

# نساء في مواجهة نساء النساء والحركات الإسلامية والدولة

تأليف: د. عزة كرم

ترجمة: د. شهرت العالم

تقديم: د. محمد نور فرحات

هذه ترجمة كاملة لكتاب:

Women, Islamisms and the State  
Contemporary Feminisms in Egypt

Azza M. Karam

Macmillan Press Ltd. 1998

جميع حقوق الترجمة والنشر العربية محفوظة لإصدارات سطور

طبعة أولى ٢٠٠١



## إصدارات سطور

مجلة سطور

مجلة شهرية ثقافية عربية

كتاب سطور:

- ١ - محمد «سيرة الرسول»
- ٢ - صدام الحضارات
- ٣ - عصر الجينات والإلكترونيات
- ٤ - القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث
- ٥ - التاريخ السرى للموساد
- ٦ - حرير محمد على باشا
- ٧ - من يخاف استنساخ الإنسان؟
- ٨ - عولة الفقر
- ٩ - صور حية من إيران
- ١٠ - لورانس ملك العرب غير المتوج
- ١١ - الحق يخاطب القوة: إدوارد سعيد وعمل الناقد

إصدارات خاصة

- (١) العولة والعولة المضادة
- (٢) البحث عن العدل (السلطة والقانون والحرية)
- (٣) الصهيونية تلتهم العرب
- (٤) التطبيع ومقاومة الغزوة الصهيونية
- (٥) التسوية: أى أرض: أى سلام؟

# كتاب

# سطور

هيئة التحرير:

اعتدال عثمان

فاطمة نصر

- الكتاب: نساء فى مواجهة نساء

النساء والحركات الإسلامية والدولة

- تأليف: د. عزة كرم

- ترجمة: د. شهرت العالم

- غلاف وإخراج: جوبى

- الجمع والتنفيذ: عصام عيسوى

- المراجعة اللغوية: عمر الشناوى

الطبعة العربية الأولى ٢٠٠١

رقم الإيداع ١١٨٧١ / ٢٠٠١

الترقيم الدولى I.S.B.N

977-5868-08-4

جميع حقوق التأليف محفوظة للمؤلف

جميع حقوق الترجمة والطبع محفوظة لـ سطور

٨ و ٢٣ تقسيم الشيشينى بجوار الكوبرى الدائرى

كورنيش المعادى ت: ٢٠٠٤٤٠٠٥٢٤ / ٥٢٦٣٥٩٩

e.mail address: sutour@misrnet.com.eg



الصفحة

٥	المحتويات
١٠	كلمات شكر
١٣	المقدمة
٢٤	الفصل الأول: معلومات أساسية واعتبارات نظرية
٢٤	- مقدمة
٣٠	- التوجهات النسوية في مصر
٣٠	• لكن، لماذا التوجه النسوي؟
٣٤	• التوجه النسوي الإسلامي
٣٦	• التوجه النسوي المسلم
٣٧	• التوجه النسوي العلماني
٣٨	- الإسلام الرسمي والتوجه الإسلامي
٤٠	• لكن، لماذا التوجه الإسلامي
٤٥	- التوجه الإسلامي وما بعد الحداثة
٤٦	- الدولة المصرية
٤٨	- مداولات نظرية أخرى
٤٨	• جرامشي والهيمنة
٤٩	• فوكو والسلطة
٥١	• السلطة، والهيمنة، والتوجهات النسوية المصرية
٥٣	- بنية الكتاب
٥٨	الفصل الثاني: العمل الميداني الحي وكتابة الاثنوجرافيا
٦٢	- المؤلفة، والأسس الفكرية لكتابتها
٦٥	- عملية كتابة البحث
٧٩	- تفاصيل العمل الميداني والملاحظات العملية
٨٤	الفصل الثالث: الدولة والإسلاميون
٨٦	- خلفية تاريخية
٨٨	- جمال عبد الناصر
٨٩	• البنية السياسية في عهد عبد الناصر
٩١	• أثر النظام الناصري على التوجهات الإسلامية

الصفحة

٩٣	- محمد أنور السادات
٩٦	• نتائج سياسات السادات على التنظيم الإسلامية
٩٨	- محمد حسنى مبارك
١٠٢	• التنظيم الإسلامية فى عهد مبارك
١٠٤	- خاتمة، نقاشات أخرى
١١٠	الفصل الرابع: التوجهات الإسلامية وبيذور القوة الضابطة
١١٢	- سيد قطب
١١٢	• حول العلاقات الاجتماعية
١١٣	• معالم فى الطريق
١١٤	• حول المجتمع والدولة
١١٥	• حول الحلول
١١٦	- جماعة المسلمين (جماعة التكفير والهجرة)
١٢٠	- مجموعة الفنية العسكرية
١٢١	- الجماعة الإسلامية
١٢٣	- جماعة الجهاد
١٢٦	- أوجه التشابه والاختلاف
١٣٤	الفصل الخامس: الأصوات النسوية والمنظمات النسائية
١٣٩	- المرأة فى الأحزاب السياسية
١٤٠	• الحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم - فرخندة حسن
١٤٢	• حزب التجمع - لىلى الشال
١٤٥	• الحزب الناصرى - أمل محمود
١٥٠	• حزب العمل - أسمهان شكرى
١٥٦	- المنظمات غير الحكومية
١٥٧	• مركز دراسات المرأة الجديدة - عايدة سيف الدولة
١٦٢	• بنت الأرض - جيهان أبوزيد
١٦٥	• النساء الإسلاميات والمجموعات النسائية الإسلامية
١٧٠	- على سبيل الخاتمة
١٧٦	الفصل السادس: النقاشات الراهنة حول الحقوق القانونية للمرأة فى النظرية والتطبيق

الصفحة

١٧٨	- المرأة، والدولة، والقانون
١٨٠	• المرأة والقانون
١٨٢	• قانون الأحوال الشخصية
١٨٣	• عقد الزواج
١٨٤	• الطلاق
١٨٥	• حقوق المرأة عند الطلاق
١٨٦	• الأسس التي يمكن للمرأة بموجبها طلب الطلاق
١٨٦	- ردود الأفعال والتوصيات
١٨٩	- الحقوق السياسية
١٨٩	• منظور تاريخي
١٩١	• قنوات ممارسة الحقوق السياسية
١٩٣	• النقاش الدائر حول المرأة والمشاركة السياسية
١٩٥	• قوانين العمل وحق المرأة في العمل
١٩٦	• قانون العمل رقم ١٣٧ لعام ١٩٨١ (القطاع الخاص)
١٩٧	• قانون العمل في الممارسة
١٩٩	- النقاش الدائر حول المرأة والعمل
٢٠٢	- قانون الجنسية
٢٠٤	- المرأة والعنف
٢٠٧	- المرأة والصحة
٢٠٩	- خاتمة
٢١٤	الفصل السابع: التوجه الإسلامي وقضية النوع: رؤى ذكورية
٢١٨	- سيد قطب
٢٢٠	- الشيخ محمد متولى الشعراوى
٢٢٠	• حول المساواة بين الجنسين وعمل المرأة خارج المنزل
٢٢٢	• حول الحجاب
٢٢٤	• حول حق المرأة في الطلاق
٢٢٤	• حول ختان الإناث
٢٢٥	• حول التوجه النسوى

الصفحة

- ٢٢٦ - الشيخ محمد الغزالي
- ٢٢٦ • حول التحجب، والمساواة، والمرأة في سوق العمل
- ٢٢٩ • حول حقوق الطلاق
- ٢٢٩ • حول ختان الإناث
- ٢٣٠ • حول التوجه النسوي
- ٢٣١ - د. يوسف القرصاوي
- ٢٣١ • حول المساواة بين الجنسين وعمل المرأة خارج المنزل
- ٢٣٣ • حول التحجب
- ٢٣٤ • حول حق المرأة في الطلاق
- ٢٣٤ • حول ختان الإناث
- ٢٣٥ - عادل حسين
- ٢٣٦ • حول المساواة بين الجنسين
- ٢٣٧ • حول التحجب
- ٢٣٨ • حول المرأة والعمل
- ٢٤٠ - خاتمة
- ٢٤٤ الفصل الثامن: التوجه الإسلامي وقضية النوع: رؤى ثلاثة أجيال من النساء
- ٢٤٩ - زينب الغزالي
- ٢٥٥ - صافي نازك اظم
- ٢٦٠ - هبة رؤوف
- ٢٦٣ • حول الأسرة / حول الدولة
- ٢٦٨ - على سبيل الخاتمة
- ٢٧٤ الفصل التاسع: الخاتمة: التوجه النسوي، والتوجهات الإسلامية، والدولة. أو: سلطة التوجهات النسوية
- ٢٧٧ - التوجهات النسوية: متفرقات رغم تجمعهن
- ٢٨٣ - الدولة والإسلاميون: منقسمون، ومع ذلك متحدون في السطوة وحول المرأة
- ٢٨٥ - التوجهات الإسلامية والتوجهات النسوية: التطور الانفرادي والمشارك
- ٢٨٨ - التوجهات الإسلامية والتوجهات النسوية والدولة: سلطة المقاومة ومقاومة السلطة
- ٢٩٠ - التحالفات النسوية وسياسة الاختلاف؟



الصفحة

٢٩٤

٢٩٥

٢٩٨

قائمة المراجع

- مراجع باللغة العربية

- مراجع باللغة الانجليزية

## كلمات شكر

أتوجه بالشكر إلى كثيرين، سأظل دائماً مدينة لهم بامتنان عميق. إن ذكر جميع الأسماء يعد أمراً مستحيلاً، ومن ثم لن تمثل الأسماء التالية سوى البعض منها.

أتوجه بداية بشكر قلبي مخلص إلى أمي، التي أدين لها بدين لانهاية له من الحب والامتنان. لقد ألهمتني هذا البحث، وكانت حكمتها وقوة شخصيتها سبباً مستمراً في إثراء حياتي. كما أتوجه بالشكر إلى أبي الذي لم يفتر دعمه لي، وكان منارتي الهادية في الحياة.

لم أكن لأتمكن من إعداد مخطوطة البحث الأولية لهذا الكتاب دون ما حظيت به من ثقة ودعم مالي من مؤسسة ستيتشتينج دي زاير (Stichting De Zaayer)؛ وأخص بالذكر حكمة ودعم ميا بيردن الدائمين وإيمانها بقدراتي. كما أتوجه بشكر خاص إلى جوك شريچفرز وتوجيهاته القوية المتمثلة بروح الدعاية حول مخطوطة البحث الأولية لهذا الكتاب. أما تحديد ضرورة هذا العمل وبؤرة تركيزه، فأدين به لخبرتي في العمل مع د. نوال السعداوي.

وأتوجه بشكر خاص جداً إلى جيهان أبو زيد التي جسدت كل شيء بالنسبة لي، فقد غمرتني بصدقتها الخلصة ورعايتها، وكانت من أفضل من أجريت معهن مقابلات. إنني أدين لجيهان بدين لا يُقدر بمال، فقد منحتني الإيمان بالمرأة والانتماء لمصر والصدافة في آن واحد. كما أتوجه بشكر خاص أيضاً إلى أمانى مسعود وأميمة مصطفى من جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية، لما قدمته لي من مساعدات ودعم بالغ الكرم.

إنني مدينة بدين أبدى إلى كل أولئك النساء الطليعات العاملات بجد، اللاتي، رغم انشغالهن الشديد، فعلمن المستحيل لتوفير الوقت اللازم لأيام طوال للحديث معي واحتمال أسئلتي ومناقشاتي: منى أبو سنة، وهالة مصطفى، وليلى الشال، وفريدة النقاش، وأسمهان شكري، وعواطف والي، وأمل محمود، وفرخندة حسني، وعائدة سيف الدولة، وإيمان بيبرس، وأميرة بهي الدين (اللاتي قدمن لي دعماً كريماً ومنحتني ثقة عالية لسنوات من العمل لم أنشر كل نتائجها بعد - ولا يمكنني أبداً نسيان مثل هذا التفاني والاخلاص القلبي الحار)؛ وتهاني الجبالي، وعطيات الأنودى، وسلوى بكر (اللاتي منحتني رؤية نسائية فنية فكرية متفردة حول مختلف القضايا)؛ ونهى رضوان (الصديقة التي كان منزلها ملاذاً، وكان عقلها وروحها رفيقين مقربين رغم بُعد المسافة)؛ وابتسام كامل، وأبية بدر، وهبة رؤوف، وصافي ناز كاظم، فضلاً عن النساء الإسلاميات اللاتي التزمت بعدم الكشف عن أسمائهن، لكنهن سوف يبقيين على الدوام قريبات من قلبي، فقد ساعدنني على التعلم والتطور، ومكنتني من رؤية الاختلاف وعدم الخوف منه.

إن كل أولئك النسوة اللاتي أشرت إليهن هنا، فضلاً عن عدد آخر لا يحصى، قد علمننى - ومازلن يقدمن بوجودهن ومرونتهن - دروساً عديدة ثمينة من خبرات الحياة: القوة، والمثابرة، والعمل الشاق. لقد تعلمت، من خلال حياتهن وعملهن، أنه لا يوجد مستحيل.

كما أدين بالكثير لصديقاتى من معهد الدراسات الاجتماعية، اللاتي وقفن إلى جانبي وشجعننى: أوروا جاليندو، وچوديت ريشتر، وسابين هوسلر. وأتوجه بالشكر الجزيل لمشرفي السابق على رسالة الماجستير ومعلمي الخاص جان نيدرقيين، فقد منحني من وقته قدراً كبيراً يصعب إحصاؤه، عندما كنت أركض إليه طالبة النصح. وأدين بالشكر الجزيل أيضاً إلى ليزا شاسون، صديقتي المخلصة التي كانت حاضرة دوماً بصور عديدة - لا أستثنى منها عمليات التحرير المهنية! وأدين بالشكر أيضاً إلى فاطمة حسن التي سوف تظل دائماً أفضل صديقة لى ومصدراً لقدر كبير من القوة والعون في هذا البحث وقبله بفترة طويلة.

كما أدين بالشكر أيضاً إلى جيف جلاسجو ورولف بيكسلي اللذين وقفوا إلى جانبي في كل ما يتعلق بالتقنيات التي لا تنتهى؛ وأيضاً إلى أصدقائى: كارولين نيفيجان، التي كانت حاضرة منذ لحظة البدء، وهالة غوراشي، وعبد الله محمود.

ولكل أبناء وبنات عمومى، وكل أفراد أسرتي الذين ألهمونى ومهدوا السبيل لهذا البحث بطرق ربما لا يعرفونها. شكراً جزيلاً لحمايتى ميلودى دى سيلفا، لصلواتها المتواصلة من أجلي؛ ولحمائى، لما منحني من دعم وثقة.

وأخيراً وليس آخراً، أدين بامتنان خاص جداً لزوجي ب. ل. دى سيلفا، الذى كان محباً وصبوراً على الدوام؛ فضلاً عما بذله من جهد وعناية فائقين بشأن المراجع، وما بذله من تدقيق شديد للنص. كما أتوجه بشكر كبير إلى شقيقى الرائع محمد، الذى كان بمثابة أفضل أخ، وأفضل مساعد باحث، وأفضل محلل للمعلومات يمكن أن أحظى به. إن دعاباته اللطيفة وثقته بى كانتا بمثابة الطيور المغردة والنسمات اللطيفة والشلالات المتدفقة خلال هذه الرحلة - فضلاً عما غمرتني به من شعور بالارتياح!

وأتوجه بشكر خاص أيضاً إلى أنابل بكلى وروث ويلاتس، لصبرهما ودعابتهما اللطيفة طوال إنجاز المهمة وتحرير الكتاب.

إننى أتوجه بشكر قلبى حار إلى كل أولئك الذين ذكرتهم، وإلى كثيرين آخرين وثقوا بى وأمدونى بالإلهام والثقة.



## هل وصلت الرسالة؟

بين يدي القارئ بحث فريد لموضوع فريد كتبه باحثة مصرية

تعيش في رحاب ثقافة الغرب ومؤسساته ورؤاه ومناهجه وتقاليده

العلمية ونظامه القيمي هي الدكتورة عزة كرم. والمؤلف الذي ترجمته

باحثة مصرية قديرة في مجال العلوم الاجتماعية هي الدكتورة شهرت

العالم يتعرض لموضوع التوجهات النسوية المعاصرة في مصر من خلال

بحث العلاقة بين قضايا المرأة والتوجهات الإسلامية والدولة.

ويتضح من موضوع البحث أنه يدلى بدلوه في أكثر من مجال معرفي . فهو يتعرض أولاً للمشكلات الأساسية التي تلازم أوضاع المرأة المصرية سواء تمثلت هذه المشكلات في الجوانب القانونية أو السياسية أو الثقافية أو الاجتماعية ، وهو يتعرض ثانياً لطبيعة النظام السياسي المصري من خلال انعكاس هذه الطبيعة على توجهات الدولة فيما يتعلق بقضايا المرأة وفيما يتعلق بحركة وأيديولوجية الإسلام السياسي أو الحركات الإسلامية وهو يتعرض ثالثاً لموقف النخب النسائية علمانية كانت أو إسلامية أو مسلمة ( على حد تصنيف الباحثة ) من قضايا المرأة ووضعيتها في النسق الاجتماعي والثقافي المصري . وهو يتعرض في ثانيا هذا كله لحركات الإسلام السياسي ورموزه في مصر مركزاً على مواقف هذه الحركات وتلك الرموز من قضايا المرأة . وهو يعرج أيضاً على موقف الإسلام الرسمي من قضايا المرأة والتحديات الاجتماعية والثقافية التي تواجهها .

ولا شك أن عملاً علمياً يتعرض لمثل هذه الموضوعات التي تمثل عصب الحركة الاجتماعية والثقافية في مصر بل وفي العالمين العربي والإسلامي اليوم هو عمل يجب أن يقع في بؤرة اهتمام القارئ العادي والقارئ المتخصص على حد سواء .

فرغم أن المكتبة العربية زاخرة بالكتابات التي تتعرض لقضايا المرأة من مختلف الزوايا بدءاً من كتابات قاسم أمين ثم رائدات الحركات النسائية الكلاسيكية وصولاً إلى

الكتابات المعاصرة التي تتعرض لهذه القضايا من منظور مؤسسى بالتركيز على الحركة النسائية المصرية أو من منظور موضوعى بالتركيز على جوانب حقوق المرأة متعددة الأبعاد، فلا نعلم أن ثمة مؤلفاً يتناول مسألة المرأة من مداخلها المؤسسية والحقوقية والثقافية والسياسية والاجتماعية فى سياق واحد، ومن هنا تأتى أهمية وجدة مؤلف الباحثة المصرية عزة كرم.

\* \* \*

والمؤلف الذى نعرض له بالتقديم وإن كانت صاحبه باحثة مصرية إلا أنه لا يقدم للقارئ، وليس للقارئ أن يتوقع منه، وجهة نظر مصرية حول مشكلات المرأة المصرية بقدر ما يقدم دراسة إثنوجرافية عن العلاقة بين السياسة والثقافة والقيم وانعكاسها على واقع المرأة المصرية وعلى الحركة النسوية المصرية.

فنحن بصدد دراسة إثنوجرافية تلتزم بأصول الدراسات الإثنوجرافية والأنثروبولوجية فى بحث الظواهر الاجتماعية. ومعلوم لدى المشتغلين بالعلوم الاجتماعية أن علم الأنثروبولوجى (علم الإنسان) والإثنوجرافى (علم الأجناس) قد نشأ لدراسة الجوانب الإثنية ثم الثقافية للمجتمعات البدائية. وعبر مسار طويل من التطور الموضوعى والمنهجى امتدت هذه العلوم لتشمل بمناهجها مختلف الظواهر الاجتماعية فى المجتمعات الحديثة

والمعاصرة أياً كان مستوى حداتها وجدتها وتعلقها بظواهر العصر وأصبح ما يجمعها ليس التركيز على موضوع ما بل تبني منهج محدد قوامه التعايش مع الظاهرة محل البحث بتبني ما أصبح يسمى بمنهج الملاحظة بالمشاركة، أى ملاحظة الباحث للمجتمع المبحوث عن طريق مشاركته واندماجه في هذا المجتمع مشاركة واعية موجهة نحو هدفه البحثي .

وتشير المؤلفة في الفصل الثاني من الكتاب (ص ٦٥) إلى معنى الإثنوجرافى قائلة: «إن مصطلح الإثنوجرافى لا يحظى بتعريف واضح فى الاستخدام الشائع له. وهناك اختلاف حول ما يمكن اعتباره أمثلة على هذا المصطلح. وعلاوة على ذلك يتداخل معنى المصطلح مع معانى مصطلحات أخرى عديدة مثل الوسيلة الكيفية والبحث التفسيرى ودراسة الحالة وملاحظة المشارك» ثم تورد المؤلفة ملاحظة هامرلى من أن الإثنوجرافيين يهتمون بالتفاصيل فى الحياة الاجتماعية والإنسانية مع عدم الثقة فى الصياغات العامة .

وهكذا فلنا أن نتوقع أنه فى غياب تراكمات نظرية تفسر الظواهر فى المجتمعات التقليدية يتحول النشاط البحثى الإثنوجرافى إلى مجرد سرد لعدد من الملاحظات والوقائع . أى أنه نشاط لجمع المعلومات الاجتماعية لا لتفسير الظواهر الاجتماعية . ويصبح التساؤل عن الغاية من النشاط البحثى سؤالاً ذا مشروعية فائقة خاصة لدى مثقفى المجتمع المبحوث .

وتشير البحوث الاجتماعية بصفة عامة والبحاث الأنثروبولوجية والإثنوجرافية على وجه الخصوص مشكلة العلاقة بين أطراف ثلاثة : الذات أى شخص الباحث بما يحمله من تراث ثقافى ، والموضوع أى المجتمع المبحوث والذى غالباً ما يمثل تراثاً ثقافياً مغايراً لثقافة الذات باعتبار أن البحوث الأنثروبولوجية من حيث نشأتها صممت لدراسة الآخر ، والقارئ الذى قد يكون منتقياً إلى ثقافة الذات أو ثقافة الموضوع أو إليهما معاً .

هذه العلاقة هى التى تحدد مستوى موضوعية البحث ، إن جاز الحديث عن الموضوعية إطلافاً ، وتحدد رد فعل القارئ تجاه معطيات البحث . فمن المفترض أنه إذا انتمى الذات (الباحث) بالعلاقة بالموضوع المبحوث إلى فئة الآخر كانت ملاحظاته أقرب إلى الموضوعية والحياد ، والعكس صحيح . ولكن هذه الموضوعية الظاهرة يشوبها من وجهة نظرنا الاغتراب الثقافى بين الذات والموضوع . لأن الباحث (الآخر) سيكون بالضرورة عاجزاً عن إدراك الجوانب الداخلية غير المرئية والمدركة وجدانياً لثقافة موضوع البحث . تقول المؤلفة فى الفصل الثانى «إننى لم أدرس ثقافة أخرى ، بل درست الثقافة التى أنتمى إليها» وهى تعرف نفسها بالنظر إلى خصائصها الثلاث كامرأة مصرية مسلمة . وتبث المؤلفة همها للقارئ من سطوة التقاليد الأكاديمية فى المجتمعات العلمية الغربية التى لا تقدر التقدير الكافى النشاط البحثى للباحثات الوطنيات (الأصليات) عن مجتمعاتهن الوطنية / إنهن بذلك يفقدن صفة الآخر أى صفة الذات الصالح للقيام بالنشاط البحثى لأنهن بذلك يتوحدن مع الموضوع وكل ما يجب أن يطمحن إليه أن يكن موضعاً للدراسة



الفاعلة على ساحة مناصرة المرأة ونشر الوعي بها على المستويين الرسمي والشعبي .  
 وفي مناقشتها لتبلور وجهة النظر الإسلامية المعاصرة تجاه قضايا المرأة تجولت الباحثة  
 بقارئها في دروب مستويات ثلاثة : المستوى المؤسسي عندما ناقشت في الفصل الرابع  
 تحت عنوان «التوجهات الإسلامية وبلورة القوى الضابطة» الأسس الفكرية عند سيد  
 قطب في كتابه «معالم في الطريق» وجماعة الإسلام الراديكالي بدءاً من التكفير  
 والهجرة حتى مجموعة الفنية العسكرية والجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد .

ولكن الباحثة أغفلت لدهشتنا الشديدة التعرض للتيار الرئيسي في نهر الإسلام  
 السياسي وهو تيار الإخوان المسلمين . كما أغفلت أيضاً بالتحليل والرصد تيار المؤسسة  
 الدينية الرسمية ممثلاً في الأزهر الشريف الذي تنخرط المرأة بين صفوفه بالآلاف طالبة  
 وباحثة ومعلمة ورغم ذلك يأخذ برجاله ونسائه اتجاهها أقرب إلى المحافظة من قضايا المرأة .  
 وأغفلت أيضاً رصداً موضوعياً للعلاقة الفكرية والحركية بين المؤسسة الدينية الرسمية  
 والحركات الدينية الشعبية المعارضة وكيف أن فهم هذه العلاقة كان كفيلاً بإلقاء الضوء  
 على ما أسمته في مواطن كثيرة بالموقف المتليس للدولة تجاه قضايا المرأة .

ثم عادت الباحثة في الفصلين السابع والثامن لتناقش مسألة التوجه الإسلامي وقضية  
 النوع . خصصت الفصل السابع لرؤية الرجال الإسلاميين وخصصت الفصل الثامن لرؤية  
 النساء الإسلاميات . وانتقت من كتابات الرجال الإسلاميين كتابات محمد متولى  
 الشعراوى (الأكثر فحاجة على حد تعبيرها) ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوى وعادل  
 حسين . كما اختارت من النساء الإسلاميات آراء زينب الغزالي وصافى ناز كاظم وهبة  
 رءوف التي أولتها باهتمام وانبهار خاص . ولم تقدم لنا الباحثة معياراً لهذا الانتقاء مع  
 احتشاد الساحة الإسلامية بالعديد من الرجال والنساء الذين أدلوا بدلوهم في مسألة  
 التوجه الإسلامى نحو قضايا المرأة والذين يمثلون مختلف درجات الطيف الإسلامى .  
 وكان بوسع الباحثة أن تجرى تناغماً بين تيارات الإسلام السياسى التى تحدثت عنها فى  
 الفصل الرابع وبين الرؤى الفردية التى خصصت لها الفصلين السابع والثامن . كان  
 بوسعها أن تعرض لآراء أحد ممثلى وممثلات المؤسسة الدينية الرسمية ثم الإخوان المسلمين  
 ثم الجماعات الأكثر راديكالية مثل الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد . ولكنها مرة أخرى  
 آثرت الانتقائية التى تنال منهجها فى الصميم . ولا تفسير لذلك إلا النزوع إلى العجائية  
 أو الغرائبية التى تتميز بها البحوث الأنثروبولوجية الغربية عندما تعرض مجتمعات  
 الأخر . إنها نزعة دفينية لدى الباحثة لنفى صفة الأخر عن نفسها استجلاباً للمشروعية  
 الأكاديمية الغربية .

هذه الانتقائية لم تنج منها الباحثة حتى عندما تعرضت للتوجهات النسوية .  
 فتعرضت لآراء ممثلى لجان المرأة فى الأحزاب السياسية والمنظمات غير الحكومية  
 والنسويات المستقلات . ولكنها اقتصرت على شريحة رقيقة من صفوة الحركة النسائية  
 المصرية فى مجتمع العاصمة . وقد يكون الأمر مفهوماً عندما ناقشت الباحثة آراء

وتوجهات نسويات الأحزاب السياسية باعتبار أن الأحزاب السياسية المصرية هي في الأساس أحزاب عاصمية (متركزة في العاصمة). ولكنه غير مفهوم عندما تتعرض لتوجهات مثلى المنظمات غير الحكومية رغم انتشار هذه المنظمات في طول وعرض مصر (حوالي ١٤٠٠٠ جمعية أهلية) ورغم الدور البارز الذي تلعبه المرأة المصرية في مجال العمل الاجتماعي، إلا أن ذلك كله لا نجد له أثراً في البحث المائل، اكتفاءً بجلسات المناقشة مع عدد من النسويات في العاصمة اللائي يتمتعن بشهرة فائقة في كل وسائل الإعلام المحلية والدولية واللائي يرتبطن بعلاقات وثيقة مع دوائر المجتمع المدني في الغرب. أما نسويات الريف والأقاليم المصرية فلا مكان لهن في صفحات هذا البحث.

نأتى إلى الملاحظة الأخيرة من هذه الملاحظات المنهجية العامة وهي تتعلق بتحديد الباحثة لأنماط التفكير النسوى والممارسة النسوية. لقد حددت الباحثة هذه الأنماط على النحو التالي: التوجه النسوى العلماني والتوجه النسوى المسلم والتوجه النسوى الإسلامى. فرغم أن الباحثة قد بذلت جهداً ملحوظاً في وضع الخطوط الفاصلة بين هذه التوجهات الثلاثة خاصة بين التوجه المسلم الذى يسعى إلى تبني تفسيرات عصرية أكثر انحيازاً لحقوق المرأة بمبادئ الإسلام وبين التوجه السياسى الإسلامى الذى يمثل تجلياً لأطروحات الإسلام السياسى فى مجال وضعية المرأة فى المجتمع (أو على حد المصطلح الغربى النوع الاجتماعى Gender). فإن هذا التقسيم يشوبه الغموض ويشير عديداً من الإشكاليات. فلا نظن أن أكثر التوجهات النسوية العلمانية تطرفاً تزعم أنها تسعى إلى مفارقة الشريعة الإسلامية ومبادئها الحاكمة. ولا نظن أيضاً أن شرائح الإسلام السياسى ترفض جملة وتفصيلاً أى تفسيرات مستنيرة لمبادئ الشريعة الإسلامية تتعلق بأوضاع المرأة. والباحثة تقدم نفسها للقارئ على أنها امرأة مصرية مسلمة. ومع ذلك فإنها تبدو فى كل سطور مؤلفها أكثر انحيازاً للتيار النسوى العلماني. والواقع أن الإقرار بوجود تيار نسوى مسلم متميز عن التيارين العلماني والإسلامى يوقننا فى مآزق فكرى لا فكاك منه حول موقع هذا التيار بين كلا التيارين الآخرين. فإذا أخذنا الإسلام هنا بمعنى كونه ثقافة تظلل المجتمع لكانت كل التيارات الفكرية المصرية حتى المخالفة فى الدين ثقافات مسلمة، وإذا أخذنا الإسلام بمعناه الدينى المحدد فلا بد أن نتساءل من ناحية عن الحدود الفاصلة بين التيارات المسلمة والتيارات الإسلامية وأن نتساءل من ناحية أخرى عن سبب إغفال الباحثة للتيارات الدينية الأخرى خاصة أن الجماعات النسوية المسيحية ذات وجود عريق ومؤثر فى الواقع الاجتماعى المصرى. أم أن الحديث عن الجماعات النسوية المسيحية لن يشير استغراب القارئ الغربى؟! \*

\* \* \*

نأتى بعد أن فرغنا من هذه الملاحظات المنهجية العامة إلى عدد من الملاحظات التفصيلية التى تترد بشكل أو آخر إلى إشكاليات النهج الذى تحدثنا عنها. فعلى سبيل المثال ولأن الباحثة تلتصق بالنهج السردى عجزت عن، أو لم تعنى، بتفسير لماذا تزيد المشاركة النسائية للنساء فى الريف عنها فى الحضر. والتفسير يتمثل فى سطوة

العشائرية في الريف حيث تحرص العائلات على قيد النساء الخاضعات المنساقات لإرادة كبير العائلة في جداول الانتخاب لاستخدام بطاقاتهن كقطيع انتخابي للتصويت مع مرشح العشيرة، وهكذا تستخدم حقوق المرأة في الريف المصري لصناعة أغلبية تصويتية كاذبة. ومن ذلك أيضاً تعسف الباحثة في الخروج باستنتاجات تحكمية لا تحتملها سياقات الثقافة الوطنية مثل استنتاج أن الحديث عن العرب المسلمين يعني أن غير العرب غير مسلمين (ص ٢٥١) ومثل استنتاج أن رفض زينب الغزالي وهى فى السجن الانخراط مع جماعات السجينات العاديات من السارقات والداعرات يعنى عدم تعاطفها مع النساء الأقل حظاً (ص ٢٥٣) ومثل تفسيرها لسيطرة المرأة الغربية على الرجل المسلم بإحساس الأخير بعقدة الدونية والضعفة (ص ٢٣٠) ومثل رؤيتها أن موقف الشيخ الغزالي من قضية ختان الإناث هو موقف ملتبس غير واضح وتساؤلها عما إذا كان سيرضى بختان بناته أم لا (ص ٢٣٠) ولا يملك الباحث الوطنى إزاء هذه الاستنتاجات والملاحظات التى تحولت بها الباحثة من موقع البحث إلى موقع الغمز واللمز إرضاء للمجتمع الأكاديمي الغربى إلا أن يقول كلمة واحدة تعرفها ثقافته الوطنية، وهى كلمة: عيب.

\* \* \*

ولعل أحد أكثر الفصول أهمية وجدية الفصل السادس، المتعلق بالمناقشات الراهنة حول الحقوق القانونية للمرأة بين النظرية والتطبيق. ولا بد أن نحمد للباحثة دقتها أنها لم تزعم تقديم دراسة قانونية حول أوضاع المرأة المصرية وإنما تعرضت لنقاشات النسويات المصريات حول جوانب التمييز القانونى ضد النساء الموجودة فى عدد من فروع النظام القانونى المصرى: تمثل هذا التمييز فى تشريعات الأحوال الشخصية أو قانون العمل أو قانون الجنسية أو قانون العقوبات أو غير ذلك من القوانين.

ومع ذلك ولأن أمور القانون، أى قواعده ومبادئه وأحكامه تؤخذ من النصوص والتطبيقات والتفسيرات المعتمدة لا من النقاشات المسترسلة فقد وقعت الباحثة فى عدد من الأخطاء القانونية ذات الطابع الفنى. فقد ذكرت أن قانون الأحوال الشخصية لسنة ١٩٧٩ قضى بعدم دستوريته لأنه قد صدر بمرسوم رئاسى رغم عدم إعلان حالة الطوارئ (ص ٢٦) وصحة ذلك أنه صدر بقرار جمهورى رغم انتفاء الحاجة إلى تدابير لا تحتمل التأخير كما تطلب الدستور (مادة ١٤٧) ولم تفتن الباحثة إلى أن نقل أموال جمعية تضامن المرأة العربية المنحلة إلى ملكية جمعية أخرى كان تطبيقاً لنص إلزامى فى قانون الجمعيات رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ (مادة ٦٠). وأطلقت الباحثة القول بأن كافة القوانين المصرية عدا قوانين الأحوال الشخصية ذات أصل فرنسى (ص ١٨٠) وهذا قول غير صحيح على إطلاقه. واعتبرت الباحثة أن اختلاف الملة بين غير المسلمين يؤدى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وصحة ذلك هو اختلاف المذهب أو الملة (ص ١٨٣). واعتبرت الباحثة أن قانون الأحوال الشخصية الصادر سنة ١٩٨٥ هو قانون مماثل تماماً لقانون سنة ١٩٧٩ وهذا غير صحيح لوجود بعض الفروق (ص ١٨٤). وخلصت الباحثة إلى جواز

إلحاق شروط بعقد الزواج وهذا أمر غير مطلق إذ المعروف أن الشريعة لا تميز الشروط المنافية لجوهر العقد أو الشروط التي تحل حراماً أو تحرم حلالاً (ص ١٨٤) وتحدثت الباحثة عن أحكام عقد الزواج العرفي بطريقة تنقصها الدقة القانونية. (ص ١٨٤) وذكرت الباحثة أنه من الجائز قانونياً احتفاظ المطلقة بمسكن الزوجية بصرف النظر عن الحضانة (ص ١٨٥) وهذا غير صحيح لأن المطلقة تحتفظ بالمسكن لكونها حاضنة، وتحدثت الباحثة عن زواج الجاني في جريمة الاغتصاب بالجنى عليها لإعفائه من العقاب (ص ١٨٩)\*. وذكرت الباحثة أن حكماً صدر من المحكمة الدستورية العليا عام ١٩٨٦ بإلغاء تخصيص نسبة من مقاعد مجلس الشعب للنساء تخالف ذلك لمبدأ المساواة أمام القانون، والصحيح أن حكماً لم يصدر في هذا الشأن وإنما ورد بهذا الرأي تقرير هيئة المفوضين ثم سارعت الحكومة على إثر ذلك بتعديل القانون.

\* \* \*

ومع ذلك فإن جدية الانتقادات الموجهة لهذا العمل العلمي لا تجرده من كل قيمة وجدارة علمية. فرغم أن المعلومات ذات الطابع الانتقائي التي وردت به لا تضيف جديداً إلى القارئ العربي خاصة إذا كان مهتماً بقدر ما بموضوع المؤلف، إلا أن الأهمية التي يحوزها تتمثل فيما يلي:

أولاً: أنه تجميع منهجي لمجموعة من المعارف والمعلومات عن العلاقة بين الدولة والنسوية والإسلام السياسي، معلومات قد يجدها القارئ متناثرة في هذا السفر أو ذاك ولكنه لا يجدها مجمعة ومبوبة ومتصلة إلا في هذا المؤلف.

ثانياً: أنه تطبيق للمناهج الإثنوجرافية فيما بعد الحدائث لقضايا النسوية والإسلام السياسي على الواقع الوطني. مما يفتح شهية الباحثين الوطنيين لتناول أكثر جدية وأصالة وعمقاً لهذه القضايا بأسلوب منهجي نقدي لا يبحث عن الشرعية الأكاديمية الغربية.

ثالثاً: أن هذا المؤلف رغم ما انطوى عليه من جهد ملحوظ يقدم نموذجاً لاغتراب الباحث الوطني المستنبت في الثقافة الغربية، اغترابه عن ثقافته الوطنية ولهته في التعلق بأهذاب ثقافة غريبة عليه هي ثقافة الآخر. فلا هو نعم بطمأنينة الأنا ولا هو استقر على أغصان الآخر بين بلابله.

\* \* \*

هل وصلت الرسالة التي أردنا الإفصاح عنها في هذه المقدمة؟ نترك القارئ إذن مع صفحات الكتاب.

**الدكتور محمد نور فرحات**



الفصل  
الأول

## معلومات أساسية

# 1

## واعتبارات نظرية

### مقدمة

شهد عام ١٩٨٥ واقعة غريبة، عندما قامت النساء المنتميات إلى التيار الإسلامي والتعاطفات معه بالتظاهر في مصر ضد قانون الأسرة الذي طرح عام ١٩٧٩ ومنحت المرأة بمقتضاه في النهاية حقوقاً لم يمنحها إياها أى قانون آخر للأسرة. (١) وفي نهاية المطاف، أدت هذه الاحتجاجات والتظاهرات، التي حظيت بتأييد رجال الدين المسلمين المحافظين، إلى الإعلان في عام ١٩٨٥ عن عدم دستورية قانون الأسرة. ويكمن أساس هذا الإعلان في أن إجراءات إصدار القانون لم تكن دستورية.

لقد كان الرئيس السادات يعرف ويتوقع أن هذا القانون سيواجه معارضة، ولذا فقد أصدره بمرسوم رئاسي وليس من خلال طرحه للنقاش في البرلمان كما تقضى الإجراءات المعتادة. وبعد المعارضة الشديدة للقانون، والتي أُشير خلالها إلى أن أى مرسوم رئاسي لا يصح إلا في ظل وجود حالة طوارئ معلنة (ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة لقانون الأسرة)، أعلنت المحكمة الدستورية العليا عدم دستورية القانون. ونتيجة لذلك، عادت المرأة المصرية مرة أخرى إلى التعامل مع قوانين صيغت في سنوات العشرينيات.

وعلى الرغم من تعديل القانون وإعادة طرحه بدعم من الحكومة، وصدوره في النهاية تحت مسمى قانون الأسرة الجديد، فإن ما تعرض له من هجوم عنيف من جانب النساء المستفيدات منه يظل أمراً يتسم بدلالة كبيرة. ونشير، بنفس القدر من الدلالة، إلى الديناميات التي ظهرت أثناء النقاشات التي دارت لصالح قانون الأسرة لعام ١٩٨٥ وضده. فنجد، من ناحية، موقفاً ملتبساً من جانب الدولة، والتي تتحدد مسؤوليتها في إصدار تلك القوانين وتنفيذها. ونجد، من الناحية الأخرى، تقارباً بين الإسلاميين ومفكرى الإسلام المحافظين من أجل توليد ضغط فعال على الدولة كي تتراجع عن التزامها السابق.

لماذا احتجت النساء؟ ولماذا أُجبرت الدولة على المساومة مع الإسلاميين، حتى وإن كان على المدى القصير فحسب؟ هذه هي بعض الأسئلة التي دفعت عدداً كبيراً من الناشطات



داخل المجموعات النسائية في مصر إلى محاولة فهم ما يحدث للمرأة المصرية بعد أكثر من قرن على وجود التوجه النسوي. ويمكن اعتبار المناقشات التي دارت حول قانون الأسرة بمثابة نوع من اليقظة الجماعية للمجموعات النسائية في مصر، بعد مرور سنوات عديدة على ما بدا حالة من الاستبطان الهادئ وعدم الفاعلية النسبي.

لقد أُلقت المناقشات الضوء على "واقع" معين داخل المجتمع المصري وفي السياسات المصرية، واقع أخذ يتطور تدريجياً عبر سنوات عديدة، أي منذ تولي الرئيس السادات مقاليد السلطة في عام ١٩٧١. ومن بين أكثر هذه التطورات انتشاراً ودلالة أن "الإسلام" قد أصبح تقريباً ملمحاً مركزياً في كل خطاب يدور حول التغيير السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي. لقد كانت أسلمة الخطاب، بطبيعة الحال، العامل الأساسي في البحث عن أنشروعية والأصالة، والذي كان وما يزال يسبب إزعاجاً لنظام الحكم في مصر.

وفي عام ١٩٩١، قامت الحكومة المصرية، من خلال وزارة الشؤون الاجتماعية (برئاسة الوزيرة الوحيدة بالحكومة المصرية في ذلك الوقت)، بحظر جمعية تضامن المرأة العربية - وهي منظمة علمانية ذات توجه نسوي وسياسي واضح<sup>(٢)</sup>، ومن الناحية الرسمية، قيل أن سبب الحظر هو: سوء الإدارة المالية. ومع كل، فإن معرفة الوضع السياسي الخلفي، فضلاً عن قانون الجمعيات الذي تم بموجبه تسجيل الجمعية، تشير إلى أن

الجمعية بتبنيها مواقف سياسية واضحة (مثل العمل التنظيمي النشط لحشد المعارضة ضد حرب الخليج) قد تجاوزت نص قانون الجمعيات وروح "قضية المرأة"، وفقاً لتفسير الحكومة.

ويبدو أن قسوة قرار حظر جمعية تضامن المرأة العربية لم تكن كافية، فقد شرعت الدولة في إجراء دال آخر يتمثل في مصادرة أصول الجمعية لصالح منظمة "المرأة في الإسلام"، وهي منظمة أهلية لم يسمع بها أحد. لقد كانت "المرأة في الإسلام" - ومن تزال - منظمة مغمورة، فضلاً عن عدم طرحها لأي موقف سياسي على الإطلاق. إلام يشير هذا التصرف الذي قامت به الحكومة؟ إن محاولة الإجابة عن هذا السؤال تمثل جزءاً كبيراً من الدافع وراء إعداد هذا الكتاب وضالته المنشودة. وتمثل الجوانب الدالة من واقعة حظر جمعية تضامن المرأة العربية فيما يلي:

(١) إن الحكومة، مع موافقتها على منح جمعية تضامن المرأة العربية وضعية المنظمة غير الحكومية - بعد سنوات عديدة من المحاولات الفاشلة التي قامت بها الجمعية - تنكر مشروعية هذه الجمعية بحجة قلم، ومن ثم تطلق تحديراً غير معلن إلى جميع المنظمات النسوية السياسية الأخرى - ناهيك عن المنظمات السياسية ذات المواقف المعارضة للحكومة.

(٢) إن الحكومة، بحظرها لجمعية تضامن المرأة العربية، لم تصدر أصولها فحسب، وإنما نقلتها إلى منظمة نسائية إسلامية. إن "المرأة في الإسلام" منظمة خيرية تعنى بمساعدة النساء المسلمات المحرومات، وتقدم إليهن دروساً في العقيدة، وذلك عبر إطار محافظ نسبياً.

ومن جوانب عديدة، تعكس المناقشات التي دارت حول قانون الأسرة - كما تعكس واقعة حظر جمعية المرأة العربية - أحد المواقع التي تشهد على الدوام تداخل العلاقات بين القانون والدين والتوجه النسوي. ومنذ ذلك الحين، حدث الكثير في مجال قضايا المرأة في مصر. وعلى الرغم من أن ديناميات العلاقة بين القوى الثلاث ما تزال تحتل موقع الصدارة، فإن شروط ألعاب القوة دائمة التغير.

ونظراً لأنني أصبحت على دراية بوجود حالة من الجهل العام عن النشاطات في مجال المرأة المصرية في يومنا هذا (سواء في مصر وخارجها)، فقد قررت أن أشارك في الجهود المبذولة لإلقاء الضوء على النضالات المعاصرة للمرأة المصرية. ومع كل، تجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب لا يتناول الإسلام في حد ذاته، وإنما يتناول التوجه الإسلامي أو الإسلام السياسي. وعلى الرغم من أن غالبية أنصار التوجه الإسلامي يعتبرونه حركة دينية أصولية، فإنني أعتبره، من حيث الجوهر، حركة سياسية وإيديولوجية. وعلاوة على ذلك، فإنني أهتم بالعلاقة المتبادلة بين التوجهات الإسلامية والدولة وردود الأفعال النسوية في مصر.

إن التساؤلات التي تحيط بالنشاط النسائي في مصر في عصرنا الحديث قد أصبحت

تتسم بأهمية خاصة في ضوء الوضع السياسي الراهن . فقد أصبح من الصعب اليوم تجاهل أو تهميش أثر الجماعات الإسلامية والفكر الإسلامى فى المجتمعات العربية والإسلامية ككل . ويمكن القول ، فى واقع الأمر ، إن كراهية الأجانب فى العالم الغربى المنصب على الإسلام والتوجه الإسلامى يمكن اعتباره دليلاً على الأثر المحسوس للإسلام السياسى على النظام الدولى اليوم . ما وضع المرأة فى الخطابات الإسلامية التى يتزايد تسييسها ؟ إن أحداث الجزائر وإيران ، ودرجة ما تونس وتركيا ، تشير إلى أن العلاقات القائمة بين الدولة والإسلاميين والمنظمات النسائية تشكل محاور مهمة داخل تفاعل القوة والهيمنة المركب . ونجد المنظمات النسائية (فاعليتها أو عدم فاعليتها) تمثل جزءاً من ديناميات القوة ، بقدر ما يتعلق الأمر بهذه المنظمات كمواقع لنضالات متغيرة .

لقد اعتمدت فى تحليلي لعلاقات القوة بين النسويات والإسلاميين والدولة فى مصر على تحليل فوكو للقوة بوصفها سلطة . وعند دراستى للتفاعل الخاص القائم بين القوى ، كثيراً ما اصطدمت بوجود استجابة مستمرة من قوة بعينها إلى أخرى ، مما يؤدى إلى إثارة ردود الأفعال . وبكلمات أخرى ، تتأرجح القوة من جانب إلى آخر عبر سلسلة من ردود الأفعال وردود الأفعال المضادة . فقوة الإسلاميين هى رد فعل لقوة الدولة ، فضلاً عن أنها متأصلة فى الديناميات الإسلامية فى حد ذاتها . ويصدق نفس الشئ على العلاقة بين الإسلاميين والنسويات ، وبين النسويات والدولة . وفى الواقع ، تكمن قوة الإسلاميين وقوانين الدولة والنسويات فى عملية من التفاعلات المركبة للمقاومات . وي طرح فوكو هذه المسألة بإيجاز بالغ بقوله : "عندما توجد قوة توجد مقاومة ، وبالرغم من هذا ، أو بالأحرى نتيجة لهذا ، لا تقع هذه المقاومة أبداً فى وضع خارجى بالنسبة للقوة" (Foucault, 1978: 95) .

ولهذا ، فقد اتبعت أطروحه فوكو بشأن "اتخاذ أشكال المقاومة ضد مختلف أشكال القوة كنقطة انطلاق" لتحليل علاقات القوة (Foucault, in Drefus and Rabinow, 1980: 211) . وهنا يكمن غرض الكتاب . فبدلاً من دراسة سلطة الدولة أو النسويات أو الإسلاميين فى حد ذاتها (أى كمؤسسات ، أو حركات ، أو مجموعات) ، قمت بتحليل المقاومات الناجمة عن مختلف التفاعلات المتضادة . كما درست علاقات القوة من خلال دراسة علاقات المقاومة بين النساء الناشطات والدولة ، والنساء الناشطات والتوجهات الإسلامية ، وبدرجة أقل بين الإسلاميين والدولة .

ويلقى الكتاب الضوء على مختلف أشكال النشاط النسائى (المقاومات) فى مصر المعاصرة ، وذلك بتصوير بعض ملامح تصورات أولئك النساء الناشطات فى مواجهة قوانين الدولة والفكر الإسلامى . وتشمل القضايا محل الدراسة تصورات النساء الناشطات ونقاشاتهن حول قوانين الدولة التى تؤثر بشكل مباشر على المرأة المصرية ؛ ورؤية لطبيعة العلاقة بين الدولة المصرية والإسلاميين - مع إلقاء الضوء على الإيديولوجيات والتقنيات الإسلامية الأساسية ، فضلاً عن تصورات الإسلاميين المعاصرين لأدوار المرأة - إضافة إلى مقارنة التصورات الذكورية المهيمنة بتصورات بعض النساء الناشطات .

## التوجهات النسوية في مصر

.... لكن، لماذا التوجه النسوي ؟

إن النساء اللاتي يرد ذكرهن في هذا الكتاب جميعهن من الناشطات، بمعنى اشتراكهن بنشاط في بلورة خطاب المرأة والخطاب حول المرأة على المستوى الاجتماعي-السياسي الواسع. ويكمن الهدف الأساسي لهذه الخطابات في الارتقاء بوعي المرأة ووضعها من النواحي القانونية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وعلى هذا النحو، فإنني أميز بين النساء اللاتي يقمن في الأساس بأعمال خيرية (لا يتناولهن هذا الكتاب بالدراسة) والنساء اللاتي يحاولن تغيير حياة المرأة من خلال المشاركة الواعية في الأنشطة السياسية المباشرة (وأشير إليهن في الكتاب بمصطلح النسويات).

ونظراً لأن جذور التوجهات النسوية المصرية وتطبيقاتها العملية تعود إلى العمل الاجتماعي الخيري وتبع منه، فإن التمييز الذي اقترحه يتسم بالصعوبة ويشير خلافات. وتبرز صعوبته عند محاولة توضيح الخط الدقيق الفاصل بين النشاط الاجتماعي والمشاركة السياسية، طالما يرتبط كلاهما، أحياناً، ارتباطاً وثيقاً. أما الجانب الخلافى، فيتجلى في الإصرار على تطبيق مصطلح مثل التوجه النسوي (التوجهات النسوية)، وهو مصطلح ترفضه بوضوح بعض النساء الناشطات كتعريف ذاتي. وما يضاعف من هاتين الصعوبتين أن "التوجه النسوي كفلسفة"<sup>(٣)</sup>، أو كأداة نظرية للتحليل، في مقابل النشاط في حد ذاته، لم يتطور بعد على الساحة المصرية، وبالطبع العربية. إن الانشغال السائد بين النساء الناشطات الآن - "النضال من أجل حقوق المرأة"، وإدارة نقاشات حول "قضية المرأة" - إنما يعني فعلياً عدم وجود فلسفة نسوية متجذرة في مبحث أدبي تستخدم كوسيلة يمكن بمقتضاها نقد الممارسات الشائعة ومجابتها، بأسلوب نصي وفاعل. والنشاط السائد ينحصر في محاولات للاشتغال على مستويات مختلفة بالقضايا اليومية التي تخص المرأة (على سبيل المثال: فصول محو الأمية، وفصول التوعية القانونية، ومشروعات إدراج الدخل).<sup>(٤)</sup> ومن ثم، يجدر النظر إلى التصورات الخاصة بنشاط المرأة في مصر على اعتبار أنها تقع في إطار النضالات الرامية إلى تحقيق شكل من أشكال "حقوق المرأة".

إنني أفهم مصطلح التوجه النسوي واستخدمه باعتباره وعياً فردياً أو جمعياً بأن المرأة كانت وماتزال تتعرض للقهر بمختلف الطرق ولأسباب متنوعة، وأن المحاولات الرامية إلى التحرر من هذا القهر تضم السعي نحو إقامة مجتمع أكثر عدالة ومساواة تتحسن فيه العلاقات القائمة بين المرأة والرجل.<sup>(٥)</sup> إن النساء اللاتي اخترت الإشارة إليهن بمصطلح "النسويات" إما ينتمين لأحزاب سياسية، أو يعبرون عن أهدافهن السياسية في برامجهن التنظيمية أو برامج مجموعاتهن. ويتحدد أشكال معينة من النشاط النسائي وفصلها باعتبارها تمثل "التوجهات النسوية"، فإنني ألقى الضوء على الاختلافات وأحدد الخصوصيات، وأضعها في إطار مرجعي أكثر اتساعاً. ويساعد هذا الإطار المرجعي

العريض على تيسير الإدراك، مما يتيح إجراء المقارنة والبحث؛ إذ إنني، في نهاية المطاف، لا أعتبرهن جميعاً نسويات دونما تمييز، علي نحو تعوزه الكياسة، وإنما أضع في الاعتبار أوجه التفاوت في الفوارق الضمنية، فضلاً عن الاختلافات الواضحة بينهن. وبطبيعة الحال، فإنني أشير من هذه الزاوية إلى تعددية التوجهات النسوية وعدم تجانسها، في مقابل أطروحة وجود فلسفة عالمية موحدة.

تعود نشأة مصطلح "التوجه النسوي" (feminism)، بكل أغراضه وأهدافه، إلى الغرب. وبالتالي نجد أن المصطلح غير نقي ومشبع بالتصورات النمطية الجامدة في المجتمعات العربية الإسلامية بمرحلة ما بعد الكولونيالية. تتمثل بعض هذه التصورات النمطية في اعتبار أن التوجه النسوي يرمز في الأساس إلى العداء بين الرجل والمرأة، ويدعو إلى سلوك غير أخلاقي يتمثل في ممارسة المرأة لعلاقات جنسية غير شرعية. وعلاوة على ذلك، هناك بعض الشخصيات الدينية (مثل محمد قطب [١٩٩١])، ومحمد متولي الشعراوي [١٩٩٢]، من بين آخرين)، تقرن التوجه النسوي بالاستراتيجيات الكولونيالية الرامية إلى تقويض الثقافة الاجتماعية والدينية الأصيلة. ويذهبون إلى أن المستعمرين قد استخدموا "قضية المرأة" كأداة لهاجمة الإسلام وتصويره كدين قمعي متخلف؛ ومن هنا يأتي اقتران "التوجه النسوي" بالإساءة إلى الإسلام. ولقد ثبت أن هذه التصورات النمطية، والافتراءات سائفة الذكر، ماتزال باقية بشكل ملحوظ. ولا يرجع ذلك إلى ما تشتمل عليه هذه الأفكار من بذرة حقيقة محدودة، وإنما لما تتسم به من جاذبية بالنسبة للتصورات القائمة من قبل، كما أنها تمثل أدوات فعالة في محاولة تشويه أي وسيلة من شأنها تبرير محاولات المرأة للسيطرة على حياتها وإضفاء المشروعية عليها.

إن ما يبدو اليوم كمطالب مُسلمٍ بها جديلاً (مثل حق المرأة في التعليم وفي التصويت في الانتخابات) كان يعتبر ثورياً عندما طُرح للمرة الأولى. ومع ذلك، ماتزال مساواة المرأة بالرجل في الحقوق قضية شائكة في أغلب البلدان العربية. ومن هنا ظهرت الدعوة من أجل "العدالة" وليس "المساواة"؛ تلك الدعوة التي برزت، على نحو خاص، أثناء الإعداد للمؤتمر الدولي الرابع للمرأة وخلال انعقاده (بكين، ١٩٩٥). وعلى الرغم من أن الفارق الأساسي بين العدالة والمساواة ما يزال ملتبساً، فإنه يركز على تأكيد حصول المرأة على الحقوق التي لا تتساوى بالضرورة مع حقوق الرجل دون أن تخضع هذه الحقوق لأي شكل من أشكال التراتبية الهرمية. لقد حظى مصطلح "العدالة" البديل بقبول البلدان الإسلامية. كما ناقشته النساء الإسلاميات، وزميلاتهن المتدينات "المدافعات عن الأسرة"، ودعون له خلال المؤتمر العالمي الرابع للمرأة.

ومهما يكن أمر تفاعل الكلمات والمصطلحات، فإن الحاجة إلى مصطلح جديد يتناسب مع مشروع حقوق المرأة تشير إلى أن إشكالية قضية المصطلحات تتجاوز الجهود المبذولة في هذا الصدد. فبينما نجد أن التوجه النسوي مرفوض، في واقع الأمر، كمصطلح، فإن بعضاً من معانيه وبرامجه يجرى تعديلهما من جانب العناصر الفاعلة في

سياقات تاريخية وخصوصيات ثقافية مختلفة. وإذا كان مصطلح "التوجه النسوي" مرفوضاً، فإن ذلك لا يعنى غياب الوعي النسوي والبرنامج النسوي.

وتشير كثيرات ممن يُطلق عليهن نساء العالم الثالث العديد من التساؤلات حول مصطلح التوجه النسوي. لقد واجهت الحركات النسوية معارضة على أساس اعتبارها نوعاً من الإمبريالية الثقافية، وعلى أساس قصر نظرها في تعريف معنى نوع الجنس، سواء من زاوية الطبقة الوسطى وخبرات النساء البيض، ومن زاوية العنصرية الداخلية والنزعات الطبقية والنفور من المثلية الجنسية (7: Mohanty, 1991). لقد اجتمعت كل هذه العوامل لتجعل من التوجه النسوي تعريفاً للهيوية ومقولة تحليلية تشوبهما الريبة. ويبدو واضحاً أن الخطاب النسوي الغربي والممارسة السياسية النسوية الغربية ليسا منفردين أو متجانسين في أهدافهما أو تحليلهما. ولكن موهانتى ترى أن ثمة

استراتيجيات عديدة نصية، يستخدمها كتاب بعينهم لوصف الآخرين باعتبارهم غير غربيين، ومن ثم يعتبرون أنفسهم (ضمنياً) غربيين. وهناك مبادئ تحليلية [معينة] ... تشوه الممارسات النسوية الغربية، وتحد من إمكانية إقامة تحالفات بين النسويات الغربيات (من البيض عادة) والطبقة العاملة والنسويات الملونات في كافة أنحاء العالم. وتبدو هذه الحدود واضحة في بناء سلم الأولويات (بالتراضى الضمني) للقضايا التي من المتوقع أن تنتظم جميع النسوة حولها. (المرجع السابق: ص ٥٢)

وتطور موهانتى انتقاداتها، من أجل تحديد التأكيدات النسوية الغربية بشأن وجود "فكرة قائمة متناغمة حول النزعة البطريركية أو الهيمنة الذكورية" التي من المتصور أنها تقهر جميع نساء العالم الثالث بنفس الأسلوب. وتستمر قائلة إنه:

في إطار عملية تنميط قهر المرأة وتنظيمه في العالم الثالث، تجرى ممارسة القوة في قدر كبير من الخطاب النسوي الغربي الحديث، وهناك حاجة إلى تحديد هذه القوة وتسميتها. (المرجع السابق: ص ٥٤)

وبالمضى بهذه الانتقادات خطوة للأمام، يمكننا القول إن بعض التوجهات النسوية الغربية تقوم بدور الخطاب الشارح (meta-discourse)، فيما يتعلق بدور هذه التوجهات في إضفاء طابع جوهري ومتجانس وعالمي على وسائل قهر المرأة وما يترتب عليها من نتائج. ومن ثم، فقد سعت تلك التوجهات إلى إضفاء الشرعية على نفسها بوسائل عديدة، سواء داخل المجتمع الأكاديمي أو في مختلف مجالات النشاط. ونورد، كمثال، أساليب تدوين "أشكال القهر" وتحليلها باسم نساء "آخريات".<sup>(٦)</sup>

لقد ارتبطت كثيرات من النساء في البلدان النامية بنشاطات التوجه النسوي - حتى وإن رفضن التسمية في بعض الأحيان. وتشير أمريتا باسو إلى أنه على الرغم من المقاومة الواسعة للتوجه النسوي بين النساء، فإن:

ما يشير الدهشة، هو أن عدداً من النساء اللاتي يعتبرن التوجه النسوي توجهاً برجوازيًا أو غربياً، يعملن على تحديد بدائل أصيلة للتوجه النسوي غربى الطابع، داخل

سياقاتهن الثقافية والسياسية. (Basu, 1995: 20)

تقدم كومارى جياوااردينا، فى كتابتها حول الحركات النسوية فى آسيا فى أواخر القرن التاسع عشر وبأكثر القرن العشرين، تعريفاً للتوجه النسوى باعتباره "يضم حركات ترمى إلى تحقيق المساواة داخل النظام الحالى، كما يضم نضالات دالة تحاول تغيير النظام" (Jayawardena, 1986: 2). وتؤكد كومارى أن هذه الحركات النسوية قد ظهرت فى سياقين تكوينيين. يتمثل أول هذه الظروف فى تشكيل الهويات الوطنية وتعزيزها أثناء فترات النضال المعادى للإمبريالية. أما السياق الثانى فيتمثل فى إعادة خلق الهياكل الإقطاعية والدينية ما قبل الرأسمالية، فى محاولة ترمى إلى "تحديث" مجتمعات العالم الثالث.

وكما تشير موهانتى، فقد ركزت دوماً كتابات النساء من العالم النامى حول التوجه النسوى على ما يلى:

(١) الأفكار المتعلقة بوجود تزامن بين القهر كأمر أساسى لخبرة التهميش الاجتماعى والسياسى وبين تأسيس السياسات النسوية فى تاريخى العنصرية والإمبريالية؛ (٢) الدور الحاسم للدولة المهيمنة لوضع القيود على الحياة اليومية والنضال من أجل البقاء؛ (٣) دلالة الذاكرة والكتابة فى مجال خلق قوة معارضة؛ (٤) الاختلافات والصراعات والتناقضات الداخلية فى المنظمات والمجتمعات النسائية بالعالم الثالث. وعلو على ذلك، أكدت تلك الكتابات على العلاقات المتبادلة المعقدة بين النضالات النسوية والنضالات المعادية للعنصرية والنضالات الوطنية. (Mohanty, 1991: 10)

ويقع هذا الكتاب فى إطار النقطتين الثانية والرابعة لدى موهانتى، ويُعد مُكملاً للنقاط الأخرى التى تصادق على أهمية قيام نسويات العالم الثالث بإعادة كتابة التاريخ "ارتكازاً على مواقع معينة فى تاريخ نضال الملونين وشعوب ما بعد الكولونىالية، وعلى استراتيجيات البقاء اليومية التى تستخدمها تلك الشعوب" (المرجع السابق). ومن ثم، كان الدفاع عن توجهات نسوية خالية من طابعى التجانس والعالمية، ومنفتحة أمام اختلافات التفسير والمنهج.

وأعتقد أن هناك أشكالاً متنوعة للتوجه النسوى وتعبيرات عديدة عن الأنشطة التى يتم الدفاع عنها، وهى تناظر أنماط القهر التى تدركها المرأة فى بقاع مختلفة من العالم. وتجدر الإشارة، على نحو خاص، إلى تصورات ما بعد الحداثة للتوجه النسوى، والتى تدافع عن رؤية نظرية "تتسق والخصوصية الثقافية لمتخلف المجتمعات والفترات، كما تتسق والخصوصية الثقافية لمتخلف الجماعات داخل المجتمعات والأزمنة" (راجع: Fraser and Nicholson, 1990: 34، والتشديد مضاف). وهناك ملامح أخرى مهمة لهذا التنظير النسوى ما بعد الحداثى، تتمثل فى عدم جوهريته، وعدم عالميته، وبراجماتيته، بل حتى قابليته للخطأ. والأهم من ذلك، أن هذا التنظير النسوى، بإنكاره لإبستمولوجيا نسوية منفردة، يخلق فضاء للممارسات السياسية النسوية المعاصرة،

التي كان يمكن اعتبارها سابقاً غير تقليدية. كما تؤيد الأنثروبولوجيا النسوية أيضاً - بدرجة ما - هذا الفهم للتوجهات النسوية. ومع ذلك، فقد كانت المنظرات النسويات ما بعد الحدائيات سبباً في تقوية وصقل النقد النسوي لخطابات التنوير. وقد مكن هذا من وجود تصورات وصياغات عديدة للتوجهات النسوية (راجع بهذا الصدد: Nicolson 1990 and 1991; Kristeva 1981 and 1982; Hekman 1992).

لقد قمت بتحديد ثلاثة "أنماط" أساسية من الفكر النسوي والممارسة النسوية في مصر اليوم: أي التوجه النسوي العلماني، والتوجه النسوي المسلم، والتوجه النسوي الإسلامي. ولأن هذا التحديد يغطي مجالاً سياسياً واسعاً، فهو يساعد على إلقاء الضوء على الأصوات التي تتحدث وتنشط من خلالها الناشطات المصريات. ومع كل، لاتدل هذه التمايزات على وجود حدود معينة واضحة بين مختلف المجموعات. بل على العكس من ذلك، فبينما أقوم بإلقاء الضوء على السمات الأساسية لأولئك النسويات، أؤكد أن التمايزات القائمة بينهن عادة ما تكون في حالة تغير دائم، ارتباطاً منها بالسياق والقضية المطروحة، ولكنها ليست محددة المعالم أو ثابتة. وعلى الرغم من وجود تقارب بين هؤلاء النسويات وعملهن معاً حول قضايا بعينها (مثل مناشدتهن للحزب الوطني الديموقراطي الحاكم بممارسة الضغط من أجل رفع العقوبات المفروضة على العراق)، توجد بينهن اختلافات لها أهميتها. وتضم هذه الاختلافات: المعتقدات السياسية، والخلفيات الاجتماعية، والتصورات الخاصة بأسباب قهر المرأة، والوسائل المستخدمة لمواجهة هذا القهر. ومع ذلك، فإنني أؤكد أهمية رؤية الجوانب المشتركة في نضالاتهن وأهدافهن، رغم اختلاف أساليبهن.

### التوجه النسوي الإسلامي

لقد استخدمت مصطلح النسويات الإسلاميات لأن كثيرات من النساء الإسلاميات اللاتي أجريت معهن مقابلات كن واعيات بأشكال معينة من قهر المرأة، ويسعين بنشاط إلى معالجته عن طريق اللجوء إلى المبادئ الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك، فقد كانت غالبية منهن متحفظات إزاء مصطلح "النسوية"، إن لم ينتقدنه كلية وبعنف باعتباره مصطلحاً غريباً غير وثيق الصلة بالموضوع وغير دقيق. ومع ذلك، تشعر كثيرات منهن أن التوجه النسوي، في أحسن أحواله، مصطلح ملتبس، وفي أسوأها لا يظهر احتراماً للدين. ويصعب الفصل بين ما تعتقده كثيرات من النساء الإسلاميات وبين ما يتضمنه مفهوم التوجه النسوي كما يجري تعريفه هنا. إنني أشير، عن عمد، إلى هؤلاء الناشطات الإسلاميات كنسويات، ليس لأنني اعتبرهن متجانسات، وإنما للأسباب التالية:

- (١) لتمييزهن عن نظرائهن من الرجال والنساء الآخرين الذين يفكرون بشكل مختلف. طالما أنه ليس كل النساء الإسلاميات نسويات بأي حال؛
- (٢) للإشارة فيما بعد إلى نقاط التقاطع الممكنة مع الناشطات الأخريات، وهو



جانب أجده مهماً بالنسبة إلى تطور ديناميات القوة .

وترى النسويات الإسلاميات أن المرأة مقهورة، وتحديدًا لأنها تحاول تحقيق "المساواة" مع الرجل، ومن ثم توضع في سياق غير طبيعي ومواقف غير عادلة، مما يشوهها ويذهب عنها كرامتها كإمرأة. وعلى سبيل المثال، تضطر المرأة إلى الخروج من البيت والتنافس في سوق العمل - وهي المهمة التي تعنى تواجد المرأة والرجل معاً (في المواصلات العامة مثلاً) بصورة مهينة وغير لائقة.

إن مطالب الأيديولوجية الغربية، غير الأصيلة ثقافياً، والتي تأتي على حساب التعاليم الإسلامية، هي التي تقهر المرأة. وبقدر ما يتعلق الأمر بالتوجه النسوي الغربي، فإن تأكيد المساواة الكاملة بين الجنسين يقود إلى وجود نساء يسعين لأن يصبحن "الإنسان الخارق"، ويبددن، خلال هذه العملية، كثيراً من جهدهن، في حين يضعن أعباء أكبر على أكتافهن. وبالنسبة للنساء الإسلاميات، فإن المجتمع (الإسلامي) العادل هو ذلك المجتمع الذي يسعى من أجل إقرار الوثام والاحترام، وليس المنافسة، بين الجنسين .

وعند توجيه سؤال مباشر إلى هؤلاء النسوة، نجد أن كثيرات منهن يترددن في التمييز بين قهر المرأة والقهر الاجتماعي ككل. ويعتبرن ما يحدث للمرأة جزءاً من العملية المجتمعية، حيثما تغيب المبادئ الإسلامية الصحيحة، أو، في أحسن الأحوال، يساء استخدامها من جانب نظام الدولة الفاسد والمُفسد أخلاقياً. كما يعتبرن أن مهمتهن تكمن في "الجهاد النبوي"<sup>(٧)</sup>، الذي يهدف إلى تحقيق "التغيير باتجاه مزيد من الأُسلمة"، وهو الأمر الذي يحدث بدوره من خلال المشاركة النشطة في جميع مجالات الحياة.<sup>(٨)</sup> ليست المسألة إذن محض دعوة لبقاء المرأة في البيت، بل هي، بالأحرى، "دعوة إلى السلاح"، من شأنها تعزيز دور المرأة داخل الأسرة (كأم وزوجة) وإعادة فهم هذا الدور، فضلاً عن منح المرأة إحساساً بالقيمة والهدف السياسي والثقة: فالمرأة ليست أقل من الرجل، بل تتمتع بنفس القدر من الأهمية بأساليب مختلفة.

تعد النسويات الإسلاميات جزءاً من حركة سياسية تعمل، في مجملها، بنشاط في محاولة للحصول على الدعم لهدفها النهائي المتمثل في السيطرة على سلطة الدولة والتشريع. إن الإسلاميين، وخاصة المعتدلين منهم، في محاولتهم للجمع بين الدعم لجموعاتهم المنظمة وغير المنظمة، لا يمكنهم فقدان الدعم السياسي والاجتماعي والاقتصادي لهؤلاء النسوة اللاتي يشاركن بنشاط في بعض من تلك الحركات الإسلامية. وفي نفس الوقت، تمكنت النساء الإسلاميات من النجاح في تغيير أحكام القيمة التقليدية حول فضاء المرأة. فمن الناحية الجوهرية، أصبحت "دراية المرأة" بالبيت وتربية الأطفال تتسم بتقدير اجتماعي سياسي أعلى من التقدير الذي تحصل عليه المرأة التي تعمل خارج المنزل. وعلاوة على ذلك، وفي إطار الحدود الموضوعية على فهمهم للإسلام، ماتزال المرأة قادرة على ممارسة النشاط في مجال الحياة العامة.<sup>(٩)</sup> وتماثل الحركات الإسلامية، من جوانب عديدة، الحركات القومية في عصور مبكرة، بقدر ما يتعلق بالـ

بمحاولة هذه الحركات حشد النساء من أجل تحقيق أهدافها. والنتيجة النهائية لهذه المسألة أن المحاولات التى يبذلها الإسلاميون المعتدلون حالياً لتقليص دور المرأة فى ميدان الحياة العامة ليست، على أقل تقدير، بادية للعيان.

## التوجه النسوى المسلم

إن النساء الناشطات اللاتى قمت بتعريفهن كنسويات مسلمات يستخدمن أيضاً المصادر الإسلامية مثل القرآن والسنة - ولكن هدفهن يكمن فى توضيح أن خطاب المساواة بين الرجل والمرأة صحيح فى إطار الإسلام. كما تحاول النسويات المسلمات أيضاً اتخاذ موقف وسطي بين التفسيرات الاجتماعية-السياسية والثقافية للواقع، وفقاً للإسلام ولخطاب حقوق الإنسان.

ولسوف تشعر كثيرات منهن بالفخر بتعريفهن كنسويات، أو على الأقل ليس لديهن أية مشكلة مع المصطلح طالما يصف أهدافهن السياسية. ويقدر ما يتعلق الأمر بهؤلاء النسوة، فإن التوجه النسوى الذى لا يبرر نفسه داخل أطر الإسلام يتعرض للرفض من باقى المجتمع، ومن ثم يهزم نفسه بنفسه. وعلاوة على ذلك، تشعر النسويات المسلمات أن محاولة فصل الخطابات الإسلامية عن الخطابات الراهنة (سواء كانت أو لم تكن متهممة بأنها خطابات غربية) لن تقود إلا إلى عملية تفتيت خطيرة داخل المجتمع، ومن ثم تصبح محاولة غير واقعية. وينجح هذا الفصل، كما يجادل كثيرون، فى الخيلولة دون تحقيق عملية التنوير المتبادلة بين الخطابين، وهو الأمر الذى يحمل بين طياته خطر تحول الخطاب الإسلامى إلى خطاب بطريركى، يدفع إلى الاغتراب، ويصبح بذلك مجالاً للإسلاميين وحدهم.<sup>(١٠)</sup>

تتعامل النسويات المسلمات مع قضية الحجاب، مثلاً، باعتبارها مسألة متروكة لاختيار المرأة واقتناعها. أما النسويات الإسلاميات، من الناحية الأخرى، فيعتبرن الحجاب فرضاً دينياً لا يقبل الجدل؛ بل والأهم من ذلك أنهن يعتبرنه رمزاً للمدى عمق العقيدة الدينية والتضامن مع النساء المسلمات الأخريات - إن لم يكن النساء الإسلاميات. يمثل الحجاب أمراً جوهرياً بالنسبة للنساء الإسلاميات، وبدونه تصبح المرأة غير مؤدية لالتزامها الضرورى إزاء أصالة الهوية. وبإيجاز، لا توجد إمراة إسلامية غير محجبة. والأكثر من ذلك، يعتبر الحجاب وسيلة يمكن بمقتضاها عبور الفجوة بين المجالات التى تعتبر، خلاف ذلك، مجالات فصل بين الرجل والمرأة. ومن هنا، فإن الحجاب ليس رمزاً لهويتهم فحسب، وإنما يمثل أيضاً وسيلة مقدسة ومجازة ومقبولة لتوسيع فضاءاتهم السياسية والاجتماعية والثقافية.

وتجادل النسويات الإسلاميات والمسلمات من أجل ممارسة المرأة لشكل من أشكال الاجتهاد<sup>(١١)</sup>، كما تتفق نسويات إسلاميات عديدات مع النسويات المسلمات فى أن المرأة قادرة على الاضطلاع بمهام متعددة، من بينها تفسير الفقه الإسلامى وشغل المراكز

الاجتماعية والسياسية القيادية (وهي المهام التي كانت تُعتبر سابقاً قاصرة على الرجال). وبهذا المعنى، تجادل هاتان المجموعتان النسويتان ضد التشكيلات / التراتيبات الهرمية الدينية البطريركية القائمة، وما يترتب على تفسيراتها من آثار على قضايا النوع (gender). كما تستخدم المجموعتان "أدوات" تحليل وأطروحات متشابهة. ونعني بذلك قيام المجموعتين النسويتين بدراسة وتحليل النصوص الإسلامية التقليدية، والإشارة المرجعية إليها، من أجل توكيد أطروحاتهن وتبريرها.

ومع كل، فإن ما يميز النسويات المسلمات عن نظيرتهن الإسلاميات هو رغبتهن في وضع التعاليم الدينية (وخاصة القرآنية) في سياقاتها، مما يتيح إمكانيات إعادة تفسير النص. ويضفي ذلك الموقف طابعاً إشكالياً على وضعيتهن الاجتماعية السياسية: فمن المسموح به، بل يتم تشجيعه، الإشارة إلى النصوص الدينية الآمرة، أما محاولة إعادة قراءة المعاني فغير مسموح بها. وتتضمن عملية إعادة التفسير تحدياً لهياكل السلطة الدينية الذكورية التقليدية، والتراتبية الهرمية، والمؤسسية المهيمنة؛ وهي المهمة التي لا يجرى تشجيع المرأة بشكل عام على القيام بها - وخاصة لأن هؤلاء النسوة لم يحصلن على التدريب المؤسسي الديني التقليدي (مثال: الأزهر). ومع معرفة ما تبذله نسويات مسلمات كثيرات من محاولات للمصالحة بين خطاب الإسلام وخطاب حقوق الإنسان، فإنهن يواجهن اتهاماً بـ "عدم الأصالة الثقافية"، وهو ذات الاتهام الذي تواجهه المدافعات عن الخطابات العلمانية. وقد تصبح هذه المسألة عقبة سياسية عندما تواجه تزايد هيمنة الخطاب الإسلامي وغيره من الخطابات التي تدافع عن مفهوم الأصالة "على حساب إدراك الواقع التاريخي والمأزوم" (Al-Azmeh, 1994: 72).

ويعتبر الإسلام المؤسسي أن النسويات المسلمات يُشكلن تهديداً مباشراً للقيم الدينية الموروثة، كما يُشكلن، فوق كل شيء، تهديداً مباشراً لقاعدة قوته. ولذا، تفتقد النسويات المسلمات الدعم الشعبي السياسي من جانب جميع المتأثرين بالأزهر، وأيضاً من جانب المنظرين الإسلاميين الذين يمتحنون لأنفسهم - كرجال في مواقع السلطة - الحقوق غير المُعترف بها للنسويات المسلمات: ونعني إعادة تفسير النصوص الدينية. وعلاوة على ذلك، وكما هو الحال بالنسبة للنسويات العلمانيات، لا تحظى هذه المجموعات سوى بدعم قليل من جانب الدولة. بل على العكس، فإن دور الدولة المنتسب، وموقفها غير المحدد جيداً حول قضايا المرأة،<sup>(١٢)</sup> لا يؤدي إلا إلى تعقيد الأمور أمام الناشطات المسلمات والعلمانيات.

### التوجه النسوي العلماني

تعتقد النسويات العلمانيات بحزم في ترسيخ خطابهن خارج عالم الدين، أي دين، سواء الإسلام أو المسيحية، ويرين تأسيسه داخل خطاب حقوق الإنسان الدولية. كما أنهن لا "يضيعن وقتهن" في محاولة التوفيق بين الخطابات الدينية ومفهوم حقوق الإنسان

والإعلانات المرتبطة بها. وتحترم النسويات العلمانيات الدين باعتباره أمراً شخصياً يخص كل فرد، ولكنهن يرفضن اتخاذه أساساً لصياغة أى برنامج حول تحرير المرأة. وبهذه الكيفية، فإنهن يتجنبن الوقوع في أحبولة نقاشات لا نهاية لها حول وضع المرأة في إطار الدين. كما يتجنبن أيضاً الاتهامات المحتملة من جانب التوجهات الدينية المحافظة بشأن الحق في (إعادة) تفسير النصوص الدينية. ومع ذلك، فقد واجهن عدداً من الانتقادات على أساس ثقافى وسياسى، مثل: أنهن نسيخات من نظيراتهم الغربيات، ينفذن برامج إمبريالية، وأنهن - وهو أقصى اتهام بعدم الشرعية - غير مؤمنات.

وعلى الرغم من إقرار النسويات العلمانيات، من الناحية النظرية، بالحاجة إلى المحافظة على حوار - على الأقل - مع النساء الإسلاميات، فإنهن يختلفن تماماً، من ناحية الممارسة العملية، مع وجهات نظرهن. ومما لا يثير الدهشة، أن النسويات العلمانيات لا يعتبرن نظيراتهم الإسلاميات نسويات ولو من بعيد. وفى المقابل، لا تحظى النسويات العلمانيات، كمروجات للخطاب العلمانى، بتقدير عال لدى الإسلاميات. إن أى توفيق استراتيجى - ناهيك عن التوفيق الأيديولوجى - بينهن (مثل الاتفاق على الاختلاف) يعد أمراً جد بغيض بالنسبة لجميع الأطراف المعنية. وبإيجاز، يمثل كل طرف "عدواً" سياسياً للطرف الآخر. ومع كل، فعلاقاتهن بالنسويات المسلمات أفضل بشكل عام. هذا، على الرغم من أن هذه المسألة تتراوح من لحظات توافق واتفاق (كما هو الحال بشأن ضرورة تعديل قوانين الأحوال الشخصية) إلى لحظات من التوتر والاختلاف (كما هو الحال بشأن علاقة الإطار الإسلامى بمثل هذه التعديلات).

## الإسلام الرسمى والتوجه الإسلامى

ينبغى إجراء تمايز، على درجة كبيرة من الأهمية، بين الإسلام الرسمى والتوجه الإسلامى فى مصر. يضم الإسلام الرسمى مجموعة واسعة من أنماط العمليات والأيديولوجيات. والإسلام الرسمى، الذى يشار له أيضاً باسم "إسلام المؤسسة"، يتمثل فى المؤسسة الدينية - الأزهر - ودار الإفتاء، ومكتب مفتى الديار المصرية. والأزهر مؤسسة إسلامية تضطلع بوظائف عدة: فهو جامع، وجامعة، وتشريع للدولة، وسلطة التفسير، ومركز الدعوة الإسلامية.

لقد كان الأزهر، تقليدياً، مكاناً لتعلم، تخرج فيه علماء الدين الذين مضوا، بدورهم، فى الدعوة بمختلف الطرق. وفى فترات النضال الوطنى، فى باكورة القرن العشرين، كان للأزهر دور مستقل نسبياً عن الدولة. وقد شارك كثير من العلماء الأزهريين بنشاط بارز فى بلورة الطموحات الوطنية لتلك الفترة. وبعد أن تولى جمال عبد الناصر السلطة، تقلص استقلال الأزهر بدرجة كبيرة، حيث أصبح أعضاؤه -

وفى عديد من المناسبات، كان شيخ الأزهر يُصدر الفتاوى التي تدعم سياسات أو مواقف معينة للدولة. وتجدر الإشارة، في هذا الصدد، إلى الفتاوى التي صدرت عندما أعلن السادات عن مبادرته للسلام مع إسرائيل، والتي أثارَت خلافات ضخمة، وعند زيارته للقدس، وبشأن التعديلات التي قيل أن زوجته - جيهان السادات - أدخلتها على قوانين الأسرة وصدرت بمرسوم رئاسي<sup>(١٣)</sup> وبهذه الكيفية، اعتبر كثيرون الأزهر الناطق الرسمي باسم الإسلام، ومصدر الشرعية الإسلامية لسلطة الدولة. لقد أدى تكرار اتخاذ الأزهر لمواقف مؤيدة للحكومة إلى تقويض شرعيته في العديد من المناسبات - وخاصة من وجهة نظر الإسلاميين.

لقد أصبح موقف سلب المشروع من الأزهر سائداً بين أغلب الإيديولوجيين الإسلاميين، وبدا ذلك في الآراء التي عبر عنها بعض من قادة مختلف المجموعات. وعلى سبيل المثال، يتم الاستشهاد بالتساؤل الساخر الذي ورد في كتاب "الفریضة الغائبة" لعبد السلام فرج - أحد قادة جماعة الجهاد الأيديولوجيين - والقائل: ماذا فعل علماء الأزهر بعلمهم يوم دخله نابليون وجنوده باخيل والنعال؟<sup>(١٤)</sup> كما يشير محمد الغزالي - وهو عضو قيادي بجماعة الإخوان المسلمين - إلى وجود مجموعتين إسلاميتين في مصر: "المجموعة الرسمية والمكونة من رجال الأزهر ومجموعة «الجمعيات الإسلامية» وهما لا تلتقيان". ثم يضيف الغزالي بعد ذلك "لقد نام علماء الأزهر وتبعهم المجتمع الإسلامي" (رفعت السعيد، حسن البناء: متى.. كيف.. لماذا؟، ١٩٧٧: ص ٥٧).

وعلى الرغم من هذا التصور، الذي اكتسب قوة عبر السنوات، نجد أن بقية الرأي العام المصري لا يستخف بعلماء الأزهر. فخطب وآراء شيخ الأزهر، على سبيل المثال، ماتزال تؤثر في قطاع ضخم من الناس. وقد بدا مثلاً أثناء انعقاد المؤتمر الدولي للسكان والتنمية<sup>(١٥)</sup> أن الجميع كانوا ينتظرون معرفة آراء الشيخ حول مختلف المناقشات التي دارت داخل المؤتمر، بدءاً من عقد مثل هذا المؤتمر وانتهاء بقضايا الحقوق الإنجابية والسياسات السكانية. ونحن، في هذا الكتاب، لانقلل - ولا ينبغي التقليل - من الدور الذي تلعبه هذه المؤسسة الجليلية في الخطاب السياسي للاتجاه السائد.

ومع كل، فقد تفوقت أيديولوجية الجماعات الإسلامية على الوجه السياسي للأزهر، نظراً للشوائب العالقة بالأزهر نتيجة علاقاته بالدولة، وأصبح خطابه ساكناً أو في طور السبات. وعلى النقيض من ذلك، بدت التوجهات الإسلامية دينامية، تستهدف إحداث تغييرات هيكلية عميقة على كافة مستويات المجتمع - فهي لم تتردد في تحدى سلطة الدولة. لقد تفوقت التوجهات الإسلامية على الأزهر من الزاويتين السياسية والاستراتيجية، وذلك بتقديمها بديلاً سياسياً، كان مفقوداً منذ زمن طويل، لما تعانیه مصر من محن. وعلاوة على ذلك، وبمرور الوقت والتحسين الكمي والكيفي الذي شهدته الخدمات الاجتماعية المقدمة من جانب مجموعات إسلامية معينة للقطاعات الفقيرة من المجتمع المصري، تنامي التوجه الإسلامي وأثبت نفسه كبديل اجتماعي سياسي حيوي.

إن كثيراً من مجالس المعادل التقليدية للديموقراطية في مصر - وأغنى النقابات المهنية<sup>(١٦)</sup> - يتولى قيادتها الآن، ليس علماء الأزهر وإنما أعضاء من جماعة الإخوان المسلمين. وقبل انتخابات عام ١٩٨٧ البرلمانية، دخل حزب العمل في تحالف سياسي، ليس مع علماء الأزهر، وإنما مع الإخوان المسلمين. كما نجد أن المعارضة السياسية الفعالة للدولة لا تأتي من جانب علماء الأزهر، وإنما من جانب الإسلاميين - سواء على مستوى الخطاب أو على مستوى الممارسة العملية. كما أن السعي من أجل سلطة الدولة لا يأتي من جانب علماء الأزهر الرجال، وإنما من جانب الرجال والنساء المنتهين إلى التوجه الإسلامي. وأخيراً، فإن المطالبات الصريحة بإحداث تغيير اجتماعي، فضلاً عن عمليات إعادة التفسير البديلة لدور المرأة المسلمة، لا ينادى بها علماء الأزهر، وإنما تطرحها النساء الناشطات داخل مختلف الجماعات الإسلامية. وبالتالي، فإن هذا الكتاب، بدراسته لديناميات القوة بين كل من الإسلاميين والنساء الناشطات والدولة، إنما يركز بوجه خاص، على الإسلام السياسي.

### .... لكن، لماذا "التوجه الإسلامي"؟

تتمحور بؤرة تركيزنا في هذا الكتاب على جوانب الإسلام السياسي التي تدعى "الاعتدال"، كما يعتبرها معتدلة أيضاً بعض الباحثين، من أبرزهم: سعد الدين إبراهيم (١٩٨٠)، وعلى الدين هلال دسوقي (١٩٨٢)، وليونارد بيندر (١٩٨٨)، وجيليس كيبيل (١٩٨٥)، وغيرهم. ولقد استخدمت مصطلح الإسلاميين لأنني أشعر بضرورة الإشارة إلى هذه المجموعات من زاوية البرامج التي تطرحها وتقوم أحياناً بتنفيذها. وعندما سألت إحدى الناشطات المصريات اليساريات<sup>(١٧)</sup> عن وسيلة إشارتها المرجعية لهذه الجماعات، قالت إنه "يمكن تعريفها أو تسميتها وفقاً لما يرغبون". ولقد كانت نيكي كيدي من أوائل من استخدموا هذا المصطلح، مؤكدة أن الإسلاميين يشكلون جوهر حركات الإسلام السياسي، وعادة ما يهدفون إلى إنشاء دولة إسلامية تطبق، على الأقل، بعض القوانين والتقاليد الإسلامية، بما فيها المسائل المتعلقة بالفصل بين الجنسين، فضلاً عن بعض الإجراءات الاقتصادية وفرض العقوبات التي نص عليها القرآن (Keddie, in Halliday and Allavi 1988: 15). وبالمثل، يستخدم حبيب بولاريس الكلمة "بما تعنيه تحديداً معنى نشاط يقوم به الإسلاميون المقاتلون حتى يتخلل مفهومهم للدين الدولة والمجتمع" (راجع: Boulares, 1990: x - والتشديد مضاف).

إن الجماعات الإسلامية غير المتجانسة تتوحد وتتفق حول شكل ما من أشكال أسلمة<sup>(١٨)</sup> الشعب والحكومة، سواء تمثلت الاستراتيجية المطروحة في إعادة التربية الإسلامية للجماهير تدريجياً بحيث تدعو هذه الجماهير ذاتها إلى حكومة إسلامية (كما هي عقيدة الإخوان المسلمين)، أو تمثلت في الاستيلاء بالقوة على سلطة الدولة واستبدال القيادة "غير الإسلامية" (كما هي أيديولوجية جماعة الجهاد، على سبيل المثال). ومن

هنا، يُعتبر الوجود الإسلامي في مصر ظاهرة سياسية. وعلاوة على ذلك، عادة ما يقوم كثير من النشطاء الإسلاميين بتعريف أنفسهم بمصطلح "الإسلاميين". وكما قال أحد النشطاء، الذي يحتل موقعا متوسطا بجماعة الإخوان المسلمين: إنني أشعر بالفخر والرضا عندما يُقال عنى إننى إسلامى. وكل ما أنشده هو أن أرى الإسلام متحققا.

ويُشاع استخدام مصطلح "الأصولية" من جانب وسائل الإعلام الغربية وبعض الباحثين الغربيين عند الإشارة إلى الإسلام السياسى. ومع كل، يعتبر مصطلح "الأصولية" غريبا على الواقع اليومي لكثير من النشطاء، سواء من الرجال والنساء. ويوضح جون إسبوسيتو الأمر بإحكام على النحو التالي:

إننى أعتبر كلمة "الأصولية" مُحملة بما تقتضيه ضمناً المسيحية، فضلاً عن التصورات النمطية الغربية، كما أنها تتضمن تهديداً صارماً لا وجود له؛ والمصطلحات العامة الأكثر ملاءمة هي "الإحياء الإسلامى" أو "النشاط الإسلامى"، نظراً لأن حكم القيمة الذى تحمله أقل صرامة، فضلاً عن امتداد جذورها داخل التقاليد الإسلامية. (Esposito, 1992: 8)

وكما يشير إسبوسيتو، كان مصطلح "الأصولية" مستخدماً فى الأساس، للإشارة إلى الطائفة البروتستانتية المسيحية. ومع ذلك، وحتى فيما يتعلق بالمسيحية، كما يطرح جان نيدرفين بياترس (Jan Nederveen Pieterse, 1993)، يعتبر مصطلح "الأصولية" تسمية خاطئة فى أغلب الحالات، كما يميز بياترس تمييزاً صحيحاً بين الأصولية والبنثاكوستاليزم<sup>(\*)</sup> والبروتستانتية الإنجيلية، كوسيلة لتوضيح أطروحتة. وعلاوة على ذلك، يؤكد بياترس أيضاً أن "استخدام مصطلح «الأصولية» يؤدي إلى إضفاء طابع شيطاني ومتجانس واستقطابي، ويخلق صورة للعدو.... إنه يجعل الظاهرة مبهمه، ويعمينا عن الاستبصار" (Nederveen Pieterse, 1993: 5-6). وتتبادر إلى الذهن، بوجه خاص، الطبيعة الشيطانية وصور العدو عندما يبدأ كبار الساسة فى تأكيد استخدام مصطلحات مثل "الأصولية الإسلامية" فى سياق التهديدات الموجهة إلى أنوضع القائم فى الغرب - وتجدر الإشارة، خاصة، إلى ويلي كليس (Willy Claes)، السكرتير العام السابق لحلف شمال الأطلنطى (ناتو)، الذى جرى اقتباس قوله إن "الأصولية الإسلامية تمثل تهديداً للغرب بقدر ما كانت الشيوعية تمثلته من تهديد".<sup>(١٩)</sup> ولا يقود ذلك فحسب إلى عمل تجانس بين الاختلافات القائمة لما يُطلق عليه "الأصولية الإسلامية"، وإنما يساعد أيضاً على خلق صورة للعدو متمثلة فى الإسلام ككل. ويوضح صمويل هنتنجتون هذه المسألة فى مقاله<sup>(\*\*)</sup> المهم "صدام الحضارات" بقوله إن الشيوعية قد انهزمت الآن، ويُعتبر الإسلام التحدى الكبير التالى الذى ستواجهه الحضارة الغربية.

(\*) البنثاكوستاليزم (Pentecostalism): كلمة مُشتقة من كلمة Pentecost، وهى عيد الحصاد فى اليهودية، وعيد الخمسين أو العنصرة فى المسيحية (حلول الروح القدس على تلامذة المسيح بعد موته). والك Pentecostalism هى إحدى الطوائف المسيحية أو الأفراد الذين يؤكدون هبات الروح القدس، وهم فى الغالب ذوو نزعة أصولية - المترجم. (\*\*\*) نشر هنتنجتون هذا المقال عام ١٩٩٢ قبل صدور الكتاب الذى يحمل نفس العنوان (سطور).

ويتبنى هذا الميراث من التصورات صانعو القرار في مجال السياسة الخارجية بالولايات المتحدة وأوروبا، كما يتبناه أيضاً الباحثون والمستشارون الذين تمثل كتاباتهم مادة للسياسة الثقافية.

ويؤدي استعمال مصطلح الأصولية إلى الحد من اختلاف أشكال تفكير الإسلاميين وممارساتهم، بل إلى اعتبارها متجانسة. وي طرح هيبلر هذه المسألة بلاغة، مشيراً عن حق إلى وجود ثلاث ظواهر - على الأقل - اجتماعية وسياسية مختلفة في الخطاب الغربي تتجمع تحت مصطلح "الأصولية":

أولاً: رجال الدين الإسلامي التقليديين ولاهوتهم. ويمكن اعتبارهم محافظين، وبالتالي تقليديين. وليس من السهل إدراجهم في صفوف "الأصوليين"، حتى عندما يستخدمون أحياناً - ولأغراض سياسية - لغة راديكالية.... وثانياً: "الدين الشعبي" المرتبط بـ "العقيدة اليومية"، والذي يختلف طبقاً لتعريفه عن الدين الرسمي.... وثالثاً: دين الإسلاميين السياسي. وهم في صراع، من حيث المبدأ، مع رجال الدين التقليديين ومع الإسلام الشعبي. وفي هذه الفئة نجد "الأصوليين" الحقيقيين.

