدفت الحد من تعدد الزوجات لم تتحول إلى قوانين فإن التشريعات المقترحة والجدل الاجتماعى الواسع الذى دار حولها مثلت أول محاولة تقوم بها الدولة فى التاريخ المصرى لتحريم تعدد الزوجات ولفتت الانتباه إلى الخطابات الوطنية الصاعدة فى الصحافة التى سعت إلى تعميم الزواج الأحادى من أجل بناء أمة عصرية.

تكتسب المحاولات التشريعية التى استهدفت الحد من تعدد الزوجات أهمية متزايدة إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقة أن ظاهرة تعدد الزوجات لم تكن شائعة وكانت، على ما يبدو، آخذة فى الانحسار فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وفقا لتعداد السكان الذى تم فى عام ١٩٠٧ بلغ معدل تعدد الزوجات ٦ % وبعد عقد من الزمان، عام ١٩١٧، كان ٤,٨ % من الرجال المصريين لديهم أكثر من زوجة<sup>(١١٦)</sup>. يؤكد كل من "تكر" و "كونو" ، استنادًا إلى أرشيف المحاكم الشرعية ووثائق التعداد، أن تعدد الزوجات لم يكن شائعًا فى القرن التاسع عشر بأى حال من الأحوال. تقترح "تكر" أن هذا المعدل المنخفض بين الفلاحين قد يكون راجعًا إلى الظروف المادية حيث تحول ندرة الموارد دون القدرة على إعالة زوجة ثانية<sup>(١١٧)</sup>. ويشير "كونو" بالمثل إلى أن تعدد الزوجات لم يكن شائعًا بين العائلات التى لا تنتمى لطبقة الأعيان فى الريف<sup>(١١٨)</sup>. تقترن ظاهرة تعدد الزوجات، أينما وجدت، بثروة الأعيان من ملاك الأراضى ،

ذلك لأن الرجل الميسور "لديه من الوسائل ما يمكنه من زيادة قوة العمل الخاصة بأسرته وتعزيز فرصته في أن يكون له وريث ذكر." (١١٩)

أشار عدد من الأوروبيين إلى أن معدل تعدد الزوجات شهد انخفاضاً متزايداً في بداية القرن العشرين. فقد لاحظ البريطاني "وينفريد. س. بلاكمان" المتخصص في الانثروبولوجيا الاجتماعية ، والذي قام بعمل دراسات ميدانية في صعيد مصر في أواسط العشرينيات، أن "الزواج الأحادي في تزايد مستمر بين المصريين وأنه بدأ ينظر إلى الزواج بأكثر من واحدة، حتى بين الفلاحين، على أنه ممارسة همجية." (١٢٠) كما أكدت الرحالة الأمريكية "اليزابيث كوبر" أن "الشر الاجتماعي الأعظم، بالمقاييس الغربية، ألا وهو تعدد الزوجات، في طريقه إلى التلاشي." (١٢١) كما ألمح كل من "بلاكمان" و "إ. ل. بوتشر"، على نحو مثير للاهتمام، أن الرجال المصريين يفضلون تطليق زوجاتهم من أجل أن يتزوجوا مرة أخرى بدلاً من أن يتزوجوا بأكثر من واحدة." (١٢٢) ورغم الطبيعة الإشكالية لتلك الملاحظات كمصادر (١٢٣) فإنها تفسر لنا لماذا دافع البعض عن تعدد الزوجات كممارسة من شأنها أن تثني الرجال عن تطليق زوجاتهم كي يتزوجوا مرة أخرى. وبالفعل أشار أكاديمي مصري في الثلاثينيات إلى أن الطلاق الذي يتم بمبادرة من الزوج " يحل بين الفقراء محل تعدد الزوجات." (١٢٤)

وعلى الرغم من أن بعض المصريين دافعوا عن تعدد الزوجات لكن العديد من الوطنيين بدأوا يروجون للزواج الأحادي كمثل وطني أعلى. تشير "كلاريسا لي بولارد" إلى أن الزواج الأحادي قد صار أهم شعار رفعتة الحداثة المصرية بداية من أواخر القرن التاسع عشر. وتجادل بأن الخديو توفيق (١٨٨٣-٩٢)، عبر اتخاذه زوجة واحدة فقط، جلب للمجال "العام" شكلاً جديداً للعلاقات العائلية الملكية، كما تم الربط على نحو وثيق،

عبر الصورة الجماهيرية لأسرة توفيق القائمة على الزواج الأحادي، بين شكل بيته وممارساته من جهة وبناء الأمة-الدولة من جهة أخرى. ووفقاً لـ "بولارد"، كانت الشؤون الخاصة بالمجال العام فى حاجة إلى صورة جماهيرية تجسد علاقات الزواج الأحادي<sup>(١٢٥)</sup>. وبالمثل، وقبل أن يكتب اللورد كرومر عن التأثير "المدمر" لتعدد الزوجات على حياة المصريين،<sup>(١٢٦)</sup> بدأ الإصلاحيون المصريون يشجبونه علناً كاشفين بذلك عن التشابه بين الخطاب الاستعماري والخطاب الوطني المناهض للإستعمار. فى عام ١٨٩٨ دعا "محمد عبده"، الذى شغل منصب المفتى الأكبر من ١٨٩٩ إلى ١٩٠٥، كما دعا "قاسم أمين" فى عام ١٨٩٩ إلى تقييد ممارسة تعدد الزوجات وأثريا على الزواج الأحادي باعتباره الشكل الأمثل للزواج الإسلامى مجادلين بأن الآيات القرآنية التى تبيح تعدد الزوجات تفعل ذلك فقط فى الحالات القصوى وتحذر الرجال، فى الوقت نفسه، من مغبته<sup>(١٢٧)</sup>.

غير أن التنديد بتعدد الزوجات لم يكن حكراً على المصلحين القانونيين البارزين. تستعرض "ميرفت حاتم" فى الفصل الرابع الذكري الوطنية لـ "ملك حفى ناصف". فى عام ١٩١١ تقدمت هذه السيدة، التى اشتهرت بدفاعها عن حقوق المرأة وكانت تتحدث فى المحافل العامة وتكتب مقالاً أسبوعياً فى "الجريدة"، تقدمت للمجلس التشريعى المصرى بقائمة من المطالب، عن طريق عضو داخله، تطالب من خلالها بوضع قيود صارمة على تعدد الزوجات. غير أن هذا المطلب أثار جدلاً حامياً لدرجة أن الحركة تعرضت للقمع<sup>(١٢٨)</sup>. فى عام ١٩١٧، عندما كانت وزارة العدل تفكر فى إصلاح قانون الأحوال الشخصية، دعا "أحمد صفوت" إلى وضع قيود على تعدد الزوجات تدعياً للزواج الأحادي حتى يصبح هو الشكل السائد للزواج<sup>(١٢٩)</sup>. وفى عام ١٩٢٢، مقتفياً خطوات "صفوت"، طالب "عبد الفتاح السيد"، الذى كان يعمل أستاذاً للقانون وأصبح فيما بعد رئيساً لمحكمة الاستئناف، بالأى يسمح للرجل باتخاذ زوجة ثانية إلا إذا كانت

زوجته الأولى مريضة أو عجوزاً وشريطة أن يكون الزوج قادراً على إعالة زوجة ثانية<sup>(١٣٠)</sup>. قد تكون المقاومة التي قوبلت بها تلك المحاولات هي السبب في عزوف المشرعين عن القيام بمحاولات جادة للحد من تعدد الزوجات على نحو مباشر حتى عام ١٩٢٦. ومجدداً، تأثرت اللجنة التي شكلتها الحكومة بهدف الحد من تعدد الزوجات، بالأفكار التي طرحها كل من "عبده" و "أمين". فيما يتعلق بمسألة تعدد الزوجات، اقترح كل من "عبده" و "أمين" ألا يسمح للرجل المتزوج أن يتزوج بأخرى ما لم تقتنع المحكمة بقدرته على العدول بينهما والوفاء بجميع التزاماته المالية. لقد سعت اللجنة، كما فعل "عبده" و "أمين"، إلى الحد من تعدد الزوجات من أجل مصلحة النشء، أي مواطني المستقبل. ولقد جادلت المذكرة التفسيرية المرفقة بمشروع القانون الذي استهدف الحد من تعدد الزوجات، بأنه يجب تقييد ممارسة تعدد الزوجات حيث إن الغالبية العظمى من الأطفال المشردين في مصر جاءوا، نتيجة إقدام رجال، لم يكن بمقدورهم حتى أن يعيلوا أسرة واحدة، على الزواج بأكثر من واحدة<sup>(١٣٢)</sup>. ومجدداً لم يسع المشرعون الوطنيون إلى تحسين أحوال المرأة. لقد سعوا، بالأحرى، تحت دعاوى إصلاح النسيج الاجتماعي للمجتمع المصري وتحسين ظروف التنشئة لمواطني المستقبل، لخلق وسائل للتدخل القانوني تمكنهم من تمثيل الجماهير والسيطرة عليها وإعادة تشكيلها وفقاً للاتجاهات الوطنية الجديدة.

واصلت النسويات والكاتبات المصريات التقليد الذي أرساه أسلافهن عن طريق تسليط الضوء على الآثار السلبية لتعدد الزوجات على أحوال النساء<sup>(١٣٣)</sup>. من بين المطالب التي تقدم بها الاتحاد النسائي المصري عدة مرات للحكومة المصرية كان هناك مطلب بفرض قيود قانونية على تعدد الزوجات يسمح بمقتضاها للزوج أن يتخذ لنفسه زوجة ثانية فقط إذا كانت زوجته الأولى عاقراً أو مصابة بمرض لا شفاء منه<sup>(١٣٤)</sup>. خلال حقبتى العشرينيات والثلاثينيات قامت الكاتبات بحملات صحفية نشطة في

الصحف التابعة للاتحاد النسائي المصري، مثل صحيفة " اتحاد بنت النيل" وغيرها من الصحف النسائية، يطالبن من خلالها بالحد من تعدد الزوجات<sup>(١٣٥)</sup>. وكما تشير "بدران"، رأت هؤلاء الكاتبات في تعدد الزوجات أداة أبوية لإخضاع النساء<sup>(١٣٦)</sup>. بيد أنهن، وهو الأهم، رأين في تعدد الزوجات، على غرار المشرعين الوطنيين، خطراً يهدد الأسرة المصرية، وبالنتيجة، الأمة بأسرها. ربما كانت الرغبة في كسب دعم كل من الحكومة والجماهير العريضة هي السبب فيما اعتادت الكاتبات القيام به من ربط بين الزواج والأمة على نحو أكثر مباشرة.

منذ العشرينيات فصاعدًا بدأت الناشطات يوضعن انتقاداتهن لتعدد الزوجات، على نحو أكثر صراحة، داخل خطاب الحداثة والوطنية. تبين لنا تلك المناظرات الصحفية أن العديد من الكتاب الوطنيين والناشطين السياسيين بدأوا ينظرون للزواج الأحادي، على نحو متزايد، كسبيل للأمة شبه المستقلة نحو الحداثة. على سبيل المثال، صرحت "هدى شعراوي" لجريدة "الأهرام" قائلة: "يشكل تعدد الزوجات عقبة في طريق "خلق" بيت منسجم قادر على إنتاج الطاقة الأخلاقية اللازمة لتشكيل وتوجيه المواطن الصالح"<sup>(١٣٧)</sup> كما صرحت تلميذتها "سيزا نبراوى" بأنه إذا كانت مصر تعتبر نفسها أمة تقدمية فعليها أن تتبع خطوات الأمم الإسلامية الأخرى الأكثر تقدمًا التي قامت بحظر تعدد الزوجات كلية أو فرضت عليه قيودًا صارمة.<sup>(١٣٨)</sup> كتبت تقول: "كم تدهشني المقاومة التي تلقاها التيارات الحديثة في أمة تفاخر بأنها على رأس كل الحركات التقدمية."<sup>(١٣٩)</sup>

ولقد لفت الباحثون الانتباه أيضا إلى الربط بين موضوعي الزواج والحداثة في المناقشات التي تدور حول تعدد الزوجات. على سبيل المثال، أشارت "بارون" إلى أنه في مطلع القرن العشرين بدأ يظهر على السطح مفهوم جديد للزواج المنسجم القائم على الاختيار والعاطفة في مقابل الشكل

"التقليدى" للزواج الذى يتم عن طريق أهل العروسين، فى الوقت الذى بدأ ينظر فيه إلى تعدد الزوجات والتسرى على أنهما العقبتان الأساسيتان أمام تحقيق النموذج الجديد للزواج<sup>(١٤٠)</sup>. بحسب "بارون" دعم إلغاء التسرى والرق بمقتضى المعاهدة البريطانية-المصرية التى أبرمت عام ١٨٧٧ مؤسسة الزواج ومثل خطوة أولى ضرورية نحو تعميم الشكل الأمثل للزواج ألا وهو الزواج الأحادى<sup>(١٤١)</sup>. وجادلت بأن قوانين الزواج والطلاق التى صدرت فى مصر الحديثة "سعت للقضاء على أشكال الاقتران التى لا تتوافق مع النموذج الصاعد للزواج المنسجم."<sup>(١٤٢)</sup> ورغم أنه من الممكن أن يكون الزواج المنسجم واحداً من مبررات المطالبة بتعميم الزواج الأحادى فإنه لم يكن هو الهدف المعلن للجنة فيما استهدفتها من فرض قيود على تعدد الزوجات. وكما أشرنا سابقاً، أوضح المشرعون المصريون أن الهدف من الحد من تعدد الزوجات هو حماية مصلحة الأبناء والأمة. وفى حين استخدم كل من النسويات والوطنيون والكتاب تفسيرات متباينة للتنديد بتعدد الزوجات، كان للجنة هدف محدد ألا وهو تسخير القدرات الزوجية والإنجابية لرعاياها داخل الفضاء الخاص بالزواج الأحادى والأسرة النووية المؤلفة من شخصين راشدين.

وبالمثل، رددت "مارلين بوث" ما سبق أن قالتها "بارون" من أن مفهوم الزواج المنسجم بدأ يلقى استحساناً فى الصحافة النسائية والسير الذاتية للنساء على حد سواء فى مصر الحديثة. بحسب "بوث" ساعد هذا المفهوم للزواج على ظهور فكرة أن الأسرة النووية هى العنصر التكويني الرئيس فى بناء الأمة. وتجادل بأن هذا النموذج للزواج والأسرة كان جزءاً من سعى نخبة الطبقة الوسطى لتأكيد هويتها فى مواجهة الشرائح الاجتماعية الأخرى وكوسيلة لتأكيد سلطتها بوصفها الجماعة المنوطة بقيادة الأمة إلى الاستقلال<sup>(١٤٣)</sup>. وتقترح، استناداً إلى "دينيز كانديوتى"، أن برنامج التنظيم الاجتماعى الذى تبناه الوطنيون والذى كانت له الغلبة فى

ذلك الوقت، هو تصوير الأسرة النووية على أنها الوحدة الإنتاجية الأولية فى بناء الأمة. لم يضعف مثل هذا البرنامج الهويات الأخرى المرتكزة على صلات القرابة فحسب بل أسبغت أيضاً نوعاً من المثالية على إدارة النساء للأسرة النووية حيث جرى تصويرها فى السير الذاتية للنساء والصحافة النسائية على أنها معقل للقوة الوطنية وقادرة على إعادة توجيه ولاءات الجماعات المختلفة فى نطاق الأمة<sup>(١٤٤)</sup>. قدم بعض الباحثين الآخرين عدداً من الأسباب للتحويلات التى حدثت فى الممارسات وترويج الخطابات والتى عكست تغلب نموذج الأسرة النووية المستقلة على نموذج الأسرة الممتدة الذى كان سائداً فى القرن التاسع عشر، من ضمن هذه الأسباب زوال نظام الحريم واستخدام المعمار "الغربي" وما تزامن مع ذلك من تطور الإنتاج الجماعى فى ظل الرأسمالية، بالإضافة إلى تطوير مؤسسة الملكية الخاصة والتحول إلى نمط الحياة الحضري<sup>(١٤٥)</sup>. بيد أن أحدًا لم يحاول أن يشرح كيف سعى المسؤولون المصريون، بهمة وحماس، لدعم نموذج الأسرة المستقلة كما لم يفسر أحد، باستثناء "بوث"، أسباب ظهور الخطاب المتعلق بالأسرة النووية الحديثة فى هذا الوقت.

وكما هى الحال بشأن الانطباعات السائدة حول المعدل المرتفع لزواج القاصرات، اعتقد كثيرون أن معدل تعدد الزوجات أعلى بكثير من المعدل الذى كشفت عنه الإحصائيات. يقودنا هذا إلى التساؤل عن السبب وراء محاولة بعض المسؤولين بالدولة والصحفيين الحد من تعدد الزوجات فى حين أنها لم تكن ممارسة شائعة. يبدو أن الدولة، خلال الحقبة الملكية على الأقل، فى محاولتها للحد من تعدد الزوجات كانت مدفوعة برغبة لتشجيع وتعزيز الأسرة النووية المستقلة التى لن يكون بمقدورها أن تشكل تهديداً لقوة الدولة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. لقد استهدف الكتاب الوطنيون والمسؤولون فى الدولة، على نحو غير مباشر، عبر الترويج لنموذج الأسرة النووية القائم على فكرة أن الزواج الأحادى مرادف

للحداثة، النيل من شبكات العلاقات العائلية الواسعة والتي قد تشجع على القيام بأعمال من شأنها تقويض سلطة الدولة. وكما هي الحال مع المحاولات التي قاموا بها للحد من زواج القاصرات والطلاق بوسائل قانونية، سعى عدد من المسؤولين في الدولة، فضلا عن العديد من الوطنيين والنسويات، للحد من تعدد الزوجات كوسيلة أخرى للسيطرة على عادات الزواج الشائعة وترسيمها وإخضاعها للإشراف المنظم للدولة القومية. لقد سعت الدولة لتدعيم سيطرتها على الجماهير عبر تصوير الأسرة النووية كأخصب الوحدات الاجتماعية وأكثرها إنتاجية بالنسبة للأمة الناشئة.

من المهم أيضاً أن نتذكر أنه رغم أن عدداً من الإصلاحيين التشريعيين والصحفيين قاموا بالترويج للزواج الأحادي كسبيل إلى الحد من تعدد الزوجات، إلا أنه لم يكن هو النموذج الوحيد المطروح. على سبيل المثال، رغم أن البرلمان قام عام ١٩٢٧ بالتصديق على مقترحات عام ١٩٢٦ التي استهدفت الحد من تعدد الزوجات إلا أن الملك فؤاد (١٩١٧-١٩٣٦) رفض التصديق عليها ولم تتحول قط إلى قانون. يرى "أندرسون" أن الملك قد اضطر إلى رفضها لأن كثيرين كانوا لا يزالون ينظرون إلى تعدد الزوجات كمصدر لإعادة إنتاج القوى العاملة وكمؤسسة اقتصادية فعالة بالنسبة للفلاحين المعدمين<sup>(١٤٦)</sup>. بيد أن هذا التفسير يتناقض مع كل من المناقشات العامة التي كانت تدور في مصر في ذلك الوقت والنتائج التاريخية التي توصل لها كل من "تكر" و "كونو" والتي كانت تؤكد أن تعدد الزوجات كان شائعاً بين الأثرياء لا الفقراء<sup>(١٤٧)</sup>. علاوة على ذلك، وكما أشار العديد من الدارسين، بدأ الارتفاع المتسارع في عدد السكان يجذب اهتمام الرأي العام في ذلك الوقت مما تسبب في ظهور دعوات لتقليص معدل المواليد المتصاعد<sup>(١٤٨)</sup>. من الممكن العثور على تفسير أفضل لرفض الملك لهذه المقترحات في حقيقة أن الملك فؤاد، الذي لم يمكن ملكاً محبوباً ويطمح في الوقت نفسه لأن يصبح خليفة للمسلمين،

كان يضع التأييد الجماهيري نصب عينيه ولم يكن بمقدوره فرض قيود على هذا الامتياز الذكوري المباح دينياً<sup>(١٤٩)</sup>. لقد انتقد المعارضون ذوو الميول الإسلامية بحدة ما استحدثته الدولة من تشريعات جديدة استهدفت تحريم ما أحله الله وتدخل الحكومة في أمور تعد ملزمة أمام الله فقط ولا سلطة للمحاكم عليها<sup>(١٥٠)</sup>. وقد تقدمت وزارة الشؤون الإجتماعية باقتراحات مماثلة للحد من تعدد الزوجات في عامي ١٩٤٣ و ١٩٤٥ لكن بلا جدوى<sup>(١٥١)</sup>. ومع ذلك، يتعين علينا أن نشير أن المبدأ المالكى الخاص بإساءة معاملة الزوجة والذي استندت إليه المادة السادسة من قانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ الذى ناقشناه آنفاً، كان بعض القضاة يتوسعون فى تفسيره فيصدرون أحكاماً بالطلاق لصالح الزوجة التى يتزوج زوجها بأخرى وتستطيع أن تثبت أنه لا يعدل بينهما مالياً وعاطفياً<sup>(١٥٢)</sup>. وعلى الرغم مما يبدو من أن إضافة مفهوم إساءة المعاملة، الغامض والمطاط، كان بمثابة محاولة غير مباشرة وحيلة قانونية من جانب الحكومة للحد من تعدد الزوجات إلا أنه لم يأت ذكر صريح لتعدد الزوجات لا فى المادة القانونية ولا فى المذكرة الإيضاحية المرفقة بالقانون<sup>(١٥٣)</sup>.

بيد أن هذا لم يمنع عددًا من النسويات المصريات من الضغط على الحكومة كى تأخذ موقفًا قانونيًا أكثر صرامة ضد تعدد الزوجات. لقد نادت "درية شفيق"، ربما على نحو أكثر مباشرة ممن سبقنها فى الاتحاد النسائى المصرى، بتحريم تعدد الزوجات تحريمًا تامًا، وناشدت البرلمان المصرى كى يتخذ الخطوات اللازمة لذلك مما عرضها لهجمات شرسة من مشايخ الأزهر وأعضاء فى جماعة الأخوان المسلمين<sup>(١٥٤)</sup>. لقد تسببت الحملة التى قادتها ضد تعدد الزوجات إلى مزيد من الإجراءات الدفاعية والحماية لمؤسسة كانت بالفعل فى طريقها للاضمحلال وربما تكون قد أعاققت مطالب مماثلة تقدمت بها بعض النسويات فى وقت لاحق. حتى "المراغى" الذى ترأس اللجنة الأصلية عام ١٩٢٦ التى استهدفت فرض

قيود على تعدد الزوجات، كتب في الصحف فيما بعد، حين أصبح شيخاً للأزهر، مدافعاً عن تعدد الزوجات<sup>(١٥٥)</sup>. وهكذا لم تكن ثمة آراء متباينة حول قضايا الأحوال الشخصية داخل جهاز الدولة ذاته فحسب بل لقد تبنى أيضاً بعض المسؤولين في الدولة آراء متناقضة. ولقد تبنى خلفه الحجة السوسيو-اقتصادية المألوفة التي مفادها أن تعدد الزوجات مفيد للفلاحين الذين يقيسون قوتهم الإنتاجية بما لديهم من زوجات وأطفال<sup>(١٥٦)</sup>. لم تؤد ردود الفعل الملتهبة على محاولات الدولة للحد من تعدد الزوجات إلى المزيد من الإجراءات الدفاعية التي استهدفت حماية تلك الممارسة فحسب بل أكدت أيضاً أن الأفكار المختلفة المتعلقة بالزواج في مصر الملكية شكلت ساحة للصراع الأيديولوجي الملتهب.

#### خاتمة

إذا وضعنا ما أصدرته الدولة في مصر الملكية من تشريعات غير مسبوقه تتعلق بالزواج والطلاق في سياق أوسع يتبين لنا بجلاء أن مشرعي الدولة قد سعوا إلى تدعيم سيطرتهم على الجماهير من خلال تأميم مؤسسة الزواج واستدماج الأسرة في المعقل الحصين للأمة الصاعدة. والأهم من ذلك ربما، ما أصدرته الحكومة من تشريعات لتقنين عادات خاصة بالزواج كانت على ما يبدو تمارس على نطاق واسع بالفعل. وبحسب عدد من المراقبين الغربيين وسجلات التعداد السكاني كان زواج القاصرات وتعدد الزوجات في طريقيهما للاضمحلال قبل أن يحاول المسئولون في الدولة تقييدهما. تشبه مصر، في هذا الصدد، استانبول في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من حيث تأخر سن الزواج للرجال والنساء على حد سواء وسيادة نمط الأسرة النووية وانحسار ظاهرة تعدد الزوجات. في ضوء الدلائل الديموجرافية التي كانت تشير إلى سيادة نمط الأسرة النووية في استانبول الذي كان ينظر إليه على أنه الشكل

النموذجي للأسرة، أبدت كل من "ألان دوبن" و"سيم بهار" دهشتها من انزعاج الصحف ذات الميول الحداثية بخصوص تعدد الزوجات وزواج القاصرات والعائلات الممتدة والذي لا يمكن أن يفهم إلا كقصور في فهم الممارسات السائدة<sup>(١٥٧)</sup>. لكن، وكما تشير "كانديوتى" لكى نفهم مثل هذا الانزعاج علينا أن نبحث عن تفسير له فى الرغبة فى بلورة منظومة أخلاق جديدة ذات صبغة وطنية. لقد تساءلت عن السبب فى أن الصحفيين الإصلاحيين رهنوا مطالباتهم بالحداثة والاستقلال السياسى بهذا الشكل "الجديد" للأسرة<sup>(١٥٨)</sup>.

فى الحالة المصرية ثمة العديد من الأسباب المتباينة لتفسير المحاولات التى قام بها المشرعون التابعون للدولة من أصحاب الاتجاهات الوطنية والدينية المختلفة والنسويات والكتاب للدفاع عن رؤاهم الخاصة المتعلقة بالزواج الأحادى الذى يربط بين شخصين بالغين و/أو المستدام كأساس لبناء الأمة الصاعدة. على الرغم من أن الرحالة والمسؤولين الغربيين الذين زاروا مصر كثيراً ما نددوا بمعدل الطلاق المرتفع والممارسات المتخلفة كزواج القاصرات وتعدد الزوجات إلا أنه من المهم أن نتذكر أن الاقتراحات المصرية لإصلاح قوانين الزواج لم تكن ببساطة رد فعل على أو نتيجة مباشرة لتلك الانتقادات الغربية. تميزت الدعوات المصرية لإصلاح الممارسات الزوجية، التى استخدمت رطانة دينية وضد-استعمارية أصيلة، بالتأكيد على الهوية الوطنية التى كان لها دور محورى فى مشروع بناء الأمة فى مواجهة المشروع الاستعمارى. وفى الوقت نفسه انبثقت محاولات الدولة ورجال الدين والإصلاحيين الوطنيين والنسويات والصحفيين لإصلاح الممارسات الزوجية، عن عدد من العمليات المعقدة المتجذرة فى النمو الذى شهدته المؤسسات القانونية والطبية والتحول إلى نمط الحياة الحضرية والدعوة إلى التحديث. باختصار، لقد بات ينظر إلى زواج القاصرات والطلاق الذى يقدم عليه

الرجل من طرف واحد وتعدد الزوجات، على نحو متزايد، كمارسات غير ملائمة للأمة المصرية القوية و"الحديثة". لقد استهدفت الدولة، عبر محاولاتها للحد من تلك الممارسات، أن تجعل مؤسسة الزواج أكثر صحة ودوامًا لتكون أساسًا صلبًا لبناء أمة مصرية مستقلة خالية من الأمراض الاجتماعية.

على الرغم من أن الدولة بدأت تلعب دورًا غير مسبوق فيما يسمى بالمجال "الخاص" فإن الكثير من المصريين قد شجعوها على ذلك بحماس بالغ. ولقد اعتبر العديد من المسؤولين بالدولة، فضلًا عن مجموعة متنوعة من المصلحين الاجتماعيين والمعلقين الوطنيين والنسويات، على نحو واضح، أن الزواج الأحادي، الدائم الذى يربط بين شخصين بالغين هو السبيل الرئيس نحو بناء أمة مصرية حديثة مستقلة. ومع ذلك، ظل الزواج فى مصر الملكية ساحة صراع تتشكل عبره الهوية القومية حيث يتم تعريفها وإعادة تعريفها بواسطة هؤلاء الفاعلين على نحو غير مسبوق. وبالمثل تزودنا المناظرات القانونية والصحفية التى دارت فى ذلك الوقت حول أهداف ومعنى وغايات الزواج بدلائل مقنعة عن المخاوف الثقافية والسياسية التى تسود، فى أغلب الأحيان، التجارب الوطنية المناهضة للاستعمار.

لقد شكل الزواج ساحة صراع متوترة تقوم الدولة، من خلالها، بإنتاج وإعادة إنتاج المفاهيم المتعلقة بالوطنية، وحيث يعبر المواطنون عن انتقاداتهم للمجتمع المصرى ويطرحون رؤاهم المختلفة حول دور الدولة والزواج والعائلة فى الأمة الصاعدة. بينما قام بعض الوطنيين العلمانيين والنسويات الوطنيات بالترويج لنموذج الزواج الأحادي، المستدام، الذى يربط بين شخصين بالغين كسبيل نحو الاستقلال الوطنى، إلا أنه لم يكن ثمة إجماع على هذه الرؤية حيث تبنت الجماعات المختلفة، وخصوصًا الدينية،

وجهات نظر متصارعة. تكشف لنا الافتراضات السوسيو-ثقافية التي تستبطنها تلك الجدالات حول الزواج لا عن الصياغات المتباينة لمفهوم الوطنية المصرية التي تبنتها الدولة والصحافة ونخب الطبقة الراقية المتعلمة فحسب بل أيضاً عن التأميم غير مسبوق للزواج. نحن بحاجة لإجراء مزيد من الأبحاث كي نفهم أبعاد التشريعات الوطنية غير المسبوقة التي سنتها الدولة وتأثيرها على المجتمع المصرى. على سبيل المثال، قد يظهر لنا مسح موسع لسجلات المحاكم الشرعية فى مصر الملكية كيف أدرك الرجال والنساء، الذين لجأوا إلى المحاكم، تدخل الدولة فى نزاعاتهم الزوجية وكذا كيف فسر القضاة، كل على حدة، وطبقوا القوانين الجديدة الخاصة بالزواج والطلاق. نحن بحاجة إلى أن ندرس تلك السجلات بدقة لنعرف هل أثرت القوانين التى سنتها الدولة أم لا على الطريقة التى فهم بها المصريون معنى أن يكون المرء زوجاً وزوجة ومواطناً مصرياً فى أمة نصف مستعمرة مازالت تكافح لنيل الاستقلال الكامل.

هوامش

(١) أود أن أشكر كل من "برنارد هيكل" و "ليات كوزما" و "زخارى لوكمان" و "مارى لوكمان" و "ماريو. ر. رويز" و "كاتايون شفيح" و "شاريه تاليغانى" لما قدموه لهذا الفصل من تعليقات وأفكار نافذة.

(٢) "Introduction: From the Moment of Social History to The Work of Cultural Representation," in idem, *Becoming National: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1996), 26

تأليف "جيوفى إيلى" و "رونالد جريجور سانى".

(٣) انظر/ى على سبيل المثال

:*Workers on The Nile : Nationalism ،Communism ، Islam ،and the Egyptian Working Class ،1882-1954*(Princeton University Press ،1987)

تأليف "جويل بنين" و "زخارى لوكمان" ;

"Who Invented Egyptian Arab Nationalism?" *International Journal of Middle Eastern Studies* 14(1982) :249-81 and 459-79

تأليف "رالف. م. كورى"

*Egypt ،Islam ،and the Arab : The Search for Egyptian Nationhood ،1900-1930*(New York : Oxford University Press ،1986)

تأليف "إسرائيل جيرشونى" و "جيمس. ب. جانكوفسكى";

،*Redefining The Egyptian Nation ،idem* ،1930- ،*(New York : Cambridge University Press ،1945 ،1995)*.

(٤) انظر/ى على سبيل المثال : *Woman and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern in Debate*(New Haven ،Yale University Press ،1992)

تأليف "ليلى أحمد" ;

Feminists 'Islam and Nation : Gender and the Making of Modern Egypt(Princeton : Princeton Univeristy Press ،1995)

تأليف "مارجو بدران" ;

The Women's Awakening in Egypt: Culture ،Society and the Press(New Haven : Yale University Press ، 1994)

تأليف "بيث بارون";

Engendering Citizenship in Egypt(New York: Columbia University Press ،1999)

تأليف "سيلمي بوتمان";

"Feminism ،Class ،and Islam in Turn-of-the-Century Egypt ،" International Journal of Middle Eastern Studies 13(1981):387-407

تأليف "خوان كولى";

"Feminism and Nationalist Politics" in Women in the Muslim World ،ed

تأليف "توماس فيليب".

(٥) The Women's Awakening

تأليف "بارون".

(٦) The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories(Princeton: Princeton University Press ،1993) ،116-34 '

تأليف "بارتا شاتيرجي".

(٧) يوضح كل من "تيموثي ميتشيل" و "أمنية شاكري"، بتركيزهما على عملية تصوير النساء فى صورة أمهات الأمة، كيف حاول الوطنيون أن يرتقوا بالنساء معتبرين إياهن مجالاً داخلياً للثقافة و مجالاً خارجياً للتقدم فى الوقت نفسه. انظر/ى:

Colonising Egypt (Berkeley : University of California Press ،1991) ،113

تأليف "تيموثى ميتشيل";

“Schooled Mothers and Structured Play: Child Rearing Turn-of-The-Century-Egypt،” in Remaking Women : Feminism and Modernity in the Middle East(Princeton : Princeton University Press ،1998) ، 126-70

تأليف "أمنية شاكري"، تحرير "ليلي أبو لغد". انظر/ى أيضًا

“ Mothers ،Morality and Nationalism in Pre-1919 Egypt،” in The Origins of Arab Nationalism(New York: Columbia University Press ،1991) ،

تأليف "بيت بارون"، تحرير "رشيد خاليدى"، و "ليزا أندرسون"، و "محمد مصلح" و "ريفا. س. سيمون" ;

“May Her likes Be Multiplied : Biography and Gender Politics in Egypt(Berkeley : University of California Press ،2001)

تأليف "مارلين بوث";

“Creating the Modern Professional Housewife : Scientifically-Based Advice Extended to Middle-and-Upper-Class Egyptian Women ،1920-1930،” Arab Studies Journal 4 ،2(Fall 1996):19-45

تأليف "ريبكا جوبين";

“Nurturning the Nation : The Family Politics of the 1919 Egyptian Revolution”(Ph. D. diss ، .University of California ،Berkeley ،1997)

تأليف "كلاريسا لى بولارد".

(٨) “The Nation Form: History and Ideology

تأليف "ايتان باليبار";

"in idem and “Race, Nation and Class: Ambiguous Identities(Verso ،London ،1991)1010 ،102

تأليف "ايمانويل ووليرشتاين"

(٩) "Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book(London: Zed Books ،1002) ، 169-70

تحرير "عبدالله. أ. النعيم"

;"Women in Muslim Family Law" ،2<sup>nd</sup> ed(Syracuse: Syracuse University Press ،2001) ،59-60

تأليف "جون. ل. اسبوسيتو":

"The Enduring Alliance of Nationalism and Patriarchy in Muslim Personal Status Laws: The Case of Modern Egypt ،" Feminist Issues 6 ،1 (1986) ،19

تأليف "ميرفت حاتم"

(١٠) "Islamic Law in The Modern World(New York University Press ،1959)

تأليف "جيمس ن. د. أندرسون"

;idem ،"Law Reform in Egypt: 1850-1950 ،" in Political and Social Change in Modern Egypt(London: Oxford University Press ،1968) ،209-30

تحرير "ب. م. هولت"

;"The Problem of Divorce in The Shari'a Law of Islam: Measures of Reform in Modern Egypt ،"Royal Central Asian Society Journal 37(1950):169-85;idem ،"Recent Developments in Shari'a Law: Matters of Competence ،Organization and Procedure ،" The Muslim World 40 ،1(January 1950): 34-48; idem ،"Recent Developments in Sari'a Law III: The Contract of Marriage ،" The Muslim World 41 ،2(April 1951): 113-26; idem ،"Recent Developments in Shari'a Law IV: Further Points Concerning Marriage ،"The Muslim World 41 ،

3(July 1951): 186-98; idem ،“Recent Developments in Shari’a Law V: The Dissolution of Marriage ،” The Muslim World 41 ،4(October 1951):271-88; idem ،“The Role of Personal Status in Social Development in Islamic Countries ،” Comparative Studies and History 13 ،1 (1971): 16-31;Feminists ، chapter 7

تأليف "بدران":

“”The Making and Breaking of Marital Bond in Modern Egypt ،”

تأليف "بيث بارون":

in “Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender(New Haven: Yale University Press) ،275-91

تحرير "نيكي ر. كيدي" و "بيث بارون"

“A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press ،1964) ،chapter 12-14; “Women” chapter 3

تأليف "اسبوسيتو":

“The Enduring Alliance ،” 19-43

تأليف "حاتم"

“Introduction ،” in idem ،Women ،The Family ،and Divorce Laws in Islamic History(Syracuse: Syracuse University Press ،1996)1-20

تأليف "أميرة الأزهرى سنبل"

(١١) “Islamic Law” ،26

تأليف "أندرسون":

“Women” ،50

تأليف "اسبوسيتو".

(١٢) انظر/ى:

- “Introduction ،” 11  
تأليف "سنبل".  
(١٣) انظر/ى:
- “Feminists” ،135  
تأليف "بدران".  
(١٤) انظر/ى:
- “Engendering Citizinship” ،23 ،49  
تأليف "بوتمان";
- “The Enduring Alliance ،” 26  
تأليف "حاتم".
- (١٥) “Sex and Society in Islam: Birth Control Before  
the Nineteenth Century(Cambridge: Cambridge  
University Press ،1983) ،11 ،  
تأليف "ب. ف. مسلم".
- (١٦) للإطلاع على عرض مختصر للجهود الرامية لتحجيم السلطة  
القضائية للمحاكم الشرعية، انظر/ى:
- “Shari’a Law II ،” 35  
تأليف "أندرسون"
- “The Rule of Law in the Arab World: Courts in  
Egypt and the Gulf(Cambridge: Cambridge  
University Press ،1997) ،38-39  
تأليف "نathan براون"
- “The Modern History of Egypt: From Mohamed Ali  
to Mubarak ،4<sup>th</sup> ed. (Baltimore: Johns Hopkins  
University Press ،1991) ،119 ،299 ،  
تأليف "ب. ج. فاتيكويتيس". فى عام ١٨٩٧ صدر "قانون التنظيم و  
الإجراءات" الخاص بالمحاكم الشرعية و الذى تم تعديله مرة أخرى  
فى عامى ١٩١٠ و ١٩١٣ ، بهدف إعادة تنظيم المحاكم الشرعية التى  
استمرت تمارس نشاطها حتى عام ١٩٥٥ عندما قام الرئيس "جمال  
عبد الناصر" بإلغائها و أحال اختصاصاتها للمحاكم المدنية.

انظر/ى:

“Law Reform ،” 222

تأليف "أندرسون"

“Family and the Courts in Modern Egypt: A Study Based on Decision by the Shari’a Courts ،1900-1955 (Leiden: E. J. Brill ،1997) ،10-12

تأليف "رون شاهام".

(17) “Shari’a Law V ،” 272 ،281

تأليف "أندرسون".

(18) للإطلاع على تحليل مفصل للقانون العثماني لحقوق الأسرة، انظر/ى:

“Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights ،1917 ،” Arab Studies Journal 4 ،2 (1996): 4-17

تأليف "جوديث. أ. تاكر".

(19) ضمت اللجنة التي قامت بصياغة ووضع أول قانون رئيس لتنظيم شئون الزواج، كل من شيخ المدرسة المالكية للشريعة الإسلامية، و رئيس المحكمة الشرعية العليا، ومفتى الديار المصرية، ووزير العدل، و أحمد ذو الفقار، ورئيس مجلس الوزراء، و محمد توفيق نسيم، و سلطان مصر أحمد فؤاد الذي اعتلى عرش البلاد عام 1917 و أصبح ملكا لمصر عام 1922. انظر/ى: "قانون نمرة 25 لسنة 1920"

(Law Number 25 of 1920) in

"معجم القوانين و المراسيم المتعلقة بالشئون العامة للشهور الثلاثة الأولى من سنة 1920" (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1921)، 36. موجود بدار الوثائق القومية المصرية.

كل الترجمات من العربية إلى الإنجليزية من عملى إلا إذا ذكر خلاف ذلك. فى ما بعد صارت كل القوانين المتعلقة بشئون الزواج و الطلاق توقع باسم الملك فقط و يرفق معها مذكرات تفسيرية موقعة من مجلس الوزراء. انظر/ى، على سبيل المثال، "مرسوم بقانون رقم 25 لسنة 1929 فى "معجم القوانين و المراسيم و الأوامر الملكية للشهور

الثلاثة الأولى من سنة ١٩٣٠)(القاهرة: المطبعة الأميرية, ١٩٣٠),  
٢٠٣, ٢٠٨. موجود بدار الوثائق القومية المصرية.

(٢٠) "Lawyers, The Rule of Law and Liberalism in  
Modern Egypt(Stanford: Hoover Institution, 1968) ،  
116

تأليف "فرحات. ج. زيادة".

(٢١) تشير سجلات التعداد السكاني الذي أجرى في عامي ١٩٠٧ و  
١٩١٧ إلى معظم الفتيات يتزوجن ما بين سن العشرين والثانية  
والعشرين وأن نسبة من يتزوجن في سن أصغر من هذه لا تتعدى  
عشرة بالمائة من مجموع الإناث. انظر/ى:

"The Women's Awakening ،" 164

من تأليف "بارون". و للاطلاع على دراسات تاريخية حول ظاهرة  
زواج القاصرات انظر/ى:

"Adults and Minors in Ottman Shari'a Courts and  
Modern Law ،" in idem ،Women ،236-56

تأليف "أميرة الأزهرى سنبل"

"Women in Ninteenth Century Egypt (Cambridge:  
Cambridge University Press, 1985) ،53

تأليف "جوديث. ا. تاكر". للاطلاع على كتابات الرحالة الأوروبيين  
حول اضمحلال ظاهرة زواج القاصرات في مصر، انظر/ى:

"Things in Egypt(London: Seeley, Service & Co.  
Limited, 1931) ،38

تأليف "ا. ل. بوتشر"

"The Women of Egypt(New York: F. A. Stokes, 1914) ،  
201-202

تأليف "اليزابيث كوبر"

"An Account of the Manners and Customs of the  
Modern Egyptians(London: East-West Publications ،  
1978[1836] ،160

تأليف "ويليام ادوارد لين"

”Conversations and Journals in Egypt and Malta، 2 vols. (London: S. Low،Marston،Searle and Rivington،1882)،2:169

تأليف "ويليام ناسو سينيور".

(٢٢) تم إنشاء الجمعية التشريعية في عام ١٩١٣ ، بمقتضى القانون الذى أصدره المندوب البريطانى فى مصر "اللورد كيتشنر" فى الفترة بين عامى ١٩١١ و ١٩١٤ والذى تم بمقتضاه إدماج الجمعية العامة مع المجلس التشريعى. و تألفت الجمعية التشريعية من إصلاحيين وطنيين و محامين و ملاك أراض سعوا جميعًا من خلالها للقيام بإصلاحات داخلية كسبيل إلى الاستقلال الوطنى. و على الرغم من أنها لم تستمر طويلاً، فإن العديد من زعماء ثورة ١٩١٩ ظهروا من خلالها مثل "عبد العزيز فهمى"، و "سعد زغلول"، و "على باشا شعراوى" الذين أسسوا حزب الوفد فى عام ١٩١٩. انظر/ى:

”The Women’s Awakening،” 33

تأليف "بارون" ;

”Egypt’s Liberal Experiment: 1922-1936(Berkeley: University of California Press،1977)،45-48

تأليف "عفاف لطفى السيد مارسو :

”The Modern History،” 123

تأليف "فاتيكوتس".

(٢٣) ثمة عدد كبير من المقالات بحيث لا يمكننى الإشارة إليها جميعًا هنا، لكن على سبيل المثال كان بعضها ينشر فى جريدة الأهرام بشكل يومى تقريباً طوال شهر مارس عام ١٩١٤.

(٢٤) انظر/ى على سبيل المثال، "سن الزواج"، تأليف "ملك حفى ناصف" فى "النسائيات: مجموعة مقالات نشرت فى الجريدة فى موضوع المرأة المصرية"، الطبعة الثالثة. (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨ (١٩١٠))، ٧٩-٨٢.

(٢٥) "اقتراح مشروع قانون لزواج القاصرات"، الأهرام ٣٩ (٣ مارس ١٩١٤)، ٧.