(Hippler, in Hippler and Lueg, 1995: 23)

وأخيراً وليس آخراً، فقد وجدت أن مصطلح الأصولية - الذي نحتته غير الإسلاميين للإشارة إلى فئة واسعة ومتنوعة - مرفوض تماماً من جانب أنصاره المفترضين. ونظراً لما يحمله المصطلح من معانٍ ضمنية سلبية وما يثيره من تصورات نمطية، فإنه ينفر النشطاء الإسلاميين كما ينفر معارضيه، ومن ثم يخلق مزيداً من العقبات أمام فهم دوافع الإسلاميين وبرامجهم، سواء الرجال أو النساء، فضلاً عن فهم تعقيدات واقعهم وظلال فوارقه الدقيقة.

ومع ذلك، يجدر بنا عدم تجاهل الأطروحات التي تروج صحة مصطلح الأصولية وطبيعته العملية. لقد تبنت هذه الأطروحات بعض النساء الناشطات (على سبيل المثال: جماعة المرأة ضد الأصولية، والتي تتخذ من لندن مركزاً لها)، كما صدرت أيضاً من جانب بعض الباحثين الذين يجمعون مادة من أجل وضع الأسس لهذا الموضوع (مثل مارتن مارتى وسكوت أبلبي من جامعة شيكاغو).

وفي مقالين - الأول بقلم جيتا ساهجال ونيرا يوفال-ديقيس (1994: 7-9)، والثاني بقلم مارتن مارتى وسكوت أبلبي (1991: vii-xiii) - نجد إجماعاً عاماً على أن الأصولية كمصطلح مستخدم في كافة العقائد الدينية يمكن أن يقود إلى اعتبار كافة الظواهر متجانسة. ومع ذلك، تصر ساهجال ويوفال-ديقيس، في ردهما على انتقادات نيدرلين بياترس (المشار إليها أعلاه)، على أن "الحركات الأصولية تظهر في جميع الأديان الأساسية، وتبرز كرد فعل لأزمة الحداثة أو للأزمة في ظل الحداثة" (8، 1994). وتؤكد الناشطات السياسيات والنسويات وجود

أرضية مشتركة بين خطابات الحركات الأصولية: الإحساس بالخطر من الخارج....



وإدعاء النقاء والأصالة؛ وحق تفسير النص الديني والإصرار على أنه التفسير الوحيد الصحيح؛ وفرض السيطرة الاجتماعية على أعضاء الجماعة؛ وفوق كل شيء، استخدام وسائل إعلام الدولة وغيرها من المصادر للاستيلاء على السلطة وإبقاء على السيطرة. (المرجع السابق)

وبعد تبين النقاط المشتركة، تشير ساهجال ويوفال-ديقيس إلى الاختلافات الملازمة لمظهر الجماعات الأصولية وعملياتها. وتجادلان أن مفاهيم مثل القومية والاشتراكية يمكن استخدامها، بنفس القدر، بأسلوب التجانس ومن أجل "خلق صورة للعدو"، وبذلك تضيفان مزيداً من الشرعية على استخدامهما للمصطلح.

أما مارتى وأبلي، فيسيران عبر نفس الخطوط، ولكنهما يطرحان ما يلي:

وُجدت الأصولية لتبقى، مادامت تعمل على خلق تمايز بين كلمات متشابهة وإن كانت غير ملائمة تماماً، مثل: "النزعة التقليدية"، أو "النزعة المحافظة"، أو "الجمود الفكري"، أو "الجمود التطبيقي". وإذا كان المصطلح مرفوضاً، فيتأتى على الجمهور عندئذ أن يجد كلمة أخرى تعطي معنى لمجموعة من الظواهر العالمية التي تحتاج بالبحاح إلى الفهم. (Marty and Appleby, 1991: viii)

وهناك مبررات أخرى للمصطلح، من بينها بالطبع أن "كافة المصطلحات تتبع من مكان ما وتصبح ملائمة في بعض السياقات عن بعضها الآخر" (المرجع السابق)؛ وبعد سنوات من البحث "لم يعثر أحد على مصطلح آخر يتسم بنفس الوضوح والفائدة" (المرجع السابق). وبعد أن أوضحنا أن كل كاتب اشترك في مجموعة القواعد التي قام كل من مارتى وأبلي بتجميعها حول الأصولية قد عبر عن تحفظاته على المصطلح، قالوا: "سيكون من المناسب، في جميع الحالات تقريباً، تصور علامتي التنصيص حول المصطلح ثم مواصلة البحث والقراءة" (المرجع السابق: ix). ومع ذلك، يطرح مارتى وأبلي خمس صفات للأصولية تتمركز جميعها حول كلمة "يقاتل" (fight)، وهو المصطلح الذي يثير دوماً صور العنف.

يبدأ جامعا القواعد المؤسسة للأصولية بتعميمهما القائل إن قتال الأصوليين هو "رد على قتال الآخرين لهم" (٢٠)، ثم يتبعان ذلك بالقول التالي: "لا يجد الأصوليون إهانة في النظر إليهم كمقاتلين، سواء في استخداماتهم للكلمات أو الأفكار، أو صناديق الاقتراع (ballots)، أو طلقات الرصاص (bullets) في الحالات القصوى". وعلاوة على ذلك، يزعم كلاهما أن "الأصوليين يعتبرون أنفسهم مقاتلين" (المرجع السابق)، والتشديد مضاف). ويمضى مارتى وأبلي قائلين إن الأصوليين أيضاً "يقاتلون في سبيل [قضية]". ومع كل، يسلم المؤلفان بما يلي:

في حين يمكن أن يتسم بعض الأصوليين بالسلبية في بعض الأوقات، ويرغبون فحسب في تركهم وشأنهم، إلا أنهم، عندما يتعاطم التهديد وتزداد شدته، يقاتلون من أجل تغيير نظام الحكم المدني. (المرجع السابق)

ولا نملك سوى التساؤل عما إذا كان لدى مارتى وأبلي معيار عام واضح التحديد لقياس هذه الشدة. إن الأصوليين، كما يقول مارتى وأبلي، "يقاتلون باستخدام مستودع مختار خصيصاً من الموارد، قد يتصور المرء أنه يماثل الأسلحة" (المرجع السابق). وماذا إذا لم يرغب المرء في استخدام هذا التلميح غير البارع نوعاً ما؟ وبمعرفتنا أن الصفات الأساسية للأصوليين تدور حول القتال، لا يشير دهشتنا إذن أن تتمثل النقطة الرابعة في أن الأصوليين "يقاتلون ضد الآخرين" (المرجع السابق: x). ومن المفترض، في واقع الأمر، أنهم "وكلاء للاعتداء على كل ما هو عزيز" (المرجع السابق). وأخيراً، وحتى لا ننسى، فإن الأصوليين "يقاتلون في سبيل الله" أيضاً. وفي إطار هذه الفئة، يسرع مارتى وأبلي بتذكيرنا أن "الأصوليين الذين يعتقدون أنهم مدعوون لإقامة حدود الله ضد المعارضين، هم أقوى الأصوليين" (المرجع السابق).

ولا أرى غضاضة في محاولة معرفة نقاط الاتفاق المشتركة بين مختلف التوجهات الأصولية الدينية، وخاصة عند وجود مشروع نسوي واضح، كما في الحالة المطروحة من جانب ساهجال ويوفال-ديفيس. إن جماعة "المرأة ضد الأصولية"، التي تنتمي إليها يوفال-ديفيس تعلن صراحة أنها تشكلت عام ١٩٨٩،

[من أجل] معارضة نهوض الأصولية في جميع الأديان. ونحن لا نعنى بالأصولية مراعاة الشعائر والقواعد الدينية، إذ نعتبر ذلك خياراً شخصياً، وإنما نعنى بالأصولية الحركات السياسية الحديثة التي تستخدم الدين كأساس لمحاولة تعزيز القوى وتوسيع نطاق السيطرة الاجتماعية. [ومن أجل] مقاومة تعاضم السيطرة التي تفرضها الأصولية على حياتنا.... ومن أجل النضال ضد الجمود الديني، مهما كان مصدره، ذلك الجمود الذي ينكر حقنا في تقرير شئوننا الجنسية، كما يبرر استخدام العنف ضد المرأة. (٢١)

وبهذه الكيفية، تعمل جماعة "المرأة ضد الأصولية"، وغيرها من الجماعات والمنظمات المماثلة، على تنفيذ برامج نشطة. ونظراً لأن برامجها بحثية في الأساس، فإنها تختلف عن برامج كثير من الجماعات النسائية في مصر، والتي تدور حول حشد الدعم "على أرض الواقع" من أجل الدفع في اتجاه قضايا بعينها. وقد أخبرتني إحدى الناشطات المصريات العلمانيات أن عليهن استخدام مبادئ عامة لتجميع الناس حيثما تثبت أقدامهن على أرض الواقع. فالشعارات والأفكار العامة هي ما يفهمه غالبية الناس ويبدون استعداداً للتجمع حولها. (٢٢)

ومع كل، فما يبدو أمر إشكالي من الصعب قبوله، هو محاولة اعتبار جميع الحركات متجانسة في إطار برنامج غير محدد يزعم إدراك الظواهر العالمية؛ بل والأكثر من ذلك، يصطبغ بالعداء لهذه الظاهرة التي يتم تعميمها. إنه يضع كل الحركات والأفكار الأصولية الدينية تحت مظلة مشروع أكاديمي ضخم، يبدأ من مصطلح "القتال" ويدور حوله. إن إصدار مصطلحات مطلقة، بما تحمله من معان، إنما يجهد الطريق لبروز مشاعر وتصورات سلبية. فمصطلح "القتال" يشير مشاعر الخوف والغضب والعداء تجاه

المنظورات المقترحة عن "الأصولية".

إنني أفرق بين الإسلام السياسي، أو التوجه الإسلامي، وبين "الأصولية الإسلامية"، فليس كل من يرغب في أن يحيا وفقا للقواعد يشارك بنشاط في الحركات السياسية التي تستهدف سلطة الدولة. فبعد أن أجريت مقابلات مع ما يزيد على ٦٠ فرداً من الإسلاميين، رجالاً ونساء، في بقاع مختلفة من مصر، من أعضاء مختلف الجماعات - من الإخوان المسلمين إلى الجهاد - لا أستطيع "وضع" هؤلاء الناس في إطار التصنيفات العلوية والمتعادية التي طرحها كل من مارتى وأبليي. هناك، بطبيعة الحال، بعض أوجه التشابه، كما هو الحال عند إجراء مثل هذه التعميمات. ومن بين أمثلة هذا الاستخدام، نجد "الانتقائية" (المرجع السابق: ix) التي تستخدمها بعض الجماعات في محاولة لاستعادة ماضيها، كما نجد "السلطة المتكررة" (المرجع السابق) التي يستخدمها بعض الإسلاميين - ليس من أجل "رد القتال" (المرجع السابق)، وإنما أساساً لمواجهة الأطروحات الموجهة ضدهم، مواجهة منطقية ومنظومة تعتمد على أسلوب بليغ ومتربط.

### التوجه الإسلامي وما بعد الحداثة

إنني أفهم ما بعد الحداثة وأطبقها هنا بطريقتين: أولاً، كتحول سياسي وأكاديمي بعيداً عن تعميم أشكال السرد الشارح(\*) (meta-narratives) (مثال: الماركسية) التي كانت تستخدم لشرح التوجهات والأفكار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإضفاء المشروعية عليها. ويقع هذا التصور تحت تأثير تحليل جين-فرانسوا ليوتار في كتابه The Postmodern Condition الصادر عام ١٩٨٦. إن هذه التواريخ/ الروايات الضخمة حول المعرفة قد فقدت دلالتها كأطر وحيدة لإضفاء الشرعية على أحداث القرن العشرين - وخاصة ما يرتبط بالكونولونالية وأشكالها الحديثة. ويعارض كثير من الباحثين والنشطاء الحقيقة التي تطرحها الخطابات الشارحة التعميمية، على أساس أنها: (أ) الخطاب الوحيد بشأن "الحقيقة"، و (ب) أنها تنكر الشرعية على أصوات أخرى عديدة أقل تميزاً، أو على "حقائق" متعددة الأصوات، تتسم بالخصوصية الاجتماعية والمؤسسية والثقافية (Lyotard, 1989; Foucault, 1980). وبدلاً من ذلك، تظهر أشكال سرد أصغر - وبعضها مشتق من نظريات شارحة أكبر - وتصبح بمثابة البنى الجديدة للمعرفة. وتعتبر التوجهات الإسلامية مثلاً على أشكال السرد الصغرى المتنوعة، والتي تنتقد الغرب. كما تعتبر التوجهات الإسلامية مشتقات من الخطابات الشارحة للإسلام.

ثانياً، تمثل ما بعد الحداثة شكلاً من أشكال "فك الارتباط" (deconnection) عن الخطابات الغربية المهيمنة، وما يصاحبها من سلوك وتحليل اجتماعي-سياسي. ويرى

(\*) أي أشكال السرد المستخدمة لشرح الظواهر - المراجع.

بوبي سيد أن الحدائنة تصفية لمركزية الغرب (Sayyid, in Laclau, 1994, 276). وهذا هو ذات المعنى الذي يتحدث به يونغ (Young, 1990: 19-21) عن مابعد البنيوية، أى عن وعى بخصوصية الثقافة الأوروبية. وفي هذا الصدد، يمكن أن تتوافق مابعد الحدائنة مع المشروع مابعد الكولونيالى، طالما يشرع كلاهما فى تفكيك أشكال السرد المركزية الرئيسية لدى الثقافة الأوروبية. إنهما يقومان بتفكيك ثنائية المركز / الهامش فى الخطاب الإمبريالى.

يقوم بوبي سيد بتطوير مفهوم مابعد الحدائنة بما يجعله قابلاً للتطبيق على التوجهات الإسلامية، أو سياسات الأطراف. ويرى أن "التغير فى العلاقة بين المركز والأطراف هو، فى الأساس، العنصر المكون لما بعد الحدائنة" (Sayyid in Laclau, 1994: 277). ويطلق على هذا التغير مصطلح "تصفية المركزية" (decentring)، انطلاقاً من فهمه أن الحدائنة ذاتها تمثل وسيلة أخرى لتحقيق تميز الغرب وأولويته. تمثل مابعد الحدائنة، إذن، تحولاً عن مركزية خطاب التحديث / التغير. كما يمكن النظر إلى تصفية المركزية من زاوية تصفية الكولونيالية، والتي لا تعتبر - بأية حال - عملية متجانسة، ولكنها إحدى قوى الدفع الرئيسية وراء مابعد الحدائنة وكشفاً لخصوصية الغرب وراء مظهره العالمى" (المرجع السابق: ٢٧٨). وي طرح بوبي سيد ضرورة النظر إلى تصفية مركزية الغرب من الزاوية الجرامشية، والتي بمقتضاها "تطم النظام المهيمن الذى طبع بنية سردية معينة ورسبتها، رغم أن الهياكل شديدة التفاوت للسلطة، ماتزال فى موضعها" (المرجع السابق: ٢٨١). وبتعبير آخر، يجرى تصفية مركزية الغرب، للدرجة التى يصبح معها زعمه بعدم وجود أشكال سرد أخرى للتنمية أو التحرر أو التقدم، سوى سرده الخاص، زعماً غير دقيق أو مناسب. وعلى ضوء ما سبق، فإن "التوجه الإسلامى ليس «الآخر» بالنسبة لما بعد الحدائنة، وإنما يمثل إمكانيات تصفية مركزية الغرب. وتمثل الحركات الإسلامية استمراراً وتحديراً لعملية تصفية الكولونيالية" (المرجع السابق)، والتشديد موجود فى الأصل).

وحتماً، يمكن اعتبار الخطابات الإسلامية جزءاً لا يتجزأ من مابعد الحدائنة، بقدر ما يكتسب انتشارها، وتكتسب صحتها، بعض المشروعية من "إخفاق" عملية التغير ومتعلقاتها السردية. إن الإقرار بعدم عالمية الخطاب الغربى، والقدرة على التفكير بشكل مختلف وبأسلوب مختلف، هو ما يروج صحة الخطاب الإسلامى. ولاعجب، عندئذ، أن يزدهر التوجه الإسلامى كبديل له مصداقيته فى بلد مثل مصر، شهد مغالاة فى التوجهات القومية والاشتراكية والليبرالية وكان نفعها محل تساؤل. إن الشعار السياسى للإخوان المسلمين، "الإسلام هو الحل"، لا يمثل سوى هذا الجانب من الواقع، فضلاً عن عملية تجديد المعرفة وناعاشها.

### الدولة المصرية

لقد تبنيت، تحقيقاً لأهداف هذا الكتاب، استخدامات جرامشى المختلفة للفظ

"الدولة": بالمعنى القانوني-الدستوري الضيق، وكتوازن بين المجتمع السياسي والمدني، وكاستخدام يشمل جوانب من كليهما. وفي رأبي أن الدولة المصرية تتبع السياسة التدخلية، حيث تتسم الخطوط الفاصلة بين المجتمع السياسي والمدني بالضبابية، وخاصة - كما أتجادل على طول الخط - لدى ترديد الخطابات المشابهة عن السلطة السياسية والمشروعية، وتصبح خطابات مُعتمَدة. وعلاوة على ذلك، يؤدي استخدام الدولة لقوانين بعينها (مثل قانون الجمعيات، القانون ٣٢ لعام ١٩٦٤) إلى جعل سيطرة الدولة شقاً مُحدداً لصياغة الخطابات المدنية.

إن التفاعل بين الدولة المصرية والإسلاميين بعد عام ١٩٥٢، يُعد تفاعلاً دينامياً يشمل فترات من التشجيع المستمر، من ناحية، والقمع الصارم، من ناحية أخرى. وسوف ندرس في الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب التفاعل بين الإسلاميين والدولة، وتحليله من خلال وجهتي نظر جرامشي وفوكو، اللذين يريان أن موافقة الخاضعين على القمع عامل يسهل فاعلية السلطة والهيمنة. ويتعبير آخر، تقبل الدولة السماح بهيمنة الخطاب الإسلامي من خلال إشراكه وتوظيفه، ويقبل بعض الإسلاميين العمل داخل هياكل الدولة ومؤسساتها. ويحظى الإسلاميون بالتشجيع أساساً في الفترات التي يثبت خلالها النشاط الإسلامي أنه مفيد كوسيلة لتحقيق غايات الدولة من زاوية تعزيز هيمنتها الأيديولوجية. إلا أنه لدى "تجاوز" هذه الجماعات "القدر المسموح به" من الدولة، تبدأ عندئذ دورة صارمة من القمع. ومع كل، تعطى التقارير الإعلامية والأدبيات الرسمية، خلال هذا التفاعل، انطباعاً بأن الدولة "إسلامية" ("تحترم الإسلام وتحاول تطبيقه بأسلوب عصري) وتجاهد من أجل مقاومة وحش التطرف الديني الشرير. ويقضى هذا الانطباع ضمناً بأن تحلّي الدولة بـ"البراءة"، بينما يؤكد في ذات الوقت الضغوط التي تمارسها الجماعات الإسلامية.

وفيما يتعلق بالعلاقة بين المرأة والدولة، فإنني أرى أن الدولة تقوم بإدماج حقائق السلطة الاجتماعية داخل المجتمعات في شكل قوانين. ويمثل القانون، في غالبية نظم الدول، مصدراً فعالاً على نحو خاص وعلامة مميزة على المشروعية (Mackinnon, 1989: 237). ومن هنا، يُعتبر القانون موقعاً للسلطة، في نفس الوقت الذي يمثل فيه ساحة لممارسة السلطة. ويُعد القانون، بهذه الكيفية، أداة للقمع كما هو أداة للتحرير، ولكنه - في الحالتين - أداة للسلطة السياسية. وفي الحالتين، تتسم قوة المرأة في مواجهة الدولة (والعكس) بأنها حاسمة وحرجة (Schuler, 1986: 4). وبهذا الصدد، تقول المحامية النسوية العلمانية منى ذو الفقار:

نحن نشعر أن بإمكاننا العمل مع الحكومة كشركاء، فلدينا قوانين كافية ونحاول استخدامها كأداة للتقدم.... أمامنا معركتان في مصر، معركة لتغيير القانون [قانون الأسرة] ومعركة لتنفيذ القانون الجديد، و[لكن] عند الحصول على موافقة الحكومة، تسير الأمور على نحو أسرع. (٢٣)

## مداولات نظرية أخرى

إن نضالات القوى الثلاث المتمازجة محل الدراسة تُعد بمثابة مشروعات تشمل السلطة والهيمنة. هناك نضال من أجل الاحتفاظ بالسلطة (كما في حالة الدولة)، ونضال من أجل الفوز بالسلطة السياسية والهيمنة (كما في حالة الإسلاميين). أما بالنسبة للنسويات المصريات، محل دراسة هذا الكتاب، فتكمن القضية في مقاومة الخضوع الذي تفرضه هيمنة الدولة أو إسلاميين معينين، في حين يسعى في ذات الوقت إلى خطابات تمكن (empowerment) بديلة. وسوف أحاول في القسم التالي تحديد الخطوط العريضة للملامح الأساسية لأفكار جرامشي (الهيمنة) وفوكو (السلطة)، إذ أجدّها مفيدة في تقديم تصورات حول التفاعلات المركبة القائمة بين النسويات والإسلاميين والدولة في مصر.

## جرامشي والهيمنة

على الرغم من أن كتابات أنطونيو جرامشي لا تُعنى بقضية نوع الجنس بشكل مباشر، فإنها تلقي الضوء على السياسات السلطوية التي نصفها في هذا المقام. إن أفكار جرامشي حول العلاقات الطبقية والنضال الطبقي - التي كتبها في سياق نمو الفاشية وأشكال جديدة من الدعم الشعبي لعلاقات عدم المساواة في أعوام الثلاثينيات - تقدم لنا رؤية مهمة لكيفية عمل علاقات القوى في الواقع العملي. وفيما يتعلق بأغراض هذا البحث، يتمثل ابتكار جرامشي الرئيسي في تطويره لفكرة الهيمنة.

يستخدم جرامشي مفهوم الهيمنة المركب لوصف أسلوب عمل علاقات القوى، سواء في الفترات العادية، أو خلال مراحل الانتقال (راجع: Sas- 1979; Joll 1971; Gramsci 1971; soon 1980 and Mouffe 1985; and Fontana 1993). ويشدد جرامشي على نقطة محددة: أن السلطة جميعها تنجم عن علاقة وتفاعل بين طرفين. وتعتبر السلطة تفاعلاً دياكتيكياً بين طرفين غير متساويين، أحدهما مهيمن والثاني خاضع، ويلعب كلاهما دوراً نشطاً في هذا التفاعل. ويستكشف جرامشي من خلال فكرة الهيمنة تفاعل القسر والقبول، والذي يشكل دينامية علاقات القوى. إن العلاقة بين غير المتساويين هي ما يهم تحليلنا للوضع في مصر. ففي واقع الأمر، لا يتقاسم الإسلاميون أو النسويات أو الدولة علاقات قوى متساوية. ويشتق وضع هيمنة الدولة من صنعها للقبول - باستخدام مصطلحات تشومسكي. وتحليل العلاقة بين الإسلاميين والدولة، نجد أن كل قوة من القوتين تلعب بالفعل دوراً نشطاً. والدولة تهيمن (بمعنى القوة والقسر) على هذه العلاقة. وفي ذات الوقت، يهيمن الإسلاميون، من خلال برامجهم الاجتماعية الناجحة وتحالفاتهم السياسية، على الخطابات السياسية المتعلقة بالمشروعية، علاوة على محاولتهم أسلمة الدولة والمجتمع.

ويزعم جرامشي أن تفاعل الهيمنة، أو علاقات القوى، يحقق أفضل نجاح عندما تنتفي الحاجة إلى استعمال القوة ويتحقق قبول كامل من جانب الطرف الخاضع. ومن ثم، فالهيمنة، هي، بالأحرى، وصف لقيادة المسيطرين الفكرية، وليست إعمالاً للقوة، أي أنها عملية تأطير لأفكار ورؤى التابعين بشكل يضمن قبولهم لعدم المساواة. وجدير بالذكر أن هذه الهيمنة الفكرية لا يستتبعها خضوع سلبى داخل علاقات القوى. إنها تتطلب نضالاً مستمراً يشتمل على عملية من التفاوض والتنازل والتهديد الخفى. وبالتالي، لا يجرى تصوير القوة، فى حالة الإسلاميين، كتملك لجماعات مهيمنة أو كتمارس للقبوة؛ بل هى عملية خلق مستمرة تعمل على تشجيع توافقاً وقبول الطرف الخاضع أو الأطراف الخاضعة. وباستخدام هذه المصطلحات، يمكن القول إن الطرف الخاضع عادة ما يتمثل فى النسويات المصريات، اللاتى يمارسن عمليات تفاوض مستمرة بين، ومع، الفكر الإسلامى وقوانين الدولة. (٢٤) ولانعى بذلك أن النسويات المصريات مستعدات أو ضحايا على الدوام. بل على العكس من ذلك، فانخراطهن فى عمليات التفاوض يستلزم الدينامية والدورية عند ممارستهن لأشكال قوتهن. فالنسويات الإسلاميات، على سبيل المثال، لا يتفاوضن مع الأيديولوجية الإسلامية أو يقبلنها بنفس أسلوب النسويات العلمانيات أو المسلمات. إن جرامشى، بتركيزه على صورة الاستمرار فى علاقات القوة وأوضاع عدم المساواة، يجبرنا على إعادة النظر فى طبيعة علاقات القوى. كما أن صورة الاستقرار المزيفة، التى يستحضرها الإصرار الواضح على عدم المساواة، تخفى سلسلة من المفاوضات. وفى هذه المفاوضات، يقوم الخاضعون، وهم عادة الإسلاميون والنساء، بالنقاش والتفاوض ومحاولة توسيع حدود خيراتهم، ومع ذلك يقبلون وضعهم - عادة بإقناع أنفسهم بأنهم ضحايا لا حول لهم ولا قوة. وبتعبير آخر، تشتمل السلطة على علاقة دينامية، يقوم الإسلاميون والنساء خلالها بدور نشط - وإن كان كلاعبين خاضعين غير متجانسين.

ويتمثل أحد عوائق تنظير جرامشى فى تصور علاقات القوة والهيمنة، من الناحية الجوهريّة، كعلاقات ذات بُعدين. إن فكرة وجود طرف خاضع وطرف مهيمن يمكن أن تحجب واقع اتصاف علاقات القوى عادة بالتعقيد وكونها أقل وضوحاً نتيجة لوجود أكثر من طرفين. وفى وضع انخراط الإسلاميين والدولة والنسويات (ناهيك عن آخرين لا حصر لهم) فى علاقات القوى فى آن واحد، تزداد أطر جرامشى، المتعلقة بتصوراته للقوة والسلطة، ثراءً واتساعاً عبر ما يطرحه فوكو عن السلطة وما يرتبط بها من ديناميات.

## فوكو والسلطة

لقد أدرك فوكو، مثله مثل جرامشى، أن الأفراد - سواء الخاضعون والمهيمنون - يشكلون مركز تقاطع قوى السلطة، وأن الأفراد الخاضعين ينخرطون بطرق عديدة فى عملية مستمرة لإعادة خلق السلطة. وي طرح ذلك الحاجة إلى استكشاف السبل المركبة

والتناقضة التي يسعى خلالها الخاضعون لتحقيق غاياتهم في فترات التغيير. وترتبط بهذه المسألة، على نحو مباشر، وجهة نظر ميشيل فوكو التالية:

لا ينبغي اعتبار السلطة ظاهرة تتعلق بهيمنة قوية ومتجانسة لفرد على آخرين، أو جماعة أو طبقة على غيرها. وفي المقابل، يجدر دائماً أن نضع بعين الاعتبار أن السلطة.... يجب تحليلها كشيء ينتشر.... فهي لا تتمركز هنا أو هناك، ولا تتمركز في أيدي شخص ما، ولا تعتبر سلعة أو جزءاً من ثروة.... ولا يدور الأفراد عبر خيوطها فحسب، بل هم دائماً في وضع ممارسة هذه السلطة. إنهم لا يشكلون هدفها السلبى أو الذى تحظى منه السلطة بالقبول فحسب، بل يشكلون على الدوام أيضاً عناصر الجهر بها والإفصاح عنها. وبتعبير آخر، يمثل الأفراد أدوات نقل السلطة. (Foucault 1972: 98)

ومع كل، يكمن أحد مثالب أطروحة فوكو في مغالاته في التأكيد على الفرد، إذ يميل إلى التقليل من قيمة دور الجماعات الذى يتسم بنفس القدر من الأهمية. ويرى فوكو أن السلطة إنتاجية وليست قمعية فى الأساس، وتصبح قمعية عندما تتعرض للإحباط: "تمثل السلطة القمعية أكثر أشكال السلطة إحباطاً وتطرفاً. وعادة ما تكون الحاجة إلى إظهار القوة دليلاً على افتقاد السلطة" (Sawicki 1991: 21). ويماثل ذلك، إلى حد ما، التمايز الذى يطرحة جرامشى بين الهيمنة والسيطرة. فالسيطرة، وفقاً لجرامشى، توجد أينما ينغى استخدام القوة. وترتبط هذه النقاط ارتباطاً وثيقاً بتحليل العلاقة بين الإسلاميين والدولة. كما يوضحها بجلاء قمع الدولة الواقع على جميع الإسلاميين - سواء على المعتدلين من الإخوان المسلمين (مثل الاعتقالات الجماعية لأعضاء الجماعة فى الفترة التى سبقت انتخابات نوفمبر ١٩٩٥ البرلمانية) أو على المتطرفين. فالدولة المصرية، باستخدامها للقمع ولجونها إلى القوة والعنف، تعبّر - باستخدام مصطلحات فوكو - عن افتقادها للسلطة. وباستخدام مصطلحات جرامشى، يعتبر خطاب الدولة فى مواجهة الإسلاميين خطاباً مسيطراً وليس مهيمناً. وبتعبير آخر، يؤكد قمع الدولة عجزها عن الحصول على قبول الإسلاميين للوضع الراهن.

وعلاوة على ذلك، يركز فوكو على توضيح الطريقة التى أدت بها بعض الممارسات الثقافية والمؤسسية المعينة إلى إنتاج أفراد. إنها ممارسات سلطة تحقيق الانضباط (ويقرنها بنهوض العلوم البشرية فى القرن التاسع عشر). ووفقاً لفوكو، تمارس هذه السلطة على جسد الفرد وروحه. وهى تزيد القوة، إذ تجعل الفرد أقوى وأكثر طاعة فى آن واحد. (مثل التدريب العسكرى الأساسى). إن أمثلة قوة تحقيق الانضباط (disciplinary power) التى تمارسها الدولة على المرأة تبدو واضحة فى القوانين. فالقوانين، كما توجد فى يومنا هذا، تعيد إنتاج الخطاب الذكورى، بحيث تخضع المرأة للرجل. وفى حين تجادل النسويات العلمانيات والمسلمات ضد انعدام العدالة فى بعض القوانين، فهن يجادلن أيضاً داخل إطار القوانين كما هى عليه. وعلى سبيل المثال، لا تعمل هاتان المجموعتان النسويتان على تنفيذ مشروعية القوانين، وإنما يطرحن ضرورة تعديلها؛ بينما تجادل النسويات الإسلاميات أن هذه القوانين تسمى تفسير الشريعة الإسلامية، وبالتالي فهى



قوانين مدنية أكثر منها إسلامية، ومن ثم يجدر التخلص منها برمتها. ومن الناحية الأخرى، تشن النسويات العلمانيات حملات لصالح القوانين المدنية، على وجه الحصر، التي تخلو من أية إشارات مرجعية دينية. وبإيجاز، ترى غالبية النسويات أن قوانين الدولة والقوة الضابطة تعتبر معادية للمرأة، ولكن منطقتهم وبدائلهن تختلف.

ووفقاً لفوكو، يجرى تداول السلطة في المجتمع الحديث من خلال أشكال معينة من المعرفة (مثل العلوم البشرية الوضعية)، وأيضاً من خلال تقنيات تحقيق الانضباط (disci-plinary techniques) التي تستخدم للسيطرة على الفرد، وتضم: المراقبة، وعمليات الاستجواب، وقواعد الانضباط. ويفصل فوكو عن ما سبق التقنيات التي تحدد الاختلاف بين الأفراد، مثل ممارسات الفصل والعزل التي نجدتها في الطب، وعلم النفس، وعلم الجريمة، وفي المؤسسات المناظرة لها - مثل المستشفيات، ومصحات الأمراض العقلية، والسجون.

وبهذه الكيفية، فإن ممارسات تحقيق الانضباط تعيد خلق التقسيمات داخل المجتمع. ونظراً للوضع المعتمد لتلك الممارسات (الذي تستمد من صلتها بالثقافة والمؤسسات، ... الخ) يمكن استخدامها كوسيلة فعالة للتطبيع والسيطرة الاجتماعية - على سبيل المثال التقسيمات التالية: عاقل/ مجنون، ملتزم بالقانون/ منتهك للقانون، معافي/ مريض. وقد تشمل هذه الممارسات الفصل الفعلي لقطاعات من السكان من خلال السجن أو التحفظ عليهم في مؤسسات الأمراض العقلية. وعادة ما تخبر هذه التقسيمات في المجتمع على نطاق واسع بأساليب متقنة، كما هو الحال عند إطلاق ألقاب وأوصاف على أنفسنا أو غيرنا، مثل: إنه مختلف، أو غير سوى.

وبهذا الصدد، يمكن القول إن سياسة التكفير الإسلامية هي ممارسة ضابطة تستهدف تقسيم الناس - وتحديدًا: المؤمنون في مواجهة غير المؤمنين (الكفار)؛ والمسلمون في مواجهة غير المسلمين. وبوصف الأعداء بالكفر أو الارتداد، يجرى خلق الممارسة الضابطة، كما تجرى ممارستها؛ وهو الأمر الذي يمثل بدوره شكلاً للسلطة ومصدراً لها. وفي واقع الأمر، تقود هذه التقنية الضابطة إلى خلق التقسيمات، كما توفر أداة للسيطرة الاجتماعية يمكن ترجمتها على النحو التالي: تمكين أنفسهم (كإسلاميين) وتهميش معارضتهم.

### السلطة والهيمنة والتوجهات النسوية المصرية

يوسع فوكو من مدى الجانب السياسي ليشمل مجموعة متباينة من علاقات القوى تعمل على المستوى المصغر في المجتمع. وتلقى جانا ساويكي (Jana Sawicki, 1991) الضوء على التضمينات العملية لنموذج فوكو، وذلك بتأكيد ضرورة ممارسة المقاومة في النضالات المحلية ضد الأشكال العديدة من السلطة التي تجرى ممارستها يومياً في العلاقات الاجتماعية. وتمثل النسويات المصريات هذه المقاومة. وكما تقول كثيرات منهن، لا

يوجد نضال واحد ضد القمع، وإنما مواقع نضالية متعددة يومياً. وتتراوح هذه النضالات من الأطروحات المعادية لتقسيم العمل مع شركائهن و/أو أسرهن في المنزل، إلى رفض ارتداء الحجاب أو الإصرار عليه (طبقاً للمتحدثة)، إلى تنظيم وحشد الجمهور حول قضايا بعينها. (٢٥)

ويقدم فوكو تعريفاً للسلطة باعتبارها تعتمد على المقاومة. ويتحدث عن السلطة على النحو التالي:

أنا لا أحدد جوهر السلطة، بل أقول ببساطة: طالما توجد علاقة سلطة، توجد إمكانية للمقاومة. والسلطة لا توقعنا في شراكها: فيمكن دوماً تعديل قبضتها، في إطار ظروف محددة ووفقاً لاستراتيجية دقيقة. (Foucault, 1980b)

ويطرح فوكو، عن حق، أن السلطة تتواجد في كل مكان. ويصف الميدان الاجتماعي كمجموعة كبيرة من علاقات السلطة غير المستقرة والمتباينة. إنه نظام مفتوح يضم إمكانيات السيطرة، إضافة إلى المقاومة. كما يصف الميدان الاجتماعي والتاريخي كميدان للمعركة، ميدان للنضال. ويقوم الأفراد بتداول السلطة في هذا الميدان وممارستها على أفراد آخرين وأيضاً على أنفسهم.

وعلى ضوء المجاذلات السابقة، تُعد مقاومة الإسلاميين لسيطرة الدولة شكلاً من أشكال القوة بوصفها سلطة. ولكن الأكثر دلالة أن النسويات، عند مقاومتهم لقوانين الدولة ولعناصر معينة في الخطاب الإسلامي، يُظهرون ويُبتن أشكالهن المختلفة للسلطة. هذا قول جديد ومهم، لأن النسويات المصريات - سواء العلمانيات أو المسلمات أو الإسلاميات - يعملن من منطلق أنه ما يزال عليهن امتلاك السلطة بالمعنى السابق. إن إدراك أن السلطة موجودة بالفعل عبر المقاومة وخلالها ما يزال يحتاج إلى الاستيعاب على المستوى النفسي-الاجتماعي والسياسي.

إن تحليل فوكو لعمليات السلطة - مثل دراسته النقدية للمؤسسات الطبية والسجون والمؤسسات العلمية، التي تعتبر الجسد موقعاً للسلطة يمكن من خلاله تحقيق الطاعة والخضوع - كان أسلوباً مفيداً للنظرية النسوية في مجال فهم الجسد الأنثوي كموقع للسلطة الضابطة التي تمارسها المؤسسة الذكورية في المجالات الطبية والعلمية (Holub, 1992: 202). ولتأسيس ما سبق في الواقع العملي المصري، يستخدم الإسلاميون أيضاً - الذكور والإناث - الجسد كموقع للسلطة، ومن هنا تتبع آراؤهم حول ضرورة الحجاب. وبوضع هذه الدينامية موضع الاعتبار، ودراسة هذا الثالث - الدولة والتوجه الإسلامي والنسويات - يمكن أن يتبادر إلى الذهن جانب آخر يوفر لنا بعض المعلومات. فالنساء اللاتي يوافقن على ارتداء الشكل الصارم من الحجاب (النقاب) (٢٦)، والإسلاميون (الأزواج والنساء) الذين يجبرون الأخريات على الموافقة على ارتداء الحجاب، إنما ينخرطون - وفقاً لهذا التفسير - في نظام صنع القبول لمنظومتى اعتقاد وقيم معينتين. ومع ذلك، سيكون من قبيل التضليل افتراض أن "كل فرد" يعتبر منخرطاً

فى إنتاج الدعم للوضع القائم؛ إذ لا يمكن افتراض أن الإسلاميين فى هذا الثالث يدعمون الوضع الراهن، بل بالأحرى ينخرطون - عبر وسيلة ضابطة - فى محاولة لإجراء التجانس فى لعبة السلطة، ومن ثم يخلقون وضعهم القائم البديل.

وتجدر الإشارة إلى أن جوان كوكس (Joan Cocks, 1989)، مُتلفة من أطروحات جرامشى وفوكو، تختلف مع تقسيم التوجه النسوى الراديكالى للعالم إلى أبيض وأسود، عندما يتعلق الأمر بعلاقات القوى والنفوذ إليها. وترى أن التوجه النسوى الراديكالى لا يقدم سوى فهم فظ وفتح للسلطة، أى تمثيل للسلطة المسيطرة يبعدها عن أن تكون تحريرية. إن هذا الوجود للسلطة يتجاهل علاقات القوى الحقيقية بين النساء، فى حين يغالى فى نفس الوقت فى تبسيط إمكانية أن يشغل الأفراد مواقع مختلفة عبر محاور مختلفة للسلطة فى ذات الوقت. وقد تكون السلطة مسيطرة ومعارضة فى آن واحد. ومن المفيد أن كوكس طرحت للتساؤل ما يفترض عادة أنه فضيلة فطرية لدى المرأة، وافتقادها الرغبة فى السلطة (الذكورية؟)، كما يرى الكثير من التوجه النسوى الراديكالى. ويقود ذلك، على نحو خاص، إلى إلقاء الضوء على أن التضامن النسوى عادة ما يتقوض بشكل غير متوقع عندما يلوح لهن النفاذ إلى السلطة، فى أى تكوين كان، أمام أعين بعض النسوة. وفى واقع الأمر، تشير رينات هولوب إلى أن غالبية كتابات فوكو تذكرنا بأننا جميعاً متورطون فى السلطة، وأن السلطة لا تفرق بين النوعين فى حالات عديدة (Holub, 1992: 202).

إن إصرار جرامشى على كلية وجود السلطة يحتل أهمية ثانوية، فيما يتعلق بتحليله للبنية التراتبية لعلاقات القوى. وفى حين تُعتبر السلطة كلية الوجود - كما يطرح فوكو - يؤكد جرامشى أن عدم تساوى علاقات القوى هو أيضاً، وبنفس القدر، كلى الوجود. وبقدر ما يتعلق الأمر بجرامشى وفوكو، فإن السلطة والسيطرة تؤديان وظائفهما طالما يقبل الخاضعون هذه السيطرة. وبكلمات أخرى، بدون سيطرة لا توجد موافقة (المرجع السابق: ١٩٩). لقد أشرنا عليه إلى هذه النقطة عند مناقشة التفاعل بين الإسلاميين والدولة، ولكنها ذات صلة أيضاً عند تحليل علاقة النسويات بكل من الدولة والإسلاميين. وتكمن صلتها بالموضوع فى تأكيد ذلك الواقع الخاص الذى لا تصح فيه النساء الناشطات مجرد خاضعات و/أو ضحايا، وإنما يلعبن دوراً نشطاً فى المفاوضات الدائمة حول السلطة.

## بنية الكتاب

يضم الفصل الثانى الأسس الفكرية للكتاب والنقاشات النظرية المتعلقة بالعمل الميدانى والمنهج. وفى الفصل الثانى أيضاً، وضعت نفسى كمؤلفة فى هذا المنظور عند دراستى لإشكاليات كتابة البحث. ونظراً لأن الأسلمة العلوية للخطاب السياسى تمثل الستار الخلفى للتوجهات النسوية المصرية، فقد قمت بدراستها فى الفصلين الثالث

والرابع، حيث تناولت التفاعلات القائمة بين الدولة والإسلاميين.

ويلقى كل من الفصل الخامس والسادس والثامن الضوء على النسويات المصريات بتنوعياتهن المختلفة. يحدد الفصل الخامس ويصف مختلف الأنشطة من خلال تحديد الجماعات والأفراد الذين يمثلون التوجهات النسوية الثلاثة. ويتعرض الفصل السادس للقوانين والنقاشات ذات الصلة، التي تؤثر في المرأة، من منظور النساء الناشطات أنفسهن.

وفي المواجهة التالية بين النسويات والستار الخلفي، يتناول الفصلان السابع والثامن بالتحليل العلاقات القائمة بين قضايا النوع (gender) والتوجهات الإسلامية. كما يتناول الفصلان بالمعالجة والمقارنة الآراء والأسس الفكرية لختلف جوانب العلاقات القائمة على نوع الجنس. ولم يتضمن أصوات الرجال سوى الفصل السابع. وحتى في هذه الحالة، قدمن تلك الأصوات من خلال بعض كتاباتهم (وهي عديدة) في مقابل ما كان يمكن أن يطرحوه في أى مقابلة. أما الأصوات النسائية الإسلامية، فقد قدمناها في الفصل الثامن من خلال تحليل بعض المواد التي كتبناها، إضافة إلى عرض الأفكار التي طرحناها أثناء المقابلات الشخصية والمقابلات المنشورة. ولقد قدمنا أفكارهن عبر ثلاثة أجيال، مع إلقاء الضوء على ما استمر في أساليب تفكيرهن وما طرأ عليها من تغير. وفي الختام، يلخص الفصل التاسع تفاعل السلطة بين القوى المختلفة، ويطرح سياسة الاختلاف من أجل مواجهة النضالات المتعلقة بالسلطة، سواء حالياً أو في المستقبل.

## الهوامش

- ( ١ ) يضم الفصل الخامس شرحاً لتفاصيل هذه القوانين .
- ( ٢ ) د. نوال السعداوى، الطيبية والروائية، هي العضو المؤسس لجمعية تضامن المرأة العربية ورئيستها، وهي ترى عدم إمكانية الفصل بين السياسة وقضايا المرأة، وأن "كل شئ" سياسى (كما قالت في مقابلة مع المؤلفة في نوفمبر ١٩٩١). لقد كانت د. نوال السعداوى وماتزال نسوية علمانية مصرية مهمة، وكانت من خلال كتاباتها عن الجنس وختان الإناث - على سبيل المثال - أول من حاول تحطيم تلك المخيمات .
- ( ٣ ) لقد قمت باستخدام ومعالجة التمايز الذى تطرحه شيرل جونسون-أوديم . وهي تجادل أنه فى إطار عملية تحديد تمايز بين مختلف التوجهات النسوية فى مختلف السياقات، فإن الاضطهاد القائم على أساس نوع الجنس لا ينبغي أن يكون محدوداً بمجرد معاملة المرأة على قدم المساواة مثل الرجل . فهنا ينبغي أن يختلف التوجه النسوى كفلسفة عن تلك الفكرة الضيقة حول «حقوق المرأة» . راجع : Johnson-Odim, in Mohanty, Russo and Torres, 1991: 20
- ( ٤ ) تميل هذه الأنشطة إلى التطور فى المناطق الحضرية، ومن ثم تتبنى تحيزاً متعلقاً بذلك، على الرغم من وجود العديد من المشروعات الصغيرة والمتوسطة للمرأة الريفية فى جميع أنحاء مصر .
- ( ٥ ) إننى أبني أطروحتى على التعريف الذى قدمته مارجو بدران فى : Kandiyoti (1991: 201-36)
- ( ٦ ) راجع الفصل الثانى من هذا الكتاب .
- ( ٧ ) يقترن الجهاد عادة بأنه جهاد فى سبيل الله . ولهذه المسألة معان عديدة . فعادة ما يعتبر الجهاد حرباً ضد المجتمع أو الآخرين من أجل تعزيز المجتمع الإسلامى . ويشير الجهاد، فى حالات أخرى، إلى النضال ضد "الذات" من أجل التغلب على الميول الشريرة لدى الفرد . ويستخدم الإسلاميون الكلمة، فى العادة، كمرادف للنضال الثورى من أجل إعلاء المثل الإسلامىة .
- ( ٨ ) مقابلة مع هبة رؤوف فى مايو ١٩٩٣ بالقاهرة .
- ( ٩ ) للاطلاع على معلومات ذات أهمية بشأن الوضع المقارن فى الجزائر، راجع : Susan Slymovic's "Hassiba ben Bouali, If You Could See Our Algeria: Public Space in Algeria, MERIP, No. 192, Vol. 125, No. 1, Jan - Feb 95.
- ( ١٠ ) من بين الكاتبات والمنظرات البارزات والمعروفات دولياً اللاتى يدافعن عن هذا الموقف، نجد : فاطمة المرينسى (المغرب)، وريفات حسن (باكستانية - أمريكية)، وعزيزة الحبرى (عربية - أمريكية) .
- ( ١١ ) الاجتهاد هو البحث المستقل فى المصادر (القرآن والسنة) . ويكمن الهدف الأساسى للاجتهاد فى التوصل إلى تفسيرات للنصوص الدينية تتناسب وظروف الحياة الحديثة ومقتضياتها .
- ( ١٢ ) إن دور الدولة المصرية فى النقاشات الدائرة حول النسويات الإسلاميات وبينهن يمكن تصويره، بأفضل طريقة، كمن يجلس على سور ويقفز متى كان ذلك مناسباً من الناحية السياسية . فمن ناحية، تعطى وسائل الإعلام الكثير من الوقت والمساحة لرجال الدين الإسلامى المحافظين الذين يناصرون عودة المرأة إلى البيت كعلاج للبطالة وازدحام المرور، إضافة إلى مجموعة كبيرة من الشرور الاجتماعية الأخرى . ومن ناحية أخرى، يقوم الحظ الرسمى للحزب الحاكم بإدانة الإسلاميين ككل بما لا يقل عن اعتبارهم إرهابيين .
- ( ١٣ ) يمكن الاطلاع على معلومات حول هذه الفتاوى فى أعداد جريدة الأهرام الصادرة فى تلك الفترة .
- ( ١٤ ) راجع جريدة الأهرام، ٨ ديسمبر ١٩٨١ .
- ( ١٥ ) عقد المؤتمر الدولى للسكان والتنمية بالقاهرة فى سبتمبر ١٩٩٤ .
- ( ١٦ ) وعلى نحو خاص نقابات : الخامين، والصحفيين، والمعلمين، والأطباء .

- (١٧) فريدة النقاش، رئيسة لجنة المرأة في حزب التجمع اليسارى، وذلك في مقابلة شخصية معها في القاهرة في نوفمبر ١٩٩٥ .
- (١٨) نقصد بكلمة الأسلمة الإشارة إلى زيادة الوعي والممارسة الإسلاميين . وهو ما يتراوح من إعطاء دروس في المساجد والجامعات والمنازل، إلى المطالبة، من خلال مختلف المجموعات والمنظمات، بتطبيق الشريعة الإسلامية.
- (١٩) الاقتباس مأخوذ من :
- William Dalrymple, The Guardian Weekly, April (1996:29)
- (٢٠) التشديد المضاف إلى هذه المصطلحات موضوع من جانب الكاتين .
- (٢١) اقتبست هذه الفقرة من الغلاف الخلفى مجلة جماعة "المرأة ضد الأصولية" - العدد الخامس، المجلد الأول، عام ١٩٩٤ .
- (٢٢) مقابلة شخصية مع فريدة النقاش في القاهرة، مايو ١٩٩٥ .
- (٢٣) هذه ترجمة محتوى جزء من حديث منى ذو الفقار في ندوة "المرأة في مصر"، التي عُقدت في ٨ سبتمبر ١٩٩٥ . وقد كانت هذه الندوة جزءاً من منتدى المنظمات غير الحكومية الذى انعقد خلال مؤتمر الأمم المتحدة العالمى للمرأة، في هوايرو بالصين. لقد تولت "مجموعة السبعة" - المعروفة باسم "مجموعة المهتمات بشئون المرأة المصرية" - تنظيم هذه الندوة . وتضم هذه المجموعة سبع نساء يشغلن جميعاً مواقع اجتماعية متميزة ومؤثرة فى المجتمع المصرى . ومنى ذو الفقار من بين أعضاء هذه المجموعة .
- (٢٤) سوف نعالج هذه المسألة تفصيلاً فى الفصلين الخامس والسادس .
- (٢٥) تعد هذه الأفكار تلخيصاً للمحادثات التى أجريناها مع عدد كبير من النسويات من مختلف الاتجاهات - علمانيات، ومسلمات، وإسلاميات - خلال الفترة الواقعة بين سبتمبر ونوفمبر ١٩٩٤ . ولكن تصريحاتهن تذكرنى بتأكيدات مماثلة من جانب نسويات أخريات تحدثت معهن خلال عمل ميدانى سابق عام ١٩٩٣ .
- (٢٦) نعنى بالنقاب ذلك الرداء الأسود الذى يغطى الجسد كله، من الرأس حتى القدم . هناك فقط ثقب صغير (أو ثقبان) تنظر خلالهما المرأة . وعادة ماتختفى اليدان أيضاً داخل قفازين . لمزيد من التفصيل أنظر الفصل الخامس .



## الفصل الثاني



# العمل الميداني الحي

## 2 وكتابة

ماذا يفعل الباحث الإثنوجرافي؟ إنه يكتب [طبق الأصل]

(Geertz, 1973)

### الإثنوجرافيا<sup>(1)</sup>

عند وصفى حفلات الزفاف لدى أبناء ميلانيزيا، ينبغي أن أضع القراء في ميلانيزيا في الاعتبار؛ وهو الأمر الذي يطرح بدوره إشكالية التمايز المؤسس سلفا بين الكاتب والموضوع: ينبغي أن أعرف باسم من أكتب، ولأية غاية. - Strath-

(ern,1987b) التشديد مضاف)

سوف أدرس في هذا الفصل عملية إجراء البحث وأساسها الفكري المتعلق بهذا النص. ولا يشكل هذا النص "إثنوجرافيا كلاسيكية"، ولا يدعى ذلك بالمعنى التقليدي بشأن إقامة علاقات، وتعلم رؤية ثقافة أخرى والتفكير فيها والوجود داخلها" (Bell, 1993: 1 - والتشديد مضاف). ويرجع ذلك جزئيا إلى أنني لا أدرس ثقافة أخرى، بل درست الثقافة التي أنتمى إليها، ومن خلال أولئك اللاتي يشكلن جزءا من هذه الثقافة الفرعية: وأعنى مجموعة مختارة من النسويات المصريات.

ومع كل، يشتمل قدر كبير من هذه الدراسة على سمات الكتابة الإثنوجرافية. ولذا، فقد قمت بدراسة "العمل الميداني الحي" على ضوء الكتابة الاثنوجرافية والإنثروبولوجيا النسوية. وعلاوة على ذلك، استلهمت أطروحات بعض الباحثات الإثنوجرافيات النسويات اللاتي يؤكدن أن الوعي الذاتي القائم على أساس النوع، ووضعيات الكاتبات<sup>(٢)</sup>، إنما يؤسسان بنية عملية تجميع المادة، فضلا عن عملية الكتابة/التأليف. (ومن بين هؤلاء الباحثات الإثنوجرافيات: Mas- 1988; Visweswaran 1987; Strathern 1987; Bell 1993; Schrijvers 1993; cia-Lees et al. 1989).

وبالتالي، فإن كتابة هذا البحث، دون تجسيد نفسي فيه، تماثل محاولة رسم صورة زيتية بدون فرشاة. ومع كل، فقد قاومت بشدة في البداية فكرة تحديد وضعيتي. وأسبابي كانت تنبع من إمكانية الوقوع في شرك "التحديق المرتبط بالذات"، أو في شرك "الركبان الاعترافية البسيطة عن الخبرة الميدانية، أو الوقوع في شرك العدمية التفتيتية" (Marcus and Fischer, 1986: 68). ولقد تضاعفت هواجسي بسبب مقولة جيرترز (الواردة في بداية هذا الفصل)، وخاصة جملة "إنه يكتب"، إشارة منه إلى عمل الكاتب الإثنوجرافي. كما كنت يقظة أيضاً للرومانسية التي يتبناها بعض الإثنوجرافيين، الذين يجعلون من أنفسهم "دخلاء" عندما يحاولون وضع أنفسهم عن وعي داخل النص. وتعتبر

ماسيا-ليس وآخرون عن الأمر على النحو التالي: "يبدو كما لو أن الباحث الإثنووبولوجي عندما يجد أن السبيل إلى «العجائبية» مغلق أمامه، يعمد إلى تشييد بنية عجائبية لنفسه" (Mascia-Lees, 1989: 26). ولقد أدركت أنني لم أنظر للنساء الناشطات، اللاتي عشت و عملت معهن، باعتبارهن "عجائبيات"؛ وبنفس الطريقة، لم أعتبر نفسي "دخيلة" بأى شكل. وترى ساندرها هاردينج (Sandra Harding, 1987) أن الباحثة النسوية تعمل على تصميم المشروعات التي ترغبها المرأة وتحتاج إليها. ولقد شجعتني كثيرات من هؤلاء النسويات على إجراء هذا البحث، وواصلن حتى على إنجازهن. ومن هنا، يمكن القول إن فكرة هذا الكتاب ومشروعه قد حددتها، بدرجة كبيرة، النضالات النسوية التي شهدتها مصر في التسعينيات.

لقد استغرق الأمر سنوات عديدة حتى توصلت إلى أنني لا أستطيع "استحضار" هؤلاء النسوة إلى نص البحث دون استحضار نفسي إلى الخطاب. فخبرتني في التعامل مع "النسويات والإسلاميين والدولة" في مصر، والكتابة عنهم، تجعلني أقول إن مثل هذا الاستحضار يعد "وسيلة لتمثيل" هذه الديناميات لدى القارئ (Tyler, 1986: 129-38). وسأبدأ بتحديد وضعيتي الشخصية - بسررد الأسس الفكرية لهذا الكتاب - ثم أنتقل إلى استعراض نظري مختلف الانعكاسات وعملية كتابة النص وأطروحاته الملازمة عن صحة المعرفة وإنتاجها. وهذا يقودني إلى المرحلة الأخيرة، حيث أدرس تفاصيل العمل الميداني

الذى مارسه في القاهرة.

## المؤلفة، والأسس الفكرية لكتابتها

لقد أصبحت أدرك الآن أن التدريب الأكاديمي، رغم أنه لا يمنحنا استراتيجيات تحرير "شعبنا"، يمكننا من الدفاع عن مصالحه والجهربها، إذا ما اخترنا ذلك.

(Morsy, in Altorki and El-Solh, 1988: 73) والتشديد في الأصل

إننى كامرأة مصرية مسلمة - تُعرّف نفسها بهذه الجوانب الثلاثة على الأقل من هويتها - أتأثر بشكل مباشر بالنقاشات والنضالات المتعلقة بقضايا المرأة في مصر، وما يترتب عليها من تبعات (أى من زاوية القوانين والمواقف والآثار الناجمة عن الوضعية والدين والتقاليد). وأثناء المناقشات التى دارت حول قانون الأسرة، وبعد ذلك عند حظر جمعية تضامن المرأة العربية، وجدت نفسى أتساءل حول مدى فاعلية "الحركة النسائية" التى بدت ممزقة، وبالكاد مسموعة فى خضم المشاجرات. وتساءلت: من ورثة نسويات ثمانينيات القرن التاسع عشر، ولماذا، عندما احتجت إلى مناقشة نسويات من خارج العائلة، لم أجد أحداً. وبعد مرور سنوات، أصبحت على دراية بالنشاط النسوى بشكل عام. ويرجع سبب عدم سماعى عنهن إلى أمرين: أولهما أننى لم أسع إليهن بنشاط، وعلى العكس توقعت أن يسعين إلى؛ وثانيهما أننى نشأت فى بيئة دينية محافظة إلى حد كبير، ولم تكن أسماء نسويات "العصر الحديث" قد تضمنتها بعد الكتب أو المجلات "الجيدة" التى تتناول التاريخ المعاصر والأحداث المعاصرة، أو الكتب الدينية، ومن ثم لم تكن هؤلاء النسوة معروفات فى المحيط الذى كان مألوفاً بالنسبة لى.

إن المجتمع فى مصر لا يترك أى خيار أمام الفتاة/ المرأة سوى وضع نفسها داخل إطار الأسرة الممتدة للحصول على الحماية، والهوية، والاحترام، والتمكين. لقد كان القول المأثور لدى أسرتى: "جميع السبل الشرعية تنبع من الإسلام وتتجه نحوه". وفى لعبة السلطة هذه، كان ينبغى تأسيس "الحرية"، كمطلب لى كامرأة، على معايير وقيم معينة - من المفترض أنها إسلامية - حددت ذاتى مسبقاً، حتى قبل أن أغامر واكتشفها بنفسى. لقد بدا الأمر كما لو أن الأمور المتعلقة بهويتى قد حددتها لى الآخرون، وتحديداً الأسرة والتشريع - وكلاهما يؤدى وظيفته داخل خطاب يزعم التفوق الأخلاقى والدينى والأبوى، ويستقى الشرعية من العديد من التفسيرات "الإسلامية" للمعايير والقيم المجتمعية.

إن القيم والمعتقدات "الإسلامية" تشيد بنية السلوك العام، وتعين إمكانات سلوك المرأة وحدوده بوجه خاص. ومع ذلك، فقد جرى الاتفاق العام داخل نفس الأسرة على هذه المثل "الإسلامية" ذات الإشارات الرمزية. كما كانت توجد دوماً تنوعات وظلال، ذات تطبيقات ونتائج مختلفة.

ولسوف أوضح معنى ذلك بسر د قصة "ابتنى عمومى".

في شتاء عام ١٩٨٧، كنت أدرس بالسنة النهائية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. ولهذه الجامعة سمعة سيئة، رغم مستواها الأكاديمي المرتفع، على اعتبار أنها مؤسسة علمانية غربية. وعادة ما يوجه المصريون انتقادات لخريجي الجامعة الأمريكية، معتبرين إياهم "غربيين" و"ليبراليين" في أخلاقياتهم. وفي نفس الوقت، كانت زينة - ابنة عمي، وهي محجبة - التي جاءت من قريتها في دلتا النيل لتدرس الطب في جامعة الأزهر بالقاهرة، في الصف الدراسي الرابع. أما ابنة عمي الأخرى - سلمى وهي محجبة أيضا - فقد نشأت في القاهرة وقامت على تربيتها والدتها المطلقة التي كانت شديدة القوة والعزم. كانت سلمى في الصف الثالث بكلية التجارة بجامعة القاهرة. وكنا ثلاثتنا في نفس الفترة العمرية، وتربطنا علاقة حميمة. ومع ذلك، فقد كنت أنا "الغربية"، التي عشت حتى ذلك الحين في ثلاثة بلدان أوروبية (دائما مع أسرتي)، غير مسموح لي بمغادرة المنزل إلا للذهاب إلى الجامعة. لم تكن أسرتي ترحب بالزيارات الاجتماعية خارج نطاق الأسرة. ولكن زينة، رغم نشأتها في القرية وانتقالها إلى القاهرة للدراسة الجامعية، حصلت على حرية (مقيدة) أكثر مما حصلت عليه نسبيا فيما يتعلق بالاختلاط مع صديقاتها، سواء في القاهرة وفي قريتها، بشرط استئذان والديها مسبقاً. وكانت تصادق الفتيات فقط، وكلهن معروفات للأسرة بأكملها - حتى الأعمام والعمات. أما سلمى، فلم تكن تجرؤ حتى على الاستئذان للاختلاط بصديقاتها خارج المنزل. ومع ذلك، كان مسموحاً لها باستقبال صديقاتها في المنزل.

وفي نهاية المطاف، تبنت كل واحدة منا وجهة نظر مختلفة إزاء وضعها. ففي حالتني، كان الإحساس بالسيطرة على تحركاتي والإحساس بمساحتي الشخصية يثيران الإحباط. أما في حالتني زينة وسلمى، فقد شعرت كل منهما أن لديها اختياراً. ولم تكن أي منهما تستاء، في الواقع، أو تشتكي من الشعور بالحدودية. واستمرت القصة.

في عام ١٩٩٤، وبعد انعقاد المؤتمر الدولي للسكان والتنمية مباشرة - حيث أثرت ونوقشت بحدة وعلانية قضية ختان الإناث - تحدثت طويلاً مع بنات عمومتي. سألت سلمى عما إذا كانت ستقوم بختان ابنتها ولماذا (كانت لديها ابنة واحدة حينذاك، وكانت حاملاً في طفلها الثاني). وأجابت ببساطة: "ليس من الضروري". وفي تلك الفترة، كانت زينة قد أنهت آخر سنة دراسية في كلية الطب، وتعمل طبيبة امتياز في مستشفى القرية، كما كانت تستعد للزواج. وسألته نفس السؤال، وأجابت: "إذا قالوا إنه يسبب أضراراً وأقنعوني بذلك، فلن أفعل؛ ولكنني لم أسمع ذلك". وعندما سألتها من تعني بكلمة "قالوا"، ذكرت على الترتيب: أسماء بعض علماء الدين<sup>(٣)</sup>، ثم أسرتهيا المباشرة، ثم "إذا ما كانت الدولة قد أصدرت قوانين تمنع ذلك".

إن القياس بالتوجهات الإسلامية وسلطة الدولة لا يصعب تمييزه من هذه العبارة. كما لا تصعب رؤية ترتيب مشروعية كل منهما. فعلماء الدين والأسرة تليهم قوانين الدولة، ويشكلون - بدرجة كبيرة - ماتعبره زينة الأهم قبل أن تغير رأيها بشأن قضية وثيقة الارتباط بها وتمثل جزءاً من خبرتها الخاصة. ويبدو واضحاً أيضاً من إجابتهيا أي جانب

من سلطة "الدولة" هو الذى يحظى بالمصادقية تحديداً. ومع ذلك، فإن تصوراتنا المختلفة وتصورات أسرنا - بمعنى أننا جميعاً نعتبر أنفسنا "مسلمين جيدين" - يجرى ترجمتها إلى ديناميات وتفاعلات شديدة الاختلاف حول السلطة، ليس فقط داخل الأسرة، وإنما أيضاً خارجها. وعلى الرغم من روابط الصداقة القوية والعميقة القائمة بين ثلاثتنا، فقد كانت كل واحدة منا تتحرك فى اتجاه مختلف تماماً. اختارت زينة فى البداية ترك وظيفتها، ليس من أجل وظيفة أخرى وإنما لتتزوج. رغم أن زوجها طيب - وقد اختارته بنفسها - وكان مؤيداً بالكامل لفكرة عملها. ولكنها قالت لى: "لا أحتاج إلى إرهاق نفسى". وبعد مرور شهر، كانت زينة ضالعة فى محاولة نادية - زوجة أخيها - لتأكيد حقها فى العمل، وشاهداً عليها. وعلى الرغم من قبولها بضرورة عدم عمل نادية حتى تتمكن من ممارسة أمومتها بأفضل صورة، عادت زينة دونما إبطاء إلى وظيفتها فى المستشفى. لقد تقدمت فحسب بطلب للحصول على أجازة وضع لتلد ابنتها، مع إصرارها العودة إلى وظيفتها فى أسرع وقت ممكن، بل والاستمرار فى دراستها للحصول على درجة الماجستير فى الطب. وقد حظيت، فى هذا المجال، بمساندة كاملة من أمها التى أجرت لها عملية الختان عندما كانت طفلة، والتى عارضت أيضاً بشدة - كحماة - محاولات نادية - زوجة ابنها - العودة إلى وظيفتها كصيدلانية.

أما سلمى، فقد كانت تعرف أن أمها وخالها سيختاران أولاً زوجها المستقبلى، ثم يتوجهان إليها لأخذ موافقتها. ولكن سلمى كانت قادرة، على الرغم من هذه القيود، على التعبير عن تفضيلاتها بوضوح. فقد رفضت من حيث المبدأ محاولة أى خطيب رؤيتها أو لقائها بدون وجود أحد والديها كمرافق دائم - حتى رغم وجود شقيقها. وعندما قام أحد الخطاب بزيارة مفاجئة (وبالتالى فى عدم حضور والدتها)، لم تتردد سلمى فى القفز من نافذة المنزل هرباً، وتركته جالساً مع شقيقها وهو فى حالة ذهول واضطراب. ومن حسن الحظ أنهم كانوا يسكنون فى الطابق الأرضى.

وعلى الرغم من الصعوبات البيروقراطية، أصرت سلمى أثناء حملها على الاستمرار فى العمل حتى تلد، ولم تترك العمل إلا بإجازة وضع مدفوعة الأجر، أو إجازة بدون مرتب لمرافقة زوجها فى مكان عمله. وقد نصحت سلمى عروساً حديثة الزواج - تعمل صيدلانية وتزوجت أحد أبناء عمومتنا<sup>(4)</sup> - قائلة: "عليك بمراعاة الله فى كل ما تقومين به مع زوجك وفى حياتك الزوجية. ومادمت لتتزينين بذلك، لن يخذلك الله". واليوم، أصبحت أنا امرأة ناشطة فى مجال حقوق المرأة، أقدم أعمالاً بحثية فى محاولة لفهم وتحليل الديناميات التى كانت وراء تشكيل حيواتنا وماتزال تؤثر فينا.

وفى هذا الصدد، يمكن القول إن النقاشات المتعلقة بالدين والقانون والختان، وحقوق المرأة بشكل عام، تمثل أيضاً انعكاساً لكثير من النقاشات الأخرى التى تدور داخل النسيج الاجتماعى للمجتمع المصرى، حيث تتمازج وتتشكل العلاقات القائمة بين الدولة والدين والتوجه النسوى. ومنذ بداية هذه المناقشات، شهدت مصر الكثير فى مجال قضايا المرأة. وعلى الرغم من أن الديناميات القائمة بين هذه القوى الثلاث - التى

تتسم بالتعقید والتباين - ماتزال بارزة، فإن ظروف ومواقع لعبة السلطة بينها تظل دوماً في حالة تغير وتحول. ولسوف أدرس السيناريو من وجهة نظر أكثر اللاعبين إثارة للاهتمام - وأعني النسويات - في محاولة لتبيان أمور عدة. أولاً: إظهار تنوع الأصوات النسوية، التي يعد صمتها - مقارنة بالتغطية التي يحصل عليها دوماً الطرفان الآخريان - الدولة والإسلاميون (الذكور) - سواء في الكتابات البحثية أو الصحفية. ثانياً: أود إلقاء الضوء على أهمية وتنوع الأنشطة النسائية في مجال عادة ما يتم تصويره باعتباره خالياً من التوجهات النسوية ومكتظاً بالنساء المُضطهدات (وهي الصورة التي يقدمها عادة بعض الباحثين، فضلاً عن وسائل الإعلام العالمية، بل وحتى بعض النشطاء على المستوى الدولي). وثالثاً، وبأية حال، أخيراً: أسعى إلى محاولة فهم ديناميات السلطة التي تعمل على دفع وتشكيل حياة كثير من النساء المصريات في مصر المعاصرة. ومن هذه الزاوية، تعد هذه الدراسة نوعاً من التقدير للناشطات المصريات المعاصرات.

### عملية كتابة البحث

إن مصطلح "الإثنوجرافيا" لا يحظى بتعريف واضح في الاستخدام الشائع له، وهناك اختلاف حول ما يمكن اعتباره أمثلة على هذا المصطلح. وعلاوة على ذلك، يتداخل معنى المصطلح مع معاني مصطلحات أخرى عديدة، مثل: "الوسيلة الكيفية"، و"البحث التفسيري"، و"دراسة الحالة"، و"ملاحظات المشارك"، و"أسلوب السير الذاتية"، .... إلخ. ولا توجد تعريفات دقيقة لهذه المصطلحات ذاتها أيضاً. ويرى هامرسللي أن هذا التنوع في المصطلحات وطابعها الفوضفاض إنما يعكس:

بعض الاختلافات، حتى حول القضايا الأساسية، بين المدافعين عن تلك المناهج. هذا بالإضافة لما تعكسه من ضبابية في التفكير بشأن القضايا المنهجية التي تنشأ من التشديد واسع الانتشار بين الإثنوجرافيين على أولوية الممارسة البحثية على "النظرية" فيما يخص كيفية القيام بالبحث. ويصل الأمر، في بعض الأحيان، إلى الإضرار بالمنهج وبالنظرية. ويميل الإثنوجرافيون إلى عدم الثقة في الصياغات العامة - سواء المتعلقة بالحياة الاجتماعية الإنسانية أو بكيفية إجراء البحث - لصالح الاهتمام بالتفاصيل. ومع كل، لا يمكن تجنب الفلسفة، مهما كانت درجة عدم الثقة بها. (Hammersly, 1990: 1)

ومع عدم إمكانية تجنب أخذ الفلسفة في الاعتبار، أعجبنى التمايز (والتمييز) بين "الذات" و"الآخر" (راجع: Bell et al., 1993; Kandiyoti, 1996) - وخاصة فيما يتعلق بالتنظير الإثنوجرافي النسوي الغربي، الذي يتخذ، في بعض الحالات، ملامح معينة من تلك التي يوجه إليها الاتهام في الإثنوجرافيا الذكورية التقليدية. وتوخياً لمزيد من الدقة أقول إن كتابات الباحثات الإثنوجرافيات النسويات من الغربيات البيض حول "نساء العالم الثالث" - حيث التمايز بين "الذات" و"الآخر" قاطعاً - تعتبر في العادة كتابات إثنوجرافية واضحة. بينما تجرى دراسة الكتابات الإثنوجرافية للنسويات "الأصليات"

بمزيد من التفصيل ، فى محاولة لطرح تساؤل حول صحة عمليتى جمع المعلومات والكتابة . وبتعبير آخر ، تحظى كتابات النسويات الإثنوبولوجيات والإثنوجرافيات الغربيات بالتقدير لما يقمن به من "دراسة للواقع الميدانى على أساس نوع الجنس" ، ولريادتهن للتنوع فى المنهج الإثنوجرافى ، فضلاً عن مقاومتهن للتقنيات الذكورية التقليدية ذات البنى الراسخة فى مجال جمع المعلومات . ومع كل ، فمن خبرتى ، ومن خبرة باحثات أصليات أخريات فى المجتمع الأكاديمى الغربى ، يمكن القول إن المعايير النسوية الغربية لهذه الكتابات الإثنوبولوجية / الإثنوجرافية - عندما تتقدم بها نسويات أصليات فى مجتمعاتهن - تصبح أكثر جموداً ومثيرة للإحباط بمحدوديتها (راجع : Lorde 1984; Ong 1988; Chow 1991; Mohanty 1991). وتكمن التوقعات المطروحة فى أن الإثنوجرافيا / الكتابة النسوية الأصلية يجب أن تكون محددة من حيث المدى (أى تقتصر على قصص الحياة فقط ، أو على الوصف اليومى المتعمق لجوانب معينة من الحياة) ؛ كما ينبغى - كما يشير هامرسلى - أن تتحاشى المادة النظرية . ولنضع الأمر على نحو مختلف : تبدو المسألة كما لو أن "الآخر" الأصلي يصبح "آخرًا آخر" على الدوام ، ويستمر فى جعل "الآخر آخرًا" ، فى حين يُعزى إلى "الذات" الغربية مسئولية البحث على نطاق واسع ، و"إنقاذ" هذا "الآخر" فى النهاية . وتطرح راي تشو ببلاغة نقطة مشابهة على النحو التالى :

فى مواجهة المرأة غير الغربية ، تشغل المرأة البيضاء الموقع ، مع الرجل الأبيض ، باعتبارهما محققين يملكان "حرية الكلام" . وبدلاً من العلاقة السابقة التى تطرح "أنا جميعاً نسوة" ، تبدو هذه العلاقة واضحة ، على نحو خاص ، فى علوم مثل الإثنوبولوجيا والإثنوجرافيا . لقد أصبح من المتعذر الدفاع عن طريقة فرض التوجه النسوى الغربى لاهتماماته ومناهجه على أولئك الذين لا يعيشون فى نفس الفضاءات الاجتماعية التاريخية ، وبالتالي يقلصون تلك الفضاءات إلى دولة من الصمت المادى والأخرية (oth- erness) (Chow, in Mohanty et al, 1991: 93)

وما من جديد فى القول إن سياسة البحوث الاجتماعية ، والمجتمع الأكاديمى ، تمثل مكوناً مهماً فى كيفية وسبب كتابة نصوص بعينها . ولقد أوضح ستيفن سانجرن بالفعل أن السياسة الأكاديمية تتحكم فى إنتاج وإعادة إنتاج النصوص الإثنوجرافية . وهو يقول :

مهما كانت "مرجعية" أى نص ، فإن أقصى تأثير اجتماعى مباشر لها لا يوجد فى عالم الهيمنة السياسية والاقتصادية بالعالم الثالث ، عن طريق القوى الكولونىيالية والكولونىيالية الجديدة ، وإنما يوجد بالأحرى فى المؤسسات الأكاديمية التى يشارك فيها هؤلاء المؤلفون . (Sangren, 1988: 411)

وتشير ماسيا-ليس ، وآخرون ، إلى سيادة النظم الاجتماعية البطيركية فى المجتمع الأكاديمى ، وتأثيرها على اختيارات الكتابة وأساليبها . وهم حتماً يرون أن بعض كتابات مابعد الحداثة تمثل محاولة ، من جانب البعض ، ترمى إلى "إحراز أهداف" أعلى من



الآخرين الذين يستوطنون قاعات أقسام الإنثروبولوجيا بالجامعات، وبالتالي يضمنون الحصول على وظائف في المستقبل (Mascia-Lees, Sharpe and Cohen 1987). إن هذا النقد الموجه للمجتمع الأكاديمي - الذي يهيمن عليه الرجال - وأدبياته ومنتجاته الفكرية الحذرة، يجد صدى له في المجدالات المطروحة بالولايات المتحدة وبريطانيا بشأن تأنيث المجتمع الأكاديمي (feminization of the academy). ويهاجم كتاب أدريان ريتش (عام ١٩٨٠) - (Adrienne Rich: Towards A Woman-Centered University) - "نحو جامعة تُركز حول قضايا المرأة"، أساليب استخدام التعليم كسلاح للكولونيالية، في حين يطرح أن الحل يكمن في التدريس النسوي. وترجم ريتش أن التدريس النسوي بإمكانه أن يضفي شرعية على الخبرة الشخصية ويبدأ في إعادة إنتاج المعرفة في المؤسسات الأكاديمية، فضلاً عن محتوى البحوث وأولوياتها.

وتتقدم مارشا ويستكوت (Marcia Westkott, 1983) خطوة بهذه الأطروحة، مجادلة أن البحوث النسوية هي بحوث من أجل المرأة وليست حول المرأة، وبالتالي تدعو ويستكوت إلى المشاركة في "عمليات النفي [للوامع الاجتماعية] الراهن الذي يعمل على تهميش المرأة" التي تسفر عن التسامي [عن هذا الواقع، وعن ظهور واقع جديد من المفترض أن يتسم بمزيد من المساواة]. وترى ويستكوت أن "الاشتراك في «عمليات النفي التي تسفر عن التسامي» يجعل من فصول «دراسات المرأة» استراتيجيات تعليمية من أجل التغيير" (Westkott, in Humm 1992:396). كما تطرح ويستكوت أيضاً أن تحقيق دعوة ريتش، بشأن "جامعة تركز حول قضايا المرأة"، إنما تتطلب وجود النساء في الجامعة، وفي مواقع السلطة داخلها، من أجل إحداث التغيير للنساء الأخريات. وبإيجاز، نشأ وتطور تدريس نسوي يحدد الخطوط العريضة للمشكلات والاستراتيجيات والصدامات بين دراسات النسويات / النساء وبين البنى البطريركية، سواء داخل المجتمع الأكاديمي، أو داخل ميدان التعليم بشكل عام (راجع: Luke and Gore 1992).

على أية حال، تفيد هذه الأطروحات في لفت النظر أساساً إلى المشكلات التي تواجهها الباحثات الغربيات في المجتمع الأكاديمي الغربي. وهناك قضية ما تزال تحتاج إلى دراسة، وتشكل أهمية كبرى لبحثنا هذا والبحوث المماثلة، وهي قضية مدى تأثير المجتمع الأكاديمي الغربي - بمن فيه من نسويات غربيات - على الكتابات البحثية التي تقوم على إعدادها النسويات الوطنيات حول التوجهات النسوية الوطنية. إن ندرة المادة المكتوبة حول هذا الموضوع - رغم أهميتها وصلتها الوثيقة بمجمل عملية إنتاج المعرفة - تجعل من الضروري البدء في تقصي الأسباب. لقد تحدثت مع عشرة من الباحثين والباحثات الوطنيين<sup>(٥)</sup> في محاولة أولية لمقارنة خبراتهم كباحثين وطنيين / أصليين<sup>(٦)</sup> في المجتمع الأكاديمي الغربي. وتتجلى دينامية السلطة للعيان في هذه المواقف، والتي بموجبها يتعامل "الأخر" التقليدي في المجتمع الأكاديمي الغربي - وتحديدًا النسويات - مع هذا "الأخر" الجديد نسبياً - أي النسويات الوطنيات اللاتي يدرسن مجتمعاتهن (ويمثلن

فيها كلاً من "الذات" و "الآخر" في آن واحد) داخل قاعات الدراسة بالمجتمع الأكاديمي الغربي. وتتضاعف التعقيدات المحتواه في هذا الموقف، إذا لم تتقاسم أو تمتهن النسويات الوطنيات أو الأصلديات نفس الفرع العلمي الذي يتناوله كبار الأكاديميين الغربيين، وإنما ينخرطن في مباحث بينية.

ما أود قوله هو إننا نمتلك إمكانيات هائلة للتعلّم من بعضنا، ومع كل، فإن عمليات "إضفاء صفة الآخر" (othering) التي يقوم بها بعض الأكاديميين الغربيين - الذين يتبوأون مواقع السلطة في المجتمع الأكاديمي الغربي - تُعتبر عمليات غير مثمرة. فكل من يقوم بإجراء بحث، إنما يخضع، بشكل أساسي، لسلطة الأكاديميين الغربيين المباشرة، وهنا تبدو مواقع النفوذ غير متوازنة - على أقل تقدير - بصورة واضحة. وانطلاقاً من النقاشات التي أجريتها مع زملائي من مختلف الجامعات الغربية، يمكن تحديد آليات معينة مشتركة تستخدم للبخس من قيمة عملنا وإسكات صوته، فضلاً عن إضفاء صفة "الآخر" على هوياتنا الأكاديمية، بما في ذلك مختلف الأساليب التي يستخدمها الأكاديميون الغربيون لعدم إجازة أعمال الباحث الوطني. ويحدث ذلك، في بعض الأحيان، عن طريق إنكار الصحة "الموضوعية" للعمل المُقدّم، أو ببساطة تجاهل إقرار النتائج أو التحليلات التي توصل إليها الباحث الوطني، أو تجاهل الإشارة إليها، بل يصل الأمر أحياناً إلى تجاهل حتى الوجود المادي للباحث الوطني ذاته. وفي حالات أخرى، يجري ببساطة الاستيلاء على أعمال الباحث الوطني (ومن ثم إنكار أصالة أفكاره وتجاهل جهده). وهناك حالات أخرى تتعرض فيها مصادر الباحث وأساليبه للتشكيك، والخط من قدرها، ومن ثم إضعافها أو نفى صحتها. إن سوء الفهم وغياب الوعي بموقف "الآخر" يمكن أن يقود إلى تشويه السمعة، ونزع الشرعية، انطلاقاً من موقف فرض السلطة والحق النهائي في إقرار النص المكتوب؛ وهو الأمر الذي يمكن أن يؤدي بدوره إلى "تكريس تجسيد صمت" الباحث الوطني من خلال اعتباره "آخر". إن توازن السلطة هذا - المُجاز أكاديمياً - يلقي الضوء على مشكلات خطيرة في مجال أصحاب الميزات / الخرومين منها، وهي المشكلات التي ماتزال تفصل النسويات الغربيات عن نسويات الجنوب - وأعني غير الغربيات والوطنيات.

ويمثل المجتمع الأكاديمي الغربي، في واقع الأمر، ميداناً آخر، حيث تتجاوز قضية الذات / الآخر قضية الرجل / المرأة، وتدخل بحزم إلى مجالات متعددة الشرائح من الأكاديميين الغربيين / الأكاديميين الأصليين ("غير الغربيين"). وهو عالم له مجمل علاقات قوى معينة للسلطة، لها بدورها تبعات إبستمولوجية مباشرة على عملية كتابة البحث. وتجدر الإشارة إلى أن بحثي لا يستهدف فحسب القراءة - سواء من النسويات أو غيرهن - في بلدي أو الجمهور الغربي بشكل عام. ولكنني، في واقع الأمر، أضع في الاعتبار ضرورة قراءة الأكاديميين الغربيين لهذا البحث وإقراره، حتى قبل قبوله كبحت على الإطلاق. وهذه اعتبارات على درجة كبيرة من الأهمية، ولا يمكنني تجاهلها. ويمكن القول إن آثار هذا الواقع على معتقداتي الأكاديمية والنسوية، فضلاً عن آثاره على الناتج النهائي

للكتاب، تُعتبر حافزة - في أحسن الأحوال - ومثيرة للإحباط - في أسوأها.

وبأخذ عدم توازن القوى في الاعتبار، يمكن القول بوجود انتقادات مشابهة (أكثر راديكالية) حول التدريس النسوي، موجهة من النسويات السود في المجتمع الأكاديمي الغربي. تقول جلوريا هل وباربارا سميث:

لقد أصبحت الدراسات النسائية ذات طابع مؤسسي متزايد، كما ازداد عدم استقرارها داخل البنى الأكاديمية التقليدية. والرؤية الراديكالية لما يمكن أن تنجزه الدراسات النسائية من تغيير نمط الحياة، آخذة في التقلص باستمرار في مقابل رغبة الأفراد في أن يحوزوا القبول والاحترام ويحققوا الارتقاء الوظيفي.

(Hull and Smith, in Humm 1992: 400)

تقول هل وسميث بوضوح مايلي: "ليس بمقدورنا أن نغير حياتنا ببساطة من خلال تدريس حالات «الاستثناء» فحسب لويلات ممارسة الرجل الأبيض للقهر" (المرجع السابق). وبتعبير آخر، يمكن أن يقع التدريس النسوي الأبيض في نفس شرك من يمارس القهر، وينتهي في الواقع إلى قهر "الأخر" - وباستخدام نفس التقنيات. ويتحدث بل هوكس عن مأزق مماثل، عندما يؤكد أن مجرد خلق بديل أو مبحث جديد داخل المجتمع الأكاديمي الغربي لن يؤدي ببساطة إلى التحرر من البنى القمعية التي تخلق المعرفة. وحتما يرى هوكس، أن

من تعرض كتاباته من بيننا - كمفكرين نقديين أفراد - إلى التهميش، علاوة على كل من يسير بنجاح عبر ذلك الحبل المشدود الماروغ، واضعا إحدى قدميه على الطرف الراديكالي، بينما تضرب قدمه الأخرى بجذورها بحزم في التربة الأكاديمية، عليه أن يبقى يقظا ومحترسا على الدوام من التكنولوجيا الاجتماعية للسيطرة، والتي تختار دوما أية رؤية أو ممارسة تحويلية تشاؤها. (Bell Hooks, 1990: 132)

قد يكون باستطاعة بعض الباحثات النسويات الغربيات، اللاتي قمن بممارسة عمل ميداني إثنوجرافي لدى "الأخر"، ويتميزن بحساسيتهن لديناميات السلطة، إثراء وحفز النص المقدم من الباحث الوطني. وتبدو انعكاسات هذه المسألة، سواء أثناء العمل الميداني أو العمليات التي تجرى بعده، حيث يصبح قدر أقل من الرؤية التي شاركت في العمل، وقدر أكبر من الخبرة التي ليس لها ارتباط مباشر بالموضوع، عاملين حاسمين في تصنيف شبكة المعلومات التي جرى تجميعها.

هناك الكثير الذي يمكن قوله حول علاقات القوى بين النسويات الوطنيات والنسويات الغربيات في المجتمع الأكاديمي الغربي، وما يترتب عليها من آثار على إنتاج عملية المعرفة (راجع: Karam 1997: 127-33; and Hooks 1990). وسوف أركز في الصفحات التالية على تعقيدات تجسيد الذات داخل البحث.

لقد ظل حضور المؤلف يطارد الكتابات في مجال الإنثروبولوجيا لفترة طويلة. وبتعبير آخر، هناك سؤال يدور داخل كل نص، وهو ما يتعلق بأين وكيف يمكن تحديد

## نساء في مواجهة نساء

ويمكن رؤية مثال على ذلك بين العديد من الإسلاميين، والعديد من النسويات، الذين

## نساء في مواجهة نساء

## نساء في مواجهة نساء

بكتابة النص الإثنوجرافي. وتجربنا الانعكاسية على التفكير في تبعات تكوين العلاقات بالآخرين - سواء كانت علاقات تبادلية، أو غير متساوية، أو كانت حتى علاقات استغلال محتمل. وفي العديد من الحالات، وبينما كانت نساء كثيرات تمنحني الوقت والموارد والكتابات وحسن الوفاد بسخاء، لم أكن أسدد ديني لهن بأى معنى كان. وفي الواقع، كان عليّ - في حالات كثيرة - أن أقاوم شعوري بأننى أستغل وقتهن وطاقتهن بقوة. وفيما يتعلق بالكتابة، كنت مجبرة، بشكل ما، على اختيار ما سأقدمه في هذا النص، وما سيقى في شكل معلومات يمكن استخدامها في مشروعات بحثية مستقبلية. وتضع أو كلى الأمر ببلاغة على النحو التالي: "هناك اختيارات ينبغي عملها في الميدان، وفي العلاقات، وفي النص النهائي" (Okely, in Okely and Callaway 1992: 24).

ونظراً لانتمائي إلى عضوية المجموعات التي أدرسها، ولكونى نسوية مسلمة بين النسويات، فإننى واحدة من الممارسات في الميدان موضوع الدراسة. يشير هامرسللى، فى هذا الصدد، إلى أن الممارسين يمتلكون عدداً من "الميزات": فهم يعرفون مآربهم، ولديهم خبرة طويلة المدى بالواقع موضوع الدراسة، ولديهم علاقات مبنية مسبقاً مع الأفراد القائمين على عمليات الاتصال فى الميدان، ومن ثم لديهم قدرة على اختبار النظرية عن طريق الممارسة (Hammersley 1992: 144).

ومع موافقتى على هذه النقاط، فإننى اتفق أيضاً مع القائمة التى يسردها هامرسللى وتضم العوائق الموازية. فاليقين الذى يملكه الفرد بشأن معارفه، ينبغى عدم أخذه على أنه معصوم من الخطأ. كما أن الخبرة طويلة المدى، عادة ماتكون مستمدة من دور يعينه أو أدوار يعينها، وينبغى ألا يفترض المرء أى معرفة كلية بكل ما يحدث حوله. وعلاوة على ذلك، وفيما يتعلق بالعلاقات المتاحة للممارس، لا تعوق هذه العلاقات بالضرورة القيود أو الاستيعادات بشأن معرفة جوانب أخرى من المعلومات. وأخيراً، فإن "المطلوب لاختبار الأفكار النظرية يمكن أن يتعارض مع مانحتاج إليه لضمان جودة الممارسة" (المرجع

أعتقد، بوجه عام، في إمكانية تعزيز فرص صحة النتائج عن طريق تركيب حكيم يشتمل على عمليتي المشاركة والإقصاء. ومع كل، لا يوجد أي موقع، ولا حتى موقع هامشي، يكفل المعرفة الصحيحة؛ كما لا يوجد أي موقع يمنع حدوث ذلك. (المرجع السابق، والتشديد مضاف)

ولقد أمكن، خلال خبرة عملي الميداني، توضيح نقاط هامرسلى ونقدها. وثمة وجهان معينان من هوياتي المتعددة، أي كباحثة وناشطة، منحاني ميزة ضخمة. فبالنسبة لجميع من أجريت معهم مقابلات، كنت أساساً "الباحثة". ومع ذلك، ولأنني أنتمى إلى عضوية إحدى المجموعات، فقد تمكنت من الاطلاع بشكل شخصي على بعض التفاصيل المرتبطة بالتفاعلات التي يصعب بالنسبة لمن يعمل كباحث فقط أن يطلع عليها. ولطرح الأمر ببساطة، أقول إن بعض النسوة شعرن بالراحة في طرح خلافاتهن أمامي لأنهن اعتبرنني "واحدة منهن". وهناك أخريات، مع معرفتهن أو تخمينهن لانتماءاتي، شعرن بالحاجة إلى إعلامي وتنويري بوجهات النظر العديدة، وتقديم "وجهات نظرهن". ولقد أدركت، في واقع الأمر، أنني محظوظة لامتلاكى الجانبيين المناسبين المطلوبين في هذا المجال. وأشعر أنني سعيدة الحظ لأنني تمكنت من عمل صداقات جيدة أثناء تفاعل الباحثة/الناشطة، الذي كان يمكن، على خلاف ذلك، أن يصبح عسيراً إذا ما كنت الباحثة فقط أو الناشطة فقط.

ومن الناحية الأخرى، واجهتني بعض العقبات: فكوني صديقة لفرد من المجموعة «أ» التي يوجد بينها وبين المجموعة «ب» سجال طويل، قد يكون أمراً إشكالياً. وقد ترتب على ذلك وجود تحفظات بعينها، كنت أتغلب عليها أحياناً بقولي إنى موجودة أساساً كباحثة تسعى إلى الحصول على معلومات من أجل بحثها، وليس كممثلة لمجموعة أخرى. وقد أثمر هذا المسلك بالفعل، على الرغم من أنني كنت أتساءل بيني وبين نفسي عن مدى أخلاقية التوكيد، بالتناوب، على جانبيين مختلفين من هويتي. ويمثل هذا الموقف، بشكل ما، تشككات ليلي أبو لغد الأخلاقية بشأن مشاعرها الأولية بـ "عدم الصدق" مع بدو أولاد على، إذ لم تكن راغبة في الإعلان عن هويتها وأفكارها المختلفة (Abu Lughod 1986: 18-19). وقد حلت ليلي أبو لغد الأمر، في نهاية المطاف، عن طريق تخفيف ارتباطها بحياتها الأخرى. وبالنسبة لي، لم أكن في حاجة إلى "التظاهر بالمشاركة في قيمهن"، إذ إنني أو من بالفعل بما اعتبره قيماً مشتركة للنضال من أجل مستقبل أفضل للمرأة المصرية. ومع ذلك، فإن "المساومة" التي قمت بها تماثل، إلى حد ما، موقف ليلي أبو لغد. ذلك أنني، بعد أن شاركتهن العديد من جوانب نشاطهن ومناقشاتهن، شعرت أنني "أصبحت حقاً ذلك الشخص الذي يعيش معهم" (المرجع السابق، والتشديد في الأصل). وعلاوة على ذلك، ولأنني نشأت بينهن، أدركت أنني لم أكذب على نفسي، كما لم أنتزع المعلومات من أي منهن ضد رغبتها. فالمعلومات التي قدمتها لي بسخاء كانت تركز على معرفتهن بأنني، بغض النظر عن نشاطي، سوف أكتب في النهاية رواياتهن.

كان "تمكّني" من العامية المصرية، لغتي الأم، عاملاً مساعداً في عملي، إذ كثيراً ما كانت ظلال معاني الكلمات، أو استخدامات معينة لها، كاشفاً أكثر من التصريحات المباشرة. وتمثل ترجمة ظلال المعنى مشكلة يواجهها كثير من الباحثين الخليين. وكانت ميزة معرفتي وتمكّني من اللغتين (العربية والإنجليزية) تسهم في تقليص تعقيدات الموقف إلى حد ما.

كما أن وضعي كممارسة، وما يستتبعه من مشاركة وجدانية، قد أتاح تنوعاً كبيراً في المقابلات المفتوحة التي أجريتها مع النسويات. ففي أغلب الحالات، وبدلاً من مجرد الإجابة عن أسئلتى، كان ينتهي بنا الأمر إلى نقاشات مطولة - بل وأحياناً حادة - مما كان يسفر، في كثير من الأحوال، عن رؤى غير متوقعة تقفز إلى موقع الصدارة وتشرى مضمون المناقشات (والمادة البحثية التي يجري جمعها)، كما يشرى العلاقات التي تتشكل بيني وبين النساء اللاتي أجرى معهن المقابلات. وعلى الرغم من ذلك، فقد واجهت مأزقاً يمثّل في ضرورة أن أتبنى الانتقائية بشأن ما سيجري تضمينه في البحث - إذ لم يكن ممكناً على الإطلاق أن أسرد جميع الأصوات أو أدعهن يتحدثن عن أنفسهن. وأعتقد أن شكلاً كلياً من أشكال التحليل والتدخل كان ضرورياً، حتى وإن كان لتأكيد أن ما يُقال يعزز بعضاً من الأسئلة التي يطرحها البحث.