”The Making،” 281 (٢٦)

تأليف "بارون" .

(٢٧) انظر/ى: على سبيل المثال, "سن الزواج للبنات: دراسة علمية دينية, وقانونية" تأليف "محمد توفيق صدقى", الأهرام ٣٩ (١٢) مارس (١٩١٤), ١.

(٢٨) "زواج البنات الصغيرات", الأهرام ٣٩ (١٨ مارس ١٩١٤) (٢٩) "The Politics of Health in the Eighteenth Century" in "Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977 (Brighton: Harvester, 1980), 173-78

تأليف "ميشيل فوكو". انظر/ى أيضاً

"The History of Sexuality: An Introduction, vol. I, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1978 [1976]).

(٣٠) "مشروع تزويج البنات", الأهرام ٣٩ (١٨ مارس ١٩١٤), ٥. (٣١) "Shari'a Law III," 113-15.

تأليف "أندرسون". كما تجدر الإشارة إلى أنه فى عام ١٨٩٧ صدر قانون اشترط تقديم عقد زواج مكتوب عند التقدم بطلب للطلاق و بعض الأمور المتعلقة بالميراث. و يتمثل وجه الخلاف بين قانون عام ١٨٩٧ و قانون عام ١٩٢٣ فى أن الأخير أوجب على المحاكم صراحة الامتناع عن توثيق عقود الزواج إذا كان العريس و العروس لم يبلغا سن الرشد بعد. انظر/ى:

"Law Reform," 225

تأليف أندرسون.

(٣٢) "The Lineage of the 'Indian' Modern: Rhetoric, Agency, and the Sarda Act in Late Colonial India,"

تأليف "مريالينا سينها" in

"Gender, Sexuality, and Colonial Modernity" (New York: Routledge, 1999), 207

تحرير "انطوانيت بورتون".

(٣٣) "French Modern: Norms and Forms of the Social Environment(Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press ،1989) ،9

تأليف "بول رينبو".

(٣٤) أنشأت "هدى شعراوي" "الاتحاد النسائي المصري" في عام ١٩٢٣. للاطلاع على دراسة مفصلة "للالاتحاد النسائي المصري"، انظري: "Feminists ،" 128

تأليف "بدران".

(٣٥) "Feminists"

تأليف "بدران".

(٣٦) المصدر السابق، ١٢٦.

(٣٧) "جمعية الاتحاد النسائي المصري"، فتاة الشرق ٢٤، ٤ (فبراير ١٩٣٠)، ٢٤٧.

(٣٨) "Feminists ،" 128

تأليف بدران.

(٣٩) "The Enduring Alliance،"27

تأليف "حاتم"، مقتبس من "مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة" (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨١)، ٢٥٣. تأليف "هدى شعراوي".

(٤٠) "Feminists ،" 128

تأليف بدران.

(٤١) المصدر السابق، ١٢٨.

(٤٢) انظري على سبيل المثال

"Une victoire feministe" (A Feminist Victory) ، L'Egyptienne(The Egyptian Woman)(Decembre 1928): 37 ; "Une loi n'a de valeur que par son application"(A Law That Only Has Value in Its Application) ،L'Egyptienne(January 1931): 5-8

تأليف "سيزا نبراوى".

(٤٣) "Shari'a Law III ،" 115

تأليف "أندرسون" ;

"Lawyers ،" 123

تأليف "زيادة".

(٤٤) انظر/ى، على سبيل المثال، "زواج القاصرات"، "المصرية" (١٥ أكتوبر ١٩٣٩)، ٢٨-٢٩. "زواج القاصرات، الإتجار بالرقيق الأبيض"، "المصرية" (١ أغسطس ١٩٣٨)، ٢١-٢٢.

(٤٥) "Shari'a Law III ،" 115

تأليف "أندرسون".

(٤٦) المصدر السابق، ١١٣-١١٥

"The Making ،" 282

تأليف "بارون" ;

"Women ،" 50

تأليف "اسبوسيتو" ;

تجدد الإشارة إلى أنه على الرغم من أن متوسط سن الزواج للإناث قد ارتفع من ١٨,٧ إلى ٢١,٩ في الفترة بين الثلاثينيات و التسعينيات فإن ظاهرة زواج القاصرات استمرت في مصر، خاصة في الأرياف حيث أظهر تقرير حديث أن معدل زواج القاصرات يتراوح بين ٢٠% و ٣٠% في صعيد مصر. انظر/ى:

"Terminating Marriage ،" in "The New Arab Family" ed. Nicholas S. Hopkins(Cairo: The American University in Cairo Press ،2003) ،263

تأليف "فيليب فروجيه".

(٤٧) "Shari'a Law III ،" 114-16

تأليف "أندرسون" ;

"Women ،" 50

تأليف "اسبوسيتو" ;

"Lawyers ،" 124

تأليف "زيادة".

(٤٨) "In The House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine (Berkeley: University of California Press ،1998) ،72  
تأليف "جوديث أ. تاكر".

(٤٩) "Sahri'a Law III ،" 114-16

تأليف "أندرسون" ;

"Women ،" 50

تأليف "اسبوسينو".

(٥٠) "Tahdid sinn al-zawaj"(Limiting The Age of Marriage) ،al-Muhamah (Lawyers) 4 ،4 (January 1924): 399-411

تأليف الشيخ "محمد بخيت".

(٥١) "Barlamaniyat" (Parliament) ،al-Misriya (12 February 1937) ،29 .

(٥٢) وفقاً للشرعية الإسلامية كل ما يتعين على الذكر و الأنثى الراغبين في الزواج زوجاً شرعياً أن يفعله هو أن يعلنوا موافقتهم، في حضور شاهدين (أو شاهد و شاهديتين) على عقد زواج، شفاهي أو مكتوب، يذكر فيه اسما العريس و العروس و نسبهما و قيمة الصداق الذي يدفعه العريس للعروس. انظر/ى:

"In The House ،" 38

تأليف "تاكر".

(٥٣) فى أوائل القرن، كتبت الرحالة الأمريكية "اليزابيث كوبر" تقول "معدل الطلاق مرتفع للغاية والبعض يقول إنه يبلغ ٩٠% ."  
انظر/ى:

"Women ،" 214-219

تأليف "كوبر" ;

و فقا للإحصائيات التى استقاها القاضى المسلم و الزعيم الوطنى "قاسم أمين" من سجلات المحكمة الشرعية، من بين كل أربع نساء فى القاهرة ثمة ثلاث نساء مطلقات و ذلك فى الفترة ما بين ١٨٨٠ و ١٨٩٨ فى حين أن زوجاً من بين كل أربع زيجات ينتهى بالطلاق على مستوى مصر. انظر/ى:

“The Liberation of Women and the New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Feminism” (Cairo: The American University in Cairo Press, 2000[1899, 1900]), 98

تأليف "قاسم أمين"، ترجمته و كتبت له المقدمة "سميحة سيدهم بيتيرسون". و في الوقت نفسه كشفت سجلات الزواج و الطلاق بالمحاكم الشرعية التي ذكرها "اللورد كرومر" عن معدل طلاق بلغ ثلاثين بالمائة، بيد أن هذه الأرقام، كما أشارت "بيت بارون"، لا تدخل في حسابها حالات الزواج و الطلاق التي تتم خارج المحاكم.  
انظر/ى:

“The Making ،”286 ،fn. 54 .

وبالفعل، كان النمط السائد في حالات الانفصال هو الطلاق الذي يتم بمبادرة من الزوج خارج جدران المحاكم. انظر/ى:

“Women ،”53-55

تأليف "تاكر". ويجادل الباحث الفرنسي "فيليب فراجه" بأن حالات الطلاق قد مثلت خمسين بالمائة تقريبا من حالات الزواج في أوائل القرن العشرين. انظر/ى:

“Terminating ،” 258

تأليف "فراجه".

تجدر الإشارة إلى أن الشكوى من معدل الطلاق المرتفع في مصر لم تكن أمراً جديداً. ففي ثلاثينيات القرن التاسع عشر، أشار "ادوارد لين" إلى الدور الذي يلعبه الطلاق في تمكين كثير من المصريين، رجالاً و نساء على حد سواء، من الزواج و الطلاق عدة مرات على مدى حياتهم. انظر/ى:

“An Account ،” 183

تأليف "لين".

وبالمثل، ناقش "اللورد كرومر"، المندوب السامي البريطاني في مصر في الفترة من ١٨٨١ إلى ١٩٠٧، "السهولة الكبيرة التي يتم بها الطلاق و التي تؤدي بالضرورة إلى إضعاف الروابط الأسرية" في مصر حيث "ما إن يشبع الرجل المسلم شهوته من زوجته حتى يلقي بها كفردة قفاز قديمة" انظر/ى:

، "Modern Egypt"، 2 vols. (London: Macillan and Co ، 1908)، 2: 159، 157

تأليف "إيفلين بيرينج كرومر".

(٥٤) كما يشير "كينيث كونو"، الأرقام التي ذكرها "أمين" ليست بالضرورة دقيقة لأنها، من بين أسباب أخرى، تشمل حالات الطلاق الرجعي و التي يمكن اعتبارها انفصلاً قانونياً لأنها تنتهي في أغلب الأحوال بالصلح بين الزوجين.  
انظر/ى:

، "Divorce and The Fate of the Family in Modern Egypt"،

وهي ورقة بحثية قدمها "كينيث. م. كونو" في مؤتمر

"Institutions، Ideologies، and Agency: Family Change in the Arab Middle East and Diaspora"، the University of North Carolina at Chapel Hill، April 11، 2003، 4-5 .

وفي ما يتعلق بملاحظات الغربيين، يشير "كونو" إلى أن التقاليد السائدة في الغرب - حيث كان من الصعب الحصول على الطلاق بالوسائل القانونية حتى القرن العشرين - كانت هي المعيار المستخدم في تقييم مدى ارتفاع أو انخفاض معدل الطلاق.  
انظر/ى:

، "Divorce"، 14-15

تأليف "كونو".

(٥٥) ، "Divorce"، 5، 15

تأليف "كونو". وانظر/ى أيضاً :

، "Family"، 103

تأليف "شاهام".

(٥٦) ، "Marsum"، 208-11 .

(٥٧) في عام ١٨٩٢ اقترح القاضي "أحمد محمد شاكر" أن يتم منح الطلاق للزوجات الشابات اللائي يحكم على أزواجهن بالحبس لمدة طويلة تجنباً للشعور بالوحدة و الوقوع في الرذيلة. و في عام ١٨٩٩ تقدم بمذكرة لمفتي الديار المصرية الشيخ الأكبر "محمد عبده"

يدعو فيها إلى الأخذ بمبادئ المذهب المالكي في ما يتعلق بحق المرأة القانوني في طلب الطلاق غير أنها قوبلت بالرفض من شيخ الأزهر. انظر/ى: "نظام الطلاق فى مصر" الطبعة الثانية (القاهرة: دار الطباعة القومية، ١٣٨٩ هجرية (١٩٦٩-١٩٧٠))، ٩-١١، تأليف "أحمد محمد شاكر". و بخصوص تأييد "عبد" حق المرأة فى طلب الطلاق، انظر/ى:

"الإسلام و المرأة فى رأى الامام محمد عبد" (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧٩)، ٢٥-٣١، ٨٧-٩٥، تأليف "محمد عمارة".

87 "The Liberation"، (٥٨)

تأليف "أمين".

(٥٩) المدرسة الحنفية، واحدة من المدارس الفقهية السنية الأربع، هى المدرسة الرسمية التى تبنتها الإمبراطورية العثمانية وكانت، بالنتيجة، المدرسة الرسمية التى اعتنقتها النخبة الإدارية و التجارية فى مصر. و مع ذلك تشير "أميرة سنبل" إلى أن المحاكم الشرعية فى صعيد و دلتا مصر كانت تفضل المدرستين المالكية و الشافعية، على الترتيب. انظر/ى:

238 "Adults"،

من تأليف "سنبل".

99 "The Liberation"، (٦٠)

تأليف "أمين". وانظر/ى أيضاً : تأليف "أندرسون"

169-70 "The Problem of Divorce"،

"الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية" (القاهرة: المطبعة الهندية، ١٩١٧ (١٨٧٥))، ٥٠-٥١، تأليف "محمد قدرى باشا".

239-46 "Adults"،

تأليف "سنبل".

(٦١) انظر/ى على سبيل المثال

"The Egyptian Women in Changing Society، 1899-1987(London: Lynne Rienner Publishers، 1987)، 8

تأليف "سهى عبد القادر";

401 "Feminism"،

تأليف "كولى";

“Islam، Women and Revolution in Twentieth-Century Arab Thought،” “The Muslim World 74(1984)، 160

تأليف "إيفون. ي. حداد"؛

“Modernization and the British Rule in Egypt، 1882-1914(Princeton: Princeton University Press، 1966)، 341

تأليف "روبرت تينجور".

(٦٢) انظر/ى، على سبيل المثال،

“The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic Postcolonial Culture Politics،” in idem، “Remaking Women”، 255-69

تأليف "ليلي أبو لوحيد"؛

“Women،” 162-163

تأليف "أحمد"؛

“Feminists،” 18-19

تأليف "بدران"

؛ “The Women’s Awakening،” 4-6

تأليف "بارون"؛

“Colonizing Egypt،” 111-113

تأليف "ميتشيل".

(٦٣) باستثناء كتاب "الطلاق،" لـ "كونو" لم ينتبه أى من الدارسين إلى تلك المسائل نتيجة حماسهم لأفكاره التى تدافع عن حق المرأة فى التعليم و إلغاء الحجاب و إنهاء العزلة المفروضة على النساء.

(٦٤) “The Liberation،” 99

تأليف "أمين".

(٦٥) نظراً لأن الزواج الإسلامى عبارة عن عقد يحق لكلا الطرفين أن يضمناه شروطاً معينة شريطة ألا تخالف جوهر الزواج، كما حدده الفقهاء. على سبيل المثال من الممكن أن تمنح المرأة الحق فى تطليق

زوجها بيد أن العقد الذى يحرم الزوج من حقه فى تطليق زوجته يعد  
باطلاً. انظر/ى:

“Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law  
(London: I. B. Tauris ،1991) ،32

تأليف "زيبا ميرحسينى".

(٦٦) “The Liberation ،” 100

تأليف "أمين".

(٦٧) “Shari’a Law V ،” 278-88

تأليف "أندرسون" ;

“The Making ،” 285

تأليف "بارون" ;

“Women ،” 51

تأليف "اسبوسيتو".

(٦٨) “Family ،” 14

تأليف "شاهام".

(٦٩) “Qanun ،” 37-38 .

(٧٠) “Colonising Egypt” ،chapter 4-5

تأليف "ميشيل" ;

“The Great Social Laboratory: Reformers and  
Utopians in Twentieth Century Egypt” (Ph. D.  
diss ، .Princeton University ،2002) ،part 1

تأليف "أمنية. س. الشاكرى".

(٧١) “Planning the Family in Egypt: New Bodies ،New  
Selves(Austin: University of Texas Press ،2003) ،25

تأليف "كامران أصدر على" ;

“From Bierth Control to Family Planning:  
Population ،Gender and the Politics of Reproduction  
in Egypt ،“

ورقة بحثية قدمتها "لورا بيير" فى مؤتمر

“Institutions, Ideologies, and Agency: Family Change in the Arab Middle East and Diaspora,” the University of North Carolina at Chapel Hill, April 11, 2003, 4, fn. 2.

للاطلاع على دراسة مفصلة عن الوسائل الانضباطية تحت حكم "محمد على"، انظر/ى:

“All the Pasha’s Men: Mohamed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)

تأليف "خالد فهمي".

(٧٢) للإطلاع على دراسة مطولة عن الاهتمامات المصرية المتعلقة بصحة ونظافة وحيوية الشعب فى عهد الملكية، انظر/ى:

“The Great Social Laboratory,” part 3

تأليف "شاكرى".

(٧٣) "تدبير المنزل: الزواج"، "فتاة الشرق" ١٨، ١ (١٥ أكتوبر ١٩٢٣)، ٢٣.

(٧٤) "زواج المعتلين و هل من الممكن منعه"، الأهرام ٣٩ (٣١ مارس ١٩١٤)، ٢ تأليف "إلياس الغضبان".

(٧٥) انظرى المادة الرابعة من "القانون"، ٣٧. بالمثل، إذا كان الزوج مفقودًا يتوجب على القاضى أن يبلغ وزارة العدل بغيابه و التى يتعين عليها، بدورها، أن تقوم بالبحث عنه لمدة قد تصل إلى أربع سنوات. انظرى المادة السابعة فى "القانون" ٣٧. رغم أنه من الصعب تحديد ما إذا كان هذا قد حدث بالفعل أم لا، فإنه، نظرياً، لم يكن من السهل على الزوج المفقود أن يهرب من العين الساهرة للدولة الحديثة حيث إنها عادة ما تشكل فريقاً للبحث عنه.

(٧٦) "قانون الأحوال الشخصية"، الأهرام ٤٦ (٢٩ يونيو ١٩٢٠)، ٢ تأليف "جلال حسين".

(٧٧) “The Liberation,” 99

تأليف "أمين".

(٧٨) “Marsum,” 204.

(٧٩) السابق

“The Enduring Alliance ،” 27 ، 29

تأليف "حاتم".

(٨٠) على الرغم من أن المذهب الحنفي كان هو المذهب الفقهي الرسمي لمصر العثمانية، كما أشارت "أميرة سنبل"، فإنه كان يتم تطبيق مذاهب أخرى أيضاً: "تدل واقعة أن النظام الحاكم كان يحترم كل المذاهب المختلفة على وجود مرونة قانونية و اجتماعية أكبر من الفترات التالية التي أعقبت الإصلاحات القانونية التي نفذت في ذلك الوقت (بدأت عام ١٨٩٧) و التي بمقتضاها تم تكريس الفقه الحنفي كمصدر رئيسي للشرعية الإسلامية. كما تدل أيضاً على أن قضاة المحاكم ، في الفترة التي سبقت الإصلاحات، كانوا أكثر استقلالية في إصدار الأحكام. انظر/ى:

“Adults ،” 238

تأليف "سنبل".

(٨١) “Reforming ،” 97

تأليف "سنبل".

(٨٢) حتى إضافة المادة رقم ١٢ من قانون ٢٥ لسنة ١٩٢٩ لم يكن هجر الزوج لزوجته يعتبر، بذاته ولذاته، سببا كافيا للطلاق. لقد استندت هذه المادة إلى وجهة نظر المذهب المالكي عندما نصت على أنه في حال غياب الزوج لمدة عام أو أكثر دون سبب كاف، كالدراسة أو العمل، يحق لزوجته التقدم بطلب للحصول على الطلاق البائن مستندة في ذلك إلى الضرر الواقع عليها من جراء غيابه غير المبرر. لقد اختلفت تلك المادة عن قانون عام ١٩٢٠ في أنها منحت المرأة الحق في التقدم بطلب للحصول على الطلاق بسبب غياب الزوج حتى لو كانت لديه ممتلكات يمكن للزوجة أن تعيش على الدخل الذي تدره. فإذا أمكن الوصول إلى الزوج يتعين على القاضى أن يبلغه بالدعوى المرفوعة ضده. وفي حال تقاعس الزوج عن العودة لزوجته أو اتخاذ الترتيبات اللازمة لتحضر هي إليه، يصدر القاضى حكما بالطلاق لصالحها. أما إذا استحال الوصول للزوج أو الاتصال به، في هذه الحالة يصدر حكم بالطلاق لصالح الزوجة على الفور (المادة رقم ١٣). انظر/ى:

- (٨٣) المادتان الخامسة و السابعة من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ .  
انظر/ى:
- “Qanun ،” 37 .  
(٨٤) المادة السادسة من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ . انظر/ى :
- “Qanun ،” 37 .  
(٨٥) مصدر سابق. يصدر حكم بالطلاق فقط إذا لم يتم التوصل إلى أى معلومات حول مكان الزوج الغائب فى غضون أربعة أعوام. كما يتعين على القاضى إبلاغ وزارة العدل عن الزوج المفقود كي تقوم، بدورها، بالبحث عنه.
- (٨٦) مصدر سابق.
- (٨٧) "الطلاق"، "مجلة المرأة المصرية" ٦، (يونيو ١٩٢٠)، ١٩٣، تأليف "عبد الحميد البرقوقى".
- (٨٨) مصدر سابق.
- (٨٩) “Marsum ،” 205 .  
(٩٠) "قانون الطلاق الجديد: ووجه الخطر فيه"، الأهرام ٤٦ (٢٤ يونيو ١٩٢٠)، ٢، تأليف "محمد حسين هيكل".
- (٩١) “Redifining ،” 41  
تأليف "جيرشونى و جانكوفسكى".
- (٩٢) هيكل، ٢ .
- (٩٣) "قانون الأحوال الشخصية"، الأهرام ٤٦ (٢٩ يونيو ١٩٢٠)، ٢، تأليف "عبد الحميد حمدى".
- (٩٤) مصدر سابق.
- (٩٥) “Schooled Mothers ،” 148  
تأليف "شاكرى".
- (٩٦) “Qanun ،” 2  
تأليف "حسين".
- (٩٧) "الطلاق"، ١٩٢-٩٥ تأليف "البرقوقى".
- (٩٨) “Marsum ،” 203 .

(٩٩) مصدر سابق، ٢٠٨-١٠.

(١٠٠) "Feminists ،" 127

تأليف "بدران".

(١٠١) "الفراق"، "مجلة المرأة المصرية" ٥ (مايو ١٩٢٠)، ١٨٣-٨٤.

(١٠٢) "The Liberation ،" 92

تأليف "أمين".

(١٠٣) "Marsum ،" 203 .

(١٠٤) "The Liberation ،" 97

تأليف "أمين".

(١٠٥) "Shari'a Law V ،" 287-88

تأليف "أندرسون" ;

"Lawyers ،" 126 ،fn. 52

تأليف "زيادة".

(١٠٦) "Terminating ،" 271-273

تأليف "فارجه". انظر/ى أيضاً:

"Grown up in an Egyptian Village ،" 2<sup>nd</sup> ed.  
(London: Routledge & Kegan Paul Ltd ، 1966  
[1954]) ،199-200

تأليف "حامد عمار" ;

"Divorce ،" 1 ،18-19

تأليف "كونو" ;

"Kafr El-Elow: An Egyptian Village in Transition  
(New York: Holt ،Rinehart and Winston ،Inc ، .  
1972) ،72-73

تأليف "هانى فخورى" ;

"Mahkama! Studies in the Egyptian Legal System"  
(London: Ithaca Press ،1979) ،86

تأليف "اينيد هيل" ;

“Family in Contemporary Egypt”(Syracuse: Syracuse University Press ،1984) ،177

تأليف "أندريه. ب. روغ" ;

“Family ،” 101

تأليف "شاهام".