وهناك بعض الأطروحات مابعد البنيوية بشأن قضية التمثيل ذات صلة وثيقة في هذا السياق، وخاصة عندما يُقال إن معنى العبارات التي ترد من جانب أحد الأفراد محل الدراسة عادة ما يتسم بالتدفق، ولا يمكن أن يوجد تمثيل نهائي دقيق وإنما توجد تمثيلات نصية للخبرات المختلفة (Denzin, in Brown 1995: 40). وما دام دريدا يصر على وجود النص فقط، فإن هذا يقودنا إلى قضية سلطة النص. إن الصحة الإستمولوجية - التي جرى تأكيدها لفترة - يفسرها أتباع مابعد البنيوية باعتبارها رغبة النص في تأكيد سلطته على القارئ. ويصبح تسلط فكرة الصحة، في واقع الأمر، قناع السلطة لدى الباحث (Lather 1993: 5)، بما يتيح نظاماً للحقيقة داخل النص يجد طريقه إلى القارئ. ويعني ذلك ضمناً أن للنص حياة خاصة به - وهو ما أوافق عليه. وبطبيعة الحال، فإن كيفية قراءة مختلف القراء للمادة، بعد كتابتها، يتجاوز سيطرة الكاتب، فبمقدور القارئ أن يخمن فحسب المعاني والتفسيرات المختلفة التي يمكن أن يحتويها النص.

لقد كَشَفَت مداورات مابعد البنيوية القناع عن أطروحات الصحة باعتبارها سلطة، وطرحت التخلي عن الرغبة في إنتاج نص سلطوي، طالما أنه يمكن تفكيك أي نص. أما بدائل هذه الأطروحات - وهي بدائل ذات صلة أيضاً بدراستنا - فقد قدمتها ليندر (المرجع السابق) باقتراحها خمسة أشكال من الصحة: الانعكاسية، والساخرة، والبراجماتي الجديدة، والمتجذر الذي تنبثق منه جذور جديدة، والمتموضع. وكل من الصحة الانعكاسية والمتموضة هي أفضل ما يلائم دراستنا - فإنني أدرس، من ناحية، مزاعم صحة ما أمثله (أي الصحة الانعكاسية). وعند مناقشتي لقضية النوع والتوجهات الإسلامية، على سبيل المثال (في الفصلين السابع والثامن)، تبدو الصحة المتموضة

جلية في تنوع الأصوات النسائية (النساء الإسلاميات) المعارضة للأصوات الذكورية (الرجال الإسلاميين). يتكرر هذا التوضع في مختلف النقاشات الدائرة في مصر حول النساء (الفصل الخامس)، وأيضاً عند مناقشة القوانين التي تؤثر على المرأة، وفي عرض هذه القوانين من منظور النساء الناشطات فحسب (الفصل السادس). ولكنني أجادل أيضاً لصالح إمكانية تزامن أشكال للصحة. إذ إنني، في الواقع، لا أدافع عن ضرورة صحة النص، بل أناصر بالأحرى تلك الجوانب من الإثنوجرافيا مابعد الحدائية التي تؤكد التأمل والانعكاس عبر عملية الكتابة. وبهذه الكيفية، فإنني أجادل ضد السلطة الشخصية وأسائلها، مع أخذ الفرصة وعدم اليقينية في الاعتبار، على أساس أنهما أمران جوهريان لأي تفسير. ولم أحاول، بأي حال، إيجاد حل لتعقيدات ذاتية المؤلف في مواجهة مشروعية النص. كما لا أعترز إثارة توقعات بشأن أي تحليل مابعد بنوي عميق. ولكنني أشير فحسب إلى استخدامات معينة - ذات الصلة بهذا البحث - تتعلق بالتفكيك مابعد البنوي لأحد أشكال الصحة، كوسيلة يمكن من خلالها دراسة الثنائيات بأسلوب أكثر سلاسة. وأعتقد أن تعدد أشكال الصحة يؤدي إلى تعدد تمثيل الجوانب التي أصفها هنا (التوجهات الإسلامية وقوانين الدولة).

### تفاصيل العمل الميداني والملابس العملية

لقد عدت إلى الميدان تملؤني الرغبة في (إعادة) اكتشاف مختلف النساء الناشطات، وملاحظتهن والكتابة عنهن. وقد كنت أنوي الاعتماد على الصديقات اللاتي عرفتهن خلال سنوات دراستي الجامعية حتى (يعدن) علاقتي بمختلف الناشطات. لقد أصبح عملي الميداني فترة من أكثر فترات تكويني طوال حياتي، وكانت بالتأكيد فترة من أغنى الخبرات. فلم تنح لي فحسب فرصة دراسة وتحديد موضع مختلف النساء الناشطات، وإنما مكنتني أيضاً من اكتساب بصيرة حول القضايا التي تصوغ برامجهن وبرنامجي؛ كما تمكنت أيضاً من المشاركة بنشاط مع بعض النسوة في القضايا المشتركة (على سبيل المثال: كتابة عرائض ضد تشريعات مقترحة بعينها بشأن ختان الإناث، وتوزيع مطبوعات على المجموعات الأخرى، والاشتراك في الاجتماعات المكرسة لمناقشة أشكال العمل ومقارنتها.... وغير ذلك).

ونتيجة لمعرفةتي<sup>(٩)</sup> ببعض المجموعات النسائية، لم أجد صعوبة في إعادة أوامر العلاقات مع بعض الصديقات، ومن خلالهن تمكنت من توسيع شبكات العمل. ويقدر مايتعلق الأمر بالنساء المشتغلات بالعمل السياسي، فقد حضرت العديد من أمسيات النقاشات والندوات في مختلف الجامعات (الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وجامعة القاهرة، وجامعة الإسكندرية)؛ وفي النقابات المهنية؛ فضلاً عن الندوات التي نظمتها الأحزاب السياسية في القاهرة. وقد مكنتني ذلك من الالتقاء بعدد أكبر من النساء الناشطات. ومع ذلك، يتحدد "النظام" على النحو التالي: عند عقد صلة مع إحدى

النساء، فعادة ما يتبعها تلقائياً بناء صلات أخرى مع نساء أخريات. وقد أعلنت عن بحثي وهدفي - أحياناً بأن تقوم إحدى الصديقات بتقديمي، وأحياناً بأن أقدم نفسي أو بطاقتي وأعرض بإيجاز تفاصيل موضوع بحثي - ولذا، فقد استطعت طلب مواعيد للمقابلات. وبعد المقابلة، بل وأحياناً قبلها، كنت انتهر الفرصة للسؤال عن أسماء وأرقام تليفونات الزميلات/ الصديقات في المجموعات الأخرى. ونظراً لأن الدوائر صغيرة، كانت النساء يعرفن بعضهن، ويساعدنني على الاتصال. وفي الواقع، كانت غالبية النساء اللاتي قابلتهن يقدمن لي المساعدة، علاوة على كرمهن في منحني وقتهن ومعلوماتهن.

أما فيما يتعلق بالنساء الإسلاميات، فقد كانت شبكات واسعة من صديقات الأسرة وصديقات الصديقات - وبعد فترة طويلة إلى حد ما (ربما تمتد إلى شهرين) - تمكّنتني في نهاية المطاف من الاتصال بالشخصية المطلوبة. وكانت الفترة الزمنية التي يستغرقها الاتصال بهن تطول تبعاً لشعور عضوات الجماعة بأهمية الإبقاء على سرية نشاطهن. وفي حالتين، على الأقل، لم تتم المقابلة. وقد عرفت فيما بعد أن من كنت أرغب في مقابلتهن وجدن أن تركهن لمنازلهن يعرض أمانهن للخطر - إما بسبب الوجود البوليسي المكثف المفاجئ في المنطقة، أو بسبب تزايد الإحساس العام بعدم الأمان والتهديد. ومع ذلك، فعند عقد صلة مباشرة أو شخصية، لم تكن مدة المقابلة تتحدد مسبقاً؛ فلقد منحني وقتهن بسخاء. وكثيراً ما كنت أذهب إلى نفس المرأة أكثر من مرة لأوجه إليها المزيد من الأسئلة. كما أنني حافظت على الاستمرار في اتصالاتي الهاتفية مع بعضهن (حتى أثناء وجودي في هولندا).

وعلاوة على المقابلات والمناقشات والأطروحات الساخنة أحياناً، حضرت عدداً من الاجتماعات، من بينها اجتماعات دينية في منازل البعض واجتماعات في مساجد بعينها. كما حضرت أيضاً، بل وشاركت أحياناً، في اجتماعات مختلف المنظمات النسائية. وبالإضافة إلى ذلك، حضرت ندوات ومحاضرات ومؤتمرات حول قضايا عديدة، تتراوح بين صناعة الأفلام وتحليل وظيفة المنظمات غير الحكومية في العالم العربي، إلى مناقشات للقوانين وتشريعها. ولقد كانت مشاركتي في مؤتمر الأمم المتحدة الدولي للسكان والتنمية (سبتمبر ١٩٩٤) مفيدة ودينامية. فقد ضم هذا المؤتمر، تحت سطح واحد، جميع النسويات من مختلف التوجهات السياسية والطبقات الاجتماعية. لقد كان الزهو والنشاط عارمين أثناء المؤتمر - ناهيك عن أنني تمكّنت، في ذات الوقت، من رصد العديد من التفاعلات بين النسويات. ولم تكن تكملة المؤتمر الدولي للسكان والتنمية أقل فائدة وتحفيزاً، وأعني المؤتمر العالمي الرابع للمرأة (في بكين، سبتمبر ١٩٩٥)؛ فقد ألقى الضوء على من باركتهن الدولة المصرية بالسماح لهن بالحضور وتمثيل الناشطات المصريات، سواء في الوفد الرسمي أو في منتدى المنظمات غير الحكومية. وبكلمات أخرى، كان مؤتمر بكين بمثابة "من هو من" بالنسبة للنسويات في المنظمات غير الحكومية المجازة.



وقد لاحظت أن أحد أفضل طرق الدخول إلى الدوائر العلمانية النسوية النخبوية كانت، بوجه خاص، دعوتي إلى لقاء اجتماعي. فتوجيه مثل هذه الدعوة يعني قبول الشخص. ولقد أدركت أن حضوري بعض هذه الحفلات كان سبباً في فتح مزيد من الأبواب أمامي في مجال إجراء الاتصالات، وهو ما أدى بدوره إلى تقليل الكثير من الوقت وتيسير المزيد من التفاعلات الشخصية فيما بعد.

وعلاوة على ذلك، حصلت على قدر كبير من المعلومات من خلال مختلف المكتبات -- مكتبات الجامعات، والمكتبات العامة، والمكتبات الخاصة لدى الصديقات الناشطات؛ فضلاً عن مراكز التوثيق بمختلف المنظمات غير الحكومية؛ وأيضاً باعة الكتب في الشوارع.

إن كلاً من الانتماء الطبقي (الطبقة الوسطى العليا) والخلفية الأسرية (الريف - الحضر) كان يعني أن بإمكانني التماهي شخصياً ومع مختلف الطبقات وتمييزي على أنني أنتمي إليها. وقد حظيت، في هذا السياق، باحترام قادة الجماعات المنتمية إلى الطبقتين الوسطى والعليا، مع تكويني صداقات مع الشرائح الاجتماعية الوسطى والدنيا في أي جماعة في نفس الوقت. وقد كانت هذه السلسلة مفيدة فحسب عند إجراء مقابلات مع النساء أعضاء الأحزاب السياسية، إذ يبدو أن الترتيب الهرمي القائد-العضو يلعب دوراً أساسياً في هذا الصدد.

وبقدر ما يتسم العمل الميداني، وتتسم خبرات الكتابة، بالشراء، بقدر ما يتسمان بالتنوع. ويجدر، في هذا المقام، القول إنني لم أحاول تقديم "الحقيقة" خلال هذا النص، ولا أزعم أنني أمتلك معرفة كاملة. ولكنني على وعي كامل بأن هذا النص، كما هو مقدم، قد تضمن، وسيظل يتضمن، تنظيراً شخصياً. كما أنني على وعي أيضاً بأن هذا النص يمكن أن يسهم في تطوير معانٍ لدى من يطالعه. وسوف أشير، في الفصول التالية، إلى مختلف جوانب هذه الرحلة، رحلة العمل الميداني وكتابته.

والآن، سوف أبدأ في الحديث عن الجزء الباقي من السرد.

## الهوامش

- (١) عنوان هذا الفصل (Living Fieldwork, Writing Ethnography)، ولقد استعمرته من ماري جليسي (Marie Gillespie, 1995: 48)، ذلك أنى وجدت فيه صياغة جيدة بشكل عام، ومناسبة لأهدافي بوجه خاص.
- (٢) أعنى بمصطلح وضعية الكاتبة: "السن، والتوجه الجنسي، والمعتقد، والخلفية التعليمية، والهوية العرقية، والطبقة" (Bell, 1993: 2).
- (٣) ذكرت في إجابتها، بوجه خاص، يوسف القرضاوي، والشيخ محمد متولى الشعراوى - وهما عالمان إسلاميان تناولت كتاباتهما بالدراسة في الفصل السابع من هذا الكتاب، وهو الفصل الذى يحمل عنوان "التوجه الإسلامى وقضية النوع: رؤى ذكورية".
- (٤) العروس المقصودة هنا هى نادبة التى تحدثنا عنها من قبل.
- (٥) ضمت المجموعة سبع باحثات مصريات، وباحثين سودانيين (رجل وامرأة)، وباحثاً ماليزياً - يدرسون جميعهم فى جامعات الغرب. وفى نفس الوقت، حصل ثلاثة منهم على درجة الماجستير، وحصل واحد على درجة الدكتوراه. كان أغلبهم يدرس فى جامعات الولايات المتحدة، فى حين كان الباقون يدرسون فى جامعات هولندا، وبلجيكا، وفرنسا، وألمانيا.
- (٦) إن كلمة أصلى - indigenous - مستخدمة هنا بالمعنى الوارد فى كتاب "التركى والصلح" على النحو التالى: "انتماء الباحث إلى مساحة ثقافية يعرفونها أو يعرفون بها" (Altorki and El-Solh 1988).
- (٧) كما أن المصطلح مفهوم أيضاً وموظف بما يجعله يحل محل "الداخلى" (insider) أو "الوطنى" (na-tive).
- (٧) سوف أعالج هذه المسألة بمزيد من التفصيل فى الفصل الخامس.
- (٨) يلقى الفصل السادس الضوء على دلالة هذا الجانب، إذ تناولت فى ذلك الفصل التمييز القانونى ضد أطفال المرأة المصرية المتزوجة من رجل أجنبى.
- (٩) أعنى تحديداً النساء اللاتى شملتهن دراستى البحثية المبكرة، خلال الفترة ١٩٨٨-١٩٩٠، للحصول على درجة الماجستير؛ بالإضافة إلى النساء اللاتى كنت أتابع نشاطهن أثناء دراستى الجامعية (١٩٨٥-١٩٨٨).



الفصل  
الثالث

## الدولة

### 3

## والإسلاميون

يدرس هذا الفصل تطور العلاقة بين الإسلاميين والدولة المصرية، بهدف توضيح الخلفية السياسية للنشاط النسوي المصري. ونقدم بداية موجزا تاريخيا يستهدف تقديم تصور للقضايا المطروحة. أما الأقسام التالية، فهي مكرسة لدراسة تلك العلاقة في ظل قيادة السادات ومبارك. ونشدد، خلال هذه الدراسة، على المشهد السياسي الخلى، والنضال من أجل السلطة والهيمنة الأيديولوجية بين الإسلاميين والدولة، وبوجه خاص التحول في خطاب الدولة السياسي. ولانعنى بذلك التقليل من أهمية العوامل الخارجية، وإنما تركيز الاهتمام، بالأحرى، على القضايا موضع التحليل.

## خلفية تاريخية

كانت هناك محاولة لوضع العمليات والمؤسسات الديمقراطية في موضعها في مصر في العهد الملكي مع الإعلان عن دستور ١٩٢٣. لقد تشكلت الأحزاب السياسية، وأجيزت صحافة حرة نسبياً، وجرى إنشاء برلمان من مجلسين، كما كان ينبغي إجراء انتخابات دورية بغرض إتاحة الفرصة - من الناحية النظرية - لجزء كبير من السكان للتأثير في السياسة باختيارهم المسؤولين السياسيين. ومع كل ذلك، كان الدستور، في هذه الدولة الديمقراطية الليبرالية الناشئة، يمنح سلطات زائدة للملك، إذ كان بإمكانه (وقد فعل) إلغاء مجلس الوزراء، وحل البرلمان، وتعيين أو إقالة رئيس الوزراء.

وفي نهاية المطاف، كانت التجربة الليبرالية في مصر قصيرة العمر، إذ تعرضت ديمقراطيتها الناشئة لإساءة الاستخدام، سواء عن طريق أصدقائها المفترضين أو أعدائها. ولم يكن القصر فحسب هو الذي يساند التقليل من شأن الميزات الديمقراطية وتجاهلها، وإنما قامت أحزاب الأقلية أيضاً بانتهاك روح التوجه الدستوري في البلد. حتى حزب الوفد، وهو أول حزب علماني ليبرالي قومي في مصر، قد غير بعض مواقفه وولائه على مر الزمن، في محاولة لنيل السلطة.

ومع ذلك، فقد ظلت التعددية الأيديولوجية حية. فعلاوة على وجود مسئولين

سياسيين مُنتخبين - من الاتجاهات العلمانية والتقليدية - كان هناك المجاهدون الإسلاميون، والمنشورات الهادفة، وبدايات النسويات، والوطنيون المستقلون. وقد عكست هذه التوجهات مجالاً واسعاً من الأفكار، وعبرت أنشطتها عن الرغبة في المشاركة في العمليات السياسية.

لقد حاول الوطنيون المصريون جاهدين نيل حق تقرير المصير بالكامل من البريطانيين (الذين احتلوا البلد عام ١٨٨٢)، وكانوا مابزالون يتمتعون بنفوذ سياسى رغم الاستقلال الاسمى منذ عام ١٩٢٢. ونتيجة لطول فترة الوجود البريطانى، كانت مطالب الاستقلال الوطنى تهيمن على السياسة المصرية خلال الفترة الواقعة بين عامى ١٩١٩ و١٩٥٦.

ولقد تسببت الأحداث الفاصلة - مثل الحربين العالميتين - فى إحداث تغييرات فى مصر، أسهمت فى التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية. لقد أدت الحرب إلى تحفيز التصنيع والاكتفاء الذاتى، وساهمت فى نمو أفكار جديدة أدت إلى نضالية المعارضة السياسية. إن التنوع الأيديولوجى، والفوران السياسى والفكرى، الذى اتسمت بهما أعوام الثلاثينيات والأربعينيات قد استمر فى التطور، وخاصة بعد الهزيمة العربية فى حرب ١٩٤٨ مع إسرائيل (والتي وقعت مسئوليتها على عاتق عدم الكفاءة والخيانة من جانب الملك ودوائره الحاكمة). وسرعان ما قامت مجموعة من ضباط الجيش

بالتخطيط للإطاحة بالحكم الملكي، إذ كانوا يشعرون بسخط شديد من جراء عجز القيادة عن مواجهة القضايا الملتهبة. ونتيجة لهذا الانقلاب، نجح الضباط الأحرار في الوصول إلى السلطة، وقاموا بتغيير البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية للحياة في مصر.

وفي غضون تلك الفترة، لعب الإخوان المسلمون دوراً حاسماً في تجميع قاعدة أنصارهم من أجل هدف التحرر الوطني. ويتنسيق وثيق مع الضباط الأحرار، ضمت مهام الإخوان المسلمين المحافظة على القانون والنظام، فضلاً عن الدعم الشعبي لدور الجيش خلال "ثورة" ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ذاتها (انظر: Mitchell 1993). ولم يحدث، إلا بعد أن تولى الضباط الأحرار السلطة بالفعل، أن انتهت الفترة التي كان يشار إليها باسم "شهر العسل". وما لا يشير الدهشة أن الأسباب المطروحة لذلك ترتبط بقاعدة السلطة وشرعيتها. فمن ناحية، ورغم دعوة مجلس قيادة الثورة الإخوان المسلمين لتولى مهام ثلاث وزارات، كانت هذه الدعوة مشروطة بقبول الضباط الأحرار للأسماء المقترحة من جانب بعض أعضاء الإخوان المسلمين. ومن ناحية أخرى، لم يكن يوجد إجماع بين جميع الإخوان المسلمين بشأن المشاركة في هذه الحكومة الناشئة. ففي واقع الأمر، كان يبدو في تلك المرحلة أن جماعة الإخوان المسلمين تنأى بوضوح عن "تخليق نفسها بالسلطة"، ومن ثم فقدانها لجاذبيتها الشعبية (المرجع السابق). وبغض النظر عن الطبيعة المعقدة للنشاط السياسي، فقد أسفرت النتيجة النهائية عن ميراث من العداة بين عبد الناصر والهضيبي (قائد الإخوان المسلمين)، وهو العداة الذي تعاضم مع مرور الزمن.

وبالنسبة لكثير من المصريين، أحبطت دولة مابعد الكولونيالية الآمال السياسية التي أنهضتها "الثورة" القومية. ويتفق النقاد على أن نخبة بيروقراطية قد تشكلت خلال سنوات عبد الناصر، وتوارثها السادات ومبارك،

واحتكرت سلطة الدولة في مصر، ولم تكن السياسات الرسمية أكثر من نضال للاحتفاظ بهذه السلطة، ولم يستتبع تحرير الأمة تحريراً سياسياً لشعب مصر.

(Baker 1990: xii)

### جمال عبد الناصر (١٩٥٢ - ١٩٧٠)

لست أدري لماذا يخيل إليّ دائماً أن في هذه المنطقة التي نعيش فيها دوراً هائماً على وجهه يبحث عن البطل الذي يقوم به، ثم لست أدري لماذا يخيل إليّ أن هذا الدور الذي أرهقه التجوال في المنطقة الواسعة الممتدة في كل مكان حولنا، قد استقر به المطاف متعباً منهوك القوى على حدود بلادنا يشير إلينا أن نتحرك وأن ننهض بالدور ونرتدى ملبسه فإن أحداً غيرنا لا يستطيع القيام به. (جمال عبد الناصر ١٩٥٥، فلسفة الثورة)

إن عبد الناصر، باعتباره الرجل الثاني في مجلس قيادة الثورة، كان عليه بداية أن يقاتل ويفوز في معركة القيادة ضد زميله من الضباط الأحرار اللواء محمد نجيب (رئيس



الجمهورية ورئيس الوزراء حينذاك) ، الذى كان يؤيد إنشاء حكومة دستورية مدنية بعد الانقلاب مباشرة. وعلاوة على ذلك ، كانت الزمرة العسكرية الحاكمة تواجه تحدياً وتهديداً سياسياً لقوة جماعة الإخوان المسلمين الشعبية الحاشدة ، والتي كانت تشعر بالإحباط نتيجة استبعادها من السلطة.

ولقد تعززت بالفعل سلطة الزمرة العسكرية القيادية بصرامة. فكانت تسحق أى معارضة ، وقامت بحظر الأحزاب السياسية ، وتقديم أفراد النظام القديم للمحاكمة ، وصدرت ضدهم أحكام بالفعل. وكان ذلك كله يحدث متزامناً مع شن الحملات الرامية إلى حشد المؤيدين للزمرة الحاكمة وكسب الدعم الشعبى لها ؛ تلك الزمرة الحاكمة التي كان تابعها العسكرى فى تزايد ، مع تقلص تابعها المدني .

لقد اتخذت الحكومة تابعاً عسكرياً فى فترة وصل فيها نشاط الإخوان المسلمين المعادى للنظام إلى ذروته. وقد اتهم أحد أفراد جماعة الإخوان المسلمين بمحاولة اغتيال عبد الناصر فى السادس والعشرين من أكتوبر ١٩٥٤ ، وهى الواقعة التى منحت النظام فرصة لا يمكن تعويضها. فقد شكلت ، فى الأول من نوفمبر ، محكمة ثورية لحاكمة المتهمين بالخيانة. وكان المتهمون من أعلى قيادات جماعة الإخوان المسلمين. وقامت ، ما أطلق عليها ، "محكمة الشعب" بمحاكمة مايزيد عن ٨٧٥ شخصاً ، كما قامت المحاكم العسكرية بمحاكمة مايزيد عن ٢٥٠ ضابطاً. ومع حلول عام ١٩٥٥ ، كانت سجون مصر تضم ما يزيد عن ٣٠٠٠ سجين سياسى. وقد زعم ، أثناء المحاكمات ، أن الرئيس محمد نجيب كان يتعاون تعاوناً وثيقاً مع هذه "العناصر المخربة" ، وبالتالي طُرد من مجلس قيادة الثورة وحدثت إقامته بمنزله (Vatikiotis 1991: 385-7). وهكذا ، تمكن النظام من "ضرب عصفورين بحجر واحد" : اضطراب الإخوان المسلمين إلى اللجوء للعمل السرى وتعرضهم لمرحلة شلل مؤقتة نتيجة لاعتقال وتعذيب الآلاف من أعضاء جماعتهم ومؤيديها ؛ وعزل محمد نجيب وإسكات أنصاره الذين كانوا يدافعون فى الأساس عن الحكم المدني .

### البنية السياسية فى عهد عبد الناصر

لقد جرى الإعلان عن الدستور الجديد فى يناير ١٩٥٦ . وكان يضم ١٩٦ مادة ، وينص على نظام الحكم الجمهورى الرئاسى الذى يخول لرئيس الجمهورية تعيين الوزراء وعزلهم . وقد اشتمل هذا الدستور على مفهومين جديدين : أن مصر أمة عربية ، وأن "الدولة ملتزمة بالتخطيط الاقتصادى والرفاهية الاجتماعية لصالح التعاون الاجتماعى بين أفراد الأمة" (المرجع السابق) . وقد نص قانون الانتخابات ، الصادر فى ٣ مارس ١٩٥٦ ، على حق الاقتراع العام للذكور فى سن ١٨ سنة. كما صدر ، فى عام ١٩٥٦ أيضاً ، مرسوم يلغى المواد ٥٤ - ٨٠ من القانون المدنى الخاص بالجمعيات . وقد تم حل جميع تلك الجمعيات ، فضلاً عن الأحزاب السياسية والهيئات الخيرية ، وإجبارها على

إعادة تقديم طلبات للحصول على تصاريح جديدة لمزاولة العمل . وبدون قواعد قانونية داعمة ، كان الحصول على تصاريح جديدة لمزاولة النشاط يتوقف بدرجة كبيرة على الأهواء والنظم الإدارية .

لقد تأسس الاتحاد القومي رسمياً في عام ١٩٥٧ ، وكان مقدمة لأول انتخابات لمجلس الأمة بعد الإطاحة بالنظام السابق . واستمرت اجتماعات المجلس المنتخب طوال الفترة من يوليو ١٩٥٧ إلى مارس ١٩٥٨ ، وكان أعضاؤه مستمعين مهذبين للخطب الرئاسية والوزارية . وقد تم حل المجلس في مارس ١٩٥٨ نتيجة لإعلان الوحدة مع سوريا في ٢١ فبراير ١٩٥٨ .

كانت توجد بنية أعيد تنظيمها للحكومة ، ثم تغيرت مرة ثانية بعد انفصال سوريا عن الوحدة في عام ١٩٦١ . وفي يونيو ١٩٦٢ ، صدر الميثاق الوطني ، والذي وضع أساس إنشاء بنية سياسية جديدة للدولة : الاتحاد الاشتراكي العربي ، الذي حل محل الاتحاد القومي . وقد اشتمل الميثاق على مبادئ الإسلام ، والقومية العربية ، والاشتراكية .

وفي الثالث والعشرين من مارس ١٩٦٤ ، أعلن عبد الناصر عن دستور مؤقت جديد يجسد المبادئ التي وردت خطوطها العامة في الميثاق . أما صدور القانون رقم ٣٢ لعام ١٩٦٤ - الذي أصبح فيما بعد نقطة خلاف بين نشطاء حقوق الإنسان ، والنشطاء في مجال الديمقراطية ، والدولة - فقد أدى بدوره إلى تزايد تعقيدات عملية إنشاء جمعيات ومؤسسات ديمقراطية . ووفقاً لهذا القانون ، الذي أصبح معروفاً فيما بعد باسم "قانون الجمعيات" ، تمنح سلطات مباشرة إلى كل من وزارة الشؤون الاجتماعية ، والحكم المحلي ، ومسئوليهما بشأن إجازة وتنظيم ومراقبة وحل الجمعيات .

وعلاوة على ذلك ، نص الدستور على شكل رئاسي قوى للحكم . يقوم البرلمان بترشيح رئيس الجمهورية ، والذي يعتبر الرئيس التنفيذي الأعلى للدولة :

فهو يختار نواب الرئيس ويعفيهم من مناصبهم . ويضع مع مجلس الوزراء السياسة العامة للدولة في جميع المجالات ويشرف على تنفيذها (المادة ١١٣) . وللرئيس سلطة اقتراح وإصدار القوانين ، وإقرارها أو ردها إلى مجلس الأمة لإعادة النظر . (المرجع السابق ، ص ٤٠٤)

ويمثل مجلس الأمة ، بدوره ، السلطة التشريعية في الدولة ، وتجري انتخاباته كل خمس سنوات . وعلى الرغم من أن رئيس الدولة يتولى تعيين جميع الوزراء ، فإنهم مسئولون أمام المجلس . ويمكن للرئيس أن يدعو المجلس للانعقاد ، كما يمكنه تعطيله إلى أجل أو حله . وماتزال هذه البنية السياسية الأساسية مستمرة حتى يومنا هذا ، بما فيها من سلطات رئاسية مفرطة . ولهذا ، لا يثير الدهشة ما تتسم به سياسات الدولة من طابع شخصي ، كما لا يثير الدهشة أيضاً أن كثيراً من الغضب والاستياء السياسي يوجه ضد الرؤساء ودوائرهم المباشرة .

لقد قام عبد الناصر بتقليص تدريجي للمكون العسكري في حكمه ، وذلك بتعيين

عدد من الموظفين المدنيين في المواقع القيادية. ومع ذلك، فقد كان الدستور ينص (المادة ٢٣) على استمرار القوات المسلحة في الاضطلاع بواجب حماية المكتسبات الاشتراكية للأمة. وفي الواقع، وبحلول عام ١٩٦١، كان دور الجيش كبيراً في تحقيق الأمن الداخلي. لقد كان مايزيد على ثلاثة أرباع العاملين في وزارة الداخلية إما ضباطاً في الخدمة أو متقاعدين (Baker 1978: 75).<sup>(١)</sup> وهكذا، منح الجيش، منذ ذلك الحين، دوراً متميزاً ومحمياً داخل البلد.

ووفقاً لما يقوله ووتربري (Waterbury, 1983: 323-4)، عمل عبد الناصر، ومعه كادر من معاونين والمستشارين والتابعين، على "تطوير نمط سياسي من استباق المبادرة". ومن ثم، إذا ما هددت "مراكز القوى" - أي هيئات الدولة ومؤسساتها وحزبها، فضلاً عن المراكز الواقعة خارج الدولة مثل الإخوان المسلمين - الرئيس عبد الناصر شخصياً أو نظامه، فإنه يعتمد بدرجة كبيرة على السلطات القمعية التابعة للدولة، مثل الشرطة وأجهزة المخابرات، لتضيق تماسك هذه المراكز قبل قيامها بحشد فاعل ضده. وقد اشتملت سياسة استباق المبادرة على قمع سياسي مستمر. وهو ما أعد المشهد لظهور التجليات، التي كانت وشيكة الحدوث، لافتتقاد الدولة للسلطة.

ومع ابتعاد نظام عبد الناصر عن المثل الديمقراطي، كان عليه الاستمرار في قمع معارضيه بشكل عام والنظام الإسلامي ونشطاءه بوجه خاص. ولقد كانت هذه التقنيات الضابطة معدة على نحو يصلح مع جميع معارضي النظام. وما لايثير الدهشة أن نسمع، في السياسة الاستقطابية اليوم، آراء الإسلاميين التي تشير إلى فترة عبد الناصر باعتبارها عهداً للربع (أحمد رائف، ١٩٨٥). لقد حوكم سيد قطب، وهو من أبرز المنظرين بجماعة الإخوان المسلمين، وأعدم في عام ١٩٦٦، متهماً بالخيانة العظمى لتأمره ضد الدولة. وبعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ النكراء، جرت حملة تطهير في القوات المسلحة، تلتها محاكمات لكبار الشخصيات بالجيش في شتاء ١٩٦٨ بدعوى التآمر ضد النظام. بالإضافة إلى إجراء تعديلات في القوات المسلحة، وإعادة تشكيل حكومة عبد الناصر. وبايجاز، أدت الثغرة متزايدة الاتساع في الشرعية السياسية لنظام عبد الناصر إلى زيادة مماثلة في حصون القوة القمعية للسلطة.

### أثر النظام الناصري على التوجهات الإسلامية<sup>(٢)</sup>

لقد فشلت محاولة هدم جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ في إخماد الشعلة التي أضاءها مؤسسها حسن البنا عام ١٩٢٨. وبعد عام ١٩٥٤، وفي ظروف العزلة التي فرضتها سجون عبد الناصر (أو "معسكرات الاعتقال"، كما كان يشير إليها بشكل عام معارضو النظام) أعيد بناء الفكر الإسلامي (\*). وهو الأمر الذي يرجع جانب كبير منه إلى سيد قطب.

(\*) تقصد المؤلفة الإسلام السياسي، لأن تعبير الفكر الإسلامي تعبير واسع المدلول (محمد نور فرحات).

عندما كان سيد قطب مسجوناً وعاكفاً على شرح رؤيته حول الدولة والمجتمع - والتي ظهرت فيما بعد فى كتابه "معالم فى الطريق" - بدأ المتعاطفون مع الإخوان المسلمين إعادة التنظيم. فقد بدأت جمعية الأخوات المسلمات، بقيادة زينب الغزالى، فى ممارسة العمل الخيرى والإنسانى تجاه عائلات السجناء والمُفْرَج عنهم من الإخوان المسلمين. وقد كانت الجمعية بمثابة رابطة ذات أهمية فى عملية إعادة تأسيس المنظمة سراً. قامت زينب الغزالى بعقد اجتماعات فى منزلها بهدف "التربية الإسلامية"، اندفع إلى حضورها العديد من الشباب النشطاء. ولا يمكن، بأية حال، التقليل من دور زينب الغزالى فى إعادة تأسيس الإخوان المسلمين وتدريب بعض المجاهدين تدريجياً أيدولوجياً بصورة سرية. وهنا، نجد امرأة إسلامية ناشطة تقدم مثلاً للنضال والتضحية من أجل "الإسلام" للأجيال القادمة من الإسلاميين سواء الرجال أو النساء. (٣)

ولقد تجمعت مجموعات مجاهدة أخرى فى مختلف أنحاء البلد. وكانت أكثر تلك النويات نشاطاً تضم مجاهدين شباناً فى المراكز الحضرية الرئيسية مثل الإسكندرية، ودمياط، والبحيرة، والقاهرة. وكان قادة هذه التجمعات ينشدون منظرًا أيدولوجياً. وفى هذا الظروف، أُطلق سراح سيد قطب فى مايو ١٩٦٤، وكان كتابه بمثابة مانيفستو للإخوان المسلمين الذين أعادوا تنظيم جماعتهم عام ١٩٦٤.

ومع كل، ورغم نجاح الإخوان فى التجمع مرة ثانية، لم يتمكنوا من الاتفاق على استراتيجية سياسية. وبالتالى، أصبحوا فريسة سهلة للنظام الذى كان يبحث عن كبش فداء لتوحيد الشعب خلف قائد يواجه مشكلات جديدة، سواء على صعيد السياسة الخارجية وعلى صعيد السياسة الداخلية. (٤) وما حدث أن تمكنت إحدى الهيئات السرية (وهى واحدة من آليات النظام العديدة لتحقيق الانضباط) من اكتشاف "مؤامرة" للإخوان المسلمين للإطاحة بالسلطة. ويشير كيبيل (Kepel 1984: 32) إلى مايلى:

هناك دليل أيضاً على أن اكتشاف "المؤامرة" كان نتيجة جانبية للصراعات الضروس داخل مختلف الهيئات السرية التى كانت تندافع للفوز بأقصى قدر من السلطة بين مراكز القوى (والتي لم تكن، فى واقع الأمر، أكثر من أجنحة متحاربة بالحاشية الرئاسية): كانت كل هيئة منها تسعى لأن تقدم للأمير اكتشافها لمؤامرة لم تتمكن الهيئات الأخرى من كشفها.

لقد تم اجتثاث جذور أعضاء الإخوان واعتقالهم وتعذيبهم، ثم محاكمتهم محاكمة هزلية وإعدام كثيرين منهم عام ١٩٦٦. كان ذلك هو مصير الإخوان المسلمين خلال عشر سنوات من نظام عبد الناصر، انتهت، كما بدأت، بالقمع. ومع ذلك، هناك تطور مرئى وملحوظ فى فكر الإخوان. ففى حين أحجموا عام ١٩٥٤ عن تحليل نظام عبد الناصر، أصبح لديهم عام ١٩٦٥ الأداة النظرية التى قاموا من خلالها بتشخيص حالة الدولة وإعداد استراتيجية للدولة الإسلامية فى المستقبل - كتاب "معالم فى الطريق". ويمثل هذا التحليل الخطوة الأولى نحو تحديد الخطوط العريضة للبرنامج الذى يسرون

عليه في نضالهم ضد النظام من أجل الهيمنة الأيديولوجية والسلطة السياسية. ولكن عام ١٩٦٥ ذاته كان مايزال مبكراً لتفسير "العلامات" ووضع نظرياتها موضع التطبيق العملي.

إن سياسة خلق الشهداء التي اتبعتها النظام الناصري كانت عاملاً حاسماً بالنسبة لمستقبل الفكر والممارسة الإسلاميين. فمن ناحية، أدت المعاناة من القمع، دفاعاً عن عقيدة ومثال اجتماعي، إلى إضفاء وضعية ومشروعية على الخطاب الإسلامي، وشعوراً بالهدف والاستمرار. ومن ناحية أخرى، بدأت مختلف التيارات داخل الحركة ذاتها في التشكل وفقاً لمختلف القراءات لكتاب "معالم في الطريق".

لقد كان بعض المنظرين الإسلاميين يبشرون بالعزلة وسيلة لتجنب أهوال السجن. وهناك آخرون قرروا التعاون مع النظام في محاولة لأسلمته من داخله؛ في حين اختار آخرون العمل من داخل صفوف المعارضة، أمليين أيضاً في تجنب التعذيب والسجن. ومع ذلك، قام آخرون بالتنظيم والتخطيط للاستيلاء على السلطة بالقوة، أمليين استباقياً أى هجمات من جانب الدولة. وهذه كانت وجهة نظر المجموعة التي قامت فيما بعد باغتيال السادات.

وهنا، أعتقد أن التمايز النظري والعملي بين نظم الدولة و"النظم" الدينية مفيداً، وأعني التمايز الذي طرحه مارت باكس (Mart Bax, 1991: 7-28). ووفقاً لوجهة نظر باكس، فإن أحد أهم الاختلافات بين النظامين أو "مجموعتي القوة" هو مصدر قوة كل منهما. فالدولة تملك سيطرة فاعلة على وسائل العنف (الجيش، والشرطة، والضرائب)، في حين لا تملك غالبية النظم الدينية سيطرة على هذه المصادر الحيوية للقوة. وتجد وسائل العنف هذه صدى لها فيما يصطلح فوكو على تسميته تقنيات سلطة تحقيق الانضباط. وقد كانت هذه التقنيات دعامة مهمة بالنسبة للنظم السياسية المصرية منذ ذلك الحين. وقد لا يمتلك الإسلاميون المصريون سيطرة فعالة على وسائل الدولة للعنف، ومع ذلك فقد تمكنوا، دون شك، من تطوير مصادر قوة بديلة من خلال تقنياتهم الضابطة. وسوف أحدد في الفصل التالي الخطوط العريضة لبعض التقنيات الضابطة التي صاغها الإسلاميون. وجدير بالذكر أن السبب في تفضيل استخدام مصطلح "النظم الدينية" يعد سبباً تكتيكياً، يهدف إلى إلقاء الضوء على فكرة أن كلا من الدولة والإسلاميين يمثل مجموعة قوة ذات فاعلية. وبهذه الكيفية، تظل أشكال القوة لديهما، رغم اختلافها، تحتل موقعاً مركزياً في أطروحتي - أى يتطلب الأمر النظر إليهما كأعداء سياسيين لهما نفس الوضعية. وبالإشارة إلى كل منهما باسم "النظام"، فإنني أعارض التمييز بينهما على أساس افتراض أن أحدهما "أقوى" من الآخر.

محمد أنور السادات (١٩٧٠ - ١٩٨١)

من الأفضل ألا يتولى القادة الدينيون إدارة الحكومات. ولا يعني ذلك القول إن رجل

الدين ينبغي ألا يحكم، إذا ما توفرت لديه الخبرة الضرورية . . . . عندما توليت الحكم في عام ١٩٧٠، كان شعبي يعيش بعواطفه. ولقد دعوت فوراً إلى حُكم العقل وواجهت مقاومة عنيفة من جانب الذين حكموا مصر من خلال الشعارات. ولكنني تعلمت أن اليسار يخسر جميع أسلحته عندما يسود حُكم العقل. ولهذا فقد نبذوا المنطق ونظموا تظاهرات عاطفية تركز على الشعارات. (Saddat 1984: 39-40) (\*)

يلقى هذا الاقتباس الضوء على إحدى السمات المميزة لنظام السادات، والجانب الذي جعل خطاب الدولة أقرب لخطاب الإسلاميين أو غيرهم من النظم الإسلامية: التفرع الثنائي أو التفكير الثنائي (مثال: العقل والعاطفة، والممارسة السياسية الصحيحة والممارسة السياسية غير المقبولة). وقد شن السادات في مايو ١٩٧١ حملة تطهير شملت المعارضين له داخل المجموعات الحاكمة. وبتعبير آخر، تمكن السادات من التخلص من اليساريين/الناصرين، وأيضاً من "مراكز القوى" التي كان يكرهها بشدة. ومما له دلالة أنه أشار لهذه الحملة باسم "ثورة التصحيح".

إن الضغوط السياسية الرامية إلى إنشاء نظام التعددية الحزبية (وهي ضغوط داخلية وخارجية، فقد قام السادات، بحركة تكتيكية أثارت العديد من الخلافات، بتحويل الولاء السياسي من الاتحاد السوفيتي إلى الولايات المتحدة)، قد أدت في نهاية المطاف إلى تسمية وإنشاء ثلاثة أحزاب: الاتحاد الاشتراكي العربي (\*\*\*) (الوسط)، وحزب التجمع الوطني التقدمي (اليسار)، وحزب الأحرار الاشتراكيين (اليمن). وعلى الرغم من الحملة التي شنها السادات لتطهير صفوف الحكم من الناصريين، سرعان ما أدرك السادات أن الناصرية ماتزال تؤثر في كثير من المصريين. وفي عامي ١٩٧٢ و١٩٧٣، عندما رفعت المظاهرات الطلابية والعمالية شعارات ناصرية، برز مرة أخرى شبح عداء اليسار الناصري لحكم السادات. وعلاوة على ذلك، ونتيجة لتوجيه أعضاء حزب المعارضة لانتقادات مستمرة لسياسات السادات - وخاصة بعد انتفاضة الجوع في يناير ١٩٧٧ (التي ألقى السادات مسئوليتها على عاتق التحريض اليساري) - قام السادات بالإعلان عن حالة الطوارئ التي تقيد بصرامة النشاط السياسي، وتعتبر مظاهرات الاحتجاج والاعتصامات والإضرابات أنشطة غير قانونية. وبتعبير آخر، واصل السادات ذات استراتيجيات قوة القمع، مثل سلفه، من أجل بسط سلطته السياسية ومواجهة التأثير الناصري.

لقد تعرضت تحركاته القمعية لانتقادات حادة من جانب اليمين واليسار، وجادل كثيرون بعدم دستورية هذه الخطوات وعدم وجود ما يبررها. وفي يونيو ١٩٧٧، وافق البرلمان على قانون يقضي بعدم السماح لأي حزب بممارسة النشاط إلا إذا كان لديه

(\*) اعتمدنا في ترجمة هذه الفقرة على النص الإنجليزي، حيث لم يتيسر الاطلاع على النص العربي (انظر المراجع الأجنبي) - المترجم.

(\*\*) المقصود حزب مصر العربي الاشتراكي (ن. ف.).

عشرون عضواً برلمانياً - وهي الخطوة التي كانت تستهدف بوضوح إسكات المعارضة. وعلاوة على ذلك، أثارت زيارة السادات إلى القدس، في شهر نوفمبر، أزمة سياسية. ونتيجة لغضب السادات من الانتقادات التي أثارها "مبادرة السلام"، فقد أذان جميع من قام بالتحريض على حملة التشكيك في سياسته، ولجأ إلى التكتيك المفضل: أن ينشد التأييد من خلال إجراء استفتاء. وكما هو الحال دوماً تغيير، تمكن، عبر تزوير الأصوات على نطاق واسع كالمعتاد، من الحصول على "الدعم الشعبي"، وواصل مطاردة معارضيهِ اليساريين. وفي يونيو من نفس العام، صدر قانون لتطهير الحياة العامة من منتقدي الحكومة.

وفي شهر يوليو، أعلن السادات تشكيل حزبه، الحزب الوطني الديمقراطي، الذي رفع شعار: طعام لكل فم، ومسكن لكل فرد، والرخاء للجميع. وتشير هذه الخطوة إلى دق ناقوس الموت للاتحاد الاشتراكي العربي، علاوة على حزب التجمع التقدمي قبل الإسدال النهائي للستار عليه، إذ حل محله حزب معارض يساري يتمتع بثقة أكبر بقيادة عديل السادات!! (\*) ومع زيادة سوء الموقف تدريجياً، اشتملت إجراءات السادات على محاولة إنشاء تقنيات ضابطة جديدة، ومثال على إحداها هو صدور مشروع قانون جديد عام ١٩٨٠ هو قانون العيب، الذي كان يهدف - اسماً - إلى "حماية القيم من العيب"، لكنه كان يحظر، في واقع الأمر، توجيه أي انتقاد للنظام ويعتبره غير أخلاقي وموجهاً ضد خير الدولة. وبموجبه، كان للمدعي الاشتراكي سلطة توجيه اتهام لأي فرد وإحالة له محكمة خاصة تختص بالجرائم السياسية، أو إقامة دعوى ضده أمام "محكمة القيم" إذا ما رأى أن هناك ضرورة تفضي بذلك. وقد كتب هوپوود (Hopwood, 1991: 115-16)، بهذا الصدد، قائلاً: "لقد كان أسلوباً غريباً وخبيثاً للسيطرة على الفكر السياسي... وإذا ما استخدم هذا القانون بكامل قوته، فإنه لا يبعد عن قوانين الدولة البوليسية". ولقد أثار هذا القانون مقاومة فورية، ونظمت نقابة المحامين معارضة فعالة له (فقد كانت النقابة تمثل منتدى للحوار السياسي المفتوح، رغم جهود النظام لجذبها إلى الصف).<sup>(٥)</sup> وقد أدى ذلك، في نهاية المطاف، إلى إجراء بعض التعديلات. ومع كل، فقد ظلت مناصرة أي مذهب يهدف إلى "عدم الولاء للأمة" تشكل جريمة.

لقد حافظ السادات على وجود برلمان منتخب، ولكنه، مع ذلك، لم يكن يتحمل أي انتقاد لسياساته - سواء لسياسة الانفتاح الاقتصادي أو للسلام السياسي مع إسرائيل. وقد بدا جانبا هذا الوضع المتناقض، نوعاً ما، واضحاً في دستور مايو ١٩٨٠ المعدل. فقد منح هذا الدستور للسادات سلطات غير محدودة كرئيس، في حين نص على أن مصر دولة ديمقراطية اشتراكية ذات اقتصاد مختلط وصحافة حرة.

ونعرض فيما يلي مثلاً دالاً لعملية صنع القبول المنفذة حرفياً. لا بد أن السادات كان

(\*) عديل السادات هو محمود أبو وافية، أما الحزب الذي تشكل فكان «حزب العمل الاشتراكي برئاسة إبراهيم شكري (سطور).

على وعى كامل بأن أى استفتاء شعبى عام حول مبادرة السلام يحمل مخاطرة تجريده من شرعيته. ومن هنا كانت محاولاته لخلق مظهر خارجى للقبول. وقد استمرت هذه المسألة فى السياسة المصرية المعاصرة، وأصبحت ترتبط بالمواقف التى يعتبر فيها استخدام التقنيات الضابطة غير كاف فى حد ذاته (وتضم هذه التقنيات هنا جميع أشكال القوانين). وتشير ممارسة المظهر الخارجى للقبول لتساؤلات حول مجمل دينامية علاقات القوى فى تلك الفترة؛ إذ تشير هذه الممارسات فى الواقع إلى عيوب داخل التقنيات الضابطة التى طورتها الدولة. ولهذا، فى حد ذاته، دلالة بالنسبة لتحليل ديناميات القوة بين مختلف النظم، إذ يشير إلى نقاط الانعطاف المهمة التى تشهد تحولاً فى خطاب الدولة.

### نتائج سياسة السادات على النظم الإسلامية

يمكن القول إن الإخوان المسلمين كانوا، قبل السادات، المنخرطين الوحيديين فى سياسة القوة. ولكن نطاقاً كاملاً من النظم الإسلامية ظهر على الساحة المصرية نتيجة خبرة الإسلاميين فى عهد عبد الناصر، ونتيجة أيضاً للسياسات الخاصة التى اتبعها السادات. وكان من المعتقد أن هذه النظم ستغير من تحالفات مختلف الأحزاب السياسية، كما كانت مؤثرة فى تزايد أسلمة الخطاب السياسى وما يرتبط بها من ثنائيات فى التفكير السياسى.

وقد حاول السادات، فى كثير من خطابه العامة ومقابلاته الصحفية وآرائه، تصوير عهد عبد الناصر باعتباره عصر المادية وعدم الإيمان، مقارنة بعصره الذى كان عصراً للورع والتقوى وإنكار الذات. وعلى الرغم من ذلك، طرح السادات تمايزاً، يتمثل فى ضرورة الفصل بين الدين والسياسة - وهو الأمر الذى يجدر عدم تناوله بخفة، وله دلالة بالنسبة لأسلوب إدارته للأمر. وأتذكر قول السادات فى أحد خطابه أمام البرلمان المصرى عام ١٩٧٩ إن من يرغب فى ممارسة الإسلام يمكنه أن يذهب إلى المسجد، ومن يريد المشاركة فى السياسة يمكنه ذلك من خلال المؤسسات القانونية. ومع ذلك، فمنذ منتصف أعوام السبعينيات وما بعدها، ومع تحول قوة التوجه الإسلامى السياسية ضده، تغير أيضاً خطاب الدولة، إذ بدأت وسائل الإعلام الإشارة إليه بلقب الرئيس "المؤمن".

وقد حسب السادات حساباته، فى بداية فترة توليه الرئاسة، على النحو التالى: مادام الناصريون واليساريون يمثلون، بشكل عام، الشوكة الرئيسية فى جسده، فإن الوسيلة الأيديولوجية هى أفضل وسيلة لمقاومتهم - وذلك بالسماح للإسلام السياسى تقديم نفسه كأسلوب بديل للتفكير بالنسبة لمن استسلموا لإغواء اليسار. ولا بد أن السادات، مثل كثيرين ممن هم فى مقاعد السلطة، كان يعتقد بإخلاص أن تيار الإسلام السياسى يمكن أن يظل تحت السيطرة من خلال قوى سلطة الدولة الخاضعة له. وهكذا، أطلق السادات سراح عدداً كبيراً من الإخوان المسلمين، ورد اعتبارهم الشخصى والمهنى.<sup>(٦)</sup>



لقد سمح لهم السادات بإعادة إصدار مجلتهم "الدعوة" في عام ١٩٧٦ - وكانت محظورة منذ عام ١٩٥٤. ومما له دلالة في سياسة السادات، وتجدر الإشارة إليه، أنه سمح بصدور مجلة الإخوان المسلمين في حين استمر رفضه منحهم وضعياً سياسية. ولكن الترتيب الذي يبدو أن السادات أعده مع الإخوان المسلمين - منحهم وضع متميز لمواجهة "التهديد" المتصور من جانب اليسار - كان ملائماً لهم. فعداؤهم لعبد الناصر (لما عانوه خلال حكمه) ولليسار (لأنهم كانوا يعتبرون الشيوعية أيديولوجية ملحدة ينبغي حظرها رسمياً) قد جعل مجمل فكرة مواجهة نفوذها فكرة جذابة لهم، ويبدو أنها كانت تتلاءم تماماً مع خططهم طويلة المدى. وفي واقع الأمر، اعتبر الإخوان الناصرية أكبر قوة سياسية معارضة لحركتهم، ومن ثم أقوى عقبة أمام بلوغ المجتمع الإسلامي.

ومن الناحية الاستراتيجية، كان بإمكان الإخوان استخدام فترة التعاون هذه لتجميع قواهم، بينما يستمرون في إلقاء الضوء، في ذات الوقت، على نقاط ضعف النظام في مجال معالجة التحديات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي واجهها نتيجة للانفتاح على الغرب. ويشرح بيكر (Baker, 1990: 247) الأمر على النحو التالي:

لقد كانوا [الإخوان] قادرين، من خلال توجيه النقد القوي باستمرار، يهدفون إلى إظهار محدودية قدرة النظام على مواجهة التحدي الحضاري للإسلام [من جانب الغرب]، بينما يفتنمون أي فرصة متاح لبناء قوة حركتهم.

ولهذا، لا يشير الدهشة ما كان يطرحه كثير من النقاد بشأن إبرام الإخوان صفقة سياسية صريحة ثمناً لحريتهم.<sup>(٧)</sup> وكانت الصفقة تمثل في إمكانية أن ينتظر الإخوان فرصة ملائمة لنشر أيديولوجيتهم الإسلامية لمواجهة اليسار.

ومع كل، فقد طُرحت حجة مناقضة. فتحديداً بسبب هذه الهدنة، أولى الإخوان رعاية خاصة للابتعاد عن اللجوء للعنف والمواجهة، بل والاستفادة إلى أقصى حد من الوسائل السلمية - التي وفرتها الحرية المحدودة المتاحة لهم - لبناء مجتمع إسلامي. لقد تعرض توجه الإخوان لبذ العنف إلى انتقاد ورفض شديدين من جانب النظم الإسلامية الأخرى، وخاصة بعد تلك الفترة المتوترة التي تلت المفاوضات وتوقيع معاهدة السلام مع إسرائيل (راجع: هالة مصطفى، ١٩٩٥).

كان التقارب مع إسرائيل بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير بالنسبة للنظم الإسلامية الأكثر راديكالية (مثل: التكفير والهجرة، والجهاد)، التي اعتبرت الرئيس و/أو المجتمع كله يتحرر كان بعيداً عن الإسلام. ولكن هؤلاء الإسلاميين أنفسهم كانوا منقسمين، من الناحية الاستراتيجية، بشأن الوسائل المحددة الضرورية لبناء دولة إسلامية. وعلى سبيل المثال، كانت جماعة التكفير والهجرة ترى الانسحاب من المجتمع الكافر برمته، حتى تمكنهم قواهم الداخلية من محاربة قوات الدولة. وفي غضون ذلك، كانت الجماعة الإسلامية في الجامعات تزيد من كوادرها وأعداد أفرادها عن طريق الرعظ والدعوة داخل وخارج الحرم الجامعي، فضلاً عن حشد الآراء ضد سياسات الدولة. وعلاوة

على ذلك، حاولت مجموعة الفنية العسكرية القيام بانقلاب.<sup>(٨)</sup> وقد حاولت جماعة الجهاد اختراق الجيش والجهاز البيروقراطي، واصطدمت بعنف مع قوات الأمن في مناسبات عديدة. لقد كانت هذه النظم الدينية عيفة في محاولاتها للاستيلاء على سلطة الدولة، ذلك لعدم وجود "هدنة" مشجعة وطويلة المدى مع النظام، ولأنها كانت شديدة الانتقاد لمجمل سياسات النظام، إضافة إلى إيمانها بأهمية الجهاد الفوري النشط ضد مجمل البنية "غير الإسلامية".

لم تمنع سياسة الليبرالية المحدودة التي اتبعتها السادات من نهوض جماعات راديكالية، وخاصة لأن الإسلاميين اعتبروا برامجها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية برامج غريبة، ومن ثم تهدد تراث مصر الثقافي الإسلامي. وكانت نتائج هذه السياسات مفيدة لقطاع صغير فحسب من السكان. ويبدو أن السادات، وفقاً لبعض المزاعم، كان يتلاعب بالجماعات واحدة ضد الأخرى. وقد أشار عمر التلمساني، المرشد العام للإخوان، في إحدى المقابلات معه إلى وجود من شجع عن عمد هذه الأيديولوجية [أيديولوجية المتطرفين] من أجل ضرب الإخوان المسلمين.<sup>(٩)</sup> وعلاوة على ذلك، فإن دعوة السادات للفصل بين الدين والسياسة لم تلق انتباهاً فحسب، وإنما أدت أيضاً إلى تعزيز صورة تدوين السادات "الزائف" لدى كثير من الإسلاميين، ومن ثم تعزيز تصور البعض بضرورة القضاء عليه في حال نجاحهم في إنشاء أي شكل من أشكال المجتمع الإسلامي. إن هذا التصور، إضافة إلى آخر "تطهير" قام به السادات لما يزيد على ألف من معارضيه في سبتمبر ١٩٨١، قد أفضيا، في نهاية المطاف، إلى اغتياله في أكتوبر ١٩٨١.

لقد كانت السلطة في عهد السادات تتسم بالتقلب على نحو نمطي. ففي حين كان يبدو في البداية أن للرئيس اليد العليا، كان هناك أيضاً عنصر من عناصر القوة، لا يمكن إنكاره، لدى الإسلاميين. لقد كان كل طرف يلعب لعبته من أجل تحقيق هيمنته الأيديولوجية. ومن المفارقات أن السادات، طوال فترة حكمه، قد أتاح، بل وشجع على، استمرار شكل من أشكال الهيمنة الأيديولوجية ضد شكل آخر (وتحديداً: الإسلاميين في مواجهة الاشتراكية)، معتقداً أن ذلك في صالحه. ومع كل، ولأن القوة ليست عنصرًا ملموساً يمكن التخلص منه أو تخزينه أو التصديق به، فقد انتهى الأمر بأن أصبحت للإسلاميين اليد العليا من الناحية الأيديولوجية. ولقد اتخذت آثار هذه المواجهة الأيديولوجية والسياسية الخاصة أشكالاً جديدة في فترة مبارك المعاصرة.

### محمد حسنى مبارك (١٩٨١ - ...)

في السابع من أكتوبر ١٩٨١ - أي في اليوم التالي لاغتيال السادات - قام مجلس الشعب بترشيح حسنى مبارك، نائب الرئيس، لمنصب رئيس الجمهورية. وبعد أسبوع، أُجريت الانتخابات، وأعلن محمد حسنى مبارك رئيساً للجمهورية. وفي غضون ذلك،

شهدت الفترة الواقعة بين ٨ و ١٠ أكتوبر مصادمات دامية بين المجاهدين الإسلاميين وقوات الأمن في أسيوط، أسفرت عن عدد كبير من القتلى والجرحى. لقد كانت هذه الانتفاضة جزءاً من خطة جماعة الجهاد الرامية إلى متابعة العصيان المسلح من أجل استكمال الاستيلاء على السلطة (أى الاستيلاء على نظام الدولة) وإقصاء الحكومة.

لقد أعلن مبارك بوضوح، بعد انتخابه رئيساً للجمهورية، أن مصر سوف تلتزم باتفاقية كامب ديفيد للسلام مع إسرائيل، وترك الباب مفتوحاً أمام البلدان العربية لإعادة روابطها مع مصر، طالما لا تطرح هذه البلدان أية مطالب. وقد حذر، علاوة على ذلك، من أن حكومته عازمة على إخماد جميع أشكال "التطرف الديني" والتهديدات التي تنال من النظام العام. وقد صدرت الأوامر لقوات الأمن للبدء فوراً فى إلقاء القبض على ما يزيد على ٣٥٠ ممن يشتبه في عضويتهم للنظم الإسلامية الراديكالية؛ كما تعرض عدد كبير من ضباط الجيش والمجندين للفصل من العمل - ربما نتيجة للتحقيقات الجارية حول قتل السادات.

كان تصوير كثير من المراقبين لمبارك وسياساته متماثلاً إلى حد كبير، فقد كانت السمات الأولية التي رصدوها تتمثل في حذره وأسلوبه الوسطى ودوره باعتباره "سيطاً بين القوى المتنافسة" (Hopwood, 1991: 187)، وليس كصانع للسياسة. ومع كل، ومع إدارته لمنهج "معتدل"، ضمت إنجازاته، على صعيد العلاقات الخارجية، النجاح في تيسير عودة مصر إلى الحظيرة العربية، وتطبيع العلاقات مع الاتحاد السوفيتي، ثم محاولة الاضطلاع بدور الوساطة القيادي في المنطقة العربية.

أما على الصعيد الداخلى، فقد ترك مبارك للقانون مهمة التعامل مع قتل السادات، وصادق على إعدام خمسة منهم. وبشكل تدريجي، سمح للأحزاب السياسية وصحفها بالعودة مرة أخرى للحياة، مع إطلاقه بالتدريج لسراح مئات من المعارضين السياسيين الذين كانوا فى السجون فى عهد السادات.

ويشير هوبوود (المرجع السابق: ١٨٥-١٨٧) إلى قول مبارك إنه يأمل فى عدم استخدام الحرية بشكل يمزق الأمن الوطنى، وإنه لن يتسامح مع أى فرد كان. ويستمر هوبوود فى الإشارة، عن حق، إلى أن "هذا النوع من الملاحظات يوضح صعوبة ماهرة رجل واحد بالدولة وسياساتها. فتوجيه النقد يؤخذ على محمل شخصى، كما يجرى التعامل مع المنتقدين على نحو شخصى عن طريق رئيس الدولة". إن هذه الملاحظة، وما يستتبعها من ممارسة للقمع، إنما تعد مؤشراً على أن النضال من أجل الهيمنة، بين الإسلاميين والدولة، يظل نضالاً يلعب فيه التهديد بالقوة دوراً حاسماً. وعلاوة على ذلك، تؤكد هذه الملاحظة أن تراث التقنيات الضابطة لدى النظام ما تزال تعتمد على الأشكال القمعية للسلطة.

وعلاوة على الحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم، تم السماح لخمسة أحزاب أخرى بالعمل، من بينهما حزب المعارضة اليسارية - حزب التجمع الوطنى التقدمى - بقيادة

خالد محيي الدين، وكان واحداً من عدد قليل تبقى من الضباط الأحرار. وهناك أيضاً حزب العمل الاشتراكي، وحزب الوفد (الذي تمتد جذوره إلى ما قبل عام ١٩٥٢، وحاول العودة إلى الوجود مرة أخرى خلال عهدى عبد الناصر والسادات ولكنه "منع" من جانب كلا النظامين). وما يثير الأهمية، السماح لأحد الأحزاب الدينية بالعمل - حزب الأمة(\*) - رغم وجود نص قانونى منذ "الثورة" يحظر إمكانية تشكيل أى حزب سياسى على أساس دينى. أما الشيوعيون والإخوان والناصريون، فلم يتم تمثيلهم رسمياً (حتى أواخر عام ١٩٩٤). وقد سمح مبارك للإخوان المسلمين بإبرام تحالفات مع الأحزاب السياسية الأخرى خلال انتخابات ١٩٨٤ و ١٩٨٧ البرلمانية، رغم أن وجودهم كان "غير قانونى" من الناحية الشكلية.

وفى الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٨٤، جرى العمل بنظام القائمة النسبية بشروط حصول الأحزاب على ٨٪ أو أكثر من الأصوات حتى تُمثَل في البرلمان. أما الأصوات التي يحرزها الحزب وتقل عن تلك النسبة، فُتحسب لحزب الأغلبية. وما لا يثير الدهشة أن الحزبين الوحيدين اللذين حصلوا على مقاعد كانا الحزب الوطنى الديمقراطى (٣٩٠ مقعداً)، وحزب الوفد (٥٨ مقعداً) الذى تحالف مع الإخوان المسلمين وخاض المعركة الانتخابية بقائمة واحدة.<sup>(١٠)</sup> أما حزب التجمع، ورغم فوزه بنسبة ٧٪، لم يتمكن من الحصول على مقعد واحد، وفقد أصواته لصالح الحزب الوطنى الديمقراطى. وعلى الرغم من الشكاوى المقدمة حول عمليات التزوير، قيل إن تلك كانت أكثر الانتخابات انفتاحاً على مدى سنوات.<sup>(١١)</sup> ومع كل، فعندما أصدرت إحدى المحاكم أحكاماً بشأن مخالفات بعينها تتعلق ببعض المرشحين فى انتخابات عام ١٩٨٤، تحرك مبارك بسرعة ودعا إلى انتخابات جديدة فى ابريل ١٩٨٧.

وخلال انتخابات ١٩٨٧، تنافس ١٥٠٠٠ مرشحاً على ٤٤٨ مقعد. وعلى الرغم من اللامبالاة المعتادة من جانب غالبية السكان وعدم ثقتهم فى قدرة الساسة على إحداث أى تغير حقيقى فى حياتهم، اتسمت العديد من المناقشات والاجتماعات الانتخابية بالحيوية. وتجدر الإشارة إلى وجود اختلافات فى تحالفات تلك الفترة. فقد قرر حزب الوفد أن يخوض المعركة الانتخابية بمفرده، وقام الإخوان المسلمين - مع إصرارهم أنهم هم الذين أنهموا التحالف - بالدخول فى تحالف مع الاشتراكيين والليبراليين<sup>(\*\*)</sup>، تحت شعار "الإسلام هو الحل". وظلت المعارضة اليسارية الرئيسية ممثلة فى حزب التجمع، مع تنافس حوالى ٤٠٠ مرشح مستقل على ٤٨ مقعداً مخصصاً للمستقلين. ومرة أخرى، لم تكن النتائج غير متوقعة. فقبل كل شئ، كان الحزب الحاكم يمتلك "الموارد" اللازمة، مثل: احتكار وسائل الإعلام، وتنظيم التجمعات (والدعاية) تحت الرعاية الرسمية للدولة وتمويل منها. كما وجهت اتهامات أيضاً بحدوث تزوير فى النتائج. لقد بلغ

(\*) لا يصف حزب الأمة بوصفه حزباً دينياً (ن. ف).

(\*\*) لم توضح المؤلفلة المقصود الذى قد يشير إلى حزبهى العمل والأحرار (ن. ف).

عدد من أدلوا بأصواتهم ربع العدد الإجمالي للمؤهلين للتصويت، وانتخبوا ٣٠٩ أعضاء من الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم، و٥٦ عضواً من التحالف، و٣٥ عضواً من الوفد. وحصل حزب التجمع على ٢٪ من الأصوات، ومن ثم لم يفز بأى مقعد. أما المستقلون، فلم يكونوا مستقلين بالفعل لأن ترشيحهم كان برعاية الحزب الوطني الديمقراطي. وبالتالي، شهد البرلمان الجديد تنوعاً في المعارضة، في حين ظل اليسار دون تمثيل برلماني.

ومرة أخرى، أعلنت المحاكم بطلان انتخابات ١٩٨٧ لعدم مراعاة القواعد المتعلقة بالمرشحين من المستقلين والنساء. وقد صدر، في أكتوبر من نفس العام، قانون انتخابي جديد ينص على دخول المرشحين المستقلين ومرشحي الأحزاب الانتخابيات في مختلف الدوائر دون قيد. وأجريت استفتاءات للموافقة على حل البرلمان، كانت نتيجته الموافقة بنسبة ٩٤٪ من الأصوات. وبدأت أولى الجولات الانتخابية في شهر نوفمبر، تقدم خلالها مرشحون من تسعة أحزاب. ولكن حزب الوفد والتحالف قررا، في النهاية، مقاطعة الانتخابات بعد أن قوبلت بعضاً من مطالبهما بالفرض (ومن بينها إلغاء حالة الطوارئ). وأسفرت نتيجة الانتخابات عن فوز الحزب الوطني الديمقراطي بأغلبية كبيرة، وانتخاب عدد قليل من المرشحين المستقلين "بحق"، مثل خالد محيي الدين.

انتخب الحزب الوطني الديمقراطي، بالأغلبية، الرئيس مبارك لفترة رئاسية ثانية (مدتها ٦ سنوات) في عام ١٩٨٧، وكان المرشح الوحيد. وقد فاز في الاستفتاء بنسبة ٩٧٪ من مجموع الأصوات. ولكن المنتقدين لمبارك اتهموه، رغم ما حصل عليه من تأييد ساحق، بأنه لا يفعل الكثير بهذا التأييد، مثيرين انطباعاً بأنه ما يزال لا يعرف جيداً كيف وماذا يفعل بما لديه من سلطة. ومع ذلك، فقد تحطمت هذه الصورة في ١٩٨٨ / ١٩٨٩، عندما شددت الدولة بصرامة على ما كان يُسمى "شركات توظيف الأموال الإسلامية". وكانت الأسباب المذكورة تتمثل في أن هذه الشركات تتاجر بصورة غير قانونية في الأوراق المالية وتضخ أموال المستثمرين في حسابات بنكية في أوروبا، كما كانت هذه الشركات بمثابة جبهة للربح المالي للمنظمات الإسلامية. لقد فقد عدد ضخم من الناس جميع مدخراتهم، وحدثت حالات انتحار عديدة. وعلى الرغم من أن الحكومة حاولت نشر فكرة إنقاذها للناس من الإصابة بالمزيد من الخسائر المادية، فإنني أعتقد أن معاناة الناس كانت كبيرة في ظل صراع القوة الدائر بين مختلف الأنساق. ولا يوجد دليل خطي يربط شركات توظيف الأموال بالنظم الإسلامية، وإن كان هذا النوع من الارتباط غير مرجح؛ فقد كانت تلك الشركات تدعم وتعزز، في هذه الحالة، سلطة النظم الإسلامية وهيمنتها الأيديولوجية. وتجعل هذه الحقيقة الأخيرة محاولة الحكومة إضعاف تلك المصادر المالية لسلطة النظم الإسلامية أمراً حتمياً، حتى تؤكد مصادرها هي.

قاطعت غالبية أحزاب المعارضة انتخابات عام ١٩٩٠. كما تغير النظام الانتخابي أيضاً من نظام القائمة الحزبية إلى نظام الترشيح الفردي. وعلى هذا النحو، حصل الحزب الوطني على حوالي ٤١٧ مقعداً، بينما فاز حزب التجمع بخمسة مقاعد، وفاز المستقلون أخيراً بواحد وثلاثين مقعداً. لقد نجح بالفعل المستقلون في الفوز بأكثر من

تُلث المقاعد في البرلمان، لكن الحزب الوطني الديمقراطي نجح في إقناع غالبيتهم بالانضمام إلى صفوف الحزب مرة أخرى.

لقد كانت انتخابات نوفمبر ١٩٩٥ البرلمانية مثلاً نموذجياً على الصراع الدائر بين الإسلاميين والدولة من أجل السلطة والهيمنة. ونظراً لخوف الحكومة من نصر إسلامي، فقد اتخذت إجراءات صارمة وعنيفة ضد جميع الإسلاميين، وبوجه خاص ضد جميع أعضاء الإخوان المسلمين. وفي حين كانت توجد في السابق سياسة انتقائية بشأن تحديد من يُلقى القبض عليه، ولأى مدة، فقد شهدت الفترة السابقة على انتخابات نوفمبر هجمة شاملة من جانب قوات أمن الدولة على جميع الأنساق الإسلامية دونما تمييز، مما يعيد إلى ذاكرتنا العصور السابقة التي شهدت قمعا سياسياً صارماً. لقد تم تجميع أعضاء الإخوان المسلمين والقائهم في السجون. كما حوكم كثيرون منهم، فيما بعد، أمام المحاكم العسكرية. وتعتبر هذه المحاكم العسكرية من النتائج القوية المترتبة على فرض الأحكام العرفية، التي تمثل في حد ذاتها أكبر دليل على فقدان النظام لإيمانه بمؤسسته المهيمنة ولجونه إلى التقنيات الضابطة والعنف.

### الأنساق الإسلامية في عهد مبارك

لقد حاول مبارك تشجيع المعارضة العلمانية، سواء اليسار أو اليمين الوسطي، كوسيلة للحيلولة دون هيمنة النظم الدينية. وعلاوة على ذلك، فإن السماح للإخوان المسلمين بتشكيل هذه التحالفات يعزز الرؤية التي تطرح أن النظم الإسلامية المعتدلة كانت تحظى بالتشجيع لحشد أعضائها كوسيلة لمواجهة النظم الإسلامية المتطرفة، دون منح وضعية الحزب السياسي الكاملة لقوة سياسية ذات هيمنة محتملة (أى جماعة الإخوان المسلمين). (١٢)

لقد نتج نجاح الإخوان المسلمين، بدرجة كبيرة، من القرارات الاستراتيجية التي جرى اتخاذها في أعوام السبعينيات بشأن التعاون المحدود مع نظام الدولة. ولكن نظام الدولة، من الناحية الأخرى، قد سمح لهم بالفعل بالاستمرار، على سبيل المثال، في خططهم بشأن خلق قاعدة اقتصادية للشركات والبنوك الإسلامية، فضلاً عن تعزيز مشاركتهم السياسية من خلال دخولهم في تحالفات مع الأحزاب السياسية الأخرى. وقد استمر إبرام هذه التحالفات بسلاسة حتى اتخذت السلطات إجراءاتها الصارمة. ولقد أشارت الصحف وغيرها إلى "علاقة السعودية" بالنظم الإسلامية. فالعديد من النظم الإسلامية تعتبر العربية السعودية جهة مانحة، لا ينحصر ثراؤها في الدعم المالي فحسب وإنما أيضاً باعتبارها "تصيراً أيديولوجياً". (١٣)

لقد استمر تكرار المصادمات المسلحة والعنف بين نظام الدولة والنظم الإسلامية. ووفقاً لما يشاع، قامت الشرطة بتعذيب واعتقال "المتطرفين الدينيين" أو "الإرهابيين"، وتشديد السيطرة على أى نوع من التظاهرات (التي تم تفريق بعضها بالذخيرة الحية)،

لما أسفر عن كثير من القتلى. وكانت السياسة الرسمية تتمثل في محاولة الحكومة احتواء التطرف عن طريق "الإقناع"، مع لجوء الشرطة للعنف عند تعرضها فقط للهجوم. وقد شملت بعض أحداث العنف الأخيرة التي قام بها الإسلاميون اغتيال رفعت المحجوب، رئيس مجلس الشعب، في أكتوبر ١٩٩٠ بواسطة أعضاء جماعة الجهاد. وقد تلاه (في عام ١٩٩٢) اغتيال كاتب وناشط علماني بارز - فرج فودة - وأيضاً بواسطة أحد أفراد جماعة الجهاد. كان النظام يشدد من إجراءاته الصارمة ضد الإسلاميين، الذين تمكنوا من تطوير معاقل لهم بمناطق يعينها في صعيد مصر. فعادة ما تمارس هذه الجماعات أنشطتها دوغماً اعتباراً للأمن الحكومي، بينما تخلق هيكلها لبناء "دولة داخل الدولة".

ووفقاً لمنظمة العفو الدولية (١٩٩٤)، كان نشطاء النظم الإسلامية "المُشتبه فيهم" معرضين لفترات متكررة من الاحتجاز دون تهمة أو محاكمة، وكثيراً ما تعرضوا للتعذيب. كما أفادت منظمة العفو الدولية أيضاً أن

الأفراد [يتم] احتجازهم تعسفاً في السنوات الأخيرة بموجب قانون الطوارئ لأن لديهم صلات قرابة عائلية لشخص ما مطلوب من جانب السلطات. لقد كانت هذه الممارسة موظفة بوضوح من أجل الحصول على معلومات بشأن أماكن وجود المُشتبه فيه ولحثة على تسليم نفسه، أو للحصول على مزيد من المعلومات حول المُشتبه فيه الذي قد يكون مُحْتَجِزاً بالفعل. وتشير التقارير إلى أن عشرات من الأقارب قد تعرضوا لسوء المعاملة والضرب أثناء وجودهم في مراكز الاحتجاز أو حتى في منازلهم عندما زارهم ضباط أمن الدولة. وعادة ما يتعرضون لتحرشات مستمرة حتى بعد الإفراج عنهم.

(Amnesty International, 1992)

ومع كل، تشير التقارير إلى أن ما يُطلق عليها الجمعيات "الإسلامية"، إنما تتمتع بميزات خاصة مع مسئولى الوزارة، حيث ينتمى هؤلاء المسئولون إلى مجالس إدارة كثير من هذه الجمعيات ويتقاضون "مرتبات". وبإيجاز، يُعطى لهذه الجمعيات "الإسلامية" حرية كبيرة جداً في اتخاذ القرار وممارسة الأنشطة بفضل ما لديها من ترتيبات مع مسئولى الوزارة، ومن ثم مع الوزارة. وعلاوة على ذلك، يبدو أن الدولة راغبة في تقديم تنازلات حول قضايا يعينها من أجل تخفيف الضغط. وفي ٢٦ يناير ١٩٩٤، على سبيل المثال، أفادت إذاعة بي. بي. سي. أن الرئيس مبارك وافق على حظر، وفرض الرقابة على، بعض المواد الأدبية والقصائد التي لا تتسق والمتطلبات الإسلامية [الحياة]. وقد اعتبر العلمانيون ذلك "انقلاباً" لصالح الإسلاميين، وأيضاً لصالح العناصر الدينية المحافظة والتقليدية في المجتمع، المتمثلة في الأزهر.

وهناك مثال آخر لواقعة جرت عام ١٩٩٥ تشير إلى العلاقة المتبسة والمعقدة بين التوجهات الإسلامية والنظام، وتتلحق بأستاذ في جامعة القاهرة، يحاضر ويكتب حول الإسلام وقضية التأويل. لقد واجه نصر حامد أبو زيد اتهاماً بالردة، ورفع ضده مجموعة من المحامين الإسلاميين قضية حسبة للتفريق بينه وبين زوجته (وكان منطقتهم يرتكز على

أن المبدأ الإسلامي لا يبيح للمرأة المسلمة أن تتزوج من رجل غير مسلم). ولصدمة كثير من المفكرين المصريين، أكدت المحكمة تهمة الردة وأصدرت حكمها بالتفريق بين الزوجين. ومما يشير الجدال، أن القضاء - ومفترض استقلاله عن النظام - قد اتخذ قراراً في هذه القضية ارتكازاً على تقييمه لأعمال نصر أبو زيد. ومع ذلك، فإنني أؤكد أن هذا الحكم، وحتى إن لم تكن الدولة متورطة في هذا الشكل من الألعاب القضائية، سيظل علامة في تاريخ تلاعب الإسلاميين بالقوانين التي صاغتها الدولة وتحميها. والحقيقة أن أعضاء الهيئة القضائية الذين تعينهم الدولة قد وافقوا على تصورات معينة طرحها المحامون الإسلاميون، بل واقتنعوا بها، وبالتالي وافقوا ضمناً على تعاليم بعينها في الأيديولوجية الإسلامية واقتنعوا بها. ولآثار هذه الواقعة دلالة بالنسبة لفهم ديناميات الهيمنة الأيديولوجية للإسلاميين في مواجهة سيطرة الدولة.

إن مؤيدي الاتجاهات الإسلامية، وخاصة أعضاء الإخوان المسلمين، يعملون اليوم داخل الوزارات والاتحادات والنقابات ووسائل الإعلام من أجل نشر رسالتهم. وبذلك، فإنهم يخلقون شبكات ويعملون مع أجهزة الدولة ومن خلالها، كما يعملون بين القطاعات المؤثرة من السكان، من أجل الحشد والتجنيد التدريجي.

ولا توجد سياسة واحدة محددة لنظام مبارك إزاء النظم الإسلامية. فمن ناحية، هناك مساومة خفية تبدو رموزها في تفضيل نوع خاص من المنظمات غير الحكومية "الإسلامية" (سابقاً)، وإنشاء الشركات الإسلامية لتوظيف الأموال والبنوك الإسلامية، فضلاً عن القبول الضمني لمشاركة الإخوان في الانتخابات والعملية السياسية. وهناك، من الناحية الأخرى، القمع والعنف الشديداً. ومنذ الانتخابات البرلمانية في نوفمبر ١٩٩٥، بوجه خاص، بدا أن الدولة تلجأ لوسائلها في العنف (مثل الاعتقالات الموجهة) من أجل فرض إجراءات صارمة على الإخوان المسلمين، معتبرة إياهم (عن حق) المعارضة الأيديولوجية والسياسية الرئيسية لها. ويبدو أن نظام الدولة في عصر مبارك يقع بين محاولة الاعتدال والسيطرة على "التطرف" - وهي كلمة ليس لها تحديد واضح أو حدود - وفي نفس الوقت، محاولة عدم إبعاد النزعة المحافظة التي يتعاطم تناميها بشكل عام في البلد. وفي النهاية، فإن محاولة الحفاظ على هذا التوازن المستحيل يمكن أن تؤدي، بل إنها تؤدي بالفعل، إلى تعزيز النزعة المحافظة، فضلاً عن تعزيز التطرف من خلال القمع المفرط الذي تمارسه الدولة.

## خاتمة: نقاشات أخرى

وفي النهاية، يمكن القول إن نظام الدولة في عهد عبد الناصر قد حاول اتباع خطاب اشتراكي، وهو ما واجهه معارضة راديكالية من جانب السادات. وبذلك، ارتكن السادات على الخطابات الإسلامية وشجعها. وفي نهاية المطاف، امتلكت هذه الخطابات، بدورها، قوة - من حيث البنية والمصادقية - مما جعلها تتحدى سيطرة نظام السادات وتجعله



عرضة للاستهداف . أما في نظام مبارك ، فبينما كان التليفزيون يبث طقوس حج الرئيس إلى مكة ، حاول النظام اتباع التقنيات الضابطة التي تأرجحت ما بين التسامح والقمع ، كما غدت أسلمة الخطاب السياسي بشكل عام (راجع : El-Sayed, in Oweiss 1990) . لقد كانت تغذية الخطاب الإسلامي تتم من جانب الأنساق الدينية مثل الإخوان المسلمين ، الذين نصّبوا من أنفسهم المعارضة السياسية الشعبية الحيوية الوحيدة . ومن ثم ، يمكن وصف العلاقة بين الدولة والإسلاميين باعتبارها تلك العلاقة التي أدت خلالها قوة أحد الطرفين إلى شكل من القوة المضادة ، أو المقاومة ، من جانب الطرف الآخر . وفي حين أن التقنيات الضابطة ، التي تستخدمها الدولة ، قد تكون أخفقت في توكيد سيطرتها ، فإنها قد حققت نجاحاً في تعزيز هيمنة الخطاب الإسلامي . وسوف أقوم في القسم التالي ، وبدون نتائج جامدة ، بدراسة الدوائر النظرية والمصطلحية التي تولدت من هذه العلاقة القائمة بين النظامين ، مع توضيح أسباب اختياري لأفكار بعينها لدى كل من باكس ، وفوكو ، وجرامشي .

يرى باكس أن أي نظام ديني يمكن اعتباره "مجموعة أخذت صيغة شكلية ومؤسسية من تشكيلات تبادل الاعتماد البشري ذات القوى المتنوعة ، تكتسب شرعيتها من الأفكار الدينية ، وتنتشر عن طريق المتخصصين الدينيين" (Bax in Wolf (9: 1991) . ووفقاً لما يقوله باكس ، فالنظم الدينية هي "تشكيلات قوة" ، ومن ثم يمكن مقارنتها بالتشكيلات الاجتماعية الأخرى . كما تعتبر النظم الدينية أيضاً "تشكيلات سياسية" ، مما يقتضى ضمناً إعداد أيديولوجيات ووضع تكتيكات واستراتيجيات حول "كيفية القتال وكيفية الفوز" في المواجهات والمؤامرات ... إلخ . كما يطرح أيضاً أن مصطلح "النظام" يشتمل على ديناميات ، فضلاً عن تصور مفتوح يمكن استخدامه لكل أنواع الظواهر الدينية وعند مختلف مستويات التكامل المجتمعي (المرجع السابق : ١٠) .

ويزعم باكس ، أن "النظم الدينية" تلعب دوراً مهماً في عملية تشكيل الدولة وتطورها . ولأننا أشرنا إلى الطبيعة الشخصية للدولة المصرية ، فإنه يترتب على ذلك ، إلى حد كبير ، ضرورة عدم الحديث عن "تشكيلات الدولة" دونما اعتبار للأحداث التي وقعت أثناء فترة رئاسة كل رئيس بوجه خاص . ومن هنا ، فإننا نلاحظ أن الصراع على الموارد السياسية (في هذه الحالة من زاوية الأتباع أو العضوية) بين الدولة والإخوان قد لعب دوراً دالاً ، خلال فترة عبد الناصر ، بالنسبة لتشكيل الدولة وتطورها اللاحق . إن ما قيل عن محاولة اغتيال عبد الناصر عام ١٩٥٤ يمثل أحد الأحداث التي ساهمت في تضيق قبضة جهاز الأمن الذي كان يمارس القمع السياسي في ظل حكم عبد الناصر .

وقبل عام ١٩٥٢ ، عندما انتشرت المناقشات والاستراتيجيات بشأن الإطاحة بأحد أشكال الحكم عن طريق شكل آخر ، لم يقتصر تعاون الضباط الأحرار مع الإخوان المسلمين ، بل تجاوزه إلى وجود أفراد من الإخوان المسلمين داخل عضوية الضباط الأحرار . وعلاوة على ذلك ، كانت الضغوط التي تمارسها هذه النظم الدينية تلعب دوراً كبيراً في تغيير خطاب الدولة ذاته ، فضلاً عن خطاب المعارضة السياسية برمتها . ومن بين أمثلة

ذلك، النقاش المتعلق بإدخال الإسلام والشريعة الإسلامية في الدستور، وأسلمة اللغة اليومية عند مخاطبة المشايخين وأعضاء الحزب، بل والجمهور العام.

لقد استخدم السادات الرمزية الدينية (مثل: الصلاة علانية أيام الجمعة وتصويرها في التلفزيون، وجعل وسائل إعلام الدولة تشير إليه وتصوره باعتباره "الرئيس المؤمن") من أجل إضفاء الشرعية على نظامه وقيادته صراحة، حتى على الرغم من زعمه ضرورة الفصل بين الدين والسياسة. وعلاوة على ذلك، سرعان ما بنى السادات هياكل دولته بعد أن أصبح رئيساً، وذلك بالاعتماد على هذه النظم الدينية ودعمها في مواجهة معارضيه السياسيين، وكانوا حينذاك اليساريين.

كانت المعارضة الرسمية لمبارك في مجلس الشعب، وماتزال، تتكون من أعضاء نشطاء في النظم الدينية ومشايخين لها (أعني الإخوان المسلمين). أما المعارضة غير الرسمية لمبارك، فتتكون في أغلبها من النظم الدينية ذاتها (مثل جماعة الجهاد، والجماعة الإسلامية، وعدد لا يحصى من التجمعات الإسلامية الأخرى). لقد كان التعيين لمنصب وزير الداخلية يتركز، في بعض الحالات، على مدى قدرة المرشح للتعيين على مواجهة، إن لم يكن اجتثاث، وجود هذه النظم الدينية وسلطتها. وتجدر الإشارة إلى أن أحد وزراء الداخلية تعرض للإقالة من منصبه بعد الكشف عن محاولاته السرية المتعددة للحوار مع إسلاميين بعينهم. وكان الموقف الرسمي للحكومة أن الوزير لم يكن مخولاً للقيام بذلك. ومع كل، يبقى مدى إمكانية تنفيذ مثل هذه الخطوة التي تتم دون تخويل في بلد مكبل بالقوانين العرفية محل شك.

إن مفهوم النظم الإسلامية مفيد أيضاً لأنه يرتبط بنماذج القوة المستخدمة حتى الآن. وقد وجدت أن المعرفة الكلية بعلاقات القوى - سواء مع الدولة أو مع الإسلاميين - التي يتفق عليها جرامشني وفوكو تتطابق بدرجة كبيرة مع تصورات باكس حول اعتبار النظم الدينية "تجمعات للقوى". إن تطبيق تصور باكس على الإسلاميين، بوجه خاص، يفيد في إلقاء الضوء على إمكانية التنظيم السياسي المتأصلة لدى تلك الحركات، بينما يميل مصطلح التوجه الإسلامي إلى توكيد الجانب الديني أو جانب "الإسلام" أكثر من توكيده للمقاربات السياسية المخططة ذات البعد الاستراتيجي.

وعلاوة على ذلك، توجد علاقة متبادلة، ذات صلة وثيقة بموضوعنا، بين النظم الدينية وعمليات تشكيل الدولة - فالنظم الدينية ذاتها تعتمد في توسعها على الدولة. ويذهب باكس إلى أن ذلك يعد ملمحاً من ملامح عمليات "تبادل الاعتماد العدائية" القائمة بين النظم الدينية والنظم العلمانية. ويمضى مفسراً أن عمليات تبادل الاعتماد هذه تبعد عن التناغم، إذ يحاول كل طرف الاستيلاء على وظائف أو مؤسسات بعينها من الآخر، لكن أياً من الطرفين لم يحقق أبداً نجاحاً كاملاً. ويُعد نجاح الإخوان المسلمين في الفوز بالنقابات المهنية بعيداً عن سيطرة الدولة مثلاً وثيق الصلة في هذا المقام. وهناك أمثلة أخرى بنفس القدر من الدلالة: الشركات الإسلامية لتوظيف الأموال، التي

لم تنجح شدة رقابة الدولة في طمسها كلية. وهنا يتبادر إلى الذهن أطروحات فوكو، إذ أن تفاعل تبادل الاعتماد العدائية يلقي الضوء على نماذج القوة-المقاومة الواضحة في النص التالي:

ما أن توجد علاقة قوة توجد إمكانية للمقاومة. فالقوة لا توقعنا أبداً في شركها: فمن الممكن دائماً تعديل قبضتها، في ظروف محددة ووفق استراتيجية دقيقة. (Foucault 1980: 13)

إن الدول الدينية والنظم الدينية تتسم بأوجه تشابه، كما توجد بينها أيضاً اختلافات مهمة. ومن بين أوجه التشابه، كما يشرح باكس، مايلي:

كلاهما يضطلع بوظائف مهمة في مجالى التنظيم الاجتماعى والتوجه الثقافى. وكلاهما يعمل على تطوير السياسات اللازمة لبناء الأمة والمجتمع. وكلاهما يشتمل على هياكل للسيطرة الداخلية والدفاع الخارجى: إنها وحدات للدفاع والهجوم. إن كلا النوعين من النظم يواجه مشكلات التماسك الداخلى والمواجهة الخارجى، كما يحاول كلاهما حل هذه المشكلات عن طريق اجتذاب الموارد التى يحاولان احتكارها.... وأخيراً، فإن النظم الدينية، مثلها مثل النظم (الدول) العلمانية، تتسم أيضاً بتوجهات توسعية: يعمل كلاهما جاهداً من أجل توسيع أراضيه وممارسة نفوذه على قطاعات أخرى من المجتمع. (Bax, in Wolf 1991: 11)

ومع ذلك، لاتندرج الدولة المصرية، ولاينبغى أن تندرج، تحت تصنيف "نظام علمانى". وأختلف مع باكس حول هذه النقطة. فأى نظام دينى لايحتاج إلى معارضة نظام علمانى، بل إن النظم الدينية، كما تشير الحالة المشار إليها أعلاه، تتصارع أيضاً، فى واقع الأمر، فيما بينها. ولقد كانت أطروحات الدولة المصرية تسير دوماً وفق خطوط خطاب ذى طابع "قدسى" فى مواجهة الإسلاميين بشكل عام. ومن ثم، فقد برز الخطاب الدينى وتطور مشكلاً الموقع الرئيسى للنضالات المستمرة بين القوى. ويشير باكس فعلاً إلى أن أحد الاختلافات المهمة بين النظم الدينية والدولة يكمن فى مصادر قوة كل منهما. ولكنه يخفق، مع ذلك، فى تبيان إمكانية ارتكاز مشروعية كليهما - ومن ثم قاعدة القوة لدى كل منهما - على خطاب متشابه.

وعلاوة على ذلك، فإن فكرة عدائية عمليات تبادل الاعتماد، على الدوام، تفترض إمكانية عدم وجود أى نقاط محتملة للإجماع، إن لم تكن بالأحرى ضمنية. وهى مسألة يدور حولها خلاف كبير، ليس فقط من جانب عديد من النسويات المصريات اللاتى يسيطن وجود اختلافات قليلة بين أفكار الدولة وأفكار الإسلاميين عندما يتعلق الأمر بـ "قضايا المرأة".<sup>(١٤)</sup> وبالتالي، فإن تصوراً أكثر ملاءمة للعلاقة بين الإسلاميين والدولة يمكن أن نجد فى الوصف الذى قدمه عبد الباقى هرماسى حول "المشاركة المتصارعة" (in Zartman 1990: 203). وفى هذه العملية الأخيرة، ينشأ الصراع فى عملية المشاركة؛ ولكن المشاركة ذاتها تتيح وجود أساس مشترك من حين لآخر. وهو ما حدث خلال

فترات الرئاسة الثلاث .

ولهذا، فمن وجهة نظري أن الأطروحات عندما تتركز على نفس الخطاب، تصبح إمكانية الاتفاق واردة أيضاً. وطالما يدور الخطاب حول "من هو المسلم الأفضل" من القوتين، يمكن إذن في داخل هذا الخطاب ذاته إيجاد نقاط الاتفاق الضمني، فضلاً عن نقاط الاختلاف المفترضة الواضحة - وذلك وفقاً للموقف وتوازن القوى بين مختلف الفاعلين. وفي الحقيقة، كلما كانت أرضية المشروعية أقرب، كان تجريد الخطابات المعارضة من شرعيتها أكثر أهمية - وأساساً بتجاهلها - إلا إذا كانت تتلاءم مع غرض سياسي معين. وهذا جانب مهم تتجاهله التحليلات (بما فيها تحليل باكس) التي تميل إلى تصور الديناميات كثنائيات فحسب. إن هذه الرؤية للفكر الحدائى إنما تؤثر على كثير من التحليلات المعاصرة للنضالات الأيديولوجية بين مختلف "المتنافسين على عرش" السلطة. ولكن الثنائيات تلقى ظلالاً ضبابية على حقيقة وجود مناطق رمادية عديدة مهمة لأوجه التشابه و/أو الاتفاق. وبدراستي للتجمعات الإسلامية والدولة كنظم، فإننى أحاول التحرك بما يتجاوز الثنائيات والتخوم ذات التحديد الواضح. وبقيامى بذلك، فإننى أطرح تحويل النقاشات المتعلقة بالدولة والإسلاميين إلى أرضية يمكن خلالها إدراك المجادلات المرتبطة بالسلطة باعتبارها تتسم بنفس الدرجة من الخطورة بقدر ما يتعلق الأمر بقضايا المرأة.

إن ظهور النظم الإسلامية وأنشطتها فى مقاومة نظم الدولة يمثل ستاراً خلفياً مركزياً لنضالات السلطة التى تعتبر النسويات المصريات جزءاً منها، والتى تؤثر دوماً على نقاشاتهن ونشاطاتهن. وفى الفصل التالى، سأقوم بتحليل النضال الإسلامى من أجل الهيمنة الأيديولوجية، وذلك بتقديم عرض حول ظهور بعض النظم الإسلامية وأفكارها.