(١٠٧) “Divorce ،” 18

تأليف "كونو" ;

“Terminating ،” 271

تأليف "فراجيه".

(١٠٨) “Azmat al-zawaj fi Misr”(“The Marriage Crisis in Egypt”)(Cairo: Hijazi ،1933) ،56

تحرير "محمد فريد جنيدى".

(١٠٩) مصدر سابق.

(١١٠) “Let Our Enemies Listen ،” Bint al-Nil(Daughter of the Nile)(June 1949)

تأليف "درية شفيق" وردت في

“Doria shafik ،Egyptian Feminist: A Woman Apart (Gainesville: University Press of Florida ،1996) ، 153

تأليف "سينثيا نيلسون".

(١١١) “Doria shafik ،” 143-14

تأليف "نيلسون".

(١١٢) يستند حق الرجل المسلم في الزواج بأربعة نساء إلى آيتين قرآنيتين(٤: ٣ و ٤: ١٢٩).

(١١٣) فكرة أن تضع الزوجة في عقد زواجها شرطاً يعطيها الحق في طلب الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى لم تكن فكرة جديدة استحدثها أعضاء هذه اللجنة. فقد اكتشف "عبد الرحيم عبد الرحيم"، في المسح الشامل الذي قام به لعقود الزواج في مصر العثمانية، عدداً من العقود

تنص على حق الزوجة في الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى أو اتخذ  
لنفسه خليفة. انظر/ى:

“The Family and Gender Laws in Egypt During the  
Ottman Period”

ورد فى

“Women ،” 98-110

تأليف "سنبل".

ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه نظرًا لأن الغالبية العظمى من عقود  
الزواج فى مصر فى فترة الاحتلال، لم تكن موثقة، حيث لم يكن هناك  
قانون يلزم بهذا، فمن الصعب أن نقرر ما إذا كانت هذه الحالات تمثل  
القاعدة السائدة فى ذلك الوقت. لم أجد أيًا من هذه الشروط فى المسح  
العينى الذى قمت به لمائة من عقود الزواج. انظر/ى "قوائم  
سجلات الزواج لمحكمة الاسكندرية الشرعية"، رقم ٢٢، مسلسل رقم  
١٠٠-١

(2/2/1297-19/2/1321 H ،14/01/1880-17/05/1903 AD)

موجود بدار الوثائق القومية المصرية.

124 “Shari’a Law III،” (١١٤)

تأليف "أندرسون"

; “Feminists ،” 129-30

تأليف "بدران"

; “Women ،” 57

تأليف "اسبوسينو".

253 “Terminating ،” (١١٥)

تأليف "فراجيه". يشير كل من "ويليام ج. جوود" و "بيث  
بارون" إلى أن هذا الإحصاء قد لا يكون دقيقًا لأنه استند إلى عدد  
السيدات المتزوجات الذى ورد فى التعداد، فى مقابل عدد الرجال  
المتزوجين. انظر/ى:

“The Women’s Awakening ،” 156

تأليف "بارون" ;

“The World Revolution and Family Patterns (New York:  
The Free Press ،1963) ،104

تأليف "ويليام. ج. جوود".

(١١٦) "Joint Family Households and Rural Notables ،"  
"International Journal of middle East studies" 27 ،4  
(1995) ،499 ،fn. 9

تأليف "كينيث م. كونو".

(١١٧) "Women ،" 53

تأليف "تاكر".

(١١٨) "The Census Registers of Nineteenth-Century  
Egypt: A New Source for Social Historians ،"  
"British Journal of Middle Eastern Studies" 24 ،2  
(1997) ،208

تأليف "كينيث م. كونو" و "ميشيل. ج. رايمر".

(١١٩) Idem ، "A Tale of Two Villages: Family ، Property ،  
and Economic Activity in Rural Egypt in the 1840s ،  
" in "Agriculture in Egypt From Pharaonic to  
Modern Times ،" (Oxford: Oxford University Press ،  
1999) ،321

تحرير "آلان. ك. بومان" و "يوجين روجان".

(١٢٠) "The Fellahin of Upper Egypt: Their Religious ،  
Social and Industrial Life with Special Reference to  
Survivals from Ancient Times (London: Frank Cass  
& Co. Ltd ، 1968[1927]) ،38

تأليف "وينفريد. س. بلاكمان".

(١٢١) "The Women ،" 220 ،221

تأليف "كوبر".

(١٢٢) "Things Seen ،" 37-38

تأليف "بوتشر".

(١٢٣) بينما تعد كتابات الرحالة مصادر إشكالية يمكن استخدامها لإبراز الطرق المختلفة التي استخدمها الغربيون في تصوير الآخر و تمثله إلا أنها تحتوى أيضا على تفاصيل وصفية بالغة الثراء يمكن استخلاصها من النبرة المتعالية المثقلة بالنزعة الأخلاقية للكاتب. للاطلاع على بعض وجهات النظر المتعلقة باستخدام كتابات الرحالة كمصادر تاريخية، انظر/ى:

“Orientalism”(New York: Pantheon Books ،1978)

تأليف "ادوارد سعيد" ;

“Women’s Orients: English Women in the Middle East ،” 1718-1918: Sexuality ،Religion and Work (Ann Arbor: University of Michigan Press ،1992)

تأليف "بيلى ميلمان".

(١٢٤) “Terminating ،” 256

تأليف "فارجه".

(١٢٥) “Nurturing ،” 127-128

تأليف "بولارد".

(١٢٦) “Modern Egypt ،” 2:158

تأليف "كرومر".

(١٢٧) “حكم الشريعة فى تعدد الزوجات". "تعدد الزوجات"، "فتوى فى تعدد الزوجات" فى "الأعمال الكاملة لمحمد عبده: الكتابات الاجتماعية"، الطبعة الثالثة، (بيروت: الموسوعة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ (١٩٧٤))، ٧٨-٨٣، ٨٤-٨٩، ٩٠-٩٥ على التوالى تحرير "محمد عمارة";

“The Liberation ،” 82-87

تأليف "أمين".

(١٢٨) “The Women’s Awakening ،” 183-184

تأليف "بارون".

(١٢٩) "بحث في قاعدة إصلاح قانون الأحوال الشخصية: صورة المحاضرة التي ألقاها أحمد أفندي صفوت" (الاسكندرية: مطبعة جورجى غرزوزى، ١٩١٧)، تأليف "أحمد صفوت".  
بحسب "مارجوت بدران" و "فرحات. ج. زيادة" أثار كتاب "صفوت" معارضة قوية.  
انظرى:

"Feminists"، 129

تأليف "بدران"

"Lawyers"، 118-22

تأليف "زيادة".

(١٣٠) "Lawyers"، 122-23

تأليف "زيادة".

(١٣١) "Shari'a Law III"، 124

تأليف "أندرسون" ;

"Women"، 57

تأليف "اسبوسيتو".

(١٣٢) "Shari'a Law III"، 125

تأليف "أندرسون" ;

"Women"، 57-58

تأليف "اسبوسيتو".

(١٣٣) بدأت الكاتبات، خلال العقدين الأولين من القرن العشرين، ينتقدن مؤسسة تعدد الزوجات انتقادا هينا على صفحات الصحف النسائية. عوضا عن المطالبة بإلغائه، حاولت هؤلاء الكاتبات تصوير معاناة النساء من ضحايا هذه الممارسة. انظرى: على سبيل المثال

"الطلاق و تعدد الزوجات" تأليف "شجرة الدر"، "أنيس الجليس" ٧، ١ (١٨٩٨): ٢٠٣-٢٠٦. "ما وراء الخدور" تأليف "زكية الكفراوية"، "العفاف" ١، ١٩ (١٧ مارس ١٩١٩): ٢. "تعدد الزوجات" فى "النسائيات"، ٧٦-٧٩ تأليف "ملك حفى ناصف".

كما تناقش "بيث بارون" الانتقادات التى وجهها الكتاب لتعدد الزوجات فى العقد الأول من القرن العشرين. انظرى:

“The Women’s Awakening ،” 113

تأليف "بارون".

“Feminists ،” 127 (١٣٤)

تأليف "بدران".

(١٣٥) انظر/ى، على سبيل المثال،

“Hors-texte” (Beyond the Text) ،L’Egyptienne (October 1931): 2; “La Nouvelle loi sur le statut personnel musulman” (The New Law of the Muslim Personal Status) ،L’Egyptienne (March 1929): 22-37;

"رأى الأستاذ الأكبر: رد مقترحات السيدة الفاضلة منيرة ثابت،  
"المصرية" (١ يناير ١٩٤٠): ٧-٩، "تعدد الزوجات و رأى فضيلة  
الأنسة منيرة ثابت"، "المصرية" (١ مارس ١٩٤٠): ٥-٧.

“Examen du nouveau projet du statut personnel musulman” (An Examination of the New Project on the Muslim Personal Status) ،L’Egyptienne(April 1927): 2-7

تأليف "سيزا نبروى" ;

idem “La polygamie trouve encore des defenseurs en Egypt!” (Polygamy Still Find Defenders in Egypt!) ،L’Egyptienne (November 1935): 9-14; idem “La situation juridique de la femme egyptienne: Conference de Mademoiselle Ceza Nabaraouy ،” (The Legal Situation of the Egyptian Woman: Ms. Saiza Nabarawi’s Lecture)L’Egyptienne(February 1931) ،6; “Hizb Bint al-Nil ،” (The Daughter of the Nile Party) Bint al-Nil(February 1949)

تأليف "درية شفيق"، ورد فى

“Doria Shafiq ،” 145 ،fn. 22

تأليف "نيلسون".

130 "Feminists ،" (١٣٦)

تأليف "بدران".

(١٣٧) "Une interview de Madame Hoda Charaoui" (An Interview with Madame Huda Sha'3rawi) ، L'Egyptienne (April 1927) ، 11-14 ،

ورد في

"Feminists ،" 128

تأليف "بدران". و للاطلاع على نص المقابلة الأصلية، انظري "رأى السيدة هدى شعراوي فى مشروع الزواج و الطلاق الجديد"، الأهرام ٥٣ (٩ أبريل ١٩٢٧)، ١.

(١٣٨) قامت تركيا بمنع تعدد الزوجات فى عام ١٩٢٦ و قامت إيران بتقييده فى عام ١٩٣٢. وفى أفغانستان، بعد عام ١٩٢٨، كان الموظف الذى يتخذ لنفسه زوجة ثانية يفصل من وظيفته.

10 "La Polygamie ،" (١٣٩)

تأليف "نبراوى".

282 "The Making ،" (١٤٠)

تأليف "بارون".

(١٤١) مصدر سابق. ، ٢٨٣.

(١٤٢) مصدر سابق. ، ٢٨٥.

207 "May Her Likes ،" (١٤٣)

تأليف "بوث".

(١٤٤) مصدر سابق. و كما تشير "مارلين بوث"، تشير "دينيز كانديوتى" إلى أن "لجنة الاتحاد و التقدم" فى تركيا، ذات الميول الإصلاحية قد عرفت الأسرة النووية القائمة على الزواج الأحادى على أنها "الأسرة الوطنية". انظر/ى:

"Introduction ،" in idem ، "Women ، Islam ، and the State (Philadelphia: Temple University Press ، 1991) ، 11

تأليف "دينيز كانديوتى".

287 "The Making ،" (١٤٥)

- تأليف "بارون"  
; "Joint Family"، 486
- تأليف "كونو"  
; "Schooled Mothers"، 137، 164، fn. 59  
تأليف "شاكري".
- (١٤٦) "Shari'a Law III"، 126  
تأليف "أندرسون".
- (١٤٧) من الجدير بالذكر أن المراقبين الأوروبيين، خلافا لذلك، زعموا أن  
تعدد الزوجات كان يمارس، حينما وجد، بين الطبقات الفقيرة في  
القرن التاسع و أوائل القرن العشرين". انظر/ى:  
"The Women"، 220، 221 "
- تأليف "كوبر"  
"Modern Egypt"، 2: 158
- تأليف "كرومر"  
"An Account"، 184، 138، 180
- تأليف "لين".
- (١٤٨) "Planning"، 24-28  
تأليف "على"
- "Feminists"، 129  
تأليف "بدران";
- "From Birth Control"، 2-7  
تأليف "بيار";
- "Egypt in Search of Political  
Community"(Cambridge: Harvard University Press،  
1961)، 196  
تأليف "نداف سافران".
- (١٤٩) بخصوص طموح الملك "فؤاد" لأن يصبح خليفة للمسلمين،  
انظر/ى:
- "Egypt and Caliphate، 1915-52، in "The Chatham  
House Version and Other Middle Eastern

Studies(London: Weidenfeld and Nicolson ،1970) ،  
177-212

تأليف "إيلي كيدورى". و للإطلاع على رؤية مغايرة فيما يتعلق  
بظموح الملك، انظر/ى:

“Who ‘Invented’ Egyptian Arab Nationalism?،” 249-  
81 and 459-79

تأليف "رالف. م. كورى".

(١٥٠) “Shari’a Law III،” 125

تأليف "أندرسون". كما يربط "اسبوسيتو" بين رفض الملك تأييد هذه  
المقترحات و ما تعرضت له من نقد واسع فى الصحافة.

(١٥١) “Shari’a Law III،” 126

تأليف "أندرسون"

؛ “Women،” 58

تأليف "اسبوسيتو".

(١٥٢) “A History،” 207 ،187-88

تأليف "كولسون" ؛

“Mahkama!،” 89

تأليف "هيل".

(١٥٣) “A History،” 187-188

تأليف "كولسون".

(١٥٤) “Doria Shafik،” 147-49 ،162

تأليف "نيلسون".

(١٥٥) فى عام ١٩٣٥ كتب "محمد مصطفى المراغى"، شيخ الأزهر،  
مقالة فى "مجلتى"، واحدة من أكثر المجالات الاجتماعية انتشاراً،  
يدافع فيها عن تعدد الزوجات. انظر/ى:

“La polygmie،” 10

تأليف "نبراوى".

(١٥٦) انظر/ى "رأى الأستاذ الأكبر،" ٧-٩.

(١٥٧) "Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 139-40

تأليف "آلان دوين" و "سيم بهار".

(١٥٨) "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity,"

تأليف "دينيز كانديوتي"

in "Rethinking Modernity and National Identity in Turkey" (Seattle: University of Washington Press, 1997), 116-17

تحرير "سيبيل بوزدوجان" و "ريسات كسابا".

---

---

## النساء والمواطنة والاختلاف(\*)

---

---

تحرير: نيرا يوفال ديفيز وبنينا

وربلر

عرض : نولة درويش

يتكون هذا الكتاب من " ٢٧١ " صفحة من القطع المتوسط، وهو يتضمن مقدمة، وأربعة أجزاء بالإضافة إلى ملحق؛ هذا، وقد شارك في إصدار هذا الكتاب ١٦ كاتبة، منهن عدد من الأكاديميات البارزات، إلى جانب عدد من الناشطات النسويات، وهن ينتمين إلى بلدان متعددة من الشمال والجنوب ضمت كلاً من: الدانمارك، وبريطانيا، والولايات المتحدة، وأيرلندا، وبيرو، وأستراليا، و جنوب أفريقيا، وألمانيا.

تخبرنا مقدمة الكتاب أنه خلال السنوات السابقة لإصداره احتل موضوع الاستمتاع بحقوق المواطنة بصفة عامة، ومواطنة النساء بصفة خاصة، مكانة محورية في الفكر النسوي؛ وبهذا الصدد، جاء الكتاب كأحد مخرجات المؤتمر الدولي حول "النساء والمواطنة والاختلاف" الذي نظّمته جامعة بلندن في صيف ١٩٩٦؛ وشارك فيه ١٢٠ مشاركاً ومشاركة من مجموعة متنوعة من الخلفيات الجغرافية والمهنية جمع فيما بينهم الإقرار بأهمية العلاقة المتبادلة بين الالتزام السياسي والالتزام التحليلي، والتداخل المقطعي فيما بين القضايا المتعلقة بالنوع، والعرق، والانتماء الطبقي، والقدرة على الحصول على الموارد والتقسيمات الاجتماعية الأخرى.

(\*) Pnina Werbler and Nira Yuval Davis (eds.). *Women, Citizenship and Difference*. New York: Red Books, 1997.

وتذهب المقدمة إلى أنه على الرغم من الطابع الذكوري للتاريخ، فإنه من الممكن إعادة بلورة المواطنة من منظور نسوي تعددى باعتبار أن مسألة المواطنة قد تمثل أداة سياسية مهمة، حيث إن الخطاب الخاص بالمواطنة يوفر للنساء سلاحاً قيماً في النضال من أجل الحقوق الإنسانية والمدنية والاجتماعية والحق في الديمقراطية. كما أن المقدمة تضيف إلى ما سبق أهمية الانتباه إلى الطبيعة المزدوجة للمواطنة التي لا تمنح التحرر فحسب وإنما تحمل بالتوازي إمكانات الإقصاء، وكثيراً ما ترتبط بخطابات ثقافية لها تأثير جوهري. وتشير المقدمة إلى أنه في ظل أجواء العولمة التي تتآكل فيها باطراد السلطات السياسية والعسكرية للدول، هناك احتياج إلى إعادة صياغة المواطنة من منظور نسوي تقدمي، خاصة أن الإضعاف الذي أصاب الدول قد نتج عنه الهجوم على أضعف أفرادها ومنهم النساء بطبيعة الحال؛ فمن المهم التفكير في كيفية تطوير المساواة السياسية للكيانات فوق القومية، كالاتحاد الأوروبي على سبيل المثال، والتي ينبغي تقييمها من حيث المكتسبات والخسائر التي حظيت بها النساء والأقليات المهمشة؛ وفي الوقت نفسه، ونظراً لطبيعة العولمة، لا يمكن للحركات النسائية أن تكون محصورة داخل حدود بلدانها، وإنما يتمثل التحدي في خلق حركات اجتماعية لها طابع دولي أصيل على مستوى القواعد الشعبية.

يحمل "الجزء الأول" من الكتاب عنوان "أنماط المواطنة الحوارية"، وهو يتكون من ثلاثة مقالات. المقال الأول حول "إعادة النظر في المواطنة" ويتناول مفاهيم المواطنة من وجهة نظر الفكر الليبرالي وانتقاده من قبل أصحاب فكر الولاء الاجتماعي، حيث يرى الفكر الليبرالي أن الأفراد أساساً منعزلون، ومستقلون، ولديهم حقوق مثل الحق في الحياة، والحرية - ولدى بعض الليبراليين - في الملكية. أما النزعة إلى الولاء للمجتمع فهي ترى أننا كائنات اجتماعية، وأن فهمنا لأنفسنا ينبع من المحيط الاجتماعي، وبالتالي لا يمكننا الانفصال عن غاياتنا وقيمتنا. يخلص المقال

إلى أنه مع أهمية الانتماء لمجتمع ولمجموعة من القيم، فإن القيم ذات الوزن هي تلك التي تحرر بعض المجموعات من أشكال محددة من القمع، وأن السماح بتعدد الآراء من شأنه فتح المجال أمام بروز الحقيقة والصواب.

أما المقال الثاني، فهو يتعلق بالجنح اليميني للنسوية ويتناوله باعتباره عائقاً أمام كون النسوية حركة تحريرية، وهو الجنح الذي يرتبط بالفكر الليبرالي وينزع إلى اعتبار الليبرالية مرادفاً للمساواة، وهو ما تضده الورقة. أما المقال الثالث، فهو يحدثنا عن الانتماء والمشاركة الاجتماعية في صفوف النساء المعاقات اللاتي يعانين من الوصمة الاجتماعية وبالتالي يتم انتقاص جزء من مواطنتهن؛ وينتهي المقال بأن المواطنة السليمة هي تلك التي تحقق المشاركة الاجتماعية سواء على المستوى الرسمي أو في الواقع، أي ما يتعلق بالإجراءات والتدابير من ناحية، وبكيفية تطبيقها من ناحية أخرى؛ وبناء عليه، تتمثل المواطنة في نوعية المشاركة وتمثل في الوقت نفسه الوضع الذي يتمتع به الإنسان على المستوى الرسمي.

يتناول "الجزء الثاني" من الكتاب "أنماط المواطنة الإقصائية"، وهو يتكون من أربعة مقالات جميعها يعرض لنا حالات من بلدان محددة هي: أفغانستان، وجنوب أفريقيا، والولايات المتحدة، وأيرلندا. المقال الأول ينظر إلى العلاقة المضطربة بين تعليم الإناث في أفغانستان وحقهن في المواطنة؛ ويشير إلى أن الوضع المعقد الخاص بتعليم الإناث هناك ينبع من ارتباطه الوثيق بالصراعات السياسية، والعرقية، والدينية، والطبقية في البلاد، إلى جانب عمليات الاحتلال المختلفة التي شهدتها الشعب الأفغاني. وهكذا أصبحت الخطابات المختلفة حول النساء الأفغانيات هي التي تعكس تعريف المواطنة من قبل التيارات الفكرية المتباينة، وهي أيضاً ساحة الحرب التي ما زال القادة الذكور يتقاتلون حولها. أما أحوال النساء في المرحلة الانتقالية بجنوب أفريقيا، فهي موضوع المقال الثاني في هذا

الجزء، حيث شهدت البلاد فى تسعينيات القرن العشرين انتقالاً إلى الديمقراطية بعد حقبة طويلة من العنف، والظلم الاجتماعى، وغياب للحقوق، ووجود فجوات عميقة مبنية على أساس العرق، والجنس، والطبقة الاجتماعية.

تتناول كاتبة هذا المقال العلاقة بين المواطنة، والاختلاف، والتعليم؛ فقد وجدت من خلال قراءتها للوثائق المنظمة لتعليم الإناث، وللمواطنة (مثل قانون التعليم، والدستور) أن تلك الوثائق تودى إلى ثلاث صياغات لهذه العلاقة: أولاً، التعليم من أجل المواطنة، أى الدور الذى يقوم به التعليم فى بلورة المواطن المعاصر، وفى النهوض بثقافة متجانسة وتوليد أشكال اتصالية تودى إلى خلق دول صناعية متقدمة تمنح بدورها حقوقاً محددة لمواطنيها، مع بث الروح الأساسية لانضباط العقل والجسد فى الحياة المعاصرة.