## الهوامش

- (١) راجع أيضاً: Abdel-Malek (1968) and Be'eri (1970).
- (٢) ستررد مناقشة تفصيلية لهذا الموضوع في الفصل التالي، الذي يعالج بوجه خاص كيفية تعامل الإسلاميين مع نظام الدولة، كما يشرح الاختلافات القائمة بين أيديولوجيات وتكتيكات مختلف الإسلاميين.
- (٣) سندرس في الفصل الثامن آراء بعض النساء الإسلاميات الناشطات.
- (٤) واجه عبد الناصر، في تلك الفترة، الإخفاق التام لحملة اليمن سيئة التخطيط، وتفشى بيروقراطية الدولة وتناميها وتعاضم انعدام الكفاءة، فضلاً عن بعض المشاكل مع ما كان في ذلك الوقت الاتحاد السوفيتي - وهو حليف عبد الناصر الذي اعتبره الإسلاميون ذا تأثير إحدادي شرير - إضافة إلى مازق الحروب العربية الإسرائيلية.
- (٥) للاطلاع على دراسة تفصيلية ومهمة حول الدور السياسي لنقابة المحامين في عهد السادات، راجع: Baker (1990: 46-78).
- (٦) أشار السادات في أحد خطاباته إلى هذه المسألة، كما ورد في عدد جريدة الأهرام الصادر في ٦ سبتمبر ١٩٨١.
- (٧) للاطلاع على دفع لهذه التهمة، راجع مجلة "الدعوة"، مايو ١٩٨١.
- (٨) سنتناول بالتفصيل، في الفصل التالي، دراسة مجموعة الفنية العسكرية وغيرها من الجماعات.
- (٩) التلمساني، في مقابلة بمجلة المصور في عدد ٢٢ يناير ١٩٨٢.
- (١٠) لقد طرح - عن حق في كثير من الحالات - أن هذا التحالف كلف الوفد العديد من الأنصار والأعضاء الأقياط، وحطم بدرجة كبيرة مصداقيته لدى كثير من المفكرين الذين شعروا بخيبة الأمل نتيجة لتبني الوفد للخطاب الديني - ومن المفترض أنه حزب علماني. وعلاوة على ذلك، أصبح خطاب الأحزاب السياسية يتسم، بشكل عام، بمزيد من "الأسلمة"، إن جاز القول. فقد أخذ غالبيتهم يؤكدون فجأة الحاجة إلى "الخطوط الإرشادية" الإسلامية في عملية صنع السياسة، إن لم يزعمو صراحة بضرورة الارتكان إلى الشريعة كأساس للسياسة والمجتمع.
- (١١) على الرغم مما قيل عن هذا الانفتاح، يعرف المحللون جيداً أن جمهور الناخبين في مصر غير مبال بالعملية الانتخابية (منذ أن بدأ عبد الناصر نظام الحزب الواحد)، ولا يبدي أي استجابة دينامية إزاء الانتخابات.
- (١٢) هناك تقارير عديدة حول مزاعم الإخوان المتكررة للحكومة بأنها إذا ما منحتهم وضعية الحزب السياسي، فإن ذلك سيؤدي إلى تقليص نفوذ النظم الإسلامية الراديكالية (ومن ثم تقليص مشاكلها)، لأن الأنصار سيندفعون إلى "الحزب السياسي الإسلامي الشرعي" (أي الإخوان المسلمين).
- (١٣) ومع ذلك، تقدم العربية السعودية هيئات مالية إلى الدولة المصرية أيضاً. والتفسير الممكن لهذا الموقف الذي قد يبدو متناقضاً قد يتمثل في مصلحة السعودية في الإبقاء على نوع ما من عدم الاستقرار في البلدان المجاورة بهدف تعزيز دورها كقائد إقليمي. راجع أيضاً Black et al. (1992/1993: 45-6).
- (١٤) لقد تكررت الإشارة إلى هذه المسألة من جانب النسويات العلمانيات والمسلمات في لقاءاتي معهن.

الفصل  
الرابع

## التوجهات الإسلامية

# 4

## وبذور القوة الضابطة

لقد قمنا، في الفصل السابق، بتحليل التصارع من أجل الهيمنة وذلك عبر دراسة النظام المصرى وأساساً من خلال فترات الرئاسة للرؤساء الثلاثة. وسوف نتناول بالمناقشة، في هذا الفصل، جانباً مهماً آخر من جوانب الصورة التى تشكل الستار الخلفى لمشهد النشاط النسائى. كما سنتناول بالتحليل أيضاً أسباب وجود بعض النظم الإسلامية وما يترتب على ذلك من طموحات للهيمنة. ولا يمكن مقارنة سيادة النشاط النسائى فى فترات مبكرة بالحالة المعاصرة. فعلى الرغم من أن النساء قد لعبن دوراً شاملاً هاماً<sup>(١)</sup>، فإن الوثائق نادرة، باستثناء السيرة الذاتية لزينب الغزالى. وبالتالي، يعنى هذا الفصل فى الأساس بالفترة المبكرة التى يهيمن فيها الرجال على الروايات.

وبجمع مختلف الجوانب معاً، نقوم بدراسة بذور الأعمال الأولى لبعض منظري النظم الإسلامية المعاصرة. لقد بدأت بتحليل الكتاب المشهور لسيد قطب، وهو كتاب نستشعر تأثيره على النشطاء من الرجال والنساء على السواء. أما الكتابان الآخران موضع الدراسة فهما لشكري مصطفى وعبد السلام فرج. إن كتاب سيد قطب يبرز، من نواح عديدة، الاتجاه الذي يتأتى اتخاذه، في حين توضح أيديولوجية شكري مصطفى ونشاطاته الآثار والمصاعب العملية. أما نصوص عبد السلام فرج، فتطرح أساليب العمل الضرورية.

### سيد قطب

### حول العلاقات الاجتماعية

يرتكز كتاب سيد قطب، مع استثناءات قليلة، على ثنائية واضحة بين الإسلامى (وهو الحسن) وغير الإسلامى (وهو السيئ). ولاتعلق هذه الثنائية بفكر قطب فحسب، وإنما ترتبط أيضاً بكثير من التصورات التي تصاغ داخل النظم الإسلامية. وباهتمامه ببناء دولة بديلة وهياكل مجتمعية بديلة، تصبح المقارنة المستمرة بالكيانات الاجتماعية-السياسية القائمة (أى الدولة المصرية، و"الغرب") لامناص منها في غالبية



الكتابات والأطروحات . وعلاوة على ذلك ، ينبغي قراءة السطور التالية مع الأخذ بعين الاعتبار أن ما جرى إعداده وتقديمه كتقنيات إسلامية يعد جزءاً لا يتجزأ من عملية بناء كيان للمعرفة . وعندئذ ، فإن كيان المعرفة هذا يمثل بؤرة تركيز القوة الضابطة لدى التوجه الإسلامي ، والتي تعنى فى ذات الوقت انتزاع الطاعة وغرس شعور بالتمكين لدى المشايخين .

### معالم فى الطريق (\*)

وكما أشرنا سابقاً ، يعتبر الإسلاميون كتاب سيد قطب "معالم فى الطريق" عملاً أيديولوجياً فذاً ، يحدد العلامات الأساسية فى الطريق الموصل إلى بناء دولة إسلامية . وقد استخدمت بعض النظم الإسلامية هذا الكتاب كدليل مرشد لها تشيد استراتيجيتها عليه ( مثل جماعة المسلمين وجماعة الجهاد ) ، وتجنبتة تماماً بعض النظم الإسلامية

(\*) اعتمدت المؤلف فى إشاراتنا للأفكار الواردة فى كتاب "معالم فى الطريق" واقتباساتها منه على الترجمة الإنجليزية الصادرة عام ١٩٩١ (أنظر قائمة المراجع) . لكننى ، توخياً للدقة ، رجعت إلى الطبعة العربية للكتاب الصادرة عن دار الشروق (بدون تاريخ) . وبالتالي ، سيجد القارئ ، بعد كل اقتباس أو إحالة مرجعية ، إشارة إلى موضعين : أحدهما رقم الصفحة فى طبعة الترجمة الإنجليزية التى اعتمدت عليها المؤلف ، والثانى رقم الصفحة فى الطبعة العربية سألقة الذكر التى اعتمدنا عليها باعتبارها الأصل - المترجم .

الأخرى وحاولت أن تنأى بنفسها عنه (مثل البعض، وليس بأى حال الكل، داخل جماعة الإخوان المسلمين).

لقد كان كتاب "معالم في الطريق" مؤشراً جيداً على مسلك سيد قطب تجاه السلطة والدولة وإدراكه لهما. ويوضح كيبيل (Kepel, 1985: 46) الأمر على النحو التالي: "يطمح الكتاب أن يكون أداة لتحليل المجتمع المعاصر، وفي نفس الوقت دليلاً لتطويعه تكمن مهمتها في تدشين بعث الأمة. وبإيجاز، فإنه بمثابة المانيفستو".

### حول المجتمع والدولة

في فصل بعنوان "الإسلام هو الحضارة"، يطرح سيد قطب آراءه حول المجتمعات التي تطلق على نفسها مجتمعات إسلامية ولكنها في الواقع في الجاهلية. المجتمع الجاهلي لدى سيد قطب، هو مجتمع يحكمه أمير شرير جعل نفسه موضوعاً للعبادة في موقع الله، ويحكم وفقاً لهواه بدلاً من أن يحكم وفقاً لمبادئ القرآن والحديث. الجاهلية إذن هي "تركيبة تضم الكفر والانحطاط والجهل، تماثل ما كان سائداً في الجزيرة العربية في الفترة السابقة على الإسلام" (Ibrahim 1980: 431). ووفقاً لسيد قطب، فإن الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات: مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي. ولا حاجة بنا للقول إن المجتمع الإسلامي يحكمه الإسلام (وهو، بالنسبة له، العقيدة، والتشريع، والعبادة، والتنظيم الاجتماعي، ونظرية الخلق، والسلوك). والمجتمع الجاهلي، من الناحية الأخرى، هو "المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام"، وبكلمات أخرى يفتقد الحضارة:

ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناساً ممن يسمون أنفسهم «مسلمين»، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام! وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلاماً من عند نفسه - غير ما قرره الله سبحانه وتعالى وفصله رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ (دار الشروق: ص ١٠٥: 1991 Qutb 12-13)

وفي نفس الاتجاه، يعتبر سيد قطب أن السيادة الشرعية الوحيدة في نظام سليم للحكم (أي النظام الإسلامي) هي سيادة الشريعة الإلهية. وبالتالي تكون العبودية لله وحده. وهكذا، يمكن لنظام ما للحكم أن يمارس السيادة ولكن باسم الله فقط عن طريق تطبيق التعاليم الإلهية. ووفقاً لسيد قطب، فإن مبدأ سيادة الشريعة الإلهية يعتبر ضماناً في مواجهة سلطة الحاكم الاجتهادية: فالعادل هو فقط من يطبق الشريعة الإلهية. والتشريع المحكوم بالكتاب (القرآن) هو فقط المحصن ضد التحول إلى مجرد آلية قضائية في خدمة حاكم مستبد.

ويشرح سيد قطب أيضاً أن مجتمع الجاهلية يقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله بأن يسند الحاكمية إلى البشر، فيجعل بعضهم لبعض أرباباً. إن مثل هذا المجتمع يضيف تأليهاً على من يتولى السلطة (رجلاً كان أو طائفة أو حزباً). وعلاوة على ذلك،

يُميز سيد قطب بين صورتين لمجتمع الجاهلية. صورة تنكر وجود الله لصالح تفسير التاريخ تفسيراً مادياً في محاولة لتطبيق ما يسمى بنظام الاشتراكية العلمية. وتمثل الصورة الأخرى في مجتمع لا ينكر وجود الله، ولكنه يجعل ممارسة العبادة مقصورة على تقديم الشعائر لله دون تحكيم شريعة الله في حياتهم. وبتحديد ملامح الجاهلية على هذا النحو، كان سيد قطب يعلن، في واقع الأمر، أن نظام عبد الناصر - رغم كل مزاعمه - ليس نظاماً شرعياً من الناحية الإسلامية.

### حول الحلول

إن إعادة وجود الأمة الإسلامية، كما يرى سيد قطب، يتطلب ثورة أصيلة بقيادة "طلیعة الأمة" التي تتخذ من "الجيل القرآني الفريد" (أي جيل الصحابة) مثلاً لها. ويتأتى على هذه الطليعة أن تتفكر ملياً في القرآن وأن تدير ظهرها للثقافة غير الإسلامية. وينبغي أن تبدأ الطليعة بتطهير وعيها من الجاهلية. يقول سيد قطب:

ولكن "الحركة" التي هي طابع العقيدة الإسلامية، وطابع هذا المجتمع الذي انبثق منها، لاتدع أحداً يتوارى! [.....] والمعركة مستمرة، والجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة. (دار الشروق: ص ١١٨-١١٩ 1991: Qutb)

وعلى هذا النحو، يذهب سيد قطب إلى أن النظم الإسلامية، بمواجهتها للدولة الشمولية التي شيدتها الناصرية، ينبغي ألا تحم نفسها بالكلمات. بل ينبغي تكيف نمط العمل بما يواكب شكل القمع الذي تمارسه الدولة: أي ضد إسلامي الجاهلية - عن طريق "طلیعة الأمة" (Kepel 1985: 129) - واللجوء إلى حركة ونضال لا يقتصران على الجهاد بالبيان.

ومما يشير الاهتمام، أن المرشد العام للإخوان المسلمين، حسن الهضيبي، هو الذي قام بتفنيد كتاب سيد قطب. ففي كتابه "دعاة لا قضاة"، يذهب الهضيبي إلى أن مهمة الإخوان كانت الدعوة للإسلام في المجتمع الذي يعيشون فيه. ولم يصف المجتمع بالجاهلية، لكنه أشار فحسب إلى أن كثيراً من المسلمين ظلوا في حالة من الجهل.

كما جادل الهضيبي أيضاً ضد موقف سيد قطب الذي يطرح أن المسلم لا يُعتبر مسلماً مجرد أنه يقول ذلك. وهنا يكمن جوهر المشكلة التي قسمت النظم الإسلامية منذ ذلك الحين. ويذهب الراديكاليون إلى أن المجتمع المصري كان جاهلياً بمعنى الكلمة، أي أن الحركة (الإسلامية) كانت الأداة المناسبة لنشر الإسلام. ويرى المعتدلون أن الدعوة هي فقط التي يمكن أن تعيد المجتمع الإسلامي إلى الإسلام، فالمجتمع الإسلامي يجهل الآن أن الأحكام القرآنية صحيحة على نحو شامل.

وتتخذ المشكلات شكلاً أكثر عملية في مختلف تقييماتهم لطبيعة النظام السياسي المصري في عهد عبد الناصر وخليفته. هل سيسمح للإخوان بالدعوة؟ ويرد الهضيبي، ومن بعده التلمساني (٢)، بالإيجاب. وترى هذه المجموعة الأخيرة أن الدولة الناصرية لم

تكن مختلفة بنسباً عن سابقتها . ولكن سيد قطب وأتباعه الراديكاليين لا يوافقون على ذلك ، ويعتبرون أن الدولة المستقلة كانت تمثل عهد الجاهلية والبربرية في ظل رعاية أمير جانر . ولا يجدون فائدة للكلمات في مواجهة مثل هذا النظام . أما الإسلام ، فلا يمكن نشره إلا من خلال الفعل ( المرجع السابق ) .

### جماعة المسلمين ( جماعة التكفير والهجرة )

في الفترة الواقعة بين الرابع من يوليو والأول من ديسمبر ١٩٧٧ ، كانت الصحافة المصرية - بجانب انشغالها بامتداح السادات ( "رئيس السلام" ) لزيارته إلى القدس في نوفمبر - تقدم يومياً لقرائها صوراً عن شاب ملتح متهم بالانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة .<sup>(٣)</sup> وكانت ثمة قائمة طويلة من التهم والجرائم منسوبة للجماعة ، ليس أقلها اختطاف واغتيال وزير الأوقاف الأسبق<sup>(٤)</sup> ، الشيخ محمد الذهبي .

لم يكن احتجاز الرهائن أمراً مسبقاً في الحياة السياسية المصرية ، وكان متعدياً على المجتمع المصري تفسير ما يمكن أن يسفر عنه هذا العنف . وعلاوة على ذلك ، فإن الكشف عن ممارسات تلك الطائفة وأعرافها وأيديولوجية قائدها ( المهندس الزراعي شكري مصطفى ) ونطاق عمليات التجنيد التي كانت تقوم بها لم يؤد إلا إلى زيادة غرابة الموقف .

لقد حدثت المواجهة بين النظام و"جماعة المسلمين" في الفترة الواقعة بين انتفاضة يناير ضد ارتفاع الأسعار ، وخطاب الرئيس في الكنيست الإسرائيلي في شهر نوفمبر . وكانت المواجهة تنبئ بالمعركة التي شنتها الحكومة فيما بعد ضد الإسلاميين الذين رفضوا قبول "السلام الشائن مع اليهود" . وقبيل البدء في عملية السلام ، منحت النظم الإسلامية نوعاً من التسامح الذي صاحبه اختراق حذر من جانب الشرطة ، وكان الهدف الخفي للنظام منح الإسلاميين منفذاً بدلاً من التخطيط للإطاحة بالنظام . ومع ذلك ، فقد شهد عام ١٩٧٧ تحولاً من حالة التسامح المتبادلة إلى حالة خصومة مع تصاعد العداء التي أثارها رحلة السادات إلى القدس ، حتى وصلت إلى ذروتها مع اشتعال النيران في خريف ١٩٨١ واغتيال السادات .

إن الطموح إلى بناء مجتمع إسلامي واعتبار الواقع الراهن جاهلية والاعتقاد في ضرورة تدميره ( وإقامة مجتمع إسلامي على أنقاضه ) كان بمثابة الجذور التي ارتكز عليها فكر شكري مصطفى . إن مصر السادات - اسمياً على الأقل - لم تعد تعاقب على "جرائم الرأي" كما فعل عبد الناصر ، ولكن نموذج الجاهلية استمر . ويقدر ما يتعلق الأمر بهؤلاء الإسلاميين ، فإن "عبودية الإنسان للإنسان" و"سيادة الإنسان على الإنسان" كانت ماتزال منتشرة ، وإن كانت في شكل آخر .

وتمشياً مع هذه النظرة ، كان شكري مصطفى يرى أن عليه تدمير أدوات شرعية النظام المصري واحدة تلو الأخرى . وكانت المؤسسات الدينية أول هدف له . كان شكري

مصطفى يعتبر العزلة مرحلة ضرورية يمكن خلالها أن تبنى الجماعة قواها حتى تنتقل مما يسمى "مرحلة الضعف" إلى "وضع القوة" (انظر: Kepel 1985: 82).

كان شكري مصطفى يرى أن فترة العزلة ينبغي أن تكون الفترة الوحيدة التي يجري خلالها تكثيف الدعوة، على ألا يتم ذلك من خلال علماء الأزهر الذين كان شكري مصطفى يكن لهم شعوراً بعدم الارتياح:

لقد كان الإسلام يضعف تدريجياً منذ أن توقف الرجال عن استقاء دروسهم من القرآن والسنة مباشرة، وأصروا على اتباع تقاليد رجال آخرين يسمون أنفسهم أئمة. (المرجع السابق)

إن "جماعة المسلمين"، في محاولتها لبناء مجتمع مضاد، اجتذبت عدداً من الشباب المسلم. وكانت تحاول، بالفعل خلال بعض ممارساتها<sup>(٥)</sup>، تنفيذ سياساتها بشأن رفض مجتمع الجاهلية وإقامة المجتمع الإسلامي كما تراه. ومن ثم، كانت تعمل على تكبير أنصارها بأهدافها، وتطوير أشكال سلطتها الضابطة، وكانت تمثل خطراً دائماً على الوضع القائم.

كان شكري مصطفى يعتبر أن أبواب الاجتهاد قد أغلقت أمام الناس منذ القرن الثالث عشر<sup>(\*)</sup>، ومع ذلك فقد كانت مفتوحة على مصراعها أمام "علماء الأمراء". وقد أصدر هؤلاء العلماء فتاوى<sup>(٦)</sup> مفصلة خصيصاً لملاءمة آراء الحاكم - مهما كان ومهما كانت آراؤه - من أجل "نشر الخطيئة" واعتبار "المحظور قانونياً باسم الإسلام".

وقد طرح شكري مصطفى أمثلة عديدة لدعم آرائه، من بينها الشيخ شلتوت (شيخ الأزهر في عهد عبد الناصر) الذي أصدر فتوى بجواز الفائدة البنكية شرعاً رغم أن المسلمين يعتبرونها ربا. كما أشار أيضاً إلى الشيخ الشعراوي<sup>(٧)</sup> الذي اعتبر الأوعية الادخارية لا تتعارض مع الشريعة. وبعض المؤسسات الدينية الفاسدة والشخصيات الدينية الفاسدة، أصبح الجيش الهدف التالي لشكري مصطفى. لقد كانت حالة الحرب مع إسرائيل، والتي استمرت حتى عام ١٩٧٧، واحدة من الأسباب الرئيسية وراء القوة كلية القدرة لضباط الجيش داخل النظام المصري. ونجد في مفردات لغة القومية العربية أن الدولة اليهودية هي حصن الإمبريالية على الأرض العربية المحتلة. وقد أصبحت، في المقولات الإسلامية، أرضاً اغتصبها الكفار من دار الإسلام<sup>(٨)</sup>، ثم جزءاً من دار الحرب التي ينبغي مهاجمتها دوماً من خلال الجهاد الذي أعلن عنه ويقوده "أمير المؤمنين".

وعلى حين شكل أول التوكيد الأول (القومية العربية) جوهر خطاب الدولة الناصرية، كان الثاني هو الموضوعة المفضلة للمجلة الشهرية "الدعوة" خلال الفترة ١٩٧٦-١٩٨١. ولقد عارض شكري مصطفى الموقفين صراحة. فالنضال ضد إضفاء

(\*) صحتها القرن العاشر الميلادي - الرابع الهجري (ن. ف).

شرعية دينية على الدولة، واللامبالاة إزاء النضال المعادي للصهيونية بقيادة قائد فاسق (الرئيس)، وفيما بعد الرفض الجذري لأى تعاون مع "مؤسسات الجاهلية" (بما فيها الوظائف العامة والنظام التعليمي وكانت كلها عوامل قادت شكرى مصطفى إلى وضع نفسه عند هوامش المجتمع، هازناً بالأعراف القائمة). لقد تحدى التقاليد الاجتماعية للحياة اليومية، ومن بينها الزواج الذى مارسته الجماعة بأسلوب خاص جداً. كان "زواجاً إسلامياً" يتطلب فحسب وجود الشهود وموافقة الطرفين. وقد اعتبر ذلك "دفعاً للمرأة نحو الضلال"، وأدى إلى استشارة سخط رأى العام. ولم يكدم ما تنشره الصحف المصرية من سيناريوهات لمثل تلك الأحداث يختلف: فتاة أغوتها كلمات شكرى مصطفى الأسرة، أو كلمات أحد مريديه، فهجرت منزل أسرتها وتركت دراستها وذهبت لتحمي مع "الجماعة". وبغض النظر عن مسألة إنكار الترابط الاجتماعي بالكامل التى تثيرها تلك الصور أحادية الجانب، تظل حقيقة أن النساء ذهبن للاشتراك فى هذه الجماعة، وتعرضن بذلك لمخاطر اجتماعية كبيرة مثيرة للاهتمام وعلينا أخذها فى الاعتبار. فإن أحداً لم يجبرهن أو يختطفهن، بل ذهبن بكامل إرادتهن للمشاركة فى نشاط إسلامي. وهذه النقطة ذات صلة بتحليلنا الذى سيرد فيما بعد حول النشاط النسائي الإسلامى.

ويرى شكرى أن الزواج يحدث متأخراً فى المدن المصرية اليوم، وهو أمر يعانى منه الشباب. وبالتالي، باشر شكرى مصطفى إقرار وترتيب زيجات مبكرة لأعضاء جماعته. ولكنه، بتحميه الممارسات الاجتماعية الأساسية، كان يدخلهم أيضاً ويحولهم إلى شكل مادي من الخطاب السياسى.

وتعد "جماعة" شكرى مصطفى مثلاً على كيفية خلق الممارسات الضابطة الداخلية والحفاظ عليها، ومدى إدراك باقى المجتمع لها كممارسات مختلفة ومن ثم "خطيرة". وفى هذا الصدد، نجد أطروحة فوكو (Foucault, 1977) وثيقة الصلة بهذه النقطة، فهو يذهب إلى أن الممارسات الضابطة يمكن أن تضم فصلاً أو عزلاً، بالمعنى الحرفى، لقطاعات من السكان (من خلال السجن أو الإيداع فى مستشفيات الأمراض العقلية). فقد قام شكرى مصطفى بعملية عزل، فاصلاً نفسه ومريديه عن باقى المجتمع من خلال التهميش الطوعى لجماعته وإنشاء أشكال مؤسساتية بديلة يعمل داخلها مريدوه. ولا توجد رهاقة أو تلطيف فى التقسيم الصارم الذى أقامه بين "جماعة المسلمين" (الصالحة) وباقى المجتمع (السيئ).

وما يشير الاهتمام أن عملية التصنيف التى يطرحها فوكو لا يجرى تنفيذها فى هذه الحالة عن طريق الحكومة فحسب (من خلال آلياتها الضابطة مثل قوات الأمن ووسائل الإعلام، وغيرها)، وإنما أيضاً عن طريق شكرى مصطفى ذاته. وفى هذه الحالة، تحدد التصنيفات التخوم بين الطبيعى وغير الطبيعى، بين المسلمين الأتقياء والهرطقة. وهنا يبرز جانب مهم: المختلفون هم أنفسهم الذين يجرون التمايز، ليس من موقع الدفاع وإنما كاستراتيجية محسوبة. وبالتالي، تشارك كل الأطراف فى هذا التقسيم وتضاعف من ممارسات "الآخر" الاستيعادية. فسياسة التكفير، على سبيل المثال، التى تصف الأعداء

بأنهم كفار أو مرتدون تُعد ممارسة ضابطة تهدف إلى تقسيم الناس، وتحديدًا: المؤمنون / غير المؤمنين، المسلمون / غير المسلمين؛ وتصبح هذه الممارسة بالفعل من التقنيات الضابطة وتشكل مصدراً للقوة. إن خلق التقسيمات يعد أيضاً شكلاً من أشكال السيطرة الاجتماعية التي تستهدف تهميش "الآخرين" وتكرار عليهم، في ذات الوقت، أى شكل من أشكال الشرعية الاجتماعية-السياسية.

لقد كانت لغة شكرى مصطفى تعبر عن المطالب التي تثير مشاعر عميقة لدى المسلمين. ولذا، ارتأت الدولة ضرورة إسكاته - وهي المهمة التي ثبت أنها عسيرة. وعلاوة على ذلك، بدأت تظهر نظم إسلامية أخرى تعمل سراً، وتقدم للمجتمع منافسين سياسيين. وكان الإخوان المسلمون أحد هؤلاء المنافسين.<sup>(٩)</sup> قامت كل مجموعة، على نحو نمطي، بإنكار حق "الآخر" في الكلام باسم الإسلام، وهي الحقيقة التي تتسق والنقطة المثارة في الفصل السابق بشأن ازدياد الحاجة إلى تصفية شرعية الخطاب المعارض زيادة تناسب تناسباً مباشراً مع تشابه المصادر التي يجرى الاعتماد عليها من أجل الشرعية. ولم تجابه إحدى المجموعتين الأخرى - أى مجموعة شكرى مصطفى ومجموعة مجلة الدعوة - إلا على نحو متقطع. فإحدهما كانت تعيش على أطراف المجتمع، في حين كانت المجموعة الأخرى تناور من داخله. ومع كل، حدثت صدامات بين "جماعة المسلمين" وبعض الجماعات الإسلامية الأخرى الأقل شهرة، وهو ما يذكرنا بإشارة باكس إلى المواجهات مع النظم الدينية الأخرى (Bax, in Wolf 1991: 13). لقد كانت هذه المصادمات - وما سمي "التصفية الجسدية للمرتدين" (المقصود هنا أعضاء الجماعة الذين انشقوا عنها وانضموا إلى جماعة أخرى) - بمثابة العلامات الأولى على التوجهات العنيفة لدى "جماعة المسلمين".

وفي نوفمبر ١٩٧٦، قام شكرى مصطفى بتنفيذ تلك الحملات الأدبية، واعتبرها أمراً داخلياً ضرورياً لتأكيد سلطته في مواجهة التحديات المطروحة من جانب المجموعات الأخرى. وقد كانت هذه هي الفرصة التي تنتظرها الشرطة، إذ ألقت القبض على ١٤ عضواً من "جماعة المسلمين". لقد أخذ هذا الموقف قادة الجماعة على حين غرة. فعلى الرغم من أنهم كانوا يعتبرون الدولة المصرية في الجاهلية، فإنهم لم يكونوا قد طوروا بعد أى تكتيكات واضحة في علاقتهم بهذه الدولة، وخاصة لأنهم ضلُّوا بالوثوق في "سماحة" نظام السادات. وبعد عدد من المحاولات العقيمة، من قبل شكرى مصطفى، لمواجهة مزاعم الدولة و"تصحيح" الصورة السلبية التي قدمه بها الإعلام، قرر القيام بضربة رئيسية من شأنها مساعدته على استعادة سلطته وتوجيه تحدٍ مباشر للدولة. كان ذلك عندما قامت "جماعة المسلمين" باختطاف وزير الأوقاف السابق، ثم قتلته نتيجة لرفض الدولة تلبية مطالبهم. وفي غضون أيام قليلة، كان أغلب أعضاء الجماعة ماثلين أمام محكمة عسكرية، وتم إعدامهم.

لقد كانت "جماعة المسلمين" ظاهرة فريدة في مصر السادات. إن تنظيمها لمجتمع مضاد تنقلب فيه كثير من الممارسات الاجتماعية السائدة، قد أتاح للشباب الإسلامي

الذى اتبع شكرى مصطفى أن يحيا تصورات الطوباوية . وفي نهاية المطاف ، كان النسيان هو مآل هذا التوجه لدى النظم الإسلامية . ولكن إنجازاته وأخطائه تركت دروساً عديدة للآخرين ، وخاصة للمجموعة التى اغتالت السادات بعد ذلك . إن المواجهة بين الدولة و"جماعة المسلمين" ، ثم تدمير الأخيرة ، قد أبطلت صحة استراتيجية "مرحلة الضعف" - وهى أحد أسس تحليل واستراتيجيات سيد قطب . وفى واقع الأمر ، لم يعد شباب الإسلاميين ، الذين جاءوا بعد شكرى ، يفيدون منه (من قطب) .

### مجموعة الفنية العسكرية

فى عام ١٩٧٤ ، حاولت مجموعة بقيادة شاب فلسطينى إثارة انتفاضة فى كلية الفنية العسكرية بمصر الجديدة ، واغتيال رئيس الدولة . وماتزال حقائق القضية ضبابية إلى يومنا هذا ، ومع كل فإن تلك الأحداث تثير الاهتمام لأسباب عديدة . أولاً ، كانت تلك المحاولة المجهضة بمثابة التدريب الأخير على الاعتداء المباشر التى قامت به جماعة الجهاد بعد ذلك فى أكتوبر ١٩٨١ . ثانياً ، جاءت تلك المحاولة من جانب أحد الاتجاهات الإسلامية التى يختلف تحليلها للدولة والمجتمع عن تحليل شكرى مصطفى .

كان هناك اعتقاد أن صالح سرية ، قائد المجموعة ، ينتمى إلى عضوية حزب التحرير الإسلامى .<sup>(١٠)</sup> فعندما وصل صالح سرية إلى القاهرة عام ١٩٧١ ، بدأ التردد على الإخوان المسلمين وإجراء مناقشات مطولة مع حسن الهضيبى وزينب الغزالى . كما بدأ ، فى نفس الوقت ، تجميع مجموعة من الشباب كان أغلبهم من الطلبة فى القاهرة والإسكندرية .

وعلى خلاف شكرى مصطفى ، لم يحاول صالح سرية بناء مجتمع مضاد وتنظيم أى هجرة . وفى الواقع ، واصل مريدوه حياتهم العادية حتى لا يجذبوا انتباه السلطات . وعلاوة على ذلك ، لم يوافقوا على أن المجتمع يمثل الجاهلية والبربرية المعادية للإسلام ، وإنما ذهبوا إلى أن رئيس الدولة وحده هو الذى يعترض سبيل انتشار النمط الإسلامى للمجتمع . ومن ثم ، فإن التصنيف هنا محدود ، وتكتيكات الاستبعاد ذات طابع انتقائى . وعلى الرغم من ذلك ، فإن الخط الفاصل بين النظم الدينية والنظام الدينى يبدو شديد الوضوح .

وبعد أن تمكن صالح سرية من تنظيم مجموعة من المتأمرين ، قام ومريدوه بمحاولة الانقلاب فى ١٨ إبريل ١٩٧٤ . وفشلوا . ولكن الحكومة ، رغم ذلك ، أخذت على حين غرة . وبناء عليه ، بذلت جهود ضخمة لتوريط الأجانب فى الموضوع .

ويجدر أن نتذكر أن انفجار "العنف" هذا على نحو مفاجئ ضد الدولة حدث فى وقت كان فيه جميع أعضاء النظم الإسلامية الذين تعرضوا للسجن فى عهد عبد الناصر قد أطلق سراحهم ، وكانت هناك حركة مماثلة تتنامى فى الجامعات بإجازة من الدولة . وهكذا ، بعد أن تم إفراغ السجون المصرية من السجناء الإسلاميين الذين اعتقلوا فى عهد



عبد الناصر، سرعان ما امتلأت مرة أخرى بالسجناء الإسلاميين في عهد السادات. وفي داخل السجون، قام بعض النزلاء بـ "تغيير الانتماء" وتبادل المعلومات والمعرفة. وعلاوة على ذلك، قاموا بتشكيل صلات أو خلق عداوات، استمرت خارج أسوار السجون.

### الجماعة الإسلامية

كانت "الجماعات" هي الروابط الطلابية الإسلامية التي أصبحت قوة مهيمنة في الجامعات أثناء رئاسة السادات. وبغية التوصل إلى فهم أفضل لهذه الحركات بين الطلاب، يجدر إدراك خلفية هذه الجماعات.

بعد أن أعلن عبد الناصر مجانية التعليم العالي عام ١٩٦٠، ومع الزيادة الضخمة في عدد السكان منذ باكورة أعوام السبعينيات، أصبحت الجامعات في مصر ضيقة ومكتظة بالطلاب. ونسمع، في الواقع، لقباً تهكمياً حول جامعات اليوم، أنها "جامعة الأعداد الضخمة"، وهو المصطلح الذي يجرى استخدامه أيضاً في الخطاب الرسمي.

هناك ملمح آخر يرتبط بأعوام السبعينيات، وهو هجرة المدرسين وأساتذة الجامعات إلى خارج مصر - إلى دول الخليج - مما حرم البلد من مصدر تعليمي مهم. لقد كان طلاب الجامعات يواجهون قاعات دراسية مكتظة، تصبح معها متابعة الأستاذ المحاضر ميزة نادرة. كما أصبح معتاداً دراسة أوراق المحاضر وحفظها عن ظهر قلب (عادة ما تكون معروضة للبيع نظير ربح)، واللجوء إلى "الدروس الخصوصية" (التي يتولى تدريسها نفس المحاضر خارج اللوائح الجامعية)، وذلك من أجل اجتياز الامتحانات بنجاح. ولم تكن الغالبية من الطلاب قادرة على سداد تكلفة شراء الملائم والمذكرات أو تكلفة الدروس الخصوصية. ومن ثم، انتشر الغضب والاحباط إزاء النظام التعليمي بأكمله.

وعلاوة على ذلك، أضافت مشكلات مثل المواصلات من وإلى الجامعة إلى المشاحنات والهياج بين الطلاب - وخاصة النساء. ولا يشير الدهشة إذن أن الجماعات الإسلامية عندما حققت نجاحاً في تقديم حلول عملية لمثل تلك المشكلات، أصبحت أغلبية كبيرة من الطلاب - من الجنسين - مستعدين، على الأقل، للاستماع لهم.

بيد أنه من التبسيط الشديد والمُخل الاعتقاد بأن هذه الاعتبارات المادية هي وحدها التي دفعت الطلاب للانضمام إلى صفوف كوادر الجماعة الإسلامية. فالجماعة بدأت (بعد هزيمة ١٩٦٧) كأقلية داخل الكيان الطلابي الذي كانت تيارات الماركسية واليسار الناصري سائدة فيه. ولم ينقلب حظ الجماعة إلى الأفضل إلا بعد عام ١٩٧٢، إذ أنهم وجدوا أخيراً سبيل النجاح: التعاون التكتيكي الحذر مع النظام لتحطيم سيطرة اليسار في الجامعات (Abdalla 1985). فلقد كان من مصلحة الدولة، في نهاية المطاف، القضاء على هذه المعارضة داخل صفوف الطلاب.

ومع دعم الدولة الحذر، حققت هذه المجموعة الإسلامية تقدمها أثناء فترة الهدوء النسبي التي سادت في الجامعات بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣. وبعد أربع سنوات فقط،

أصبحت المجموعة تسيطر سيطرة كاملة على الجامعات ودفعت بالمنظمات اليسارية إلى العمل السرى .

لقد نجحت الجماعة الإسلامية في إنشاء بنية تحتية أساسية معقدة ذات كفاءة وتنظيم جيد داخل الجامعات . وقد كانت المعسكرات الصيفية بمثابة آليات للتجنيد والتدريب ، وأسهمت بشكل عام في إعداد كوادر الجماعة سعياً لتحقيق إمكانية الاضطلاع بمهام أخرى غير ضرب اليسار الناصرى والشيوعى لصالح المجموعة الحاكمة (Rubin 1990; Mustafa 1995) . لقد ذهب الجماعة إلى أن الناصرية كانت تشكل فترة مكثفة من الجاهلية ؛ ومع ذلك ، فلم تكن فترة السادات أفضل كثيراً . ومع كل ، فقد تمكنت الجماعة من النمو في ظلال الدولة في عهد السادات ، نتيجة للتناقضات الداخلية لتلك الفترة .

وبعد نجاح الجامعات فى السيطرة على اتحاد الطلاب ، حاولت نشر أنشطتها خارج الجامعة .<sup>(١١)</sup> وكان منطقتهم فى ذلك يتمثل فى طموحهم لأن يصبحوا القوة المحركة لعملية التحول من الجاهلية إلى المجتمع الإسلامى . وعلى أية حال ، فقد نجحت الجماعة بالفعل فى أن تصبح فاعلة بدرجة كبيرة ومؤثرة خارج الميدان الجامعى .

وثمة حدثان أديا إلى فتح ثغرة بين الجامعات الإسلامية والدولة عام ١٩٧٧ . يتعلق أولهما بموضوع جماعة المسلمين ، أما ثانيهما فيتمثل فى زيارة السادات إلى القدس . لقد أجبر الحدث الأول الجماعة ( نتيجة لضغط الرأى العام ) على إدانة أنشطة شكرى مصطفى . هذا ، على الرغم من عدم موافقة الجماعة على الأسلوب الذى اتبعته الدولة لحاكمته والتعامل معه .

أما بالنسبة لزيارة السادات إلى القدس ، فتجدر الإشارة إلى أن إسرائيل كانت عدواً للجماعة بقدر ما كانت بالنسبة للمجموعات الإسلامية الأخرى . ولم يكن من المرجح أن يودى أى قدر من الإقناع إلى اختراق أيديولوجية العداء العميقة تجاه إسرائيل ، نتيجة لتأصلها فى الفكر الإسلامى ككل . ولهذا بدأت الجماعة فى استغلال المعارضة لسياسة السلام مع إسرائيل ، تلك السياسة التى قامر السادات خلالها بشرعيته وبقائه السياسى .

ومنذ ذلك الحين ، عانت الجماعة من مضايقات إدارية مستمرة ، ثم من قمع الشرطة فيما بعد . كان هناك تغيير لافت للنظر فى لهجة عمود صحفى بعنوان "أخبار الشباب والجامعات"<sup>(١٢)</sup> فى مجلة الدعوة . وقد نشرت فى فترة مبكرة ، فى يناير ١٩٧٨ ، مقالات تصف الملاحقات والمظالم التى تعانى منها الجماعة على "أيديهم" ( أى النظام ) . وبكلمات أخرى ، ظهر على السطح مرة أخرى التمايز بين "نحن" و "هم" ، إذ انتهت الهدنة غير المعلنة بين الدولة وهؤلاء الإسلاميين .

وهكذا ، فازت الجماعة بالاعتراف بها كقوة معارضة . ومنذ ذلك الحين ، بدأت أعدادها فى التزايد . لقد شهدت السنوات الدراسية الجامعية ١٩٧٩ / ١٩٨٠ و ١٩٨٠ / ١٩٨١ أحداثاً ومواقف متكررة ضمت الجماعة والخارجين عن النظام فى جامعتى المنيا وأسيوط . ومع كل ، فقد تبلور التوتر فى النهاية حول المشكلة العقائدية ، أى الصراعات الطائفية .

ترى الجماعة أن "أهل الكتاب" (اليهود والمسيحيين) يمكنهم التمتع بوضعيتهم كأهل الذمة بسلام<sup>(١٣)</sup> حتى يأتي يوم حتمى يقتنعون فيه بالإسلام ويتبنونه. وليس من المفترض أن يتفاخروا بشدة برفضهم لهذه العملية. لقد تعارض هذا الأسلوب في التفكير مع المطالب القبطية الخاصة بالهوية الثقافية. كانت الأجيال الشابة من الأقباط تعاني من نفس التوترات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية التي يعاني منها جميع المسلمين المصريين، وفيما بعد أظهر كثيرون من الأقباط الشباب ميلاً للعودة إلى الكنيسة.

وتزعم الجماعة أن المسيحيين الغربيين والمسيحيين اللبنانيين قد ضلّلوا الأقباط بتحريضهم على رفض وضعيتهم كأهل ذمة يدفعون الجزية، فضلاً عن تحريضهم لنشر العقيدة ببناء كنائس جديدة، وهو ما يقود إلى استثارة المسلمين (Kepel 1985: 158; Ab-del fattah 1984). ومن واجبات جميع "المسلمين الأخيار"، وفقاً للجماعة، معارضة مثل تلك المشروعات الشريرة. هذا هو الخط العام الذي يتوارى خلف أغلب الصراعات بين الإسلاميين والأقباط. ومن المثير للأهمية الإشارة إلى أن الصراعات الفعلية بين الطرفين كانت تحدث بعد اتخاذ الدولة لقرار أو موقف معين يؤجج الإسلاميين، ولكنه نادراً ما كان يرتبط بالأقباط على الإطلاق. وعلى سبيل المثال، فإن أحداث العنف بين الطائفتين في ربيع ١٩٨٠ بدأت بتقديم السفير الإسرائيلي أوراق اعتماده إلى السادات، ومنح شاه إيران السابق اللجوء السياسي.

وفي النهاية، لم تتردد الجماعة في تأجيج نار التوتر الطائفي من أجل الإساءة إلى الدولة، والإشارة بشكل غير مباشر إلى قدرتها على الحلول محلها.<sup>(١٤)</sup> إن الإسلاميين يتحدون الدولة، لأنها "لا تضع المسيحيين في موضعهم الصحيح" (أي كأهل ذمة يدفعون الجزية)، كما أنها "تستخدمهم لاضطهاد المسلمين".

وفي يونيو ١٩٨١، مباشرة بعد المصادمات التي وقعت بين الإسلاميين والأقباط في منطقة الزاوية الحمراء بالقاهرة، قام النظام بمهاجمة الجماعة وتصفيتها، بذريعة أنها كانت تحرض على الفتنة الطائفية. ومن أجل مراعاة التوازن العقائدي في عمليات القمع، ومن ثم نزع سلاح أي تضامن إسلامي متوقع، هاجم النظام أيضاً وبشدة الكنيسة القبطية وأساقفتها، والتي تعد بمثابة المكافئ المسيحي، ليس للأزهر وإنما للجماعات (المرجع السابق: ١٦٥). وهكذا، وصل عصر الجماعات إلى النهاية بالفعل - وإنما فقط بعدما أصبح الصراع بين المسلمين والمسيحيين شيطاناً كامناً في كل منطقة وكل مدينة وكل منزل في مصر<sup>(\*)</sup>.

### جماعة الجهاد<sup>(١٥)</sup>

"أنا خالد الإسلامبولي، لقد قتلت فرعوناً، ولا أخشى الموت!"  
خالد الإسلامبولي، ملازم أول في الجيش، قتل السادات في ذروة عدم شعبية الرئيس،

(\*) هذا الرأي غير صحيح ويتضمن الكثير من أوجه المبالغة. (سطور).

وبعد مرور عام على اضطرابات الزاوية الحمراء في شهر يونيو، وما قام به النظام من عمليات قمع كاسحة ضد المعارضة الدينية والعلمانية (إذ ألقى القبض على ١٥٠٠ شخص).

إن الجماعة التي ينتمي إليها خالد الإسلامبولي معروفة إلى حد ما أكثر من الحركات الإسلامية التي تحدثنا عنها حتى الآن. وقد أصدر منظر الجماعة، عبد السلام فرج، كتاباً بعنوان "الفريضة الغائبة" يشير إلى الجهاد الذي يعتبر عبد السلام أن شنه ضد الفرعون يُعتبر فريضة،<sup>(١٦)</sup> ولكن علماء الإسلام ناضلوا لحجب هذا الكتاب. لقد أصبح كتاب "الفريضة الغائبة" دستوراً لجماعة الجهاد.

لقد كانت أيديولوجية جماعة الجهاد وأسلوب عملها بمثابة تحول في خط التفكير الذي اتبعته الحركة الإسلامية منذ نشر كتاب "معالم في الطريق". يمثل كتاب "الفريضة الغائبة" نظرية الجماعة وممارستها في شكل تقييم سلبي مختلف مكونات الحركة الإسلامية بشكل عام. ويعتبر عبد السلام فرج أن الجهاد هو سعى من أجل التغلب على سجل الإخفاق (Guenena, 1986).

ويذهب عبد السلام فرج إلى أن جميع تنوعات الاستراتيجيات الانتقالية، المطروحة من جانب شكري مصطفى، والجماعة الإسلامية، والإخوان المسلمين الجدد، وأي مجموعة أخرى، كانت معدة لتجنب القمع الصارم، في حين تعمل في ذات الوقت على تدريب المجاهدين، وقد باءت بالفشل في النهاية. ويشير عبد السلام فرج أيضاً، إلى أن شكري مصطفى مات على المشنقة عام ١٩٧٨، رغم كل ما اتخذته من حذر. كما يذهب، علاوة على ذلك، إلى أن الطبيعة المعادية للإسلام للدولة لم تتغير منذ بدء الحركة الإسلامية، وهي الحقيقة التي تعد في حد ذاتها علامة على الفشل.

لقد تجاهل عبد السلام فرج في كتابه أي تحليل للمجتمع، وبدلاً من ذلك كرسه لمسألة السلطة والدولة. وعند دراسته لما اعتبره نقطة ضعف الفكر الإسلامي منذ حسن البنا - وتحديدًا كيفية الاستيلاء على السلطة - نسب الأولوية المطلقة إلى "الجهاد" ضد الفرعون (أو الحاكم المستبد)<sup>(\*)</sup>، وإلى الجهاد المقدس في شكل انتفاضة ضد النظام واغتيال رئيس الدولة. لقد أمر عبد السلام فرج، في واقع الأمر، بحرب مقدسة ضد أي نظام لا يحكم وفقاً للشريعة وحدها وإنما يطبق بدلاً منها نظاماً قانونياً زيفته التشريعات الغربية.

ويقدم كتاب عبد السلام فرج، في الواقع، برنامجاً للعمل من أجل إنشاء دولة إسلامية. وفي داخل جماعة الجهاد،<sup>(١٧)</sup> يبدو أن قادة فرع مصر الوسطى (أى: كرم زهدى) لم يقدرُوا كتاب عبد السلام فرج تقديراً عالياً. فقد ذهب كرم زهدى إلى أن الجهاد فريضة يدعمها جميع الدعاة المتمسكين بالمبادئ. كما شعر كرم زهدى أيضاً

(\*) ليس للقب (فرعون) علاقة بالاستبداد، لكن لقب للحاكم مثل: الملك والسلطان والرئيس... الخ (سطور).

بضرورة شن الجهاد أولاً وقبل كل شئ ضد الأقباط، ثم بعد ذلك فقط ضد الرئيس (الذى اعتبره كرم زهدى رهينة لديهم) (راجع: Kepel 1985).

ومن هنا، لم يكن مجاهدو جماعة الجهاد في مصر الوسطى والقاهرة ينظرون إلى الأقباط بنفس الطريقة. فمجموعة القاهرة كانت تعتبر الهدف الأساسى للجهاد هو تحطيم الدولة الكافرة. وفي إطار تلك العملية، يمكن بشكل ما معالجة مشكلة الأقباط. ومن الناحية الأخرى، اعتبر زهدى وأصدقائه أن هداية المسيحيين تمثل العقبة الأساسية أمام نشر الإسلام، ولذا استحوطت موقع الأولوية في جميع استراتيجياتهم (المرجع السابق: ٢٠٧).

ومع كل، عقدت المجموعتان اجتماعات دورية، وقررتا في يونيو ١٩٨٠ تنسيق أنشطتهما، مع احتفاظ كل مجموعة منهما بحرية العمل داخل منطقتها. وللمصادقة على اتفاقهما، طلبت المجموعتان من الشيخ عمر عبد الرحمن<sup>(١٨)</sup> أن يصبح مفتيهما. وهكذا، كان عبد السلام فرج وكرم زهدى يمثلان السلطة التنفيذية، فى حين كان مفتيهما يصدر الفتاوى التى تضى الشرعية على أفعالهما. لقد كان الشيخ عمر عبد الرحمن بمثابة الأزهر بالنسبة لهما. وقد كان شباب المجاهدين يحصلون على تطمينات، عند سماعهم لتلك الفتاوى، أنهم سيدخلون الجنة بانضمامهم إلى الجهاد المسلح.<sup>(١٩)</sup>

لقد تسابق أعضاء جماعة الجهاد سابقاً صاحباً من أجل قبول المسؤولية عن قرار اغتيال السادات. ووفقاً لشهادة خالد الإسلامبولى، كان الاغتيال نتيجة منطقية لتفكير عبد السلام فرج. وعلاوة على ذلك، فإن الفرصة<sup>(٢٠)</sup> قد جعلت من الاغتيال فكرة قابلة للتحقق.

وبعد تقديم خطة الاغتيال إلى قادة الفرعين، تفجر سجل ساخن بين كرم زهدى وعبود الزمر (وهو ضابط بالقوات الجوية يبلغ من العمر ٣٥ عاماً وحاصل على تدريب فى مسائل الأمن العسكرى) حول مدى قدرة المنظمة على التحرك بشكل مباشر من اغتيال السادات إلى "الثورة الشعبية" التى من المفترض أن تؤسس الدولة الإسلامية. وبينما أعلن كرم زهدى أنه قادر على السيطرة على أسبوط،<sup>(٢١)</sup> قدم عبود الزمر شكواً مبررة حول قدرة فرع القاهرة على تجميع المراكز الحيوية بالعاصمة.

فشل الحركة الإسلامية - الذى كان عبد السلام فرج قد حذر منه - أدى إلى تبنى دعوة الجهاد ذاتها عندما لم يتغير نظام الدولة، بل استمر، فى واقع الأمر، تحت رئاسة حسنى مبارك. وعلى الرغم من محاولات كرم زهدى ومجموعته للفوز بالسلطة فى مصر الوسطى (وقد نجحوا بالفعل فى إصابة قوات الأمن فى المنطقة بالشلل)، فقد نجح جنود المظلات، الذين تدفقوا من القاهرة، فى سحق انتفاضتهم. وفى النهاية، فشلت محاولات الاستيلاء على السلطة، واستمر نمط الحكومة غير الإسلامية، وفقاً لفهمهم، كما كان دائماً - أى ما يزال المرتدون عن الإسلام يحكمون.

ومع كل، ورغم الإجراءات الصارمة التى اتخذتها الدولة ضد تنظيم الجهاد برمته من

أجل فرض النظام، ما يزال التنظيم يمثل شوكة نشطة في جسد الدولة. لقد جرى تنفيذ الهجمات "الإرهابية" باسمه، وكان آخرها اغتيال دبلوماسي مصري في جنيف في نوفمبر ١٩٩٥. إن فرع مصر الوسطى بوجه خاص - بسبب طابعه ذي الجذور العميقة وشبكة التضامن المرتبطة به - ما يزال يمثل مقر كثير من عمليات التخطيط التي نفذها أعضاء جماعة الجهاد آنذاك. ويبدو واضحاً من خلال أنشطة الجماعة المتنوعة<sup>(٢٢)</sup> أنها ما تزال تعتمد على نفس الأيديولوجية: الجهاد ضد المسيحيين وضد الدولة، باعتباره السبيل الشرعي للفوز بالسلطة.

ويبدو واضحاً أن جماعة الجهاد، علاوة على بعض الإسلاميين الآخرين، يروجون لخطاب مختلف من الاحتجاج، من شأنه أن يظل لافتاً للنظر في المشهد السياسي المصري طالما تجرى مساواة شرعية بنية الدولة بالخضوع الديني. وقد لخص برتراند بادى (Bertrand Badie in Kazancigil 1986: 256) الأمر على النحو التالي:

إن تعاليم هذه الصيغ من الاحتجاج إنما يشكل، على هذا النحو، علامة أخرى على الثقافة الإسلامية. وغياب الشرعية السياسية داخلها، بالمعنى الضيق، يسهم في ميل هذه الصيغ نحو السعي من أجل الشرعية الدينية. (التشديد مضاف)

كما يشير برتراند بادى أيضاً إلى نتيجتين تسفر عنهما هذه الظاهرة. أولاً، أنها توجه ضربات قوية إلى السلطة السياسية الحاكمة، فالاحتجاج يؤسس بهذا الأسلوب شرعيته التي ستتحدى شرعية السلطة القائمة. ثانياً، أن تزامن صيغ الاحتجاج يميل إلى وضع الاحتجاج في موضع يتجاوز قدرة النظام السياسي المؤسسي على الوصول إليه. ويناسب هذا الجانب الأخير جماعة الجهاد، طالما أن الآخرين - مثل الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية - كانوا، في البداية على الأقل، يضعون أنفسهم بشكل أو آخر داخل النظام السياسي المؤسسي.

## أوجه التشابه والاختلاف

في دراسته التي تناولت تحليل المجاهدين الإسلاميين في مصر، يخلص سعد الدين إبراهيم (١٩٨٠) إلى أن الحركات الإسلامية الأربع قد تنامت أساساً من القطاعات الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى الجديدة. وهي مجموعات ذات خلفية ريفية حديثة، تمر للمرة الأولى بخبرة الحياة في مناطق العواصم الضخمة، حيث "التأثير الأجنبي أكثر وضوحاً، وحيث تكون القوى اللاشخصية في أقصى قوة لها" (Ibrahim 1980: 446). وتلعب هذه العوامل جميعها دوراً حاسماً في تحقيق النجاح في مجال اجتذاب أعضاء إلى الحركات الإسلامية.

وترى المجموعات المجاهدة الأربع، أن الالتزام بالإسلام يمد برؤية كاملة وصالحة لتكوين مجتمع صحي على الأرض، ثم جنة سماوية بعد ذلك. وفي واقع الأمر، يكمن جزء من جاذبية التوجهات الإسلامية في وعدهم بالخلاص المزدوج. وقد أبدت بعض المجموعات

الإسلامية - مثل الإخوان المسلمين - قدرة على خلق مؤسسات اجتماعية ناجحة للمحتاجين (مثل المدارس والعيادات)، في الوقت الذي يملئون فيه الفراغ السياسي بهدف مقدس. وبعبارة أخرى، لقد تطهروا من الخطيئة، بمعنى ما، وجعلوا هذه الحياة والحياة الأخرى ناجحتين.

تعتبر جميع المجموعات نظاماً دينية، سواء من زاوية تشكيل بنيتها أو من زاوية تكوينها: فهذه المجموعات تقوم بتعيين القادة الروحيين، وتحديد أشكال متنوعة من الممثلين السياسيين والمتحدثين الرسميين الاقتصاديين، فضلاً عن الأفراد الذين يعملون في ميدان العلاقات العامة. وبشكل عام، يتولون إدارة أنفسهم على أساس ترتيب هرمي واضح وجيد التحديد. كما يعملون أيضاً بصورة مؤسسية إلى درجة كبيرة: فلديهم بنية سياسية ودينية واجتماعية واقتصادية توفر عادة بدائل عملية أمام المسلمين المصريين، سواء على صعيد الحياة اليومية أو على الصعيد الأيديولوجي.

وعلاوة على ذلك، يركز مبرر وجودهم على الدين، والرمزية الدينية، والدلالة الدينية... إلخ. إن الإسلام - أو، توخياً للدقة، تفسيرهم له - هو عقيدتهم الأيديولوجية، وإحساسهم بالهوية، وهدفهم في الحياة، إن لم يكن سبيل عيشهم. وترتكز هذه البنية بأكملها، سواء من الداخل أو الخارج، على "الإسلام"، إن لم تكن مستقاة منه. لقد كان "الإسلام هو الحل" شعاراً للإخوان المسلمين، وصيغ للمرة الأولى أثناء انتخابات ١٩٨٧ عندما شكلوا التحالف. وبطبيعة الحال، يمثل مطلبهم السياسي الرئيسي، والهدف الأساسي لدى المجموعات الإسلامية الأخرى، في تطبيق الشريعة، أو القانون الإسلامي، كقانون دستوري للبلد.

ولا يمكننا إنكار أن هذه المجموعات قد شكلت، في وقت أو آخر، بمجرد وجودها وعملها، "مجموعة سلطة" ملحوظة. وعلاوة على ذلك، يوضح أسلوب عملهم أن عملية إعداد الاستراتيجيات والتكتيكات من أجل القضاء على المعارضة تعد جانباً أساسياً لنمط عملهم. ومن هنا كانت تحالفاتهم السياسية وسياساتهم الاجتماعية وبدائلهم الاقتصادية. (٢٣)

ولقد جرى إنشاء كيان من المعرفة داخل كل مجموعة، كان يركز على شكل ما من أشكال "التعاليم الإسلامية"، ويستخدم كتمارس ضابطة لفرض السيطرة - الطاعة - على الأفراد. وكان الأفراد يشعرون بالقوة لأن "الإسلام هو الحل"، بينما يصبحون في ذات الوقت أسهل انقياداً لأنهم لا يتشككون في التعاليم أو يشيرون تساؤلات بشأنها، وإنما يستخدمونها. ولقد خدم هذا الكيان المعرفي، بتنوعه، غرض إنشاء تقسيمات بين الأفراد وتصنيفهم باعتبارهم مسلمين / أقباط، مؤمنين / غير مؤمنين، معنا / ضدنا، ... إلخ.

وتشارك النظم الإسلامية بشكل عام في تقييم منخفض لمجموعة الأزهر، ويعتبرونهم "بغاوات واعظة" (Ibrahim, 1980: 434). هناك بعض الأعضاء الذين ينظرون لعلماء

الأزهر بعداء صريح، وهناك البعض الآخر الذين ينظرون إليهم بلامبالاة. ويتوارى خلف هذين الموقفان السلبين اعتقاد لدى المجاهدين أن العلماء تخلوا عن مسئولياتهم تجاه الإسلام، وأفرغوا الدين من مكوّنه الاجتماعي-الاقتصادي، ولم يعودوا مؤهلين لقيادة مجتمع المؤمنين. والأسوأ من ذلك، أنهم يفترضون أن العلماء يعترضون طريق إعادة بناء نظام اجتماعي إسلامي بحق (المرجع السابق).

وتتفق جميع المجموعات على فساد النظام السياسي وعدم كفاءته، وعلى توفر الدليل على ذلك. تضم الأدلة الخارجية هزيمة النظام من جانب "أعداء الإسلام" (أى الأقباط، والغرب المسيحي، والصهيونية اليهودية، والشيوعية المحدثة). ويذهب بعض الإسلاميين إلى أن النظام قدم تنازلات مخزية لهؤلاء الأعداء. (٢٤) والنظام، بانحرافه عن المسار المستقيم، فشل في الاستعداد على نحو كاف لصد الاعتداءات الخارجية على دار الإسلام (Ibrahim, 1980: 430). أما على الصعيد الداخلي، فيتفق جميع الإسلاميين تقريباً على أن أكثر علامات الفساد وانعدام الكفاءة وضوحاً تبدو في نسيان النظام للشريعة وتبنيه وتطبيقه لنظم قانونية بشرية غريبة مستوردة. إن هذا التصور الأخير حول نقطة ضعف النظام تشكل السبب الأساسي في أن قوانين الأحوال الشخصية، على سبيل المثال، تظل ورقة مساومة تطرحها الدولة لتهدئة وجهة النظر المسلمة المحافظة. وبعبارة أخرى، إنها القوانين الوحيدة التي تركز على الشريعة في مواجهة القوانين الأخرى، وهي قوانين مدنية.

وترى المجموعات أن قادة النظام الحالي (أى عبد الناصر، والسادات، ومبارك) لم يقدموا مثلاً إسلامياً في السلوك ونمط الحياة، كما لم تتوافر لديهم أية نوايا لإعادة الوضع السابق للمؤسسات الإسلامية. ويعتقد غالبية هؤلاء الإسلاميين أن الانحراف عن الشريعة هو التفسير الأساسي لأسباب معاناة مصر من الفساد الداخلي و"المهانة" الخارجية. ويترب على ذلك أن الحل يكمن في نظام يلزم نفسه بتطبيق الشريعة ويبدأ في ذلك (انظر: Kepel 1985; Burgat 1995).

أحد الاختلافات الرئيسية بين المجموعات الإسلامية ككل يوجد بين الإخوان المسلمين وباقي الإسلاميين. ففي حين يعتقد الإخوان المسلمون أن الدولة الإسلامية الحقّة سوف تتحقق تدريجياً من خلال الدعوة بين الجماهير، يرى الإسلاميون ضرورة اللجوء إلى العنف (سواء بالانسحاب أو باتباع شكل من أشكال الجهاد) من أجل التوصل إلى بناء دولة إسلامية.

ومع كل، فمن بين المجاهدين أنفسهم ترى كل مجموعة الدولة والمجتمع بصورة مختلفة. فمجموعة الفنية العسكرية تدين النظام السياسي في الأساس، ولاتلقى اللوم على المجتمع بشكل عام (رغم اعتباره فاسداً وينوء بالمشكلات). وفي الواقع، تعتبر هذه المجموعة المجتمع ضحية للأمر الجائر الذي يقف على رأس النظام السياسي. وكما أشار واحد من قادة الهجوم على كلية الفنية العسكرية:



إننا نعتبر أن المصريين في الأساس أكثر الشعوب الإسلامية تديناً. لقد كانوا كذلك حتى قبل الإسلام... ومايزالون شديدي التدين. ومن ثم، ستكون مصر قاعدة جيدة لبدء إحياء العالم الإسلامي. كل ما تحتاجه البلد هو قيادة مسلمة مخلصه.

(فقرة وردت، دون ذكر اسم قائلها، في: Ibrahim 1980:431)

لقد أثرت طريقة التفكير هذه تأثيراً حاسماً على استراتيجية مجموعة الفنية العسكرية. كان هدفهم توجيه ضربة مباشرة للقائد. وعلى الرغم من معرفتهم بأن قواهم لا تقدر على الاضطلاع بمهام بنية الدولة بأكملها، فقد تمثلت أيديولوجيتهم في القيام بعمل يمثل "هجوماً في سبيل الله".

ومن الناحية الأخرى، لم تكن "جماعة المسلمين" تقيم هذا التمايز بين النظام السياسي والمجتمع بشكل عام، بل كانت تعتبرهما متساويين وكل منهما صورة طبق الأصل من الآخر. وتعتبر "جماعة المسلمين" أن المجتمع الفاسد يفرز نظاماً سياسياً فاسداً، والعكس صحيح. وعلاوة على ذلك، رأت الجماعة عدم إمكانية إصلاح النظام السياسي الحالي في مصر، والمجتمع المصري أيضاً، وبالتالي سبقيان في حالة الجاهلية.

ومن هنا كانت استراتيجية الجماعة طويلة الأمد وصبورة. ونظراً لحالة الجاهلية، ينبغي أن يمر المجتمع بمرحلة إعادة بناء أخلاقية من القاعدة إلى القمة. وتحقيقاً لذلك، تم بناء نواة مجتمع يضم مجموعة من المؤمنين الذين من المفترض يحيون الحياة الإسلامية الحقة. إن "جماعة المسلمين"، بانعزالها عن باقي الجاهلية، تطبق الهجرة وتجدد نفسها أثناء مرحلة الضعف. كان هدفهم أن تنمو قوتهم بالتدرج، ثم يظهرون لإحداث تغيير راديكالي سواء في المجتمع أو في هياكل الدولة.

أما الجماعة الإسلامية، فقد ألهمتها أعمال سيد قطب إلى حد كبير، ولكن الجماعة لم تكن تمتلك استراتيجية واضحة خاصة بها. كانت أعمال الجماعة ومواقفها تميل إلى أن تكون خليطاً من أفكار "المعسكرين": الإصلاحيين والمجاهدين. كانت تتفق مع معسكر الإصلاحيين في الإيمان بالدعوة داخل المجتمع كوسيلة لتحقيق التحول التدريجي إلى "المجتمع الإسلامي". وكانت تتفق مع المجاهدين في قبول فكرة فساد هياكل الدولة وقائدها.

لم يُسهب المنظر الأساسي لجماعة الجهاد حول المجتمع، رغم اتفاقه على أن المجتمع ما يزال في الجاهلية. ولكن المسألة المثيرة للانتباه في أيديولوجية الجهاد هي إصرارهم على الجهاد المسلح باعتباره جوهر استراتيجيتهم. لقد كانوا يعتبرون الجهاد الوسيلة الوحيدة للإطاحة ببنية الدولة الحالية. وكانوا يختلفون فيما بينهم حول أسلوب الهجوم على الدولة: هجوم مباشر أو غير مباشر (من خلال الأقباط، على سبيل المثال).

وخلاصة الأمر، يمكن القول إن بعض المجاهدين الإسلاميين كانوا يهدفون إلى تغيير الفرد كوسيلة لإصلاح المجتمع، في حين استهدف البعض الآخر المجتمع في الأساس كبادرة للتغيير. وقد كانت بعض الحركات تسعى إلى إحداث تغيير جزئي، بينما سعت حركات

أخرى إلى إحداث تغيير كلي في أي بؤرة يعتبرونها أكثر دلالة.

ومع ذلك، ومن خلال تكوين ما يمكن تسميته "مجتمع الشفافة المضادة"، ساهم الإسلاميون في خلق أشكال جديدة من الاحتجاج تتعلق على نحو مباشر بحماية هوية الإسلام - ضد الفسق، والفساد، وانعدام الكفاءة. وتحديدًا في سياق حماية الهوية الإسلامية، يمكن أن نشهد معارضة عدائية لتطوير قانون جديد للأسرة، أو تبني وضعية جديدة بشأن المرأة.

تُعد "قضية المرأة" الاختلاف المهم الأساسي التالي بين النظم الإسلامية، ومن ثم تجدر الإشارة إليها في هذا السياق. (٢٥) يجادل النساء والرجال في عدم وجود شيء يسمى "قضية المرأة"، وإنما هي في الواقع قضية "المجتمع" الأوسع نطاقاً. ومع ذلك، توجد خلافات داخل المجموعات وبينها، وتلخيص تلك الآراء أو تعميمها يتسم بصعوبة شديدة. إن "جماعة المسلمين"، على سبيل المثال، لديها نساء ناشطات من بين أعضائها (رغم اعتبار المرأة تنتمي لفئة تالية للرجل وخاضعة له).

كما تضم جماعة الجهاد أيضاً بعض النساء الأعضاء، وقد أجريت مقابلات مع بعضهن. ومع كل، فالأمر المثير للاهتمام في جماعة الجهاد يتمثل في التناقض بين ما قاله أعضاؤها الرجال (أو لم يقلوه) حول النساء الناشطات والصورة التي قدموا بها هؤلاء النساء، وبين ما كان يتأتى على بعض النسوة أنفسهن قوله. صور الرجال أعضاء جماعة الجهاد النساء باعتبارهن يقمن فحسب بوظائف الأم والزوجة كما تقضى بذلك الشريعة في رأيهم. وما يشير الانتباه، أنني لم أكن في حاجة للوصول إلى النساء الناشطات من خلال الرجال، وإنما تمكنت من مقابلتهن عن طريق صديقة مشتركة. لقد حكى لي النساء عن التكاليف المنوط بهن تنفيذها، وتسليم المتفجرات، وإيصال الرسائل، والعمل في حالات عديدة كحلقة وصل بين مختلف أعضاء الجماعة. وبغض النظر عن هذه الأدوار، شاركت بعض النسوة في عمليات البحث عن زوجات المستقبل وتعليمهن. وبوضع كافة هذه الأمور في الاعتبار، فإنني أتساءل عن تعريف الأعضاء الرجال لكلمتي "الزوجة" و"الأم".

وعلاوة على ذلك، ثارت لدى تساؤلات عديدة عند مقابلي لهؤلاء النسوة، تساؤلات حول من وأين ومتى ولماذا، فيما يتعلق ببحثي. إن جميع النساء الناشطات في جماعة الجهاد اللاتي قابلتهن قد تركن لدى انطباعاً قوياً من الثقة الذاتية وإحساساً متفجراً بالهدف. وأخيراً، لم تترك أي من نساء الجهاد اللاتي قابلتهن فرصة لقائنا تمر دون الإشارة بوضوح إلى ضرورة ارتدائي الحجاب. ومن هنا، فإن علاقات القوة بين الباحث والمبحوث كانت تبدو، في لحظات عديدة، ملتبسة في أحسن الأحوال، إذ شعرت أنني موضوع للبحث والنصح. لقد تركتني هذه اللقاءات أيضاً بشعور أنني أدين بشئ لهؤلاء النسوة نتيجة لموافقتهن على مقابلي - رغم الخطر الشخصي في بعض الحالات.

ويوجد خلاف كبير بين أعضاء الإخوان المسلمين فيما يتعلق بآرائهم حول المرأة، ولذلك ليس من الملائم أن أطرح موقفاً تعميمياً. ومع كل، فإن كتابات بعض من أبرز أعضائهم تترك مساحة قليلة للالتباس. فعلى الرغم من التشديد على أولوية الأمومة ودور الزوجة، تعتبر هذه الأدوار في حد ذاتها أدواراً سياسية وليست منزلية.

وفي الخلاصة، توجد أوجه اختلاف وتشابه مهمة بين مختلف النظم الإسلامية التي تناولناها بالمعالجة هنا. وتتراوح هذه الأمور من مبرر وجودهم ذاته إلى التقنيات الضابطة، وإلى طرق عملهم في مواجهة الدولة. وتجدر الإشارة إلى التحدى الأيديولوجي الختمى المطروح من جانبهم أمام الدولة - وخاصة عند اهتزاز شرعية الدولة، وعندما يكون القمع أكثر مصادر قوتها فاعلية. لقد أثبتت النظم الإسلامية، بوجودها السياسي وممارستها الاجتماعية-الاقتصادية، أنها بديل أيديولوجي واقتصادي فعال لبنية الدولة القائمة. وسواء عمل الإسلاميون من داخل هياكل الدولة القائمة، أوهاجموها بعنف من الهوامش، فقد جعلوا وجودهم محسوساً بقوة على جميع الأصعدة الحياتية. وبالفعل، لا يوجد أى معارضين سياسيين آخرين للدولة المصرية يمتلكون مثل هذا الوزن السياسي والنفوذ الاقتصادي والدعم الاجتماعي. ولاننكر ما لأشكال القوة هذه من آثار حول كيفية إدراك قضايا المرأة وما يترتب على ذلك من مستويات للنشاط النسوي. وبمثل هذا العامل السياسي والاقتصادي والثقافي، يؤثر التوجه الإسلامى على جميع الخطابات المطروحة فى مصر.

وفى الفصول التالية من الكتاب، سوف أتناول بالدراسة مختلف مواقع وأصوات النشاط النسائي.

## الهوامش

- (١) قبل أي شيء، ليس من المتصور أن هؤلاء النسوة - كزوجات وبنات وشقيقات النشطاء الرجال - لم يمارسن تأثيراً.
- (٢) كان عمر التلمساني قائداً لجناح منشق من الإخوان المسلمين، كما كان رئيس تحرير مجلة "الدعوة" - لسان حال الإخوان.
- (٣) الاسم الفعلي للجماعة هو "جماعة المسلمين". ولكن اسم "التكفير والهجرة" يعني حرفياً الإعلان عن أن المسلمين غير مؤمنين (كفار)، والهجرة تشير إلى ما تناضل الجماعة من أجله بطرق عديدة. وفي واقع الأمر، كان من الأيسر تحديد الجماعة باسم "التكفير والهجرة"، لأن اسم "جماعة المسلمين" يخلط بينها وبين "الجماعة الإسلامية".
- (٤) تتولى هذه الوزارة إدارة الممتلكات الدينية الإسلامية، وتعتبر لسان حال الإسلام الرسمي.
- (٥) مثل رفض صلاة الجمعة التي لا يؤمها أحد أفراد الجماعة، ورفض الصلاة في المساجد التي لم يشيدها قادة الجماعة أو أتباعها.
- (٦) تعتبر الفتاوى استشارات دينية تميز سياسات أو أفعال معينة. وعادة ما تضع سابقة أو تطرح مسوغات إسلامية.
- (٧) ما يزال تأثير الشيخ الشعراوي محسوساً حتى اليوم، إذ يبث التلفزيون تفسيراته الدينية. وسوف نقدم في الفصل السابع تحليلاً لخطاب الشيخ الشعراوي حول المرأة.
- (٨) يستخدم مصطلح دار الإسلام للإشارة إلى أراضى المسلمين. وهو في مقابل مصطلح دار الحرب.
- (٩) أشرنا سابقاً إلى عمر التلمساني، رئيس تحرير مجلة الدعوة، وقد كان قائد هذه المجموعة.
- (١٠) تأسس هذا الحزب في فلسطين عام ١٩٥٠، جزئياً كرد فعل للهزيمة العربية في حرب ١٩٤٨ من إسرائيل، وجزئياً بسبب اغتيال حسن البنا عام ١٩٤٩ (مؤسس جماعة الإخوان المسلمين). وعلى خلاف الإخوان المسلمين، الذين سعوا إلى الدعوة بين الجماهير الإسلامية حول الحاجة إلى أسلمة المجتمع، كان حزب التحرير الإسلامي يرى ضرورة الاستيلاء أولاً على السلطة السياسية عن طريق انقلاب مسلح. ومن ثم، يتأسس التوجه الإسلامي من أعلى. وبسبب أهدافه، كان الحزب محظوراً في كل مكان ويتعرض أعضاؤه للمطاردة (راجع: Kepel, 1985).
- (١١) كان الأسلوب الأساسي المتبع في هذا الصدد هو تنظيم الصلاة الجماعية - وخاصة في أيام عيد الفطر وعيد الأضحى - وخلالها كانت الجماعة تقوم بالدعوة وتحميد الأتباع في ذات الوقت.
- (١٢) كان هذا العمود يمثل، بشكل أو آخر، صوت "الجماعة" منذ إنشائها.
- (١٣) كانت عبارة أهل الذمة تستخدم منذ باكورة الإسلام، وتعني أساساً غير المسلمين الذين يتمتعون بحماية الدولة نظير سداد الجزية.
- (١٤) ظهرت نفس التكتيكات بوضوح فيما بعد، في يونيو ١٩٨١، بمنطقة الزاوية الحمراء، وهي منطقة فقيرة بالقاهرة. لقد شهدت تلك المنطقة أحداث عنف مروع بين الطرفين. ولقي عديدون من المجموعتين حتفهم بأسلوب بربري وشاذ. وقد أفادت التقارير الرسمية أن الجماعات - من بين آخرين - هي التي حرّضت على هذا الصراع، في محاولة منها لتقويض دور الدولة.
- (١٥) للاطلاع على دراسة تفصيلية حول هذه الجماعة، راجع: Youssef (1985) and Guenena (1986).
- (١٦) مفهوم الفرعون المستخدم هنا مقصود به الإشارة إلى حاكم البلد أو الطاغية - فهاتان هما صورتان التقليديتان (أو النمطيتان) للحكام في مصر القديمة. ووفقاً لهذا الخطاب الإسلامي، يجري التلميح بأن رئيس البلد هو حاكم أوتوقراطي مستبد وقاسي لا يرحم، وبعيد في نفس الوقت عن الإسلام

والتاريخ الإسلامي .

( ١٧ ) انتظمت الجماعة بشكل مناسب واستراتيجي في مقرين أساسيين: أحدهما في القاهرة والثاني في مصر الوسطى .

( ١٨ ) الشيخ عمر عبد الرحمن هو أستاذ ضريير بكلية الأزهر في أسيوط ، وترجع علاقته بكرم زهدى إلى عام ١٩٧٤ . ويروي كيبيل (Kepel) أن هذا الأستاذ يحظر على الطالبات توجيه سؤال مباشر له مخافة أن يرتكب الزنا بأذنيه ! ولهذا، يتأتى على الطالبات أن يكتبن أسئلتهن ويقوم زملاؤهن الطلاب بقراءتها . إنه نفس الرجل الذى صدر ضده حكم قضائي في الولايات المتحدة في أكتوبر ١٩٩٥ بعد اتهامه في مؤامرة للتحرير على الفتنة ، وكان متهما بأنه العقل المدبر لمؤامرة قصف بعض المباني والأنفاق في نيويورك ( وهي المؤامرة التى كشف عنها مكتب التحقيقات الفيدرالية بالولايات المتحدة ) .

( ١٩ ) عادة ما يقال إن المجاهدين الثبان قد حصلوا على تأكيد بدخولهم الجنة خلال واقعة أخرى ، وهي قتلهم للصاغة الأقباط عندما كانوا يسرقونهم لتمويل جماعتهم . ومع ذلك ، يشير ميخائيل يوسف (Michael Youssef) إلى إنكار هذه المسألة أثناء محاكمات أعضاء الجهاد .

( ٢٠ ) شارك خالد الإسلامبولي في العرض العسكري الذى حضره رئيس الدولة .

( ٢١ ) يرجع ذلك إلى أنه تمكن مع رفاقه من تشكيل مجموعة ذات جذور عميقة داخل العشائر الإسلامية ، وكان بإمكانه أن يستقى منها تضامن ودعم ثمينين عند الحاجة .

( ٢٢ ) من أبرز هذه الأنشطة نجد الهجمات التى تعرضت لها صناعة السياحة ونجحت في هدفها ، وهو تشييط همة السائحين عن الحجى إلى مصر . إن مصدرا رئيسيا لدخل الدولة من العملة الصعبة قد تعرض لضربة قاصمة بالفعل . ولكن المسألة التى لم يركن إليها الإسلاميون ، أو ربما لم يضعوها بعين الاعتبار ، هي الآثار المترتبة عن مثل هذه السياسة على ملايين المصريين الذين يكسبون قوتهم من صناعة السياحة ، إضافة إلى العدد الكبير من الجرحى نتيجة للعنف .

( ٢٣ ) وبوجه خاص ظاهرة الشركات الإسلامية لتوظيف الأموال التى تكاثرت في الثمانينيات وأحاطت بها شائعات أنها تقوم بتمويل أنشطة الإخوان المسلمين .

( ٢٤ ) المقصود هنا معاهدة السلام مع إسرائيل ، بالإضافة إلى موقف الحكومة في حرب الخليج .

( ٢٥ ) يتناول الفصلان السابع والثامن معاملة تفصيلية لكيفية إدراك النشطاء الإسلاميين - الرجال والنساء ، والنسويات الإسلاميات بوجه خاص - لقضايا المرأة .

الفصل  
الخامس

# الأصوات النسوية

## 5

# والمنظمات النسائية

سوف أقوم في هذا الفصل بتقديم مختلف النسويات اللاتي أشرت إليهن في الفصل الأول وتحليل أفكارهن، سواء بإعطاء صوت للناشطات من مختلف التيارات، أو بتبيان رؤاهن حول القضايا التي أتناولها بالمعالجة في هذا البحث: التوجه الإسلامي، والتوجه النسوي، والدولة. ولقد قدمت في الفصل السابق تحليلاً على ضوء علاقات القوى المهيمنة.

قامت هدى شعراوي عام ١٩٢٣، بتأسيس أول اتحاد نسائي مصري. ومع كل، فقد بدأ النشاط النسوي في مصر في أواخر ١٨٨٠ - وهي فترة كانت تموج بالاضطراب الوطني نتيجة للسيطرة الكولونيالية البريطانية. ومن ثم، يعود التوجه النسوي المصري إلى ما يزيد على نصف قرن. ولهذا، فإن النساء المصريات، وهن غير جدييدات على سياسات الجدل والنضال من أجل حقوق المرأة، لديهن سوابق تاريخية ناجحة ولامعة، توفر الخلفية الأساسية للنضالات التي تلت (١).

وبعد تأسيس الاتحاد النسائي، سرعان ما بدأت تظهر الاختلافات في الاستراتيجيات وأساليب التفكير بين الأعضاء من النساء الناشطات. كانت الاختلافات ذات أساس أيديولوجي وديني. هناك إنجي أفلاطون، على سبيل المثال، التي شعرت بالحاجة إلى برنامج يساري راديكالي (نسبياً) "قريب من الجماهير". ومن الناحية الأخرى، كان مثال زينب الغزالي ملحوظاً، فقد شعرت أن مثال هدى شعراوي (٢) دخيل وغير أصيل، وتركت الاتحاد النسائي المصري، وشكلت أول رابطة نسائية إسلامية عام ١٩٣٦ (\*). إن مثل هذه الاختلافات، وما ترتب عليها من انشقاق بين مجموعات النساء، قد مهد بشكل أو آخر للاختلافات الأيديولوجية والاستراتيجية التي تتبناها النسويات اليوم.

(\*) "جماعة السيدات المسلمات" - المترجم



وعلى الرغم من المعارك التي خاضتها، وفازت فيها، كثيرات من النساء المصريات، في النضال من أجل المشاركة الفعالة في الحياة السياسية المصرية، فإنهن يشعرن أن أعوام الثمانينيات والتسعينيات تُعد بمثابة علامة على بداية "حقوقهن المعرضة للخطر". ونظراً لعدم وجود اتحاد موحد للمرأة، شاركت النساء في العديد من المنظمات النسائية غير الحكومية والجماعات النسائية التي تشكلت حول قضايا مختلفة، فضلاً عن الأحزاب السياسية، وأيضاً "المنظمات النسائية" التابعة للحكومة. إن مختلف المنظمات غير الحكومية مكملة بقوانين معينة فرضتها الدولة (على سبيل المثال القانون ٣٢ لعام ١٩٦٤)، قوانين تحكم هذه المنظمات وتحظر، على نحو خاص، "أى مشاركة فى السياسة أو النشاط السياسى". ويبدو أن أكثر أشكال المنظمات النسائية قبولاً وأقلها "تعرضاً للمضايقات" -- حتى في عصرنا الراهن -- ماتزال هي تلك الأشكال التي تتعامل مع "الانشغالات التقليدية للمرأة"، أى الانشغالات التي تتعلق في الأساس بالعمل الخيري للفقراء والمحتاجين، أو بتنظيم المشروعات النسائية التي تظل بريئة سياسياً بقدر الإمكان. ولا يمكن، في هذا السياق، محاولة تعداد كافة الجماعات النسائية ومختلف النشاط في البلد اليوم، فهذا الكتاب ليس على شاكله مشروع "من هو من" Who's Who، كما أنه ليس محاولة لإعداد موسوعة حول المنظمات النسائية غير الحكومية في مصر.<sup>(٣)</sup> ولكن

الكتاب يستهدف إلقاء الضوء على تنوع الأشكال التي اتخذتها مختلف المجموعات والأفراد، والأفكار التي ناصرتها، ثم تحليل ما يسفر عن ذلك من ديناميات القوة.

يستهدف الكتاب أيضاً إجراء مسح لجماعات وناشطات بعينهن مهمات بالعمل من أجل التأثير في عملية إحداث تغيير أساسي في المجتمع عن طريق تغيير العلاقات القائمة بين الجنسين. لقد امتدت جذور النشاط النسوي المصري، منذ بدايته، إلى الأنشطة الخيرية، أو ما اعتبر نوعاً من تقديم المساعدة التقليدية. وأعنى بالمساعدة التقليدية تلك الأنشطة التي أصبحت تُعتبر "عملاً للمرأة". وكما أشرنا عليه، تضم هذه الأنشطة العمل الخيري، ومحو الأمية، والرعاية الصحية، ومختلف المهام النسائية المنزلية الأخرى مثل الحياكة، والطهي، ورعاية الأطفال. ولا أتناول بالدراسة في هذا الكتاب تلك المجموعات التي تجمعت مع بعضها خصيصاً لتحقيق تلك الأغراض. ولكن هذا الشرط "يسقط" عند النظر إلى النساء الإسلاميات. ويرجع ذلك إلى أن ندرة المعلومات المتاحة حولهن، وحول منظماتهن، لاتباع رفاهية الانتقاء. وعلاوة على ذلك، كانت يرين كثيرات منهن عدم إمكانية الفصل بين ممارسة العمل السياسي من أجل المجتمع الإسلامي وبين العمل من أجل المرأة.

لقد كانت القضايا المتعلقة بقوانين الزواج والطلاق (قوانين الأسرة أو الأحوال الشخصية) تثير خلافات عديدة منذ بداية الحركة النسائية في مصر. وماتزال هذه القضايا تشكل إحدى النقاط الملحة في برامج مختلف المجموعات النسائية. وقد برزت قضايا أخرى خلال السنوات الماضية، أي من ١٠ إلى ٢٠ سنة، وتحديداً: مقاومة الضغوط المحافظة التي تحاول إبقاء المرأة في المنزل وخارج سوق العمل؛ وقضايا الاغتصاب والمعاقبة عليه؛ والتحجب، أو مجموعة متنوعة من القضايا التي تخص "المرأة في الإسلام"، وتضم مناقشات حادة حول "الأدوار والملابس الملائمة للمرأة المسلمة". إن هذه القضايا وغيرها تُعد من بين الأنشطة غير التقليدية التي تمارسها المجموعات النسائية والناشطات المستقلات على السواء.

ولا يوجد ما يمكن اعتباره حركة نسائية واحدة متجانسة. هناك العديد من المجموعات والروابط النسائية النشطة بدرجة هائلة، وتعرف بعضها وقد عملت أعضاؤها كأفراد معاً في فترات معينة حول مشروعات وقضايا معينة - مثل البيئة، والرعاية الصحية، وتنظيم الأسرة، وشن حملات حول قوانين الأحوال الشخصية، والأسرة، والمواطنة، وقوانين العمل. ومع ذلك، عادة ماتنشط هذه المجموعات والأفراد بصورة منفصلة، بشكل عام، وبدون تنسيق أو تعاون.

وعلاوة على ذلك، تغطي هذه المجموعات النطاق السياسي بأكمله، إذ تضم نساء من اليسار (من أعضاء حزب التجمع والحزب الناصري)، والوسط (مثل بعض الجمعيات النسائية المستقلة، فضلاً عن "لجنة المرأة" بالحزب الحاكم) (\*)، واليمين (كما في حالة

(\*) الحزب الوطني الديمقراطي (سطور).

المجموعات النسائية الإسلامية). والاستقطاب بين اليسار واليمين شديد. إن توقع وجود شكل ما من الحركة الجماعية حول قضايا المرأة تضم أنصار الإسلاميين مع اليسار يعنى الآن أننا نطلب الكثير.

وسوف أتناول في القسم التالي عملية وضع خريطة عريضة لختلف المجموعات. وسيتم نظمها بالترتيب التالي: الأحزاب السياسية، المنظمات الأهلية الخاصة أو المنظمات غير الحكومية، والناشطات المستقلات. وسوف أترك، خلال هذا القسم، مساحة لكلمات النساء أنفسهن<sup>(\*)</sup>، ومن ثم لتعدد أصوات خطاباتهن. كما سأقوم في القسم الأخير بتحليل ديناميات القوة التي تسردها مختلف الخطابات.

### المرأة في الأحزاب السياسية

تعد الأحزاب نشاطها واهتمامها بمجال القوى السياسية المتصارعة، أو ممارسة المعارضة السياسية، وليس بمسألة تغيير المجتمع. وإذا ما تم توسيع هذا النشاط ليشمل تغيير المجتمع، سوف تشغل قضية المرأة عندئذ موقعا أفضل من وضعها الحالي، مادامت هذه القضية تمثل محورا مركزيا لتغيير المجتمع. (أمل محمود، الحزب الناصري)

يوجد في مصر ١٣ حزبا سياسيا. الأحزاب الخمسة الرئيسية هي: الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم (وهو حزب وسطي)، وحزب التجمع (يساري)، وحزب الوفد (ليبرالي)، وحزب العمل (يتحالف مع الإخوان المسلمين، ولذا أقرب إلى اليمين في الميدان السياسي)، والحزب الناصري (يساري). ويوجد لدى كل حزب من هذه الأحزاب شكل ما من أشكال "لجنة المرأة"<sup>(٤)</sup> التي تنخرط بنشاط في تنظيم الجلسات العامة والمناقشات والندوات في مجال المرأة، وإعداد المشروعات النسائية والعمل فيها، وممارسة الضغوط حول قضايا المرأة، فضلا عن توزيع المطبوعات التي تضم الدراسات والأبحاث التي قدمت في الندوات.

ولقد اخترت أن أكتب حول الأحزاب السياسية التي تُعد، في رأبي، أفضل تمثيل لختلف التوجهات النسوية، ومن ثم فإنني أركز على لجان المرأة في كل من الحزب الوطني الديمقراطي، باعتباره الحزب الحاكم؛ وحزب التجمع باعتباره الحزب اليساري ويضم بدرجة كبيرة توجهها نسويا علمانيا (رغم أنه لا يقتصر على ذلك، كما لا يتسم هذا التوجه بالتجانس التام)؛ وحزب العمل كتعبير عن التوجه النسوي الإسلامي. ولا يمكن اعتبار أى من هذه التصنيفات مطلقة أو عامة بأى شكل. ففي واقع الأمر، يوجد داخل الحزب الواحد مجال من الآراء التي يمكن أن تضم نطاقا كاملا من التوجهات النسوية. ومع كل، فلقد اعتبرت أن التوجه النسوي للمرأة التي تم انتخابها (أو تعيينها)، كما في

(\*) اعتمدنا في ترجمة الحوارات على النص الإنجليزي، إذ لم يتيسر الاطلاع على شرائط تسجيل المقابلات التي

أجرتها المؤلفة - المترجم.

حالة الحزب الوطني الديمقراطي) رئيسة للجنة المرأة مقبولاً، على الأقل، من جانب أغلبية أعضاء الحزب.

## الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم - فرخندة حسن

لا أعتقد في المطالبة ببعض الحقوق. إنني أودى وظيفتي أولاً وأثبت قدرتي على أدائها وبصورة جيدة.  
(فرخندة حسن)

توجد بالحزب الوطني الديمقراطي أمانة للمرأة، لديها شبكات وفروع في مختلف أنحاء البلد. كما توجد بالحزب الوطني الديمقراطي أيضاً، مجسات في كثير من الجمعيات النسائية في كافة أنحاء البلد، وتنظم حول موضوعات معينة (الصحة، العمل، ... إلخ). وهذه الجمعيات إما أنها تنضوي تحت سيطرة الحزب مباشرة (الأعضاء و/ أو ارتباط المشاركات ارتباطاً هيكلياً بالحزب)، أو تخضع لسيطرة الحزب غير المباشرة، بشكل أو آخر، عن طريق قانون الجمعيات (القانون ٣٢ لعام ١٩٦٤). وكل هذه الجمعيات مسجلة لدى "الإدارة العامة لشئون المرأة" بوزارة الشؤون الاجتماعية، التي تشرف على أنشطتها وتتابع تنفيذ القانون سالف الذكر.

وبخلاف إعداد مختلف المشروعات الاقتصادية والاجتماعية للمرأة، ومباشرة العمل فيها (عادة ما تضم محو الأمية، والصحة، والمشروعات المدرة للدخل)، تهتم مختلف المجموعات النسائية بتنظيم ورش العمل، والندوات، والمناقشات، والمحاضرات حول مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية المرتبطة بالمرأة.

لقد قام الرئيس بتعيين فرخندة حسن رئيساً لأمانة المرأة بالحزب الوطني الديمقراطي. وفرخندة حسن هي أستاذة للجيولوجيا بالجامعة الأمريكية، وعضو بمجلس الشورى، وكانت عضواً في مجلس الشعب. وهي تؤكد ما يلي:

لم أكن جزءاً من أي حركة. لقد شققت طريقى بين الرجال.... انتخبني زملائي للرئاسة [رئاسة قسم الجيولوجيا]. إنني لا أطالب بحقوق المرأة بقدر ما أثبت ماتقدر المرأة على القيام به.<sup>(٥)</sup>

وفي واقع الأمر، تؤكد فرخندة حسن هذه الفكرة من خلال وصفها لعمل أمانة المرأة بالحزب الوطني الديمقراطي:

ما نفعله في الحزب أن نثبت للمجتمع أن المرأة تسهم في عملية التنمية. هذه طريقة استحقاق المشاركة السياسية [للمرأة] في مستويات صنع القرار. إن عددنا قليل لأن الرجال بدأوا قبلنا، ولذا فهم في المقدمة. إن نسبة النساء صغيرة، ولذلك فإننا نعمل حول هذه المسألة.

وعند سؤالها عن أهداف أمانة المرأة، أصرت فرخندة حسن أن هناك هدفاً واحداً فقط

- زيادة مشاركة المرأة في الحياة السياسية وعملية صنع القرار. أما عن كيفية تحقيق أمانة المرأة لهذا الهدف، فيتم عن طريق محاولة رفع وعي المجتمع والنساء أنفسهن، من خلال عقد المؤتمرات والندوات وعبر وسائل الإعلام المختلفة وغيرها من القنوات.

تضم أمانة المرأة ٢٦ امرأة في موقع المسؤولية في ٢٦ محافظة (موقع أمانة المرأة بالمحافظة). وتنقسم كل محافظة بدورها إلى قطاعات (الحضر) ومراكز (الريف). ويوجد في كل قطاع أو مركز منصب مساعد أمانة المرأة. كما يضم كل قطاع أو مركز عشرات من الوحدات الأساسية، ولكل وحدة منها هناك امرأة تتولى المسؤولية. وفي المجموع، هناك ما يزيد عن ١٥٠٠ امرأة في مختلف القطاعات.

تتمثل أحد المشروعات التي تصفها فرخندة حسن بحماس، في إنشاء قاعدة معلومات للنساء العاملات، والتي ستجرى دراستها بالإضافة إليها وتحسينها. وسيتم استخدام قاعدة المعلومات هذه كوثيقة في محاولة إثبات المشاركة الفعالة الحالية للنساء: "إن مثل هذا التحليل للنوع الجنسي هو طريقنا كي نثبت للمجتمع ما تقوم به المرأة، ومن يفعل ماذا".