إلا أن الكاتبة ترى أنه من الممكن فى ظل هذه النظرة تناسى الاختلافات الفردية لصالح الوصول إلى التجانس الجماعى. أما النتيجة الثانية التى توصلت إليها، فهى اعتبار أن التعليم هو المواطنة والمواطنة هى التعليم، وهو ما يتطلب - من وجهة نظرها - الاعتراف بالقوة المادية والمنطقية للاختلاف حيث تلعب الاختلافات فى النوع والعرق دوراً مهماً فى تشكيل العلاقة المتبادلة بين التعليم والمواطنة. وأخيراً، فإن أكثر النتائج إفادة؛ التى توصلت إليها - من وجهة نظرها - فهى فى السعى إلى اكتشاف كيف تسمح المواطنة بالتعليم وتشكل فى الوقت نفسه مجاله المؤسسى المحدد، حيث تشكل وتتشكل التغيرات فى هذا المجال وفقاً لأشكال الاختلاف المذكورة أعلاه. فى حالة الولايات المتحدة، تحدثنا الباحثة عن السياسات السكانية المعاصرة وتداعياتها على الأعراق والطبقات الاجتماعية المختلفة حيث تؤثر بطرق مختلفة على النساء وفقاً لوضعهن فى

سلم المواطنة على الصعيد الفعلي. فيتم تقديم الولايات المتحدة باعتبارها أسرة وطنية عرقية، تحمل قيم الأسرة التقليدية المثالية، مع استعمال معايير معينة لتقييم مساهمات أفراد هذه الأسرة تكون مصبوغة باللون الأبيض، وتتحرك في إطار رجل وامرأة على علاقة زوجية رسمية، ولديهم أطفال. وهكذا تشجع النساء البيض من الطبقة الوسطى على الإنجاب؛ ومع ذلك تشجع من يعمل منهن على الإنجاب فقط في حالة تحملهن تكلفة تربية الأطفال؛ أما النساء السود اللاتي يعملن، خاصة الفقيرات منهن، فيتم عدم تشجيعهن إطلاقاً على الإنجاب؛ وأخيراً، تظل النساء القابات للعمل ممن ينتمين إلى أمريكا اللاتينية غير مرئيّات بالمرّة؛ وهو ما يشير إجمالاً إلى أنه حينما يتعلق الأمر بتشكيل أمهات الأمة، تلعب الأوضاع المتعلقة بالنوع، والعرق والطبقة الاجتماعية دوراً فاصلاً. أما فيما يتعلق بالمقال الرابع لهذا الجزء، فهو يحدثنا عن أيرلندا، ويشير إلى كم التمييز الذي تعاني منه فئة محددة من النساء هناك، وهن ما يسمين بالنساء الرحل، فهن يتعرضن للتمييز العنصري باعتبارهن من الأقليات الفقيرة، ويكون هذا التمييز مزدوجاً: مرة من قبل المجتمع الواسع لكونهن من الأقليات، ومرة أخرى من قبل مجتمع الرحل لكونهن نساء. وينتهي المقال إلى أن النزعة القومية الأيرلندية تصل إلى مصاف العنصرية، وهي الفكرة التي يؤكدّها أحد المراجع التي تستند إليها الكاتبة والتي تذهب إلى أنه حينما تخلط معاني الأمة بمعاني الدولة، تتحول القومية إلى عنصرية.

"الجزء الثالث" من الكتاب يدور حول المواطنين نوى الهوية المزدوجة، أي اللاجئين والمهاجرين. يرى المقال الأول لهذا الجزء أن بروز الهويات العابرة للثقافات وصعود الحركات الاجتماعية الجديدة كان لهما أهمية خاصة، حيث يجدان صدى في صفوف الشباب والنساء وبالأخص في المواقع الحضرية التي تضم أعراقاً متعددة. وترى الباحثة أن الطبيعة المتنوعة للهويات المعاصرة تخلق الشروط المواتية لخرق الحدود

وتطوير أشكال جديدة من التضامن السياسى والاجتماعى؛ وهى تسمح للمواطنين بتبادل المعلومات والخبرات والذكريات؛ ومع ذلك فإن الإخفاق فى الإقرار بأن الأعراق والهويات متباينة ومستجيبة لمظاهر عدم المساواة البنيوية سيظل يساهم فى تشكيل نظام اجتماعى يضىف الشرعية على إقصاء الأقليات العرقية، لا سيما النساء. يتناول المقال الثانى الجدل الدائر حول النساء المسلمات من جنوبى آسيا اللاتى يقمن فى بريطانيا ومدى مناسبة تطبيق قوانين الأحوال الشخصية السارية عليهن فى بلدانهم هناك، ويشير إلى أنه - حتى الآن - يتبنى النظام القانونى الإنجليزى مبدأ احترام الحقوق الثقافية للأقليات؛ إلا أن تطبيق قوانين الأحوال الشخصية فى حالة نساء جنوبى آسيا قد يمثل إشكالية، نظراً لتعدد الانتماءات العرقية لهؤلاء من ناحية، ولأن السير فى هذا الاتجاه قد يؤدي إلى تعميق الانعزال والانغلاق داخل مجتمع الأقليات. فى المقال الثالث، تبرز الكاتبة التناقض الذى يواجه تطبيقات منح حق اللجوء المستندة إلى مناهضة القيم الثقافية والاجتماعية والقانونية القمعية من قبل مفاهيم حقوق الإنسان وسيادة الدولة من حيث اختيارها لمعايير مناسبة لحقوق الإنسان قابلة للتطبيق على من لا يتمتعون بالمواطنة. يحدثنا آخر مقال فى هذا الجزء عن النساء اللاجئات فى صربيا، وخبراتهم مع الحرب، والقومية، وبناء الدولة، وهو يسعى إلى المقارنة بين الأدوار والأوضاع التى تفرضها الدولة على هؤلاء النساء مع الخبرات الحياتية التى يمارسها وتعقد المشاكل التى يواجهنها فى هذه الدولة الناشئة. فهناك انقسامات فيما بين النساء اللاجئات وفقا للانتماءات العرقية والوطنية، وهناك اختلافات أيضاً فيما بين النساء اللاتى ينتمين إلى العرق نفسه أو الوطن؛ وهناك أيضاً ضبابية حول الانتماءات العرقية والوطنية فى صفوف النساء؛ وبالتالي، فإن واقعهن شديد التعقيد فى وقت انتقلت فيه صربيا إلى توحيد جذرى للحدود العرقية والوطنية دعمته جميع أجهزة الدولة وسياساتها إلى جانب الإعلام والتعليم؛ وهو ما ذهب فى اتجاه

تشجيع مفهوم ذكوري للأمة أصبح يحتل فيه السعى إلى السيطرة على النساء موقع الأولوية.

يحمل "الجزء الرابع" من الكتاب عنوان "أنماط المواطنة النسوية في إطار العولمة"، ويبدأ بمقال يدعو إلى إعادة التفكير في المواطنة كأداة ممكنة لصالح النساء في ظل الإطار العالمي الجديد. ويشير إلى أن كلمة عولمة عبارة عن اختصار لتغيرات متعددة ومتناقضة أحياناً في علاقات القوة، والثروة والهوية؛ وهو ينبه إلى أهمية التفريق بين العولمة كمسار والعولمة كعقيدة فكرية. كما تؤدي العولمة إلى تغير في الدول التي تبدو وكأنها فقدت جوانب جوهرية من سيادتها، وهو ما ينعكس في إعادة صياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع، والانتقال في لغة الخطاب من الحقوق الاجتماعية إلى المنافسة والإنتاجية والكفاءة، والتحول من الكلام عن العام إلى الخاص، ومن المسؤولية الاجتماعية إلى المسؤولية الأسرية أو الفردية؛ هو ما يقلص بطريقة كبيرة المجال لممارسة حقوق المواطنة والحقوق الاجتماعية، بما في ذلك حقوق النساء؛ ذلك أن النساء يتأثرن بصفة خاصة حينما تنسحب الدولة عن توفير الدعم والخدمات؛ كما يتأثرن سلبياً بتغير أنماط العمل؛ وهو ما يبرر عودة الاهتمام في صفوف النسويات بموضوع المواطنة كوسيلة لمقاومة انتقاص الحقوق، كما أنه رد فعل ضد سياسات المواطنة الإقصائية. تقدم لنا إحدى محررات هذا الكتاب مقالاً بعنوان "الأمومة السياسية وتأنيث المواطنة: الناشطة النسائية وتغيير المجال العام"، وهي تشير فيه إلى أن تعبير "الأمومة السياسية" يتعلق بالدعوات التي تعلق من شأن محاسن الأمومة، والرحمة، وتحمل مسؤولية الضعيف باعتبارها جزءاً متأصلاً في القيم الديمقراطية. وتذهب إلى أن هذا الاتجاه كان يتناقض مع مفاهيم الشرعية المدنية، ويسعى إلى تأنيث المواطنة، أي إلى إعادة صياغة المواطنة على أنها الصفات المرتبطة بأدوار النساء كموفرات للغذاء والرعاية والحماية لسلامة الأسرة وأفرادها. ومع ذلك،

فهي ترى أن جهود المنظمات والحركات التي تتبنى هذا التوجه قد توتى بثمار على مستوى المكاسب التي قد تحققها النساء حتى وإن كانت مكاسب صغيرة ومجزئة. وينتهي الكتاب بتجربة الحركة النسوية في بيرو لتطویر جدول أعمال خاص بالنساء؛ وهو المسار الذي جعلهن يدركن أنه من أجل الوصول إلى الاستقلال على المستوى السياسى لا يمكن إغفال السياسات المتعلقة بالجوانب الجسدية والاقتصادية والاجتماعية-الثقافية، مع الإقرار بصعوبة تحقيق بعض الأهداف في بلد مثل بيرو حيث تسود النزعات العنصرية والذكورية. فى النهاية، تؤكد الكاتبة أن جدول الأعمال الذى طورته الحركات النسوية فى بيرو يستند إلى أهمية تنوع الأصوات، والوجوه، وإلى توافر القواعد الأخلاقية التى تناهض إقصاء النساء فى مواجهة النظام الاستبدادي؛ وهو ما يعد نقطة محورية تدمج ما بين تلك التعبيرات المتنوعة للمنظور النسوى وتدعمها بنقاط القوة التى يوفرها مجتمع مدنى مستقل أمام هذا النظام. وهو ما يجعل الكاتبة تذهب إلى أهمية عقد الشراكات والائتلافات مع القوى الديمقراطية الأخرى ومقاومة أى محاولات للفصل فيما بين قضايا النوع والديمقراطية.

تأتى أهمية هذا الكتاب فى أنه يربط ما بين الخطابات والممارسات التى تحدث باسم الحفاظ على القومية، وتجلياتها على أوضاع النساء؛ وهى - كما رأينا - لها تداعيات سلبية على مستوى العالم، وفى بلدان متنوعة من الشمال والجنوب، لا فرق فى ذلك بين دول متقدمة، ودول أقل تقدماً؛ فباسم هذه الدعوة يتم إقصاء النساء وتهميشهن، وربما يكون من الصواب التفكير فى أن النساء بوسعهن إعادة صياغة وبلورة معانٍ مثل المواطنة، والديمقراطية، وإضفاء طابع أكثر إنسانية عليها.

---

---

## النوع الاجتماعي والاقتصاد السياسي للتنمية<sup>(\*)</sup>

شيرين م. راي

---

---

### عرض : هالة كمال

يأتى كتاب "شيرين راي" النوع الاجتماعي والاقتصاد السياسي للتنمية (الصادر فى إنجلترا عام ٢٠٠٢) متناولاً الاقتصاد السياسي للتنمية بمنهجية نسوية تسعى إلى الكشف عن أدوار النساء فى المجالين السياسى والاقتصادى وذلك مع التركيز على السياق العام بما فيه من قيود تترك أثرها على تشكيل وصياغة فاعلية النساء فى الاقتصاد السياسى. ويأتى الكتاب فى ٢٦٤ صفحة من القطع المتوسط، وينقسم إلى ستة فصول تسبقها مقدمة وتليها قائمة بالمراجع وفهرس. أما عناوين فصول الكتاب فهى كالتالى: (١) النوع الاجتماعى والقومية وبناء الدولة القومية: خطابات التنمية، (٢) النوع الاجتماعى والتنمية: رؤى نظرية فى سياقاتها، (٣) العولمة: أجنات جديدة للنوع والتنمية؟، (٤) إعادة الهيكلة عالمياً وإعادة هيكلة علاقات النوع الاجتماعى: سياسات التكييف الهيكلى، (٥) النوع والحوكمة متعددة المستويات: السياسة الممكنة والقادرة على إحداث تحول؟، (٦) تفاعلات نقدية: من القومية إلى العولمة.

تستهل "شيرين راي" كتابها بمقدمة تحدد فيها الفرضيات التى تقوم عليها دراستها. فتبدأ أولاً بفرضية تنطلق من تبنيتها منظوراً نسوياً قائماً على القناعة بأن مجال الاقتصاد السياسى هو مجال خاضع لعلاقات القوى بين الجنسين (الجندر)، وهو ما تفسره باعتبار أن "الرجال والنساء يحتلون

---

(\*) Shirin M. Rai, *Gender and the Political Economy of Development: From Nationalism to Globalization*, Cambridge: Polity Press, 2002.

مواقع مختلفة فيه، مع تفاوت الموارد المتاحة لكلا الجنسين، بما يتيح لهم التعبير عن مصالحهم المشتركة بل والمتنوعة والتعبئة حولها بطرق مختلفة فيما بينهما" (ص ١). ثانياً، تحرص الدراسة على تناول مظاهر الاختلاف بين النساء والرجال من ناحية ومظاهر الاختلاف فيما بين النساء، وذلك بالأخذ في عين الاعتبار وجود أشكال من التفاوت بين نساء العالم على أساس الانتماء القومى والطبقي وغيرها من العناصر الأخرى المؤثرة في تجارب النساء والمؤدية إلى خلخلة مفهوم "النساء" باعتبارهن كتلة واحدة موحدة. ثالثاً، تسعى الدراسة إلى تناول العلاقة بين البنية والفاعلية (agency)، بمعنى تتبع دور بنى القوى الاقتصادية والسياسية في تحديد مواقع كل من الجنسين في المجتمعات وما لذلك من تبعات على قيام النساء والرجال بأشكال من الفعل السياسى.

وتشير المؤلفة في مقدمتها للكتاب إلى مجموعة من المفاهيم الخاصة بالنظرية النسوية، والتي كان لها أثر في تشكيل الخلفية النظرية للمؤلفة وبالتالي في توجيه مسار البحث. ومن أهم تلك المفاهيم مسألة الحيز العام والحيز الخاص في السياق السياسى، نظراً لتأكيد النظرية النسوية على أن "غياب" النساء عن الحيز السياسى العام إنما يشكل في حد ذاته حضوراً من منطلق سعى النسوية إلى البحث عن أسباب وعوامل هذا الغياب أو التغييب بما يحققه من مصالح المجتمع الأبوى وفرض سلطته الذكورية. كذلك تشير إلى مفهوم آخر أساسى في التحليل النسوى وهو المتمثل في أهمية "التجربة" الشخصية بما يوسع من مجال مفهوم "السياسة" ووضعها في سياق أوسع يأخذ في الاعتبار التجارب الشخصية في التحليل السياسى. كما تؤكد المؤلفة أن النظرية ما بعد الكولونىالية ساهمت في إثارة الوعى بجوانب من حركات التحرر القومى في علاقتها بالحدثة وذلك في سياق الاستعمار.

ومن الجدير بالذكر أن "شيرين راي" تضمن مقدمتها للكتاب جزءاً تتحدث فيه عن حياتها وخلفيتها الفكرية، وهي السمة التي نجدها في كثير من الكتابات الأكاديمية النسوية اعترافاً من المؤلفة بوعيها بأن "التجربة الشخصية هي مسألة سياسية"، وبأن التجربة الشخصية بلا شك تترك بصمتها على العمل البحثي إن لم يكن على المنهج المتبع في الدراسة، وهو ما تعترف به في نهاية هذا الجزء من المقدمة، حيث تشير إلى إدراكها بتحيزها إلى المنظور الآسيوي نظراً لنشأتها في أسرة هندية كانت أميل إلى مظاهر "الحدائثة"، في زمن ارتبطت فيه الحركة القومية بمناهضة الاستعمار من منطلق الفلسفة الماركسية. ومن هنا ترى المؤلفة أن نشأتها ربما تكون قد وجهتها لبدء دراستها بتتبع علاقة القومية بالخطابات التنموية. أما الجزء الثاني من المقدمة فيتناول "التحولات النسوية" بما شهده تاريخ البشرية في القرن العشرين من طفرة في انخراط النساء في سوق العمل، مع ما صاحبه من تزايد الهوة بين النساء تبعاً للمؤثرات الطبقية والعرقية والسياسية وغيرها بما ينعكس على المؤشرات الرسمية الخاصة بأوضاع النساء الصحية والتعليمية والعملية على مستوى العالم على ما فيها من تفاوت، مما ساهم بدوره كما ترى المؤلفة في نشأة وتطور الحركات النسوية على مستوى النظرية والعمل العام.

يأتي "الفصل الأول" من كتاب "شيرين راي"، وعنوانه "النوع والقومية وبناء الدولة القومية"، مؤكداً العلاقة بين العمل التنموي والمشروع القومي، حيث تركز المؤلفة في هذا الفصل على "كيف عملت القومية وجهود النضال القومي على صياغة خطابات واستراتيجيات التنمية" (ص ١١-١٢)، حيث تؤكد أن الفكر القومي قام بصياغة الأجندات التنموية للنخب في سياق ما بعد الاستعمار. وإذا كان المشروع القومي أتاح مساحات جديدة تقوم فيها النساء بالتعبئة لتحقيق مصالحهن، بل وأحياناً من منطلق مفهوم المواطنة ذاته، إلا إنه كثيراً ما تم

إدماج النساء قصدًا أو إقصاؤهن عمدًا من البرامج القومية لتحقيق أغراض سياسية. ومن هنا تتبع المؤلفة تجليات النوع وعلاقات القوى بين الجنسين في خطابات التنمية بالأخذ في الاعتبار عمليات تشكيل الدول القومية ما بعد الاستعمار، والعوامل الاقتصادية والاجتماعية الكامنة في فكر النخبة في إطار الفكر القومي، جنبًا إلى جنب دور الحركات النسائية في أوجه صراعها وأشكال تواطئها مع الأيديولوجيا القومية والتنمية. ويلقى هذا الفصل الضوء على أثر الاستعمار والحركات القومية ومراحل التحرر الوطني على صياغة خطابات النوع والتنمية وما ترتب عليها من تحديد مواقع الرجال والنساء داخل المجتمعات والاقتصادات القومية. وتخلص المؤلفة في هذا الفصل إلى أنه في الوقت الذي قامت فيه القومية على تبنى لغة المساواة بين أفراد المجتمع على قاعدة من المواطنة، إلا أن تطبيقات المواطنة ظلت تتسم بوجود تفاوت فيما بين الجنسين. وقد ترتب على ذلك حدوث قناعة لدى كثير من النساء والنسويات بوجود تناقض كامن بين المشروع القومي والمشروع النسوي. ولكن مع ذلك فإن نشأة الحركة القومية أسهمت في سعى النساء إلى خلق حيز خاص بهن داخل الحيز العام، مما كان له دور في تطور الحركة النسوية ذاتها.

وتبين المؤلفة هنا أن الدول القومية نشأت في العالم الثالث كرد فعل لتجربة الاستعمار والإمبريالية، إذ أصبح الفكر القومي هو أساس بناء الدول المستقلة. ومن ناحية أخرى فإن الحركة النسوية في العالم الثالث تستمد جذورها من مشاركة النساء في الحركة القومية، ولكن كان من دواعي الانخراط في حركة التحرر الوطني توحيد الجهود بما يتطلبه ذلك من تضحيات وتأجيل للمصالح الفئوية. وفي الوقت الذي كان يتم فيه تأكيد صورة "المرأة الجديدة" في "الدولة الجديدة" أدركت النساء وجود فجوة بين الخطاب السياسي والواقع الاجتماعي (ص ٣٦)، وهو ما تسوق عليه أمثلة من التجربتين الهندية والتركية واللتين تراهما مثالاً لما جرى في

العديد من دول العالم الثالث. وفي الوقت الذي تمت فيه صياغة مفاهيم المساواة في الدول المتحررة من الاستعمار في إطار المواطنة، نجد أن مفهوم المواطنة في حد ذاته ظل يحمل اختلافات بين الرجال والنساء بدعوى عدم الانسياق تمامًا وراء النموذج الغربي!

ويتناول "الفصل الثاني"، وعنوانه "النوع والتنمية"، السياقات الدولية التي تطورت في إطارها حركات التحرر من الاستعمار، وما صاحبها من تطور لنماذج وخطابات التنمية، ولا يقتصر البحث هنا على مفهوم التنمية، بل يتجاوزها للتطرق إلى موقف الحركات النسوية منها. وتتبنى الدراسة هنا منهجًا تاريخيًا مقارنًا لفهم مظاهر التشابه والاختلاف التي واجهتها النساء والنسويات ضمن الإطار التنموي. ثم تسعى "شيرين راي" إلى تتبع الأسباب التي دعت الحركات النسائية في معظم البلاد الساعية إلى التحرر من الاستعمار ودفعتها إلى الالتزام بنماذج التنمية القومية على الرغم من الصياغة القاصرة لـ "مسألة المرأة" في البرامج التنموية التي وضعتها النخب القومية. ثم تنتقل المؤلفة إلى أهم القضايا النظرية التي تم طرحها في إطار التحرر الوطني والنقد النسوي لها، حيث ترى أن تفاعل النسويات مع البرامج المطروحة أتاح قيام مساحة نقدية نسوية داخل برامج التنمية القومية، وهي المساحة التي أثرت كتابات النسويات الغربيات جنبًا إلى جنب نسويات العالم الثالث. وتختتم المؤلفة هذا الفصل بالتأكيد على الطابع الليبرالي للعمل النسوي في إطار الدول القومية والمشاريع التنموية على المستوى العالمي، وهو الطابع الذي تراه مهددًا الآن مع تراجع المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية للدولة القومية أمام تيار العولمة.

وتبين المؤلفة هنا ارتباط التنمية بالرأسمالية الغربية من حيث كون التنمية شكلًا من تطبيقات الفكر الليبرالي الغربي، وذلك من منطلق التحليل اللغوي للمفردات المستخدمة في الخطابين الماركسي والرأسمالي. ومن

الملاحظات اللافتة للانتباه ما تورده المؤلفة، في سياق اهتمام الأمم المتحدة بقضايا النساء والذي تمثل في إعلان السبعينيات من القرن العشرين عقداً للتنمية، إذ اقتصر الاهتمام بنساء العالم الثالث على تطبيق برامج الحد من الزيادة السكانية أى تنظيم/تحديد النسل، بالإضافة إلى قدر من الاهتمام بتعليم النساء. ثم تنتقل في جزء مهم من هذا الفصل فتتبع تطور التحليل النسوي للتنمية انطلاقاً من مفهوم "النساء فى التنمية" انتهاءً بمفهوم "النوع والتنمية" (ص ٧١) وإشكاليات كل منهما، والتي تتمثل منهجياً فى تركيز منهج "النساء فى التنمية" على مظاهر غياب وتغييب النساء عن الخطط والسياسات التنموية، بينما يقوم منهج "النوع والتنمية" على تتبع أوجه اللامساواة بين الرجال والنساء. كما تتناول المؤلفة بقدر من التفصيل ما شهدته الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين من تطور "الفكر النقدي التفكيكي ما بعد الحداثي" فى نقد التنمية فيما عرف بـ"سياسات ما بعد التنمية" (post-development politics) اعتماداً على مفهوم الاختلاف، باعتبار النساء هن "الأخر" بالنسبة للرجال من جانب، وكذلك الاختلافات القائمة بين النساء أنفسهن من ناحية أخرى.

أما "الفصل الثالث"، كما يتضح من عنوانه "العولمة"، فيأتى مركزاً على العولمة باعتبارها قوة مهددة لنظام الدولة القومية بما لها من تأثير على الاقتصاد وتحويله من اقتصاد الدولة إلى الاقتصاد العالمي، وبما لذلك بدوره من أثر على السياقات الاجتماعية والثقافية. ويأتى منظور النوع فيركز على وضع النساء والرجال داخل هذا العالم المتغير، إذ ترى المؤلفة أهمية تناول ظاهرة العولمة من حيث ربطها بتحليل علاقات القوى بين الجنسين عند تتبع العلاقات الاجتماعية للإنتاج فى ظل العولمة. ويتناول هذا الفصل بقدر من التفصيل علاقات الإنتاج فى إطار الرأسمالية وتبعاتها على علاقات القوى بين الجنسين، وذلك من خلال ثلاثة سياقات مختلفة، وهى السوق والدولة القومية والحوكمة (governance)، وهى السياقات التى

تراها محورية في فهمنا للعولمة من جانب وما ي صاحبها من تحول وتنظيم لعلاقات الإنتاج. وتخلص "شيرين راي" إلى نجاح الحركات النسائية باعتبارها حركات اجتماعية في تسييس قضية النوع على مستوى الدول وعلى مستوى النظام الدولي ممثلاً على سبيل المثال في وعى مؤسسة عالمية كالبنك الدولي بأنها خاضعة لمراقبة النساء. كما أن النهوض بأوضاع النساء والجهود الرامية إلى تحقيق أكبر قدر من المساواة بين الجنسين أصبحت من المؤشرات المهمة عند تقييم النشاط التنموي. ومع ذلك، وفي إطار الاقتصاد الليبرالي الساعي إلى إعادة توزيع الموارد على المستوى العالمي، تواجه النسويات تحدياً قوياً في مسألة "إعادة توزيع" علاقات القوى بين الجنسين. كما نجد أن القضايا النسوية التي تفجرت منذ السبعينيات، مثل الاختلاف والنخبوية والتفاوض ومعارضة أنظمة الدول، قد اكتسبت درجة أكبر من التعقيد في إطار العولمة.

وتذكر المؤلفة في هذا الصدد أنه من المتعارف عليه أن زيادة التحاق النساء بسوق العمل بأجر يؤدي بالتبعية إلى تحسين أوضاعهن. وإذا نظرنا إلى سياق العالم الثالث، لوجدنا أن عملية عولمة الأسواق أدت إلى ارتفاع ملحوظ في نسب التحاق النساء بالعمل، إلا أن الملاحظ أيضاً أن عمل النساء يتركز في مجالات بعينها دون الأخرى، كما أن ارتفاع نسب عمالة النساء صاحبه ارتفاع في معدلات "تأنيث الفقر والعنف" (ص ١١٧) في ظل تراجع دور الدولة. ومن هنا ترى "شيرين راي" ضرورة تفاعل النساء مع مسألة الحوكمة على عدة مستويات، وهي: المشاركة في صياغة البرامج والأجندات الرسمية، ومستوى العمل النسوي العام، ومستوى المشاركة المؤسسية ودمج سياسات النوع والبرامج التنموية في العمل العام دون أن يكون ذلك على حساب مصالح النساء. وفي هذا السياق تؤكد أن العمل النسوي لا يقتصر على الاعتراف بوجود مظاهر تمييز بين الجنسين، بل السعى إلى إعادة توزيع الموارد بما يؤدي إلى إلغاء هذا التمييز،

وبالتالى يتعين على الناشطات النسويات العمل معاً من أجل تحقيق تغيير فى بنية المجتمع ممثلة فى السلطة الأبوية والقوى الاجتماعية والاقتصادية.

ويأتى "الفصل الرابع"، وعنوانه "إعادة الهيكلة عالمياً وإعادة هيكلة علاقات النوع"، فتتناول "شيرين راي" فيه نشأة سياسات التكيف الهيكلى العالمية (SAPs: Structural Adjustment Policies) وأثرها على حيوات النساء والرجال. حيث تستهل الفصل بتتبع وتقييم سياسات التكيف الهيكلى وتبعاتها على الجنسين، ثم تنتقل إلى عرض لمواقف النسويات المتخصصات فى علم الاقتصاد فى مواجهة الاقتصاد النيوليبرالى (neo-liberal economics) فى تحليلهن لسياسات التكيف الهيكلى العالمية. وتستخلص المؤلفة من تحليلها هذا درجات تأثر النساء بسياسات إعادة الهيكلة العالمية، حيث ترى أن النساء - مقارنة بالرجال - هن الفئة الأكثر معاناة مما نجم عن العولمة من تفكك العقد الاجتماعى بين المواطن والدولة. كما تشير إلى أن سياسات إعادة الهيكلة فى ظل العولمة أتاحت فرص عمل جديدة للنساء ولكن فى ظروف عمل أكثر سوءاً وأقل ضماناً. وأخيراً تؤكد المؤلفة أن هذه السياسات الجديدة أدت إلى اتساع الهوة بين النساء على مستوى الطبقات وعلى مستوى بلدان الشمال والجنوب.

وتبين لنا المؤلفة فى هذا الفصل كيف أدت سياسات "التكيف الهيكلى" العالمية إلى زيادة تقسيم العمل على مستوى العالم، فلم يعد الأمر يقتصر على اتساع الفجوة بين العالم الثالث والعالم الأول من حيث الإنتاج والاستهلاك، وإنما أدت زيادة معدلات التحاق النساء بالعمل إلى زيادة التراتبية بين الرجال والنساء فى العمل وإلى اتساع الفجوة بين نساء العالم الثالث (الجنوب) كمنتجات ونساء العالم الأول (الشمال) كمستهلكات، وذلك فى إطار العولمة حيث تقع مراكز الإنتاج فى الجنوب بينما تتمركز الأموال

والسلطة والهيمنة فى الشركات العالمية الكبرى لا فى الدول التى يتم الإنتاج على أرضها.

وتنتقل "شيرين راي" فى الفصل الخامس، وعنوانه "النوع والحوكمة متعددة المستويات"، حيث تقدم تحليلاً متعدد المستويات للاستراتيجيات السياسية المستخدمة على المستوى العالمى، ومستوى الدول، والمستوى المحلى، وهو التحليل الذى تسعى من خلاله إلى تأمل مسألة مدى إمكانية إعادة توزيع الموارد والعلاقات المطروحة فى الفصل السابق، وأثر العولمة على عمليات الإنتاج وما يترتب عليها من أشكال تنظيمية للمواجهة والتعبئة. كما تلقى ضوءاً على أشكال الاختلاف المتنامية بين النساء نتيجة تلك التعبئة وصور التضامن القائمة فيما بينهن. ولعل من الإضافات المهمة فى هذا الفصل هو توقف المؤلفة أمام خطاب "التمكين" (empowerment) مشيرة إلى أن فاعلية مفهوم التمكين فى الممارسة النسوية مرهونة بالوعى بالقيود المفروضة على النساء؛ فتمنعهن من الفاعلية عموماً وتشكل إطاراً للاختلافات فى ما بينهن. وتخلص من ذلك إلى أن دعم مفهوم التمكين يعتمد على معرفة بمصالح النساء والاختلافات القائمة فى ما بينهن جنباً إلى جنب الحاجة إلى إعادة توزيع الموارد الاقتصادية والاجتماعية. ويتضمن هذا الفصل عرضاً لأدوار الحركات والمنظمات النسائية فى التعبير عن مصالح النساء، كما تؤكد المؤلفة فيه أن المواطنة الحقيقية الفاعلة ووجود قدر معتبر من المساواة والسياسات الهادفة يمكنها أن تكون قواعد راسخة فى جهود تمكين النساء، مع الأخذ فى الاعتبار أن المشاركة السياسية للنساء والمنظمات النسائية لا تؤدى بالضرورة وتلقائياً إلى تمكين النساء ما دامت قضايا النساء غائبة عنها، أو حين تستخدم مسألة تمكين النساء لزيادة الإنتاج داخل النظام القائم بدلاً من تغيير البنى المؤسسية والممارسات القائمة بالفعل.

ويتطرق هذا الفصل إلى تجربة برنامج تنمية النساء ( Women's Development Programme ) الذى تم تطبيقه فى ست مقاطعات من إقليم راجستان فى الهند بدءاً من عام ١٩٨٤ بمساعدة من مؤسسة اليونيسيف (ص ١٨٣ وما يليها). وبناء على هذه التجربة وغيرها من جهود الحركات النسائية والمنظمات غير الحكومية فى العالم الثالث، ترى المؤلفة أن معظم المبادرات (مثل مبادرة "الصديقة" Sathin فى إقليم راجستان) تخضع للإدماج داخل مؤسسات السلطة وبالتالي يقتصر دورها على تنفيذ البرامج بدلاً من وضع الخطط. كما تشير تلك التجارب إلى أن البنى الثقافية والاقتصادية والاجتماعية للمؤسسات السياسية الرسمية تمثل عائقاً أمام الناشطات النسويات، ليس من منطلق ما تضعه من قيود أمام جهود التغيير فحسب وإنما لما تثيره من إشكالية محاولة ضم المجموعات النسائية والناشطات النسويات ضمن مؤسسات السلطة ودوائر التأثير الرسمية.

كما توضح المؤلفة كيف ساهمت مثل هذه المبادرات فى إلقاء المزيد من الضوء على مدى الاختلاف القائم فيما بين النساء: بين نساء الجنوب والشمال، بين الناشطات و"الفيموقراط" (femocrats: أى النساء العاملات ضمن منظومة مؤسسات الدولة)، بين النساء اللاتى يعملن بالجهود الذاتية أو بتمويل محدود واللاتى يعملن بتمويل من المؤسسات الدولية، وغيرهن من النساء. كما تؤكد التجربة عدم وجود أى تحول ملحوظ فى المنظومات الاقتصادية أو السياسات وذلك على مستوى المؤسسات الرسمية المهيمنة، سواء المؤسسة الدولية (البنك الدولي) أو مؤسسات الدولة الرسمية أو حتى على المستوى المحلى. وهو ما يطرح بدوره تساؤلات حول المصدقية بشأن جهود إدماج عنصر النوع فى التنمية وبشأن مسألة تمثيل النساء فى المنتديات العالمية.

وتختتم "شيرين راي" كتابها بالفصل السادس الذى تتناول فيه "تفاعلات نقدية"، حيث تشير إلى ما تحمله العولمة من تحديات للنساء فى ظل تراجع أهمية الدولة القومية فى ظل النظام العالمى الجديد. ومع ذلك تؤكد أن تراجع دور الدولة القومية لا يعنى غيابها، بل الملاحظ هو ما طرأ عليها من تحولات فى ظل التوسع الكبير فى الأسواق العالمية على حساب الأسواق المحلية. كما تحذر مما تطلق عليه "النوستالجيا" أو الحنين فى دراسات نقد العولمة، وهو ما يتمثل فى الحنين إلى الدولة القومية وتصويرها باعتبارها "ضحية" العولمة (ص ١٩٩)، وخاصة لما كانت تحمله الدولة القومية فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية من وعود وآمال لتحقيق التنمية من خلال المشاريع القومية. وهى ظاهرة تشترك فيها كل دول العالم الثالث مع ما بينها من اختلافات وتباين فى التفاصيل التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. وعلى الرغم من عجز الدول عن تحقيق وعودها بالاستقرار السياسى والنمو الاقتصادى، فإنها ظلت تلعب دوراً كبيراً فى التنمية نظرية وتطبيقاً. ومن هنا أصبحت صورة الدولة العاجزة أمام تحديات الأسواق العالمية الجديدة هى صورة أقرب إلى ضحية العولمة، رغم مسئوليتها عن قراراتها السياسية والاقتصادية أمام التغيرات العالمية، وهو ما يتمثل على سبيل المثال فى استجابة النخب الحاكمة لسياسات إعادة الهيكلة بما يخدم المؤسسات الاقتصادية العالمية الكبرى. وفى الوقت نفسه تلفت المؤلفة الانتباه إلى التأكيد القائم فى المشروعات التنموية المعاصرة على البيئة المحلية، مع إشارتها إلى أن البيئة المحلية ليست كياناً واحداً بل تتنوع فيما بينها، ما بين الريف والحضر على سبيل المثال، حيث لكل بيئة منها خصوصيتها الاقتصادية والاجتماعية وانعكاساتها على حياة النساء. وتختتم "شيرين راي" كتابها بالتأكيد مرة أخرى على أن المرحلة التالية فى كفاح النساء يجب أن تركز على إعادة توزيع الموارد من أجل إعادة صياغة علاقات القوى فى المجتمع، داعية

إلى قيام تحالفات بين القوى الاجتماعية والمجموعات النسائية وإلى التضامن بين الحركات الاجتماعية التحررية فى سبيل تدعيم العمل النسوى وسياسات التغيير.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن "شيرين راي" درست فى جامعتى "دلهى" بالهند و "كيمبردج" فى بريطانيا، وانضمت إلى جامعة "واريك" فى بريطانيا عام ١٩٨٩ حيث تعمل أستاذة للسياسة والدراسات الدولية، وهى مهتمة بقضايا النوع فى مجال الدراسات السياسية والاقتصادية عامة والتنمية والعولمة خاصة، ومن آخر إصداراتها كتاب سياسات النوع فى التنمية (٢٠٠٨) والحوكمة العالمية: رؤى نسوية (٢٠٠٧). وتجمع المؤلفة بين المعرفة بتجربة الدول القومية ممثلة فى الهند مسقط رأسها وموطن نشأتها، والعلم بالنظرية السياسية والاقتصادية ممثلة فى قضايا التنمية والحوكمة، وذلك من منظور يأخذ فى الاعتبار عنصر النوع وعلاقات القوى بين الجنسين. ومن هنا يتسم الكتاب منهجياً باتساع دائرة البحث متتبعاً مختلف الخطابات والسياسات على مدى تاريخى واسع ينطلق من عصر الاستعمار إلى العولمة المعاصرة، كما تتطرق الدراسة إلى مناطق جغرافية متنوعة، ما بين الدول القومية التى نشأت فى ظل الحركات القومية لتحرر من الاستعمار منذ منتصف القرن العشرين، مروراً بدول فى قارتى أفريقيا وأمريكا الجنوبية، وانتهاءً بالدول القومية الناشئة فى أوروبا الشرقية فى نهايات القرن العشرين، والقوى الاقتصادية الصاعدة فى الشرق الأقصى. كما يكشف الكتاب عن معرفة أكاديمية بالدراسات الدولية والحركات النسائية وخطابى التنمية والعولمة. ولعل من أهم الإضافات التى يقدمها هذا الكتاب فى سياق الأكاديمى هو تبنيه منظوراً يأخذ فى الاعتبار علاقات القوى بين الجنسين، خاصة مع ما يطرحه من رؤية للعمل النسوى فى إطار العولمة، مع تزايد سلطة المؤسسات الاقتصادية الدولية وبرامجها على حساب المشروعات القومية. كما يحمل

دعوة للتحالف والتضامن النسوى والمجتمعى لتحقيق التغيير بما يضمن  
أكبر قدر من العدالة والمساواة.

---

---

## رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن(\*)

---

---

### عرض : وسام كمال

صدر هذا الكتاب عن المشروع القومي للترجمة التابع للمجلس الأعلى للثقافة - مصر عام ٢٠٠٠، وهو من تأليف د. مارجو بدران، وترجمة د. على بدران. يتكون الكتاب من ٦١٤ صفحة من القطع المتوسط، ويبدأ بخاطرة للمترجم، ثم تصدير اللغة الانجليزية، ثم تصدير اللغة العربية، ثم مقدمة، يليها ثلاثة أجزاء يتكون كل جزء من عدة فصول، وينتهي بالهوامش والملاحظات. ويعرض هذا الكتاب الحركة النسوية المصرية منذ ولادتها في أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، وعلاقتها بكل ما هو قائم مثل السياسة، الحركة الوطنية، التعليم، الصحة، الثورة والاستقلال، الإسلام..... وذلك في ظل تحولات القرن التاسع عشر، والحروب آنذاك. وفي مقدمة الكتاب أوضحت الكاتبة تفصيلياً الثقافات المتغيرة التي سادت مدن مصر أثناء القرن التاسع عشر، مثل ثقافة الحريم وبعض الممارسات الإسلامية، وحجاب الوجه.

"الجزء الأول" من الكتاب يحمل عنوان "إنبثاق الوعي النسوي" ويتكون من أربعة فصول، يتناول الفصل الأول "حياتان في عالم متغير" حياة كل من "هدى شعراوي" و "نبوية موسى"، باعتبارهما امرأتين شكلتا تاريخ الحركة النسوية في مصر، معتمداً على مذكرات كل منهما، وهذا الفصل يقدم للفكر تمعناً في كيف أصبحت النساء رائدات للحركة النسوية، وما هي التعقيدات الملازمة لمفهوم "المرأة". وتحدث الكاتبة عن

---

(\*) مارجو بدران: رائدات الحركة النسوية والإسلام والوطن. ترجمة : على بدران، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

مفهوم "النسوية" وعن النقاش الدائر حول ما إذا كانت الحركة النسوية فى مصر، وفى كثير من بلدان العالم الثالث، حركة نسوية غربية. وتعلق ذلك بأمر مثل خيانة الثقافة الوطنية، ومناسبتها أو عدم مناسبتها للمجتمع.

"هدى شعراوي": تحت هذا العنوان تروى الكاتبة سريعاً قصة حياة هدى شعراوي، منذ ولادتها فى المنيا عام ١٨٧٩. توفى سلطان باشا أبوها وعمرها خمس سنوات وأصبح على شعراوى ابن عمتها وصياً عليها وعلى أخيها، وعندما بلغت هدى الثانية عشر رتبت أمها خطبتها من ابن عمتها والوصى عليها، وفى العام التالى تم الزواج، الذى استمر لمدة عام ثم تم الانفصال لمدة سبع سنوات ثم عادت إليه مرة أخرى تحت ضغط من العائلة، وفى فترة استقلالها عاودت هدى دروسها ووسعت عالمها. وساعدت هدى شعراوى فى إنشاء جمعية خيرية، وفى تنظيم محاضرات للنساء، وكانت نشطة فى الحركة الوطنية المطالبة بالاستقلال عام ١٩١٩، كما قادت أول حركة نسوية منظمة فى مصر.

وتصف الكاتبة مذكرات هدى شعراوى التى أملتها على سكرتيرها الخاص عبد الحميد فهمى مرسى، بأنها قصتها بصوتين مختلفين، صوت بريء يستبطن مشاعرها عندما تستعيد الفترة الأولى من حياتها قبل أن تصبح شخصية عامة، وصوت مؤرخ للأحداث حسب ترتيبها وهى تستعيد الفترة الثانية وتقص شرحاً للحركة النسوية المنظمة. وتقدم الكاتبة تصويراً لحياة هدى شعراوى كما روتها هى مستعينة بأجزاء من المذكرات التى تسرد فيها مشاعرها حينما وجدت فارقاً فى المعاملة بينها وبين أخيها، وحينما تزوجت دون إرادتها، وعندما طلبت من مدرس القرآن الكريم أن يعلمها قواعد النحو ولكن الأغا (المربي) رفض ذلك بازدرء وقال له "خذ كتابك معك يا سيدنا الشيخ، إن السيدة الصغيرة ليست فى حاجة إلى تعلم قواعد اللغة، لأنها لن تصبح محامية"، وكيف إنها استطاعت توسيع حياتها

وعالمها اثناء فترة انفصالها عن زوجها بمساعدة أخيها، وحاولت أن تتعلم اللغة العربية ولكن فشلت في ذلك، وتعلمت فقط اللغة الفرنسية عن طريق صديقة لها، ومواقف مماثلة متعددة.....

"نبوية موسى": أما عن نبوية موسى فتقول الكاتبة إنها ولدت عام ١٨٨٦ في مدينة الزقازيق، وكان أبوها ضابطاً في الجيش برتبة يوزباشي، وتوفى قبل أن تولد نبوية، وانتقلت أم نبوية بابنها وابنتها إلى القاهرة كي ترقى من تعليم ابنها شقيق نبوية الذي كان يكبرها بعامين. تلقت مبادئ التعليم في البيت وهي تطلب عون أخيها، ثم التحقت بقسم البنات في مدرسة عباس الابتدائية رغماً عن رفض أمها وأخيها، وكانت متفوقة، ثم سجلت نفسها في برنامج تدريب المعلمات في المدرسة السنوية، ثم قدمت طلباً للالتحاق بامتحانات البكالوريا التي كانت قاصرة على البنين آنذاك، ودعيت للتدريس في الجامعة المصرية، ونشرت محاضراتها في الصحف، وهي أول امرأة مصرية تعمل ناظرة لمدرسة بنات، وكانت ناقدة مفوهة وصريحة لسياسات التعليم، ولسلوك رجال التعليم، معددة ما يطلق عليه الآن التحرش الجنسي، مما أدى إلى فصلها من وزارة المعارف، فكرست نفسها لإدارة المدرستين الخاصتين اللتين أنشأتهما. كما نشرت نبوية موسى مذكراتها مسلسلة في "مجلة الفتاة".