وفي ردها على سؤال حول العلاقة بين أمانة المرأة وباقي الحزب، لم يكن مشيراً للدهشة أن فرخندة حسن أشارت إلى أن الأمور تسير بسلاسة. هل يتدخل الرجال، قادة الحزب، في عملية صنع القرار أو تخصيص الموارد لأمانة المرأة؟ تجيب فرخندة حسن بتأكيد: "أبدأ، أبدأ، أبدأ". وفي الواقع، أثار تأكيدها تساؤلاً لدى: هل كانت إجابتها رداً على سؤالها ذاته، أم على طرحي للسؤال. ففي هذه المقابلة، بدت ديناميات القوة بين الباحث والمبحوث أحادية الجانب. فمن ناحية، كان وقتها محدوداً جداً بحيث يصعب الضغط عليها. فما أن تمكنت من تحديد موعد معها، حتى انتابني إحساس بأنها المرأة الوحيدة التي شعرت معها بالعجالة وافتقار الوقت الكافي للحوار. لقد فاجأتني فرخندة حسن، على حين غرة، في أول مكالمة تليفونية بيننا، عندما طلبت مني تحديد مساحة الوقت التي أحتاجها. "نصف ساعة"؟ - كان سؤالها الموجه. وعلى الفور شعرت بعوائق عديدة. فلم أكن مضطرة لتحديد الوقت الذي أحتاجه فحسب، وإنما أدركت أيضاً أن المسألة كانت تعني إما أن أقبل بذلك أو لا مقابلة. وعلى الفور طلبت ٤٥ دقيقة. وما أن بدأت مقابلتنا، حتى قوطعت فرخندة حسن خمس مرات على الأقل. وكان ما تمكنت منه قد وصل، إجمالاً، إلى ٢٥ دقيقة من وقتها. لقد أجابت فرخندة حسن عن أسئلتى خلال اللقاء، لكن الواضح تماماً أن "خط الحزب" كان ينساب في سرعة ويسر. وهو الأمر الذي كان، في حد ذاته، وبطبيعة الحال، يشكل جزءاً مما كنت أسعى لمعرفته أيضاً.

إن آراء فرخندة حسن، حول المجموعات النسوية في مصر، تشير الاهتمام. فهي لا تعكس وجهة نظرها فحسب، وإنما أيضاً وجهة نظر الحكومة ذاتها. وترى فرخندة حسن إمكانية تصنيف المجموعات النسوية، والنظر إليها وفقاً لما يلي: "مجموعات ذات نشاط كبير، ومجموعات متوسطة النشاط، ومجموعات كان من الأفضل عدم وجودها".

ومع كل، فإنها تمايز بين "الحركة النسائية" (وتعتبرها تضم السنوات السابقة) وبين "الجمعيات والمنظمات النسائية". وفيما يتعلق بالجمعيات والمنظمات النسائية، فهي لا تعتبر أن مساهمة المرأة في الحياة بمصر تتأثر كثيراً بالجماعات النسائية. فالتعليم هو الذى ساعد المرأة، وليس هذه المجموعات. أما بالنسبة لافتراض عدم الفعالية، فقد أكدت فرخندة حسن أن "عمل هذه المجموعات محدود، ولم يؤثر على ذهاب المرأة إلى المدرسة، كما لم يكن دور هذه المجموعات أساسياً بأى شكل كان فيما يتعلق بمثل تلك القضايا المهمة".

وتعزيراً لانتقاداتها، قالت فرخندة حسن "إننى ضد وجود أشياء منفصلة للمرأة، لقد انتهى ذلك. كنا نحتاج إليه سابقاً، وليس الآن". والسؤال الذى يتبادر حتماً إلى الذهن هو إذا كانت فرخندة حسن ترى أن "الأشياء" المنفصلة للمرأة تعد غير ضرورية، فلماذا لا تقترح حل أمانة المرأة داخل الحزب الوطنى الديمقراطى؟

أما بخصوص الإسلاميين، فتؤكد فرخندة حسن مجدداً على وجهة النظر الرسمية: "إنهم ارهابيون، يستخدمون الإسلام كلعبة سياسية. [الإسلاميون] تحركهم حركات سياسية علياً إن التوجه الإسلامى، وفقاً لفرخندة حسن، "سوف يذوى. سيستغرق الأمر بعض الوقت، وليكن ٤ سنوات، ٥ سنوات".

## حزب التجمع - ليلى الشال

كنت أدعو، فى سنوات الأربعينيات، إلى الإطاحة بالمستعمر البريطانى ومعه جمع غير من الناس فى قصر عابدين. كنت أبلغ من العمر ١٥ سنة. ولم أكن أدرك حينذاك أن هذا عمل سياسى.<sup>(٦)</sup>

من بين مختلف الأحزاب السياسية سابق الإشارة إليها، فإن حزب التجمع هو حزب يسارى، جيد التنظيم ولديه أهداف واضحة ومعروفة، وشروط للعضوية، وقواعد ولوائح، وبرامج حالية ومستقبلية. وبعد حزب العمل (الذى تعزز بعلاقته بالإخوان المسلمين)، يعتبر حزب التجمع ثانى أكبر أحزاب المعارضة فى مصر. إن أعضاء حزب التجمع - سواء الرجال أو النساء - لديهم تاريخ من المشاركة فى شكل أو آخر من أشكال النشاط العمالى منذ فترة مبكرة. وتسير مشاركتهم فى النشاط العمالى باتساق مع مجريات حياتهم؛ كما تتسق وإحساسهم بالالتزام تجاه إحداث تأثير فى عملية التغيير السياسى.

كانت ليلى الشال تعمل فى أمانة المرأة بالاتحاد الاشتراكى فى عهد عبد الناصر، قبل تقسيمه إلى أحزاب.<sup>(٧)</sup> وكانت تشارك، فى نفس الوقت، فى النقابات العمالية وقضايا المرأة. انتخبت ليلى الشال لموقعها كمساعد لرئيسة الاتحاد النسائى التقدمى وعضواً فى اللجنة المركزية للحزب. كما كانت تعمل أيضاً فى شركة للقطاع العام طوال السنوات الثلاثين السابقة، أما الآن فتشغل أعلى موقع للخدمات العامة داخل الشركة.

يتسم اللقاء مع ليلي الشال، في حد ذاته، بالأهمية كخبرة للعمل الميداني. لقد بدأت، مرة أخرى، بمحاولة اللقاء مع رئيسة اتحاد النساء التقدمي<sup>(٨)</sup> ولكنني، بعد تحديد موعدين لم تحضر فيهما، قررت مقابلة زميلتها ليلي الشال بدلاً منها. وكانت المقابلة ناجحة، فلم تكن شخصية ليلي الشال غنية ومثيرة للاهتمام فحسب، بل كان التلاقي معها يسيراً أيضاً - فلم أشعر أبداً بأنني في وضع غير موات أو أنني لست على قدم المساواة بأي حال. كان منهجها يتمثل في المناقشة وتبادل الرأي، ولذلك لم أشعر بأنني أحصل على خط الحزب فقط، وإنما خلاصة انعكاسات وخبرات طويلة وعلى درجة كبيرة من الأهمية. لقد كانت ليلي الشال كريمة إزاء أسئلتني، ولم تنظر في ساعتها ولو لمرة واحدة، ويبدو أنها كانت تستمتع بفرصة التذكّر. "أرجوك اتصلي بي في أي وقت" - هذا كان تعليقها عند انصرافي.

لقد تأسس اتحاد النساء التقدمي بحزب التجمع عام ١٩٨٤. ولديه فروع في مختلف المحافظات، وبنية تنظيمية ذات تراتب هرمي. إن الأعضاء الذين يقعون في قمة اتحاد النساء التقدمي هم من بين الأعضاء الأساسيين في اللجنة المركزية لحزب التجمع. كما أن الإطار السياسي العام لاتحاد النساء التقدمي يقع داخل الإطار السياسي لحزب التجمع. ومع ذلك، فإن "اتحاد النساء التقدمي مستقل، ولا يتدخل الحزب في عمله". تقول ليلي الشال إنه لم يحدث حتى الآن أي توتر مع أعضاء الحزب الرجال. بل على العكس، فإن رجال الحزب "مساندون لنا ويحضر كثيرون منهم الندوات التي ينظمها الاتحاد شهرياً في القاهرة، كما يشاركون فيها كأعضاء في الحزب [التجمع] - رغم عدم عضويتهم في اتحاد النساء التقدمي". ووفقاً ليلي الشال، فإن اتحاد النساء التقدمي

يقف بالكامل ضد الأفكار النسوية. لقد كنا نقاوم، لفترة من الوقت، من يحملون تلك الأفكار، فضالات الرجال والنساء داخل المجتمع غير منفصلة. والرجال هم رفاقنا في النضال. ومع ذلك، فإننا نرى أن قضايا المرأة لها خصوصيتها التي تحتاج إلى المعالجة.

إن الأهداف الأساسية التي يعلنها حزب التجمع، وفقاً ليلي الشال، تتمثل في: رفع الوعي النسائي، والقضاء على الأمية، والدفاع عن حقوق المرأة، وزيادة مشاركة المرأة في الحياة العامة من أجل تحسين وضعها. ويحاول حزب التجمع تنفيذ أهدافه من خلال تنظيم المحاضرات والندوات. وتأتي هذه المحاضرات عادة استجابة للقضايا ذات الأهمية في المجتمع مثل "المرأة والإسلام"، و"المرأة والإعلام". كما يقوم الحزب أيضاً بالخشد حول القضايا والمشروعات الاجتماعية الملحة، مثل الفيضان الذي حدث في نوفمبر ١٩٩٤. وفي مثل هذه الحالات، يقوم حزب التجمع بتنظيم أسواق خيرية ومعارض لجمع المال للضحايا، بالإضافة إلى تنفيذ مشروعات في القاهرة والمناطق الريفية.

ويدور عمل اتحاد النساء التقدمي حول أربع قضايا أساسية: قوانين المواطنة، وقانون الجمعيات رقم ٣٢ لعام ١٩٦٤، وقوانين الأحوال الشخصية، وقوانين العمل. لقد أسهم اتحاد النساء التقدمي، وحزب التجمع، في النقاشات الدائرة حول القوانين المرتبطة بتلك

القضايا، فضلاً عن إعداد دراسات حول الآثار المترتبة على هذه القوانين مع اقتراح تعديلات بديلة، بل الدعوة - في بعض الحالات - إلى إلغاء القانون. وهذه الحالة الأخيرة تتعلق باحترام قوانين المواطنة (قام الحزب برعاية عديد من قضايا المرأة أمام المحاكم) وقانون الجمعيات.

وتؤكد ليلي الشال مُجدداً أن اتحاد النساء التقدمي يعمل مع "لجان المرأة" الأخرى، ومع مختلف المنظمات غير الحكومية، والمنظمات الديمقراطية. وفي الواقع، توجد "لجنة تنسيق مستمرة لتنسيق الأنشطة مع هذه الجمعيات الديمقراطية". ومع كل، فإن جميع المحاولات الرامية إلى تنظيم هذه اللجنة على نطاق واسع كانت، وفقاً ليلي الشال، "غير مرغوب فيها من جانب الحكومة". إن اتحاد النساء التقدمي، مثله مثل المنظمات غير الحكومية والأحزاب السياسية الأخرى، يقوم أيضاً بتنظيم وإدارة فصول نحو الأمية، ومشروعات لإدراج الدخل، ومن خلالها "نحاول إشراك النساء معنا - نحن لسنا منظمة اجتماعية، ولذا هناك فارق. ينبغي ممارسة عملنا الاجتماعي بقدر من العمل السياسي".

وبقدر ما يتعلق الأمر بكل من ليلي الشال وحزب التجمع، فإن

التوجه الإسلامي لا يمثل الإسلام بصورة صحيحة. إنهم ضد الديمقراطية وحرية المناقشة والأفكار. ويشير اغتيال فرج فودة بوضوح إلى ذلك. [دفعونا إلى حالة، يتحتم علينا فيها أن] نعمل من أجل ترسيخ أفكار كانت راسخة بالفعل منذ سنوات، فحق المرأة في العمل، على سبيل المثال، كان حقاً في الستينيات، والآن نطالب به مرة أخرى. لقد أعادتنا هذه الأفكار سنوات عديدة للوراء.

ووفقاً ليلي الشال، يمكن تفسير نجاح الإسلاميين من زاوية تيسر نفاذهم إلى مصادر وفيرة للتمويل. لقد سمعت مصطلح "الدعم الأجنبي" - وهو مصطلح تفضله الحكومة - يتردد كثيراً في الدوائر العلمانية. وواصلت ليلي الشال حديثها وقدمت مثالا للتواجد الإسلامي الكبير في المؤتمر الدولي للسكان والتنمية.

كان لديهم بالتأكيد تمويل ضخم للمشاركة. فالتسجيل كان يتطلب سداد مبلغ كبير بالدولار، ولم يكن في مقدورنا أن نبعث بعدد كبير من ممثلينا بسبب هذه التكلفة الباهظة.

وعندما سألت ليلي الشال عن رأيها في النساء اللاتي انضمن إلى المجموعات الإسلامية، قالت إن الشباب بشكل عام يجد الوعظ الإسلامي مقنعاً في فترات الصعوبات الاقتصادية. وتتسق هذه النظرة للتوجه الإسلامي مع آراء اليساريين، طالما أن الإقرار بالفراغ السياسي - الذي يبدو أن التوجه الإسلامي شغله - يعنى في نفس الوقت تسليماً بعدم فعالية الايديولوجيات التي يعتنقونها. وعلاوة على ذلك، تقول ليلي الشال:

ينجذب الناس بسبب سوء الظروف الاجتماعية. والشعب المصري متدين بطبيعته، وبالتالي سهل الاقتناع بالحجج الدينية. والمرأة المصرية تابعة بطبيعتها، وبالتالي تتبع



زوجها داخل تلك المجموعات. وإذا ما أُلقيت نظرة على هذه المجموعات، لن تجدى نساء في القيادة مثل هدى شعراوي. إن المرأة المصرية تابعة بطبيعتها وليس لها شخصية مستقلة.

وتميل أطروحات ليلى الشال إلى الطابع الجوهري. ومع كل، فهذا الشكل من الاستجابة شائع لدى غالبية النسويات العلمانيات عند سؤالهن عن فهمهن أو رأيهن حول التوجه الإسلامي. وليلى الشال، مثلها مثل أخريات، لا تميز بين الإسلاميين إلا بقدر قليل، وتضعهم جميعاً تحت عنوان الإسلام السياسي. وينظر للإسلام السياسي باعتباره مُضلاً، في أحسن الأحوال، ولا يعرف سوى العنف، في أسوأ الأحوال. وفي الواقع، تعد المصطلحات التي تستخدمها ليلى الشال بشأن هذه المجموعات ذات دلالة ومثيرة للاهتمام: فهي تعتبرهم "متأسلمين". ويتعارض هذا المصطلح مع مصطلح "مسلمين". ويشير مصطلح "المتأسلمين" الاهتمام، لأنه يشير إلى إنكار شرعية وصحة أطروحاتهم بشأن الدين.

وتتوقع ليلى الشال ضرورة القيام بقدر كبير من العمل من أجل مواجهة الأفكار الإسلامية والنفوذ الإسلامي فيما يتعلق بقضايا المرأة. ومن وجهة نظرها:

هؤلاء المتأسلمون سوف يقلصون فرص النجاح في قضايا المرأة، ولذا علينا، كأحزاب سياسية ومنظمات، أن نعمل كثيراً ونجد وبشكل مثمر من أجل تحسين الظروف.

وعلاوة على ذلك، تؤكد ليلى الشال أنه بسبب التوجه الإسلامي من ناحية، والضعف الحكومي من ناحية أخرى، ليس بمقدور مصر أن تفتخر بوجود "حركة نسائية":

ليس لدينا حركة نسائية، وإنما لدينا نشاط نسائي. ويرجع ذلك إلى فقدان التنسيق بين مختلف المنظمات النسائية. ومن بين أهدافنا خلق مثل هذا التنسيق. وحتى الآن، لا يمكننا مواجهة زيادة نفوذ هؤلاء المتأسلمين. إن الاتحاد [مختلف النساء] يمكن أن يساعد على تجميع مثل هذا النشاط.

ولكن ليلى الشال تراجعت، فيما بعد، وقالت إن مثل هذا الاتحاد يمكن أن يصبح، من حيث الجوهر، مجرد مظهر؛ أما القدرة على أن نتجمع معاً كنساء متحدات وأن نتخذ موقفاً متحداً، فتمثل أساس أي تطور إيجابي.

### الحزب الناصري - أمل محمود

نظراً لأن الحزب الناصري لم يكتسب حقه في الوجود والعمل كحزب سياسي<sup>(٩)</sup> إلا مؤخراً (عام ١٩٩٠)، فما يزال التنظيم برمته في مرحلة التكوين إلى حد كبير. ويبدو ذلك واضحاً، على نحو خاص، في لجنة المرأة بالحزب، إذ لم تطبع بعد برامجها وكتابات المشاركات فيها، كما فعل حزب التجمع على سبيل المثال.

إن نساء الحزب الناصري يؤكدن عدم وجود نشاط سياسي مرتبط بالمرأة أو قاصر عليها. وقضيتهن هي قضية النشاط الاجتماعي، مثلهن في ذلك مثل حزب التجمع والإسلاميين. إن أمل محمود، أمينة لجنة المرأة في الحزب الناصري، تضع الأمر على النحو التالي:

لقد كان انضمامنا للنشاط السياسي منطلقاً من وعينا الاجتماعي، وليس من أي وعي [يرتكز على نوع الجنس]. لقد أدركنا من خبرتنا، خلال الحركة الطلابية، في باكورة السبعينيات أن النشاط السياسي ليس مجرد الكلام، وإنما اتخاذ موقف فعلي. (١٠)

وخلال لقائنا، الذي استمر أربع ساعات، كانت أمل محمود متحمسة وجادة وودوداً. كانت تختلف عن فرخندة حسن وليلى الشال في دعمها الصريح للبحث الذي أقوم به. لقد وفرت سبل شعوري بالراحة خلال المقابلة؛ ورغم أننا التقينا في مكتبها، أثناء ساعات العمل بالشركة التي تعمل بها (وظيفتها الثالثة أو الرابعة، ولكنها الوظيفة الوحيدة التي تتقاضى عنها أجراً)، كان سلوكها يعكس اهتمامها بمنحى كل ما كنت أحتاجه من وقت. إن أسلوب أمل محمود الهادئ، ومنابرتها، وإحساسها بالقوة، يعطى فكرة خاطئة عن سلوكها ونشاطها. لقد كانت واحدة من القلائل اللاتي انعكست لديهن هوياتي كباحثة وناشطة، واحترمنها وتفهمنها. وكانت حواراتنا تتسم بالتبادل. ولم يكن لقاءنا مجرد مقابلة، بل ناقشنا خلاله عدداً من القضايا.

إن خبرات أمل محمود مستقاة من نشاطها الأول والمبكر في الحركة العمالية. كما أن وعيها بهويتها كامرأة تعود - كما تؤكد - إلى نفس الخبرة. لقد تحدثت أمل محمود عن كيف ومتى كانت تناضل من أجل حقوق العمال، وعن ترشيحها لأحد المناصب العمالية، وقد رفض هذا الترشيح لأنها امرأة:

لقد تطايرت الشائعات التي تسخر من الرجال الذين سيعطون أصواتهم لامرأة، ويصبحون تحت قيادتها. ولكنني، والحمد لله، تمكنت من التغلب على هذا العائق من خلال ما حصلت عليه من دعم من العمال الرجال، الذين أصروا على أنني كامرأة، أفضل من كثير من الرجال. ومع ذلك، كانت توجد حواجز أخرى عديدة. وعلي كل، فقد أدركت من خلال هذه التجربة ماذا يعني أن أكون امرأة. كما أدركت أيضاً أن المجتمع المصري ما أن يجد قيادة حقيقية لا ينظر بعين الاعتبار إلى قضية النوع أو قضية الأيديولوجيا - شيوعي أو غير ذلك. بل يتبع الناس من يقدر على تمثيل مصالحهم.

وعند وصفها لتطور لجنة المرأة، أشارت أمل محمود إلى المشاركة في مختلف المؤتمرات، الدولية والمحلية، المتعلقة بالمرأة. ومع حلول عام ١٩٨٥، حدثت مواجهات خطيرة مع النفوذ الإسلامي وصلت إلى ذروتها، كما تقول أمل محمود. وقد أشارت، كمثال، إلى المؤتمر الذي نظمه اتحاد المحامين العرب (وشاركت فيه كعضو في الحزب الناصري تحت التأسيس)، حيث أصر الإسلاميون على ضرورة حل قسم المرأة داخل اتحاد

الحامين العرب . وقد كانت دعوتهم مبنية على ضرورة بقاء المرأة في البيت بأى حال ، وأن التطبيق الصحيح للشريعة هو المسألة الوحيدة التي يمكن مناقشتها :

لقد كانت مواجهتنا معهم قاسية وحاسمة عند هذه النقطة . وقد قمنا بالرد على مزاعمهم بأنهم يتحدثون باسم الإسلام ، وذلك بإثباتنا أن الإسلام أعطى للمرأة نفس الحقوق التي يحاولون إلغاؤها . كما قلنا لهم أيضاً إن تربية الأطفال ليست مسئولية المرأة وحدها ، وإنما أيضاً مسئولية الرجل والمجتمع .

ونجد أن أهداف لجنة المرأة بالحزب الناصري لا تختلف كثيراً عن أهداف لجنة المرأة بحزب التجمع : تنظيم فصول لحو الأمية ، وتقديم رعاية صحية مناسبة ، وإعداد مشروعات للنساء الفقيرات والريفيات ، ورفع الوعي ، ... إلخ . وليس على خلاف هياكل حزب التجمع والحزب الوطني الديمقراطي (تمتلك كل الأحزاب السياسية ، في واقع الأمر ، بنية تنظيمية تراتبية متشابهة) ، يوجد بكل محافظة مكاتب تمثيلية للحزب تمتد إلى المراكز الريفية .

وتقوم لجنة المرأة بالحزب الناصري بإصدار مجلة ، من وقت لآخر ، كجزء من عملية رفع الوعي ، ونشر الحملات المناصرة لمبادئها . ويثير اسم المجلة - "أم الدنيا" - أفكاراً عالية يتم تحديدها ونشرها محلياً ؛ كما يعنى الاسم أيضاً مصر الأمة . أما عن أهداف لجنة المرأة بالحزب الناصري ، فيجرى تحديدها من خلال نقاش عام للمقترحات العريضة التي تتقدم بها أمل محمود . ولاتتم مناقشة هذه المقترحات من جانب لجنة المرأة بمقر القاهرة فحسب ، وإنما أيضاً من جانب مختلف أعضاء اللجان (الرجال والنساء) بالحزب في مختلف المحافظات .

وعندما سألت أمل محمود عما إذا كانت جميع الأمور المتعلقة بلجنة المرأة تمر خلال عملية نقاش ماثلة ، أجابت : "بقية القضايا ليست من شأن أحد ، وإنما من شأن لجنتنا فقط" .

كانت أمل محمود العضو الوحيد في حزب سياسي التي أبدت استعداداً لوضع سؤالي حول توازن القوى بين الجنسين داخل الحزب موضع الاعتبار ، والإجابة عنه بأمانة . وبدلاً من سرد خط التضامن الحزبي التقليدي ، كررت أمل محمود وتوسع آراء زميلاتها بحزب التجمع (والتي عبرن عنها منذ عام) حول هذه المسألة . وفيما يتعلق بنشاط أعضاء الحزب من الرجال والنساء ، تؤكد أمل محمود ما يلي :

لا يتساوى الاهتمام المعطى لقضايا المرأة ، ولا أعتقد أن هذه المسألة مجرد جانب من جوانب حزينا السياسي ، وإنما جزء من السياسة الحزبية - والمجتمع ككل . ذلك أن معالجة قضايا المرأة مازال متخلفة من وجهة نظري - حتى بين التقديمات المعينات بالقضايا المجتمعية . إنهن يتناولن القضايا المجتمعية دون تناول الخصوصيات التي ستضطلع بالتغيير في المجتمع . وأرى أن تغيير وضع المرأة سوف يؤدي إلى تغيير وضع المجتمع ، ولذا فإنني لا أتناول الأمر كقضية ذات خصوصية ، وإنما كقضية سياسية [عامة] . وينظر

العديد من الرجال، أو القيادات الحزبية، إلى نشاط المرأة باعتباره نشاطاً له خصوصيته، بمعنى أنه نشاط يقوم النساء أعضاء الأحزاب على تنفيذه.

وترى أمل محمود، أنها طالما لا تقوم هي نفسها بإجراء تمايز بين المرأة وباقي المجتمع، فإنها لا ترى فارقاً بين نشاطها في مجال القضايا المتعلقة بنوع الجنس وبين نشاطها في مجال العمل العام:

لا أتناول قضايا المرأة باعتبارها قضايا نوع وإنما كقضايا اجتماعية؛ وبهذه الكيفية، ومادمننا نعمل مع الناس على أية حال، فإننا [النساء] نقوم في الأساس بتنفيذ عملنا. إن المرأة هي مفتاح التنمية، والأسرة، والمجتمع. كيف يمكننا التوجه إلى المجتمع كأحزاب سياسية ونحن نحمل فكرة خاطئة تقول إن مشاكل المرأة تتعلق فحسب بالمشكلة الجنسية، أو بمشكلة قوانين يعينها، أو بحقوق الإجهاض، أو أى مشكلة منفصلة أخرى مماثلة؟

ومن ثم، فإن تحديد أولويات اهتمامات المرأة داخل الحزب ذاته، كما توضح أمل محمود، تعد قضية لم تحظ بالمعالجة بعد. وما يزال عدد النساء في قمة المواقع القيادية الحزبية قليل، بل ومتباعدات من حيث الموقع. وتقر أمل محمود أنه ما يزال أمامهن طريق طويل.

وعندما أشرت إلى وجهة نظرها حول النشاط النسائي وآرائها حول التوجه الإسلامي، قالت:

إنني أرى إمكانية مواجهة أفكار الإسلاميين من داخل الإسلام ذاته، مادامت مسلمة. وأنا لا أنكر وجود أفكار مختلفة لدى الآخرين. ولكنني، انطلاقاً من عقيدتي، لا أرى هذه الأفكار ممكنة، كما لا أرى جدوى من تنفيذ هذه الأفكار [وهي ليست من داخل الإسلام] من منطلق أن الإسلام هو دين الدولة.

تتمثل أطروحة أمل محمود، من حيث الأساس، في مواجهة التوجه الإسلامي من خلال خطاب إسلامي آخر. وبإشارتها إلى "أفكار مختلفة" لدى الآخرين، فإنها تعنى الخطاب العلماني الذي تعتبره عاجزاً عن الحصول على القبول طالما يبقى الإسلام بمثابة السرد الشارح - الذي يضرب بجذوره في الواقع - للمجتمع برتمته. وفي حين تقرر أمل محمود بأن قضايا المرأة لها خصوصيتها، فإنها ترفض، مع ذلك، اعتبار نفسها نسوية. إنها تدرك أن "المسألة ليست قضية المرأة ضد الرجل. والتوجه النسوي ليس اجتماعياً، كما أنه ليس سياسياً بقدر كاف. وحتى إذا ما وسعنا تعريفه، فربما يصبح وثيق الصلة بالمنظمات غير الحكومية، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لحزب سياسي". ويمكن الشعور بأثر التوجه الإسلامي من خلال الاشتباكات الحوارية، كما تتجادل أمل محمود. ومن ثم، تنخرط لجنة المرأة بالحزب الناصري في تنظيم ندوات من أجل نشر وتفسير الآراء "الصحيحة" حول الإسلام. ولكن أمل محمود لا ترى التوجه النسوي كقضية نسائية.

إن هذا التطرف ليس قضية للمرأة. واهتمامه بالمرأة يستهدف الانحراف عن القضية

الحقيقية المطروحة. والتطرف هو ظاهرة تطورت في الواقع المصري، وفي واقع متخلف، نتيجة للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية. وفي قلب هذه المشكلات يشعر الشباب بفقدان الأمل في المستقبل، حيث يغيب المشروع القومي. ولهذا، يتطلع الشباب إلى استمرار الماضي. ومن لا يعاني من مشكلة اقتصادية لديه فراغ أيديولوجي - غياب المشروع.

وتقارن أمل محمود الوضع السياسي في الثمانينيات والتسعينيات بالوضع السياسي في الستينيات، حيث الحماس للمشروع القومي كان يشغل أذهان الشباب. وتذهب أمل محمود إلى أن مجرى المستقبل لا يترك خياراً إلا إحداث تغيير راديكالي في كافة أنحاء العالم. ولذا، فلا بد وأن يكون التوجه الإسلامي مرحلة مؤقتة، طالما أن "التوجه الإسلامي تعبير عن إفلاس أى مفهوم حقيقي للتغيير". كما ترى أمل محمود غياب برنامج عمل لدى الإسلاميين حول السياسة أو التعليم، أو الاقتصاد، أو الصحة: "إنهم يختبئون خلف شعارات". وعلاوة على ذلك، تؤكد أمل محمود أن نهج الحكومة الحالية يحدث مزيداً من التعاطف مع التوجه الإسلامي أكثر مما يحدثه التوجه الإسلامي ذاته. وبعبارة أخرى، تعزز وجهة نظرها، فكرة أن خطاب الحكومة متوسط الجودة، كما أن عجز الحكومة عن العمل، يحسب لصالح الإسلاميين.

كما تشير أمل محمود إلى أن المرأة هي أول من سيدفع الثمن في أى تغيير اجتماعي واقتصادي وسياسي. وتؤكد مجدداً على وجوب تنظيم الجهود ضد هذه المسألة، ضرورة إنشاء جبهة نسائية موحدة. ولكنها تطرح أن هذا الشكل من الوحدة النسائية لا يلقي تشجيعاً من جانب القانون المصري. وعلى الرغم من ذلك، فقد تم تشكيل مجموعة من مختلف المنظمات النسائية (الأحزاب السياسية والمنظمات غير الحكومية)، تلتقي منذ منتصف الثمانينيات بهدف إنشاء مثل هذه اللجنة. وتشغل هذه اللجنة بمحاولة تحديد ودراسة النقاط المشتركة بين مختلف المجموعات.

وقد أشارت أمل محمود إلى مبادرة أخرى مماثلة حظيت باهتمام الحكومة المصرية. ويرتبط السبب وراء هذا الاهتمام المفاجئ من جانب الحكومة بما لديها من شكوك أن هذا التحالف، إذا ما سمح له بالتشكل بمفرده، سوف يضم أساساً المعارضين للحكومة. وهكذا، وفي محاولة لمواجهة هذه المبادرة المستقلة، فضلاً عن محاولة فرض الهيمنة والسيطرة على مثل هذه المنتديات، قامت الدولة بإنشاء هيكل تابع لها.

وترى أمل محمود أن العقبة الأساسية التي تواجه مبادرات من هذا النوع تتمثل في أنها "ليست أصيلة". ويرتبط جزء من عدم فاعليتها بهدفها المتمثل في محاولة الاستيلاء على أنشطة المنظمات النسائية غير الحكومية والحد منها - ماعدا تلك المنظمات المسجلة لدى وزارة الشؤون الاجتماعية بموجب القانون ٣٢ لعام ١٩٦٩ (\*) سبب السمعة. أما المبادرة التي ترعاها الحكومة فتتخذ اسم "لجنة التنسيق الشعبية للتحضير لمؤتمر بكين".

وكما هو الحال بالنسبة للمبادرات الأخرى، لم تضم هذه المبادرة أيضاً لجنة المرأة بحزب العمل. وتتوقع أمل محمود أن تصل هذه المبادرة إلى لحظة التوقف بعد مؤتمر بكين، طالما "لا تمتد جذورها في النشاط الأصيل".

لقد كانت أمل محمود أول من لفت انتباهي إلى عدم وجود أي شكل من أشكال التلاحم والتنسيق بين مختلف لجان المرأة بالأحزاب، تلك الأحزاب التي تبدو إمكانية التصالح بينها غير قائمة. ويوجد تنسيق من هذا النوع مرتبط بقضايا الأزمة الاجتماعية (على سبيل المثال: في حالة حدوث زلزال أو فيضان، وفي القضايا الدولية مثل ممارسة الضغوط لصالح القضية العراقية أو الفلسطينية):

إننا نعمل معاً وفي وسعنا الاتفاق على برامج اجتماعية معينة، لكننا لسنا كذلك بالنسبة لكثير من القضايا [النسائية] السياسية الداخلية. وبشكل عام، فإن إمكانيات التنسيق مفتوحة بيننا وبين الأحزاب السياسية الأخرى.

وعندما سألتها عن توقعاتها بالنسبة للنشاط النسائي في المستقبل القريب، قالت أمل محمود مؤكدة:

أنا لست متفائلة. فالوضع لا يقود إلى أي عمل جماعي. إننا مازلنا منغرسين في المظالم الفردية والصغيرة. لم ينضج الوضع على نحو كاف للمشاركة السياسية الجماعية.

كما تطرح أيضاً، أن هذا الوضع يُعد جزءاً لا يتجزأ من النظام العالمي الجديد الرامي إلى تحطيم التجمعات. وتقول:

يعمل النظام العالمي على وقف جميع أشكال النضال، وذلك من أجل تحقيق هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على العالم كله، ونشر أفكارها وأسلحتها ودورها البوليسي الدولي. انظري إلى يوغوسلافيا السابقة، أو الاتحاد السوفيتي السابق - إنه سيناريو الاختلافات [هو الذي يسود].

وفي مصر، كما ترى أمل محمود، ينعكس هذا السيناريو العالمي في تحطيم الأحزاب السياسية: من أجل سد الطريق أمام إمكانيات ظهور عمل متماسك، وبدائل حقيقية.

## حزب العمل - أسمهان شكري

تُعد أسمهان شكري، بما لديها من خلفية وخبرة تمتد لعشرة أعوام في مجال الآثار، مثلاً نموذجياً لكيفية دخول عديد من النساء المصريات إلى مجال السياسة. تنتمي أسمهان شكري إلى أسرة ذات تاريخ طويل ومتميز في المشاركة السياسية الوطنية. لقد تزوجت وأنجبت أطفالاً بعد أن أكملت دراستها، وحصلت على الدرجة العلمية. وبعد أن التحقت أصغر بناتها بالجامعة، عندئذ فقط قررت أسمهان شكري المشاركة بنشاط في المنتديات العامة. إنها ابنة إبراهيم شكري، صاحب التاريخ السياسي المتميز، الذي قام

بتأسيس حزب العمل فى منتصف السبعينيات ويتولى حالياً قيادته. تتمثل أول مشاركة سياسية لأسمهان شكرى فى الانضمام للحزب، ليس لأمانة المرأة فحسب، وإنما أيضاً كعضو فى اللجنة التنفيذية.

ترتدى أسمهان شكرى غطاء للرأس يتكون من وشاح يغطى شعرها. لقد دعتنى، بأسلوبها الهادئ وباهتمام، إلى منزلها لإجراء المقابلة. ورغم كرمها فيما أتاحتها لى من وقت ومعلومات، أحسست معها بشعور من عدم الراحة إلى حد ما. أسمهان شكرى فى سن والذتى تقريباً، واحترامى لها جوهرى - حتى إن كان على أساس السن فقط. ومن هنا نبع شعورى العميق بعدم الراحة عندما خاطبتنى بصيغة الاحترام (حضرتك). لم تكن أسمهان شكرى تعترف بى إلا كباحثة، ولهذا تعاملتنى بوقار. ومع كل، لم يكن احترامها الصريح / العمدى متوقفاً، وأصابنى بإحساس بعدم الراحة، فقد شعرت أنه من الطبيعى، وخاصة مع فارق السن، أن يتدفق الاحترام (وما يستتبعه من قوة) من جانبى. ورغم ذلك، أو ربما لهذا السبب، كنت أقدر كثيراً ما منحتة لى من وقتها، وما تكيدته من عناء مقابلتى. وأعتقد أن علاقات القوة فى حالتنا يمكن تفسيرها على نحو مختلف من جانب كل منا. ففىما يتعلق بما أبدته نحوى من احترام، كان هناك إحساس بأننى أمتلك، بشكل ما، اليد العليا. ومع ذلك، فقد شعرت (ومازلت أشعر) أننى مدينة لها. أتذكر واقعة معينة، عندما كنت على موعد معها فى ساعة محددة بمقر حزب العمل، وانتظرت مايقرب من ٢٠ دقيقة، شعرت فى نهايتها أنها تجاهلتنى، إن جاز التعبير. ولم تكن تلك، بأية حال، هى المرة الأولى التى أشعر فيها بذلك خلال خبرة عملى الميدانى.

ومع ذلك، وعندما كنت على وشك المغادرة شاعرة بالإحباط، وصلت أسمهان شكرى وهى تركض فى تعب وارتباك وبأنفاس لاهثة. قدمت لى اعتذاراً شديداً - وكان بمثابة إيماءة احترام أخرى غير متوقعة ومتعمدة. كان لديها سبب جيد يمنعها حتى من حضور المقابلة على الإطلاق. ولكنها لم تتمكن من إلغاء الموعد، إذ ليس لديها رقم هاتفى، ولذا فقد بذلت أقصى جهدها، وكلفت نفسها عناء الحضور. لقد أثر هذا الموقف فى نفسى كثيراً؛ فهذا النوع من التعامل كان ثميناً فى الواقع.

تؤكد أسمهان شكرى أن أسباب محدودية مشاركة المرأة فى الحياة العامة بمصر تتعلق بالمناخ السياسى، وبعض قيمنا الاجتماعية، فضلاً عن مقتضيات الحياة اليومية - فالمرأة تقوم بدور "الأم، والزوجة، وتركض فى كل مكان".

هناك الكثير الذى ينبغى أن تقوم به المرأة، والقليل من الوقت لأدائه كله. ولهذا، فإن المشاركة السياسية للمرأة تكون فى الأساس بين الفتيات صغيرات السن (المراهقات، وفى بدايات العشرينيات من أعمارهن)، وبين النساء فى فترة تالية من العمر (أى فى الأربعينيات أو الخمسينيات).

وتضع أسمهان شكرى بعض اللوم، بشأن عدم مشاركة المرأة، على النساء المتعلمات أنفسهن. وتكمن أهداف لجنة المرأة بحزب العمل فى السعى نحو زيادة أعداد النساء

المشاركات في نشاط الحزب ذاته، علاوة على تطوير قدرات النساء حتى يستطعن مساعدة أنفسهن أولاً، والمجتمع ثانياً. كما تهدف لجنة المرأة أيضاً إلى تشجيع النساء على قيد أنفسهن في الجداول الانتخابية من أجل المشاركة في العملية الانتخابية، إذ تمثل "المرأة نصف المجتمع، والقانون يتيح لها ذلك".

وتضم الأساليب التي تستخدمها لجنة المرأة عقد الندوات الثقافية. ولقد عقدت اللجنة ندوات عديدة حول قضية "تحرير المرأة". وتقول أسمهان شكرى إن هذه الندوات كانت تنعقد من أجل "الرد على هؤلاء الذين يقولون إن الإسلام هو سبب تخلف المرأة". وتستعين اللجنة في نشاطها بأساليب أخرى، من بينها: تقديم العون الاقتصادي، عن طريق تنظيم الأسواق الخيرية والمعارض (للملابس المستعملة مثلاً)، وتنظيم فصول محو الأمية. كما تقدم لجنة المرأة بحزب العمل خدمة متفردة تشير إلى وعى عميق بالاحتياجات الاجتماعية التعليمية الملحة، وهي تنظيم فصول لتقديم دروس تقوية للأطفال. وعلاوة على ذلك، يبدأ تطبيق السياسة بالعلاقات الاجتماعية والشخصية، ويتوقف الأمر على الرجال:

إذا سمح كل رجل من أعضاء الحزب لابنته وزوجته وشقيقته بالمشاركة، سيؤدي ذلك إلى إحداث فرق كبير. ولذا، فإننى أعتقد أن مفتاح حل المشكلة ما يزال في يد الرجل وليس بقدر كبير في يد المرأة.

وتؤكد أسمهان شكرى أيضاً دور جريدة الحزب الأسبوعية، جريدة "الشعب"، في تشكيل الرأى العام.

ويبدو أن لجنة المرأة لا تمثل، في حد ذاتها، الأولوية العليا لدى حزب العمل. وتبدو مظاهر ذلك في إقرار أسمهان شكرى بأنه على الرغم من وجود فروع عديدة للحزب فى كثير من المحافظات، "فإنها جميعاً لا تضم كل أنواع اللجان".

ولا تجد أسمهان شكرى غضاضة فى الحديث عما يتعلق بالعلاقة بين لجنة المرأة وباقى الحزب فتقول:

إننا نعتبر أنفسنا جزءاً لا يتجزأ من الحزب، وليس لدينا سياسة خاصة، وإنما سياسة عامة، يحاول كل فرد تنفيذها فى مجاله. إننا نقدم أولوياتنا إلى الأمين العام، ويجرى اختيار أفضلها. كما أننا دائماً ما نستشيرهم (الرجال من أعضاء الحزب) فى جميع تحركاتنا. ونحن لسنا مستقلين، وإنما نشكل أمانة من بين عديد من الأمانات بالحزب.

أما بالنسبة لعملية صنع القرار داخل الحزب، حول القضايا المتعلقة بشئون المرأة، فيقوم أعضاء لجنة المرأة بالتخطيط لها وتنفيذها، وتؤكد أسمهان شكرى أنه "مهما كان القرار، فينبغى عرضه على الأمين العام للحزب وله الكلمة الأخيرة".

وتذهب أسمهان شكرى إلى أن تحقيق أهدافهن يتسم بالصعوبة، وذلك لأن وجودنا كحزب معارض يؤدي إلى تعقيد الأمور، إذ يتطلع الناس إلى الأمان، ولذا



ينضمون إلى الحزب الوطني الديمقراطي. وتتعلق هذه المسألة بدور الحكومة، إذ يُنظر للمعارضة بريية وليس كجزء مُعترف به من المعارضة الوطنية. كما تُعتبر المعارضة نوعاً من التحدى، ويجرى معاملتها بحذر وبفرض عقوبات عليها. ويتعرض الأعضاء (الذكور) لضغوط عديدة من جراء عضويتهم.

أما عن التوجه الإسلامي كمصطلح، فتقول أسمهان شكرى:

فيما أعتقد، يجب أن يكون المصطلح: الإسلاميين، والمعتدلين، والمتطرفين. فالخلف بين الإسلام والتطرف غير عادل ومتعمد. ومع كل، لا تتم كل هذه الهجمات الإرهابية من جانب الإسلاميين - وإنما من جانب المتطرفين.

وتعتبر أسمهان شكرى نفسها "مسلمة مصرية معتدلة". ومع ذلك، عندما سألتها عن الفارق بين أن يكون المرء مسلماً أو إسلامياً في حالتها، ظلت صامتة لفترة طويلة وبدأت أنها فقدت الكلمات. وفي النهاية، وتجنباً للحرج، قمت بتغيير الموضوع.

تحدثت أسمهان شكرى عن التحجب باعتباره قراراً شخصياً بالدرجة الأولى. كما اعتبرت أن أى تدخل أو تأثير حكومي في النقاشات الدائرة حول التحجب يعد غير عادل، ومن شأنه أن يقود إلى رد فعل عكسي:

إن الحجاب مؤشر على الصحوة الدينية - في كافة أنحاء العالم العربي والإسلامي. ولا تحتاج الحكومة إلى شن حرب ضد هذه المسألة، لأى غرض؟ كما لا ينبغي أيضاً أن تهاجم الحكومة أولئك الذين ينشرون تعاليم دينية معتدلة.

وتجادل أسمهان شكرى، بشكل لا يختلف عن زميلاتها بالأحزاب السياسية الأخرى، بأن

الحركة النسائية تحتاج إلى تطوير جدى وتجميع للقوى. والجهود [الحالية] غير مُنَسَّقة ومتناقضة. ويشعر كل فرد بتعارضه مع الآخر. إننا نحتاج إلي العودة لشكل من أشكال الاتحاد النسائي لتوحيد هذه القوى - على أن يكون اتحاداً بعيداً عن سيطرة الدولة.

ومع كل، فقد سألتها عما إن كانت تعتقد بأن مثل هذا الاتحاد يمكن أن يضم نساء حزب العمل - وخاصة على ضوء حقيقة أن العلمانيات يمكن أن يشكلن عنصراً مهماً فيه. أجابت أسمهان شكرى قائلة:

إننا نتفق مع النساء الناشطات الأخريات والمنظمات النسائية الأخرى حول قضايا مثل البوسنة والعراق. ولذا، لماذا لا نستطيع إيجاد اتفاق عام بيننا؟ ليس هناك فصل بين الدين وباقي جوانب الحياة. هناك خطوط عريضة حول المرأة يمكن أن نتفق جميعاً عليها: إذا بدأنا بالمرأة وعدم المشاركة، وركزنا عملنا ضد هذه المسألة، [فإن ذلك سوف يعنى] المزيد من مشاركة المرأة فى السياسة، والإدلاء بأصواتهن. وأعتقد أن اتحاداً [نسائياً] قد يكون باستطاعته تنسيق الحركة وتشجيعها.

وفيما يتعلق بالتوجه النسوى، تقول أسمهان شكرى: "إننى لا أحب هذا المصطلح،

لأننى أشعر أن الفصل بين الرجل والمرأة فى المجتمع ليس لمصلحة المرأة". وبعبارة أخرى، تفهم أسمهان شكرى التوجه النسوى من زاوية الفصل بين الرجل والمرأة، بينما ترى أن الواقعى والمثالى هو المجتمع الذى يعمل كل أفراد من أجل الارتقاء به. وبعبارة أخرى، ينبغى ألا يعمل الجسنان ضد بعضهما. ويتسق هذا الموقف مع إشاراتنا الرجعية السابقة إلى تلك المسئولية التى تتمثل فى ضرورة أن تنشط النساء المتعلمات سياسياً، ولكنها تشير أيضاً إلى أن الرجل قد يعوق مثل هذه التطورات، بعدم السماح لأعضاء الأسرة من النساء بالمشاركة.

ومما يثير الدهشة، أن جميع لجان المرأة فى كافة الأحزاب تتولى مسئولية القيام بالأنشطة الخيرية والاجتماعية. وقد شرحت لى لىلى الشال المسألة بقولها إن الرجل بقدر ما يمتلك خبرة أطول فى العملية السياسية، تمتلك المرأة خبرة أطول فى العمل الاجتماعى.

إن برنامج الحزب الوطنى الديمقراطى سوف يضع الأساس المنطقى للوضع الراهن ويبرره ويمدحه، كما سيؤكد إنجازات المرأة بنفس الطريقة التى يمتدح بها إنجازات سياسات النظام الحالى، كما لو كانت إنجازات المرأة هى مجرد علامة على إنجازات سياسات النظام. أما برنامج حزب التجمع، فهو برنامج اشتراكى فى الأساس ينتمى أيضاً لحزب معارض. ومن ثم، فإنه ينتقد النظام ويدعو أساساً إلى مزيد من الديمقراطية "الحقيقية"، ومزيد من العدالة فى إعادة توزيع الثروة. وبالمثل، ينتقد الناصريون أيضاً الحكومة الحالية انتقاداً عميقاً فيما يتعلق بقضايا عديدة، وتعد الديمقراطية والسياسة الاقتصادية من بين النقاط الأساسية فى أطروحاتهم. ويجد هذان الحزبان اليساريان أن السياسة الاقتصادية التى تنتهجها حكومة مبارك - ناهيك عن السياسة الخارجية - هى سلسلة من الأخطاء المستمرة التى تؤدى إلى تدمير البلد وتزيد الانقسام بين الأغنياء والفقراء، فضلاً عما يترتب عليها من نتائج اجتماعية واقتصادية وسياسية قاسية.

إن برامج المرأة فى مختلف الأحزاب السياسية، التى نتناولها بالنقاش هنا، لا تختلف اختلافاً جذرياً عن بعضها البعض. فكل برنامج منها يهدف، فى نهاية المطاف، إلى تحسين وضع المرأة المصرية وذلك من خلال زيادة معدلات القضاء على الأمية بين النساء، وتحسين أوضاعهن الاجتماعية الاقتصادية، فضلاً عن محاولة القضاء على مختلف أشكال الجهل والتمييز ضدهن بشكل عام. وتمثل هذه الأمور اهتمامات رئيسية.

وقد تختلف أحياناً، من حيث النبرة، أساليب تنفيذ هذه الأهداف، ولكن إنشاء وتطبيق المشروعات التعليمية والإنتاجية، وغيرها من المشروعات التى تهدف إلى حل مختلف المشكلات، كان بمثابة عملية يقوم كل حزب، أو تقوم كل مجموعة، بتنفيذها تكراراً ومراراً. ونتيجة لوجود تشابه فى تلك العمليات، هناك ازدواجية كبيرة فى الجهود المبذولة. وفى واقع الأمر، تعى النساء من مختلف الأحزاب السياسية هذه المشكلة، ويتذمرن منها. وكما أشرنا أعلاه، يؤكد الجميع مجدداً ضرورة وجود شكل ما من

التلاحم بين لجان المرأة والمجموعات المستقلة الأخرى، بل والمستقلين الأفراد، وذلك لتجنب التكرار الذى يؤدي إلى ضياع الوقت والجهد، ومحاولة توحيد الجهود حتى تصبح أكثر فاعلية.

أما الأمر المختلف، فيتمثل فى التلقين السياسى، إما بشكل واضح أو مستتر أو بين سطور كل مشروع من المشروعات التى يجرى تنفيذها. تحاول كل مجموعة، تمثل أحد الأحزاب، نشر أيديولوجية حزبها، مع وجود وجهة نظر شائعة، بأن هذه المشروعات تمثل أيضاً مواقع لاجتذاب أعضاء ونشطاء فى المستقبل.

لقد كان عدد قليل من النساء اللاتى أجريت معهن مقابلات مستعدات للإقرار بأن إيصال رسالتهم لأعضاء الحزب الذكور كان نضالاً شاقاً لا ينتهى. ونجد ترجمة لهذه المسألة ظاهرياً فى صعوبات وضع قضية المرأة على رأس قائمة أولويات الحزب. ويرجع ذلك، كما تشير فريدة النقاش من حزب التجمع، إلى "سيادة تصورات ثقافية معينة، فضلاً عن أن النشاط السياسى ذاته ما يزال عفويًا". وتعود هذه النقطة الأخيرة إلى خطر الاعتقالات أو المضايقات الدائمة من جانب السلطات، مما يسفر عن تثبيط عزم النساء عن المشاركة. وبناء عليه، ماتزال العملية السياسية خاضعة للاحتكار الذكورى، وهو الأمر الذى يصعب التغلب عليه، كما يؤدي إلى تعقيد محاولات تفعيل الرأى السياسى للمرأة. (١١)

ويبدو واضحاً، من الخطابات الواردة أعلاه، رفض إجماعى تقريباً لمصطلح التوجه النسوى وهويته، على أساس فهمه باعتباره يمثل تعارضاً بين الرجال والنساء. ويمكن أن يحمل هذا الرفض معنى على ضوء الكراهية التامة لفصل قضايا المرأة عن قضايا المجتمع ككل. ومع كل، تؤكد هؤلاء النساء الناشطات، بمجرد نشاطهن، الحاجة إلى تغيير المجتمع من خلال قضايا المرأة. وعلى ضوء ذلك، نجد التوجه النسوى مرفوضاً، لأنه "ليس سياسياً بقدر كاف". ومن ثم، يبدو رفض المصطلح استراتيجياً محسوبة، نتيجة للاعتقاد بأنه لا يخدم أغراضهن.

أما وجهات النظر المطروحة بشأن النظم الإسلامية، فكانت تتسق ومجمل التوجهات السياسية لمتخلف الأحزاب. وتصدق التصورات بشأن التوجه الإسلامى / الحركات الإسلامية - وهى تصورات ذات طابع متجانس وجوهري - بالنسبة للجميع، ما عدا حزب العمل. ومع ذلك، فإن محاولات التمييز بين مختلف التيارات الإسلامية تبدو محدودة نسبياً، حتى فى حزب العمل. وهو الأمر الذى يشكل، كما أعتقد، أحد الأسباب وراء تحالف حزب العمل ذاته مع الإخوان المسلمين. إن الإخوان المسلمين يصورون أنفسهم - رغم العديد من الاختلافات الداخلية - كمجموعة معتدلة فى مقابل "المتطرفين الآخرين". أما عن وجهات النظر المختلفة حول الحكومة، فكانت تسيب أيضاً على نفس خط مواقف مختلف الأحزاب، إما كموقف الحزب الحاكم ذاته، أو كمواقف أحزاب المعارضة السياسية.

وكموقع للقوة السياسية، لا يمكن أن تخلو لجان المرأة في مختلف الأحزاب السياسية من المشاكل. فإصرار كل لجنة على النظر إلى "خصوصيات" قضايا المرأة من منظور السياق المجتمعي الأوسع نطاقاً، له إيجابياته وسلبياته. فمن ناحية، يمثل هذا النهج تكتيكاً مفهوماً في المواقف التي يُنظر فيها إلى قضايا المرأة كهيوم هامشية، كما توضح أمل محمود، بالنسبة للهموم المجتمعية "الأكثر أهمية". وبقبول الجدل من داخل هذا الإطار والإصرار عليه، تصوغ النساء فضاءً ضرورياً لإضفاء المشروعية على قضاياهن. ومن الناحية الأخرى، نجد أيضاً أن مخاطر تكرار نفس الخطاب القمعي التهميشي وشيكة الحدوث. وفي إطار عملية تكرار خطاب الهيمنة - حتى وإن كان لأسباب تتعلق بتغيير ديناميات القوة - ينطوي توازن القوى ذاته على مخاطر الاستمرار الأبدى.

وفي القسم التالي، سوف نلتقي بالنساء اللاتي يعملن في المنظمات غير الحكومية، واللاتي يوضح سلوكهن ونشاطهن - حول التوجه الإسلامي والتوجه النسوي - عمليتي استمرار وتحطيم أشكال السرد المشار إليها أعلاه.

## المنظمات غير الحكومية

هناك نوعان من المنظمات غير الحكومية: المنظمات المسجلة بموجب قانون الجمعيات، ومن ثم تخضع بشكل أو آخر لسيطرة وزارة الشؤون الاجتماعية (وفي هذه الحالة يجري تسجيل هذه المنظمات كجمعيات خاصة)؛ ومنظمات حاولت تجنب السيطرة تماماً، وبالتالي فقد سجلت نفسها كمراكز بحثية ذات شكل أو آخر<sup>(١٢)</sup>، أو لم تسجل نفسها على الإطلاق، وتعمل على أساس غير رسمي كمجموعات نقاشية، أو غير ذلك.

إن عملية تجنب سيطرة الوزارة تتضمن خوض معارك مستمرة، أو التحلي بأقصى قدر من البراعة، أو وجود اتصالات مع أفراد بعينهم في الحكومة - أو الأمور الثلاثة معاً. إن "الأداة" الأساسية التي تستخدمها الوزارة في محاولاتها لتنظيم أنشطة هذه "الجمعيات المستقلة" والرقابة عليها هي: قانون الجمعيات، المعروف بالقانون ٣٢ لعام ١٩٦٤. ومن بين النصوص الأساسية لهذا القانون أن الجمعيات الخاصة لا ينبغي أن تكون جمعيات سياسية، كما لا ينبغي أن تتعارض مع الأعراف والممارسات الثقافية والدينية القائمة. وكثيراً ما يقوم مسئولو الوزارة أنفسهم بتحديد معايير الانخراط في النشاط السياسي، و"انتهاك" الأعراف القائمة على نحو فضفاض. وقد قيل إنه في حالات عديدة، عندما يشترك كبار مسئولو الوزارة، كرؤساء أو أعضاء شرفيين، في أي من هذه الجمعيات (كما يصدق نفس الشيء على المنظمات غير الحكومية)، تصبح "الحرية" أو قدر التفاوت المتاح أكثر وضوحاً. ومع كل، فمن الخطور توجيه انتقاد صريح للحكومة. وبالتالي، فعند قول أي انتقاد أو طرحه ضمناً، فعادة ما يكون ذلك بأكثر الأساليب دبلوماسية وتغطية.

وهناك تنوع أيضاً في المنظمات النسائية غير الحكومية. وأنا أتبنى التصنيف الوارد في دراسة أجراها مركز دراسات المرأة الجديدة بالقاهرة. ويعد هذا المركز واحداً من المنظمات غير الحكومية التي سنتناولها بالنقاش.

يجرى تصنيف المنظمات النسائية غير الحكومية على النحو التالي:

- ١ - منظمات تنتظم حول نشر جميع قضايا المرأة، وأساساً من خلال العمل البحثي.
- ٢ - منظمات تنتظم حول قضايا بعينها (مثل الحقوق الإنجابية والصحية)، وتهدف إلى تمكين المرأة من خلال مشروعات معينة.
- ٣ - منظمات تعمل من داخل مختلف التنظيمات في لجان خاصة بالمرأة.
- ٤ - منظمات تشكلت على أسس مؤقتة، من أجل متابعة أو دراسة قضية بعينها (مثل الإعداد لمؤتمر بكين).
- ٥ - منظمات تعنى بمصالح المرأة كجزء من مجمل برامجها.

وفي القسم التالي، سنقوم بتحليل ثلاثة أنواع مختلفة من النشاط النسائي (العلماني، والمسلم، والإسلامي). وتدرج هذه الأنواع في التصنيف سابق الإشارة إليه لمراكز بحوث المرأة (١) والمنظمات العامة (٥). ولزيد من التحديد، فإن مركز دراسات المرأة الجديدة هو موقع التوجه النسوي العلماني؛ و"بنت الأرض" - وهو مركز بحثي أيضاً - يمثل، على نحو ما، موقع التوجه النسوي المسلم. أما مجموعة مثل لجنة المرأة داخل لجنة الفقه الإسلامي (وهي ذاتها جزء من نقابة الأطباء)، فقد اخترناها كموقع يمثل شكلاً من التوجه النسوي الإسلامي.

### مركز دراسات المرأة الجديدة - عابدة سيف الدولة

الإسلاميون ليسوا قادمين - إنهم هنا.

قبل أن أبدأ في هذا القسم الفرعي، يجدر تأكيد النقطة التي ذكرتها من قبل الاتصالات والطبيعة الفضفاضة للعضوية بين المجموعات التي تتشابه أفكارها. وسوف أقدم مثلاً واحداً على ذلك: الدكتورة آمال عبد الهادي (طبيبة)، هي عضو في مركز دراسات المرأة الجديدة، وأيضاً في جمعية التنمية الصحية والبيئية،<sup>(١٣)</sup> وكانت تنشط سابقاً حول قضايا متنوعة مع النساء الأعضاء في حزب التجمع والحزب الناصري والحزب الوطني الديمقراطي. كما لديها علاقات أيضاً بالنساء أعضاء اتحاد الكاتبات المصريات، .. وهكذا.

إن الانتماء لعضوية أكثر من مجموعة، في آن واحد، لايعنى فحسب التعاون المتزايد عند الضرورة، وإنما يعني أيضاً وجود شبكة عمل مستمرة ومتواصلة بين نساء الأحزاب السياسية والمنظمات غير الحكومية على السواء. وعلى الرغم من ذلك، لم تغلب بعد شبكة العمل هذه على الازدواجية غير الضرورية، فضلاً عن ازدواجية الجهد المبذول في

كثير من قضايا المرأة. وبتعبير آخر، ماتزال شبكة العمل غير قادرة بعد على الحيلولة دون التفكك، والعمل نحو تحقيق التلاحم والتوحد بين مختلف الناشطات والمجموعات النسائية.

يعد مركز دراسات المرأة الجديدة من المجموعات التي أبعدت نفسها، عن عمد ويوعى، عن الوقوع في معوقات وشراك القانون ٣٢ لعام ١٩٦٤ ووزارة الشؤون الاجتماعية. لقد قام المركز بتسجيل نفسه عام ١٩٩١ لدى "مصلحة الشهر العقارى والتوثيق" باسم مركز دراسات المرأة الجديدة. لقد التقت هذه المجموعة، فى الأساس، من أجل معرفة التوجه النسوى فى مصر ومناقشته، فضلاً عن القضايا والمشكلات التى واجهتها المرأة فى الثمانينيات. وتدريبياً برز عدد من القضايا، نتيجة لزيادة تكرار وحدة المشكلات اللاتى التقين لمناقشتها، علاوة على أن صياغتهن حول "التوجه النسوى الجديد" و"الخطاب النسوى الجديد" قد بدأت تتشكل. تمثلت إحدى هذه القضايا فى أن العمل بشكل معزول لا يقود إلا إلى مضاعفة الجهد وتقليص الفاعلية - وهو الإدراك الذى حثهن على السعى نحو إجراء اتصالات، والبدء فى العمل مع المنظمات النسائية الأخرى من خلال شبكات العمل. ثانياً، إن اتخاذ القواعد الشعبية نقطة البدء يمثل أهم طرق الوصول إلى القاعدة العريضة من النساء. وكان ينبغى تنفيذ ذلك بما يتسق مع النساء الأخريات والمنظمات النسائية الأخرى ذات الأرضية الفكرية المتماثلة، وذلك من خلال شِريعات من شأنها تمكين النساء من تطوير خدمات لمساعدة أنفسهن؛<sup>(١٤)</sup> هذا بالإضافة إلى تنظيم المناقشات، والندوات، وورش العمل، .. إلخ، حول الموضوعات والقضايا التى تتعلق بالمرأة وتمثل أهمية بالنسبة لها.

تشمل أهداف مركز دراسات المرأة الجديدة دعم وتدريب الباحثات المعنيات بقضايا المرأة، وتنسيق الأنشطة الماثلة وتبادل الخبرات مع المنظمات غير الحكومية ذات الأرضية الفكرية المشتركة، وطباعة وتوزيع الأدبيات المتعلقة بقضايا المرأة، وإنشاء مركز للمعلومات، وعقد الندوات وورش العمل مع مختلف المتخصصين فى قضايا المرأة، وتوفير المشورة القانونية والطبية للنساء على أساس تطوعى. ويصف مركز دراسات المرأة الجديدة أنشطته على النحو الذى نوجزه كالتالى:

الاهتمام بالبحوث وتبادل المعلومات، فضلاً عن نقل الخبرة، فى القضايا المعنية بمساواة المرأة وحقوقها، مع التأكيد على المرأة المصرية بوجه خاص، والمرأة العربية بوجه عام. ويمثل هذا المركز خطوة جديدة فى نضالنا ضد خضوع المرأة وقهرها. (المرجع السابق).

إن اللقاء مع عايذة سيف الدولة يماثل تناول جرعة قوية من الإدرينالين. إنها تبدو متفجرة الطاقة، حتى وهى جالسة. ونظراً لأننى من أعضاء مركز دراسات المرأة الجديدة، كان لدى إحساس قوى بالانتماء للمجموعة. ومع ذلك، ورغم شعورى بأننى فى بيتى، كانت ثمة شكوك حول قدر "سيطرتى" أثناء المقابلات/ المحاورات مع عايذة سيف الدولة

- نظراً لحماسها الغامر والمعدى. لقد رأيت في حواراتنا عملية دائمة من الانعكاس، والآراء المتحدية، والأفكار الحافزة. وحتى رغم أن خبراتها في النشاط تتجاوز خبراتي، كانت عايدة سيف الدولة وغيرها من أعضاء مركز دراسات المرأة الجديدة يحاولن تجنّب الترتيبية الهرمية في علاقاتهن الشخصية ببعضهن، وبينهن وبين غيرهن.

تصف عايدة سيف الدولة نفسها بصراحة كنسوية - ولا تصنع الكلمات. ومع افتخارها بتوجهها النسوي، تجادل أن الخطابات الدينية ينبغي أن تظل داخل نطاق الحياة الشخصية، ولا ينبغي أن تكون جزءاً من أى خطاب نسوي:

إننا [مركز دراسات المرأة الجديدة] نمتلك منهجاً متميزاً نشرناه داخل مصر وخارجها... وموقفنا هو موقف التمايز السياسي النسوي. وقد أوضح المؤتمر الدولي للسكان والتنمية ذلك.<sup>(١٥)</sup> لقد أثبت المؤتمر الدولي للسكان والتنمية وجهة نظرنا، أن محاولة فصل العمل النسوي عن العمل السياسي هي محاولة عقيمة ومصطنعة.<sup>(١٦)</sup> (التشديد من عندنا)

وعلاوة على ذلك، ففي مصر، كما تشرح عايدة سيف الدولة:

لا يمكننا أن نتحدث عن حركة نسائية طالما بالاستطاعة إنكار وجودنا القانوني بمجرد جرة قلم. بدون جمهور، وبدون امتداد في الأحياء والمصانع، لا يمكننا الحديث عن حركة نسائية. يمكننا أن نتحدث عن حركة منظمات نسائية غير حكومية آخذة في التطور. توجد حركة منظمات غير حكومية، لكنها ماتزال مزعزعة.

إن عدم وجود "حركة"، كما تقول عايدة سيف الدولة، يفسر ما يجرى على ساحة العمل النسوي:

هناك انشقاقات عديدة. لا توجد حركة قادرة على أن تفرض شروطها وتقول "نحن شرعيون، فلنغير الظروف التي تكبلنا". والتغيير لا يحدث بالاتفاق الإجماعي أو المساومة من جانب أى منظمة. إن وجود حركة فقط هو الذى يمكن أن يحدث التغيير. توجد بالفعل مساومات عديدة وسلوكيات انتهازية عديدة، تزدهر فى هذا المناخ غير الديمقراطي.

وفيما يتعلق بالعلاقة مع الدولة، تؤكد عايدة سيف الدولة أن مركز دراسات المرأة الجديدة كلما تحرك بعيداً عن السيطرة الحكومية، ازدادت محاولات السيطرة تنوعاً وشدّة. "إنها [محاولات فرض السيطرة] سوف تستمر، وسوف نستمر نحن فى الابتعاد. إلى متى وكيف ستنتهى، من الصعب الآن تحديد ذلك". وحول مركز دراسات المرأة الجديدة، تقول عايدة سيف الدولة:

منذ عام ١٩٨٤ وحتى اليوم [١٩٩٤] ونحن متواجدون على طريقة "الهيبيز"، بدون أى تسجيل [قانونى]. والآن نحن موجودون كشركة مدنية، وسوف نستخدم ذلك حتى النهاية. وإذا ما تعرضنا للحظر كشركة مدنية، فسوف نحاول تسجيل أنفسنا تحت أى شئ آخر. وإذا لم نتمكن، فإننا سوف نوجد - وإنما فى ظروف أصعب. ومع ذلك،

وطالما أن معايير [أى مركز دراسات المرأة الجديدة] للاستمرار ليست هي مدى توفر التمويل أو صندوق البريد، وإنما وجود الهدف / التوجه هو شرط استمرارى، إذن فالمساومات [التي يجرى القيام بها] ستتغير وفقاً لهذه الشروط.

وعندما طلبت منها تحديد مدى ما أدى إليه الموقف السياسى الراهن من مساومات، قالت:

المساومة [بالنسبة لنا كمركز دراسات المرأة الجديدة] كانت قدرات المجموعة. عندما بدأنا نعمل مع منظمات أخرى، تقلصت مساومتنا، طالما أننا قادرون على القيام بأشياء أكثر. وبالمثل، عندما بدأنا العمل مع مزيد من الأفراد - ليس بالضرورة كأعضاء فى مجموعتنا، وإنما كمعنيين بالأمر - تقلصت، مرة أخرى، مساومتنا.

وكانت عايدة سيف الدولة واضحة بنفس القدر بشأن أثر التوجه الإسلامى. وهى ترى أن:

الخطابات الإسلامية لاثثير الخوف، وإنما الغضب. إنها تنطوى على قدر كبير من إساءة استخدام الدين سياسياً مما يجعل المرء يستشيط غضباً. إن التوجه الإسلامى هو الذى يأتى متخفياً فى زى الليبرالية - مثل أولئك الذين يتحدثون لإرضاء التوجه الإسلامى من مواقع المؤسسات المفترض أنها ليبرالية - وهو ما يؤدي إلى الغضب والاستفزاز.

وبالتالى، فإن التوجه الإسلامى بذاته - كما ترى عايدة سيف الدولة - ليس هو الذى يحدد بنية نشاط أو خطاب المركز، وإنما الخوف من عمليات الاعتقال التى تقوم بها السلطات: "إن القلق من الاعتقال هو ما نضعه فى الاعتبار فى جميع نشاطاتنا، وليس الخطاب الإسلامى".

وبالنسبة لمواجهة الخطاب الإسلامى، فإن أفضل أشكال الهجوم المضاد هى بالتحديد التحدث بصراحة. تطرح عايدة سيف الدولة أيضاً أن النساء اللاتى ينجذبن إلى التوجه الإسلامى وينشطن باسمه، لا يقمن بذلك من زاوية التحرر، وإنما كشكل من أشكال الوعى الزائف. وعلاوة على ذلك، كما تتجادل، يمتلك الإسلاميون وسائل مادية ومعنوية:

هؤلاء الناس [الإسلاميون] لديهم صحف ومنشآت. وفى كل بلد يعانى من الانحطاط الأخلاقى، يبدأ قدر كبير من الحديث عن الأخلاق فى الانتشار كما لو أن الأخلاق لم تكن موجودة أبداً - كما لو كنا نخترع الماء البارد. ومن ثم، يصبح لدى الأفراد شعور بتحكم توجه ما حينما يخبرون كيف يتصرفون إزاء كل هذه الأمور المعنوية: كيف يصلون، وكيف يتوضأون، وكيف يفعلون هذا أو ذلك.

وفى نوبة من الغضب بشأن ما تعتبره عايدة سيف الدولة ظُلماً - أن مركز دراسات المرأة الجديدة يتعرض لهجوم وانتقاد قاس، فى حين يعتبر الإسلاميون جانباً عادياً ومرغوباً من جوانب الحياة السياسية - تقول:



[النساء] الإسلاميات لا يمكنهن أن ينسين أجسادهن، ويقدمن على طبق من ذهب فكرة للقوالب النمطية الغربية. إنهن يغذين الأفكار الغربية بأن المرأة المسلمة تبحث عن هوية مفقودة. وإلى جانب ذلك، هناك فساد وترابية أيضاً لدى الإسلاميين، تماماً مثل الحكومة، ولكن أحداً لم يتذكر أن يسألهم عن ذلك!

وعندما أشارت عايدة سيف الدولة إلى التحولات المتعددة في مواقف الحكومة حول ختان الإناث، قبل وأثناء وبعد المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، تساءلت ببلاغة: "من المسئول فعلياً هنا؟" يشير موقف الحكومة إلى تبعية لآراء شيخ الأزهر وحذر منها حول هذه المسألة. وشيخ الأزهر، كما يبدو، أملى الاتجاه الذى يتأتى على الدولة اتخاذه (أو عدم اتخاذه) بشأن حظر الختان. وفي نهاية المطاف، ورغم عود وزير الصحة، لم تحظر هذه الممارسة، وإنما استمرت وفقاً لشروط معينة.<sup>(١٧)</sup> وترى عايدة سيف الدولة أن التوجه الإسلامى هو بالفعل أيديولوجية الحكومة.

ومن هنا، لاتفرق عايدة سيف الدولة بين الإسلام الرسمى (كما يروجه الأزهر) وبين التوجه الإسلامى للإخوان المسلمين. وتقول:

إننى لم أر أى وزير يقول شيئاً يشير إلى أنه واقع تحت تأثير الإسلاميين، ولكن ما أراه وأقرأه بالفعل أن شيخ الأزهر يقول ذلك، شيخ الأزهر يؤكد ذلك. وهذا هو ما تقتبسه الحكومة، فضلاً عن أن هذا هو ما يجرى العمل به.

وتؤكد عايدة سيف الدولة أن "الحكومة الموجودة اليوم هي حكومة إسلامية بالفعل. حتى إن لم يكن الإسلاميون موجودين بشخصهم، فإن الأيديولوجية الحاكمة هي الأيديولوجية الإسلامية". وفي واقع الأمر، كما تتوقع عايدة سيف الدولة، فإن الموقف "سيزداد سوءاً من الناحية الكمية، وإن كان لن يختلف من الناحية الكيفية. لقد أخذت المساحة تضيق أكثر فأكثر، بناء على من تتخذهم الحكومة حلفاء سياسيين".

وتتسم رؤية عايدة سيف الدولة المستقبلية، حول التحديات التى تواجهها المرأة المصرية، بالتجهم. ويمثل الفقر، وما سيرتب عليه، التحدى الأكبر الذى تتصوره. وترى عايدة سيف الدولة، بما لا يخالف الكثيرات من المنخرطات فى المجتمع المدنى، أن سياسات التكيف الهيكلى ستصيب المجتمع بحالة من الاضطراب. وترى أن ذلك سيخلق أرضية خصبة بالنسبة إلى "الإرهاب الإسلامى، والإرهاب غير الإسلامى، وإرهاب الدولة".

وتمشياً مع أفكارها حول "إرهاب الدولة"، تؤكد عايدة سيف الدولة أن الديمقراطية (أو افتقارها) هى التحدى الآتى الذى تواجهه الجماعات النسائية المصرية. وعند الإشارة إلى المبادرات التى تحدثت عنها أمل محمود، تؤكد عايدة سيف الدولة أن الحكومة بما قامت به من إعداد لمؤتمر المرأة فى بكين، إنما ترتدى قناعاً للتجميل. وتجادل قائلة: "هناك محاولات لأن تبدو القوانين وتطبيقاتها أفضل، على حين أنها تحافظ على نفس القيود - وهذا هو التحدى المطروح أمامنا [المنظمات غير الحكومية]". وعلاوة على ذلك، تذهب

عايدة سيف الدولة إلى أن الموقف سيزداد تعقيداً نظراً لعدم وجود خط فاصل بين المعسكرين المختلفين:

إن المعسكرات المختلفة ليست بنى فاصلة واضحة بين الأيديولوجيات، وثمة من لهم عين في كل من المعسكرين، وإذا استمر الوضع على هذا النحو، سيصبح عسيراً [إيجاد حل]. سوف تصبح الدولة البوليسية أكثر قوة. الإسلاميون ليسوا شيئاً واحداً، [من ثم] يمكن إجراء مساومات عديدة خطيرة. سوف تتفاوض الدولة، ويمكنها أن تتفاوض، مع الليبراليين والإسلاميين - أحياناً يكون لهم نفس النفع، ونفس المزايا الممكنة، ونفس الأعداء. والأصوات التي تنادى بالتغيير الراديكالي ليس لها مكان في هذه المساحة من التفاوض. والراديكالي هو من يطرح التغيير، ليس الإصلاح وإنما التغيير.

### بنت الأرض - جيهان أبو زيد

بعد أن سمعت قدراً كبيراً من التعليقات الإيجابية حول جيهان أبو زيد - التي تُعد الناشطة والمتحدثة الأساسية بجمعية بنت الأرض - التقيت بها أخيراً أثناء المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في سبتمبر ١٩٩٤. وفي موعد تلي هذا اللقاء، أفضت لي جيهان أبو زيد أنها تتساءل أحياناً عما إذا كان الناس يعرفون لقبها الحقيقي، لأن الناشطات الأخريات يشرن إليها باسم "جيهان بنت الأرض". إذن فشخصها ونشاطها مترادفان، ولا تعرف بعض الناشطات أن لديها مهنة أخرى، فهي صحفية وكاتبة.

جيهان أبو زيد في بداية الثلاثينيات من عمرها، وتتميز بنشاطها وفصاحتها. إنها واحدة من اللاتي لم يساعدنني عن طريق تقديم معلومات عن منظماتها فحسب، وإنما بتقديم أيضاً لعدد كبير من الناس. لقد كانت شعبيتها بين شبكات المنظمات النسائية غير الحكومية هي التي جعلت مجرد تقديم نفسي كصديقة لها يضمن لي استقبلاً حاراً من جانب الناشطات الأخريات.

نادراً ما كانت جلساتنا تتخذ شكل المقابلة الرسمية (رغم أنني قمت بتسجيل إحداها عبر شريط تسجيل)، لكن غالبية نقاشاتنا كانت غير رسمية. إن جيهان أبو زيد، كإنسانة تربت على أن تكون صديقة جيدة، كانت أيضاً الناصح المخلص بالنسبة لي في عملي الميداني. وفي هذا السياق، كنت أخرج من نقاشاتنا دائماً بانطباع أنني تعلمت الكثير، ليس فقط حول النشاط النسائي، وإنما أيضاً حول الأوجه المتعددة لأن تكون امرأة في مصر المعاصرة.

تعود بدايات جمعية بنت الأرض إلى عام ١٩٨٢، كجزء من حركة تضامن أكبر نشأت من أجل الفلسطينيين بعد الغزو الإسرائيلي لجنوب لبنان. كانت الأنشطة تدور حول رفع الوعي وتنمية الموارد المالية من أجل ضحايا العدوان الإسرائيلي. وكان الفرع الأصلي للحركة (ومقرها) في المنصورة يضم لجنة نسائية. وعلى الرغم من إبادة حركة التضامن تقريباً بعد رحيل المقاومة عن لبنان، فقد واصلت اللجان النسائية عملها في

المنصورة، وقررت توسيع نطاق نشاطها. إن النشاط السياسي الوطني الذي قامت به بنت الأرض، قد أكسبها احترام كثير من المنظمات المصرية غير الحكومية بشكل عام. ورغم سنوات نشاطها، ما تزال جمعية بنت الأرض عملياً "تحت التأسيس" كمنظمة غير حكومية. لقد قدمت أوراقها مراراً وتكراراً للتسجيل كمنظمة غير حكومية لدى وزارة الشؤون الاجتماعية بموجب القانون ٣٢ لعام ١٩٦٤، ودائماً كانت تنال الرفض. ولا يثير الدهشة أن أسباب الرفض هي تحديداً أسباب تميّز نشاط هذه المجموعة: توجهاتها السياسية الصريحة.

إن أهداف "بنت الأرض" - كما توضح جيهان أبو زيد، وكما تشير مجلتها - تتشابه وأهداف مركز دراسات المرأة الجديدة. وتضم هذه الأهداف: رفع الوعي القانوني والعام، مع التأكيد على البنات الصغيرات (والأولاد) والمرأة الريفية؛ وإصدار مطبوعات خاصة تهدف في حد ذاتها إلى إلقاء الضوء على إبداع المرأة بأسلوب واقعي وحر؛ وتنظيم المحاضرات وورش العمل بالتعاون مع المنظمات غير الحكومية الأخرى المماثلة؛ فضلاً عن القيام بعمل ميداني وخاصة في موقع نشأة المجموعة (في الدلتا). وما يثير الانتباه أن جمعية "بنت الأرض" تعلن، على نحو خاص، أنها تهدف إلى رفع وعي الرجال المصريين بالإضافة إلى النساء؛ وممارسة الضغط على الشخصيات المهمة... التي يمكنها التأثير في القضايا الاجتماعية والسياسية للمرأة والإسهام فيها بنشاط.

وتعتبر جيهان أبو زيد نشاطها "جزءاً لا يتجزأ من الوعي النسوي الذي يضم توافقاً بين القيم الإسلامية ومبادئ حقوق الإنسان والعدالة":

إنني كناشطة لا أجد مشكلة في أن يُقال إنني نسوية. فالإشارة إلىّ على هذا النحو لن تؤثر في أفكاري أو آرائي. أنا امرأة مصرية أناضل ضد اضطهاد المرأة والمجتمع. إن مجتمعنا كله يتعرض للاضطهاد بسبب العديد من المظالم، والمرأة عادة أكثر تأثراً بهذه المظالم؛ ولكنها أيضاً يمكن أن تكون قادرة - أو هي قادرة تماماً - على تحديد هذه المظالم والنضال ضدها.

تكمن مشكلات المنظمات النسائية غير الحكومية، وفقاً لجيهان أبو زيد، في القوانين المقيدة التي تؤدي إلى تغذية وتعقيد الخلافات الصغيرة القائمة بين مختلف النساء والمجموعات والمنظمات:

كما توجد نساء كثيرات ملتزمات ويعملن بجد، توجد كثيرات أيضاً غير مهتمات سوى بالقوة - سواء قوتهن أو قوة مجموعتهن. وهؤلاء يرغبن في أن يصبحن "المثلات الحقيقيات" الوحيدات للنساء. علينا أن نناضل بجد كي نتعلم كيف نعمل معاً ومن أجل بعضنا البعض كنساء. هناك الكثير من الغيبة، والانتقاد، والمعارك التافهة؛ وتضع مواهب عديدة في سبيل تحقيق التآلق ومحاولة المرأة أن تصبغ من نساء المجتمعات.

ولاترى جيهان أبو زيد خياراً آخر غير مواصلة النضال وعدم العمل في انعزال. تكمن نشأة "بنت الأرض" في فكرة وممارسة العمل مع الآخرين والمشاركة في المجموعات.

ويستمر ذلك كأسلوب عمل جيهان أبو زيد حالياً وفي المستقبل القريب :

امرأة واحدة في هذا الميدان [ميدان نضال المرأة] لن تتمكن من العمل بمفردها. علينا أن نعمل معاً. لدينا قدرات عديدة، وشخصيات لامعة ومخلصة، وقد حققنا الكثير بالفعل؛ لكن الطريق ما يزال طويلاً أمامنا.

وتعتبر جيهان أبو زيد أن التوجهات الإسلامية تمثل ظواهر اجتماعية سياسية مهمة وذات دلالة. وتشرح تأثير هذه التوجهات باعتبارها

جزءاً لا يتجزأ من الموجة العامة للنزعة الدينية المحافظة في مجتمعنا. ويصعب تحديد من الذي شجع الآخر، الإسلام السياسي أم النزعة الدينية المحافظة. كلاهما يقود إلى تعقيد النضال من أجل قضايا المرأة، إذ ينظر كلاهما إلى المرأة نظرة أحادية الجانب. المرأة هي "واجهة" أفكارهم. وتنجذب بعض النساء إليهم لشعورهن بخيبة الأمل إزاء كل شيء آخر، وتجذبهن قدرة بعض قادة الحركة الإسلامية على الكلام والإقناع. إنهم يمدونهن بالإحساس بالهدف ويوفرون لهن أداة لمقاومة الظلم.

وتتشرك جيهان أبو زيد في الرأي مع عايدة سيف الدولة بشأن سيادة تأثير بعض رجال الدين، وتشجيع الحكومة لذلك :

ليتهم كانوا الشيوخ البارعين الذين يعرفون، ويمكنهم الحديث عن، مدى تسامح الإسلام إزاء الاختلافات ومدى عدالته نحو النساء والرجال. ولكن كلا، إنهم [الحكومة] يختارون الشيوخ الذين يؤيدون أفكار التخلف، ومن ثم يزداد الموقف المتفجر صعوبة بالفعل. ويبدو أن الحكومة تحاول أن تكون مسلمة أكثر من الإسلاميين أنفسهم، ومن ثم تدور جميع التحركات داخل دائرة واحدة ضيقة، لاتزداد إلا ضيقاً.

وتذهب جيهان أبو زيد إلى أن المجموعات النسائية ربما تكون أهم أقسام المجتمع التي يمكنها تحديد نتائج المستقبل. وتتفق مع وجهة نظر أمل محمود (من الحزب الناصري) في عدم وجود أي معنى للحديث عن قضايا المرأة في الفراغ. ومع ذلك تؤكد أن تصنيف قضايا المرأة داخل مشكلات مجتمعية أوسع نطاقاً لا يفيد أيضاً بنفس القدر، طالما "أن هذه المحاولة قد تمت بالفعل ولم تكن كافية".

وترى جيهان أبو زيد من الجيد اعتبار حقوق المرأة جزءاً لا يمكن فصله عن قضايا المجتمع. ولكن الحديث في هذا السياق وحسب، إنما ينطوي على مخاطرة فقدان المعنى السياسي. وهي تطرح نهجاً من شقين: الإقرار بالمحور السياسي حول المرأة-المجتمع، بينما يُخلق فضاء لاهتمامات المرأة.

وكمثال على التوجه النسوي المسلم، تتقاسم جيهان أبو زيد و"بنت الأرض" عديداً من النقاط المشتركة مع التوجه النسوي المسلم لناشطات الحزب الناصري، فضلاً عن التوجه النسوي العلماني لمركز دراسات المرأة الجديدة. وأعتقد أن مثل هذا التوجه النسوي يمتلك إمكانية العمل كجسر للفهم بين النشاط العلماني والنشاط الإسلامي. وسوف ندرس في القسم التالي أشكالاً معينة من النشاط النسائي الإسلامي.

## النساء الإسلاميات والمجموعات النسائية الإسلامية

إنني أعتبر عملنا شكلاً من أشكال الجهاد، إنه عمل تطوعي لله  
(امرأة تنتمي لعضوية جماعة الإخوان المسلمين)

يصعب، عند مناقشة المنظمات الإسلامية غير الحكومية، تحديد خط فاصل بين المنظمات غير الحكومية ذات التوجه الإسلامي (Islamic) والمنظمات غير الحكومية التي تتخذ من الإسلام السياسي توجهاً لها (Islamist). ونقطة التمايز - وهي مسألة مثيرة للجدال - تكمن في أن النوع الأول من المنظمات ينال دعم الحكومة (بوضع هذه المنظمات في مصاف "جمعيات المنفعة العامة" التي تحظى بميزات عديدة مقارنة بالمنظمات غير الحكومية الأخرى المسجلة بموجب القانون ٣٢ لعام ١٩٦٤)، في حين يميل النوع الثاني من المنظمات إلى البقاء دون تسجيل. ونجد من بين ٣٣٠ جمعية مسجلة تحت تصنيف "المنفعة العامة"، هناك ١٢٨ جمعية تنتمي للنوع الأول، أي ذات توجه إسلامي (بن نفيسة)، في أمانى قنديل وسارة بن نفيسة، ١٩٩٤: ٢٧٣). وهو الأمر الذي يعني أن حوالي ٤٠٪ من هذه الجمعيات تعلن أنها تعمل باسم الإسلام، وأن الحكومة تمنحها وضعية خاصة.

إن ما تعنيه هذه الوضعية الخاصة، عملياً، أنه في حالة حل الجمعية لا تستطيع الحكومة الاستيلاء على أصولها. وقد يبدو ذلك غير مهم للوهلة الأولى، حتى نجري مقارنة مع حالة جمعية تضامن المرأة العربية، وهي جمعية نسوية علمانية. (١٨) فبعد إيجاد بعض الذرائع بشأن سوء الإدارة المالية من أجل حل جمعية تضامن المرأة العربية، تم الاستيلاء دونما إبطاء على أصول الجمعية ونقلها إلى منظمة غير حكومية أخرى لم يسمع عنها أحد من قبل تحمل اسم "المرأة في الإسلام". وإذا كانت تلك الأصول تمثل قواعد للقوة، فإن رد فعل الحكومة يمثل مؤشراً واضحاً على إعادة تقسيم القوة بأسلوب غريب لمصلحتها. وعلاوة على ذلك، إذا كان إنكار القوة على البعض ومنحها للبعض الآخر يشير إلى التفضيل السياسي، فقد قامت الدولة إذن بالتمييز بوضوح ضد مجموعة نسوية علمانية، وتفضيل مجموعة أخرى "إسلامية" من صنعها. وبعبارة أخرى، أسكتت الدولة خطاب التوجه النسوي العلماني، بينما عززت خطابها "المسلم".

إن هذه المنظمات النسائية غير الحكومية التي تدعمها الحكومة لا تنتهج نهجاً سياسياً صريحاً ولا تجرؤ على تحدى سياسات الحكومة أو توجيهاتها. وتتركز وظيفتها، بشكل عام، في مجال العمل الخيري للنساء المسلمات. أما الأيديولوجية الإسلامية التي تدافع عنها تلك المجموعات، فتعتبر إلى حد كبير انعكاساً للخطة الإسلامية "المقبول" والرسمي. وقد تتعاطف بعض هذه المنظمات مع أهداف الإسلام السياسي وخطه الفكري، ولكن دعماً صريحاً من جانبهم للخطاب أو الأنشطة المضادة للنظام من شأنه أن يهدد وجودها. ومن العسير تحديد الدعم الضمني أو "الخفي" لأهداف الإسلام السياسي - وخاصة لأن الأنشطة التي تباشرها هذه المجموعات تظل بصراحة داخل نطاق

العمل الخيري وليس السياسي. ويوجد لدى بعض هذه المنظمات فصول لتدريس القرآن، لكنها غير مستخدمة كمنتمديات صريحة للتجنيد أو التلقين المذهبي.

لن أقدم هنا بالتفصيل أسماء أغلب الإسلاميات اللاتي أجريت معهن مقابلات، أو مواقف معينة لهن، وذلك بناء على طلبهن، ونتيجة للموقف المتوتر سياسياً بين جماعات الإسلام السياسي والدولة. وسوف أعطى لهن أسماء مستعارة. ويكفي أن أقول إنه لا يوجد تجانس بينهن، كما هو الحال بالنسبة للنساء الأخريات. فبعضهن منخرطات في مجموعة من الأنشطة في عدد من التجمعات في آن واحد، بينما تركز أخريات جهودهن داخل جماعة أو مجموعة واحدة معينة. وتتراوح أعمار هؤلاء النسوة من العشرينيات إلى الستينيات، وبعضهن في أواخر سن المراهقة. وبعض هؤلاء النسوة "منظرات" يشتركن في إعداد الخطط المستقبلية، في حين تنخرط أخريات في النشاط خارج المجال النظري. وقد اتضح أن النساء اللاتي التقيت بهن يتفقن على أن نشأة كثير من المجموعات القائمة الآن لم تكن مخططة أو منظمة. فقد بدأت مجموعات عديدة باعتبارها "فصولاً" لتدريس وتفسير القرآن. واليوم، كما جاء في كلمات كثيرات منهن، هناك "أناس يعنون بالعمل نحو تحقيق مزيد من الأسلمة". أما نشاطهن، فهو شكل من أشكال "الجهاد النيو"، حيث "يشاركن في جميع مجالات الحياة وينشرن الدعوة في جميع مجالات الحياة". (١٩)

وبقدر ما كانت خبرتي مع هؤلاء النسوة مثيرة للإرباك، فقد كانت ثرية. كان تراؤها ناتجاً من أنني دنوت منهن وأنا محمّلة بالفكرة السائدة (المرتكزة على تصوراتي السابقة) بأنهن يعانين في الأساس من حالة جدية من الوعي الزائف. وينبغي أن أعترف أنني دنوت منهن وبلادني شعور بالشفقة الفوقية المختلطة بالخوف - ألسن بالتأكيد متعاطفات مع الإرهابيين؟ لقد تحدثت مع نساء عديدات ينتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين، ومع عدد قليل من المنتميات لجماعة الجهاد. (٢٠) وبعد انتهاء مقابلاتي معهن، شعرت بأنني ذليلة وغاضبة لأنني سمحت لنفسى، كباحثة ناشطة، أن أحكم عليهن قبل دراستي لهن.

أما شعوري بالإرباك، فقد كان متعلقاً بما أدركته حتماً أن هؤلاء النسوة لسن فحسب عطفات وفكهاات وقويات ويمتلكن ثقة ذاتية، وإنما لديهن أيضاً قدر كبير من المعقولية في أطروحاتهن. لقد كنت ممزقة بين فهم منطق أطروحاتهن الإسلامية، وبين رفض ما اعتبرته منافاة بعض نتائجهن للعقل. يتمثل منطقهن في الخطاب المألوف والمقبول للإسلام باعتباره العدل الشامل، وهو الخطاب الذي يعد جزءاً من نشأتي وتربيتي. ومع ذلك، فإن النتائج التي خلصن إليها - بشأن الضرورة المطلقة للحجاب، على سبيل المثال، بل وشكله المتطرف أيضاً - كانت تثبط همتي. لقد سارت أطروحة الحجاب على النحو التالي: قراءة آيات من القرآن ثم تفسيرها بأسلوب يجعل الملاذ الوحيد لمواجهتها قول شئ على شاكلة إنني أفهم الآيات بشكل مختلف، أو إن هذه التفسيرات القديمة تحتاج لمراجعة جديدة - وهما القولان اللذان اعتبرتهما النساء الإسلاميات يعادلان سب

الذات الإلهية. لقد كان الموقف يمثل لغزاً كلاسيكياً: لم أكن قادرة، كامرأة مسلمة، نشأت في وسط المعتقدات الإسلامية، أن أنكر شرعية ركيزتهن الإسلامية (القرآن، على سبيل المثال)، في حين لم أستطع قبول تفسيراتهن بما يترتب عليها من تبعات اجتماعية. وإذا استخدمنا مثال الحجاب للتوضيح، فإن ما حدث هو قراءة الآيات المرتبطة بالموضوع في القرآن، ثم تفسيرها على اعتبار أنها تأمر جميع النساء المؤمنات بالتحجب. ولكن فهمي لنفس الآيات القرآنية كانت تفسر أساساً كتوجيه للنساء بالاحتشام في ملبسهن. وعلاوة على ذلك، فإنني أعتقد أن "الاحتشام" يمكن تفسيره، بل وممارسته، بصور مختلفة. وعلى خلاف النساء الإسلاميات اللاتي تحدثت معهن، فإنني لا أعتقد أن هذه الآيات تفرض على المرأة رداءً من نمط معين. ومع كل، كانت محاولة النقاش معهن حول هذا الموضوع عديمة الجدوى، إذ إنهن مؤمنات بهذه التفسيرات التي تكتسب شرعية وأصالة، من جانب من هم أكبر سناً وأكثر علماً، من القائمين على تفسير النصوص القرآنية. وعلاوة على ذلك، فإن صوت امتلاك السلطة بشأن المعنى الأصلي لكلمات الله يدخل في مجال شديد الحذر. إنني، كمخلوق بشري غير ضليع في تعقيدات علم التفسير، لا أجرؤ على التعبير عن معنى بديل لكلمات الله. وهنا تكمن آلية ضابطة أخرى للقوة، لا يسير وفقاً لها الإسلاميون فحسب، وإنما أيضاً جميع المدتين المحافظين. وعندئذ أدركت كم هو يسير الوقوع في شرك مهاجمتهن بإطلاق صيحات مثل: هذه "نزعة إطلاقية"، "نزعة أصولية"، "نزعة إرهابية".

ومنذ أول لقاء لي معهن، تحددت على الفور علاقات القوة بين من يجري المقابلة ومن تجرى مقابلته. إذ إنه للحصول على "جلسة استماع" في المقام الأول - ونظراً لأنني لست أجنبية حتى يغفروا لي عدم المعرفة أو عدم التصرف "الصحيح" - كان علي أن استسلم لكوني الطالبة المستمعة. ربما كنت من يوجه الأسئلة، لكنهن لم يكن يجب عليهن بقدر ما يقمن بتدريس الإجابات.