تسرد الكاتبة بعد ذلك قصة "نبوية موسى" كما روتها هي في مذكراتها، شارحة نضالها ومحاولاتها للحصول على تعليمها الذي كان مرفوضاً اجتماعياً ورسمياً، وإحساسها بالمركز الثانوي عندما اهتمت أمها بتعليم أخيها وترقيته وتغاضيتها عن تعليمها هي، وكيف أنها اكتشفت أنها مختلفة عن باقي النساء عندما وجدت أن اهتماماتها مختلفة عنهن، وأنهن يعتبرنها شاذة والعكس أيضاً فهي تعتبرهن شواذ وتعريفها للشذوذ هو أنه ما يخالف العادة المتبعة سواء أكان صواباً أم خطأ، كما تحكى كيف أنها

وجدت تفریقاً بينها وبين قرنائها من المدرسين الذكور فى الراتب حيث إن لهم ضعف راتبها، ولما سألت عن السبب جاءها بأنهم حاصلون على البكالوريا، فتقدمت لامتحان البكالوريا كأول سيدة تفعل ذلك، شارحة ما واجهت من صعوبات وتصميمها على موقفها وموقفها من الزواج ورفضها له ووصفها له على أنه عبء مزدوج.

وتختتم الكاتبة الفصل بمقارنة سريعة لحياة هاتين السيدتين واستخلاص كل من المتشابه والمختلف فيهما.

تنتقل الكاتبة إلى الفصل الثانى "تحقيق مجال فى الحياة العامة"، وفى بدايته تتحدث عن فترة النشاط النسوى المشوب بالتحفظ والتي تمتد من أول القرن العشرين إلى أوائل العقد الثانى منه. وتقول إنه فى السابق لذلك كانت الطبقة الاجتماعية هى التى يرجع إليها تحديد الممارسات الاجتماعية للنساء والفصل بين الجنسين، وحول نهاية القرن التاسع عشر قام الدين والعرق مقام الطبقة الاجتماعية فى تحديد السلوك الاجتماعى لنساء الطبقتين العليا والوسطى، فقد كان حجاب الوجه وإبقاء النساء فى بيوتهن ينظر إليهما على أنهما أمران إسلاميان. ولهذا كان هناك سخط موجه لكتاب قاسم أمين "تحرير المرأة"، لأنه أوضح أن حجاب الوجه والبقاء فى البيت لم تكن متطلبات إسلامية إلزامية. ثم جاء الوعى الوطنى ليطنغى على اعتبارات الجندر والطبقة الاجتماعية. وفى أوائل القرن العشرين استحدثت النساء خطاباً وطنياً أضفى على ابتكاراتهن شرعية، كما أدى إلى تقدم هذه الابتكارات. وجيشت النساء الوطنيات المصريات لفكرة وممارسة "المرأة الجديدة" ضد المستعمرين، بدلاً من التعلق بالعادات كسلاح ثقافى دفاعى.

تنتقل الكاتبة بعد ذلك إلى المجالات التى دخلتها النساء فى تلك الفترة، فتبدأ بـ "الأعمال الخيرية والخدمة الاجتماعية" هذا المجال الذى نجحت من خلاله النساء فى رسم أدوار جديدة لهن قائمة على تقاليد إنسانية

ومؤسسة على دعائم دينية. والنساء هن اللاتي أخذن بمقود الخدمة الاجتماعية من يد المنشآت الدينية في مصر، عندما أنشأن أولى الجمعيات الخيرية المدنية، ففي عام ١٩٠٩ أسست هدى شعراوي، ومعها نساء أخريات "مبرة محمد علي" التي كان لها عيادة خارجية للنساء والأطفال الفقراء، وتستمر الكاتبة في ذكر أمثال لجمعيات وأعمال أنشأتها النساء للخدمة العامة والأعمال الخيرية، مثل إنشاء مدرسة لتدريب القابلات، ومركز لتدريب الممرضات وجمعية للإغاثة أثناء الغزو الإيطالي لليبياء، وجمعية المرأة الجديدة التي ألحق بها مشغل للفتيات الفقيرات. وترى الكاتبة أن الابتكارات التي قدمتها الجمعية الخيرية المدنية الحديثة لها مضامين مهمة تتعلق بالجنس والطبقات الاجتماعية، فمثلاً انخفض مستوى الفصل السائد بين الأغنياء والفقراء بعد أن أصبح الأغنياء يذهبون إلى الفقراء ويرون حياتهم القاسية. أيضاً العون الاجتماعي إلى جانب أنه واجب ديني، أصبح مسئولية وطنية مدنية. وعلى الجانب النسوي كانت النساء ذات الوعي النسوي مدركات لتأثير عملهن الخيري النافع المحرر لهن بإعطائهن القدرة على أن يلجن ساحة العمل العام، أيضاً متمنيات أن يكون في جهدهن مساعدة النساء الفقيرات، ما يجعلهن قادرات على الأخذ بأيدهن ليضعن أقدامهن على الطريق لكسب حقوق أوفى لهن كنساء.

وثاني المجالات التي تتعرض لها الكاتبة "الجمعيات الفكرية وبرامجها" التي أنشأتها النساء لمساعدة أنفسهن وواكبت خطواتهن في المساعدة الاجتماعية، غير أن الكاتبة تذكر أن بعض مؤسسات هذه الجمعيات كن يتمتعن بالوعي النسوي، في حين أن أخريات أحسن بالقلق نحو الاتجاهات الجديدة، والانحراف عما كن يعتقدن أنه تعاليم إسلامية، ومع أن تفكيرهن كان محافظاً إلا أن نشاطهن كان جريئاً. وتذكر مثلاً لذلك "جمعية ترقية المرأة" التي أنشأتها فاطمة راشد، وأصدرت مجلة تحمل الاسم نفسه، ومجدت الجمعية مكان المرأة في بيتها وكانت بمثابة رد على

كتاب "تحرير المرأة" لقاسم أمين، بينما نجد نساء أخريات أمثال هدى شعراوي يقدمن تفسيراً أكثر ليبرالية للتعاليم الإسلامية، ليجدن أدواراً جديدة في المجتمع. فقد ساعدت "هدى شعراوي" في تنظيم العديد من المحاضرات التي ألقته النساء من أجل النساء، وذلك خارج مقر الجمعيات النسائية. وبدأت بعد ذلك النساء المصريات المنتفعات من التعليم المدرسي في إلقاء المحاضرات مستخدمات مقر الجريدة الليبرالية، وقسم النساء الذي أنشأته الجامعة في عامها الثاني. وتمضى الكاتبة في ذكر حال كل من حضرت في الجامعة، حتى انتهى الأمر بإغلاق قسم النساء بالجامعة، بعد أن تزايد العداء نحو ما أسموه بغزو النساء مكان الرجل. ولكن استمرت النساء في تكوين الجمعيات الأدبية والفكرية مستهدفات استمرار المحاضرات المخصصة للنساء، كما استمرت "هدى شعراوي" في تنظيم المحاضرات الخاصة بالنساء. وأيضاً بدأت "مى زيادة" -الكاتبة اللبنانية المشهورة وإحدى عضوات جمعية الرقى الأدبي للسيدات- في عام ١٩١٤ تستقبل كُتّاباً ومفكرين من الرجال والنساء في بيتها بالقاهرة، مكونة بذلك أول صالون أدبي مختلط.

تنتقل الكاتبة إلى مجال آخر من المجالات التي دخلتها النساء في هذه الفترة وهو مجال "التدريس كنشاط نسوي" وهذا المجال ليس كسابقه، فعندما أسست النساء جمعيات خيرية وثقافية قد أنشأن ساحات لسن فيها متنافسات مع الرجال. على عكس التدريس الذي كان مقصوراً على الرجال المصريين أو الرجال والنساء البريطانيين. وفي هذا تتطرق الكاتبة إلى خبرات نبوية موسى والصعوبات التي واجهتها أثناء حياتها كمدرسة وكناظرة، لفهم الوضع آنذاك.

فالصعوبات التي واجهت "نبوية موسى" عديدة، فبعد أن حصلت على شهادة البكالوريا أصبحت تمثل تهديداً للرجال المصريين والنساء

البريطانيات، فمنعت السلطات الاستعمارية أى امرأة أخرى من دخول امتحانات البكالوريا. وبعد أن حصلت على البكالوريا عملت كمدرسة عامين ثم ناظرة لمدرسة ابتدائية بالفيوم، وهناك وجدت نفسها وجهًا لوجه أمام سلطة رجال الإدارة فى الإقليم. وبسبب مقاومتها للسلطة المستمرة، كانت كثيرة الانتقال بين المدارس بالمحافظات. وبسبب ضرورة اختلاط الجنسين فى الوقت الذى كان فيه المدرسون الذكور هم المسيطرون على مدارس البنات، لم يعتبر التدريس عملاً محترمًا للنساء المصريات، وترددت معظم العائلات فى إرسال بناتهن لتلقى العلم. وكانت "نبوية موسى" ملتزمة بمبادئ الاحتشام، وساعد هذا فى اجتذاب فتيات للالتحاق بالمدارس. وتستعين الكاتبة بأجزاء كثيرة من مذكرات "نبوية موسى" فى هذا الفصل، شارحة معاناتها ونجاحاتها خلال حياتها العملية.

"الفصل الثالث" من الكتاب يحمل عنوان "تمحيص الجندر" وتعرض فيه الكاتبة حال النساء اللاتى غزون عالم الكتابة، فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أصدرت النساء العديد من الدوريات النسائية، وتوضح أن لكتابات هؤلاء النساء اتجاهين رئيسيين، الأول يعبر عن قدسية الحياة المنزلية، والثانى يشكل ايديولوجية نسوية.

"كتابة قدسية الحياة المنزلية": تذكر الكاتبة فى هذا الجزء أمثلة عديدة للكتابات التى كتبتها النساء تمجيدًا وترسيخًا للحياة المنزلية وقدسيتها، ومما لفت نظرنا أن رائدات تلك الصحافة تجاوزن حياتهن المنزلية وتعلقن بأعمال جديدة، إلا أنهن استخدمن أقلامهن فى تمجيد الأدوار المنزلية للنساء. واستخدم الخطاب الإسلامى المحافظ كرد على كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة". وتتساءل الكاتبة إذا كان الرجال حاربوا ما رأوا أنه تهديد لامتيازاتهم، فما الدافع وراء تبنى النساء تلك الروح المحافظة؟، ربما وقعن تحت تأثير أزواج محافظين، أو هذه هى رؤيتهن الخاصة للهوية الإسلامية.

تتساءل أيضاً عن سبب تمجيد نساء الأقليات الدينية أو العرقية لتلك الأدوار؟، ربما كان هذا أمراً آمناً لنساء الأقليات أن يروجن لتقدم المرأة بتحسين أدوارها المتقبلة. وتقول الكاتبة إن برنامج الدعوة إلى هذه الأدوار، استهدف شحذ مهارات النساء فى تنشئة الأطفال، وإدارة المنزل، والإنتاجية، ومبادئ المحافظة على النظافة، واستغل تعليم البنات بسرعة لصالح تقديس الحياة المنزلية، وتركزت المناقشات بعد أن تزايد عدد الفتيات فى المدارس على ما يجب أن يتعلمنه، ووجوب اختلاف مواد الدراسة فى مدارس البنات عن مدارس البنين.

**"التعبير بوضوح عن النسوية"** على الناحية الأخرى تذكر الكاتبة المعارضة التى تشكلت ضد قدسية الحياة المنزلية، بأقلام نساء عدة مثل : زينب فواز، عائشة التيمورية ووردة اليازجي، تيران من قصر النساء فى بيوتهن. وأنتجت الرائدات النسويات أهم كتابين نسويين ظهرا فى تلك الفترة، "النسائيات" لباحثة البادية عام ١٩٠٩، وبحث "نبوية موسى" "المرأة والعمل" عام ١٩٢٠. وتقول إن الرائدات النسويات كن يطالبن بأدوار جديدة للنساء بعيدة عن المنزل، ويطالبن بتعليم المرأة والعمل، وفى مواجهةهن للأصوات التى تقول إن طبيعة المرأة للمنزل، أكدن أن أدوار الجندر مبنية اجتماعياً وليست بحكم الطبيعة أو بأمر إلهي. وبرأن الإسلام والدين عموماً من تشكيل أدوار منفصلة للنساء. وتستعين الكاتبة فى هذا بأجزاء من مقالات أو محاضرات هؤلاء الرائدات. وتتعرض باستفاضة إلى موقف النسويات من حجاب الوجه، واعتباره من العادات التى تشكلت مبنية على فكرة الفروق الجنسية بين الجنسين، وعلى اعتبار المرأة كائناً جنسياً مثيراً للغرائز، على الرغم من أن بعضهن لم ينزع حجاب الوجه والبعض كان أجراً ونزعه بالفعل.

"النسوية الوطنية تواجه النسوية الإمبريالية" تحت هذا العنوان تقدم الكاتبة خلفية عن اتصال الحركة النسوية المصرية بالحركة النسوية العالمية، فتقول إنه في عام ١٩١١ وضعت النساء المصريات مطالبهن النسوية في جدول أعمال المؤتمر الوطني المصري، وفي العام نفسه جاءت إلى مصر كل من كارى كات وإيتا جاكوبز، وهما قائدتان في التحالف الدولي للنساء المطالب بحق الاقتراع، وكانتا ترغبان في توسيع قاعدة هذا التحالف ليضم بلداناً أكثر. وهنا ترى الكاتبة أن النسويات الغربيات كن ساذجات في موضعين، الأول كن على جهل بيزوغ الوعي النسوى في مصر، وظنن أن عليهن إيقاظ النساء ومساعدتهن، الموضع الثانى هو أن هذا التحالف يقوم على مبدأ المساواة، غير أنه تجنب تحدى الاستعمار وأخذ يضم إليه دولاً مستعمرة، ذلك الاستعمار الذى يهدم ويخرب مبادئ الإنسانية والمساواة. أيضاً تقول الكاتبة إن الاهتمام المباشر للزائرتين، كان مساعدة المصريات فى إنشاء جمعية للمطالبة بالحق فى الاقتراع كى ترتبط هذه الجمعية بالتحالف الدولي، لكن وجدتا أنه من غير المعقول أن يناقشن موضوع تصويت النساء فى بلد لم يحصل الرجال فيه على حق الاقتراع. لكن مع أن النسوية المصرية وطنية والنسوية الدولية مدموغة بخاتم الإمبريالية، فإنه كانت هناك إمكانية لنشاط متبادل، فزيارة هاتين القيادتين النسائيتين، بدأ الاتصال بينهما وبين المصريات، وبعد مرور عقد على استقلال مصر الناقص، وبانطلاق الحركة النسوية المصرية، أصبح الاتحاد النسائى المصرى عضواً فى هذا التحالف. وتوضح الكاتبة أنه بينما حاولت النساء المصريات تجريب الجديد، إلا أنهن حافظن على هويتهم الثقافية والوطنية والدينية.

أما "الفصل الرابع" فهو بعنوان "مصر لمن من المصريين" وتقدم فيه الكاتبة علاقة رائدات الحركة النسوية، بالوضع السياسى والنضال الوطنى فى تلك الفترة. وتوضح باستفاضة مواقف النساء الوطنيات خلال ثورة

١٩١٩. فتذكر أن النساء خرجن إلى شوارع القاهرة شاجبات العنف والقمع اللذين يمارسهما البريطانيون ضد المواطنين المصريين، ومحتجات على اعتقال الزعماء الوطنيين. وهنا تشرح الكاتبة مسار المظاهرات المتكررة واللافقات التي استخدمت فيها. وكيف أن هذا الجهاد الذي تقوم به النساء وضع تحدياً أمام قائد الشرطة البريطاني، فلديه تعليمات بوقف المظاهرات، وهذا يعنى استخدام القوة، وإذا استخدمها بالفعل ضد نساء سيقع فى الخطأ. وتذكر الكاتبة أن طالبات المدارس أيضاً اشتركن فى تلك المظاهرات، مما أثار ذعر مدرساتهن البريطانيات. ولكن جدير بالذكر شرحها لموقف نبوية موسى ورأيها فى هذا الشأن، فهى ترى أن نشر التعليم بين النساء هو أعلى درب من دروب النضال الوطني، وأبعدها مدى فى التأثير. وبهذا أضربت كل المدارس فيما عدا المدرسة التى كانت نبوية ناظرتها. واستمر نضال المصريين والمصريات فى عام ١٩١٩ ضد الاستعمار حتى أعلنت نساء مصر أول احتجاج مباشر مكتوب قدم للسلطات البريطانية شاجبات لجنة ملنر، ومحتجات على سوء معاملتهن أثناء المظاهرات. وفى عام ١٩٢٠، اجتمعت النساء وكونت لجنة الوفد المركزية للسيدات، والتى كانت لها مهام حيوية، منها أنه عندما أودع زعماء الحزب فى السجن أو نفوا من البلاد، أمسكت سيدات الوفد بمقود النضال، كما لعبت دوراً مهماً فى توسعة القاعدة الشعبية المساندة للوفد، وكان عملها من خلال شبكات اتصال بالجمعيات النسائية فى القاهرة والأقاليم آنذاك، أيضاً أخذت عضواتها فى إنشاء اتحادات نسائية فى الأقاليم. وتعرض الكاتبة للأزمة التى حدثت بين الوفد واللجنة، فقد كتب "سعد زغلول" وزملاؤه مسودة مشروع للاستقلال أرسله من لندن إلى جماعات مختلفة لإبداء رأيهم، لكنه لم يرسل إلى لجنة الوفد للسيدات، وقد اجتمعت "هدى شعراوى" بالسيدات واستطعن الحصول على نسخة من المشروع، ونشرن نقدهن للمشروع فى الصحف، وكتبت "هدى شعراوى" إلى سعد زغلول فى لندن تشجب عدم استشارته للجنة،

وأرسل إليها "سعد زغول" اعتذارًا قائلاً: إنه لا يمكن لأي مجتمع أن يتقدم من دون مشاركة نسائه. وعند صدور الدستور المصري الجديد بعد الاستقلال، كانت الصدمة، حيث منح الدستور الذكور وحدهم حق ممارسة الحقوق السياسية، وهنا تساءلت النساء، "مصر لمن من المصريين؟"، وكان هذا شعارهم في المظاهرات التي أقمنها للاحتجاج على ذلك. وتعرض الكاتبة تفصيليًا إلى العلاقة بين لجنة الوفد للسيدات وحزب الوفد، وما شابها من خلافات عدة، أهمها اختلاف السيدات مع رجال الوفد على وضع السودان، فهن كن مصمات على ألا ينفصل السودان عن مصر، أما رجال الوفد فكانوا على استعداد للتفاوض. تلك الخلافات التي أدت في النهاية إلى استقالة "هدى شعراوي" من اللجنة، واستقالة "سعد زغول" أيضًا، في النهاية تقول الكاتبة إنه منذ عام ١٩٢٤ عبرت المرأة المصرية عن وجودها ونشاطها في قلب الحياة العامة.

"الجزء الثاني" من الكتاب يحمل عنوان "الحركة النسوية" ويمتد هذا الجزء من الفصل الخامس وحتى الحادي عشر، الفصل الخامس بعنوان "بيت المرأة" ويتناول إنشاء الاتحاد النسائي المصري، الذي بإنشائه بدأت حركة نسوية منتظمة ومعلنة، وحدثت ثلاثة أمور، الأول: نزع رائدات الحركة النسوية الحجاب عن وجوههن، الثاني: استخدام صفة النسائية بطريقة واضحة، الثالث: وجود كيان وأنشطة مستقلة للحركة. وتبدأ الكاتبة الفصل بشرح كيف تناقص حجاب الوجه في مصر في العشرينيات وحتى الأربعينيات، وكيف تخلصت الرائدات منه، والذي كان من وجهة نظرن أكبر عقبة لمشاركة النساء في الحياة العامة، فهو لم يكن مقيدًا للمرأة فحسب، بل كان أيضًا رمزًا لنظام الحياة في المدن الذي شمل قصر النساء في البيوت، وعلامة الاعتماد الكامل على الآخرين. ثم تنتقل الكاتبة إلى تكوين الاتحاد النسائي المصري ومطالبه، وفي هذا الجزء تذكر نبذة عن كل عضوة من عضوات الاتحاد واللاتي كن إحدى عشرة في البداية إلى أن

أصبحن ٢٥٠ فى عام ١٩٢٩. وتتعرض إلى المجالات التى أصدرها الاتحاد -والتي دلت أسماؤها على ربط بين الجندر والوطنية معا على عكس أسماء مجلات أخرى مثل مجلة الفتاة أو الجنس اللطيف واللاتى دلت أسماؤها على الجندر فقط- وهما:

- مجلة المصرية الصادرة باللغة الفرنسية: بدأ إصدارها عام ١٩٢٥، وكانت تخاطب الطبقة العليا والوسطى.
- مجلة المصرية الصادرة باللغة العربية: والتي أراد بها الاتحاد أن يصل إلى قطاع أكبر من المصريين والدول العربية، وبدأ صدورها ١٩٣٧.

أنهت الكاتبة هذا الفصل بالتعرض إلى انضمام الاتحاد النسائى المصرى إلى التحالف الدولى للنساء للمطالبة بحق الاقتراع والمواطنة المتساوية. والتي شملت عضويته دولاً مستعمرة وأخرى خاضعة للاستعمار، وبالطبع تصادمت مصالح النساء من الدول الخاضعة للاستعمار مع الحركة النسوية الدولية بأشكال خطيرة.

الفصل السادس "أخوات المدينة وأخوات الريف" تناولت فيه الكاتبة الأنشطة التى قام بها الاتحاد النسائى المصرى، فقد بدأ سنواته الأولى بالخدمات الاجتماعية، لكن أوضحت أن مدخل الاتحاد للخدمة الاجتماعية كان مختلفاً عن باقى الجمعيات الخيرية، فقد اعتقدت النسويات أن رفع المعاناة عن كامل النساء الفقيرات هى الخطوة الأولى لخلق الظروف المناسبة لإمكانية حصول الفقيرات على حقوقهن الكاملة كنساء. ومن هذه الأنشطة افتتاح عيادة طبية للأطفال والنساء فى منطقة البغال، والتي ألحقت بمشغل لتدريب الفتيات سمي "بيت الإصلاح التعاونى"، ودار لحضانة أطفال السيدات اللاتى يعملن، وفى هذا الجزء تناولت الكاتبة بالتفصيل أنشطة الرائدات النسويات فى مجال الصحة والتدريب والخدمة الاجتماعية.

وكذا تفاعلهن أثناء حروب البلقان وزلزال تركيا عام ١٩٣٩، حيث قمن بجمع تبرعات للضحايا، وتحميس النساء للعمل فى الإسعافات الأولية، وتكونت لجنة سيدات الهلال الأحمر. تناولت أيضاً الكاتبة اهتمام الرائدات النسويات باحتياجات المناطق الريفية، فقد ناشد الاتحاد طويلاً وأثار الرأى العام للنظر إلى حال الريف، ونشرت مجلة المصرية سلاسل من المقالات التى توضح حال الفلاحين وتناشد ملاك الأراضى والحكومة تقديم يد العون لهم، كما قام الاتحاد بخطوات عملية فأنشأ لجنة تحسين الأحوال فى الريف، كما تعرضت الكاتبة لأنشطة الاتحاد أثناء انتشار الأمراض الوبائية فى مصر، مثل انتشار الملاريا عام ١٩٤٤ فى مصر العليا، والكوليرا عام ١٩٤٧ فى الدلتا.

"الفصل السابع" بعنوان "إعادة تنظيم العائلة" تتعرض الكاتبة فيه إلى شكل الأسرة فى تلك الفترة، وعلاقات القوة فيها. فتقول إن السيطرة الأبوية المستبدة راسخة داخل الأسرة بأشكال متعددة من التحكم فى النساء، وإن كانت تتغير وفقاً للطبقة الاجتماعية والظروف الطبقيّة. وتركت الدولة السلطات الدينية مسيطرة على قانون الأحوال الشخصية، وطبقاً للتفسيرات الدينية التقليدية للشريعتين الإسلامية والمسيحية، كانت الزوجات تحت سلطة أزواجهن. ولهذا كانت هناك مهمة صعبة أمام الرائدات النسويات لتغيير ذلك، فاستهدفن كبح جماح سوء استخدام الرجال لامتيازاتهم، باستخدام منطق الإسلاميين المعاصرين. فتعرض الكاتبة باستفاضة حملتهن لإصلاح قانون الأحوال الشخصية، والذى طالبن فيه بعدد من المطالب منها: تحديد سن الزواج للفتيات - تقييد تعدد الزوجات - تنظيم حق الطلاق المطلق للرجل - إلغاء بيت الطاعة - تمديد فترة الحضانه .....). وتقول أن هذه الحملة كانت مخيبة للآمال، ففى خلال الفترة التى قاد فيها الاتحاد النسائى المصرى تلك الحملة حدثت التغييرات الكبيرة والوحيدة التى أنشأها قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٢٩. وأعلنت رئيسة الاتحاد أن القانون

المعدل جاء محروماً من روح الإصلاح. فهو لم يستجب إلا لتقنين سن أدنى للزواج، والتوسع فى الحضانة للأم، وقدم توضيحات محدودة تتعلق بقدرة النساء على أن يطلبن الطلاق، وهذا من وجهة نظر الكاتبة غير كاج للسلطة الأبوية وامتيازاتها بدرجة كبيرة.

تتطرق الكاتبة أيضاً فى هذا الفصل إلى إعادة تشكيل أدوار النساء فى العائلة، والذى اتجهت إليه الرائدات النسويات فى أواخر الثلاثينيات. وكان أحد وأهم الطرق المؤدية إلى زيادة سلطة النساء والتوسع فى أدوارهن داخل الأسرة، هو البند الخاص بزيادة فترة حضانة الأم لأطفالها، وبذلك امتدت سلطة الأم على أطفال إلى مشارف سن البلوغ. وذكرت الكاتبة أنه فى الثلاثينيات من القرن العشرين، بدأت أزمة تظهر فى المجتمع عرفت باسم "أزمة الزواج"، والتى من أسبابها كساد الحالة الاقتصادية، وعدم التساوى فى المستوى التعليمى للزوج والزوجة، وبداية اتجاه الشباب للزواج من أجنبيات، وبدء تفكير الفتيات المتعلقات فى العدول عن الزواج لعدم الرغبة فى الدمج بين الدورين..... وهو ما أدى إلى مطالبة الرائدات بالاهتمام بتعليم المرأة كى تقوم بدور الأم على وجه يحقق تقدم المجتمع، كما شنن حملة للتخفيض من قيمة المهور، مع الاستمرار فى مقالاتهن ومناظراتهن بالدعوى إلى أنه يجب ألا يتوقف تأثير المرأة المتعلمة عن حدود الأسرة فقط، بل يتسع إلى الأمة والمجتمع.

الفصل الثامن بعنوان "تعليم الأمة" ويتحدث عن تعليم النساء على كل المستويات وفى كل الميادين، والذى كان هدفاً محورياً للحركة النسوية المصرية. فلقد طالب الاتحاد النسائى المصرى فى عام ١٩٢٣ بإنشاء مدارس ثانوية للبنات، وبالفعل افتتحت مدرسة شبرا الثانوية للبنات عام ١٩٢٥، واعتبر نساء الاتحاد ذلك نصراً لهن. واستمر الاتحاد فى ضغوطه لإنشاء مدارس ثانوية أخرى للبنات، وبالفعل توالى إنشاء المدارس سواء

فى القاهرة أو الأقاليم. وبينما كان الاتحاد النسائى المصرى يوالى ضغوطه فى إنشاء المدارس الثانوية، أخذت "نبوية موسى" اتجاهاً آخر، معبئة طاقات النساء الأثرياء فى الإسكندرية لإنشاء مدرسة ابتدائية للبنات، ورغم الصعوبات التى واجهتها من كبار موظفى وزارة المعارف، فإنها افتتحت مدرسة "ترقية الفتاة" فى حى محرم بك المتميز، وبعد سنوات قليلة افتتحت مدرسة ثانوية أخرى للبنات فى القاهرة. وأسست رائدات الحركة النسوية دعوتهن لتعليم الفتيات على توجيهات القرآن وعلى التاريخ الإسلامى، والتاريخ الفرعونى المصرى، وذلك من خلال المقالات والمحاضرات والخطب العامة. كما كن واعيات لدور التعليم فى الشعور الوطنى، فطالبن بأن يكون تراث الأمة جزءاً أساسياً من مناهج الدراسة. كما طالبن أيضاً بإدخال التربية الرياضية ضمن المناهج. وتوضح الكاتبة بالأرقام والنسب كيف أن الفتيات تفوقن فى التعليم على نظرائهن من الفتيان. أما عن التعليم الجامعى فتقول إنه فى عام ١٩٢٥، أعيد تشكيل الجامعة المصرية الأهلية، بعد الاستقلال، وألحقت بالدولة كأحدى مؤسساتها، وأعيد تسميتها بجامعة فؤاد الأول، وتم إعلان أنها مفتوحة لكل المصريين، غير أن الأبواب أغلقت أمام النساء. ولم يكن رأى العام مسانداً لتعليم النساء الجامعى. ومع هذا أبدت الحكومة استعدادها لدعم تعليم المصريات فى الخارج، وأرسلت مجموعة بالفعل إلى إنجلترا. وواصلت الرائدات النسويات مطالبتهن بدخول النساء إلى الجامعة، وساندهم رئيس الجامعة، واتخذ خطوة عملية لتنفيذ مسانده، بأن سمح، بهدوء، لجماعة صغيرة من النساء للالتحاق بالجامعة عام ١٩٢٩، وقد تميزن فى دراستهن، وأذاع الاتحاد النسائى المصرى تفوقهن. لكن كانت الجامعة على عكس المدارس مختلطة الجنسين، واستمرت الفضيلة تلقى الاهتمام الأول لدى العائلات، وكان هذا سبباً لتردها فى إرسال بناتها إلى الجامعة. وبناء على ذلك اتخذت إجراءات فى الجامعة للفصل بين الجنسين. وتنتقل الكاتبة بعد ذلك إلى

المعارك التي خاضتها النساء للالتحاق بالأقسام المختلفة والكليات الجديدة أيضاً مثل الهندسة والزراعة والتجارة... والتي كانت مقصورة على الرجال وكيف أنها تفوقت عليهم فيها. ثم تذكر نماذج لنساء استكملن الدراسة العليا وحققن الدرجات العلمية سواء من خلال الجامعة المصرية أو من خلال المعاهد الخاصة الأجنبية في مصر أو في الخارج. تنطرق أيضاً الكاتبة إلى مطالبة الرائدات النسويات بدخول المرأة مجالات أخرى مثل الفن والرياضات المختلفة والرسم والتصوير... وأشارت في نهاية الفصل إلى القضية التي صاحبت تعليم النساء، وهي قضية اختلاط الجنسين، والتي كانت ما بين الظهور والاختفاء مع التقلبات السياسية المختلفة، وانقضت هذه الأزمنة مع قيام الثورة وراية الاشتراكية.

في الفصل التاسع "النساء كن دائماً عاملات" تشرح الكاتبة حملة الرائدات النسويات المطالبة بحق النساء في العمل، ذلك الحق الذي وصفته أنه كان يشكل تهديداً للثقافة الأبوية أكثر من التعليم، فمن خلال العمل يمكن للنساء تجاوز القصر في البيت وتخفيض الاعتماد المادي على الأب ثم الزوج. وعرضت الكاتبة تفصيلاً الخطوات التي كانت النسويات يخطونها لتحقيق مطالبهن، والردود التي كن يواجهنها من المحافظين الأبويين، ومن الليبراليين التقدميين، وكيفية الرد عليها، وما واجهن من هجوم باسم عفة المرأة التي ستزول مع الاختلاط، وكيف تعاملن مع ذلك. وبدأت النساء الدخول في مجالات العمل المختلفة، وقد أفرد الكتاب جزءاً كبيراً لشرح وضع العاملات في المصانع والمحال التجارية، حتى صدر قانون تنظيم عمل النساء عام ١٩٣٣، وتفاعلت النسويات معه وعلقن عليه. تطرقت أيضاً الكاتبة إلى اشتغال النساء بالتعليم والذي عملت النسويات جاهدات على تحقيقه، وجاء بنماذج لنساء اشتغلن بالفعل، ونماذج لنجاح المعلمات والناظرات والنساء عموماً في مجال التعليم، وكذا مجال الصحة ومجال المحاماة والصحافة، وأيضاً اشتغال النساء بوظائف عدة في جهاز الدولة.

وأنتهت الكاتبة هذا الفصل بالتعرض لمهنة الترفيه التي كانت تعتبر غير محترمة للنساء رغم النجاح والشهرة، واتى بنماذج عدة مثل أم كلثوم وأسماهان وبديعة مصابني.

الفصل العاشر يحمل عنوان "المتاجرة بالنساء" ويتناول معركة الاتحاد النسائي المصري ضد البغاء، والذي كانت تقننه الدولة. وتقول الكاتبة إن الرائدات النسويات وضعن البغاء تحت المجهر للفحص كصورة من صور الاستغلال المبني على الفروق في الجندر وفي الطبقة الاجتماعية. وتشرح وضع وأشكال البغاء في مصر، وتتعرض لتاريخه منذ أوائل القرن التاسع عشر، حتى تقنيته في ١٩٠٥. ثم تتناول بالتفصيل حملة الرائدات النسويات ضد البغاء، والتي استعن فيها بدعم السلطة الدينية المتمثلة في الأزهر الشريف، وكانت المطالبة بإلغاء البغاء أيضًا عالمية، حيث طالب به التحالف النسائي الدولي عام ١٩٢٣، وفي النهاية في عام ١٩٤٩ أغلقت منازل البغاء بقرار عسكري، ثم أصبح البغاء مجرمًا قانونًا بعد ثورة ١٩٥٢. وأوضحت الكاتبة أن الرائدات المصريات ربطن البغاء بالامتيازات الأجنبية في مصر، وحاولن توسيع إدراك عضوات التحالف النسائي العالمي بذلك. لكن لم تستطع النسويات المصريات التأثير على نساء التحالف الدولي للمطالبة بإلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر حينما ربطتها بالبغاء، ولكنها استطاعت ذلك عندما ربطت الامتيازات بحق الجنسية للزوجة. حيث كانت المرأة حينما تتزوج من أجنبي تسقط جنسيتها وتعطى جنسية زوجها. وفي قضية البغاء تحديدًا تناولت الكاتبة الموضوع بشكل أوسع لارتباطه بالقوانين العالمية والاستعمار والرق.

الفصل الحادي عشر - والذي تختتم به الكاتبة الجزء الثاني، بعنوان "حق الاقتراع والمواطنة" - تتناول فيه الكاتبة مطالبة النساء بحق التصويت والممارسة السياسية، فهن كن على أمل أن يتمتعن بكامل الحقوق

السياسية والمواطنة بعد الاستقلال، وما زاد من هذا الأمل أن جاء دستور ١٩٢٣، ومادته الثالثة التي تقضى بمساواة جميع المصريين، ومادته الـ ٧٤ و٨٢، اللتان منحتا جميع المصريين حق الاقتراع، ولكن عند صدور قانون الانتخابات، منع النساء من حق التصويت وأعطى هذا الحق للرجال فقط. ومن هنا تشرح الكاتبة بدء نضال وكفاح النساء للحصول على حقهن، وتقول إنهن بدأن بالعمل السياسى كطريق للمطالبة بالحقوق السياسية، واشتبكن فى كل التقلبات التى حدثت فى البلد آنذاك، واتخذن طرق عدة للمطالبة بحق التصويت، وأثرن الموضوع أيضاً فى مؤتمر التحالف النسائى الدولى. وأثير الموضوع بجدل واسع على صفحات الجرائد، وأخيراً فى عام ١٩٥٦ منح النظام الثورى فى مصر النساء الحق فى التصويت والانتخاب. وفى الحقيقة هذا الفصل تحديداً يُظهر فيه الكاتبة النضال المستميت للنساء والسبل العديدة التى سلكنها لتحقيق مرادهن، وينم عن تفكير وإيديولوجية واضحة أمام أعينهن، ووعيهن السياسى الذى جعلهن يعرفن من يساندهن لاقتناعه بالفعل ومن يساندهن لأغراضه السياسية الشخصية المؤقتة.

الجزء الثالث والأخير من الكتاب يحمل عنوان "الدائرة المتوسعة" ويتكون من فصل واحد هو الفصل الثانى عشر وعنوانه "النسوية العربية" ويتناول باستفاضة دور الاتحاد النسائى المصرى فى التنظيم المؤسسى للحركة النسوية الممتدة عبر البلدان العربية. وتبدأ الكاتبة بعرض سريع للحركة النسوية فى فلسطين ومشاركة النساء الفلسطينيات فى النضال ضد الاستعمار البريطانى وضد الحركة الصهيونية. ثم تنتقل إلى دور الاتحاد النسائى المصرى فى دعمهن والتضامن معهن ووضع القضية الفلسطينية أمام المجتمع الدولى. وتضامن الاتحاد النسائى المصرى مع نساء العرب لدعم القضية والدفاع عن فلسطين، وتشرح الكاتبة باستفاضة السبل التى سلكتها النساء للدفاع عن الأراضى المقدسة، والاحتجاجات التى

قدمتها والمؤتمرات التي دعيت إليها . وتحت عنوان "حدود النسوية الدولية" تناولت الكاتبة الجدل الذي ثار في مؤتمر التحالف النسائي الدولي عام ١٩٣٩، والذي شاركت فيه النسويات المصريات، والوفد النسائي اليهودي القادم من فلسطين، وشاءت الظروف غياب النسويات العربيات، حيث تعامل التحالف النسائي الدولي بغير عدل مع القضية الفلسطينية بحجة أن التحالف لا يتدخل في الشؤون السياسية للدول، وهنا رأت النسويات المصريات أن التحالف ينظر إلى المسائل التي تهدد السلام وإهدار العدالة بشكل ما عندما يتعلق الأمر بفلسطين، وبشكل آخر عندما يتعلق الأمر بأوروبا. مما دفع هدى شعراوي وزميلاتها للتفكير في إنشاء اتحاد نسائي عربي، وبالفعل دعوت النسويات من كل البلدان العربية، وعقد المؤتمر النسائي العربي في القاهرة ١٩٤٤، وكان موضوعه هو الوحدة العربية، ووحدة النساء العربيات، ووحدة النساء والرجال. وعرضت الكاتبة فاعليات المؤتمر ومطالبه ونتائجه. وفي نهاية الفصل قدمت الكاتبة شرحًا للأحوال التي تعرض لها الاتحاد النسائي المصري في الأربعينيات إلى أن وقف عمله عام ١٩٥٦، وتم تغيير اسمه إلى جمعية هدى شعراوي، التي كُرست للأعمال الخيرية.

في النهاية يعتبر هذا الكتاب مؤرخًا جيدًا للحركة النسوية في مصر وتفاعل النسويات المصريات مع النسويات العربيات والعالميات، وتفاعلهن مع القضايا السياسية وإصرارهن على الوجود فيها، كما توضح الكاتبة فكر النسويات المصريات الواعي المتفهم لمواقف الغير سواء داعمين أو غير داعمين، كما تشرح استعانة النساء بمواقف من في صالح قضاياهن وقبولهن واستنادهن إلى الدين الإسلامي لدعم مطالبهن، وينفى الكتاب إشكالية أن النسوية وفكر النسوية يأتيان من الغرب، حيث تستشهد الكاتبة بقصص بسيطة في حياة النسويات من واقع مذكراتهن، والتي هي قصص تحدث لمعظمنا لكوننا ولدنا نساء، وتعرض الكاتبة بين سطور الكتاب تأثير

الحركة النسوية على الأدب، وتأتى بنماذج عدة من الروايات التى تتخللها رؤية للقضايا المثارة بشأن النساء ومطالبهن. كما تصقل كتابها بأجزاء كثيرة من المقالات أو الاحتجاجات التى قدمتها النساء خلال نضالهن، وتنم المصادر التى ينتهى بها الكتاب عن قراءات عديدة ومتنوعة، ومذكرات لشخصيات عديدة بالإضافة إلى مذكرات النسويات، ومقابلات مع شخصيات معاصرة، وبقراءة هذا الكتاب يعرف القارئ بتاريخ الرائدات النسويات المشرف واللاتى لنضالهن ندين بما نحن فيه من مكاسب عديدة حصلت عليها النساء.

المشاركات والمشاركون :

- **إيناس الشافعي:** المديرية التنفيذية لملتقى من أجل نساء فى التنمية.
- **سامح سمير:** مترجم
- **شهرت العالم :** مترجمة.
- **شيرين أبو النجا:** أستاذة بقسم اللغة الإنجليزية , جامعة القاهرة وناقدة أدبية نسوية.
- **نولة درويش :** عضوة مؤسسة بمؤسسة المرأة الجديدة.
- **هالة كمال :** مدرسة بقسم اللغة الإنجليزية، جامعة القاهرة، عضوة بمؤسسة المرأة والذاكرة، وباحثة مهتمة بدراسات الجندر.
- **وسام كمال :** مساعدة منسقة برنامج منتدى الشباب بمؤسسة المرأة الجديدة.
- **يسرى مصطفى:** مدير برنامج دعم حقوق المرأة بوكالة التعاون الفنى الألمانى، وباحث فى مجال حقوق لإنسا

## دعوة للكتابة

### طيبة - العدد الرابع عشر

### النساء والعولمة

يهدف هذا العدد من طيبة إلى البحث في أحد أهم الخطابات في عالمنا اليوم وهو خطاب العولمة في تناوله لأمر الجندر والنساء. فقد ارتأت هيئة التحرير أن تكريس عدد كامل لهذا الموضوع أمر ضروري، حتى وإن كان قد تم تناول هذا الموضوع بصفة جزئية في مواد الأعداد السابقة.

ومن المحاور المقترحة لهذا العدد :

- المؤتمرات الدولية الخاصة بالنساء.
- العولمة وحقوق الإنسان الخاصة بالنساء.
- المنظمات النسائية في ظل العولمة.
- عمالة النساء في ظل العولمة.
- العولمة والعنف ضد النساء.

وترحب هيئة تحرير طيبة بالمشاركات الخاصة بموضوع العدد والتي قد لا تشملها المحاور المذكورة. ونرجو أن تقدم الإسهامات على أقراص مرنة في حدود ٣٠٠٠ - ٥٠٠٠ كلمة للدراسات، ٢٠٠٠ - ٣٠٠٠ كلمة لعروض الكتب، على أن يتم إرسال المواد في موعد أقصاه ٣٠ أبريل ٢٠١٠، وذلك بأى من الوسائل التالية:

عنوان بريدي: ١٤ شارع عبد المنعم سند، متفرع من ش الرشيد،  
المهندسين

بريد إلكتروني: [nwrc@nwrcegypt.org](mailto:nwrc@nwrcegypt.org)

على ما يبدو أن غياب قضايا النساء عن الفكر القومي يشكل سمة عامة. فمن السهل على الباحث عندما يراجع عناوين المنتج الفكرى القومى أن يلاحظ هذا الغياب، فقضايا الدولة والاستعمار والهوية والصراع العربى الإسرائيلى هى العناوين الرئيسية التى تشغل الحيز الأكبر من اهتمامات المفكر القومى. وهى قضايا ذات أهمية بلاشك، ولكن كثيراً ما تم توظيفها من أجل تغييب قضايا أخرى تتعلق بالحريات وحقوق الإنسان.

يسرى مصطفى

بالتدقيق نجد أن الخطاب السائد منذ عام ١٩٢٣ حتى الآن والمتعلق بالنساء هو الخطاب المتعلق بالرجال فى الأصل، وهو ما يفسر سبب تلحف الحركة النسوية بالحركة أو لنقل التيار الوطنى أيا كان شكله ومضمونه وتوجهه. وبمراجعة مذكرات "هدى شعراوي" يلحظ القارئ أن النشاط المحموم الذى بذلته النساء فى ذلك الوقت كان كله متصلاً بالحركة الوطنية، فقد كانت لجنة السيدات بالوفد تصدر بيانات فى كل مناسبة متعلقة بالانتداب البريطانى.

شيرين أبو النجا

وقد اتسمت الحركة النسائية منذ بدايات القرن العشرين بالوعى الوطنى والقومى فلم تنفصل مطالب النساء عن المطالب الوطنية، كما تم طرح قضية المرأة فى كل المناسبات والمحافل الوطنية والعربية، فعندما طرح الاتحاد النسائى المصرى ولجنة الوفد المركزية للسيدات عام ١٩٢٤ كتيباً لمطالب المرأة المصرية، ضم الكتيبُ تصوراً عاماً وشاملاً لتطوير الحياة العامة المصرية فى الأمور السياسية والنسوية والاجتماعية.

إيناس الشافعى