وعلى الرغم من الاختلافات، كانت توجد خطوط مشتركة بين محاولاتهم. فلم تكن أي منهن، على سبيل المثال، راغبة أو مستعدة للتسليم بأن القضايا المتعلقة بالمرأة تمثل بعداً منفصلاً للنضال الكلي من أجل تحقيق مجتمع إسلامي "حق" - وهو الموقف الذي لم يعد الآن غير مألوف. ومع ذلك، تمتلك المرأة بالفعل قدرة مهمة على تلبس إحساس الغير. وهو الأمر الذي يجري استخدامه للمشاركة بنشاط في تغيير المجتمع من أجل التوصل إلى إنشاء مجتمع إسلامي. وقد قالت لي إحداهن:

إنني كامرأة مسلمة أشعر بكل الآلام، سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي - فالآلام جميع الأمم الإسلامية تعد جزءاً مني. وهذا لا يعني أن أبقى حبيسة المنزل. إنني أخرج لمعالجة هذه الآلام. أو أقوم بتعليم طفلي أن يفعل ذلك عندما يكبر، ثم أشارك بنفسى عندما يكبر الأطفال ويصبحون قادرين على رعاية أنفسهم. (امرأة من جماعة الجهاد)

وتبدو الآثار العملية لهذه الرؤية واضحة في انتظام المجموعات النسائية الإسلامية، مع

نظرائهن الرجال، في مواقع عديدة: من الأعمال الخيرية إلى النقابات، إلى الجامعات. وعادة ما تكون المساجد بمثابة المراكز الأساسية لهذه الأنشطة؛ كما أثّرت أيضاً مسألة تدريب النساء على التدريس، وتقديم المساعدة، بخلاف تقديم المشورة والعون إلى نساء أخريات. وأتذكر أنني حضرت أحد الاجتماعات، وكان يضم قائدات ومنظمات نسائيات كبيرات في السن، من الطبقة الوسطى، وينتمين إلى مجموعة تنتسب إلى الإخوان المسلمين. وقد ظهر خلال الاجتماع اهتمام أصيل بإقامة مشروع لتعليم الفتيات اللاتي يعشن في المناطق الريفية المهارات التي يمكنهن كسب الدخل من خلالها. وعلى الرغم من إعداد وإيجاد التسهيلات اللازمة لإقامة هذا المشروع، فقد كان من العسير إيجاد نساء قادرات على تعليمهن أو تدريبهن. وكاد المشروع برمته أن يحقق إخفاقاً (نظراً لاستبعاد الاستعانة بالرجال للتدريس للفتيات)، إلا أنهن وجدن في اللحظة الأخيرة امرأة مناسبة.

وهناك جانب آخر مشترك بين النساء الإسلاميات، وهو جانب رمزي مرئي - وأعني التحجب. وقد وضعت إحداهن الأمر على النحو التالي: "يمثل المظهر [مظهر المرأة الإسلامية] أهمية كبيرة، لأنه رسالة خارجية والتزام داخلي". ويتخذ التحجب أشكالاً عديدة في مصر الآن، ويرمز كل شكل إلى دوافع وأغراض ارتدائه. ويعد الحجاب أحد هذه الأشكال، ويظهر أيضاً في تنوعات عديدة. أكثر أشكال الحجاب انتشاراً هو الوشاح الذي يغطي الشعر والرقبة، ومن ترتديه عادة ما ترتدى ملابس تغطي الذراعين والساقين. ويصل طول التنورة إلى الكاحلين، على أن تكون - وأيضاً البنطلون - فضفاضة بحيث لا تظهر الأرداف والفخذين. ومن ترتدى على هذا النحو تسمى مُحجبة.

ويُعد الخمار شكلاً آخرًا للتحجب؛ وهو عبارة عن وشاح أوسع ومستدير بحيث يغطي كل منطقة الصدر. ويختلف طول وشاح الخمار: بعض النساء يرتدين وشاحاً يصل إلى الفخذين، في حين يصل طوله لدى نساء أخريات إلى الخصر. وعادة ما تكون مقدمة الوشاح مشدودة لأسفل لتغطية الجبهة. أما باقى أجزاء الخمار فعبارة عن رداء من قطعة واحدة لا تشكل له ومن لون واحد، وعادة من اللون الرمادي المعتم أو الأزرق أو البني أو الأسود. وأحياناً ترتدى المرأة أيضاً قفازين.

أما الشكل الثالث من التحجب فهو النقاب، وتقل تنوعاته عن تنوعات الشكليات السابقين. يتكون النقاب في الأساس من غطاء كامل للوجه، مع وجود فتحة ضيقة (قد تكون عبارة عن فتحتين صغيرتين) للعينين، وبالتالي تتوارى تماماً الجبهة والأنف والقم والذقن. وفي هذه الحالة، ينسدل الوشاح قصيراً فوق الرداء، الذي يصل طوله إلى الأرض، وعادة لا تشكل له ولونه أسود. كما ترتدى المرأة المنقبة أيضاً قفازين من اللون الأسود. ولحاجة بنا للقول، إن النقاب يمثل أكثر المراحل تقدماً في الالتزام بصيغة "الإسلام". ومن المفترض أن الرمزية تقضى ضمناً بأن المرأة المسلمة كلما كانت أكثر ورعاً، كان غطاء رأسها أطول وأقل ألواناً، مع انطباقه على الرداء، بحيث يكون المرئي من شكل جسدها قليلاً. وتعتبر نساء كثيرات أن نوع التحجب يرمز إلى مدى



استعداد المرأة على إظهار ولائها ومشايعتها لهدف الإسلام.

ولا توجد امرأة إسلامية غير متحجبة. كلهن يرتدين نوعاً من أنواع التحجب. وبغض النظر عن غطاء الرأس، يعد التحجب في حد ذاته شرطاً مسبقاً لاعتبار أن المرأة ذات توجه إسلامي، ذلك أن الفهم الأساسي يكمن في أن التحجب يمثل رمزاً ضرورياً للمرأة المسلمة - من متطلبات الإسلام الأساسية. إن تبني التحجب يشير إلى وعى بعينه، يعد بدوره مؤشراً على التغيير - التغيير في التوجه، وفي المظهر الخارجي، وفي الالتزام الديني؛ إنه بإيجاز دلالة ورسالة.

إن النشاط الأصلي الذى يواصل الازدهار، وأخذ في أن يصبح بؤرة محورية هو ما يشار إليه باسم "مجموعات النقاش الإسلامية"، والتي تشتمل على التعاليم والشروح والتفسيرات في مجال التراث الإسلامى (وخاصة القرآن والسنة، والسيره). وتهدف هذه الجلسات أن تكون بمثابة مرشد مساعد للراغبين، كما يمكن استخدام هذه الجلسات - بشكل أو آخر - كتقنيات للتجنيد، وفقاً لأهداف القائمين على تنظيمها، ونوايا الجماعة الأكبر إن وجدت. ومع كل، يعتبر كثير من المشاركين، أن مجموعات النقاش هذه تمثل نقاط الالتقاء المحورية، حيث يجرى تبادل المعلومات والمعارف حول الإسلام. وهناك شعور عام بين المشاركات في تلك النقاشات، يتمثل في افتقاد نشر "صحيح" للتعاليم والمبادئ الإسلامية "الحقة" لدى النظم العادية التابعة للدولة (أى المدارس، والجامعات، وغيرها من المؤسسات التي تديرها الدولة، فضلاً عن الإعلام). ويشعر كثير من الأعضاء أن الدولة هي كيان غير شرعى، يفسد عن عمد التعاليم "الصحيحة" بما يتوافق واحتياجاته الفاسدة. وبذلك يسئ الفهم أو التفسير، إن لم يكن يلوث جوهر الإسلام ذاته. ومجموعات النقاش هذه هي محاولة جماعية لإعادة تعليم الإسلام "الحق" ونشره بين الناس.

ولا يمكن إجراء تعميم بشأن مختلف التكتيكات والأيدولوجيات التي تتبعها المجموعة لاكتساب مشايعين لها. وعلى سبيل المثال، أخبرتنى واحدة من النساء اللاتي يحضرن الدروس بأحد المساجد أنها عندما وجهت أسئلة عديدة، قيل لها: "لقد أتيت من أجل التعليم والطاعة، ولا تنتظر منك أى مناقشة" [الإخوان]. وقد أخبرتنى امرأة أخرى أن النقاش ينال التشجيع "طالما لا يجرى رفض أسس ما يتم تعليمه" [الجهاد]. ومع ذلك، فقد قالت لى امرأة أخرى إنها لم تشعر أبداً بالحاجة إلى توجيه أسئلة فيما يجرى تدريسه، وأن «معلم» المجموعة ثار عليها في إحدى المرات صائحاً: "أليس لديك عقل؟!". [الإخوان]. وقد كفت هذه المرأة تحديداً عن الذهاب إلى تلك اللقاءات، إذا شعرت بتعرضها للضغط كى توجه أسئلة. يبدو واضحاً إذن عدم وجود قواعد محددة، وبالتالي لا يمكن التعميم لوصف هذه العمليات.

ونجد أن بعض مجموعات النقاش كانت مفتوحة - نظرياً - لكل من ترغب في اكتساب استنارة حول الإسلام. ونتيجة للتوترات القائمة، عادة ما تكون المتقدمات

الجدد من صديقات و / أو معارف عضوات المجموعة . أما أولئك غير المعروفات بشكل مباشر لعضوات المجموعة وبعيدات عنهن ، فيمررن عبر عملية غربلة ، يجرى خلالها تقييم نواياهن ومدى جديتهن . وتختلف معايير اختيار الوافدة الجديدة وأسلوب تجنيدها من مجموعة لأخرى . ولا يحرم أحد ، من حيث المبدأ ، من التقدم إلى عضوية مجموعة النقاش . ولكن المتقدمة الجديدة للعضوية إن لم يكن موثقاً بها بالكامل ، يتم استبعادها من أنشطة معينة . ويتم ذلك بعدم إبلاغها بمواعيد وأماكن الاجتماعات ، وأحياناً بإبلاغها بأن وجودها / وجوده لاينال الترحيب .

وبالنسبة للنساء الإسلاميات اللاتي التقيت بهن ، كان تأكيدهن منصباً على تحقيق فهم أفضل لدور المرأة وموقعها في الإسلام ، ليس فقط بالنسبة لأنفسهن وإنما أيضاً للمجتمع ككل . وترى هؤلاء النسوة أن كون المرأة امرأة مسلمة إنما يعد بمثابة هوية شخصية لها ، وأسلوب حياة في العالم الحديث ، أسلوب يشتمل على وعى بمدى التحدي الذي يواجهه . وتذهب كثيرات منهن إلى أن الشعور بفقدان هذه الهوية الإسلامية ، في مواجهة هيمنة الأعراف والثقافات الغربية ، هو الذي دفعهن إلى البحث عن تراثهن الإسلامي . أما بالنسبة لبعض النساء الأخريات ، فقد بدا واضحاً وجود شعور متقد بأن المسألة ليست مجرد فقدان هويتهن الإسلامية ، وإنما الشعور بأن الهيمنة الغربية الطاغية علي جميع جوانب حياتهن قد أدت إلى جعلهن يتجاهلن هذا الإحساس عمداً . لقد شعرن بأن هذه الهيمنة تستهدف جعلهن يشعرن بأنهن يقعن في مرتبة أدنى . (٢١) وفي واقع الأمر ، فإن المشاعر المعادية للغرب بشكل عام ، فضلاً عن الدعوات الحاشدة للانضمام إلى بعض هذه الحركات ، كانت تدور على النحو التالي : "إسرائيل من القرأت إلى النيل" [الجهاد] ؛ و"ما يحدث في البوسنة للمسلمين مدون على جدران الكنيسة" [الجهاد] .

وباعتبارهن نساء إسلاميات ، فقد كُن واعيات بنوع من الاعتماد عليهن من جانب الرجال في مجال اصطفاء وتشجيع حركة إسلامية ضد دولة غير شرعية . كما كُن واعيات أيضاً ، من بين أشياء أخرى ، بأن دورهن متعدد الأوجه ، ليس فقط كزوجات وأمهات مناصرات ، وإنما كسياسيات ، ومدرسات ، ومُنظرات ، وأكثر من ذلك . وقد وصفت إحدى النساء نفسها باعتبارها "من جند الله ورسوله" [الجهاد] . وقالت امرأة أخرى مؤكدة : "عندما تعملين لله ، تتلاشى ذاتك على الفور وكل شيء في هذه الدنيا ولا يصبح هناك شيء إلا الله" [الإخوان] . وعبر نفس الخطوط ، قالت امرأة أخرى : "إننا مقاتلات في حرب" [الجهاد] .

هل هن نساء مضطهدات ؟ لا أعتقد . ولكنهن نساء يناضلن بنشاط ، مثلهن مثل نظيرتهن اللاتي تحدثت عنهن سابقاً ، من أجل ما يؤمن به .

## على سبيل الخاتمة

تختلف الطرق المؤدية للسلطة ، لكن شراسة النضال بين النسويات من أجل السلطة

تقابل شراسة النضالات التي يشنها الرجال، إن لم تكن انعكاساً لها. إن تقديم الأحزاب والمنظمات غير الحكومية، من خلال أصوات أحد أعضائها، لا يعنى ترميط الأصوات داخل كل مجموعة، بل - على العكس - يستهدف الكشف عن البعض منها. وكما قلت في البداية، ليست محاولتى سوى شريحة صغيرة من بين مجموعة لامتناهية من الشرائح المختلفة. إننى لم أزعم أن أصوات هؤلاء النساء هى الوحيدة داخل هذه المجموعات، لكننى قدمت فحسب بعضاً من العديد والعديد من الأصوات المنتشرة. إن تنوع أصوات النشاطات العلمانية والإسلامية والمسلمة لا يمكن أن يسفر عن بحث واحد. فإن عدد هذه الأصوات فقط، ناهيك عن تنوع أطروحاتها وبرامجها، يمكن أن يضمن إعداد عدد كبير من الكتب.

لقد بحثنا فى هذا الفصل ثلاثة تيارات من التفكير النسوى - العلمانى، والمسلم، والإسلامى - من خلال تقديم عرض نشاطهن داخل الأحزاب السياسية والمنظمات غير الحكومية. ونادراً ما وصفت هؤلاء النسوة أنفسهن كنسويات، أو دعمن نشاطهن باسم تيار معين فى التوجه النسوى. بل على العكس من ذلك، كانت غالبية النساء الناشطات (باستثناء العلمانيات) ضد مصطلح "التوجه النسوى"، أو اعتبرنه مثيراً للشقاق والخلاف وغير مناسب. ومع ذلك، فإننى أؤكد أن اهتمامهن الخاص بقضايا المرأة ونشاطهن فى هذا الإطار - حتى إذا ما كان هذا الاهتمام ينطلق من موقف نفى ضرورة هذه الخصوصية (مثل فرخنده حسن، من الحزب الوطنى الديمقراطى) - يملأ مجلدات عن آرائهن النسوية. إن الرؤى المختلفة لهؤلاء النسويات حول التوجهات النسوية والتوجهات الإسلامية والدولة تلعب دوراً مهماً فى تحديد توجهاتهن النسوية. فعلى سبيل المثال، تميل النسويات العلمانيات إلى إدراك التوجه النسوى كتهديد قوى ومثير للإحباط بصورة متزايدة؛ وتطرح النسويات المسلمات شكلاً من أشكال الحوار مع التوجه الإسلامى والعلمانيات داخل إطار إسلامى؛ بينما تعيش النسويات الإسلاميات وتعملن وتعظن بالمثل الإسلامية التى يعد أساسها معادياً ورافضاً لـ "النزعة الغربية" (Western-ism) وآثارها العلمانية.

إن التنوع داخل كل مجموعة نسوية، كما حددتها، يعد مسألة جوهرية. ويمكن أن نستنتج من الأصوات التى عبرن عنها، أن النسويات العلمانيات لا يرين طريقاً وسطاً - إما طريق دينى أو غير دينى. ولا يبدو أن هناك وعياً بوجود ظلال لكل من العلمانية والطقوس الدينية. إن الاستقطاب بين المجموعات قائم على نحو يعزز فكرة الاقتصار التى تحاول كل مجموعة الحفاظ عليها وتأكيداها، عمداً أو عن غير عمد. وحتى عندما تطرح نساء يعينهن العلمانية كأساس لنشاطهن (مثل الناصريات)، لا يعنى ذلك أنهن يعملن خارج الأطر الدينية، وإنما بالأحرى يعتبرن هذه الأطر جزءاً من "التراث العربى"؛ وهو الذى يحدد الهوية والنشاط. كما أن هؤلاء الناشطات انتقائيات فى تحديد ما يرغبن الحفاظ عليه خلال هذا الإطار. وتعبير آخر، يقلن إن برامجهن خالية من الأطروحات الدينية والعقلانية، لكنهن لا يستطعن تجنب الوضع السياسى الذى يتخلل محيطتهن،

وأعنى: أسلمة الخطاب بشكل عام. ومن الجيد طرح شعار "الدين لله والوطن للجميع" (٢٢)، ولكن عند تكريس وقت واهتمام خاصين في البرامج من أجل "إلقاء الضوء على صحيح الإسلام وتأثيره على المرأة"، فإن ما يصبح معرضاً للخطر يزيد عن مجرد المساهمة في موضوع قضية. ومن الأكثر ترجيحاً أن قضية الدين وأدوار المرأة في إطار التصورات الدينية تعد أعظم من أي نشر لرسالة. وما يختلف هنا هو إلى أي مدى يقال إن الدين يبرز، بل ويبرز بالفعل، علي نحو واضح في مختلف الأطروحات.

وقد رأينا أيضاً أن التوجهات الإسلامية تتنوع في تجلياتها بقدر ما تتنوع في أسلوب تفسيرها من جانب الآخرين. وبدءاً من أشرس معارضيهما إلى أقوى مؤيديهما، فإن عمليات إضفاء طابع جوهرى على "الآخر" تعد بدرجة كبيرة جزءاً من الخطابات المطروحة من جانب جميع النسويات. وهناك اتجاه عام لدى النسويات - سواء العلمانيات أو المسلمات أو الإسلاميات - لإدراك "الآخر" إما باعتباره يعانى من وعى زائف وضلال، أو باعتباره واقعاً في ظل تضليل كامل من رجال الدين. وعلى الرغم من وجود تصريحات عديدة تدل على العكس، فإن كل توجه من هذه التوجهات يبدو ظاهراً في خطاب "الآخر". فقد تم إلقاء الضوء على علمانية البعض، على سبيل المثال، فى علاقته بالتصورات الإسلامية حول "الآخر"، والعكس صحيح.

وتشير التصورات الحكومية إلى أن النسويات - سواء العلمانيات أو المسلمات أو الإسلاميات - يشعرون بوضع غير موات فى علاقات القوى التى يدعمها القانون. ولا يوجد لدى أحد الكثير ليقوله فى ثناء الحكومة (ماعداً مثلها، بطبيعة الحال). وفى الواقع، تُعتبر الحكومة - فى حالات عديدة - شريكاً للفكر الإسلامى (كما ترى النسويات العلمانيات والمسلمات)، أو معادية صريحة للإسلام (كما ترى النسويات الإسلاميات). بإيجاز، أقرت جميع النساء الناشطات، بشكل مباشر أو غير مباشر، بعلاقة القوة بين الحكومة والتوجهات الإسلامية.

بعد أن قمنا بمسح مختلف مواقع النشاط، سيتناول الفصل التالى النقاشات الرئيسية التى تقوم مختلف الناشطات بالحشد حولها.

## الهوامش

- (١) هناك دراسات عديدة تفصيلية حول الحركة النسوية في مصر في القرن التاسع عشر. ومن بين العديد من الدراسات، يمكن الرجوع إلى:
- Tucker (1985), Khalifa (1973), Jayawardena (1986: 43-56) and Khater and Nelson (1988: 465-83)
- (٢) للاطلاع على مزيد من المعلومات حول الأنشطة النسوية لهدى شعراوي، راجع:
- Badran (1995) and Abdel Kader (1987)
- (٣) لقد قامت بمثل هذا العمل الضخم باحثتان في القاهرة: أماني قنديل وسارة بن نفيسة (١٩٩٤).
- (٤) إن اسم الهيئة المعنية بقضايا المرأة يختلف بالفعل من حزب لآخر. ففي الحزب الوطني الديمقراطي تسمى "أمانة المرأة"، وفي الحزب الناصري "لجنة المرأة"، وفي حزب التجمع "اتحاد النساء التقدمي".
- (٥) يركز هذا الاقتباس، والاقتباسات التالية، على مقابلة شخصية مع فرخندة حسن في أكتوبر ١٩٩٤.
- (٦) يركز هذا الاقتباس، والاقتباسات التالية، على مقابلة شخصية مع ليلى الشال في نوفمبر ١٩٩٤.
- (٧) راجع الفصل الثالث.
- (٨) لقد التقيت مع فريدة النقاش مرتين في عام ١٩٩٣. وكانت خلالهما متعاونة وكريمة إلى أقصى حد في منح وقتها ومعلوماتها.
- (٩) وكما هو الحال بالنسبة للأحزاب الأخرى في مرحلة التكوين، فإن ما أصبح حالياً الحزب الناصري كان عليه أن يلجأ للقضاء ويدخل في معركة قانونية من أجل الحصول على إجازة من المحكمة للوجود والعمل كحزب سياسي. فالحكومة تعترض وترفض كثيراً من العرائض أو الطلبات الأولية لتشكيل حزب سياسي.
- (١٠) يركز هذا الاقتباس، والاقتباسات التالية - إلا إذا أشرنا إلى غير ذلك - على مقابلة شخصية مع أمل محمود في سبتمبر ١٩٩٤.
- (١١) لقد قدمت فريدة النقاش شرحاً تفصيلياً لهذه الأسباب خلال مقابلاتي الشخصية معها عامي ١٩٩٣ و ١٩٩٤. وفريدة النقاش عضو نشط ومؤسس باللجنة المركزية للاتحاد النسائي بحزب التجمع. وقد تم اعتقالها خلال حملة "التطهير" التي شنها السادات ضد المعارضة السياسية في سبتمبر ١٩٨١.
- (١٢) في هذه الحالة تعتبر المجموعة "شركة غير هادفة للربح"، ومن ثم تتجنب وزارة الشؤون الاجتماعية وتندرج في سجلات "مصلحة الشهر العقاري والتوثيق".
- (١٣) تعمل جمعية التنمية الصحية والبيئية في مجال صحة المرأة كجزء من إطار أوسع يهدف إلى النهوض والترويج لفهم التنمية الصحية والبيئية على أساس الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسلوكية الخاصة بالواقع المصري ونظام تقديم الرعاية الصحية - (كتيب الجمعية - بدون تاريخ).
- (١٤) يتعلق أحد هذه المشروعات بالمساعدة القانونية أيضاً، أي مساعدة النساء على معرفة حقوقهن القانونية ومساعدتهن في النضال من أجلها. ويقوم على تنفيذ هذا المشروع كل من مركز دراسات المرأة الجديدة وجمعية التنمية والنهوض بالمرأة.
- (١٥) انعقد المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في سبتمبر ١٩٩٤ بالقاهرة.
- (١٦) يركز هذا الاقتباس على مقابلة شخصية في أكتوبر ١٩٩٤. وترتكز الاقتباسات التالية على نفس المصدر ونفس الفترة.
- (١٧) لقد تغير هذا الموقف إلى حد ما في الشهور الأخيرة من عام ١٩٩٦، مع تحرك الحكومة نحو حظر أكثر شمولاً. وقد حدث ذلك بعد الاحتجاج العنيف من جانب العديد من النساء، ومجموعات حقوق

الإنسان نتيجة لوفاء عديد من الفتيات الصغيرات من جراء هذه العملية .

( ١٨ ) راجع الفصل الأول .

( ١٩ ) هناء ، مقابلة شخصية في مايو ١٩٩٣ بالقاهرة .

( ٢٠ ) وتوخياً للدقة ، أضفت كلمة [ الإخوان ] بجوار الاقتباسات المأخوذة من النساء المنتميات لجماعة

الإخوان المسلمين ، في حين أضفت كلمة [ الجهاد ] بجوار الاقتباسات المأخوذة من النساء المنتميات لجماعة الجهاد .

( ٢١ ) للاطلاع على معالجة تفصيلية لهذه القضية ، يمكن الرجوع إلى الفصل الثامن .

( ٢٢ ) هذا شعار ناصري مشهور ، طرحته مجدداً بعض النساء من أعضاء لجنة المرأة بالحزب الناصري .



## الفصل السادس



## النقاشات الراهنة

### 6

## حول الحقوق

مع اقتراب نهاية القرن العشرين، يبدو أن ثمة خطراً حقيقياً من أن تتوقف قوة دفع الحركة النسائية، أو حتى أن ترتد إلى الوراء. فهناك ضغوط ضخمة توضع على كاهل النساء، من جانب تلك القوى التي تعمل على خلق مناخ عام في البلد يؤدي إلى حرمان المرأة، في نهاية المطاف، من حقوقها، أو إعاقتها عن ممارستها، سواء عن طريق استحضار عادات وتقاليد بالية، أو بتعمد إساءة تفسير القوانين التي وضعها البشر، أو تعاليم الشرائع السماوية، بما يتلاءم وأغراضهم.

## القانونية للمرأة

The Communication Group for the Enhancement )

(<sup>1</sup>) of the Status of Women in Egypt, 1992: 4

يتناول هذا الفصل بالدراسة مختلف القوانين من منظور النساء الناشطات . ولن نتناول بالمناقشة سوى القوانين - أو جوانب من القوانين - التي تعتبر الناشطات بالمنظمات غير الحكومية والأحزاب السياسية أنها إشكالية . وهذه القوانين هي : قوانين الأحوال الشخصية / الأسرة ، وقوانين المواطنة / الجنسية ، والقوانين التي تتناول الحقوق السياسية للمرأة ، وقوانين العمل . وترجع أسباب دراستي للقوانين والنقاشات الراهنة إلى أن كثيراً من النقاشات تتعلق بهذه القوانين ذاتها ، في حين أن هناك نقاشات أخرى تقترن بها أو تدور حول موضوعاتها .

يتكون القسم الأول من هذا الفصل من مقدمة موجزة عن العلاقة بين الدولة والقوانين . وتشكل هذه المقدمة إطار المداخلة . ويضم القسم الثاني ، عرضاً موجزاً لعدد من القوانين التي تتعلق بالمرأة والنقاشات المحيطة بهذه القوانين . أما القسم الثالث ، فيتناول النقاشات الأخرى التي تشغل بال المجموعات النسائية ويحتشدن حولها .

### المرأة، والدولة، والقانون

يصعب إدراك البعد القانوني لعلاقة القوة، التي تضم النساء الناشطات وقضايا المرأة في مواجهة الدولة، إذ إن أي مسح لديناميات القوة لا يمكنه إغفال شكل القوة التي

تملكها الدولة من خلال قوانينها. إن قوانين الدولة هي تشريعات للسلوك، تحدد جزءاً من سلطة الدولة، كما تعد انعكاساً لتوجه الدولة الإيديولوجي والثقافي والاجتماعي. وتعتبر قوانين الدولة، في حالات عديدة، أهم معيار لدى الأفراد للحماية، وهم لذلك يحاولون التوافق معها. وكما تقول ميجدال: "النضالات الرئيسية في كثير من المجتمعات ..... تدور حول من له الحق في صنع القوانين التي لاحصر لها، والتي توجه السلوك الاجتماعي للناس، والقدرة عليها" (Migdal 1988: 31).

تنطوي أغلب تعريفات الدولة على إشارات باعتبارها نظاماً بيروقراطياً/ قانونياً/ قسرياً، كما تقول مور:

إن النظم الإدارية والقانونية والقسرية هي الوسيلة الرئيسية التي تبنى الدولة من خلالها العلاقات بينها وبين المجتمع، كما تشتمل على عملية هيكلية كثيرة من العلاقات الاجتماعية ذات الأهمية داخل المجتمع أيضاً - كعلاقات الأسرة مثلاً. (Moore 1988: 135)

وحول نفس موضوعة القانون ودلالته المنظمة، قامت إيرنشتاين بتحليل كتاب ستانتون وأوضحت أنه يرى، أن بمقدور القانون تنظيم حالات عدم المساواة، بينما ترى إيرنشتاين نفسها أن القانون في المجتمعات الليبرالية، أو الأبوية، كثيراً ما يستهدف تحديد علاقات قوى معينة خارج القانون (Eisenstein, 1984).

إن علاقات القوة التي يجرى تحديدها في حالتنا هي تلك العلاقات القائمة بين الدولة والنساء، من خلال العلاقات الأوسع نطاقاً القائمة بين الدولة والإسلام والمجتمع. وفي مصر، هناك نقاشات عديدة معنية بالمرأة والقانون، إذ توجد قضايا قانونية كثيرة تحتاج إلى المعالجة إذا ما كانت مطالب الجماعات النسائية ستلبي، من ناحية، فضلاً عن تلبية البرامج السياسية الإسلامية من ناحية أخرى. ويتعلق أحد الجوانب المهمة في هذه القوانين - وهو الجانب الذي يعكس بالفعل المعتقدات (والأساليب) الأيديولوجية والثقافية للدولة المصرية - بالطابع الإسلامي لقوانين بعينها، وتحديدًا قوانين الأحوال الشخصية. وحتى على الرغم من أن جميع القوانين المصرية الأخرى هي قوانين مدنية، جرت صياغتها على أساس القوانين المدنية الفرنسية - فإن قانون الأحوال الشخصية هو القانون الوحيد الذي يركز بشكل صريح على الشريعة. وبوضع هذه الحقيقة في الاعتبار، تجدر الإشارة أيضاً إلى أن مصر قامت بالتوقيع على اتفاقية الأمم المتحدة بشأن "القضاء على جميع أنواع التمييز ضد المرأة". وبرغم مجموعة التحفظات التي قدمتها مصر بشأن هذه الاتفاقية - وهي تحفظات تقوم على أسس ثقافية ودينية<sup>(٢)</sup> - فإن مجرد التصديق على الاتفاقية يعد مفيداً بالنسبة للنسويات العلمانيات والمسلمات على السواء. ومع ذلك، فإن النقاشات الدائرة حول تلك الاتفاقية ليست ذائعة الانتشار. ويرجع ذلك جزئياً إلى أن تصديق مصر عليها بتحفظات، يجعل إدراكها كقانون دولي يقل أهمية بالنسبة للهموم اليومية للمرأة المصرية. إن عدداً محدوداً فحسب من النسويات العلمانيات - حتماً محاميات - لهن اهتمام بهذه القضية، ويقمن بإجراء مناقشات حولها، فضلاً عن ممارستهن الضغط من أجل إدماج هذه الاتفاقية في القوانين الوطنية.

## المرأة والقانون

يتعلق أحد النقاشات الدائرة بين الجماعات النسائية العلمانية، والجماعات النسائية ذات التوجه المسلم، بالاختلافات الكبيرة القائمة بين نص القانون وتنفيذه. والأسباب المقدمة في هذا الشأن تتضمن افتقاد الوعي بين كثير من النساء بشأن حقوقهن، ومن ثم يأتي تنسيق الجهود وتأكيد مختلف البرامج على ضرورة إدماج الوعي القانوني في مشروعات محو الأمية وغيرها من المشروعات النسائية. ويكمن السبب الآخر، في أنه حتى النساء الواعيات يفتقدن معرفة كيفية تنفيذ هذه القوانين. ويرتبط بذلك ملاحظة عدم تشجيع كثير من النساء على ممارسة حقوقهن القانونية نتيجة لتنوع التأثيرات الاجتماعية-الثقافية التي خلقت نظماً للقيمة تعتبر هذه الممارسة غير مرغوب فيها.

وكجزء من الحملة التي تستهدف رفع وعي المرأة بحقوقها القانونية، قامت مجموعة من النساء (تطلق على نفسها مجموعة السبعة، أو مجموعة المهتمات بشئون المرأة المصرية) بإنشاء مشروع لإصدار كتيب من شأنه تجميع وتفسير كافة القوانين المتعلقة بالمرأة - وهي مهمة "ثورية" اتسمت بالأهمية، واشتملت على الكثير من البحث

والجهد. وهكذا، عُقدت ندوة في ١٧ أكتوبر ١٩٨٧ ضمت ٨٠ من أبرز المفكرين والصحفيين والمحامين والباحثين الاجتماعيين في مصر، وأساتذة من مختلف الجامعات، وأعضاء المراكز البحثية والمنظمات الدولية، فضلاً عن البرلمانيين، والساسة، ومثلى الشباب، والمصرفيين، ورجال الأعمال. وقد صدر عن الندوة كتيب في عام ١٩٨٨ بعنوان "الحقوق القانونية للمرأة المصرية: بين النظرية والتطبيق"، يضم التعليقات والاقتراحات التي أُثيرت خلال الندوة. وفيما بعد، ونظراً لما ناله هذا العمل من استقبال جيد، وما أثاره من مناقشات مهمة، قامت احمامية منى ذو الفقار (وهي نسوية ذات توجه مسلم، ومن بين أعضاء مجموعة السبعة) بمراجعة الطبعة الأولى، وقد صدرت الطبعة الثانية من الكتاب عام ١٩٩٢.

هناك نقاش قانوني آخر يدور داخل الدوائر النسائية العلمانية ويتركز حول المساواة، ومدى التزام القانون بالنود الدستورية. وفي داخل إطار هذا النقاش العام، تثار قضايا أخرى مثل حق المرأة في أن تصبح قاضية.

تدور نضالات المرأة المصرية حول "محاولة فهم القانون"، كما تضع الأمر احمامية النسوية العلمانية أميرة بهي الدين، ليست فقط لطبيعته المعقدة، وإنما أيضاً من زاوية محاولة فهم المنطق وراء صياغته التي تركز على الرجل، وغير الودودة تجاه المرأة. وتشعر بعض النسويات بالإحباط، حتى أن الناشطة العلمانية أميرة بهي الدين تكاد تعارض مفهوم الوعي القانوني للمرأة:

أنا لست مع تنمية الوعي القانوني للنساء.. لأنه إذا نقبنا في نصوص القوانين المصرية سنجد أن هذه النصوص - من وجهة نظري - تعالج قضايا وأوضاع المرأة على نحو غير مناسب.. بحيث أن العلم بهذه الأوضاع غير المناسبة من شأنه أن ينشر اكتئاباً. أنا أريد أن أرفع هذا الاكتئاب عن النساء، وبالتالي أنا مع سيادة الجهل بالقانون وليس زيادة التوعية للنساء بالواقع القانوني! (أميرة بهي الدين، ١٩٩٥: ص ١٠٢)

إن الذين يعرفون أميرة بهي الدين سيدركون أن كلامها ينطوي على نصف دعابة، وأنها قالته بقدر كبير من السخرية. ولكن مشاعرها تجاه الالتباس والتحييز الذكوري الموروثين داخل القانون ليست فريدة من نوعها. وينبغي القول، بداية، إن القوانين التي نتناولها بالنقاش معروضة من وجهة نظر النساء الناشطات، ولذلك عادة ما ستثار الجوانب غير المستساغة. وبالتالي، نحن لا نستعرض في هذا المقام القوانين في مجملها. وعلاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الانتقادات المتعلقة بالقوانين تنقسم إلى نوعين: انتقادات تتحسر على افتقاد المرأة للوعي القانوني، وانتقادات تطرح اختلافاً مع القوانين ذاتها. يقضى النوع الأول من الانتقادات ضمناً أن الوعي يقود بالفعل إلى إمكانية تجنب الشراك القانونية. ومع ذلك، فليس كل من يتحسرن على وجود جهل قانوني يفعلن ذلك من منطلق اعتبار أن القوانين يشوبها الخلل بالضرورة، أو أنها غير كافية. وعلى العكس، يذهب نهج النوع الثاني من الانتقادات إلى أن زيادة وعي النساء بحقوقهن

القانونية سيقود إلى تخفيف كبير فى حجم المشكلات اللاتى يواجهنها. وهو الأمر الذى يوضح القبول أو التسامح النسبى لدى هذه المجموعات (التي تنتمى لتجاهات نسوية مختلفة) نحو بعض القوانين، كما هى. ويصدق ذلك، بوجه خاص، على بعض جوانب قانون العمل وقوانين التأمينات الاجتماعية.

إن المجموعات النسائية داخل الحزب الوطنى الديمقراطى، وحزب التجمع، والحزب الناصرى، وأيضاً داخل المجموعات غير الحكومية، تشعر جميعها أن قانون الأسرة/قوانين الأحوال الشخصية - أى القوانين التى تتناول الزواج والطلاق وحضانة الأطفال - تقع فى قمة أكثر قوائم القوانين إشكالية. وتدور الشكاوى الرئيسية حول تفاصيل القوانين، فى حين يجادل قليلون من أجل إيجاد وسيلة فعالة لتطبيق هذه القوانين. تعاني نساء كثيرات من الصعوبات التى تواجه طلب الطلاق، وسعى الزوجة المطلقة للحصول على النفقة، فضلاً عن النزاع على حضانة الأطفال. ومن بين المشكلات المثارة أن قرار منح المرأة الطلاق متروك لقاضٍ رجل.

وبناء على ذلك، يُعد رفع الحظر المفروض على تولى المرأة منصب القاضى من بين المطالب الرئيسية التى تنادى بها المجموعات النسائية. وهناك جدال بأن نساء على درجة عالية من الكفاءة يواجهن الرفض بشأن توليهن منصب القاضى، وذلك بسبب كونهن نساء، فضلاً عن وجود تأثيرات ثقافية معينة تؤكد أن المرأة لا ينبغي أن تحتل المناصب التى تتطلب صفات "ذكورية" مثل العقلانية وعدم تغليب العاطفة. ويتمسك آخرون بأن تمكين المرأة من منصب القاضى سوف يكون خطوة فى اتجاه القضاء على الهيمنة الذكورية المفرطة على النظام القضائى ككل، وتوفير مناخ يمكن من خلاله أن تحصل النساء اللاتى يتقدمن بطلب الطلاق على مزيد من التعاطف والتفهم من جانب الأحكام الصادرة.

إن كل المجموعات تقريباً - سواء العلمانية أو المسلمة أو الإسلامية - لديها قدر كبير من الانتقادات حول قوانين الأحوال الشخصية. تجدد النسويات العلمانيات أن هذه القوانين منحازة، على نحو بغيض، للذكور وغير عادلة. ويجادل البعض أن هذه القوانين غير دستورية، وتتناقض مع مبادئ حقوق الإنسان، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. وتشارك النسويات المسلمات مع العلمانيات فى جوانب قلقهن، بينما يجادلن أيضاً فى أن قوانين الأحوال الشخصية تتنافى وروح الشريعة التى من المفترض أنها تقوم عليها. وتؤكد النسويات الإسلاميات، أن قوانين الأحوال الشخصية يمكن أن تصبح زائدة عن الحاجة إذا تم تطبيق قوانين الشريعة بشكل شامل وصحيح، طالما أن الشريعة يمكن أن توفر العدالة الكاملة، ولا يمكن مساواتها بأى قوانين من صنع البشر. ونقدم فيما يلى نظرة عامة موجزة عن قانون الأحوال الشخصية.

### قانون الأحوال الشخصية<sup>(٣)</sup>

أنا لا أفهم الفلسفة وراء صناعة النص [.....] أنا أعمل فى هذه القضايا منذ خمسة عشر عاماً وأنا لا أفهم.. أنا أنفذ كل ما يمكن تنفيذه من النصوص لكننى لا أفهم

فلسفتها! (أميرة بهي الدين، ١٩٩٥: ص ١٠٧)

يرتكز قانون الأسرة هذا على الشريعة الإسلامية ومُشتق منها، كما يبدو ظاهرياً؛ وهي الحقيقة التي تؤثر (بل وفي كثير من الحالات تتسبب) في العديد من النقاشات المتأججة حوله. يهدف قانون الأحوال الشخصية إلى إرساء القواعد الرئيسية للتفاعلات بين الرجل والمرأة خلال فترة الزواج (عقد الزواج وما يترتب عليه من واجبات على الزوجين تجاه بعضهما وتجاه الأطفال)، حتى الطلاق أو الوفاة. ولا ينطبق قانون الأحوال الشخصية على غير المسلمين، إلا في حالات اختلاف ديانة الزوج والزوجة أو اختلاف الملة<sup>(\*)</sup>. كما يجري تطبيق قوانين الإرث، التي تشمل عليها قوانين الأحوال الشخصية، على جميع المصريين بغض النظر عن دياناتهم.

إن التاريخ الأخير لتطور قانون الأحوال الشخصية الراهن يُمثل دلالة بالنسبة لدراستنا. لقد جرى إعلانه كقانون عام ١٩٢٠، ثم تم تعديله عام ١٩٢٥<sup>(\*\*)</sup> بالقانون رقم ٢٥ / ١٩٢٩. وقد كان هذان القانونان يعالجان أساساً قضيتي الطلاق والنفقة، وظلت باقى مجالات قانون الأسرة محكومة بالشريعة [أقوال الفقهاء]<sup>(\*\*\*)</sup>. استمر هذا الوضع لمدة خمسين عاماً حتى صدر القانون ٤٤ / ١٩٧٩ الذى كان بمثابة تعديل للقانونين السابقين؛ لكنه أثار كثيراً من الخلاف والمعارضة - وخاصة من جانب الإسلاميين، وإن كان الأمر لم يقتصر عليهم - وكانت التهمة الأساسية الموجهة له أنه يتعارض والشريعة. لقد اشتملت التعديلات الأساسية التي أدخلها على مايلي: حق الزوجة في الاحتفاظ بمنزل الزوجية بعد الطلاق، وحق الزوجة الأولى في إبلاغها في حالة زواج زوجها بأخرى، فضلاً عن حقها في الطلاق بناء على ذلك. وكأسلوب له دلالاته للحظ من قدر القانون، سُمي "قانون جيهان"<sup>(٤)</sup>. وفي نهاية المطاف، تم إلغاء هذا القانون عام ١٩٨٥، على أساس الخطأ في إجراءات صدوره. ومع كل، فقد وضع قانون جديد مماثل [إلا في بعض النقاط] في يونيو من نفس العام (القانون ١٠٠)، وما يزال سارياً حتى الآن. وتجدد الإشارة إلى أن جميع التعديلات التي شملها قانون الأحوال الشخصية دخلت بشكل تدريجي، وجرى تمرير أغلبها خارج البرلمان. ويؤكد ذلك مدى تفجر وحساسية النقاشات بشأن قانون ينظم التفاعلات بين الرجل والمرأة، ويؤثر على الأسرة تأثيراً مباشراً.

## عقد الزواج

يتحدد الشرط الرئيسي للإعلان عن صحة عقد الزواج في ضرورة رضا الطرفين (الرجل والمرأة). أما الشروط الأخرى فتتمثل في التقيد بالحد الأدنى لسن الزواج - ١٨ سنة للرجل، و ١٦ سنة للمرأة<sup>(٥)</sup>. وفي واقع الأمر، يحق للطرفين إضافة أى شروط

(\*) الصحيح اختلاف المذهب والملة (ن. ف).

(\*\*) خطأ في الأصل الإنجليزي والمقصود ١٩٢٩ (سطور).

(\*\*\*) ما بين الأقواس المعقوفة إضافة (ن. ف).

يعتبرانها ضرورية لاستمرار العلاقة [إلا شرطاً حرم حلالاً أو حلالاً حراماً] - مع موافقة الطرفين على الشروط. ولكن عدداً قليلاً من النساء عملياً هن اللاتي يفتنمن هذه الفرصة للنص في العقد على أية شروط. ويمكن أن تضم هذه الشروط عدم زواج الزوج بزوجة أخرى، وإذا ما فعل ذلك، يحق للزوجة الحالية الطلاق تلقائياً. وهناك شرط آخر، وهو اشتراك الزوجة في العصمة، أو حق التخليق. كما يمكن أن تطلب الزوجة أن ينص العقد على السماح لها بالدراسة، أو بالعمل، أو بالسفر... وغير ذلك. ومع كل، فإن أي امرأة، في المجتمع المصري، في مستهل حياتها الزوجية، تعتبر وضع الشروط (التي قد يتضمن بعضها بنوداً متعلقة بالطلاق) هو فآل سيئ، في أحسن الأحوال، ولا يحدث ببساطة في أسوأ الأحوال. ونتيجة لذلك، قامت مجموعة من الناشطات (العلمانيات والمسلمات)، بالإضافة إلى بعض المحامين والخبراء القانونيين في المجال الديني والأكاديمي، بصياغة عقد زواج جديد يتيح النص على شروط من خلال تحديدها بأسلوب يشبه صيغة الاختيار من عدة اختيارات. ويهدف ذلك إلى تبسيط عملية إدراج صياغات للشروط بأن ينص عليها بالفعل، ولا يحتاج الموقعان على العقد إلا إلى الإشارة إلى الأقسام المناسبة. لقد صيغ عقد الزواج الجديد بنية الحلول محل عقد الزواج القديم.

وعلى الرغم من أن عقد الزواج الجديد قد صيغ بالتعاون مع الخبراء القانونيين في المجال الديني (الذين يمثلون مؤسسة الأزهر الدينية الرسمية)، فقد أثار خلافات عديدة. و فقط قبل أيام من سفر الوفد المصري لحضور المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين (سبتمبر ١٩٩٥)، أعلنت الحكومة عن قبول الحزب الوطني الديمقراطي "مناقشة" مشروع عقد الزواج الجديد في البرلمان. وهو ما يذكّرنا بقرار الحكومة السابق بشأن تمرير تعديلات عام ١٩٨٥ على قانون الأحوال الشخصية في ذات عام ١٩٨٥، وقبل انعقاد مؤتمر المرأة في نيروبي مباشرة. وباعتبار ما بذلته الحكومة من جهد كبير لضمان حصولها على الأغلبية في الانتخابات البرلمانية في نوفمبر ١٩٩٥،<sup>(٦)</sup> فمن المفارقة أن تمرير عقد الزواج الجديد كان إمكانية حقيقية.

على الرغم من أن الزواج العرفي زواج غير موثق، فهو صحيح، ومع ذلك يواجه عوائق عديدة. فعلى حين يمنح الزواج العرفي نفس الحقوق التي يمنحها الزواج الموثق / الرسمي (مثل النفقة، ومعاش الزوج، والحماية القضائية لعلاقة الزواج ذاتها)، لا تقوم المحاكم بتنفيذ هذه الحقوق. وعلاوة على ذلك، لا يمكن إثبات أبوة الطفل إلا من خلال إقامة إجراءات قانونية من جانب الزوجة<sup>(\*)</sup>.

## الطلاق

يمكن للزوج، وبمقدوره، ممارسة حقه في الطلاق دون أن يكون مطالباً بتحديد

(\*) هذه الأقوال تحتاج إلى تدقيق وتفصيل (ن. ف.).



الأسباب أو حتى إثبات أنه مخطئ. وعلاوة على ذلك، يمكنه تطليق زوجته بأن يقول لها "أنت طالق"، أو أى شئ بهذا المعنى، حتى في غياب شهود. ولكي يصبح الطلاق رسمياً، ينبغي أن يقوم الزوج بتسجيله خلال مدة ٣٠ يوماً.

هناك شكلان للطلاق: الطلاق البائن والطلاق الرجعي. يسرى الطلاق البائن بمجرد وقوعه، بغض النظر عن فترة العدة. (٧) أما في حالة الطلاق الرجعي، من الناحية الأخرى، فلا يتم فسخ الزواج إلا بعد انقضاء فترة العدة، حيث يمكن للزوج أن يعيد زوجته سواء برضاها وبغير رضاها. ولكن ذلك يمكن أن يتكرر ثلاث مرات فقط، وبعدها يصبح الطلاق بائناً.

### حقوق المرأة عند الطلاق

يتطلب القانون ١٠٠ / ١٩٨٥ من الزوج الذى ينوى تطليق زوجته أن يبلغها من خلال مكتب التوثيق العام، وأن يرسل إليها أو إلى محاميها أوراق الطلاق. (لا يصبح طلاق المرأة نافذاً إلا بعد معرفتها بوقوعه). وعلاوة على ذلك، من حق الزوجة المطلقة الحصول على نفقة العدة لمدة سنة واحدة. وتعتبر النفقة، طبقاً للقانون ٦٢ / ١٩٧٦، ديناً ممتازاً على الزوج له الأولوية على سائر الديون، ويعاقب الزوج الذى لا يسدد النفقة لزوجته بالغرامة و/أو الحبس لفترة تصل في حدها الأقصى إلى عام. وإضافة إلى ذلك، يحق للزوجة المطلقة الحصول على نفقة متعة لسنتين على الأقل، وفقاً للموضع المالي والاجتماعي للزوج، ومدة الزوجية، وظروف الطلاق. كما يعطى القانون للزوجة أيضاً حق الحصول على مؤخر الصداق المتفق عليه في عقد الزواج، على أن يتم سداده عند الطلاق أو عند وفاة الزوج.

أما بالنسبة لحضانة الأطفال، فالأم حاضنة للطفل الصبي حتى يبلغ ١٠ سنوات (ويجوز للقاضي مد فترة حضانة الصبي إلى ١٥ سنة)، في حين تظل الفتاة في حضانة الأم حتى سن ١٢ سنة (ويجوز للقاضي مد الفترة حتى زواجها). ومن حق كل من الوالدين رؤية الأطفال الذين في حضانة الطرف الآخر. وإذا تعذر الاتفاق الودى على حقوق الزيارة، يصبح تنظيم جدول الزيارات في مكان مناسب متروكاً للقاضي.

علاوة على ذلك، فإن الزوج الذى يُطلق زوجته يكون مسئولاً عن توفير مسكن لها ولأطفالها. وإذا كان منزل الزوجية هو المسكن الوحيد المتاح، عندئذ يحق للزوجة العيش فيه مع الأطفال حتى تنتهي فترة الحضانة. وتجدر الإشارة إلى أن الزوجة، فيما أُطلق عليه "قانون جيهان"، تحتفظ تلقائياً ببيت الزوجية في حالة الطلاق، بغض النظر عن حضانتها للأطفال (\*).

وإذا تزوجت الأم المطلقة مرة أخرى، فإنها تفقد حضانتها للأطفال. وفي هذه الحالة

(\* هذه النقطة غير صحيحة (ن. ف.).

تتولى حضانتهم جدتهم لأهمهم. وإذا لم يتيسر ذلك، تتولى جدتهم لأبيهم حضانتهم حتى يصلوا إلى السن القانونية التي تنتقل الحضانة إلى الأب. والنقطة هنا، أنه إذا تعذر، لسبب أو آخر، تولى الأم أداء وظيفتها، فإن التفضيل الأول دائماً يُمنح لأقارب الأم قبل أقارب الأب. ومن غير المطروح تكليف الرجل بهذا النوع من الرعاية. ومقصود بهذا المنطق العمل لما فيه صالح الطفل. وفي واقع الأمر، تُعتبر هذه النقطة تحيزاً صارماً من جانب القانون، إذ يقضى ضمناً أن النساء فحسب (الأم و/أو الجدّة) يتولين حضانة الأطفال الصغار.

### الأسس التي يمكن للمرأة بموجبها طلب الطلاق

هناك ٦ أسس يمكن للمرأة بموجبها طلب الطلاق، وهي على النحو التالي<sup>(٨)</sup>:

- ١ - إذا سُجن الزوج بحكم قضائي مدة ٣ سنوات، يحق للزوجة أن تطلب الطلاق بعد سنة واحدة.
  - ٢ - إذا توقف الزوج عن الإنفاق على زوجته.
  - ٣ - إذا هجر الزوج زوجته لمدة تزيد على عام.
  - ٤ - إذا كان الزوج يعاني من مرض عضال (مثل الجنون أو الجذام)، ولم تكن الزوجة تعلم ذلك عند الزواج.
  - ٥ - إذا كان الزوج يعاني من عجز جنسي أو عدم القدرة على الإنجاب.
  - ٦ - في حالة سوء المعاملة أو الضرر الذي يتعذر معه دوام العشرة بين أمثال الزوجة من الناحية الاجتماعية أو الثقافية، مثل سوء معاملة الزوج أو تزوجه بأخرى - وتحديد وقوع الضرر متروك لما يترتيبه القاضى.
- وينبغى إثبات أى من هذه الشروط و/أو إحضار شهود عليها.

### ردود الأفعال والتوصيات

يبدو عدم المساواة بين الرجل والمرأة صارخاً فيما يتعلق بالطلاق. إذ لا يحتاج الزوج إلى تقديم تفسير للطلاق، في حين ينبغى أن تتركن المرأة إلى شروط يصعب إثبات بعضها في المحكمة. وعادة ما يجرى تبرير ذلك بأن النساء أكثر ميلاً للعاطفة عن الرجال، وبالتالي قد يسعين إلى الطلاق (بما يترتب عليه من انهيار اجتماعي) على أسس "غير عقلانية". وتعتبر المحامية النسوية أميرة بهي الدين أن أسلوب صياغة الشروط "خطير جداً" في حد ذاته. وتشير، كمثال على ذلك، إلى الشرط السادس الذي ينص على ضرورة أن تكون المرأة قد عانت من سوء المعاملة أو الضرر الذي يتعذر معه دوام العشرة بين أمثال الزوجة من الناحية الاجتماعية أو الثقافية. إن التساؤلات التي تثيرها أميرة بهي الدين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنساء المنتميات إلى الطبقات الاجتماعية الأدنى.

وتساءل كيف يمكن لهؤلاء النسوة، اللاتي ينتمين إلى بيئة اجتماعية تقبل ضرب الرجل لزوجته، أن يعتبرن هذه المعاملة غير مقبولة اجتماعياً؟ وعلاوة على ذلك، تطرح أميرة بهي الدين للتساؤل صحة هذه الشروط، إذ عادة ما يقع الضرر على المرأة من جانب زوجها فيما بينهما. ومع ذلك، ينص قانون الأحوال الشخصية على ضرورة إحضار شهود آخرين إلى المحكمة لإثبات وقوع الضرر.

تؤكد أميرة بهي الدين أيضاً أن المجتمع، رغم تمجيده للأمومة، يُعامل الأمهات بعد الطلاق كما لو أنهن "غريبات" بالنسبة لأطفالهن. فالقانون ينص على دفع مبلغ مالي للنساء المطلقات نظير تربيتهن لأطفالهن. ومع كل، لا تتفق مع هذا الانتقاد كثير من النسويات الأخريات، إذ يؤكد بعضهن أن "النفقة" التي تحصل عليها المرأة بعد الطلاق، باسم تربية الأطفال، تتسم بالأهمية وهي حق لكل امرأة. وتقدم أميرة بهي الدين نقداً شاملاً لكل جانب من جوانب قانون الأحوال الشخصية تقريباً - ولكن هذه المسألة تتجاوز نطاق هذا الفصل، وتجدر الإشارة إلى أنها تطرح وجهة نظر فريدة إلى حد ما حول مختلف أشكال "النفقة".

نعود مرة أخرى إلى قضية غياب وجود المرأة في موقع القاضى في مصر. لا يوجد قانون معين يحول دون ذلك، لكن أسباباً ذات نزعة أبوية راسخة تقبع خلف استمرار هذا الوضع - رغم توفر المؤهلات والخبرات الرائعة لدى كثير من المحاميات. وعندما يتعلق الأمر بإفادة المحكمة بالضرر العام الواقع على المرأة من جانب زوجها، يبرز العديد من القضايا الإشكالية. أولاً، القاضى (وهو رجل) هو المنوط به، فى النهاية، التثبت من معاناة المرأة وتوكيد صحتها. وهنا يتبادر السؤال التالى: ما الطبيعة الممكنة لهذا التقييم فى ظل مجتمع أبوى النزعة؟ وعلاوة على ذلك، يصعب على المرأة - فى بيئة تفترض حفاظ المرأة على سرية علاقات الأسرة، بل وتعتبر هذه العلاقات من المحرمات الثقافية التى لا تلمس علانية - أن تسرد أمام الرجال، سواء القضاة وغيرهم، جميع تفاصيل الضرر أو سوء المعاملة الذى تعانى منه. هناك قضايا عديدة مرفوعة من جانب النساء بشأن الضرر الواقع عليهن، وفيها تثير النساء مسألة الضرر بشكل عام والضرر النفسى بوجه خاص (الإيذاء النفسى القاسى) كأساس لطلب الطلاق، ونادراً ما ينبجحن فى إثبات وقوع هذا الضرر بما يحقق اقتناع المحكمة. وبالتالي، يصبح الناتج هو إجراءات تقاض مطولة، وتفاقم التوتر بين الزوجين.

كما أن حجم الإجراءات القانونية المطلوبة (فى دعوى النفقة أو الحضانة على سبيل المثال)، تمثل اهتماماً رئيسياً آخر لا يقتصر على الناشطات فحسب. وعلاوة على ذلك، تُعتبر المتابعة الضرورية عملية مكلفة وطويلة المدى أيضاً. وهناك محاولة، جرت فى نهاية يناير عام ١٩٩٤، استجابة لهذه المشكلة. إذ قام خبراء وزارة العدل بصياغة مشروع قانون جديد يستهدف تيسير إجراءات التقاضى والتعجيل بها فى حالات الطلاق. وتمنح بعض التصورات التى يشتمل عليها مشروع القانون بوضوح للمرأة حق مقاضاة زوجها الحالى أو السابق من أجل النفقة دونما حاجة إلى محام؛ فضلاً عن تمكين

القضاة من إبلاغ الأطراف المتقاضية بالاجراءات القانونية الصحيحة التي يتأتى عليهم اتخاذها، بدلاً من تركهم يعتمدون بالكامل على نصائح المحامين. ومع كل، فليس ثمة إجماع على قبول هذه الصياغة. ونجد أن النساء المحاميات، بوجه خاص، يذهبن إلى أن الإجراءات ليست هي التي تحتاج إلى تعديل بقدر ما يحتاج النص القانوني الذي يحكم هذه الحالات ذاتها إلى تعديل. وهناك انتقاد آخر موجه إلى توقع عدم حاجة المدعيات إلى اللجوء لحام، والتوجه للقضاء مباشرة. يقول أصحاب هذا الانتقاد إن ذلك قد يكلف المدعيات قضيتهن، إذا ما كانت النساء لا يمتلكن خلفية قانونية، وبالتالي يقمن بطرح قضية ضعيفة. (٩)

تتفق النسويات على أن قانون الأحوال الشخصية الحالي، رغم أنه يمنح المرأة حقوقاً أكثر من الحقوق الممنوحة بموجب قانون عام ١٩٢٩، ما يزال يحتاج إلى تعديلات لتصحيح جوانب القصور، والتغلب على الصعوبات العملية في تطبيقه. وفي غضون ذلك، تدعو مجموعة المهتمات بشئون المرأة المصرية إلى التعجيل بإجراء تعديلين في هذا القانون: أولهما، تعديل السن القانونية للزواج بحيث تصبح ١٨ سنة للإناث و ٢٠ سنة للذكور، مع تشديد العقوبة على أي مخالفة لهذه المادة:

وهذا سوف يساعد على الحد من مشكلة الإسكان وخفض نسبة الطلاق، الناجمة عن الزواج المبكر، وخاصة وأن الدراسة التي أجراها الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء في ١٩٨٣ أشارت إلى أن نسبة النساء المتزوجات تحت سن ١٥ سنة تصل إلى حوالي ٢٥٪ من مجموع المتزوجات. (The Communication Group, 1992: 26)

أما التعديل الثاني، فهو زيادة فترة حضانة الأم حتى بلوغ الصبي ١٢ سنة، والفتاة ١٣ سنة، وهو ما يتفق واحتياجات الأطفال لرعاية أمهاتهم، كما يتفق مع الاتجاه العام لأحكام المحاكم في هذا الشأن" (المرجع السابق).

وتجدر الإشارة إلى أنه لم تقم أي واحدة من النسويات في هذه المجموعة بالدعوة إلى إزالة شروط الطلاق المفروضة على المرأة، كما لم تطرح أي منهن أيضاً مراجعة التمييز بين الجنسين الكامن خلف هذه الشروط. إن التعديلات التي يطرحنها تكمن في الإطار الثقافي والديني الأوسع لقانون الأحوال الشخصية بالصورة الموجودة عليها حالياً. وعلاوة على ذلك، يبدو أن هذه المجموعة، عندما قامت بإعداد قائمة شاملة لمتخلف القوانين، قد "فاتها" التمييز الصارخ الوارد بقانون العقوبات. (١٠) وفي مناقشتها لهذا القانون، تميز أميرة بهي الدين بين نصوصه مؤكدة أن هناك أحكاماً تميز بين الرجل والمرأة في نفس الموقف، وأحكاماً ليست في صالح المرأة، وأحكاماً لا تميز بينهما وإنما تمايز وفقاً لتطبيقها.

ويبدو التمييز واضحاً فيما يتعلق بأمر العقوبات على الزنا، فشرط فرض عقوبة على الرجل الزاني أن يكون قد ارتكب الزنا في منزل الزوجية، ولكن المرأة الزانية تعاقب بغض النظر عن مكان ارتكاب فعل الزنا. وعلاوة على ذلك، تتعاطف المحكمة مع الرجل

الذى يقتل زوجته الزانية، ومن ثم تصل العقوبة إلى السجن لمدة ٦ شهور كحد أقصى. أما المرأة التى تقتل زوجها الزانى، فلا تنال أى تعاطف وتصل عقوبتها إلى سنتين كحد أقصى. إذن يختلف الحد الأقصى للعقوبة أيضاً باختلاف نوع الجنس. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يخضع للعقوبة شريك المرأة الزانية، فى حين يختلف الأمر بالنسبة لشريكة الرجل الزانى.

وهناك جانب شاذ آخر فى قانون العقوبات يتعلق بشكل عقوبة الرجال الذين يختطفون امرأة (سواء برضا المرأة/ الفتاة أو ضد رغبتها). وفى الأساس، يتعرض المختطف للاختيار التالى: إما أن يتزوج الفتاة/ المرأة، أو يواجه الموت شتقاً. وعلى الرغم من عدم وجود إشارة خاصة حول الاغتصاب فى هذه الحالة، أحياناً لاتوافق النساء المختطفات على اختطافهن وبالتأكيد لا يوافقن على اغتصابهن. وبالتالى، تطرح أميرة بهى الدين السؤال الساذج التالى: أى مغفل هذا الذى سيختار الشنق؟. ففى مجتمع يعتبر أن عذرية المرأة تمثل قيمة عالية جداً - وحيث الوظيفة الأساسية للأسرة هى حماية هذه العذرية حتى إعطاء المرأة لزوجها سليمة لم تمس - فإن اقتراح زواج المرأة من الرجل الذى أفسد عذريتها يعد خياراً يستهدف إنقاذ ماء الوجه، ولا يمكن رفضه بسهولة.

ومن ثم يشجع القانون، عملياً، أى رجل على اختيار أى امرأة يراها فى الشارع وتنال إعجابها، واختطافها، واغتصابها، ثم يتزوجها، وبالتالى يفلت من أى عقوبة؛ إذن يمكن اغتصاب أى فتاة بصورة قانونية. بعد ذلك، يمكن لهذا الرجل أن يطلقها فى أى وقت يشاء. وبإمكانه، فى واقع الأمر، أن يواصل القيام بذلك لأى عدد من المرات<sup>(١١)</sup>

وتضم العقوبة على الدعارة جانباً تمييزياً آخر. لا يتعرض زبائن المرأة العاهرة للعقوبة فى حالة الإمساك بهم. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يجرى الاستعانة بهؤلاء الرجال أنفسهم كشهود عدل فى المحكمة ضد نفس العاهرة التى ضاجعوها. إنه مثال صارخ ومهم بشأن مدى الانحياز الجنسى من جانب القوانين فيما يتعلق بالخطيئ الرفيع الممتد عبر حدود عدم الإنصاف.

## الحقوق السياسية

### منظور تاريخي

لقد كانت النساء المصريات أول نساء عربيات ينلن حقوقهن. تكفل المادة ٣٢ من دستور ١٩٥٦ الحقوق السياسية للمرأة المصرية، وتنص المادة ٤ من القانون ٧٣، الذى أعلن عنه فى نفس العام، على ما يلى:

يجب أن يُقيد فى جداول الانتخاب كل من له حق مباشرة الحقوق السياسية. وكذلك يجب أن يُقيد من الإناث من قدمت طلباً بذلك بنفسها.

وفى المذكرة الإيضاحية لهذا القانون، التزم المُشرع بمبدأ تساوى الحقوق بالنسبة لكل

المواطنين - الرجال والنساء. ومع ذلك، فقد لوحظ أنه "مراعاة للتقاليد الثقافية في مصر"، لم يجعل القانون قيد المرأة بجداول الانتخاب إلزاماً كما هو الحال بالنسبة للرجال، وإنما تركه اختيارياً للنساء الراغبات في مباشرة حقوقهن وواجباتهن السياسية. لقد أكد دستور ١٩٧١ الحقوق السياسية للمرأة ودورها في المجتمع، ناصاً في المادة ١١ على ما يلي: "تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع". وبعدها صدر في نفس العام القانون ٤١ الذي منح المرأة للمرة الأولى، ٣٠ مقعداً كحد أدنى للتمثيل في البرلمان. وقد ألزم هذا القانون جميع المواطنين الذين لهم حق مباشرة الحقوق السياسية قيد أنفسهم في جداول الانتخاب. ويعنى ذلك في الواقع توقف اعتبار قيد النساء بجداول الانتخاب اختيارياً. وبموجب هذا القانون الجديد، أنشئت بكل مركز شرطة لجنة لقيد الناخبين، تتولى مباشرة قيد أسماء جميع النساء عند بلوغهن ١٨ سنة بجداول الناخبين.

ومع ذلك، توضح أرقام عام ١٩٨٦ أن ١٨٪ فقط من النساء اللاتي لهن حق الانتخاب قد تم قيدهن بجداول الانتخاب. وعلاوة على ذلك، فإن من المفارقات أنه رغم ارتفاع معدل التعليم في الحضر عن الريف، فإن عدد النساء المقيدات بجداول الانتخاب في الريف أعلى منه في الحضر (Comm. Group, 1992: 29).

وفي عام ١٩٨٦، حكمت المحكمة الدستورية العليا بعدم دستورية أحكام القانون ٤١ / ١٩٧٩ التي تخصص للمرأة مقعداً واحداً في كل دائرة انتخابية، على أساس أن هذا التخصيص يتعارض مع مبدأ المساواة المنصوص عليه في الدستور. وعلى حين يمكن أن يعد هذا الحكم جيداً من الناحية النظرية، إلا أنه يمثل عقبة للنساء من الناحية العملية. وتشير مجموعة المهتمات بشئون المرأة في مصر إلى أن:

المشروع حين قرر مقاعد للمرأة في القانون الملغى كان يهدف إلى ضمان تمثيل المرأة - نصف المجتمع - في مجلس الشعب، آخذاً بروح المساواة ومراعاة لاعتبارات تاريخية واجتماعية حالت دون تأهيلها للمشاركة في الحركة السياسية على أساس من الخبرة والثقة بالنفس. كما أن القانون الملغى كان في ذلك متسقاً مع أحكام الاتفاقية الدولية للقضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة، والتي صدقت عليها مصر وأصدرتها بقانون في عام ١٩٨١، حيث إن هذه الاتفاقية نصت على أهمية اتخاذ إجراءات خاصة تساعد على النهوض بوضع المرأة في مرحلة انتقالية إلى أن تتحقق المساواة. (المرجع السابق)

وهناك قانون آخر كان له أثر سلبي على الحياة السياسية بشكل عام، كما ترك أثره أيضاً على الرجال والنساء، وهو القانون ١١٤ / ١٩٨٣ الذي صدر كتعديل للقانون ٣٨ / ١٩٧٢ بشأن مجلس الشعب. لقد أدخل التعديل مفهوم الانتخاب بالقائمة النسبية الذي لم يعزز المشاركة السياسية، سواء بالقيد في جداول الانتخاب أو بالترشيح للمناصب العامة. وقد تم الطعن على دستورية هذا التعديل مخالفتها مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص، إذ حرم المستقلين، غير المنتمين لأي حزب سياسي، من الترشيح. وعلى ضوء

جدية الطعن، وفي محاولة لاستباق صدور حكم بعدم الدستورية، أصدر الرئيس مبارك القانون ١٨٨ لعام ١٩٨٦ الذى من شأنه تعديل القانون الحاكم لمجلس الشعب، وتوفير مقعد فى كل دائرة للمرشحين المستقلين. وقد تعرض هذا القانون الجديد ذاته للطعن ضده بناء على نفس الأسس، وأصدرت المحكمة الدستورية العليا فى ١٩ مايو ١٩٩٠ قراراً غير مسبوق بعدم دستوريته. وبناء عليه، تم حل مجلس الشعب فى أكتوبر ١٩٩٠ بعد إجراء استفتاء عام. وبعده، أصدر مجلس الشعب القانونين ٢٠١ و ٢٠٢ لعام ١٩٩٠ (الذين يعدلان القانون ٣٨ / ١٩٧٢ الخاص بمجلس الشعب، والقانون ٧٣ / ١٩٥٦ فى شأن مباشرة الحقوق السياسية). لقد أبطل هذان القانونان مجتمعين كل الأحكام تقريباً التى أدخلت عامى ١٩٨٣ و ١٩٨٦ بشأن الانتخاب بالقائمة النسبية.

لقد انخفض عدد النساء المرشحات لمجلس الشعب انخفاضاً كبيراً، مما ترتب عليه انخفاض عدد النساء اللاتى تم انتخابهن عام ١٩٨٧ عن ٣٧ امرأة ( ٣٠ امرأة بالانتخاب، و ٧ نساء بالتعيين). وفى واقع الأمر، انخفضت نسبة العضوية النسائية من ٦٧٪ إلى ٤٪ عام ١٩٨٧. أما فى عام ١٩٩٠، فقد ضم المجلس ٧ نساء بالانتخاب و ٣ نساء بالتعيين. وهو ما يعنى أن النسبة المئوية قد انخفضت فى عام ١٩٩٠ بحوالى ٢٪ (المرجع السابق: ص ٣٠).

### قنوات ممارسة الحقوق السياسية

هناك أربع قنوات رئيسية يمكن أن تشارك المرأة المصرية من خلالها فى الحياة العامة وفى عملية صنع القرار، وهذه القنوات هى:

- ١ - القيد فى جداول الانتخابات.
- ٢ - الترشيح لعضوية مجلس الشعب ومجلس الشورى.
- ٣ - الترشيح لانتخابات المجالس الشعبية والمحلية.
- ٤ - الانضمام لعضوية الأحزاب السياسية.

ومع ذلك، تُعد اللامبالاة السياسية ملمحاً عاماً لدى غالبية الناخبين المصريين والمشاركين المتوقعين فى العملية الديمقراطية، سواء الرجال أو النساء. وهو الأمر الذى يعنى عملياً تفضيل كثير من النساء اتخاذ موقف المراقب، وليس المشارك، فى العملية الديمقراطية. لكن هذا الموقف قد تغير كثيراً خلال فترة الإعداد للمؤتمر الدولى للسكان والتنمية وأثناء المؤتمر، وتلاه مباشرة انعقاد مؤتمر المرأة فى بكين. لقد غير المؤتمر الدولى للسكان والتنمية حرفياً كثيراً من أفكار وتوقعات النساء حول المشاركة السياسية. وقد تزايدت عضوية بعض المجموعات، مثل مركز دراسات المرأة الجديدة، بعد المؤتمر الدولى للسكان والتنمية مباشرة. وكما بينت عايدة سيف الدولة: "لقد كان تراكم العمل كثير

جداً - مثل الحلم". وعلى الرغم من أن مركز دراسات المرأة الجديدة كان واحداً من المنتديات النسائية الأكثر تعرضاً للهجوم، بسبب موقفه العلماني الصريح والنسوي الواضح دون خجل، فقد تضاعفت عضويته. ومن ثم، لا يثير الدهشة أن هناك مجموعات أخرى، تحمل وجهات نظر أقل "راديكالية"، شهدت هي الأخرى ازدهاراً في عضويتها.

وتتفق غالبية النسويات العلمانيات والمسلمات، اللاتي أُجريت معهن مقابلات، أن المؤتمر الدولي للسكان والتنمية قد أتاح منتدى فريداً كانت هناك حاجة ماسة إليه، بالنسبة للرجال والنساء، للالتقاء والنقاش حول القضايا المهمة ذات الصلة الوثيقة بالمرأة. ولكوني قد شاركت في المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، كنت طرفاً في حالة النشاط التي أحدثتها فرصة مناقشة جميع أنواع الأفكار بحرية وصراحة نسيتين.<sup>(١٢)</sup>

وبرغم وجود استقطاب واضح في المناقشات، فإن مجرد طرح القضايا ومناقشتها - أحياناً بالصراخ والصياح - كان في حد ذاته إنجازاً له دلالة كبيرة.

وعلاوة على ذلك، ويقدر ما أكدت النسويات اللاتي تحدثت معهن، فإن ذات المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، وعملية الإعداد له، قد منح النساء - العلمانيات والمسلمات - فرصة العمل معاً حول مختلف القضايا. لقد كانت الخبرة، وإنجازاتها، مرئية كإيجابية في حد ذاتها، وكتشجيع على التعاون المستقبلي بين هؤلاء النسوة. "لقد عملنا معاً بصورة جيدة" - هذه هي العبارة التي تكررت كثيراً، وكان يتبعها في كثير من الأحيان التعجب التالي: "أنا/نحن لم أكن أتوقع أن يسير الأمر بهذه الصورة الجيدة".

والنساء الإسلاميات اللاتي تحدثت معهن، وشاركن أيضاً في المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، كان تقديرهن كبيراً للفرص التي أتاحها هذا المؤتمر. لقد كان انتقادهن شديداً للنسويات العلمانيات والموضوعات المطروحة للمناقشة. واعتبرت كثيرات منهن أن المؤتمر كان دعوة من أجل "أن نبتلع بالقوة"<sup>(١٣)</sup> كل أنواع الأفكار والأخلاقية (مثل الإجهاض والمثلية الجنسية). ومع كل، فقد كان يُنظر لوجودهن باعتباره مواجهة مضادة مهمة للتوجهات "العلمانية" و"الغربية" من أجل "تقديم الإسلام الحقيقي". كما أكدت مجدداً كثير من الإسلاميات، اللاتي لم يشاركن في المؤتمر الدعاية الذكورية البالية القائلة إن "استضافة هذا المؤتمر تماثل استضافة الشيطان"، وتعد "لطمة شديدة فوق هذه الأرض [الطاهرة والمقدسة]، أرض الأزهر".<sup>(١٤)</sup>

لقد أدت عمليات الإعداد لمؤتمر بكين إلى جمع النسويات العلمانيات والمسلمات معاً مرة أخرى. ولكن الحماس الذي أشعل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية تبخر تدريجياً مع تضييق الحكومة المصرية الخناق على "المنظمات غير الحكومية القانونية"، أي المسجلة لدى وزارة الشؤون الاجتماعية. لقد اتبعت الحكومة سياسة استبعاد تلك المجموعات التي أثبتت أنها تمثل تهديداً كبيراً منذ بداية المؤتمر الدولي للسكان والتنمية. وجرى تخريض النساء الناشطات ضد بعضهن البعض، فاللاتي حصلن على موافقة حكومية حصلن أيضاً على المال والموارد لتوزيعها. أما "الأخريات"، فلم يتم تشجيعهن على المشاركة في مؤتمر



يكن كمنظمات غير حكومية، وإنما باعتبارهن "مستشارات"، ومن ثم سلبهن الشرعية والاستقلال والتمثيل في آن واحد.

ومع ذلك، ورغم هذه العوائق وبسببها، أصبحت هذه المؤتمرات الدولية موقعا مهماً للمشاركة السياسية. وبصرف النظر عما يمكن أن يأتي به المستقبل، يظل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية علامة في تاريخ المشاركة السياسية للنسويات المصريات.

### النقاش الدائر حول المرأة والمشاركة السياسية

ما تزال النقاشات الدائرة حول المشاركة السياسية للمرأة تقف، إلى حد كبير، عند مرحلة محاولة فهم الأسباب وراء محدودية مشاركة المرأة. وتقدم الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٥ دليلاً واضحاً على انخفاض مستوى المشاركة. ووفقاً لمقال في جريدة "الأهرام ويكلي"، رشحت ٨٧ امرأة نفسها، لكن ٤٣ منهن فقط أكملن العملية الانتخابية. وفي النهاية، فازت خمس منهن بمقاعد برلمانية.<sup>(١٥)</sup> وقد طُرحت ونوقشت العديد من الأسباب، وقد نال كثير منها اتفاقاً عاماً.

هناك حجة يطرح أن المشاركة السياسية تسير جنباً إلى جنب مع المشاركة الاقتصادية. وتتسم المشاركة السياسية للمرأة بصعوبة شديدة وطابع إشكالي، نظراً لأن ذات المشاركة الاقتصادية للمرأة تواجه العراقيل وتعرض للتقلص نتيجة لتركز المرأة في القطاع الأقل نمواً، وهو قطاع الخدمات، فضلاً عن القطاع غير الرسمي بما ينطوي عليه من استغلال، ناهيك عن التقسيم الجنسي المتوطن في مجال العمل، والعبء المزدوج الذي يتأتى على نساء كثيرات تحمله.

وعلاوة على ذلك، فإن سيادة تقاليد وأفكار ثقافية معينة - ذات طابع قمعي وأبوي - يعني أن النساء يتعرضن للتمييز ضدهن بطرق عديدة. ولذا، هناك بخس من قيمة المشاركة السياسية للمرأة، بحيث تظل نشاطاً متأرجحاً وشديد الخطورة في أحسن الأحوال، وخاصة في المواقف التي يؤدي فيها افتقاد الديمقراطية، فضلاً عن تكاثر المؤسسات، إلى أن تصبح حتى المشاركة السياسية للرجل صعبة في حد ذاتها.

وفي ندوة عقدت في مقر حزب التجمع في مايو ١٩٩٣، شاركت فيها نساء من مختلف المنظمات غير الحكومية والأحزاب السياسية الأخرى والنساء المهنيات، نوقش العديد من هذه القضايا. رأت فريدة النقاش - وهي ناشطة علمانية من حزب التجمع - أن الإجابة عن السؤال الخاص بأسباب عدم مشاركة المرأة في العملية السياسية ينبغي أن تكون على مستويات مختلفة، وفقاً لاختلاف الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها المرأة. وهناك حاجة إلى تعريف أوضح لما تعنيه المشاركة السياسية. كما تطرح فريدة النقاش وأخريات ضرورة إعادة صياغة "المشاركة السياسية" بما يتيح التخلص من دلالاتها السلبية والخطيرة، قبل تغيير الخطاب السياسي. ويمكن تحقيق هذا بمجرد البدء في إدراك ذلك والسعي إليه من جانب مختلف المجموعات المستهدفة.

وتؤكد فريدة فريدة النقاش ضرورة عدم إغفال العامل الذي تكررت الإشارة إليه، وهو الأمية. وفي الواقع، تشير الدراسات التي أجراها حزب التجمع إلى أن عدداً كبيراً - يصل إلى ٨٠٪ - من النساء المصريات أميات، في حين ١٥٪ فقط من السكان غير الأميين يهتمون بتحرير المرأة. وهو الأمر الذي تترتب عليه تبعات واضحة بالنسبة للوعى بآثار المشاركة السياسية، ناهيك عن الاهتمام بها.

وعلاوة على ذلك، جرى التأكيد على أن الجهل العام يختلف الحقوق والقضايا بين السكان المتعلمين الإناث (بين ١٨ و ٢٢ سنة) يمثل عاملاً مهماً. وكانت إحدى الحجج المثارة تتمثل في أن المرأة إذا لم تدخل إلى مجال المشاركة السياسية في سن مبكرة، فمن المشكوك فيه، إلى حد كبير، أنها سوف تتحول إلى مجال السياسة عند بلوغها الأربعين أو الخمسين - بعد استكمال مهام تربية الأطفال - مالم تكن قد تربت منذ شبابها على الاهتمام بالنشاط السياسي.

لقد جرى التأكيد، مراراً وتكراراً، على أهمية توحيد جهود مختلف الأنشطة والمجموعات، على الجبهتين الوطنية والإقليمية، بالإضافة إلى توفير شكل ما من أشكال التدريب السياسي للفتيات في المدارس وغيرها من المواقع. ومن بين التساؤلات التقريرية، التي أثيرت في الندوة، مسألة ما إذا كانت عوائق النشاط الموحد تمثل مظهراً للمرض الذي يصيب العديد من المنظمات، وهو "الخلط بين [المصالح] العامة والخاصة، واعتبار المصلحة الخاصة أكثر أهمية من المصلحة العامة".<sup>(١٦)</sup>

وكانت إحدى النقاط المثيرة للاهتمام في النقاش، تتعلق بالأسباب المطروحة من جانب النساء العلمانيات حول مشاركة أعداد ضخمة من النساء بحماس في الجماعات الإسلامية. يشعر كثيرون أن الركود الثقافي العام، الذي يتطابق والشعور بالاستياء ضد تقسيمة الأغنياء-الفقراء، يقود الرجال والنساء إلى السعي نحو ملاذ لدى البوتويا الإسلامية حول مجتمع المساواة والعدل، الغنى بالأعراف والقيم الثقافية الإسلامية الأصيلة. ولكن غالبية النساء العلمانيات يؤكدن أنه "وعى زائف"، تجرى خلاله عملية "غسيل مخ" للنساء، تقوم بها الجماعات الإسلامية التي تتقوى وتتعرز عبر "المال والسلاح".<sup>(١٧)</sup>

وما يثير الأهمية، وإن كان لا يثير الدهشة، أن النساء الإسلاميات لا يعتبرن المشاركة العامة مشكلة، إذ شاركن بنشاط في العملية السياسية، وإن كانت عملية مختلفة. فانخراطهن في مختلف الأنشطة (سواء التقليدية أو في مجموعات النقاش والاجتماعات) يشكل مشاركة سياسية نشطة. وعلاوة على ذلك، ونظراً لأن مجمل الحركة الإسلامية ذاتها تخوض عملية نمو وتعزيز، يجرى حشد جميع أعضائها على نحو منظم. وتاماً مثلما لا يوجد سبب واحد وراء انجذاب الناشطات العلمانيات أو المسلمات إلى المشاركة السياسية، يصدق نفس الشيء على الإسلاميات. ويتمثل الجانب المشترك بين جميع الناشطات في اقتناعهن بإمكانية مساهمتهن في تغيير المجتمع. لكن الأفكار التي

تجذبهن تختلف، بطبيعة الحال، ويبقى الاختلاف الحاسم في هذه الحالة هو المشاعر تجاه "الغرب". وبعبارة أخرى، يتم الاختيار ارتكازاً على مدى رغبة هؤلاء النساء (والرجال) في التمسك بـ "الأصالة" إزاء الثقافة (الإسلامية) الأصلية.

وحتى على الرغم من تشديد كثير من اللجان النسائية بمختلف الأحزاب، فضلاً عن المجموعات النسائية (المنظمات غير الحكومية)، على أهمية الحوار من أجل التوصل إلى فهم مشترك مع النساء الإسلاميات، فإن قليلات منهن أخذن مبادرات في هذا الصدد. وفي واقع الأمر، يشير الاتجاه العام إلى تزايد نحو استقطاب أكبر في مواقف كل طرف.

تشعر الإسلاميات أن المنظمات النسائية غير الحكومية تدعو جميعها إلى تحرير "مزيف" غربي الطراز للمرأة، ويرين أن المجتمع الإسلامي، في ظل قانون الشريعة (وفق تفسيرهن)، سوف يعطي المرأة كل الكرامة والاحترام والحقوق التي تحتاجها، وأن أي خطاب آخر هو غير أصيل ويقود إلى التمزق والفوضى. وتخرط كثير من الإسلاميات بنشاط في الجهاد البنوي من أجل تغيير المجتمع تغييراً راديكالياً من القاعدة إلى القمة.

وتعتبر المجموعات النسائية التوجه الإسلامي تهديداً لذات وجودهن ولكل الإنجازات التي ناضلت المرأة بضراوة، ولفترة طويلة، من أجلها. ولكنهن جميعاً يتفقن على أن التوجه الإسلامي ليس هو القوة الوحيدة التي يناضلن ضدها. فجميع المجموعات النسائية، باستثناء لجان المرأة بالحزب الوطني الديمقراطي، تطرح علانية أن نضالاتهن موجهة أيضاً ضد الحكومة. ويوجد شعور بين كثير من النساء أنهن أول قطعة مساومة على رقعة نضال غير ديمقراطي من أجل السلطة. "عندما تفكرين في ذلك"، كما تقول عابدة سيف الدولة (مركز دراسات المرأة الجديدة) في تساؤلها التقريري، "ما أسوأ ما يمكن أن يحدث للمرأة إذا ما كان الإسلاميون في السلطة؟ غياب الديمقراطية الحقيقية كما هو الحال، وقضايا المرأة هي بالفعل بدون قوة سياسية". (١٨)

ولقد عكست فريدة النقاش، من نشاطات حزب التجمع، مشاعر نساء كثيرات عندما قالت إن "النضال على جبهتين" كان ملمحاً للمجموعات النسائية العلمانية منذ إنشائها. وما نتخوف منه الآن، أن الدولة:

بدلاً من أن تستخدم التوجه النسوي والمجموعات النسائية كحلفاء ضد الإسلاميين، تحاول إضعاف النسويات معتقدة أنه أفضل طريق لتجنب المواجهة مع الإسلاميين.

وتشير فريدة النقاش إلى غياب نشاط الهيئات الحكومية من أجل تعديل القوانين التي تم انتقادها، والسماح للمنظمات النسائية غير الحكومية بأن تنشأ دون أي تحرش بها أو رقابة عليها. وتقول هالة شكر الله (مركز دراسات المرأة الجديدة) إن الحكومة يجب أن تستمع إلى المطالب النسوية بدلاً من القتال من أجل إثبات إسلاميتها المتفوقة فيما يتعلق بالمرأة.

### قوانين العمل وحقوق المرأة في العمل

لقد جرى تشريع نظام العاملين المدنيين بالدولة، بموجب القانون رقم ٤٧ / ١٩٧٨، ونظام العاملين بالقطاع العام، بموجب القانون ٤٨ / ١٩٧٨، تطبيقاً لمبدأ حق المرأة في

العمل . يشتمل القانونان على أحكام من شأنها مساعدة المرأة التي تعمل بالحكومة أو القطاع العام (وزوجها) على التوفيق بين واجباتها نحو الأسرة وبين مسؤولياتها نحو عملها، بما يتفق وأحكام المادة ١١ من الدستور. وقد حدد هذان القانونان المميزات التالية:

١ - حق الزوج أو الزوجة في إجازة بدون مرتب لمرافقة زوجته / زوجها للعمل في الخارج لفترة ٦ شهور على الأقل، وذلك سواء اتصلت هذه الإجازة بإعارة إلى الخارج أم لم تتصل . علاوة على ذلك، يتعين على الجهة الإدارية، بموجب القانون، الاستجابة إلى طلب الزوج / الزوجة في جميع الأحوال .

٢ - حق المرأة العاملة في الحصول على إجازة بدون مرتب لرعاية طفلها . ويحق للمرأة نيل هذه الإجازة ثلاث مرات طوال مدة حياتها الوظيفية . وأثناء إجازة رعاية الطفل، تتولى الدولة مسؤولية سداد اشتراك المرأة في التأمينات الاجتماعية، أو تدفع لها تعويضاً يعادل ٢٥٪ من مرتبها، والاختيار هنا للمرأة .

٣ - حق المرأة في الحصول على إجازة للوضع، مدفوعة الأجر، مدتها ثلاثة شهور . وتُمنح هذه الإجازة ثلاث مرات طوال حياتها الوظيفية، ولا تحتسب من إجازتها السنوية .

٤ - حق جهة العمل المختصة في الترخيص للموظفات، بناء على طلبهن، العمل لنصف الوقت مقابل نصف الأجر، ونصف الإجازات السنوية أو المرضية المقررة . وفي مثل هذه الحالة، يجوز للموظفة أن تشترك، على نحو استثنائي، في التأمينات الاجتماعية بموجب القانون المنظم للتأمينات الاجتماعية .

## قانون العمل رقم ١٣٧ لعام ١٩٨١ (القطاع الخاص)

يضع هذا القانون القواعد الأساسية التي تحكم علاقات العمل وواجبات كل من الموظف وصاحب العمل . يرسى قانون العمل في أحد أبوابه القواعد الحاكمة لتشغيل النساء . إن هذا القانون :

١ - يستلزم تطبيق جميع الأحكام التي تحكم تشغيل النساء بدون تمييز بينهن وبين الرجال، وأن تقوم المرأة بأداء نفس الوظائف دون إخلال بالقواعد التي تحكم تشغيل النساء وتمنحهن مميزات معينة أو تحميهن ضد سوء المعاملة من جانب صاحب العمل .

٢ - يحظر توظيف النساء بين الساعة ٨ مساءً و٧ صباحاً، ماعداً في أنواع معينة من الأعمال التي تستلزم طبيعتها أداء عمل ليلي (مثل الفنادق، والمطاعم، والمسارح، والمستشفيات... إلخ) . وينطبق هذا الاستثناء أيضاً على النساء التنفيذيات اللاتي يشغلن مواقع عليا . وفي مثل هذه الحالات، يلتزم صاحب العمل بتوفير الضمانات الضرورية في مجال العناية والرعاية والانتقال والأمن للعاملات .

- ٣ - يحظر توظيف النساء في الأعمال الضارة بهن صحياً أو أخلاقياً، أو في الأعمال الشاقة (مثل العمل في الأفران أو المناجم ... إلخ).
- ٤ - يمنح المرأة العاملة التي أمضت لدى نفس صاحب العمل مدة ٦ شهور الحق في ثلاث إجازات وضع مدفوعة الأجر بالكامل لمدة ٥٠ يوماً طوال مدة خدمتها، دونما إخلال بالإجازة الإلزامية التي تحصل عليها المرأة العاملة خلال الأربعين يوماً التالية للولادة.
- ٥ - يمنح المرأة العاملة فترتي راحة مدفوعتي الأجر بالكامل، مدة كل منهما نصف ساعة مرتين يومياً، وذلك لرعاية الطفل خلال الثمانية عشر شهراً التالية للولادة.
- ٦ - يمنح المرأة العاملة لدى منشأة تضم مالا يقل عن ٥٠ عاملاً الحق في إجازة تصل إلى عام بدون مرتب لرعاية طفلها الرضيع، وذلك لثلاث مرات طوال مدة خدمتها.
- ٧ - يلزم صاحب العمل الذي يستخدم أكثر من ١٠٠ امرأة في نفس المكان بإنشاء دار للحضانة؛ أو الاشتراك في إحدى دور الحضانة إذا كان عدد العاملات أقل من ١٠٠.
- وهكذا، يتضح من الناحية الجوهرية تشابه حقوق المرأة العاملة في القطاعين العام أو الخاص، فإذا كان يحق لعاملات القطاع العام الحصول على إجازة بدون مرتب تصل إلى سنتين لثلاث مرات خلال فترة الخدمة، يصل الحد الأقصى للإجازة إلى سنة واحدة للعاملات بالقطاع الخاص. وعلاوة على ذلك، فإنه في حين يمكن للعاملات بالقطاع العام الحصول على ٣ شهور إجازة وضع، فإن مدة هذه الإجازة تصل إلى ٥٠ يوماً بالنسبة للعاملات بالقطاع الخاص.

### قانون العمل في الممارسة

على الرغم من أن المرأة المصرية تتمتع بموجب القانون بأنشطة وظيفية متساوية، وأحياناً أكبر من الأنشطة المتاحة للمرأة في كثير من البلدان "المتقدمة"، فإن الواقع يقصر تماماً عن النوايا. وفي أحسن الأحوال، كما تصف الأمر بدقة "مجموعة المهتمات بشئون المرأة المصرية"، الموقف هو "مساواة منتقصة".

ووفقاً للكتاب السنوي للإحصاء الصادر في يونيو ١٩٩١ (عن الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء)، تعد النساء العاملات في مصر أقلية، ولا يمثلن أكثر من ١٥٪ من مجموع القوى العاملة في كل من القطاعين العام والخاص، بينما يشكلن حوالي ٣٣٪ من مجموع خريجي الجامعات. وبالتالي، بينما تشكل النساء، في واقع الأمر، نصف المجموع الكلي للسكان تقريباً، تقل مشاركتهن في الإنتاج والتنمية عن إمكاناتهن. وعلاوة على ذلك، تنقلص النسبة المئوية للنساء العاملات في مجالات معينة، رغم أن هذه المجالات تعاني من نقص في القوى العاملة وانخفاض في مستويات الخدمة. وتضم هذه المجالات، من بين أشياء أخرى، خدمات الرعاية الصحية، والزراعة، والمواصلات، والعدالة. ومما يزيد من سوء الوضع، وهو ما يبدو واضحاً أيضاً من الإحصاءات، أن

ما يزيد على ٥٠٪ من النساء العاملات لا يصلن إلى المواقع العليا إلا بعد سن ٥٥ سنة. وهو الأمر الذي يوضح بجلاء أن فرص الترقى للمواقع العليا ليست مفتوحة أمام النساء العاملات إلا مع اقتراب فترة نهاية الخدمة. وعلاوة على ذلك، تشير الإحصاءات أيضاً إلى أن النساء يقين لفترة طويلة في العمل بالمناصب العامة دون فرصة أداء دور قيادي.

وهناك مجالات معينة من العمل مازالت مغلقة أمام المرأة - مثل القضاء - بينما ما يزال تمثيلها رمزياً في مجالات أخرى - مثل الدفاع. وعلاوة على ذلك، يبلغ معدل الإعالة بمصر ١ إلى ٣، وهو ما يعني أن ٣٠-٣٥٪ من السكان يمثلون القوة المنتجة التي تعول نسبة ٦٥-٧٠٪ المتبقية.

وفي الخلاصة، هناك تراجع ملحوظ عن مبدأ المساواة في العمل، وهو ما يمكن إدراكه في بعض الممارسات المخالفة للدستور. وتجدر الإشارة إلى أن مزيداً من الإعلانات أخذت تظهر في الصحف لوظائف تطلب رجالاً فقط. وتمثل الحجة الأساسية المستخدمة لتبرير هذا الإجحاف في انخفاض إنتاجية المرأة العاملة نتيجة لانشغالها بالمسائل المنزلية.

ومع كل، ترى النسويات أن انخفاض الإنتاجية مشكلة اجتماعية عامة تشمل الرجال والنساء، ولكن المرأة عليها أن تكافح - فعلى الرغم من وجود أحكام بالقانون تتعلق بتيسير العمل للمرأة، نادراً ما يضع أصحاب الأعمال هذه الأحكام بعين الاعتبار. يتعلق أحد هذه الأحكام بتوفير مراكز الرعاية اليومية لأطفال المرأة العاملة. ومع ذلك، تشير الإحصاءات إلى أن عدد منشآت الرعاية اليومية المتاحة كان ٤٠١٤ في ١٩٨٩ / ١٩٩٠، وبطاقة لخدمة ٣٦٩٤٧٣ طفلاً فقط. (١٩)

كما تجادل النسويات والحاميات الناشطات في هذا المجال أن الظروف الاقتصادية السائدة لا تسمح للمرأة باقتناء أجهزة منزلية حديثة توفر الوقت، والتي يمكن أن تساعدها على تقليص عبء العمل المنزلي، وتوجيه جهدها نحو أنشطة إنتاجية أخرى. وعلاوة على ذلك، هناك جدال أيضاً أن الأعراف والأدوار التقليدية الراسخة (مثلاً: العمل المنزلي قاصر على نشاط المرأة دون أى مساعدة من زوجها) تقود ببساطة إلى تزايد المسؤوليات الواقعة على كاهل المرأة، وبالتالي تحمل المرأة عبئاً أكبر.

علاوة على ذلك، تتفق جميع النسويات تقريباً على أن أكبر تهديد لمبدأ مساواة المرأة يتمثل في الدعوة العامة التي أطلقتها مؤخراً الشخصيات الدينية والحكومية بشأن عودة المرأة إلى البيت، وبالتالي تخليها عن حقها في العمل وعن دورها في تطوير المجتمع وزيادة الإنتاج:

أولئك الذين يعتقدون بأن المرأة يجب أن تسعد برعاية أطفالها إنما يتجاهلون حقيقة أن نسبة النساء اللاتي يعلن أسرهن تصل إلى ٢٥-٣٠٪ من مجموع العائلين.

(Comm. Group, 1992: 15)

ويرى أنصار هذا الرأي ضرورة إبعاد المرأة عن سوق العمل لحل الأزمة الاقتصادية والاجتماعية في مصر، سواء الناشئة عن البطالة، أو انخفاض الإنتاجية، أو انخفاض

مستوى المعيشة، أو مشكلات المواصلات والمرور... إلخ. ومع كل، يظل السؤال المطروح: ماذا تفعل الأسر التي تعتمد على دخل المرأة العاملة إذا ما بقيت المرأة في البيت؟

### النقاش الدائر حول المرأة والعمل

يحتدم نقاش آخر في مجال قضايا المرأة، وهو نقاش يشير السخرية، حيث إنه نقاش قديم يعاود الظهور على السطح مرة أخرى وبحدة: إنه حق المرأة في العمل، أو المزيد من الدقة استمرار المرأة في العمل. وهناك أسباب عديدة وراء تكرار هذا الجدال القديم، يعزى أبرزها إلى تدهور الاقتصاد، والذي يرتبط بدوره بالاقتصاد العالمي ولا يمكن فصله عنه. وتتجلى مشكلات الاقتصاد بمصر في تزايد البطالة، وانخفاض الإنتاجية، وزيادة التفاوت بين الدخل.

وكثيراً ما يطرح مسئولو الحكومة، فضلاً عن رجال الدين وغير المتخصصين، أن أحد سبل حل مشكلة البطالة هو "حث" المرأة العاملة على العودة إلى البيت (أى لزوجها وأسرته) والتخلي، من ثم، عن وظيفتها للرجل. وقد مضى البعض بعيداً بأن اقترح دفع جزء من الراتب للمرأة إذا ما تركت عملها كحافز لتركه. وفي واقع الأمر، لا يوجد نص قانوني يتيح للمرأة العمل لنصف الوقت بنصف الأجر.<sup>(٢٠)</sup> وهناك محاولات أخرى لإبعاد المرأة عن سوق العمل، تركز على الاقتراح بتقاعد المرأة عند سن الخمسين (بدلاً من سن التقاعد الحالي: ٦٠ أو ٥٥ سنة). وكما لو كان ذلك غير كاف، تحتج كثير من المجموعات النسائية ضد مزاعم بعض قطاعات معينة من المجتمع، بأن بقاء المرأة في البيت وانسحابها من العمل لن يؤدي إلى حل مشكلة البطالة فحسب، وإنما أيضاً مشكلات انخفاض مستويات المعيشة، وانخفاض الإنتاجية، بل وحتى ازدحام المرور!

ويبدو أن هناك تجاهلاً للإحصاءات التي تشير إلى أن النساء يمثلن العائل الوحيد في حوالي ٣٠٪ من مجموع الأسر. كما تضع هذه الإحصاءات، فيما يبدو أنه حملة تقوم بها الدولة لإبعاد النساء عن القوى العاملة، وهو مشروع يسير جنباً إلى جنب مع برامج الخصخصة واسعة النطاق، والتي تشير خلافات عديدة. إن المنطق الكامن خلف تسريح النساء، مع ارتباطه بالقيود التي تفرضها سياسات التكيف الهيكلي، يبدو أنه رغبة إدارات الشركات حديثة الخصخصة في خلق مزيد من الوظائف بتكلفة أقل في مجال الأمومة ورعاية الأطفال.

لقد أدت الضغوط التي يفرضها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي إلى عدد من التبعات أثرت على وضع المرأة والعمل برمتيه، وما يترتب عليه من نقاش. كان أحد الشروط يتمثل في زيادة منافسة القطاع العام للقطاع الخاص. ويبدو أن ترجمة ذلك كانت نقل القطاع العام لسياسات القطاع الخاص بشأن تشغيل النساء، وهي السياسات التي تشتمل على إبرام عقود قصيرة الأجل، وتشغيل الفتيات اللاتي لم يصلن إلى سن

العمل القانونية بعد. (٢١) وبذلك، يكون القطاع العام قد حرر نفسه من مسئولية توفير الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للنساء، علاوة على أنه يخلص نفسه تدريجياً من الموظفين - وعادة من خلال الرفض الصريح للتوظيف. وتجدر الإشارة إلى أن القطاع العام كان من أكبر مستخدمي النساء. ونتيجة للسياسات الأخيرة، أصبحت النساء مجبرات، بصورة متزايدة، على العمل في القطاع غير الرسمي، حيث لا تتوفر الحماية القانونية أو الحقوق.

وتجدر الإشارة، بهذا الصدد، إلى أن جميع الأطروحات التي تجعل المرأة مسئولة عن المساهمة في البطالة لاتضع بعين الاعتبار مئات النساء الفقيرات اللاتي يعملن ليل نهار بالمناطق الريفية والحضرية. إن هؤلاء النساء يعملن بلا أجر، أو بأجور زهيدة خارج القطاع الرسمي. ولهذا، فإنهن لا يتنافسن مع الرجال حول فرص التوظيف في هذا المجال، كما لا يتقدمن بمطالب تخص الخدمات الاجتماعية (التأمين الاجتماعي، وإجازة الوضع، وما شابه).

وعلاوة على ذلك، ترى النسويات العلمانيات، والمسلمات، أن هناك جهوداً حكومية منسقة لإلقاء الضوء على السلوكيات غير الأخلاقية، وما يترتب عليها من تدهور في الأعراف الاجتماعية، والتي تنجم عن اختلاط الجنسين في أماكن العمل. ويبدو أن كلاً من الدولة والإسلاميين يهتمون، في وقت واحد، وبعمق بمصير أطفال المرأة العاملة. ويتطابق ذلك مع تمجيد الأمومة في أي مناسبة ممكنة. نحن نشاهد رجال الدين في التليفزيون يستشهدون بالأحاديث النبوية "الجنة تحت أقدام الأمهات"، ويفرطون في إطراء هذا الدور المقدس للمرأة. وفي ذات الوقت، هناك إلقاء للضوء على "نتائج مختلف الدراسات" التي تثبت أن أطفال الأمهات العاملات (أو غير القادرات على تكريس وقتهن كاملاً للأمومة) يعانون سيكولوجياً واجتماعياً من جراء هذا "الإهمال". ويصبح الواجب الديني والوطني للمرأة أن تكرر نفسها لتربية أطفالها حتى يقوى البلد من أجل الأجيال القادمة. إن المفارقة القائمة عليها هذا النقاش برمته تكمن في أن هذا الخطاب هو ذات الخطاب الذي كان يستخدمه أنصار الحركة النسائية في فترة مبكرة من القرن، هؤلاء الذين كانوا يطرحون أن هذا الدور المجيد للأمومة تحديداً، هو الذي يبرر بل ويقضى بضرورة تعليم المرأة أولاً، ثم انخراطها مع الوقت في المجال العام.

لقد كانت النساء اللاتي تحدثت معهن - من مختلف الأحزاب السياسية والمنظمات غير الحكومية - منزعجات على نحو خاص من اتجاه أصحاب الأعمال، الذي بدأ واضحاً، من بين أشياء أخرى، في إعلانات الوظائف. لقد اشترطت كثير من هذه الإعلانات المنشورة بالصحف اليومية ضرورة أن يكون المتقدم للتوظيف رجلاً. وقد أثارت بعض النساء الناشطات احتجاجات ضد هذه المسألة، ارتكازاً على أن هذه الدعوات تنتهك الحقوق الدستورية للمرأة، فضلاً عما تتسم به من ظلم صارخ لأن هناك نساء مؤهلات لهذه الوظائف ومن الممكن أن يكون تأهيلهن أفضل من تأهيل بعض المتقدمين من الرجال. ومع ذلك، فالتغيير الوحيد الملحوظ كان إعادة الصياغة في الإعلانات بحيث



تشرط في المتقدم "أداء الخدمة العسكرية" بدلاً من اشتراط أن يكون المتقدم رجلاً، وهو الشرط الذي يستبعد النساء. إن الاستمرار في هذه الممارسة دون اتخاذ موقف فعال من شأنه تشجيع استمرار كثير من الشركات التجارية والبنوك، في القطاعين العام والخاص، على تفضيل إعطاء فرص العمل للرجال دون النساء (Comm. Group, 1992: 16).

وتجادل النسويات العلمانيات والمسلمات على السواء أن النفوذ الإسلامي على النقاش الدائر حول المرأة والعمل يدين بالكثير إلى ذات سياسات التكيف الهيكلي وصندوق النقد الدولي. وقد عبرت عن هذا الموقف تعبيراً بليغاً ورقة بحثية أعدتها لجنة أوضاع المرأة العربية باتحاد المحامين العرب. ووفقاً لهذه الورقة البحثية، فإن النظم الإسلامية، مثل الإخوان المسلمين، سرعان ما انتهزت الفرصة ودخلت إلى الفضاء المتروك بعد انسحاب الحكومة من ساحة الخدمات الاجتماعية، استجابة لشرط سياسات التكيف الهيكلي. لقد أسرعت النظم الإسلامية بالاستثمار في القطاعات التي تتزايد خصخصتها الآن، مثل التعليم والصحة:

[...] فإلى جانب وجودهم كقوة أيديولوجية، فقد أصبحوا [الإسلاميين] أيضاً قوة اجتماعية واقتصادية. وكأصحاب مدارس، فهم يلعبون دوراً اجتماعياً كبيراً في التنشئة الاجتماعية على أساس التقسيم التقليدي للعمل على أساس الجنس، الذي يؤدي في النهاية إلى انسحاب المرأة من المشاركة في مجال العمل المنتج والعمل العام. وفي مجال الصحة، فقد أنشأت هذه الجماعات عيادات كثيرة تعمل في المساجد، وهم يؤثرون على اتجاهات المرأة نحو نفسها بالتشجيع على رفض وسائل تنظيم الأسرة، وبذلك تقع المرأة في إطار وظائفها التقليدية كزوجة وأم فقط. كما تعمل الطبيبات اللاتي يعملن في هذه العيادات على تشجيع النساء المريضات على حضور الاجتماعات الدينية وتبني موقف رجعي حيال دور المرأة في المجتمع وفي الأسرة. (٢٢)

لقد ناقش البرلمان في أواخر نوفمبر ١٩٩٤ الاقتراحات المقدمة بشأن قانون جديد للعمل الموحد، وقد تم تبنيه، في نهاية المطاف، في نفس العام. وقد قامت المجموعات النسائية العلمانية والمسلمة بشن حملة ضد هذا القانون الجديد باعتباره استسلاماً صارخاً للنفوذ الإسلامي المحافظ في المجتمع، وذلك بالإشارة إلى بنود القانون التي تحد من كل أنواع العمل (المادة ٩١) وأوقات العمل (المادة ٩٠) المسموحة للمرأة. فعلى سبيل المثال، تنص المادة ٩٠ على عدم السماح للمرأة بالعمل من الساعة ٨ مساءً وحتى ٧ صباحاً إلا بإذن خاص من وزير العمل. وتحذر المادة ٩١ من تشغيل النساء في المجالات الضارة سواء بصحتها أو بأخلاقيها، فضلاً عن عدم تشغيلها في الأعمال الشاقة. (٢٣)

إن الحملات الموجهة ضد قانون العمل الموحد الجديد لم تتقدم بقانون بديل؛ لكنها نجحت في إزالة بعض الغبار عن آثار القانون على المرأة وبالنسبة للمرأة، إضافة إلى حشد المجموعات النسائية، وغيرها من المجموعات المعنية، ضد القانون.

تجادلت هذه الحملات أيضاً في أن قانون العمل الموحد الجديد قد حرم المرأة من بعض

المزايا التي كانت تكفلها قوانين العمل السابقة، مثل تقليص عدد مرات الحصول على إجازة وضع مدفوعة الأجر إلى مرتين بدلاً من ثلاث. ويتمثل المنطق وراء ذلك في ضرورة أن تتوافق سياسات الدولة مع السياسات الخاصة بمعالجة "مشكلة السكان". إن الحكومة، بتقليصها عدد مرات الحصول على إجازة وضع، تستهدف عدم تشجيع النساء على ولادة أكثر من طفلين.

أما النساء الإسلاميات اللاتي تحدثن عن عمل المرأة، فقد شددن على جانب المرأة التي تعمل من أجل المرأة (على سبيل المثال: الطبيبة التي تعمل من أجل النساء المريضات، والمدرسة التي تعمل من أجل التلميذات، ...). وبالتالي، فإن عمل المرأة من أجل المرأة لا يوفر فحسب الاحتياجات الخاصة لنساء مسلمات بعينهن، وإنما يعد أيضاً ضرورة. وإذا ما اقتضت الظروف أن تعمل المرأة في مجالات مُختلطة، ينبغي إذن أن تحمي نفسها وتحمل مسؤوليتها بأن ترتدى أكثر أنواع التحجب الضرورية تشدداً، والتي لا تمثل في ذات الوقت عقبة في عملها. إن المرأة، بحفاظتها على كرامتها دون مساس، تتجنب أيضاً المواقف الاختيارية غير الضرورية مع الرجال، وبذلك تلتزم بواجبها الديني بأكثر الطرق أماناً وأفضلها إمكانية. ولكن النساء الإسلاميات يهتمن أيضاً بتعليم أنفسهن وأنصارهن الحقوق الدقيقة الممنوحة للمرأة لتعمل، فضلاً عن حقوق وواجبات الرجل المسلم لصون كرامتها والتصرف على نحو ملائم.

## قانون الجنسية

يُعد قانون الجنسية أو المواطنة جانباً أساسياً في جميع النقاشات النسوية، ومثالاً واضحاً على المكانة المتدنية المُعطاة للمرأة المصرية. هناك تمايز قانوني صارخ بين منح الجنسية المصرية للأبناء من أب مصري وأم أجنبية، والأبناء من أم مصرية وأب أجنبي. يحصل أبناء الأب المصري على الجنسية المصرية تلقائياً، في حين لا يحصل أبناء المرأة المصرية على هذه الحقوق إلا وفق شروط معينة.

يحكم القانون ١٩٧٥/٢٦ شروط منح وسحب الجنسية المصرية؛ وقد كان هذا القانون موضوعاً لنقاش عامٍ خلال السنوات الماضية. تنص المادة ٢ من القانون على حصول كل من كان أبوه مصرياً على الجنسية المصرية تلقائياً. هذا هو الشرط الرئيسي، سواء كان الطفل مولوداً داخل مصر أو خارجها.

ومن الناحية الأخرى، ينص القانون بوضوح على أن أبناء الأم المصرية، المتزوجة من أجنبي معروف جنسيته، ليس من حقهم الحصول على الجنسية المصرية، سواء وُلدوا داخل مصر أو خارجها. وعلاوة على ذلك، فإن الأبناء من أم مصرية وأب مجهول أو لا جنسية له أو مجهول الجنسية، وولِدوا خارج مصر، لا يمكنهم التقدم بطلب الحصول على الجنسية المصرية إلا بعد بلوغهم سن الحادية والعشرين، وذلك وفقاً للشروط التالية:

١ - ينبغي اتخاذ قرار التقدم للحصول على الجنسية المصرية خلال عام من تاريخ

بلوغ سن الرشد .

٢ - ينبغي أن يكون المتقدم قد اتخذ من مصر المكان الأساسي لإقامته لمدة خمس سنوات على الأقل ، قبل التقدم بالطلب .

٣ - ينبغي أن يبلغ وزارة الداخلية برغبته في التجنس بالجنسية المصرية ، ولا يعترض وزير الداخلية على ذلك خلال عام من تاريخ استلامه للطلب .

لقد أخفق هذا القانون ، بعد صدوره عام ١٩٧٥ ، إخفاً واضحاً في التنبؤ بالمواقف المترتبة على طلاق الأم المصرية ، أو وفاة زوجها الأجنبي ، وحاجتها إلى العيش في مصر مع أولادها "الأجانب" . كما لم يتوقع المشرع حجم الصعوبات المالية التي يمكن أن تواجهها الأم المصرية من أجل دعم أطفالها الذين يشعرون ويعيشون مثل المصريين ، لكن السلطات تعاملهم كأجانب .

وفي الواقع ، يمنح قانون الجنسية الحالي معاملة تفضيلية لأطفال الأمهات الأجانب مقارنة إلى أطفال الأم المصرية . علاوة على الانتهاك الصارخ لمبدأ المساواة بين الرجال والنساء ، إذ يحصل أبناء الرجل المصري على الجنسية تلقائياً وبدون شروط ، في حين لا يتمتع أبناء المرأة المصرية بنفس الحقوق .

وبسبب هذا القانون ، هناك مصاعب ضخمة تواجهها أمهات الأبناء من رجل أجنبي ، رغم ولادتهم وتنشئتهم في مصر ، فضلاً عن المصاعب التي يواجهها هؤلاء الأبناء أنفسهم . ويتعرض هؤلاء الأبناء للتمييز على المستوى الرسمي ، وهو ما يترتب عليه معاناتهم من الشعور بالاغتراب . ومن بين الأمثلة على ذلك : سداد مصروفات التعليم بالعملة الصعبة ، وصعوبات في الحصول على تصاريح الإقامة وتصاريح العمل ، والتقدم إلى المدارس الخاصة . وتعتبر مصروفات التعليم مثالا آخر على مثل هذه الصعوبات ، فقد أصبح التعليم الأساسي المدرسي مشكلة كبيرة بالنسبة لهؤلاء الأبناء نظراً لارتفاع المصروفات لأنهم يُعاملون باعتبارهم "أجانب" ، بينما المطلوب سداده من الأبناء المصريين ليس سوى نسبة ضئيلة جداً . ونتيجة لذلك ، لا يمكن كثير من الأبناء من أم مصرية وأب أجنبي من الالتحاق بالمدسة . وهناك قصة واحدة - من بين قصص عديدة - تتعلق بثلاث شقيقات عجزن عن الالتحاق بالمدسة حتى توفى والدهم غير المصري ، وعندئذ أُلغيت المصروفات . (٢٤)

وبغض النظر عن المصاعب التي تعانيها أمهات هؤلاء الأطفال ، والأطفال أنفسهم ، يمثل التناقض القائم انتهاكاً صريحاً لأي زعم بالمساواة بين الجنسين . لقد قامت بعض النساء الناشطات من عدد من المجموعات بتشكيل جماعات ضغط من أجل التغيير . ونتيجة لذلك ، جرت مناقشة القضية في البرلمان ، وإنشاء لجنة خاصة في عام ١٩٩٣ لدراسة القضية والتوصل إلى تعديلات لهذا القانون . وقد تقدمت اللجنة باقتراحاتها إلى مجلس الشعب في السنوات القليلة الماضية ، وطلبت تعديل المادة ٢ من القانون لتنص على أبناء الأم المصرية - بغض النظر عن أية شروط أخرى - هم مصريون تلقائياً .

وماتزال مقترحات اللجنة لم ترى النور بعد. ومن الأكثر ترجيحاً أن المسألة كانت تكتيكاً من جانب الحكومة لا امتصاص بعض الغضب، وحتى تبدو أنها فوضت المسؤولية، وأخذت مطالب النساء مأخذاً جدياً، بينما تأمل في حلول الهدوء وفقدان الذاكرة.

تختلف آراء النساء الإسلاميات حول هذه القضية. هناك من يتفقن مع غالبية العلمانيات والمسلمات في أن هذا القانون علامة واضحة على عدم المساواة، وتطرح هذا الرأي بوجه خاص لجنة المرأة بحزب العمل. ومع ذلك، يعتبرنه أمراً يمكنه الانتظار، من زاوية أهميته وإلحاحه.

ومن المثير للأهمية، وإن كان لا يثير الدهشة، أنني وجدت وجهة نظر الحزب الوطني الديمقراطي متبينة للقانون كما هو. تقول فرخنده حسن، رئيس لجنة المرأة بالحزب، "لا نريد أى عناصر غير مرغوب فيها"، ثم تقدم تفسيراً تقريرياً بقولها: "ماذا إذا كان الآباء من بلدان عربية لدينا خلافات سياسية معها على سبيل المثال؟ كلا، كلا. ينبغي أن نتوخى الحرص. لا يمكننا أن نترك الأمر مفتوحاً". ومع ذلك، ومما أثار شكوكي، واصلت قائلة: "هناك حاجة إلى بعض التعديلات التي يمكن أن تبيح عمل استثناءات".

لا توجد بدائل - باستثناء عقد الزواج الجديد - بالنسبة للقوانين القائمة كما هي موجودة بالفعل. لقد تركز تشديد الناشطات العلمانيات والمسلمات بوجه خاص، على رفع وعى المرأة بالقوانين القائمة كوسيلة لمواجهة الجهل - وليس كطريق نحو خلق بنية قانونية مختلفة. وبعبارة أخرى، تركز كثير من النساء الناشطات حالياً حول استخدام الدولة ومواقع السلطة من أجل إعداد استراتيجياتهن، بينما تطرح الإسلاميات، بل وينشئن، بنشاط هياكلهن البديلة في المساجد أو بيوت أعضاء الجماعات.

هناك قضايا أخرى عديدة مطروحة للنقاش داخل المجموعات النسائية، كما تنتشر أيضاً داخل النقاشات العامة الدائرة بالمجتمع المدني المصري. ومثال ذلك النقاش المرتبط بقضية التوجه السياسى والهوية - أى هوية علمانية فى مواجهة هوية إسلامية - علاوة على نقاش آخر انفعالى، وعادة ما يكون ملتهباً حول قضية التمويل الأجنبى. وفى الواقع تحتاج هاتان القضيتان، فى حد ذاتهما، إلى دراسة خاصة، وإنما يكفى هنا القول إن مدى الآراء شاسع، وهناك "اتهامات" بالعمالة للغرب تلاحق الرجال والنساء من أصحاب التوجه الإسلامى، كما تلاحقهم فكرة قبول التمويل الأجنبى. وهناك نقاشان آخران لا يمكن الإشارة إليهما بشكل عابر هنا، نظراً لدلالتهما فيما يتعلق بسياسة الحكومة فى مواجهة ممارسات الخطاب النسوى، وهما: المرأة والعنف، والمرأة والصحة.

## المرأة والعنف

إن الاغتصاب والعنف ضد المرأة هما قضيتان أساسيتان مطروحتان، ليس من جانب بعض المنظمات النسائية غير الحكومية فحسب. ونظراً لأن قضية المرأة والعنف حديثة نسبياً،<sup>(٢٥)</sup> وماتزال تشوبها الحساسية، فإن علاج تشعباتها والآثار الناجمة عنها ما يزال

جنينياً في لجان المرأة بالأحزاب السياسية. والأكثر أهمية أن التمايز بين الاغتصاب وغيره من أشكال العنف ضد المرأة (العنف المنزلي على سبيل المثال) ما يزال يحتاج إلى مزيد من الوضوح والصراحة. لقد كان مصطلحاً "الاغتصاب" و"العنف ضد المرأة" يجري استخدامهما، حتى وقت قريب، مكان أحدهما الآخر، إذ لم يكن هناك تحديد لأي شكل آخر من أشكال العنف ضد المرأة، أو على الأقل معالجته سياسياً. كما أن النقاشات الدائرة في بعض بقاع العالم الغربي حول عقوبة الاغتصاب، داخل الزواج، تُعد غريبة بالنسبة للصياغات القانونية والثقافية المصرية.

وعلاوة على ذلك، تظل قضية الاغتصاب من اغرمات شديدة الحساسية والتي لم تنل دراسة كافية. إن المعلومات الواردة هنا تنبع أساساً من ملاحظاتي الشخصية للقصاصات المترامية هنا وهناك حول الاغتصاب، ولا تقوم على دراسة شاملة للقضية. هناك قليل من النقاش داخل المجموعات النسائية حول هذه القضية، ويمكن في الأساس تقسيمه على النحو التالي: أولئك الذين يعارضون أسباباً تقليدية معينة - مقبولة - للاغتصاب، وأولئك الذين يدافعون عن فرض أقصى عقوبة على مرتكبي هذه الجريمة. وبقدر ما تمضى الأسباب، فإن الفهم التقليدي - وإن كان غير شائع في أماكن أخرى من العالم - يزعم أن المرأة، بشكل أو آخر، هي ذاتها مسؤولة عن اغتصابها. وتذهب هذه النظرة إلى أقصاها، في هذا السياق، لتعني أن المرأة غير المتحجبة، أو التي "ترتدى ما هو غير ملائم"، تمثل دعوة متحركة على قدمين إلى المعتصين.

تطرح بعض النسويات، اللاتي تحدثت معهن، أن هذا المنظور ذاته "يُمثل شكلاً مختلفاً من الاغتصاب - من شأنه أن ينكر على النساء حقهن في اختيار ملابسهن، وأيضاً حقهن البسيط في الوجود بمختلف الطرق التي يرغبنها"<sup>(٢٦)</sup> وعلاوة على ذلك، تجادل هذه المجموعات، في أنه بدلاً من وضع وطأة اللوم على كاهل المرأة - وهو ما يعتبره غير عادل وغير مبرر في أحسن الأحوال - فإن السلوك الأشمل هو دراسة جذور المشكلة.

وبناء على ذلك، تتمثل الرؤية التي تعتنقها أغلب النسويات في أن للانفتاح الاقتصادي الرأسمالي آثاراً اجتماعية مهمة، فقد أدى إلى مصاعب اقتصادية لنسبة متزايدة من الفقراء، ناهيك عن إدخال نظمٍ قيمية فردية جديدة. لقد انخفضت كثيراً أعداد الشباب القادر على تحمل نفقات الزواج، رغم أن الزواج يُنظر إليه باعتباره المخرج الوحيد المباح للعلاقات الجنسية. إنني على وعي بأن هذه الصياغة تشير إلى وجود خلط بين الاغتصاب وبين إشباع الرغبة الجنسية. وعلاوة على ذلك، من المطروح أيضاً أن عدد الأنشطة المتاحة للرجل المتوسط، كمخرج للطاقة، محدود أيضاً.<sup>(٢٧)</sup> وهناك تفسير آخر أوسع انتشاراً للاغتصاب، يقول إن الكبت الجنسي يجد، في حالاته المتطرفة، مخرجاً في أفعال العنف مثل الاغتصاب.

يكمن الحل إذن، كما تراه بعض الناشطات العلمانيات والمسلمات، في معالجة

المشكلات الاجتماعية-الاقتصادية. ومن المطروح دراسة وإعادة تقييم المناهج الدراسية، بحيث يمكن تعليم قيم المساواة بين المرأة والرجل (بدلاً من الاستقطاب السائد). كما يعتبر أيضاً توفير بنود الاحتياجات الأساسية - مثل المأوى، والغذاء، والرعاية الصحية، والتعليم - وسيلة ضرورية لمعالجة المشكلة. وهناك اقتراح آخر، وهو تنظيم المباريات الرياضية والعسكرات والندوات، حيث يمكن خلالها توجيه طاقات الشباب.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالعقوبة، تطرح النظرة السائدة بين كثير من النسويات أن العقوبة القصوى، أي الإعدام، هي أفضل وسيلة لمنع حدوث هذه الجريمة. ولكن المجموعات النسوية تختلف فيما بينها حول ذلك، إذ يرى بعضهم أن الاعتصاب سوف يستمر، بغض النظر عن هذه العقوبة، لأنها لا تعالج جذور المشكلة. ويستشهدون، كمثال على ذلك، بأن العقوبة ذاتها مطبقة في حالة القتل، ولكنها لم تمنع تكرار حدوثه.<sup>(٢٨)</sup> وتشعر أخريات بأن عقوبة الإعدام يجب أن تبقى كرادع (حتى وإن كان فقط لأنهن يشعرن بأن المعتصب يستحق الموت)، ولكن ذلك لا ينبغي أن يكون بديلاً عن ضرورة التعامل مع المشكلة من زاويتها الاجتماعية الاقتصادية أيضاً. (وهذه النقطة الأخيرة تشير إلى المشكلات التي يواجهها الشباب الراغب في الزواج).

وبغض النظر عن المناقشات الدائرة حول أسباب الاعتصاب وعقوبته، تقرر غالبية النسويات بأن قضية الاعتصاب تحتاج إلى مزيد من الانتباه والاهتمام من جانبهن. إن "مركز النديم"، الذي أنشئ في باكورة التسعينيات بهدف تناول قضية النساء ضحايا العنف، يعد في حد ذاته فكرة مبتكرة وعلامة على تزايد الوعي. ونظراً لتفرد هذه المؤسسة، يقوم المركز حالياً بإعداد دراسات حول العنف ضد المرأة في مصر، بينما يسعى في نفس الوقت إلى التعاون مع المراكز المشابهة في مختلف بقاع العالم. وعلاوة على ذلك، فإن مؤتمر "صحة المرأة واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة" أصدر من بين توصياته ضرورة أن تحظى قضية سلامة المرأة بالأولوية في السنوات القادمة، وذلك في شكل عقد مجموعات بحثية وندوات حول وسائل مقاومة العنف، ليس في مصر فقط وإنما أيضاً بالتنسيق مع باقي أجزاء العالم العربي.

وتعتبر الإسلاميات اللاتي تحدثت معهن الاعتصاب من بين أعراض افتقار القيم الدينية في المجتمع. وهناك جدال في أن الاعتصاب قد تم استيراده إلى نظم القيم التقليدية مع الهيمنة الثقافية الغربية - أي أنه غريب على الثقافة الإسلامية.

إذا نظرنا لفترة بداية الظاهرة، سنجد أنها تزامنت مع عملية غزو مجتمعنا - المدارس، والجامعات، وغيرها من المؤسسات الثقافية - من جانب القيم الغربية التي تشير إليها المسلسلات الأمريكية، مثل "دالاس" و"فالكون كريست" وما شابه.<sup>(٢٩)</sup>

ووفقاً لبعض النساء الإسلاميات، فإن الطريق الوحيد للقضاء على الاعتصاب، هو إعادة تعليم الإسلام للرجال والنساء، ومن ثم إعادة غرس القيم والأخلاق الإسلامية. أما أية وسائل أخرى، وخاصة قانون العقوبات الراهن، فهي سطحية وغير فعالة. ومع ذلك،

توافق الإسلاميات على أن الظروف الاقتصادية تلعب دوراً أيضاً، مادامت المشكلات المالية تؤدي إلى صعوبة الزواج بالنسبة للرجال، ولكنهن يتفقن على أن قضية الظروف الاقتصادية تعتبر ثانوية بالنسبة لقضية الأخلاق والقيم الإسلامية. كما يعتبرن الاغتصاب مرادفاً لفقدان المجتمع الإسلامي الجماعي لقيمه حول النقاء والطهارة. وينظرون ذلك على أنه في حال وجود "مجتمع إسلامي"، كما يتصوره الإسلاميون، سوف تتقلص هذه الأمراض الاجتماعية أو يتم القضاء عليها نهائياً. وفي الحقيقة، ما يزال، توقع أن يتمكن الإسلاميون من حل هذه المشكلة سابقاً لأوانه. فقبل أي شيء، علينا أن نتساءل: ما الحركة السياسية التي كان لديها حلول واضحة لكل الأمراض الاجتماعية بالمجتمع قبل أن تأتي إلى السلطة؟ وعلاوة على ذلك، طالما تعتقد الناشطات أنفسهن، وأتباعهن، في يوتوبيا مجتمع شبه مثالي، كيف يمكن رفض تصديق ذلك طالما لم يجربه أحد بعد؟

## المرأة والصحة

لم تبدأ حتى مناقشة نشطة لقضية الحقوق الإيجابية للمرأة بين النسويات إلا أثناء الإعداد للمؤتمر الدولي للسكان والتنمية وخلالها. وقد لاحظت خلال عملي الميداني السابق في مصر أن عدداً قليلاً من النسويات (عندئذ من العلمانيات عادة) يثرن القضية عفوياً. ولكن الوضع قد تغير قليلاً، رغم أنه ليس تغيراً راديكالياً، مع بدء الإعداد للمؤتمر الدولي للسكان والتنمية. إن تفسيري لهذا الصمت النسبي حول هذه القضية له جانبان. فمن ناحية، تعمل الحكومة المصرية من خلال تنظيم الأسرة من أجل الحد مما يسمى "الانفجار السكاني". هناك تشجيع لاستخدام وسائل منع الحمل، سواء الأقراص أو اللولب. وفي الواقع، أقراص منع الحمل مدعومة بدرجة كبيرة تكاد معها أن تكون مجانية. وعيادات تنظيم الأسرة متاحة، والإعلانات المتعلقة بضرورة تقليص حجم الأسرة أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الخطاب الشعبي الخلي. ويتجلى ذلك في النكات التي يطلقها الناس حول تلك الإعلانات التي تظهر يومياً تقريباً على شاشة التلفزيون.

ومن الناحية الأخرى، هناك قضية إشكالية، فيما يتعلق بالحقوق الإيجابية، بالنسبة للمجموعات النسائية، وهي قضية الإجهاض، وتعتبر من القضايا الدقيقة. ومن المفترض أن سياسة الحكومة تركز على التفسيرات الدينية، وهي تبيح الإجهاض قانوناً في حالة واحدة فقط، وهي تعرض صحة المرأة الحامل للخطر. وفي هذه الحالة، يمكن إجراء الإجهاض خلال الشهور الثلاثة الأولى من الحمل. ومع ذلك، فإن الجدال من أجل حق المرأة في الإجهاض قانوناً بشكل عام أو حتى في بعض الحالات الخاصة - مثل الاغتصاب أو سفاح القربى - يعدّ أمراً خلافياً بدرجة كبيرة. وفي حملة - اشترت ساعدها قبل وأثناء انعقاد المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، وقام فيها مركز دراسات المرأة الجديدة بدور مهم مدعوماً بمجموعات يُفترض أنها "ليبرالية" - ظهرت الدعوة إلى الإجهاض قانوناً في

حالات الاغتصاب وسفاح القربى. إن الضجة التي أحاطت بتلك القضية أدت إلى تغذية العداوة والشك القائمين بالفعل ضد المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، باعتباره كان مؤامرة غربية للقضاء على القيم الإسلامية للعالم الإسلامي، بإضفاء شرعية على الإجهاض والدعوة إلى مساواة المرأة وتدمير القيم الأسرية. وبغض النظر عن منطلق أو مضمون الحجج التي أطلقتها تلك النسويات، فلم يلقين عدم الانتباه فحسب، وإنما تعرضن أيضاً لهجوم شخصي، بينما أسرع الخلفاء "الليبراليون" السابقون إلى البعد عنهن. وفي إيجاز، فإن مناقشة قضية آراء المرأة وممارساتها، فضلاً عن التحذيرات من عملية تنظيم الأسرة التي ترعاها الحكومة، تبقى محدودة نسبياً على مستوى المنظمات غير الحكومية. إن الصمت أبلغ من أي إثارة في هذا الصدد.

ومن المفارقات، أن النساء الإسلاميات يتفقدن بإخلاص مع موقف الحكومة في هذه القضية. لقد قالت لي إحدى الإسلاميات الشابات، هبة رؤوف، باستهزاء أثناء المؤتمر الدولي للسكان والتنمية: "إنني موجودة هنا ولدى طفل بالمنزل وآخر في داخلي، وهو ما يشير إلى شعوري نحو الإجهاض". ويقدر ما يتعلق الأمر بالنساء الإسلاميات، فإن مجمل أطروحة تشريع الإجهاض ليست سوى دعوة صريحة للفسق والفجور. إنهن يعتبرن تقنين الإجهاض ليس سوى بطاقة تتيح للمرأة أن "تفقد عقلها"، وأن "تحتقر الأمومة إلى أقصى حد"، وأن "تصبح فاسقة". وإلى جانب ذلك، تطرح إسلامية أخرى، هي أبية بدر، ما يلي:

لماذا ينبغي أن تقرر المرأة فجأة أنها لاترغب في أن يكون لديها طفل؟ قبل كل شيء، فإن القرار [بإنجاب الأطفال] قد تم اتخاذه من قبل، فهذه هي الحياة البشرية التي تجعل الأم والأب يتنجبان. وإذا ما أبيع إجهاض المرأة، فهذا يعني أن مسئوليات المرأة تجاه زوجها وأسرته سوف تؤخذ عندئذ بخفة!

إن جميع النساء الإسلاميات تقريباً اللاتي تحدثت معهن اعتبرن أن للاغتصاب وسفاح القربى دلالة كبيرة بالنسبة لإباحة تشريع الإجهاض. ويؤكدن أن المرأة التي تعرضت للاغتصاب ينبغي ألا تجعل الطفل الذي لم يولد مسئولاً عن الاغتصاب. ولم يعتبر الإجهاض غير الآمن سبباً لتقنين الإجهاض، بل على العكس تأكيداً لضرورة عدم تقنينه. وبإيجاز، ترفض النساء الإسلاميات دوماً الإقرار بأي حجج لصالح تقنين الإجهاض أو قبولها. وعلى العكس من ذلك، فإن ذات المناقشة المتعلقة بالحاجة إلى تقنين الإجهاض كانت تعتبر لا أخلاقية، وعلامة على التفسخ الاجتماعي.

هناك قضية أخرى جرت مناقشتها تحت بند صحة المرأة، وهي ختان الإناث. ومرة أخرى، نوقشت هذه القضية بكثافة وأصبحت مشحونة بدرجة عالية أثناء المؤتمر الدولي للسكان والتنمية. على أية حال، تتفق جميع النسويات في مصر على هذه القضية. إن ممارسة ختان الإناث بكل أشكاله مرفوضة بالكامل من جانب النسويات العلمانيات والمسلمات والإسلاميات على السواء. لقد كان ملحوظاً أثناء المؤتمر الدولي للسكان



والتنمية أن كافة هذه الاتجاهات تدعو بحماس إلى إلغاء ممارسة الختان بموجب القانون. ولكنني وجدت جانبين من هذا النقاش لهما دلالة كبيرة. أولاً، رغم موافقة النسويات على هذه القضية المهمة، لم تكن أى منهن مستعدة لاتخاذ موقف مشترك أو تشكيل جبهة مشتركة. بل على العكس، جرى العرف على استمرار الاهتمام بالقضايا العديدة التي تثير الانقسام بين هؤلاء النساء، بدلاً من الاهتمام بالقضايا التي توحدهن. ثانياً، أصبح موقف الحكومة مثيراً للمزيد من الاهتمام بعد رفض الحكومة الوفاء بوعودها السابقة بشأن حظر ممارسة الختان، وبدلاً من ذلك أصدرت قانوناً أقل حدة من شأنه تقييد إجراء الختان وقصره على الأطباء. والسؤال المطروح هنا هو لماذا كانت الحكومة تشعر بأنها مضطرة إلى الإبقاء على ممارسة الختان، رغم موقف الناشطات الإسلاميات ضد الختان؟ وتكمن الإجابة، من وجهة نظري، فيما يلي: لم يقيم الإسلاميون الرجال (وأعني الأصوات المسموعة) بإدانة الختان، بل على العكس التزموا الصمت موافقين، أو انتقدوا مواقف الحكومة كلها، بدءاً من استضافة المؤتمر إلى السماح بمناقشة كل أنواع القضايا خلاله. (٣٠)

وعلاوة على ذلك، فإن الصوت الأقوى للإسلام السياسي - أي شيخ الأزهر - أحجم عن إدانة ممارسة الختان، بل وأجازها كعادة إسلامية، معتبراً أن التدخل في هذه المسألة غير مقبول من وجهة النظر الثقافية والدينية. وهناك اختلاف صريح في الرأي حول هذه القضية بين شيخ الأزهر والمفتي (صوت آخر للإسلام الرسمي). (٣١) لقد أدان المفتي (\*) بصراحة ووضوح ختان الإناث باعتباره ممارسة غير إسلامية. ومع ذلك، كان موقفه صرخة في البرية بالنسبة للأصوات الذكورية.

ومن ثم، حتى وإن اتفق خطاب الناشطات الإسلاميات وخطاب النسويات الأخريات، لم تكن هذه الخطابات عاملاً محددًا بالنسبة للقرارات الحكومية. لقد أثبت النقاش حول ختان الإناث وتبعاته أنه أكثر حسماً من أى نقاش آخر في أن يمثل مؤشراً على سياسة الحكومة والخطابات النسوية. إنها الأصوات الذكورية، سواء الإسلامية أو المحافظة، هي التي لها وزن في عملية صنع السياسة الحكومية. ويبدو أن هذه الحقيقة المهمة تتجاهلها حتى الآن أغلب النسويات اللاتي ينشغلن بتنميط الموقف الحكومي واعتباره متجانساً، في حين يشددن على خلافاتهن الداخلية. وبينما قد يكون الطرف الأول دقيقاً، فإن الطرف الأخير - من وجهة نظري - ليس فاقداً للبصر فحسب، وإنما أيضاً غير إيجابي.

### خاتمة

إن النسويات - سواء الإسلاميات أو المسلمات أو العلمانيات - يناضلن من أجل مجتمع أفضل. ومع ذلك، فإن توجه كل منهن يتمسك بالاعتقاد بأن مجتمعه الأفضل

(\*) آنذاك، الدكتور محمد سيد طنطاوي الذي أصبح شيخاً للأزهر بعد وفاة الشيخ جاد الحق على جاد الحق (سطور).

يتعرض لتهديد من جانب "الآخرين" الذين يعانون من وعى جماعى زائف. ترى الإسلاميات أن النسويات العلمانيات "أتباع للغرب" في أسوأ الأحوال، و"نساء مُضَلَّلَات" في أحسن الأحوال. وترى العلمانيات أن النساء الإسلاميات خاضعات لتأثير، إن لم يكن دعاية، "الطرائفة الإرهابية المعادية للمرأة". كل توجه منهما يرى الآخر باعتباره عدواً. وفي ذات الوقت تلعب الحكومة - في هذه الحلية - على مخاوف الجميع: قامت الحكومة بتعيين امرأة قوية وعلمانية رئيساً للجنة المرأة بالحزب الحاكم، امرأة تدور فكرتها الأساسية حول أن التوجه النسوي غير ضروري وشأن من شئون الماضي؛ بينما قامت الحكومة أيضاً بأسلمة البرامج الإعلامية، الأمر الذى يؤدى من ثم إلى تجميع "الإرهابيين الإسلاميين" دوغماً تمييزاً.

تذهب النسويات العلمانيات والمسلمات إلى أن تجاهل القانون يعد أكبر مشكلة. وتجادل النسويات المسلمات في أن القانون ذاته يحتاج إلى التعديل؛ فى حين تدعو النسويات الإسلاميات إلى نيله برمته لصالح مجموعة أخرى من القوانين ذات التفسير الذكورى (الشريعة). وفى الواقع، تتحرك جميع المجموعات حول نفس الحجج ذات المركزية الذكورى وتظل واقعة فى شركها. إن هذه المركزية الذكورى هى التى برزت بوضوح شديد من خلال عملية مراجعة مختلف القوانين. كما أن التحيز - سواء الضمنى أو الصريح - القائم على أساس نوع الجنس، إنما يؤكد طابع الخطاب الذكورى الذى يتخلل القوانين، ويبدو أنه يركز على الثنائية التالية: الرجال كائنات عقلانية ذات مصداقية، والنساء كائنات عاطفية (وغير ذات مصداقية). ويمكن أن يتجلى ذلك، من بين أمور أخرى، فى الحالات التالية: فى قانون الأحوال الشخصية، فإن الزوجات (غير العقلانيات والفاقدات للمصداقية) اللاتى يسعين إلى الطلاق، ينبغى أن يبين موقفهن على أساس الشروط التى ينبغى أن يوافق عليها قاض رجل (عقلانى وذو مصداقية)؛ وفى قانون العقوبات، فإن النساء (غير العقلانيات والفاقدات للمصداقية) اللاتى يمارسن البغاء، يشهد ضدن نفس الرجال (العقلانيين ذوى المصداقية) الذين ضاجعنهن؛ ولكن الرجل (العقلانى ذا المصداقية) يكون مطلوباً منه، فى حالة اختطافه لامرأة إما أن يتزوج من هذه المرأة (غير العقلانية) أو يشنق.

وبالتالى، فإن النساء اللاتى يرغبن فى معارضة القانون، عليهن مواصلة نضالهن خارج قاعات المحكمة. إن الافتراض بأن العقلانية والعدالة هى صفات ذكورى، ينبغى معارضته على الدوام، وبشكل أساسى. ويتجلى مثل هذا الافتراض فى استبعاد النساء عن مواقع القضاء. وبالتالى، فإن الحملات الرامية إلى تعيين المرأة فى موقع القاضى - وهى حملات جارية فى مصر بالفعل - تشير إلى تعاطم الوعى فى هذا الاتجاه.

وتتسم تبعات القوة فى هذا الصراع بدلالة كبيرة. إنه ميدان يمكن خلاله أن تُدرك النسويات أن التغيير فى توازن القوى نادراً ما يكون لصالحهن، إلا فى حالات معينة كالتالى: الفعاليات الدولية مثل مؤتمر نيروبي والمؤتمر الدولى للسكان والتنمية ومؤتمر بكين، حيث مصداقية الدولة و"صورتها" الدولية تجعلها عرضة للموافقة على مطالب

نسوية علمانية ومسلمة معينة. ومن الناحية الأخرى، تنشط النسويات الإسلاميات مع إدراكهن بأنهن جزء من حركة للمعارضة. وعلى هذا النحو، تشكل قضاياهن جزءاً من قضايا مجموعة ضغط أكبر قادرة، على أقل تقدير، على التأثير في قرارات الدولة - حتى وإن كان بهدف المساومة المؤقتة. وهو الأمر الذي ربما يتجلى بأفضل صورة في الأحداث التي أطاحت بـ "قانون جيهان"، عندما أجبرت الحكومة على تعديل القانون بعد إعلان عدم دستوريته. إن القدرة على التأثير في صنع القرار تعد جزءاً لا يتجزأ من القوة النسوية. والقانون هو ميدان له أهميته، حيث تعتبر هذه القوة مرتبطة بالزمن والموضوع والسياق، ومن ثم يتسم بالمرونة بطرق عديدة متنوعة. وتشير النقاشات المحيطة بمختلف القضايا القانونية، إلى أن النسويات العلمانيات والمسلمات والإسلاميات أمامهن نضال طويل لإدراك مختلف مصادر سلطتهن وقواهن النسبية في مواجهة الدولة المصرية، وبالتالي يصبحن قادرات بشكل إيجابي على التأثير في مجرى التوجهات القانونية.

وسوف نتناول بالدراسة بمزيد من التفصيل، في الفصول التالية، الأيديولوجية الإسلامية في مجال نوع الجنس، وذلك لإلقاء مزيد من الضوء على ظلال العلاقة بين الأيديولوجية الإسلامية والوعي النسوي.

## الهوامش

(١) تضم المجموعة سبع نساء، فمن بالعمل بمبادرة ذاتية وتطوعية بالكامل. وتنتمي هؤلاء النسوة إلى منظمات حكومية وغير حكومية مختلفة. كانت إحداهن تشغل منصب سفير مصر في فيينا، والثانية صحفية، وتشغل إحداهن موقع أستاذ علم الاجتماع بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، وتتولى إحداهن رئاسة منظمة ثقافية غير حكومية تحمل اسم "أصدقاء الشعب"، وتعمل إحداهن محامية وهي شريك في شركة قانونية مرموقة، وتقوم آخرون بتدريس الترجمة الفورية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. وتلقى هذه المبادرة المستقلة، وما ترتب عليها من نتائج، الضوء على مدى مرونة بعض النساء الناشطات في المشاركة في كثير من المبادرات والمنظمات في آن واحد.

(٢) هذه قضية طويلة ومثيرة للاهتمام في حد ذاتها، لكنها تتجاوز نطاق هذا البحث. وللإطلاع على معلومات تفصيلية في هذا الصدد، يمكن الرجوع إلى مقال منى ذو الفقار (١٩٩٥، ص ١١٨ - ١٤٨).

(٣) يخضع هذا المجال القانوني لحكم القانون الإسلامي وفقاً للمذهب الحنفي. وقد تم، منذ أعوام العشرينيات، تقنين أجزاء معينة منه، ومن ثم إصلاحها. وهناك جوانب أخرى (مثل المهر - سنتحدث عنه لاحقاً) ما تزال خاضعة لحكم القانون الإسلامي الخاضع.

(٤) المقصود جيهان السادات، زوجة الرئيس الراحل أنور السادات. وقد لعبت جيهان السادات دوراً أساسياً في الدفع من أجل هذا القانون وصياغته. وربما كان الرئيس الراحل يعلم أن القانون سيثير خلافات، ولذا قام بإصداره عن طريق مرسوم رئاسي حتى يتجنب الإجراءات المعتادة - أي مناقشته في البرلمان. وعلى الرغم من أن النساء كن يفضلن هذا القانون عن سابقه، فقد وضع المجموعات النسائية في مأزق نتيجة لاختلافاتهن المبدئية مع الحكم غير الديمقراطي للسادات.

(٥) علاوة على ذلك، ينبغي إشهار الزواج، وتوثيق العقد بعد توقيعه من شاهدين بلغا السن القانونية (أي ١٨ سنة على الأقل).

(٦) أولاً، لم يُسمح للمراقبين الدوليين بالحضور. ثانياً، تم اعتقال الإخوان المسلمين، أكبر مصدر للمعارضة، وتقديمهم للمحاكمة باتهامات ملفقة. ثالثاً، زعمت المعارضة حدوث تزوير واسع النطاق في الأصوات. رابعاً، أثار عدد القتلى أثناء الانتخابات (٥٠ فرداً، وفقاً لبعض التقارير) تساؤلات حول صحة النتائج.

(٧) فترة العدة المذكورة في القرآن هي ثلاثة شهور، أو ثلاث مرات من الطمث. والمقصود أنها وسيلة للتأكد مما إذا كانت الزوجة حاملاً، لكنها أيضاً، وقبل كل شيء، فترة تهدأ خلالها النفوس بحيث تصبح المصالحة بين الزوجين أيسر متناً. ويمكن للزوج، خلال فترة العدة، أن يلغى الطلاق من طرف واحد ويستعيد حياته الزوجية، حتى وإن كان ذلك ضد رغبة الزوجة.

(٨) القائمة ليست مرتبة وفقاً للأهمية.

(٩) راجع جريدة الأهرام ويكلي:

Mona al-Nahhas, "Personal Status Gets a Facelift", Al-Ahram Weekly, 20-26 January 1994 (p. 2).

(١٠) لقد حصلنا على كافة الانتقادات لقانون العقوبات من أميرة بهي الدين (١٩٩٤).

(١١) قيل ذلك أثناء المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، سبتمبر ١٩٩٤، في ندوة بعنوان "مساواة المرأة المصرية أمام القانون".

(١٢) هناك تقارير حول بعض الاعتقالات و"اختفاء" بعض الخامين.

(١٣) مقابلة مع الإعلامية أبية بدر في سبتمبر ١٩٩٤.

(١٤) تكرر هذا القول من جانب كثير من النساء الإسلاميات اللاتي تحدثت معهن، وخاصة المنتميات

لجماعة الجهاد.

(١٥) راجع الأهرام ويكلي:

Nermeen El-Nawawi "Women Seek Political Space", in Al-Ahram Weekly, 7-13 March 1996, p. 2.

(١٦) أمل محمود. كانت أمل محمود تمثل في فترة انعقاد هذه الندوة (٨ مارس ١٩٩١) الحزب الناصري تحت التأسيس. أما الآن، فهي تشغل موقع الأمين العام للجنة المرأة في الحزب حديث التشكيل. راجع الفصل الخامس للاطلاع على مزيد من التفاصيل.

(١٧) ورقة بقلم فريدة النقاش، العضو المؤسس في اتحاد النساء التقدمي بحزب التجمع. (بدون تاريخ)، ص ٧-٨.

(١٨) مقابلة مع عايدة سيف الدولة، يونيو ١٩٩٣.

(١٩) كتاب الإحصاء السنوي، يونيو ١٩٩١ (الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء).

(٢٠) مقابلة مع فريدة النقاش، مايو ١٩٩٣.

(٢١) راجع: Anker and Anker (1995: 148-76) and The National Population Council of Egypt Women and Development Report (1994)

(٢٢) ورقة بحثية أعدها "لجنة أوضاع المرأة العربية"، اتحاد المحامين العرب (١٩٩٣: ص ٣٠-٣١).

(٢٣) راجع الملحق الخاص بنصوص قانون العمل الموحد الجديد، وقد صدر مع تقرير حول القانون من إعداد مركز دراسات المرأة الجديدة (القاهرة، أكتوبر ١٩٩٤)، وقد تم تقديمه إلى مركز الخدمات النقابية والعمالية.

(٢٤) قامت إحدى الناشطات بسرد هذه القصة خلال المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، سبتمبر ١٩٩٤.

(٢٥) لم تصبح حالات الاغتصاب "معروفة علانية" حتى أواخر السبعينيات وباكورة الثمانينيات، ليس نتيجة لعدم وجودها سابقاً وإنما بالأحرى نظراً لأنها كانت تعتبر - بقدر كبير - من القضايا المحرمة التي لا تمس. ولم يتناول النظام القانوني عقوبات هذه الجريمة بالتفصيل إلا في باكورة الثمانينيات نتيجة للنشر في العديد من حالات الاغتصاب، وما تلا ذلك من احتجاجات عامة عنيفة.

(٢٦) مقابلة شخصية مع عايدة سيف الدولة (يونيو ١٩٩٣). وتأكدت الفكرة مجدداً بمجلة المرأة الجديدة (١٩٨٥: ١١-١٤).

(٢٧) تتفق جميع النسويات على أن البغاء ليس متاحاً للرجل المصري المتوسط.

(٢٨) مجلة المرأة الجديدة، ص ١٢.

(٢٩) مقابلة مع زينب الغزالي (يونيو ١٩٩٣).

(٣٠) لقد أمكن إنقاذ بعض القضايا القليلة الشمسية من النقد المرير القاسي من جانب الإسلاميين والمحافظين بوجه عام. ولكن القضايا التي تدور حول الحياة الجنسية و/أو التوجهات الجنسية قد أثارت غضباً مبرحاً وإدانات مكثفة.

(٣١) لقد كنت شاهداً على خطاباتهم وحججهم سواء في المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، أو في وسائل الإعلام حول هذه القضية.

الفصل  
السابع

# التوجه الإسلامي

## 7

## وقضية النوع: رؤى

### ذكورية

سوف ألقى الضوء، في هذا الفصل، على مختلف أفكار وأطروحات الإسلاميين - من الرجال - فيما يتعلق بوضع المرأة في المجتمع والأدوار "المسموحة" لها (وفقاً لتفسيرات معينة). ومع إدراكي، عند هذه المرحلة، أن أصوات الرجال تحصل، بوجه عام، على تغطية أكبر، وأنها أقوى من أصوات النساء، فقد اتخذت قراراً واعياً بالحد من عرض أصوات الرجال الإسلاميين. إن الإسلاميين الرجال التي تعرضت لكتاباتهم بالدراسة هم: الشيخ محمد الغزالي، والشيخ محمد متولي الشعراوي، وسيد قطب، والشيخ يوسف القرضاوي، وعادل حسين. يشير اختياري لهذه الأصوات الذكورية الإسلامية الخلاف والجدال - وقد تعمدت ذلك. ويكمن الخلاف والجدال في أن بعضهم يمثل صوت الإسلام الرسمي أو إسلام الدولة - مثل الشيخ الشعراوي والشيخ محمد الغزالي، وقد ظهر هذان الرجلان، في الواقع، ومازالا يظهران، في التلفزيون التابع للدولة. ولقد أوضحت، من خلال، أصوات مختلف النسويات، أن الدولة لاتعترض على جوانب معينة من الأفكار الإسلامية - وخاصة تلك الأفكار المتعلقة بالمرأة.

وقد اعتمدت على عديد من النساء الإسلاميات اللاتي تحدثت معهن، كي يطرحن أسماء الإسلاميين الرجال الأكثر تأثيراً في حياتهن. ولذلك، فإن الرجال الذين أقدم أصواتهم في هذا الفصل لم ألتق بهم، وإنما تمت الإشارة إليهم في الإجابة عن أسئلتى، وفي مجرى المقابلات التي أجريتها مع الناشطات الإسلاميات. ومن المعروف أن هؤلاء الرجال مايزالون أيضاً صامتين نسبياً حول بعض الأنشطة التي تمارسها المجموعات الإسلامية الأكثر راديكالية (على سبيل المثال: اغتيال فرج فودة، ومحاولة اغتيال نجيب محفوظ).<sup>(١)</sup>

ولم أعرض كل ما يطرحه الإسلاميون، الذين اخترتهم، حول وضع المرأة في الإسلام ودورها؛ لكنني ألقى الضوء على رؤاهم بشأن قضايا معينة تعد اليوم خلافية، وقد تعرضنا لبعضها بالنقاش في الفصول السابقة - مثل التحجب، وعمل المرأة، والمساواة بين المرأة والرجل، وحق المرأة في الطلاق، وختان الإناث، والتوجه النسوي. أما تعدد الزوجات وقوامة الرجل كقضيتين في ذاتهما، فلا تردان في الكتابات التي تناولتها بالتحليل كقضيتين منفصلتين، وإنما عادة ما تنطوي عليهما ضمناً آراء الرجال حول الطلاق والمساواة بين الجنسين. ويصدق نفس الشيء أيضاً، بقدر ما يتعلق الأمر بالنسويات، إذ لا يناقشن تعدد الزوجات كقضية في حد ذاتها، وإنما كجانب من قانون



الأحوال الشخصية. (٢) وتعد هذه الحقيقة جزءاً لا يتجزأ من واقع خطاب المجموعات النسوية، حيث تقل وتتباعد التحديات البحثية والمجدية والشعبية مختلف التفسيرات القرآنية (بشأن تعدد الزوجات والقوامة).

وعلاوة على ذلك، فإنني لا أتناول كل ما كتبه هؤلاء الإسلاميون حول هذه الموضوعات، لكنني أقوم بتحليل كتاباتهم الأخيرة التي كتبت خصيصاً حول المرأة. وبهذه الكيفية، يمكنني تقديم أصواتهم وإعطاء مساحة لما يشعرون هم أنفسهم بأنه وثيق الصلة بالموضوع، بحيث يوضع في كتاب مخصص لقضايا المرأة. لكن الاستثناء الوحيد لهذا المعيار هو سيد قطب، إذ إنه - في حدود علمي - لم يكرس أي كتاب للقضايا المتعلقة بالمرأة. ونظراً لأن الناشطات الإسلاميات التي التقيت بهن قد ذكرنه تكراراً، فقد تناولت كتابه "معالم في الطريق".

وما وجدته لافتاً للنظر في مختلف المعالجات الإسلامية أنه يبدو من المستحيل، تقريباً، تبيان وجهة نظر إسلامية حول المرأة لا تأخذ بعين الاعتبار قضايا المرأة في "الغرب" وتقارن نفسها، في واقع الأمر، بفهم ما لتلك الموضوعات النسائية الغربية. وبالتالي، فإن وضع المرأة المسلمة مطروح دائماً على الجانب الآخر من نظيرتها الغربية. وهناك نقطة مرجعية أخرى عادة ما تستخدم لمقارنة حقوق المرأة ودورها في سياق الإسلام بالمواقف "الأخرى" الأقل حظاً، وهي عصر الجاهلية أو ما قبل الإسلام. إن الأطروحات

المتعلقة بحقوق المرأة في الإسلام عادة - إن لم يكن دائماً - يجرى تصويرها في تعارض مباشر، أو مقارنة مباشرة، إما بالمرأة في الغرب أو بالجيل الأول من النساء الإسلاميات. وهو الأمر الذي يعنى أن تاريخ المرأة المسلمة لم يحظ أبداً بتصوير دقيق، بغير المقارنة بما كان قبله وما جاء بعده.

### سيد قطب

إن مساهمات سيد قطب وتقديراته حول قضايا المرأة تأتي جميعها في إطار الأسرة: وحين تكون «الأسرة» هي قاعدة المجتمع. وتقوم هذه الأسرة على أساس «التخصص» بين الزوجين في العمل. وتكون رعاية الجيل الناشئ هي أهم وظائف الأسرة.. يكون هذا المجتمع متحضراً.. ذلك أن الأسرة على هذا النحو - في ظل المنهج الإسلامي - تكون هي البيئة التي تنشأ وتنمي فيها القيم والأخلاق «الإنسانية» التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة، ممثلة في الجيل الناشئ، والتي يستحيل أن تنشأ في وحدة أخرى غير وحدة الأسرة [...]. (دار الشروق: ص ١١٢، 182-183: Qutb 1991)

ومن ثم، تُعتبر الأسرة أهم وحدة سياسية واجتماعية وثقافية في أي مجتمع. ولا يمكن فصل أهميتها عن الوظيفة والتخصيص المترابطين للمسئوليات بين الرجل والمرأة. إن نظام الأسرة، والعلاقة بين الجنسين، يحدد مجمل طابع المجتمع، ومدى تحضره أو تخلفه - بمعنى إما إسلامي أو جاهلي، بالتوالي.

لقد كان قطب صريحاً في فصل المسلمين الأختيار عن الغربيين غير الأخلاقيين. إنها ثنائية مستمرة في جميع إشارات المرجعية وأمثله لتأكيد معانيه. إذن فحينما يتعلق الأمر بالأسرة، يرى قطب أن الرذائل ستعم إذا ما نقلت المجتمعات المسلمة ما يجرى في المجتمعات الغربية. ففي المجتمعات الغربية، كما يرى، تكون العلاقات الجنسية الحرة، والنسل غير الشرعي، هي قاعدة المجتمع، وتقوم العلاقات بين الجنسين على أساس الهوى والنزوة والانفعال، لا على أساس الواجب والتخصص الوظيفي في الأسرة.

ويذهب قطب إلى أن دور المرأة في المجتمعات الغربية ينحصر في الزينة والغواية والفتنة، وتحرر من مسؤوليتها الأساسية وهي رعاية الجيل الجديد. ويزداد هذا الوضع - الذي يعتبر غير طبيعي - سوءاً إذا اختارت المرأة أن تعمل، علاوة على مسؤولياتها الأسرية. فالمرأة "حين تنفق طاقتها في «الإنتاج المادي» و«صناعة الأدوات»، ولا تنفقها في «صناعة الإنسانية»! لأن الإنتاج المادي يومئذ أعلى وأعز وأكرم من «الإنتاج الإنساني»، عندئذ يكون هنا هو «التخلف الحضاري» بالقياس الإنساني.. أو تكون هي «الجاهلية» بالمصطلح الإسلامي! (المرجع السابق ص ١٨٣؛ دار الشروق: ص ١١٢).

والمجتمعات التي تسود فيها القيم والأخلاق والنزعات الحيوانية في هذه العلاقة لا يمكن أن تكون مجتمعات متحضرة، مهما تبلغ من التفوق الصناعي والاقتصادي والعلمي! (دار الشروق: ص ١١٣، 184: Qutb 1991)

إن تبريع سيد قطب، موجه إلى "المجتمعات الجاهلية الحديثة"، حيث - وفقاً له - "ينحسر «المفهوم الأخلاقي»، بحيث يتخلى عن كل ما له علاقة بالتمييز «الإنساني» عن الطابع «الحيواني»" (المرجع السابق). يقول سيد قطب:

إن خط التقدم الإنساني يسير في اتجاه «الضبط» للنزوات الحيوانية، وحصرها في نطاق «الأسرة» على أساس «الواجب» لتؤدي بذلك «وظيفة إنسانية» ليست اللذة غايتها، وإنما هي إعداد جيل إنساني يخلف الجيل الحاضر في ميراث الحضارة «الإنسانية» [...]. (دار الشروق: ص ١١٤، 187-185: Qutb 1991)

ينبغي أن يرتكز مثل هذا المجتمع ونظام الأسرة التقدمي على المعايير الإسلامية، التي ينبغي أن تحظر، قبل أي شيء، النشاط الجنسي الحر. وتعد هذه المعايير هي الضامن الوحيد للحضارة في رأى سيد قطب. وبالتالي، لم تعد الأسرة أهم وحدة في المجتمع فحسب، وإنما أيضاً مهد الحضارة الإسلامية. ولا يعالج سيد قطب بتفصيل أكبر تقسيمه للأدوار بين الجنسين داخل الأسرة، لكن إشارته إلى الوظائف الطبيعية توضح أولوية الأمومة والحياة المنزلية للمرأة، في حين لا يستبعد في ذات الوقت إمكانية انخراط المرأة في قدرات أخرى. تشديده إذن على الأسرة كوحدة لا يستبعد الدور العام للمرأة طالما يقع في إطار تعزيز الحضارة الإسلامية.

وارتكازاً على تصوراته عن المجتمعات الغربية، يمكن أن نستخلص أن سيد قطب لم يفكر كثيراً - إن لم يكن على الإطلاق - في التوجه النسوي. وربما كان التوجه النسوي، كجزء لا يتجزأ من المجتمع الغربي - الجاهلي - سيعتبر اتجاهها يحض على الانحطاط الخلقى وافتقاد الأخلاقيات اللذين يتسم بهما ذلك المجتمع.

ويصعب العثور على أي إشارات مرجعية عن موقف سيد قطب حول ختان الإناث. ولكننا يمكننا الافتراض أن قضية ختان الإناث برمتها لم تصيح قضية خلافية إلا مؤخراً (وخاصة أثناء وبعد المؤتمر الدولي للسكان والتنمية). فقبل تلك الضجة الأخيرة، نادراً ما كانت ممارسة ختان الإناث تطرح للتساؤل على الملأ.

أما الميراث السياسي لسيد قطب، فقد تناوله آخرون بالمعالجة والتطوير. وما من شك في أثره السياسي العميق. ومع ذلك، ينبغي تمييز أيديولوجية سيد قطب عن أيديولوجيات الآخرين، وتحديدًا بسبب برنامجه السياسي التشهيري. فأناس مثل الشعراوي والغزالي والقرضاوي خففوا من حدة إمكاناتهم السياسية، وقدموا وجهات نظرهم باعتبارها ترتبط بالجانب الاجتماعي أساساً. لكن قطب لم يشذب الكلمات، ووصف حكام عصره بوضوح باعتبارهم فاسدين أخلاقياً، مع إرسائه الأساس للإطاحة بهم مع إعداد بدائل لهم. ومع كل، يتحدث القرضاوي وغيره، بل وينشرون كتابات حول جميع جوانب العلاقات الاجتماعية - في حين يتجنبون أي إشارة مباشرة إلى النظام أو حكامه. ولهذا السبب، جزئياً، حصلوا على منصة مجازة رسمياً، ونجحوا في النفاذ إلى جمهور أكبر تختلف درجات تسييسه.

## الشيخ محمد متولى الشعراوى

الشيخ محمد متولى الشعراوى معروف لدى جميع المصريين بسبب تفسيراته التفصيلية والمبسطة للقرآن، والتي تبث طوال السنوات العشر الماضية تقريباً في مواعيد رئيسية خلال القنوات التليفزيونية والإذاعية القومية. لقد تخرج الشيخ الشعراوى فى الأزهر، ولديه خبرة سنوات عديدة فى مجال تدريس القرآن بالمعاهد الدينية فى مصر والعربية السعودية والجزائر. والشيخ الشعراوى يحظى بشعبية ضخمة نتيجة لتفسيره وتعقيدات النصوص القرآنية والإسلامية بوجه عام بأسلوب بسيط ومتفاعل. ولذلك، يعتبر الشيخ الشعراوى شخصية دينية هائلة تحظى بإعجاب المصريين جميعاً. أما لماذا أشير إليه فى إطار التوجه الإسلامى، فلأن كل ما تشتمل عليه دعوته للهداية من أفكار ضمنية أو صريحة تمثل دعوة مستترة، وعادة خفية، من أجل أسلمة المجتمع. وسوف يتضح ذلك أكثر خلال العرض التالى لأفكاره حول المرأة، والتي اعتمدنا فيها على كتابه "المرأة المسلمة" (٣)\*.

## حول المساواة بين الجنسين وعمل المرأة خارج المنزل

يبدأ الشيخ الشعراوى بتوضيح أن المرأة والرجل متساويان فى محاولتهما التزيد من التقوى والفوز برحمة الله. ومع كل، تتمثل نقطة انطلاقه فى الصياغة التالية:

الرجل يتميز بالصرامة. ومعنى الصرامة: أن طاقة العقل تتحكم فى تصرفاته، وطاقة العاطفة تكاد تكون على قدرها فيه. والمرأة ستعرض لمهمة تتطلب العاطفة قبل العقل، والرجل سيتعرض لمهمة تتطلب العقل قبل العاطفة. (الشيخ الشعراوى، ١٩٩٢: ص ٧٣)

ويتناول الشيخ الشعراوى هذه النقطة بالمعالجة من خلال تقديم مثال - والشيخ الشعراوى مشهور بأمثلته، التى تميل فى أغلبها إلى الفجاجة إلى حد ما، وإن كانت واقعية. وفى رأى أن هذا المثال لايشير فحسب إلى آرائه وسلوكه وإنما أيضاً إلى الطبقة التى يتوجه إليها ويؤثر فيها. يقدم الشيخ الشعراوى مثالا لأحد الأزواج:

إن الرجل المكدود حين يجئ ليرتاح ليلاً، ماذا يكون موقفه من المرأة حين يسمع طفله يبكى؟ إنه حينئذ لا يرى إلا أن طفله يفسد عليه نومه، ويعكر عليه راحته، وربما انطلق بالفاظ يسبب بها الطفل، ويسبب أم الطفل، ويقول لها: أخرجى هذا الطفل، لأننى أريد أن أستريح. هذا هو منطق العقل، لأنه يريد أن يستيقظ فى نشاط، ليقوم بعمله من أجل الطفل وأم الطفل. فالرجل يريد أن يخرسه، أما المرأة فتذهب به بعيداً لتهدده، وهذا هو منطق العاطفة. (المرجع السابق، ص ٧٤؛ والتشديد مضاف)

(\*) معروف أن الشيخ الشعراوى لم يكتب كتباً ولا مقالات، بل كان آخرون يتطوعون بتحريرها وتصنيفها من أحاديثه الشفهية (سطور).

يوضح الشيخ الشعراوي هنا كيف يرى عالم العقلانية باعتباره عالماً ذكورياً، وعالم العاطفة كعالم أنثوي. كما يستخدم أيضاً التقليصية البيولوجية ليصرح بأن الله يحدد بوضوح الوظائف المختلفة للرجل والمرأة عن طريق الاختلافات الكيميائية التي يفترض وجودها في خلاياهم. فخلايا المرأة تحتوي - زعماً - على مواد كيميائية معينة من شأنها أن "تعطيها ليونة، وتعطيها طراوة"، بينما تحتوي خلايا الرجل على مواد كيميائية من شأنها أن:

تعطيه خشونة، وتعطيه صلابة للمهمة، لأن هذا مخلوق [الرجل] للجهد والنضال والدفاع وهي مخلوقة لكي تحمل، لأن تحمل بين أحشائها فلا بد أن تكون دقيقة ناعمة رطبة ليونة لا بد أن تقاوم تحمل تسعة شهور، وبعد ذلك تحنو على وليدها، كل ذلك يتطلب أن تكون مهمة العاطفة، ومهمة الحنان، ومهمة الطراوة فيها أكثر من الرجل فإذاً لا يُقال: إن المرأة خير من الرجل. كما لا يُقال: إن الرجل خير منها. (المرجع السابق، ص ٢٤)

ويمضي الشيخ الشعراوي بعد ذلك ليقول إن وظيفة المرأة هي الحنان. وإذا كانت المرأة ترغب في العمل، فيؤكد أن بإمكانها ذلك "في مملكة بيتها: وزيرة صحة، ووزيرة تعليم، ووزيرة مالية، وقاضية بين أولادها" (المرجع السابق، ص ٧٦).

ويجادل بعض المؤيدين لعمل المرأة خارج المنزل أن النساء "مُجبرات" على ذلك للمشاركة في عبء النفقات وتحسين مستوى معيشة الأسرة. ويرد الشيخ الشعراوي عليهم بقوله "إنكم غيرتم قضية من قضايا الإسلام"، بمعنى أن الإسلام (وفق تفسيره) يعتبر أن النساء هن مسئولية رجال الأسرة. وهو الأمر الذي يعنى القول بضرورة رعاية المرأة من جانب والدها أو زوجها أو شقيقها. ويرى الشيخ الشعراوي أن المرأة التي ليس لها أحد من هؤلاء يرعاها - أو لها من هؤلاء أحد لكنه عاجز / معاق - هي فقط التي يمكنها العمل خارج المنزل.

وعلاوة على ذلك، يرى الشيخ الشعراوي أن الأعراف الاجتماعية الفاسدة في العصر الحديث هي التي جعلت الناس يعكسون السؤال العادي: الدخل هو الذي يحدد مستوى المعيشة وليس العكس. إن عكس المسألة على هذا النحو، كما يطرح، مسؤل عن كثير من المشكلات التي تواجه المجتمع اليوم، إذ أدى تعاظم التوقعات بالناس إلى وضع العربة أمام الحصان. وهو الأمر الذي قاد بدوره إلى كثير من السلوكيات الخاطئة، وتعاظم الإحباط، وقلب النظام الطبيعي للأشياء. ويعزز الشيخ الشعراوي انتقاداته للمجتمع (وضمنياً الدولة) بطرحه ضرورة أن يكون المجتمع مسؤولاً عن تخفيف مأزق هؤلاء النسوة بدلاً من تركهن ليصبحن مجبرات على ترك منازلهن والخروج للعمل. "مهمة المجتمع أنه إذا رأى امرأة أخرجتها الضرورة إلى مجال [العمل]، فعليه أن يعمل على أن تعود إلى مكانها الطبيعي" (المرجع السابق، ص ٧٨). ويواصل الشيخ الشعراوي قائلاً، إن خروج المرأة للعمل يجب، من ثم، (أ) أن يكون في حالة الضرورة القصوى؛ (ب) وحتى

عندئذ، يكون الأمر مؤقتاً وعليها أن تعود للمنزل عند أول فرصة؛ (ج) يجب على المجتمع القريب أو البعيد أن يتولى عنها عملها؛ (د) يجب ألا تنسى أنها أنثى، بحيث تخرج للعمل للضرورة فقط وأن ترتدى بصورة ملائمة لاتشير "الغرائز الطبيعية" للرجال (المرجع السابق، ص ٨١).

ويرى الشيخ الشعراوي أن الناس إن لم يكونوا سعداء بوضعهم ويرغبون في رفع مستوى حياتهم، إذن "فالذي يريد حياة هائلة عليه أن يدفع ثمنها"، ويبحث لنفسه عن أكثر من وظيفة، وبالتالي يكسب دخلاً إضافياً. إن الانتقائية بالنسبة لنوع العمل لا معنى لها في هذه الحالة وفقاً للشيخ الشعراوي. "لماذا تريد أن تجعلها تعمل عملاً؟"، يوجه الشيخ الشعراوي سؤاله للرجال:

بالرغم من وجود أعمال كثيرة لا تقدر هي على القيام بها... ومادمت تريدها أن تعمل عملاً، فأنا أريدك أن تعمل عملها... أريدك أن تحمل عنها هذه المرة... أريدك أن ترضع بدلاً منها... إذن لماذا تريدها في مهمتك؟... إذن فلنترك المرأة في نوعها، ولنعد أمر عملها للضرورة [...]. (المرجع السابق، ص ٨٤)

وعلاوة على ذلك، يلمح الشيخ الشعراوي إلى أن خروج المرأة من بيتها يعد تهديداً مستمراً لجميع ربّات البيوت الأخريات. وهذه هي الحجّة التي يعود إليها مرة أخرى ليستخدمها أيضاً، كما سنرى، لتبرير ارتداء الحجاب. وتسير حجته وفق الخطوط التالية: المرأة العاملة هي أيضاً المرأة التي سيرها الرجال في الطريق. وهؤلاء الرجال لديهم زوجات في البيت قد كبرن في السن، والحمل والولادة جعل وجه زوجته. فإذا رأى الرجل فتاة جذابة "تمخطر في طريقه"، فإن ذلك - كما يجادل الشيخ الشعراوي - سيجعله يتلهف عليها ويدرك جوانب إخفاق زوجته. وهو الأمر الذي سوف يؤدي بدوره إلى مضايقة الرجل لزوجته بشكل غير عادل، وخلقه لأسباب العراك في البيت. لكن الأمر لا يقتصر على الأزواج، وإنما يشمل أيضاً الشباب في السن الحساس سريع التأثير، وأولئك الذين يشعرون بالإحباط نتيجة للظروف الاقتصادية التي تعترض طريق الزواج، إذ مثل هذا الشاب سوف "يجد السياط تلهبه في الشوارع فماذا يصنع؟ إذن فالمرأة [في الشارع] ستغرى بالفساد" (المرجع السابق، ص ٨٢).

## حول الحجاب

الشيخ الشعراوي صارم فيما يتعلق بحاجة جميع النساء المسلمات إلى ارتداء الحجاب. ويذهب إلى أن المرأة إذا كان عليها أن تخرج خارج حدود بيتها، عليها أن تفعل ذلك وهي متحجبة. وهو يطرح ذلك من زاوية اعتبار الحجاب وسيلة لكفالة تأمين المرأة، وأيضاً كمصدر لاحترامها:

فهب أن رجلاً متزوجاً بواحدة. عاش معها فترة من الزمن، إلى أن ذبل جمالها. حتى أصبحت غير مرغوبة، ولاجميلة، ولاجذابة.. لو أن زوجها لايرى إلا هي، لظلت في

عينه كما هي لا تتغير في نظره كل يوم. أى أن التغير كان يسرق من الرجل، لأن التغير لا يأتي فجأة، وإنما يتسلل، كما تنظر إلى ابنك منذ يولد، وتظل تنظر إليه دائماً، فإنه لا يكبر في نظرك أبداً. [...] فإذا خرج [الزوج] إلى الشارع، ورأى فتاة سافرة في ميعة صباها، وعنقوان شبابها، قمة جمالها، متبرجة، متهتكة، ماذا يكون موقفه؟ إنه سيبتدئ في دور المقارنة، وإذا ابتداءً في دور المقارنة وجد فتاة في مقتبل العمر، وأخرى [الزوجة] في إدمار من العمر. ولاشك أن مقاييسه ستختل، ففساد البيوت كله من هذه المسألة [...]. (المرجع السابق، ص ٨٧-٨٨)

ولمزيد من توضيح وجهة نظره حول الرجال الذين يلاحظون (أو لا يلاحظون) كبار سن زوجاتهم، يعطى الشيخ الشعراوي مثالا بشقة عاش فيها الإنسان لفترة طويلة (ومن ثم عدم ملاحظة أنها لم تعد جيدة للسكنى)، ويشبه هذا بالحياة مع الزوجة. أى فقط إذا ترك الرجل الشقة ورأى واحدة جديدة، عندئذ سيلحظ أن شقته في حالة رديئة وتحتاج لإصلاح. وبهذه المقارنة، يتأكد الشيخ الشعراوي أن الجميع فهموا وجهة نظره. ولكن وجهة نظره تطوى على عديد من التبعات: يمتلك الرجل الشقة - ويمتلك أيضاً زوجته. علاوة على ذلك، يمكن - ويجرى بالفعل - تغيير الشقة؛ فهل يعنى بذلك ضمناً شرعية تغيير الزوجات؟ إن المرء يعيش في الشقة، لكنه لا يحترمها لأنها لا تعتبر ذاتاً وإنما شيئاً. وبإيجاز، يمكن القول إن الشقة كنوع من الاستعارة إنما تحمل الكثير من المعاني الضمنية.

إن التبرير الذى يطرحه الشيخ الشعراوي إذن هو أن المرأة بتحجيبها (فى شبابها) من المفترض أنها تحمى نفسها (وضمنياً تحمى النساء الأخريات) من تحطيم الزواج، و(على أمل) إخفاء ما أتلفه الدهر عن زوجها. وبالتالي، فالمرأة هي وسيلة للأمان واستمرار الاحترام فى المستقبل. ومع ذلك، لا توجد أية إشارة إلى تلك الإمكانية البعيدة بأن هؤلاء النسوة أنفسهن يمكن أن يجدن أزواجهن كبار السن مثيرين للنفور. فقبل كل شئ، طالما أن النظرات هي المعيار، ليس مهماً إذن أن يكون الرجل جميلاً أو جذاباً. ولا يمكننا هنا إلا أن نتساءل أى من الجنسين تحديداً يشوه الشيخ الشعراوي سمعته.

إن الشيخ الشعراوي، بعد تبريره للتحجب على النحو السابق، يتناول بالمعالجة رمزيته الدينية. فالتحجب (وفقاً لتفسيره) ليس أمراً إلهياً فحسب، ومن ثم فرضاً على جميع النساء المسلمات، وإنما هو علامة أيضاً على الإيمان "الحق" و"الأصيل". ويشير، كمثال يدعم حجته، إلى زوجات الرسول.

ويصف الشيخ الشعراوي بدقة ما يعتبره الشروط الواجب توافرها فى الحجاب الإسلامى. وبعد اقتباس نصوص من القرآن والأحاديث النبوية، يصل الشيخ الشعراوي فى النهاية إلى أن النساء بإمكانهن أن يبدن وجوههن وكفوفهن فقط، كما لا ينبغي أن ترتدى النساء ملابس متبرجة أو جذابة، وألا يكون الرداء مجسداً لهيئة الجسم، ولا يجب أن تضع النساء أى عطور، كما يجب ألا يتشبهن بالرجال فى اللبس، وأيضاً ينبغي

ألا تشبه ملابسهن ملابس الكافرات .

## حول حق المرأة في الطلاق

لايشير الدهشة أن الشيخ الشعراوي لايلمح بالفعل إلى حق المرأة في الطلاق، وإنما يشير بالأحرى إلى أن حق الرجل في الطلاق يعد نعمة مستترة للمرأة. إن وجهة نظره تمثل محاولة لتبرير وشرح مزايا وضع هذا الحق بحزم في يد الرجل: لأن الله ملك الأمر في الطلاق للرجل، مخافة أن نقول له: اعرض أسباب طلاقك، فيعرض أسباب طلاقه، تكون هذه الأسباب حائلاً بين أن تجد المرأة من يتزوجها، أو بين أن يجد الرجل من تقبله زوجاً. (المرجع السابق، ص ٦٠)

وبعبارة أخرى، يمكن الاعتماد على الرجل في أن يكون كتوماً وبالتالي لايفسد فرص الزواج وإقامة حياة جديدة مع شريك آخر، سواء بالنسبة له أو للمرأة. ومن المفترض أن هذا يبرر وضع حق التطليق في يد الرجل، وحقه في أن يفعل ذلك بمجرد أن يلفظ عبارة الطلاق - التي يفترض أن تكون أمام شهود.

ويستطرد الشيخ الشعراوي ليقول، إن "أعداء الإسلام" يشيرون قضية الطلاق هذه نتيجة لإحباطاتهم من جراء ما لديهم من تحطم الأسر، وعدم وفاء الأزواج لأنهم غير قادرين على تطليق زوجاتهم لأن دينهم يمنعهم من ذلك (المرجع السابق، ص ٥٨). إن المعنى الضمني الذي يطرحه يكمن في أنه، بالمقارنة مع المجتمعات والأديان الأخرى، تتسم إجراءات الطلاق في الإسلام (إذا ما تم اتباعها على نحو صحيح) بالرحمة، فضلاً عن أنها أقل إبلاماً للشريكين. وعلاوة على ذلك، يرى الشيخ الشعراوي، أن العدد الكبير من قضايا الطلاق (٤) التي اختنقت بها المحاكم لسنوات، ليست إدانة لقضية الطلاق في الإسلام في حد ذاتها، وإنما ضد طريقة الزواج، أي عدم تطبيق معايير الإسلام في مسألة اللقاء (لقاء الشريكين). ويؤكد الشيخ الشعراوي أن اتباع الإجراءات الإسلامية الصحيحة في الزواج، لن يجعل من الطلاق مشكلة أمام المحاكم، وخاصة لأن الإسلام يشتمل على إبداء النصح في حالة وجود شقاق بين الزوجين.<sup>(٥)</sup> لكن الشيخ الشعراوي لايشير في أي موضع من تفسيره إلى أن الرجال في الممارسة، يفتقدون قدراً كبيراً من روح سياسة الرحمة هذه، بل ويسئون استخدامها. وبالتالي، لاتوجد أي إشارة للخيارات التي يجدر أن تتوفر أمام المرأة. ولكن الشيخ الشعراوي عندئذ ليس من المرجح أن يعتبر ضرورة أن يكون للمرأة رأي مستقل في أي مسألة.

## حول ختان الإناث

نظراً لشعبية الضخمة ونفوذه الكبير، كان الشيخ الشعراوي واحداً من أولئك الذين يجرى السعي وراء وجهة نظرهم من أجل توضيح وتسوية الخلافات الساخنة التي أعقبت



نقاشات المؤتمر الدولي للسكان والتنمية.

ومما لا يثير الدهشة، أن الشيخ الشعراوي لم يكن راغباً في إيدانة ممارسة ختان الإناث بأى حال. وقد دارت مساهمته حول تفنيد المصطلح، ومرة أخرى الإعلان عن أن المقصود بختان الإناث، من حيث الجوهر، احترام المرأة. ووفقاً للشيخ الشعراوي، فإن مصطلح "الختان" يجب استخدامه عند الإشارة إلى الذكور فحسب. أما بالنسبة لما يجب أن يجرى للنساء، فهو عملية أشار إليها بكلمة خفاض. ويرى أن شرط إجراء هذه العملية للنساء هو أن يكون البظر :

زائداً وعالياً عن حواف محلها فينقطع الزائد منه فقط لأن بروزه يجعله عرضة لاحتكاك الثوب، فتظل الأنثى معرضة للاشتهاء فتتهافت على الرجل مما يسقط كرامتها عنده. (٦)

لقد تحدث الشيخ الشعراوي علانية ضد أكثر أشكال الختان تطرفاً، مُعتبراً أنها تميل إلى التأثير في الحياة الجنسية بين الزوجين. ويقول إن الرسول قد منع أشكال الختان المتطرفة :

لأنه يؤخر قمتها الغريزية عن قمة الرجل فيتعقد، وربما يكون ذلك سبباً في أن تكره حياتها مع هذا الرجل، غير أن حياءها يمنعها من الإفصاح عن ذلك، فتضطر لطلب الطلاق لأسباب أخرى!! (المرجع السابق)

وبإيجاز، يبدو أن ما يقوله الشيخ الشعراوي يعنى أن أشكال الختان الأكثر تطرفاً لا تؤدى إلا إلى مزيد من الصداق والمعاناة بالنسبة إلى الرجال، بينما ما يُطلق عليه الخفاض هو مصدر لاحترام المرأة ويكفل لها كرامتها.

## حول التوجه النسوى

لا يعترف الشيخ الشعراوي بالتوجه النسوى كمنظورية أو مدرسة فكرية (ولهذا لا يعترف به أيضاً الإسلاميون والباحثون المسلمون المحافظون). وفي الواقع، لم تكن توجد كلمة عربية للتعبير عن "التوجه النسوى" حتى مؤخراً، أما الآن فتستخدم كلمتا "نسوى" أو "نسائي"، وكلتاهما تشير إلى "الارتباط بالمرأة". يُنظر إلى التوجه النسوى باعتباره جزءاً لا يتجزأ من أيديولوجية غربية، وبالتالي عدائية، فضلاً عن مجموعة من الأعراف والقيم الغربية التي تستهدف تدمير كل ما هو جيد ومرتبط بالإسلام. وبالتالي، فإن التوجه النسوى - أو أى من دعواته حول المساواة بين الجنسين، أو حقوق المرأة، .. إلى آخر ذلك - هو فى الواقع جزء من خطاب "أعداء الإسلام" الذين يُشار إليهم تكررأ فى أى خطاب مضاد من جانب الإسلاميين. إنهم دائماً "أعداء الإسلام" الذين لا يشوهون الإسلام بشكل عام فحسب، وإنما أيضاً - كما وضع الأمر واحد من الإسلاميين - يستخدمون قضايا المرأة كموقع يهاجمون منه التراث الإسلامى والثقافة الإسلامية. (٧)

إن "أعداء الإسلام"، وفقاً للشيخ الشعراوي وآخرين، هم "المستشرقون والكفار" الذين يجلبون أفكاراً ضارة لاتنتهي للإسلام، وهي في الواقع مسيحية (المرجع السابق، ص ١٦). ولكن الأسوأ من ذلك، كما يجرى تحذيرنا، هم "المستغربون"<sup>(٨)</sup> - وهنا توجد صلة وثيقة بالمبادرات النسوية العلمانية المحلية - الذين هن أنفسهن مسلمات ولكنهن تعرضن لغسيل المخ كي ينقلن هذه الأفكار المسمومة إلى مجتمعاتهن تحت ستار تحديثها (المرجع السابق). وفي الخلاصة، يجرى اعتبار النسويات إذن ضمن أولئك المستغربين أعداء الإسلام الذين تعرضوا لعملية غسيل المخ.

### الشيخ محمد الغزالي

الشيخ محمد الغزالي هو أحد الناطقين باسم إسلام المؤسسة الذين يتصفون بالالتباس؛ وقد كان معروفاً ويحظى بالاحترام من قبل، باعتباره أحد العلماء "المعتدلين"، إن لم يكن عالم ديني نقدياً. كانت آراؤه بشكل ما معارضة راديكالياً للنظام القائم؛ كما أنه لم يطرح إصلاحاً للقيم المجتمعية، وإنما طرح دليلاً مرشداً إسلامياً عاماً و كلياً. لكن هذه الصورة تحطمت بفجاجة عندما أدلى بشهادته، بصفته عالماً وخبيراً إسلامياً، لصالح مشروعية قتل المرتدين، وخاصة عندما تفشل الدولة ذاتها في التعامل مع هذا الارتداد.<sup>(٩)</sup> وقد حدث ذلك بعد فيض من الهجمات على شخصيات بعينها في الدولة (من بينهم: رئيس الوزراء، ورئيس البرلمان، ووزير الداخلية)، وخاصة في حالة نصر أبو زيد بجامعة القاهرة،<sup>(١٠)</sup> الذي جرى اعتباره مرتداً بسبب كتاباته. إن موقف الشيخ الغزالي في هذه المسألة، إضافة إلى كونه صدمة لكثير من المثقفين المصريين، قد أبعدته أيضاً عن العلماء المسلمين المحافظين الآخرين، وألقى الضوء على موقفه تجاه الجوانب القائمة من الدولة والمجتمع.

أما عن أفكار الشيخ الغزالي حول المرأة، فقد عبر عنها في كتابه "قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة". ويذهب الشيخ الغزالي إلى أن قضية المرأة هي قضية هامشية تم (إساءة) استخدامها من جانب معسكرين - كلاهما يهدد الإسلام والمجتمع الإسلامي. هذان المعسكران هما الغريبيون/المستشرقون والمتطرفون داخل الإسلام ذاته. وعن المتطرفين، يقول الشيخ الغزالي:

إن شراً مستطيراً يصيب الإسلام من تفوق بعض أتباعه في آراء فقهية معينة شجرت في ميدان الفروع، ويراد نقلها من مكانها العتيق لتعرض عقائده، وقيمه الكبرى والرجل الذي يخسر السوق كلها لأنه يفضل دكاناً على دكان أو سمساراً على سمسار لايسمى تاجراً. (الغزالي، ١٩٩٠: ٢٩)

### حول التحجب، والمساواة، والمرأة في سوق العمل

من حق المرأة أن تكون جميلة المظهر، بعد أن تكون تامة العقل كريمة السمائل، هل

«السارى» الهندى الذى يكشف قدراً من البطن والظهر يكفل هذا الجمال؟ هل الفستان الأوروبى الذى يكشف أدنى الفخذين، وينحسر - عند الجلوس - عن أواسطها يكفل هذا الجمال؟ الحق يُقال أن حائكى هذه الملابس لا يوفرون للمرأة كرامتها، ولا يرحون لها وقاراً وإنما يهيجون ضدها غرائز السوء. (الغزالي، ١٩٩٠: ص ١٩٣)

إن وجهة نظر الشيخ الغزالي الأساسية، لا تختلف كثيراً عن وجهة نظر الشيخ الشعراوى بشأن ضرورة التحجب. وفي حين يتفق الشيخ الغزالي مع الشيخ الشعراوى فى أن الحجاب يصون وقار المرأة ويحافظ على كرامتها، فإنه يختلف بصورة دالة فى معالجته لتبرير التحجب. فالشيخ الشعراوى كان يدافع عن ضرورة عدم خروج المرأة من البيت على الإطلاق (وإذا خرجت، فإن تحجبها يحمى الرجال فى الشارع)، أما الشيخ الغزالي فيلج على أن المرأة يجب أن تؤثر بالأحرى فى المجتمع - الرجال والنساء على السواء - بمواهبها الثقافية وصفاتها "المفيدة". وهذه نقطة مهمة، طالما أن قضية مظهر المرأة (المحجبة) فى الحياة العامة يعد أمراً دالاً، ليس بسبب ما يشتمل عليه من رمزية فحسب، وإنما أيضاً لما ينطوى عليه من قبول ضمنى لوجود المرأة فى ميدان الحياة العامة بشكل عام.

ويعارض الشيخ الغزالي الملابس الأوروبية، و"الملابس غير الإسلامية" بشكل عام، لأنها تركز انتباه الرجل والمجتمع على جسد المرأة، ومن ثم تحرف الانتباه عن كرامة المرأة. ويؤكد وجهة نظره بقوله: "إن من حق المرأة أن تتجمل، ولكن ليس من حقها أن تتبرج" (المرجع السابق، ص ١٩٣). وعلاوة على ذلك، يزعم أن الحضارة الحديثة مسئولة عن هذا "السلوك"، وعن تلك العادة التى لا يقبلها الدين، وهى "ارتداء النساء ملابس الرجال"، حيث يصعب عندئذ - كما يطرح - التفريق بين الجنسين. ويؤكد الشيخ الغزالي أن "هذه أحوال مرضية تبرأ منها النساء العظيمات"، ويقدم رئيسة الوزراء السابقة بالمملكة المتحدة، مارجرىت تاتشر، كمثال لامرأة تحظى باحترام كبير وترتدى ملابس نسائية لائقة.

وبغض النظر عن الحكمة المثيرة للشك - بقدر ما يتعلق الأمر بالتوجهات السياسية - فى اختياره لمارجرىت تاتشر، يبقى تقديمه لها كمثال أمراً له دلالة كبيرة. إن الشيخ الغزالي، ليس كشخصية عامة فحسب، وإنما أيضاً باعتباره قائداً لأمة، يؤكد بصراحة، وإن كانت مشروطة، شرعية الدور العام للمرأة، وذلك بقوله:

إن محاولة محو الفروق الطبيعية بين الجنسين لون من العبث، والتفاوت الذى يستحيل محوه هو التفاوت العلمى وما تستند إليه الشخصية الإنسانية من ملكات وقيم، وفى هذا المجال قد تسبق نساء بجدارة وقد يسبق رجال... ولا علاقة للأقمشة بهذا التفوق. (المرجع السابق، ص ١٩٤)

هذه الرسالة البليغة حول المساواة بين الجنسين موضوعة داخل سياق القرآن، مع التشديد تكراراً على مساواة المرأة والرجل أمام الله فى الإيمان. كما يطرح القرآن أيضاً

دور "القوامة" على المرأة. لكن الشيخ الغزالي يفسر الأمر مباشرة بأن هذه القوامة ليست ضياعاً للمساواة، وإنما تتعلق بالمسئوليات الأكبر الملقاة على عاتق الرجل. ومما له دلالة أن الشيخ الغزالي يماثل نوع رعاية الرجل بالنسبة للمرأة برعاية الحكومة بالنسبة إلى المجتمع / الشعب، فكلاهما لا يشير إلى إنكار وضع المساواة بين الحاكم والمحكوم، ومن ثم لا ينبغي اعتبار هذه الرعاية سبباً للطغيان والإذلال (المرجع السابق، ص ٣٦). والكلام واضح هنا بدرجة كبيرة، ذلك أنه بغض النظر عن الإشارة غير المتعمدة إلى أن العلاقة بين الرجل والمرأة تقضى بوجود تراتبية غير جيدة، فإن إشارته المتعمدة إلى الدولة تبعث بوضوح برسالة أوسع وذات طابع سياسي: أن طاعة المواطنين للدولة لا يجب أن تبرر طغيان الدولة ضد شعبها.

إن هذا الدور الإشرافي يلقي الضوء على مسئولية الرجل وتضحيته. ويذهب الغزالي إلى أن المشكلة في البلدان الإسلامية تكمن في أن الجهل قد ساد بين الرجال والنساء، وأن العلاقة بين الجنسين كان ينظر إليها من منظور جنسى فقط. ويأتى ذلك على حساب إدراك أن العلاقة بين الرجل والمرأة (في ظل الزواج) هي علاقة شراكة. ثم يعلن حزنه بعد ذلك على أن "رسالة الأمة الكبرى في العالم فما يديرها الآباء ولا الأمهات" (المرجع السابق، ص ٣٧). وفي الواقع، يرى الشيخ الغزالي أن قضايا المرأة:

تكتنفها أزمات عقلية وخلقية واجتماعية واقتصادية، كما أن الأمر يحتاج إلى مراجعة ذكية لنصوص وردت، وفتاوى تورثت وعادات سيئة تترك طابعها على أعمال الناس. (المرجع السابق، ص ١٧٧)

إن هذه الأطروحة متقدمة في حد ذاتها، رغم أن أشكال "العادات السيئة" لم تُعالج تفصيلاً. ويوضح الشيخ الغزالي حججه الحقيقية بطرحه وجود وظائف معينة أفضل للمرأة عن وظائف أخرى، وحيثما يتعلق الأمر بالعمل فإنه يرفض المساواة بين الجنسين. ومن وجهة نظره "لا يليق بالمرأة أن تعمل في المجالات التي لا تلائم طبيعتها" (المرجع السابق، ص ٣٩). ثم يتناول بالمعالجة ما يعنيه بذلك، ويرى، على سبيل المثال، أن المرأة قد تشتغل شرطية لتفتيش النساء، لكن عملها كشرطية لتنظيم المرور غير مقبول لأنه عمل شاق؛ والرجل أقدر على العمل في الطائرات من المرأة، في حين ينبغي أن تختفى وظيفة "المضيفة الجوية" - على الأقل في الرحلات البعيدة التي تستلزم المبيت في الفنادق والبعد لعدة أيام عن الأسرة؛ بينما يمكن للمرأة الفلاحية أن تبذر الأرض، لكنها ينبغي ألا تتعرض للأعمال الأكثر مشقة.

وعلاوة على ذلك، يضع الشيخ الغزالي مزيداً من القيود على خيارات الوظائف للمرأة - ناهيك عن حركتها - عندما يقول إن المرأة لا ينبغي أن تسافر بمفردها. (١١) كما يشير إلى الانحلال الأخلاقي في الثقافة الأوروبية، مؤكداً أنه طالما توجد هذه المباديل، وطالما كان الإسلام ضعيفاً أمامها، لن يسود الأمان. وبناء على ذلك، وفقاً لمنطق الشيخ الغزالي، فإن سفر المرأة بمفردها سوف يعرضها دائماً لخطر الوقوع فريسة لكل أنواع

الشروع.

أما فيما يتعلق بالوظائف العسكرية التى يمكن أن تمتهنها المرأة، يحدد الشيخ الغزالى التخصصات المتوقعة لها (الآن) على النحو التالى:

ومن الممكن أن يكون للنساء المؤمنات وجود شريف فى ميدان الجهاد الإسلامى أساسه علاج الجرحى، وإعداد الأدوية ونقل الموتى إلى الجبهات الخلفية. وتهيئة الأطعمة والأشربة. وكتابة بعض الرسائل والنهوض ببعض الأعمال الإدارية. (المرجع السابق، ص ١٧٠)

وبعد اقتباس بعض النصوص التى تدعم وجهة نظره بشأن هذه الأنواع من الوظائف، يوجه الشيخ الغزالى انتقاداته إلى البعض الذى "يصيبه مس" عندما يسمع أن للمرأة دوراً فى زمن الحرب. كما يؤكد الشيخ الغزالى اعتقاده بأن الحرب يجرى شنها ضد الإسلام وفى عقر داره من كل الجهات. إذن فحالة الحرب هذه، لاتبرر فحسب مشاركة المرأة، وإنما تطرح فى الواقع ضرورتها. ومن المفارقات، أن الشيخ الغزالى يندب، فى مواضع أخرى، حقيقة أن "خصائص الأنوثة من نعومة ورقة تكاد تختفى مع قسوة الواجبات التى تفرض على طوائف العاملات" (المرجع السابق، ص ٣٨).

ويصعب معرفة كيف يمكن التوفيق بين هاتين النقطتين، إذا لم تكن مشاركة المرأة فى الحرب تعنى تعزيز خصائصها "الريقة"!!

### حول حقوق الطلاق

يسهب الشيخ الغزالى فى شرح الإجراءات الدينية للطلاق والمنطق العملى بها. ويهدف بذلك إلى توضيح أن الطلاق ليس مقصوداً به الظلم، إذا ما تم فهمه بشكل سليم وفى سياق صحيح - وهما الوضعان اللذان لا يحدثان حالياً كما يعتقد. وينتقد الشيخ الغزالى مرة أخرى التفسيرات ضيقة الأفق وغير المبررة التى تقود إلى تحطيم البيوت وتمزيق الأسر. ويؤكد أن الرحمة والود نحو الزوجات يجب أن يهيمن على قرارات الرجال ومواقفهم عند تطبيق زوجاتهم. ويدافع ضمناً عن ضرورة عدم إساءة معاملة الزوجة من جانب زوجها بأى شكل، لكنه سرعان ما يقول إن هذا العطف ينبغى ألا تسئ الزوجات، بدورهن، استخدامه. وفى الحمل، فهو يؤكد محاولة جعل الرجال أكثر تسامحاً نحو زوجاتهم. ومع ذلك، لاتوجد أية إشارة حول الترخيص الذى منحه الله للمرأة من أجل المشاركة فى حق الطلاق (أى العصمة)؛ فعلى الرغم من أن الشيخ الغزالى يكرس أكثر من ١٥ صفحة لقضية الطلاق، فإن حق المرأة فى الطلاق مثله مثل المحرمات التى لاتمس، فى أحسن الأحوال، أو غير وارد، فى أسوأها.

### حول ختان الإناث

مايزال رأى الشيخ الغزالى فى هذا الموضوع غير معروف لأنه يحتفظ بموقف ملتبس،

فهو لا يدين ممارسة ختان الإناث صراحة، ولا يتغاضي عنه بوضوح. ويبدو أنه يتفق في الرأي مع الشيخ الشعراوي. وبعبارة أخرى، يقر ضمنا بوجود هذه الممارسة قبل الإسلام، بينما يطرح أن السنة النبوية تشير إلى تخفيف تلك العملية مع نية للقضاء عليها تدريجياً. ويقدم الغزالي العبودية كمثال، إذ جرى إلغاؤها تدريجياً من المجتمعات الإسلامية. ومع ذلك، لا يجري في أى موضع تناول ختان الإناث بالانتقاد الشديد مثلما تم انتقاد الممارسات الأخرى الضارة بالمرأة والتي يفترض أن الإسلام قد ألغاهها بوضوح.<sup>(١٢)</sup> ويكمن الالتباس هنا في أن هذا الموقف يتركنا متسائلين عما إذا كان لدى الشيخ الغزالي بنات فهل سيقوم بختانهن.

### حول التوجه النسوي

هناك الافتراض بأن التوجه النسوي جزء من المجتمع الأوروبي والأمريكي، حيث يتفشى الفجور وفساد الأخلاق. وعندما كان رجل مصري يتأهب للهجرة إلى هناك، نصحه الشيخ الغزالي بأن يتزوج من امرأة مصرية قبل سفره. وذلك - كما يجادل الشيخ الغزالي - للحيلولة دون أن تسيطر عليه امرأة قوية غربية لاتعنى بالأخلاق، وتقوم بتربية أولاده على الإلحاد. إن تأثير المرأة الغربية يصل إلى الحد الذي معه يجري تحذير الرجل المصري من أن يفقد سيطرته (وهو ما قد يكون واقع الأمر "العادي" إذا ماتزوج من امرأة مسلمة صالحة) لأنها ستبعده عن طريق الله والحق. وهذا بالتأكيد هو المسار الذي يؤدي إلى الكارثة، إذ هكذا ينتهي الأمر بالرجل إلى أن يخسر كل شيء.

إن سيطرة المرأة الغربية أمر ممكن، طالما أن الرجال المسلمين يخطنون بالفعل في معاناتهم من إحساس بالدونية، "عقدة الضعة أو ما يسمى مركب النقص"، في مواجهة الغرب. وهذه النقطة مطروحة مخافة أن يفترض القارئ، عن خطأ، أن المرأة، حتى في الغرب الشرير، يمكن أن تتصف بقوة غير مشروطة. ولكننا يجب أن نشير إلى أن الشيخ الغزالي بقدر نقده للغرب والأفكار الغربية (وبالتالي التوجه النسوي)، فإنه ينتقد الحمقى الذين يبخسون من قيمة الإسلام بتفسيراتهم الضيقة غير ذات الأساس. إن كلا الطرفين يشوه صورة الإسلام، ويسبئ فهمه، وفي نهاية المطاف يشن الحرب ضده. ولكن معالجة الشيخ الغزالي، للأفكار الغربية والنسويات الغربيات، تبدو داعية إلى الحذر منها وتجاهلها؛ في حين يفضل طرح شكل من أشكال النقاش في حالة التفسيرات من الداخل (إن جاز التعبير)، سواء الراديكالية أو المقيدة.

إن معالجة الشيخ الغزالي، والتي تتسم ببعض التناقض تجاه قضايا المرأة، تفشل في تبرير النعمة المألوفة حول الرعاية والنزعة الأبوية التي لاتتشكك فيها مع ذلك كثيرات من أتباعه من النساء. وعلى الرغم من صياغة رسالة الشيخ الغزالي حول هذه القضايا بلغة مهذبة و"تقدمية"، فإنها لا تختلف من حيث الجوهر عن رسالة الشيخ الشعراوي. وفي الواقع، يشتمل كتابا الشيخين على اقتباسات وإشارات مرجعية نصوصية متشابهة،

ومن أجل الوصول إلى نفس الغاية. لكن أفكار الشيخ الشعراوي أكثر فجاجة وفظاظة، بينما يطرح الشيخ الغزالي أفكاره بلطف وينجح في أن يبدو أكثر كياسة.

### الدكتور يوسف القرضاوى

مثله مثل الآخرين، يبدأ د. يوسف القرضاوى كتابه "فتاوى معاصرة للمرأة والأسرة المسلمة" (١٩٩١) انطلاقاً من فكرة إساءة تفسير الإسلام وعدم فهمه إلا قليلاً. إن الدكتور القرضاوى، في كتابه الذى يعالج قضايا المرأة، يجيب فى الأساس عن التساؤلات المطروحة من جانب النساء وحولهن فى كافة أنحاء العالم العربى. ومع ذلك، تجدر ملاحظة أن أسلوبه فى معالجة القضية، مقارنة بالآخرين، يضم قدراً أكبر من الاقتباسات والمسوغات من القرآن والأحاديث النبوية. إن إجابات الدكتور القرضاوى عن مختلف الأسئلة تعكس نهجاً محافظاً وليس دينامياً. ويمكن القول إن أسلوبه برمته أقل ابتكاراً.

يجيب الدكتور القرضاوى، فى الفصل الأول من الكتاب، عن سؤال حول ما إذا كانت المرأة شر كلها، مُفنداً هذا القول بالإشارة إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. لكنه، مع ذلك، يشير بالفعل إلى أن المرأة تعتبر (مثلها مثل الأبناء والثروة) مصدراً لـ "الفتنة" (وهو ما يؤدى إلى الاضطراب)، طالما أن كينها أعظم من كين الرجل. وفى عصرنا - كما يرى الدكتور القرضاوى - بلغت فتنة المرأة حدًا فاق كل العصور السابقة. و"الهدامون"، كما يحذر، يستخدمون المرأة لهدم الفضائل والقيم المتوارثة، باسم التطور والتقدم. والمسألة المثيرة للاهتمام هنا ليست الرسالة فى حد ذاتها - إذ أنها تعد قديمة الآن - وإنما أن الدكتور القرضاوى، على خلاف الشيخين السابقين، يوجه تحذيره إلى المرأة المسلمة (ويدعوها لليقظة):

والواجب على المرأة المسلمة أن تتنبه لهذه المؤامرات، وأن تربأ بنفسها أن تتخذ أداة هدم فى أيدي القوى المعادية للإسلام، وأن تعود إلى ما كانت عليه نساء الأمة فى خير قرونها: البنت المهذبة، والزوجة الصالحة، والأم الفاضلة، والإنسانة الخيرة العاملة لخير دينها وأمتها. (الدكتور القرضاوى، ١٩٩١: ص ١١)

### حول المساواة بين الجنسين وعمل المرأة خارج المنزل

وخدمة المرأة لزوجها هو المعروف عند من خاطبهم الله تعالى بكلامه، أما ترفيه المرأة وقيام الرجل بالخدمة - الكنس والطحن والعجن والخبز والغسل.... إلخ - فهذا ليس من المعروف. وبخاصة أن الرجل يعمل ويكدح خارج البيت. فمن العدل أن تعمل المرأة داخله. (المرجع السابق: ص ٦٣)

على خلاف الشيخ الشعراوي والشيخ الغزالي، لا يطرح الدكتور القرضاوى رأياً صريحاً واضحاً بشأن عمل المرأة خارج المنزل. ومن المرجح أن أحداً لا يمكنه بأية حال أن يسأله عن رأيه فى هذا الموضوع، طالما أن المفهوم من نصائحه الأخرى أن المرأة يجب أن

تعمل في البيت فقط . ولا يبدو ذلك واضحاً من الاقتباس السابق فحسب ، وإنما أيضاً من أغلب ما يطرحه الدكتور القرضاوى حول حقوق المرأة تجاه الرجل أو زوجها .

يضع الدكتور القرضاوى الأمر على النحو التالى : "إن كل حق [للمرأة] يقابله واجب" (المرجع السابق) . ويمكن ، طبقاً لما يطرحه الدكتور القرضاوى ، تلخيص حقوق المرأة فى الحق فى النفقة والكسوة والسكنى ، فضلاً عن حقها فى المهر (وتحصل عليه قبل الزواج) . ولكن ذلك لايعنى أن الدكتور القرضاوى لا يستجيب لطلب المرأة لبعض الغذاء العاطفى من جانب زوجها ؛ بل يرى بقوة ، فى واقع الأمر ، لصالح أن يتصف الرجل بالمراعاة العاطفية والحنان والود مع زوجته المطيعة التى تقوم بواجباتها . وفى مقابل هذه الحقوق ، تاتى واجبات المرأة ومسئولياتها تجاه زوجها .

وفى هذا الصدد ، يخطو الدكتور القرضاوى خطوة للأمام عن زميليه بتناوله لقضية العلاقة الجنسية بين الزوجين على نحو كامل وصريح . يفترض د . القرضاوى أن شهوة الرجل ودوافعه الجنسية أقوى من المرأة ؛ ومن هنا يتوجب على المرأة أن تستجيب لطلبات زوجها كجزء من واجباتها . ومع ذلك ، فقد أكد وقدم مسوغات قوية لأهمية الإشباع الجنسى للمرأة .

عند تقديمه لمسوغات عمل المرأة فى البيت ، يورد الدكتور القرضاوى أمثلة لنساء الصحابة فى عهد الرسول ، حيث انخرطن - كما يقول - فى تنظيف خيل الزوج والاعتناء بها ، وحمل حاويات الماء الثقيلة فوق الرأس والسير بها لمسافة كبيرة ، وغير ذلك . ويرى الدكتور القرضاوى أن هذه الأعمال الشاقة تمت على مرأى من الرسول ولم يقل شيئاً ضدها . ومن ثم ، يؤكد الدكتور القرضاوى أن هذا أمر طبيعى ومتوقَّع من المرأة . والاقتباس التالى يوجز أطروحات الدكتور القرضاوى بشأن حقوق وواجبات المرأة تجاه الرجل :

إن هذه القضية محلولة بنفسها ، فالمرأة المسلمة حقاً تقوم بخدمة زوجها وبيتها بحكم الفطرة ، وبمقتضى التقاليد التى توارثها المجتمع الإسلامى جيلاً بعد جيل . والمرأة المتمردة أو الشرسة لاتنظر رأى الدين ، ولايهما قول أحد من الفقهاء لها أو عليها .

(المرجع السابق : ص ٦٤)

لقد أوضحت استنتاجات الدكتور القرضاوى أن للمرأة أدواراً معينة تؤديها داخل البيت ، بينما مجالات الرجل تقع خارج البيت . ولايرجع ذلك إلى الظروف ، وإنما كأمر من أمور مسئوليات كل جنس تجاه الآخر . ولايشير الدكتور القرضاوى بوضوح فى أى موقع من الكتاب إلى النساء اللاتى يعملن - سواء باختيارهن أو للضرورة - خارج الميدان المنزلى . ويمكن التخمين أن هذه الحالة قد تكون شاذة ، أو على الأقل تحدث فقط تحت ظروف لها مايررها .

ومثل الآخرين ، يتفق الدكتور القرضاوى أن للمرأة دوراً عاماً فى زمن الحرب . ويُعتبر هذا الدور ، فى واقع الأمر ، امتداداً للمهام المنزلية ، مثل أعمال النظافة ورعاية المرضى ،



وما شابه ذلك. على أية حال، إذا كان بمقدور الدكتور القرضاوى تبرير واجبات العمل الشاق التي كان يجري أداؤها منذ قرون، فإن المرء لا يحب أن يفكر فيما يمكن أن يجيزه للمرأة اليوم مع التوفر الحالى لجميع الأجهزة المنزلية "المريحة". ومن الناحية الأخرى، وربما - توخياً للدقة - نتيجة لأن العمل المنزلى أيسر نسبياً اليوم، وباسم العمل الشاق، يمكن أن نطرح على سبيل المفارقة، التي تركز على منطقته، أنه يمكن أن يحث المرأة على الدخول إلى العالم والكدح باستمرار.

### حول التحجب

فليس يحل للمرأة أن تبرز زينتها للأجانب إلا ما ظهر منها، وما ظهر منها [...] الوجه والكفان. هذا هو أرجح الأقوال وأيسرها وأليقها، بطبيعة عصرنا. أما أن تخرج المرأة على الحالة التي نراها في بعض العواصم وبعض البلاد فهذا شئ لا يمكن أن يقره دين ولا يقره خلق ولا يمكن أن يقره منطق. (المرجع السابق: ص ٢٣-٢٤)

إن الدكتور القرضاوى لا يفتد أو يتشكك في ضرورة ارتداء الحجاب بالنسبة لأى امرأة مسلمة، بل على العكس، فإنه يدعم رأيه بالوثائق مستخدماً جميع المراجع التقليدية لتبريره. ومع ذلك، فإنه يذهب إلى أن القضية الخلافية الوحيدة تكمن فيما إذا كان الحجاب ينبغي أن يغطى الوجه (ومن ثم يصبح نقاباً) واليدين. وهو يرى أن الحجاب لا يغطى الوجه واليدين. وفي رأيه أن الذين يحجبون المرأة - بمعنى إبقائها خلف أبواب مغلقة - لديهم مبررات مفهومة، ولكنه ليس مما أمر به الإسلام.

ويُعبّر الدكتور القرضاوى عن دهشته من أن يسأل البعض عما إذا كان الثوب القصير للمرأة حلالاً؟ ويرى أن الإجابة عن هذا السؤال واضحة بحد ذاتها. كما يعرب في الواقع عن خيبة الأمل والسخرية اللاذعة بقوله إن القلط وغيرها من الحيوانات لا تتشكك في غرائزها، بينما يبدو أن المسلمين قد فقدوا القدرة على معرفة الحلال البين.

وتتطابق معايير الدكتور القرضاوى بشأن الرداء الإسلامى مع معايير الشيخ الشعراوى. ويرى الدكتور القرضاوى أن تبديل الأزياء كما نرى في "الموضة" اليوم، ليس بدعة فحسب وإنما كارثياً أيضاً. وتكمن الكارثة، كما يذهب، في أن الموضة تشير إلى الانحلال الخلقى، مما يؤدي بدوره إلى عجز الرجال عن السيطرة على نسانهم. وضعف الرجال هذا هو علامة على ضعف إيمانهم ذاته، وهو موقف يشجبه بقوة. ويناشد الرجال أن يستعيدوا رجولتهم ويفرضوا إرادتهم على النساء - إن لم يكن من أجل الإيمان، فمن أجل الرجولة (المرجع السابق: ص ٢٦).

يبدو واضحاً إذن من النداء الذى أطلقه الدكتور القرضاوى للرجال أن الرجولة والإيمان هما نفس الشئ. كما أن أى شئ يشير إلى اختيار المرأة من شأنه أن يشير أيضاً إلى افتقاد الرجولة. وقد يبدو في هذا الخطاب أن الإيمان والرجولة معرضان للتهديد من جانب حقوق المرأة فى الاستقلال، وأن تحرير المرأة أو حرمتها مسموح فقط طالما يعزز

ثنائية الإيمان-الرجولة. لقد كانت الثنائية الفكرية واردة ضمناً في كثير مما قاله الآخرون سابقاً، لكن يحسب للدكتور القرضاوى أنه ندد بها صراحة، لكن دون أى محاولة لإخفائها.

## حول حق المرأة فى الطلاق

لا يختلف الدكتور القرضاوى مع الشيخ الشعراوى والشيخ لغزالي فى هذا الشأن، فالحق فى الطلاق هو حق كامل للرجل، وعلى النساء امتصاص غضب الرجال. إن الدكتور القرضاوى، فى جميع إشارات المرجعية إلى الطلاق، يتناول مختلف الحالات التى يقوم فيها الرجال بتطبيق زواجهم. وفى أغلب الحالات المشار إليها فى كتابه، يكتب إليه الأزواج سائلين رأيه حول تبعات التفوه بعبارة الطلاق (أنت طالق بالثلاثة) فى حالة غضب. (١٣) وهنا يورد الدكتور القرضاوى بلطف مصادر دينية من شأنها إلغاء الطلاق الذى تفوه به الرجل فى حالة غضب. لكنه لا يعطى فى أى موضع من كتابه أى اعتبار لأن يكون لدى الزوجة التى طُلقت أى حق فى الاستياء من هذه المعاملة، ومن مجمل عملية الطلاق التى تبدو بسيطة. كما لا يضع فى الاعتبار أيضاً، حق الزوجة الغاضبة فى الطلاق. وينطوى ذلك ضمناً على أن الغضب مغفور فى حالة الرجل، لكنه ببساطة سلوك عاطفى فى حالة المرأة ويمكن تجاهله. وإذا كان الدكتور القرضاوى يعتبر أن اختيار المرأة لردائها يطمس الرجولة، يلى ذلك إذن عدم الحاجة إلى وضع الحق فى الطلاق فى الاعتبار؛ فالطلاق يجب أن يكون أكثر جدية من الرداء، ويفترض أن المرأة ليس لها حق الاختيار فيهما.

## حول ختان الإناث

إن الدكتور القرضاوى "لا يضيع" وقتاً فى مناقشة هذه القضية. إنه يطرح وجهة نظره باختصار (فى نصف صفحة) وفى صميم الموضوع: فهو يوصى بما يشار إليه حالياً باسم "الختان الخفيف" للبنات. وعلى الرغم من إقراره بأن حول قضية ختان الإناث اختلف فيها الأطباء وعلماء الإسلام، كما اختلف أيضاً فى البلدان الإسلامية. يقول الدكتور القرضاوى:

من رأى أن ذلك أحفظ لبناته فليفعل، وأنا أؤيد هذا، وخاصة فى عصرنا الحاضر، ومن تركه فلا جناح عليه، لأنه ليس أكثر من مكرومة للنساء. (المرجع السابق: ص ٢٩)

ولا يعرف المرء ما إذا كان يشعر بالمهانة أو بالراحة من موقف الدكتور القرضاوى، الذى لم يعد يشير الدهشة. فعلى الرغم من أنه يوصى بعملية ختان الإناث بشدة، فإن تبريره لعدم إجرائها لا يقل إهانة: فختان الإناث هو فقط أمر لتعزيز مكرومة النساء - بمعنى أن عدم إجرائه لا يمثل خسارة كبيرة.

بعد أن استعرضنا وجهات نظر الدكتور القرضاوى حول مختلف القضايا، يمكننا أن نتصور أن رأيه حول التوجه النسوى، والذي لا يشير إليه بوضوح، لن يختلف عن آراء معاصريه. وعلى الرغم من أن الدكتور القرضاوى لا يقول صراحة أى شئ حول التوجه النسوى والنزعة الغربية فى حد ذاتهما، فإن ناشر الكتاب لم يستطع أن يقاوم فرصة القيام بذلك بنفسه. وبالتالي، فإن الناشر (الذى لم يضع اسمه، وإنما قام بالتوقيع على مقدمة الكتاب بكلمة "الناشر") يشير إلى الذين يدعون إلى تحرير المرأة ويعتبرهم "شياطين الإنس" الذين اندفعوا:

يزينون للمرأة الرذيلة ويقدمونها لها على أنها تقدم وتحرر، ويزينون لها التمرد على فطرتها ويقدمونه لها على أنه المساواة التى تحررها من سيطرة الرجل وتجبره!

(المرجع السابق: ص ٦)

ولكن علينا أن نشير إلى أنه برغم هذا الرأى وآراء الدكتور القرضاوى، فالرجل يحظى باحترام كبيرٍ وتقتبس منه كثير من الناشطات الإسلاميات. والمثير للجدال هو ما إن كان تأثيره نابعا من أفكاره ووجهات نظره السياسية الأخرى، أو بسبب الجهل بأرائه الشاملة حول قضايا المرأة. ولكن الأمر اليقيني أن كثيرا من النساء اللاتى أجريت معهن مقابلات واستشهدن به، هن من النساء اللاتى يمارسن نشاطا كبيرا فى ميدان الحياة العامة، كما سترى فى الفصل التالى.

## عادل حسين

يُعد عادل حسين، ككاتب وعضو فى حزب العمل ذى التوجه الإسلامى، مثالا مهماً للمفكر اليسارى الذى تحول إلى مفكر إسلامى. وعلاوة على ذلك، يجدر تمييزه عن الإسلاميين الذين ناقشنا أفكارهم، وذلك نظرا لدفاعه الصريح عن الإسلام السياسى، ودعوته الموجهة إلى الجيل الشاب من القادة الإسلاميين المفكرين. وبهذه الكيفية، فإن اختيارنا له كممثل للفكر الإسلامى أقل إثارة للخلاف. لم يتخرج عادل حسين فى الأزهر، وحصل على أول تدريب أكاديمى فى جامعة القاهرة، العلمانية نسبيا. لقد بدأت مشاركته السياسية أثناء سنوات دراسته بالجامعة. ولا يعد تحولُه من سياسة اليسار إلى سياسة اليمين مسألة فريدة، وإنما من بين العديد من مثل تلك التحولات السياسية. وما يزال أثر توجهاته (أو تصريحاته) السياسية المبكرة واضحا فى أطروحاته. على الرغم من أن عادل حسين لم يذكر فى مقال تفصيلى له، بعنوان "المرأة العربية: نظرة مستقبلية" (١٤) أى شئ عن ختان الإناث أو حقوق المرأة فى الطلاق، فقد قدم تفسيراً يشير الاستغراب حول بعض الموضوعات الأخرى مثل المساواة، وعمل المرأة، ورداء المرأة (عادل حسين، ١٩٩٣: ص ٥-٢٨). وتشير كتاباته الاهتمام لأنها تعد من بين أكثر المعالجات شفافية وصقلا لموقف إسلامى محدد حول المرأة.

يضع عادل حسين ثلاثة مبادئ تحكم، من وجهة نظره، الرؤية الإسلامية العامة حول

المرأة. المبدأ الأول هو الاعتراف بالتمايز بالاختلافات البيولوجية والنفسي بين الجنسين، وهو الأمر الذي يسفر بدوره عن تبعات مهمة تتمثل في تقسيم العمل بين الرجل والمرأة. والمبدأ الثاني، كما يطرحه، هو "الاعتراف الكامل بإنسانية المرأة وبحقها في التصرف المستقل سعيًا وفي استباق الخيرات مع الرجل في الدنيا والآخرة." (المرجع السابق: ص ٩، والتشديد مضاف). أما المبدأ الثالث - والأهم بالنسبة لأفكاره حول المساواة - فهو مبدأ القوامه. ويسرع في تحديد ما يعنيه بذلك (مشيرًا دائماً إلى الآيات القرآنية وثيقة الصلة بالموضوع). يقول عادل حسين:

القوامه أو القيادة لاتعنى بالقطع (والقطع هنا استناد إلى حكم القرآن والسنة) حرمان المرأة من المشاركة في تقدير الأمور كافة، وفي مختلف مستوياتها. ولا معنى لتصور أن الفارق بين الدورين يعطى للرجل ضعف الدور الذي تمارسه المرأة في حياة المجتمع استناداً إلى مقياس القواعد الحاكمة للتوريث أو أحكام الشهادة. (١٥) فقواعد التوريث لاتعكس درجة التقدير والفضل، وكذلك فإن الشهادة لاتعكس تقييماً للملكات المرأة الفعلية، فالمسألة تتحدد هنا وفق اعتبارات مركبة ومتشابكة لحمل النظام الاجتماعي - الاقتصادي، وأظن أنها لاتفهم على وجهها الصحيح (أى الذى يتفق مع المبادئ الإسلامية الكلية) خارج هذا الإطار. [...] فموقع المرأة المعينة داخل المجتمع يتحدد فى الحقيقة [...] بكونها امرأة إلى جانب كونها من الطبقة الدنيا مثلاً أو الوسطى .. إلخ، ومن أية فئة فى هذه الطبقة. (المرجع السابق: ص ١٠-١١).

### حول المساواة بين الجنسين

يرى عادل حسين أن التغيير، من منظور تاريخي، كان يحدث في كل بقعة تقريباً على الكوكب. ومع ذلك، فإنه يؤكد أن الأمر الوحيد الذى لم يتغير هو تقسيم العمل بين الجنسين. كما يؤكد أيضاً أن "عالم العمران يستخلص من ذلك أن هذه العلاقة المنتظمة سنة، ولا بد أن لها ما يبرر حتمية تكرارها." (المرجع السابق: ص ١٤). وينتقد عادل حسين، فى الواقع، النسويات بشكل غير مباشر هنا، وذلك بقوله إن الذين يفسرون التكرار باعتباره محض لعنة قدرية أو حماقة فكرية إنما يرفضون الإقرار بالآليات العملية للعمران. ويستمر مجادلاً:

وقد أثبتت الخبرة التاريخية الحديثة مرة أخرى أن التمايز بين البشر يستند إلى أسباب موضوعية، وبالتالي فإن ترشيده ممكن وإلغائه مستحيل [...] فالقول بالتماثل بين الذكر والأنثى يعتبر مغالطة كبرى نلاحظها فى المملكة الحيوانية كلها، وهى مسألة طبيعية ولا علاقة بالثقافة والتربية الأيديولوجية. (المرجع السابق: ص ١٤-١٥)

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، لكنه يجادل أيضاً بأنه بقبول التمايزات، يجرى أيضاً قبول التقسيم الضرورى للأدوار. أما الدعوة من أجل "التسوية بين الناس"، كما يقول، فهى عملياً "عين الظلم"، ويمكن استمراره لفترات محدودة، وباستخدام كل أدوات

القهر (المرجع السابق). وبدلاً من ذلك، يطرح ما يلي:

إن المساواة في ظل التنظيم الاجتماعي الأمثل لا ينبغي أن تعني تسوية في أدوار الأفراد، أو تسوية في أنصبتهم المادية والمعنوية، ولكنها تعني أن يتمتع كل فرد بفرص متساوية لتطوير ملكاته التي خلقها الله، بدون عوائق أو تحيزات تفرضاها أوضاع المجتمع فتخلق ملكات المستضعفين. إن العدالة تعني أن يحدد دور الفرد وفق القدرات التي يملكها وينميها وليس لأن هذه الحدود أقصى ما يسمح له الآخرون بالوصول إليه.

(المرجع السابق: ص ١٥)

وهذه إشارة إلى كيفية اعتبار عادل حسين أن التوجه النسوي (الغربي) يفرض على المرأة أدواراً غير ملائمة. وعلى الرغم من أنه لا يشير إلى التوجه النسوي بالاسم، فإنه يستخدم كلمة "الأخر"، التي تعني في الخطاب الإسلامي الغرب من حيث الجوهر. كما أن مثل المساواة بين الجنسين - والتي يهاجمها صراحة - لم تطرحها تحديداً القوى الكولونيالية في ذاتها، وإنما طرحها ما ينظر إليه باعتباره الخطاب النسوي الغربي. وعلاوة على ذلك، فإن إدانته الصريحة للمساواة - لأنها (أ) مفروضة، (ب) غير عادلة - تذكرنا بنائية الخطاب الإسلامي حول الأفكار المفروضة وغير الأصلية.

ويطرح عادل حسين استخدام "رؤية وسطية أو مركبة" يركز على تصريحاته بأن الإسلام لا يقول بمساواة كاملة أو اختلاف كلي بين الرجل والمرأة، فرؤيته هنا وسط أو مركبة فيها اعتراف بجوانب التطابق أو التماثل وجوانب الاختلاف (المرجع السابق: ص ٨).

ويشير عادل حسين أيضاً إلى المنهج الوسط من أجل التمييز بين القضايا الأساسية والثانوية أو الفرعية في الإسلام. وما يثير الاهتمام، أنه يذكر قضية الزنى باعتبارها إحدى القضايا الثانوية. وهنا، فإنه يختلف تماماً عن زملائه الذين يصرون على أن التحجب، ولباس المرأة بشكل عام، قضية جوهرية في أي خطاب حول المرأة والإسلام، ويعتبرون التحجب مسألة غير قابلة للخلاف.

## حول التحجب

في ظني أن الزنى الملائم للمرأة متسق مع المبادئ الأساسية التي ذكرناها (وخاصة المبدئين الأول والثاني)، فالذي ينبغي أن يعكس التمايز بين الرجل والمرأة ويضمن نبل العلاقة بينهما (الاحتشام)، وينبغي كذلك أن ييسر الحركة المطلوبة للوظائف الاجتماعية التي قررها الإسلام، إضافة إلى مراعاة الاختلاف في الظروف البيئية (درجة الحرارة والرطوبة - طبيعة العمل... إلخ). (المرجع السابق: ص ١٢)

إن صياغات عادل حسين إما مبهمه عن عمد أو ببساطة مربكة. فما الذي يعكس الاختلاف بين الرجل والمرأة؟ اللباس الإسلامي التقليدي للرجال - الذي أحياناً ما يرتديه

عديد من الشباب والكبار - هو الجلايية. هل يمكن الجدل إذن أن المرأة ينبغي ألا ترتدى الجلاييب؟ وعلاوة على ذلك، كيف يجب أن يبدو الزي الذي يتوافق وإنسانية المرأة الأساسية والاختلافات النفسية والبيولوجية للرجل؟ وبدلاً من أن يوضح عادل حسين ما يعنيه، فإنه يواصل منتقداً الضجة الكبيرة المثارة حول الزي:

ومن عجب أن المتشددين في موضوع الزي ومواصفاته، ينتهون عادة إلى إلغاء كل ما شرعه الإسلام في أصوله بالنسبة للمرأة، لكي يتلاءم أسلوب حياتها مع مواصفات الزي التي يتشبثون بها كما لو كانت أصل الأصول! [....] مع أن المنطق الصحيح يقضي بعكس ما ذهبوا إليه، أي تطوير الزي الذي سيناسب أداء الوظائف الاجتماعية للمرأة.

(المرجع السابق: ص ١٢)

ووفقاً للظواهر، يمكن القول إن عادل حسين يتناقض مع نفسه. فمن ناحية يطرح الاحتشام، بينما ينتقد من الناحية الأخرى من يجادلون حول نفس الشيء وإن كان بتفصيل أكبر. ومع ذلك، فإن التباسه هو بالدقة الذي يجعل من الصعب تحديد ما إذا كان قد قال شيئاً يمكنه مناقضته.

ولتحديد "الوظائف الاجتماعية" التي يتحدث عنها عادل حسين، سوف نعرض الآن لأفكاره حول عمل المرأة.

## حول المرأة والعمل

يضع عادل حسين أطروحته بشأن المرأة والعمل، في سياق تصور موسع حول التنمية البديلة. يطرح عادل حسين، أن أنواع التنمية الاجتماعية-الاقتصادية المفروضة على العالم الإسلامي قد خلقت علاقات التبعية. ويجادل أن هذا الشكل من التنمية يدعو، عن خطأ، كل القوى البشرية المتاحة إلى المشاركة في الميدان العام، وذلك من أجل التأقلم مع الديناميات الاجتماعية الاقتصادية سريعة التغير، والتي لا تخضع للسيطرة. ومثال على ذلك - يبعث على الألم - هو ظهور الأسرة النووية ومايسفر عنه من عدم استقرار عاطفي واجتماعي واضح. وتستلزم هذه الديناميات أيضاً دعوة جميع الرجال والنساء إلى الدخول إلى الميدان العام للمشاركة في توسيع الهياكل الحكومية. وقد بدأ الأمر كما لو أن النساء لا يعملن بالفعل عندما كن داخل منازلهن؛ يقول عادل حسين:

وكانت هذه الحججة تعني أن المرأة تمثل في أوضاعها التقليدية بطالة سافرة أو مقنعة.. وحتى لو كان هذا صحيحاً، فإن إخراجها من المنزل في ظروف نقص في فرص العمل المنتج، كان يعني مجرد تكديس للنساء في قطاعات الإدارة والخدمات، دون حاجة حقيقية لجهدهن، وبالتالي تكون البطالة المقنعة في البيت (بافتراض أنها كذلك) قد تحولت إلى بطالة مقنعة خارج المنزل. (المرجع السابق: ص ٢٠)

إن ما يدعو إليه عادل حسين، ويعتبره ضرورياً، هو التنمية العربية الإسلامية المستقلة

التي لا تتعارض وتاريخها (المرجع السابق). ويعنى ذلك فى الأساس تنمية تستجيب للمشكلتين الرئيسيتين اللتين يواجههما العالم الإسلامى: تعظيم الطاقات البشرية المتاحة، وخلق فرص أمام هذه الطاقات للازدهار، ومواجهة الأعداء الخارجيين. ويمكن أن يستلزم ذلك، وفقاً لعادل حسين، تحقيق أعلى معدلات ممكنة من النمو السكانى من أجل تعمير المناطق غير الآهلة بالسكان. ويفترض أن يؤدي ذلك، فى نفس الوقت، إلى زيادة مساحة النمو الكامن، بينما يعمل على تأمين "الأراضى المعرضة للخطر على الحدود مع العدو" (أى إسرائيل):

وإذا كان هذا صحيحاً فإن المخطط مطالب بأن يحدد المؤسسات والسياسات الملائمة لتحقيق هذا الهدف، وأعتقد أنه سيطرح الموقف من عمل المرأة خارج المنزل من هذا المنظور. [.....] وبوسعنا أن نقول الآن إن هدف الزيادة السكانية السريعة يؤكد بدوره قيمة الاستقرار الأسرى والأهمية المحورية لعمل المرأة داخل المنزل. (المرجع السابق: ص ٢٤)

ويبرر عادل حسين ذلك بطرحه أن دور الحضنة (التي يؤكد على ندرتها - وهى إشارة إلى تقصير الحكومة) والمدارس ليست تعويضاً عن رعاية الأم، وخاصة أثناء السنوات الأولى للطفل. وفى محاولة لتمجيد دور المرأة المنزلى، يقول:

ما أود أن أؤكد أنه ما ندعو إليه المرأة هنا، هو دعوة لدور تنموى محورى وعظيم، شريطة أن نزيح الضباب الكثيف الذى يحيط بمفهوم التنمية. (المرجع السابق: ص ٢٦)

ثم يتبنى عادل حسين بعض جوانب الخطاب النسوى (أى قضية قهر المرأة) للوصول إلى النقطة الرئيسية فى أطروحته لتبرير الدور المنزلى للمرأة. يقول:

لقد عانت المرأة من قهر طويل وقيدت فى بيتها، فسحب منها عملياً كل ما قرره الإسلام من حقوق ومبادئ. (المرجع السابق، ص ٢٧)

ويشير عادل حسين (عن حق) إلى أن خروج المرأة للعمل باسم المساواة، مع قيامها فى ذات الوقت بجميع واجبات رعاية الأطفال، لم يقض على ما تتعرض له من قهر. ومع ذلك، يقر بأن المرأة قد حققت الثقة بالنفس والندية. لكن الثمن الذى دفعته، كما يؤكد، كان "أخطر" مما حصلت عليه سواء على المستوى الشخصى أو الاجتماعى. وبالتالي يقول:

وما نطلبه بالدقة هو أن تحتفظ المرأة بمزايا الثقة بالنفس التى حصلت عليها، ومزايا المشاركة المتزايدة فى الأنشطة الاجتماعية والثقافية والسياسية دون أن تكون مضطرة إلى الانخراط فى عمل خارج المنزل للحصول على هذه المزايا. فما تؤديه المرأة فى المنزل يساوى تماماً (إن لم يزد على) قيمة ما يؤديه العامل العادى أو العاملة العادية خارج المنزل من حيث القيمة الاقتصادية والاجتماعية. وفى مجتمع يقوم على اقتصاد نقدى لا أرى ما يمنع المجتمعات المحلية أو الدولة من تقدير مقابل نقدى منتظم للمرأة التى تعمل فى منزلها لقاء الدور الذى تقوم به من أجل أسرته ومن أجل المجتمع، شأنها فى ذلك شأن أى

عامل في المجالات الأخرى. (المرجع السابق: ص ٢٧، والتشديد مضاف)

ويُعد هذا المثال، من وجهة نظري، مثالا ممتازا للإشكالية التي أُشِرت إليها من قبل، وتحديدًا المنطق الملتوي. وفي هذه الحالة، استخدم عادل حسين منطقًا متعارضًا ملتويًا - الأبوي والثوري - مغلفًا في الوثار الخملي للإسلام، ليصل إلى دور تقليدي أعيد تقييمه. لقد استرجع عادل حسين، بمعنى ما، (أو أعاد تدوير) ديالكتيكه الماركسي بشأن افتراض قضية (العمل الإسلامي التحريري للمرأة باعتبارها جزءًا من التطوير) ونقيضها (التطوير الحالي باعتباره يقهر المرأة) ليصل إلى مركب منهما (التطوير الإسلامي الذي سيحرر المرأة بإعادتها إلى البيت). لكن هذه القضية التركيبية تتسم بالتواء مابعد حدثي. أي هناك شيء جديد بالنسبة للتقليدي، هناك معان متعددة للعمل المنزلي والأمومة والمنزل - ليس فقط التفسير الواحد. ولنضع الأمر بصورة مختلفة: المرأة في المنزل ليست مقهورة، وإنما في الواقع تقاوم بنشاط هذا القهر. وقيمة أدوار المرأة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ليست أقل، وإنما أكبر وأعمق دلالة عن عملها في الميدان العام.

## خاتمة

يوظف الإسلاميون الذكور ثنائية في أطروحاتهم: عقلاني/عاطفي، حكيم/أحمق، خير/شر، قوى/ضعيف، طبيعي/مفروض - ويقترن الوصف الأول بالرجل والثاني بالمرأة. وهذه الثنائية ليست جديدة في حد ذاتها، فالفكر الثنائي يعد جانبًا مهمًا في الفكر الإسلامي الذي يرتكز، هو ذاته، على التمايز: نحن/هم، والخير/الشر. إن النظام الإسلامي في الحق والقوة الضابطة ينعكس هنا في التخصيص الدقيق لأدوار الرجل والمرأة؛ تلك الأدوار التي يتفق حولها كل الإسلاميين، وإن كان بصياغات مختلفة. ولا يوجد فارق تقريبًا في آراء هؤلاء الرجال حول الأدوار الموكلة للمرأة والطبيعة الخانعة التي يتأتى أن يتنازل عنها العاطفي (المرأة) للعقلاني (الرجل). وقد صيغت المنظومة الفكرية المطروحة هنا بدقة عبر أسلوب يفرضون خلاله أفكارهم - رجال مختلفون يملون نفس الأفكار دائمًا. وعلى الرغم من أنهم يحاولون صياغة أفكارهم بطريقة يمكن أن تبدو كما لو أن المرأة تُعطى وضعية إيجابية وإقرارًا بها (ماعدًا الشيخ الشعراوي، لأنه أكثر فجاجة)، فإن الجوهر الأساسي لما يطرحوه هو أن المرأة لا يجب أن تمتلك كثيرًا من القوة - إن امتلكت أي قدر منها. والكلمة الأخيرة هي كلمة الرجل، ويظل الميدان "العام" مجالاً لهيمنة الرجل.

وتجدر الإشارة إلى أن وجهات نظر الإسلاميين الرجال التي عرضنا لها هنا، تختلف قليلاً عن وجهات نظر رجال آخرين من المفكرين المسلمين المحافظين. ومن هنا ينبع إصراري على الإشارة إلى الرجلين اللذين تقع أفكارهما في هذه المنطقة الرمادية: الشيخ الشعراوي والشيخ الغزالي، وكلاهما يتبناه إعلام الدولة باعتبارهما يمثلان الإسلام



الرسمي. إن سبب دلالة هذه المسألة يتعلق بالأساس المنطقي الذي قدمته في بداية هذا الفصل: توجد أوجه تشابه معينة بين إدراك الدولة والإسلاميين لموضوع النوع (gender). إنني أشير لهذا باعتباره المنطقة الرمادية، حيث تلتقي أيديولوجية الرجال الإسلاميين في قضية النوع مع معتقدات الرجال المحافظين بشأن ذات القضية. إنه ميدان تحتاج النسويات، في رأبي، إلى توجيهه مواردهن إليه، طالما أنه أيضاً المجال الذي تكون فيه النضالات من أجل الهيمنة الأيديولوجية بين الإسلاميين والدولة أقل شراسة، ومن ثم أكثر خطورة بالنسبة للنسويات؛ إذ حينما تزيد مساحة الاتفاق بين النظامين، يزيد قدر الخسارة بالنسبة للنسويات، طالما أن اتفاقهما يعني أن النسويات عليهن مواجهة النظامين. وقد عبرت النسويات المسلمات والعلمانيات عن هذا الواقع بالفعل.

لقد أشار الإسلاميون - الرجال والنساء - كثيراً إلى رجلين: سيد قطب والدكتور القرضاوي، وهما الرجلان الأكثر ميلاً للنزعة المحافظة، وضيق التفكير، فيما يتعلق بقضايا المرأة. ويجدر القول، مع ذلك، إن الإشارة إلى الرجلين لم تكن ترتبط كثيراً بأفكارهما حول موضوع النوع، وإنما حول مطالبهما شديدة الحماس لبناء مجتمع إسلامي، فضلاً عن مطالبهما المستمرة من أجل نظام إسلامي عادل. إن جميع الرجال الذين جرى الاقتباس من كتاباتهم هم متحدثون فصحاء، يستخدمون الحجج والمناقشة للإقناع. وجميعهم يحظون بالإعجاب لدى كل شرائح المجتمع المصري تقريباً، من الأميين إلى المثقفين.

وعلى الرغم من ذلك، كان هذا الفصل، عند كتابته، أصعب فصول الكتاب. فلأنني نسوية مسلمة، وجدت صعوبة في الاتفاق مع منطق الرجال الإسلاميين. وقد شعرت في عديد من المرات برغبة ملحة في إغلاق كتبهم والتوقف عن قراءتها - باستثناء عادل حسين، بفضل تأثير آرائه السياسية المبكرة. وبقراءتي لكتاباتهم وطريقة وصفيهم للمرأة، وبالاستماع إلى بعض من خطبهم خلال التليفزيون، وجدت ما يطر حونه مهينا، ومتدنياً، وأبويًا. إن الشيء الوحيد الذي أزعج صحته في هذا الفصل، بوجه خاص، هو صحة اقتباس كلماتهم، وصحة وضعيتي كأمراة - من المفترض واحدة من تلك النساء اللاتي ذكروهن. وربما توجد جوانب صحة أخرى تثير الشك، لكنني سوف أضعهم في مواجهة جوانب الصحة في حياة وكلمات النسويات الإسلاميات، وذلك في الصفحات التالية.

## الهوامش

- (١) فرج فودة كاتب مشهور وناقد قوى لأيديولوجية الإسلام السياسي وأنصارها. لقد تعرض للتهديد، ثم أطلق عليه النار (عام ١٩٩٢) المتطرفون الإسلاميون. ونجيب محفوظ روائي مصري فاز بجائزة نوبل في الأدب عام ١٩٨٩ (\*). لقد تعرض للتهديد مراراً بسبب إحدى رواياته التي زعم المتطرفون أنها تنطوي على سب للذات الإلهية وإهانة للإسلام. هوجم نجيب محفوظ عام ١٩٩٤ وطعن في رقبته، لكنه نجح بمعجزة.
- (٢) قانون الأحوال الشخصية، الفصل السادس.
- (٣) نشر كتاب "المرأة المسلمة" كجزء من سلسلة في جريدة "الأمة الإسلامية"، ١٩٩٢.
- (٤) لقد بلغت نسبة الطلاق إلى الزواج ٢١٪ في عام ١٩٧٠، راجع في هذا الصدد: Rugh (1985). ومن المتوقع أن ترتفع هذه النسبة مع زيادة السكان وبعد أكثر من عشرين سنة.
- (٥) تكمن الفكرة في أن أفراد أسرة الزوج وأفراد أسرة الزوجة يمكنهم التدخل بين الزوجين في محاولة لحل النزاع. وفي حالة فشل هذه المحاولات، يفترض أن ينفصل الزوجان بالمعروف وفي سلام.
- (٦) هذه هي كلمات الشيخ الشعراوي كما وردت في مقال بعنوان "إثارة قضية «الختان» تهدف لتشويه صورة الإسلام"، بقلم طارق عبد الحميد. والمقال منشور في جريدة الشعب (الجريدة الأسبوعية لحزب العمل) في ٣٠ سبتمبر ١٩٩٤، ص ٢.
- (٧) الجوهري، مقدمة لكتاب الشيخ الشعراوي (١٩٩٢، ص ٣ - ١١).
- (٨) أو أولئك الذين يروجون الأفكار الغربية. وتضم هذه الفئة أيضاً الليبراليين واليساريين.
- (٩) راجع مجلة روزاليوسف، أعداد أغسطس - سبتمبر ١٩٩٢.
- (١٠) راجع الفصل الأول.
- (١١) يشير هنا إلى السفر لفترة طويلة، وخاصة الحج والرحلات الطلابية خارج محيط السفر المعتاد.
- (١٢) مثل وأد البنات، وممارسة اتخاذ الرجل لأكثر من زوجة واحدة.
- (١٣) راجع الفصل السادس.
- (١٤) نشر مقال عادل حسين في المجلة الشهرية "منير الشرق" الصادرة عن حزب العمل. وقد كان هذا العدد مكرساً، على نحو موسع، لموضوع "الإسلام والمرأة"، وضم مساهمات العديد من الكتاب.
- (١٥) التفسير الشائع أن الرجل يرث ضعف ماترته المرأة (رغم أن المسألة مشروطة ولا تفهم كقاعدة عامة)، وأن إدلاء المرأة للشهادة يعد نصف شهادة الرجل.



الفصل  
الثامن

## التوجه الإسلامي

### 8

## وقضية النوع

بعد أن استعرضنا رؤى الرجال ، سوف نركز في هذا الفصل على رؤى الناشطات الإسلاميات . وسوف أوضح في البداية أسباب اختياري لنساء بعينهن لتقديم وجهات نظرهن ، ثم أنتقل بعد ذلك إلى عرض وتقديم هؤلاء الناشطات الإسلاميات اللاتي اخترتهن ، وسوف أبدأ بأكبرهن سناً . لقد اخترت زينب الغزالي ، وصافي ناز كاظم ، وهبة رؤوف . ولايحاول هذا الفصل رسم صورة لجميع تعقيدات وتفصيل حياة النساء الإسلاميات وأساليب عملهن على نحو شامل . فهذه الأصوات النسائية تمثل ، في واقع الأمر ، وكما هو الحال في الفصول السابقة ، بعضاً من النسويات الإسلاميات اللاتي وقع عليهن الاختيار لإلقاء الضوء على وجهات نظرهن حول قضايا بعينها ، مثل التوجه النسوي أو قضية المرأة ، والتوجهات الإسلامية ، والدولة . وعلى هذا النحو ، يرسم هذا الفصل الخطوط العريضة لعمليات الاستمرار أو التغيير في أفكارهن وأفعالهن ، كما يلقي الضوء على سمات التوجهات النسوية الإسلامية وخصوصياتها .

يكمن الاختلاف الملحوظ بين هؤلاء النسوة ونظرائهن الرجال (مع استثناء سيد قطب) في أنهن ناشطات بمعنى الكلمة. فالإسلاميات الثلاث - زينب الغزالي (مواليد ١٩١٧)، وصافي ناز كاظم (مواليد حوالي ١٩٣٩) (\*)، وهبة رؤوف (مواليد حوالي ١٩٦٥) - ينشطن سياسياً منذ سن مبكرة: المشاركة في المظاهرات، وإلقاء الخطب، وتنظيم الاحتجاجات، وهن، فوق كل شيء، يمارسن الكتابة. تنشط هؤلاء النساء في مجال قضايا المرأة - يكتبن، وينصحن، وينظمن الحملات، التي تبدو ظاهرياً باسم جميع المسلمين، غير أنها تدور أيضاً حول قضايا بعينها تتعلق بالمرأة. لقد أقرت كل منهن بأنها تدرك أن المرأة مقهورة في عالم اليوم، وتقاتل كل منهن - بأسلوبها - باسم المجتمع الإسلامي الصحيح، والدولة الإسلامية الصحيحة، ضد هذا القهر؛ وبالتالي فإنني أقدمهن كنسويات إسلاميات. (١)

لقد اخترت هؤلاء النساء الثلاث لأن كلاً منهن لديها أنصار بين كثير من النساء الإسلاميات اللاتي التقيت بهن. في حالة زينب الغزالي، (٢) فإنها ذات شهرة تكاد تكون أسطورية بأنها من "جند الله"، ليس بين النساء الإسلاميات فحسب، وإنما أيضاً بين

(\*) صافي ناز كاظم من مواليد أغسطس ١٩٣٧ (سطور).

الرجال الإسلاميين. تمثل كل واحدة من هؤلاء النسوة جيلاً مختلفاً من القائدات الإسلاميات. وتعزو لهن أنصارهن الإسلاميات وأيضاً زميلاتهن النسويات - سواء المسلمات والعلمانيات - صفات الحزم، والفصاحة، والقدرة على جذب الأنصار (وأحياناً يعزونها لهن على أسس أقل لطفاً).

السبب الآخر لاختياري هؤلاء النسوة، يتعلق بتفاعلاتي الشخصية مع كثيرات من الإسلاميات، ومع هؤلاء النسوة بوجه خاص. وباستثناء زينب الغزالي التي لم ألتق بها لعدم وجودها، فلقد تأثرت كثيراً بمقابلاتي مع صافى ناز كاظم وهبة رؤوف. لقد دنوت منهما باحتراس، وبصفتي باحثة فقط. وعلى خلاف مقابلاتي مع النسويات العلمانيات والمسلمات، لم أكن أشعر بالراحة لتوكيد هويتي كناشطة، كبداية للقائى معهما. ولكننى شعرت فى اللقاء الثانى بأنى قادرة على مقاسمتها هذا الجانب من شخصيتى، مع تأكيدى أننى أقابلهما سعياً لما لديهما من معرفة وآراء حول قضايا المرأة لأضمها إلى بحثى.

كانت كل من صافى ناز كاظم وهبة رؤوف كريمة فى وقتها الذى منحته لى - وإن كان الوقت الذى منحته لى هبة رؤوف أقل، بسبب تنقلها الدائم من مكان لآخر. لقد كان العثور عليها عسيراً، لكنها دائماً كانت تتفضل على بدعوتها إلى منزلها. وفى واقع

الأمر، التقيت بكل منهما في منزلها، وشعرت بالراحة في بيئة الطبقة الوسطى التي تشبه كثيراً بيئة منزل أسرتي. أشارت هبة رؤوف أنها مستعدة لمقابلة كل من يرغب في الحديث معها، بينما كانت تلك الإشارة أقل نسبياً لدى صافى ناز كاظم، مع سنوات خبرة أطول وما نالته من اهتمام أكبر. أصرت صافى ناز كاظم في البداية على معرفة أسباب ومكان قيامي ببحثي، وكانت شديدة الحذر بداية حول تقديم مقالاتها وكتبها لي. وقد شرحت لي فيما بعد، أن المسألة تتعلق بخبرات قليلة مريرة في مجال انتحال كتاباتها. ولكنها بعد ذلك، وبعد أن أخبرتها أنني بحثت دون جدوى عن كتبها ووجدتها قد نفذت من الأسواق، أعطتني نسخاً من عندها.

لقد كانت صافى ناز كاظم وهبة رؤوف، مقارنة بالنسويات الإسلاميات الأخريات اللاتي التقيت بهن، أكثر فصاحة وبلاغة في التعبير عن معتقداتهما وأسباب نشاطهما. لم أكن قادرة على إعطاء مساحة لأصوات جميع من التقيت بهن، ولذلك اخترت النساء اللاتي شعرت أنهن أكثر اهتماماً بالتبعات الاجتماعية السياسية لهويتهن كنساء، ويمكنهن توضيح أفكارهن حول من هن، ولماذا يقمن بهذا النشاط. لقد حصلت على قصص عديدة تعكس الأطروحات التي وردت ببعض الكتب التي تناولتها بالمراجعة في الفصل السابق. لكن ما كنت أسعى إليه، وأحاول تقديمه الآن، هو أصوات النسويات بين هؤلاء النسوة. لقد كنت أشد هؤلاء (أ) الواعيات بالقضايا التي تخص المرأة ويتناولنها بالمعالجة دائماً. (ب) القادرات على التوسع في مناقشة أسبابهن المتكررة للالتحاق بالحركات الإسلامية والإيمان بالتوجه الإسلامي. (ج) اللاتي يمتلكن رؤى جديدة، ومع ذلك يمكن رؤية تواصلها.

لقد قامت زينب الغزالي بتأسيس جماعة السيدات المسلمات وهي تبلغ من العمر ١٨ سنة عام ١٩٣٦. لقد عانت هذه الجماعة من اعتداءات مستمرة، حتى تعرضت، في نهاية المطاف، للحظر من جانب النظام الناصري. كما تعرضت زينب الغزالي نفسها إلى الاعتقال والتعذيب. أما صافى ناز كاظم، باعتبارها تمثل الجيل التالي من النشاط النسائي الإسلامي، فقد تأثرت كثيراً بلقائهما مع مالكوم إكس (Malcolm X) خلال سنوات دراستها للأدب في الولايات المتحدة. ومنذ عودتها إلى القاهرة، وهي تشن حملات قوية من أجل بناء مجتمع إسلامي. لقد تعرضت صافى ناز كاظم للاعتقال أيضاً، من جانب السادات، في حملة "التطهير" التي شنها في سبتمبر ١٩٨١ ضد كل معارضيه. وتطرح صافى ناز كاظم انتقاداتها وبدائلها من خلال قلمها بشكل أساسي. نأتى الآن لهبة رؤوف، وهي أصغرهن سناً وتنتمي للجيل الحالي. تستخدم هبة رؤوف منابر مختلفة لنشر أفكارها وإعلان تضامنها الإسلامي، بما فيها جامعة القاهرة (حيث تلقى محاضرات وتستكمل دراستها لنيل الدكتوراه)، وتحالف الإخوان المسلمين-حزب العمل. كما تتولى هبة رؤوف أيضاً، تحرير "صفحة المرأة" في جريدة "الشعب" التي يصدرها حزب العمل.



## زينب الغزالي

صحيح أنني تعديت السبعين عاماً ولكن دعوتى لن تهزم، وصوتى سيظل يعلو حتى آخر يوم فى عمرى، ومازلت قادرة على ممارسة الدعوة من خلال إعطائى بعض الدروس للأخوات المسلمات وحضور المؤتمرات الإسلامية، وأدعو الله أن يوفقتى ويساعدنى على تلبية ما أريد من أجل رفعة الإسلام والمسلمين. (ابن الهاشمى، ١٩٩٠: ص ٥٣)

يدور نشاط زينب الغزالي باستمرار حول العمل بهمة من أجل تأسيس عمل قاعدى وأساس لحرمة إسلامية فى مصر. وعلى الرغم من أنها بدأت حياتها السياسية بالانتماء لعضوية مجموعة هدى شعراوى النسوية، (٣) فسرعان ما تجذبت زينب الغزالي نحو المحاضرات الإسلامية فى الأزهر. ومن هناك، تحركت بحسب وبسرعة فى اتجاه الوعي الإسلامى المسيس.

لقد استقالت من الاتحاد النسائى المصرى وأسست مجموعتها - جماعة السيدات المسلمات - عام ١٩٣٦. وتعد مذكراتها عن فترة سجنها فى ظل النظام الناصري إحدى مطبوعاتها الرئيسية، وقد دونتها كتوثيق صريح للوحشية (\*). وقد كتبت عدداً ضخماً من المقالات فى الصحف والمجلات الإسلامية بكافة أنحاء العالم الإسلامى. كما ألقت العديد من المحاضرات فى مصر، وباكستان، والولايات المتحدة الأمريكية، والعربية السعودية. وهناك كتب كثيرة صدرت حولها، ذلك أنها تحتفظ بتأثير كبير بين الإسلاميين، من الرجال والنساء، فى كثير من بقاع العالم الإسلامى.

إن المعتقدات الأساسية لزينب الغزالي بشأن الدور الذى ينبغى أن تقوم به المرأة الإسلامية تمثل كابوساً للنسويات العلمانيات. تبدأ زينب الغزالي بالجدال بعدم وجود "قضية خاصة للمرأة" كثنى منفصل فى الإسلام. وتؤكد، فى واقع الأمر، ما يلى:

وإذا درسنا وبحثنا سر تخلف المسلمين، لوجدنا من أول أسبابه توهم قضايا اخترعها أعداء الإسلام ليصرفوا بها الجاهلين من المسلمين عن قضية المسلمين الكبرى وهى العودة بالإسلام إلى عزته ومجده، وانتشال عالمه من دائرة التخلف أو ما يسمونه مجاملة (بالنامى). أو بالعالم الثالث. (زينب الغزالي، ١٩٨٦: ص ٤٤) (\*\*)

كما تؤكد زينب الغزالي أن للإسلام تصوراً واحداً للرجل والمرأة؛ مثل الطبيعة الواحدة التى انقسمت إلى اثنين، يكمل أحدهما الآخر. ولكنها بعد أن تقول ذلك، تنتقل إلى تحديد تفصيلى لما هو متوقع من المرأة فى أى مجتمع إسلامى. وتقول زينب الغزالي عن الفتاة المسلمة:

إن الواجب الحتمى على الفتاة المسلمة أن تحافظ بحرص على أداء الصلوات فى أوقاتها وأن تحرص على بر والديها وحسن المعاملة لأن طاعتها من طاعة الله سبحانه وكذلك أن

(\*) هذه المذكرات خلافية، حيث يرى البعض أنها لجأت إلى المبالغات، إن لم يكن الفانتازيا من أجل إحداث الأثر. وهذا ليس إنكاراً لحقيقة أنها أعتقلت وعُذبت - (سطور).

(\*\*) رجعنا إلى أصل هذه الفقرة فى كتاب ابن الهاشمى (انظر قائمة الراجع)، ص ٥٠ - (الترجم).

تتزيا بزيتها الشرعي الذي تقرر في شريعته . . وفي المدرسة أو الجامعة تكون القدوة الحسنة لزميلاتهن تحرص على أن تنال الدرجات الأعلى في دروسها فتصبح قدوة في التحصيل الإيجابي وفي التحصيل العلمي. (زينب الغزالي، ١٩٨٨ «أ»: ص ٤٨)

وهكذا، فإن مسؤولية الفتاة المسلمة الجيدة هي تجاه الله والوالدين . إنها في الأساس مسألة طاعة . ويتمتع الوالدان بوضع مقدس، كما هو الحال بالنسبة لله . وما ينتج، هو فتاة تقبل وتطيع وتكون سلبية حتى تعمل كمرشد ديني، على سبيل المثال، لباقي أفراد مجتمعها - عندئذ يصبح متوقفاً نوعاً رديئاً من النشاط . وتبدو هذه القيم متناقضة إلى حد ما، وخاصة طالما أن زينب الغزالي لا تلمح في أي موقع من كتاباتها على أن يتحول هذا النشاط ضد الوالدين الذين قد لا يكونان بوجه خاص متدينين . إذن، فمن ناحية، من واجب الفتاة أن تنشط دينياً، ومن الناحية الأخرى يجب أن تكون مطيعة . ومع كل، يمكن النظر لهذه المسألة باعتبارها غرساً في الذهن لقيم الاستماع إلى الأكبر سناً وطاعتهم . ومما يشير الاهتمام، أن زينب الغزالي، بينما تشدد تكراراً على عدم وجود قضايا منفصلة للرجل والمرأة، فإنها توجه حديثها السابق إلى الفتيات تحديداً . وكان يجدر أن أجد رسالة أخرى مكرسة للفتيان .

وفي دراسة بعنوان "دور المرأة في بناء المجتمع"، مقدمة إلى مؤتمر المرأة المسلمة الذي انعقد في لاهور (نوفمبر ١٩٨٥)، تقول زينب الغزالي إن دور المرأة في المجتمع:

أن تكون أمّاً، أن تكون زوجة . . فماذا بعد أن خرجنا بها عن دائرة الفطرة إلى دائرة الابتداء . . أجيال سممت الخدرات خلايا عقولهم فأصبحوا غناءً ومسحاً آدمياً، قبيح الصورة لرسم إنسان . . بيضعة دراهم معدودة بعنا أمومتنا ثم جئنا نسأل عن دور المرأة في المجتمع؟ أي مجتمع هذا والبيت الذي هو لبنة المجتمع خربناه بتشتيت المرأة بينه وبين مكاتب العمل [ . . . ] . (زينب الغزالي، ١٩٨٥: ص ٤)

إن زينب الغزالي، مثلها مثل زملائها الرجال، تعتبر أن هذه الحالة المروعة ناتجة عن "مؤامرة غربية". وتقول محذرة:

إن الغرب الذي ادعى كذباً وزوراً أنه حرر المرأة استدور عليه دائرة الزمن الطبيعية التي تعود بالأشياء إلى مستقرها الطبيعي، وحينئذ يعلم أنه خرب البيت والعمل معاً يوم خدع العالم بأن المرأة يجب أن تستأجر لتأتي بطعامها وشرابها من كد يدها، فأصبحت المرأة فيه مسحاً آدمياً وسلعة مباحة لشهوة الذئاب فلا يغرينكم كونها رئيسة وزراء، إن نبوغ المرأة في تربية بنيتها وإعدادهم لدورهم القيادي والإنتاجي الموجه في المجتمع أتمن وأنفع. (المرجع السابق)

ولا يوجد تمايز بين كافة هذه التأثيرات الغربية المختلفة التي تحدث عنها . إن غياب التحديد، فضلاً عن استمرار اعتبار أن "قوى الشر" متجانسة، إنما يعد أمراً تمطياً في تصورات الإسلاميين عن "التهديد الخارجي" الذي يتعرض له الإسلام . وترى زينب الغزالي بأن الصهيونية هي تلك القوة الخارجية التي تعلن فشل عالم المسلمين . وتقول إن

الصهاينة هم الذين "يأمرون المسلمين أن يكونوا «هيبز» ويأمرون المرأة المسلمة أن تعرى جسدها وهم الذين يأمرون المسلمين أن يوردوا من بلدانهم المغنين والراقصات" (زينب الغزالي، ١٩٨٣: ص ٢٤) (\*).

ومن الملاحظ أن زينب الغزالي تشير بكلمة "المسلمين" إلى "العرب"، وهو ما يكشف عن معنى ضمني أن غير العرب غير مسلمين. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أنهم جميعاً يمثلون - افتراضاً حالات بغيضة، سواء كانوا هيبز، أو أجسادهن عارية، أو مغنين، أو راقصات. ونواجه هنا أيضاً عملية إضفاء طابع التجانس على فئة واسعة من الناس والمهن الناتجة عن فئة من الصهاينة تم اعتبارها هي الأخرى متجانسة. إن فئة "هم" المثيرة للحرية تضم أيضاً أولئك الذين يدعون إلى العلمانية. وبكلمات أخرى، يدعو "أعداء الإسلام"، في رأى زينب الغزالي، إلى مزيد من الأمور الهرطقية، مثل الفصل بين الدين والسياسة، وهي تعتبر أن هذا الفصل "جريمة" تقتربها جميع البلدان الإسلامية، لأن الإسلام لا يمكن أن يعيش وهو مفصول عن قوانينه" (المرجع السابق: ص ٢٣) (\*\*). وعلاوة على ذلك، تجادل زينب الغزالي أن "المجتمع يصلح بحكامه أولاً". وفي هذه الإشارة تلميح إلى القيادة العرب (أغلبهم ما يزال فاعلاً اليوم)، الذين لا ترى زينب الغزالي أياً منهم جديراً بقيادة مجتمع إسلامي. وهنا تكمن آراؤها حول الدولة الحالية.

وتؤكد زينب الغزالي تكراراً وباستمرار الدور الرئيسي للمرأة، وهو الدور الوحيد في الواقع، بأنها - في كلماتها "أولاً وثانياً وثالثاً" - تكون زوجة وأماً صالحة. يكمن دور الأم في تربية الجيل القادم من الأطفال المسلمين بحيث يتعلمون المبادئ الإسلامية.

وعند إشارتها إلى الدور الذي يجب أن تلعبه المرأة الأفغانية خلال النضال ضد الاحتلال الروسي، تؤكد زينب الغزالي جانب التشجيع. وفي رأيها أن المرأة الأفغانية يمكن أن تسهم في الجهاد ضد الروس بأن

تبعث الحماس في نفوس المجاهدين في الداخل بكلماتها الحانية والحماسية التي تبثها في الطفل وفي الشباب وفي الشيوخ، حماساً تجدد به روح الجهاد عند الجهاد.

(زينب الغزالي، ١٩٨٨ «ب»: ص ٢٧) (\*\*\*)

ومن هنا، فإن دور المرأة أثناء النزاعات يُعد استمراراً لدورها كأم وزوجة. إن دورها هو في الأساس محاولة صريحة لإلهام المقاتلين الذكور - كل ذلك، رغم إشارتها في نفس المقابلة إلى النساء المسلمات المجاهدات في سنوات الإسلام الأولى. ولكن، بقدر ما يتعلق الأمر بالمرأة المسلمة المعاصرة، يبدو أن دور المرأة في "بث الأمل بكلماتها الحانية" و "أمومتها الصادقة" يمثل الفاعلية المطلوبة (المرجع السابق).

ولاتتناول زينب الغزالي في أي موضع من كتاباتها وضع النساء غير المتزوجات أو

(\*) رجعنا إلى أصل هذه الفقرة في كتاب ابن الهاشمي (انظر قائمة الراجع)، ص ٢٦٢ - (المترجم).

(\*\*) رجعنا إلى أصل هذه الفقرة في كتاب ابن الهاشمي (انظر قائمة الراجع)، ص ٢٦٣ - (المترجم).

(\*\*\*) رجعنا إلى أصل هذه الفقرة في كتاب ابن الهاشمي (انظر قائمة الراجع)، ص ٢٥٩ - (المترجم).

غير القادرات على الإنجاب . ما الأدوار التي تتصورها زينب الغزالي لهؤلاء النسوة؟ ولأن زينب الغزالي ليس لديها أطفال ، فقد انهمكت في النشاط الإسلامي . يمكن إذن ، إذا ما استخدمنا أسلوبها لإطلاق الأحكام ، أن تصبح النساء غير الأمهات جنود الله لكل الوقت . ولا يقتصر الأمر على ذلك ، بل تقول زينب الغزالي حرفياً إن النساء مسئولات عن الوضع المؤسف للثقافة الإسلامية وجميع المجتمعات الإسلامية . وفي مقال بعنوان "لك : ياسيدتى !" ، تقول زينب الغزالي بأسلوب الراعظ :

[...] نعم يا سيدتى أنت المسئولة عن تبعيتنا لغير المسلمين من دُعاة الكفر والتسيب والهمجية ... وبك خرجت المرأة إلى ذلك التبهرج والتمرد على ديننا وكل موارثنا ... نعم ياسيدتى أنت المسئولة عن كل انزلاق عن حضارة الإسلام ورفقه وتقدمه وعطائه للحياة ، ذلك العطاء الذي خص الله سبحانه وتعالى به الأمة الإسلامية لتكون خير أمة أخرجت للناس .. [...] . (الافتباس مأخوذ من كتاب الهاشمي ، ١٩٩٠ : ص ١١٥)

وتقول زينب الغزالي إن المرأة لأنها غير قادرة و/ أو غير راغبة في توجيه كل طاقتها وجهدها نحو أن تكون زوجة وأما صالحة ، فإن الأسرة تتعرض للمعاناة ، ومعها المجتمع ككل . فالمرأة إذن ، وفقاً لخط تفكير زينب الغزالي ، هي السبب في أن جميع الأمور تسير على نحو خاطئ في العالم الإسلامي . النساء إذن ، في هذه الحالة ، شخصيات هائلة وقوية . وتؤكد مجدداً أن واجبات المرأة كزوجة وأم أكثر أهمية من عملها في شركة أو مصنع أو معمل :

إن الله سبحانه كون بقدرته وإبداعه فطرة المرأة لتكون متخصصة في إسعاد الرجل وراحته ، فيحسن الإنتاج ويؤدى رسالته بحكمة وبصيرة لكل ما لها وما عليها ولن تجد ذلك الرجل إلا إذا أوجدناه الأسرة الحامية الحكيمة في قدرتها . (المرجع السابق)

وتجادل زينب الغزالي حول هذه النقطة بقولها إن الرجل لن يتحمل أكثر مما حمله الله له . لماذا إذن ، تطرح زينب الغزالي سؤالاً تقريرياً ، حول ما إذا كانت المرأة ترغب في تحمل عبء مزدوج (عبء الأسرة وعبء العمل) في آن واحد؟

ابنتى ... ماذا أخذت بدعوى المساواة ، وماذا أخذت بخروجك عن دائرة الفطرة [.....] فطرة المرأة التي تكلفها أن تعيش لتبنى ... تبني رجالاً ... تبني نساء عظيمات لبناء الرجال لتتكون أمة عظيمة ... [.....] . (المرجع السابق)

ومن هنا يأتي دور المرأة غير المباشر (ولكنه دور مع كل) في بناء الأمة الإسلامية .

ولا يعنى ذلك الدعوة إلى عدم المساواة ، كما تسارع زينب الغزالي إلى التوضيح . بل على العكس ، تستعين بآية من القرآن لتؤكد النقطة التي تطرحها (\*) ، وتقول إن المرأة

(\*) قد يكون المقصود هو الآية الكريمة «ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون فيها» (النساء : ١٢٣) (سطور).

مساوية للرجل فيما يتعلق بالإيمان والعقيدة. والله لا يميز بين الجهود المبذولة من الجنسين. وتتساءل زينب الغزالي، ماذا أكثر من ذلك تريده المرأة فيما يتعلق بالمساواة؟ ولا تكمن المفارقة فيما تعظ به زينب الغزالي، وإنما في نمط حياتها. تعلن زينب الغزالي نفسها بشأن عملها مايلي: لقد عاهدت الله يوم أن أسست المجموعة [السيدات المسلمات] أنني لن أحب حياتي إلا لله (Al-Ghazali 1995: 14). وعلاوة على ذلك، تصف زواجها من زوجها باعتباره "عرض من أعراض الحياة، ولكن الأخوة في الله باقية خالدة لاتزول ولا تقاس بها الدنيا وما فيها" (المرجع السابق: ص ١٦٩) (\*). وهنا، فإنها تعنى بوضوح وجود أمور أكثر أهمية من الزواج، وتحديدًا نشر الدعوة الإسلامية. هل نفهم من ذلك أن وضعها يعتبر حالة خاصة جدًا إذن؟ هل هي المرأة المسلمة الوحيدة المسموح لها بالهداية باسم عقيدتها؟

لقد طلقت زينب الغزالي زوجها الأول لأنها شعرت أنه يبغدها من رسالتها في كونها ناشطة إسلامية (Ahmed 1992: 200). ولكن، ماذا عن مهمتها الأساسية كأمراة مسلمة، أى أن تكون زوجة صالحة؟ وتكتب زينب الغزالي في مقال آخر قائلة:

إن طلب المرأة الطلاق من زوجها أراه جريمة تستوجب العقاب،<sup>(٤)</sup> فهل هناك أشجع من امرأة تهدد عش زوجها وأمومتها؟! (زينب الغزالي، ١٩٨٩: ص ٤٨)

ومع كل، فإنها تعترف صراحة أنها هي التي طلبت من زوجها الأول الطلاق، واشترطت على زوجها الثاني ضرورة عدم التدخل في نشاطها الإسلامي. على ضوء ذلك، يصبح واضحًا بتزايد أن زينب الغزالي تطبق معيارًا مزدوجًا: واحدًا لنفسها، والآخر للنساء المسلمات الأخريات. إن دورها الجوهرى في الحياة العامة، وحياتها الخاصة يتناقضان مع ما تدعو إليه.

وهناك نقطة أخرى مهمة تتعلق بنشاط زينب الغزالي، وهي - كما يبدو - افتقارها الكامل للتعاطف مع النساء الأقل حظًا في مجتمعها. فبعد أن تستفيض في الكتابة بصورة موجعة عن التعذيب الذى تعرضت له فى سجون عبد الناصر، تصف مشهداً مرت به، حيث كان عليها أن تقف فى طابور بالسجن أثناء إحصاء عدد السجنيات.<sup>(٥)</sup> لقد ضم هذا الطابور نساء مسجونات بسبب السرقة، أو الدعارة، أو القتل. وبشأن هؤلاء النسوة تقول زينب الغزالي:

كان النوم يداعب جفوننا وما يكاد يلمسها حتى يفارقها .. الليل ضارب أظنابه .. والظلام يكسو المكان بوحشته، والنفوس أشربت الرذيلة، والعنابر أغلقت بما فيها من سوء، فظهر الانحطاط الخلقى وظهرت المستنقعات الآسنة بالرذائل، فهوت البشرية إلى أبعاد سحيقة انحدرت بالإنسان عن آدميته. [.....] إن كل ما أصابنا فى السجن الحربى من إهانة للنفس، وضرب بالسياط وتمزيق الأبدان، وتنكيل وبتش بل وقتل وتجويع

(\*) رجعنا إلى أصل هذه الفقرة فى كتاب زينب الغزالي "أيام من حياتي"، ص ٢١٩، الصادر عام ١٩٩٩ عن دار

التوزيع والنشر الإسلامية - (الترجم).

وعطش و... إن كل ذلك لا يساوى ما رأينا وسمعنا في هذه الليلة التي عشناها وأماننا ذلك القطيع الضال من عالم البشر التائه في سراييب الجاهلية. ذلك القطيع من عالم المرأة التي يقال إنها تحررت، فصارت عبداً للشهوات والأهواء وأصبحت الجريمة حرفة فاعرتها، فنسيت إنسانيتها وطهرها وعفافها ومكارمها فغدت حيواناً لا يعرف معنى للحياة إلا لشهوة الفم والفرج!! كبهيمة عمياء قاد زمامها.. أعمى على عوج الطريق، فضلت وأصبح هواها يقودها إلى مهاوى الرذيلة وساعدها في ذلك المفسدون في الأرض أهل الباطل والإلحاد. وقوى الشر والإجرام.. (Al-Ghazali 1995: 175) (\*)

تنتقل زينب الغزالي بعد ذلك إلى إبعاد الإسلاميات اللاتي ترعاهن وتحميمهن (والسجينات معها) عن الطابور، قائلة إلى السجانة:

سنقف وحدنا، ولسنا من هذا الإيراد. قالت: بتقولى إيه يا ادلعدي؟ قلت: سنقف وحدنا. قالت: معلش، ودول مش خلق الله زيكم؟! (Al-Ghazali 1995: 177) (\*\*)

ولم ترد زينب الغزالي، وتحركت بعيداً. وتستمر في رواية قصتها.

ولكن موقف زينب الغزالي تغير بمرور الزمن. فعندما سُئلت في الثمانينيات أسئلة مباشرة ومحددة حول الأدوار التي يجب أن تضطلع بها المرأة المسلمة في المجتمعات الحديثة، بدأت زينب الغزالي تتحدث عن "الاختيار". وبالتالي، مقارنة بخطابها الذي اقتبسناه أعلاه، يمكن القول إن تغييراً قد حدث، بحيث أقرت بأن النساء عليهن أن يحددن بأنفسهن كيف يرغبن في المشاركة في المجتمع. والاقتراب التالي يوضح هذا التغير في خطابها:

هناك محاولة لتحجيم دور المرأة المسلمة في الحياة وهي محاولة لا شرعية لها، وفي رأبي أن المرأة المسلمة تستطيع العمل على محورين: المحور الأول هو أن تربي أبنائها على روح الإسلام، وفي ظروفنا عليها أن تشرح لهم أن وطنهم في فلسطين وأفغانستان مغتصب وأن حكم الله معطل وأن عليهم فرضاً شرعياً في تبديل الأوضاع الفاسدة في العالم الإسلامي. والمحور الثاني هو أن تشارك بنفسها في الجهاد في ذلك، وفي غياب الحكم الإسلامي أرى أنه فريضة على كل مسلم ومسلمة، وعلى كل مسلمة أن توازن وتقوم لتصل إلى الخصلة الأكثر إيجابية في المسألة. (زينب الغزالي، ١٩٨٥: ص ٣٨) (\*\*\*)

وبعبارة أخرى، ترى زينب الغزالي عبر خطوط مشابهة لسيد قطب، والشيخ الغزالي، والقرضاوى، من زاوية أنه طالما يغيب القانون الإسلامي، فإن المسلمين يعيشون حالة ما من الحرب. وفي وضع كهذا، يوجد دور مهم ونشط للنساء للقيام به، دور

(\*) رجعنا إلى أصل هذه الفقرة في كتاب زينب الغزالي "أيام من حياتي"، ص ٢٢٦-٢٢٧، الصادر عام ١٩٩٩ عن دار التوزيع والنشر الإسلامية - (الترجم).

(\*\*) رجعنا إلى أصل هذه الفقرة في كتاب زينب الغزالي "أيام من حياتي"، ص ٢٢٨، الصادر عام ١٩٩٩ عن دار التوزيع والنشر الإسلامية - (الترجم).

(\*\*\*) رجعنا إلى أصل هذه الفقرة في كتاب ابن الهاشمي (انظر قائمة الراجع)، ص ٢٣٧ - (الترجم).

عليهن تحديده لأنفسهن. ومع كل، فإن الدور الذي تتصوره زينب الغزالي هو دور تُسرّع هي في نفى أى عدم مساواة خلاله بين الرجل والمرأة، وحيث عمل المرأة باسم الإسلام يعد واجبا.

إن التبدل البارع في خطاب زينب الغزالي قد يتوافق والإحساس المتزايد بالإلحاحية الذي يشعر به الإسلاميون نحو الإسراع إلى تحقيق أهدافهم السياسية. ومن الناحية الأخرى، قد تكون زينب الغزالي قد أدركت، أنه بعد ثلاثين عاماً من النشاط، فإن الجيل الأصغر سوف يتخبط في النشاط بطريقته. وهذا الجيل أقل تأثراً بها نسبياً، ومُشبع بتأثيرات غربية معينة ويسعى خطابات أكثر حداثة.

### صافى ناز كاظم

لا أعتقد أن لدينا هنا [في مصر] "فيمينزم" على الإطلاق. (٦)

على الرغم من أن صافى ناز كاظم لا تمتلك نفس التأثير الاجتماعي - وما يترتب عليه من "هبة" - مثل زينب الغزالي، فإنها تظل شخصية يحسب حسابها. إنها في بدايات الخمسينيات (\*) من عمرها، وتنتمي إلى الجيل الذي تعلم من زينب الغزالي وكانت مرشداً له. كما أنها تمثل حلقة الوصل بين زينب الغزالي وإسلاميات التسعينيات، اللاتي مازلن في العشرينيات أو باكورة الثلاثينيات من أعمارهن.

لقد اصطدمت، في أول لقاء لنا في مكتبها، بصورة خالد الإسلامبولي الذي اغتال السادات. جلست صافى ناز كاظم أسفل الصورة، وأخذت تتحدث حول التوجه الإسلامي والتوجه النسوي. لقد كانت واحدة من بين الذين وضعهم السادات في السجن في أواخر عهده، (٧) ومن ثم اعتبرت خالد الإسلامبولي "محرراً حررنى من القمع والطغيان [من جانب الدولة]".

وهناك أسباب مختلفة وراء اختلاف موقف صافى ناز كاظم عن موقف زينب الغزالي. إن رابطة زينب الغزالي مع حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، قد منحها بعضاً من إغراءاته وشرعيته. ولا يوجد لدى صافى ناز كاظم مثل هذه الرابطة التاريخية والعميقة بجماعة الإخوان المسلمين في مجملها. وعلاوة على ذلك، تظل مكانة زينب الغزالي - كأول ناشطة إسلامية في الحياة العامة - لا تضارع.

لقد فضلت صافى ناز كاظم العمل بمفردها دون أن تكون جزءاً من أى مجموعة أو حركة، مؤكدة بذلك افتقارها الثقة في المؤسسات، وفي المنظمات الحالية - سواء حكومية أو غير حكومية. وعلاوة على ذلك، بينما سافرت زينب الغزالي كثيراً من أجل دعواها، فقد أحجمت صافى ناز كاظم عن السفر كثيراً منذ عودتها في أواخر

(\*) الصحيح الستينيات (ن. ف.).

السبعينيات من رحلة الدراسة بالولايات المتحدة(\*) . كان تعليم زينب الغزالي الإسلامي أوسع وأطول من تعليم صافي ناز كاظم الإسلامي . فقد كان تعليم صافي ناز كاظم وتدريبها بداية في الصحافة والآداب ؛ واستمدت معارفها الإسلامية من قراءتها الواسعة ودراستها للإسلام . هناك كتب عديدة حول زينب الغزالي ، أما صافي ناز كاظم فلم تكتب بعد سيرة حياتها .

ومع ذلك ، فإن وجهات نظر صافي ناز كاظم تشير الاهتمام ، ويرجع ذلك تحديداً إلى سماتها المختلفة عن زينب الغزالي . تحدثت صافي ناز كاظم من موقع امرأة مسلمة ذات رؤية وسلوك غربيين ، عاشت في الغرب لعدة سنوات - "الستينيات العنيدة" ، ثم "جاءت إلى الإسلام" نتيجة لتلك الاتصالات مع العالم الغربي . لقد جاءت إلى الإسلام ولديها خبرة مباشرة كونها امرأة عربية مسلمة تنتمي إلى الطبقة الوسطى ومثقفة ، واجهت ردود الأفعال الغربية السلبية لكافة الجوانب المختلفة لهويتها . إن كثيراً من كتابات صافي ناز كاظم تميل إلى استعمال الأمثلة والمجاز .

وهي توجه أشد انتقاداتها نحو جميع جوانب المجتمع الإسلامي المعاصر ، التي تعتبرها بمثابة "محاكاة القردية" لأوروبا" (صافي ناز كاظم ، ١٩٨٦ : ص ٢١) . ومن خلال انتقاداتها ترسم صافي ناز كاظم خطوط الثنائية التي ترى أن "الغرب" يحاول فرضها من أجل تشويه الأصالة الثقافية والدين والقضاء عليها :

في مقابل أوروبا وقف العالم «الملغى» بحضارته ومعتقداته وقد أضحت إنجازاته تتمحور حول استكمال أدوات محاكاة أوروبا - وأهمها «التغريب» و«العلمانية» - [.....] وذلك لكي يتقدم هذا العالم «الملغى» بأوراقه لاعتماده داخل «العصر» : وتقوم في العالم «الملغى» الثورات لتنتهي بأنظمة علمانية دكتاتورية تجبر شعوبها على الاستخفاف بالدين وتنحيته من دنياها ، إن لم تجبرها في بعض التجارب على الإلحاد ، ذلك وهي تجلدها لتنظم تلك الشعوب وتحول إلى «قردة» ملتزمة بمحاكاة كاريكاتيرية للوثن المعبود : «أوروبا» ! (المرجع السابق)

وتشير صافي ناز كاظم إلى هذا العصر باعتباره عصر "الأوروأمرىصهيوني" (\*\*\*) . كما تتوقع سقوط العصر «الأوروأمرىصهيوني» بما يماثل سقوط الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية . وفي صورتها أن :

العصر «الأوروأمرىصهيوني» والعصر «الإسلامي» عصران نقيضان : خصمان : فكل صحيح في العصر «الأوروأمرىصهيوني» خطأ في العصر «الإسلامي» وكل فضيلة في العصر «الإسلامي» مكروهة محاربة في العصر «الأوروأمرىصهيوني» لا يمكن الجمع بين العصرين ، ولا يمكن الحياد بينهما ، ولا يمكن الامتداد والتواصل فيما بينهما ... (المرجع

(\*) عادت صافي ناز كاظم من الولايات المتحدة عام ١٩٦٦ (سطور) .

(\*\*) الكلمة تدمج بين الأوربي والأمريكي والصهيوني (سطور) .



(السابق: ص ٢٣)

وتؤكد صافى ناز كاظم عدم وجود أى إمكانية للانتقال الهادئ بينهما بأية حال . كما تؤكد، فى واقع الأمر، أن التحول من عصر لآخر يجب أن يكون حراً وجذرياً وشاملاً . ويكون هذا التحول كما لو أنه " يفك السحر عن البجع والقردة والخنزير ويعيدهم إلى بشريتهم وإنسانيتهم " (المرجع السابق) .

وعلى خلاف زينب الغزالي، لاتشير صافى ناز كاظم إلى التعذيب بالسجن فى ذاته، وإنما تستخدم دائماً سياق المقارنات بالحياة بشكل عام . إنها ترى السجن ذاته باعتباره اختياراً لإيمانها، وتستخدمه كاستعارة لوصف حالة الفساد السياسى والأخلاقى الذى يعانى منه البلد . وتقول : " السجن عندى هو الأحكام العرفية وقانون الطوارئ والقوانين الاستثنائية التى تبيح لوزير الداخلية اعتقال وسجن المواطن دون إبداء الأسباب ! " (المرجع السابق: ص ٢٧) . وتصف صافى ناز كاظم سلطة الدولة التى لاتعامل الناس كمواطنين، وإنما بالأحرى " كرهائن أو أسرى " يمكن أن تفعل بهم ما تشاء .

وفى نفس الوقت، فإنها لاتعتبر المؤسسات المدنية الأخرى فى المجتمع (مثل منظمات حقوق الإنسان والدفاع عن الحريات) بأفضل حالاً . وتجادل مؤكدة أن هذه المؤسسات تضم من بين أعضائها المسئولين " شخصيات شديدة التخلف والقبح ولها رصيدها من السلوك المشبوه والبدائى المنتهك لقواعد وأخلاقيات الحرية وحقوق الإنسان " (المرجع السابق: ص ٢٨) . وتواصل، فى واقع الأمر، مؤكدة " أننا ربما نصل إلى تفضيل شرطة الجور والعسف الحكومى عليها " (المرجع السابق) .

وتصف صافى ناز كاظم فى الواقع المشاعر التى أكدتها عديد من الإسلاميات، وهى إخفاق الدولة والمؤسسات غير الإسلامية أو العلمانية . وتسفر هذه الحججة عن نتيجة تنطوى عليها دعوتهن إلى " الحل الإسلامى " لجميع المشكلات . ويتسم هذا الحل الإسلامى بالجاذبية، لأنه حل "جديد" - بمعنى عدم تجربته بعد . ومن المفترض أن ذلك يتعارض مع السبل الأخرى التى تطرحها الدولة أو المنظمات العلمانية، والتى قد ثبت - كما تجادل الإسلاميات - لافاعليتها، فضلاً عن اشتراكهما فى أمراض متشابهة: فساد ورياء أعضائهما .

إن صافى ناز كاظم، على خلاف زينب الغزالي، تقر صراحة أن النساء كن ومازلن . ويتجلى هذا القهر فى جهلهم بالدين وبحقوقهن والتزاماتهن بمقتضاه . وتجادل بأن المرأة عندما تكون حسنة الاطلاع، فإن التعاسة الناتجة عن صراعها مع الأسرة، ومع المجتمع، ومع الثقافة، لن تبرز بقدر كبير . وبدلاً من ذلك، سوف تحظى المرأة بالتقدير والاحترام وتصبح أقوى . ومع ذلك، فهى تؤكد أن هذا القهر لايتعلق كثيراً بجنس المرأة، بقدر مايتعلق بالاستبداد العام . ومن ثم، ترفض الإقرار بأن المسألة ببساطة هى قهر المرأة :

كان هناك قهر ضد المرأة، لكنه نتيجة للجاهلية والهمجية . إنهما من الميراث السابق على الإسلام . ومن الأهمية التمييز بين إرثنا وما يحدث بالفعل . ليست المسألة قهر

الرجل للمرأة، وإنما قهر من جانب من لا يخاف الله ضد زميله الإنسان. (٨)  
وتصر صافي ناز كاظم على "وجود قضايا أكثر خطورة من قهر المرأة أو عجزها عن  
الوصول على حقوقها، مثل تحريم الإيمان بالله". (٩) وهنا تشير مرة أخرى إلى تأثير  
الهيمنة الغربية، التي تعتبرها وثنية.

وبوضع هذه المسألة في الاعتبار، يمكن توقع وجهات نظر صافي ناز كاظم حول  
التوجه النسوي، أو بشأن كل ما يُطلق عليه الحركة "المستمدة من الغرب" من أجل تأمين  
حقوق المرأة. إنها تعتبر التوجه النسوي جانباً من جوانب المجتمعات الغربية، ظهر نتيجة  
للمفرد المفرط وعملية الليبرالية التي سارت فيها تلك المجتمعات. وحول التوجه النسوي،  
تقول صافي ناز كاظم:

إنني واحدة من ألد أعدائه، سواء كان هنا أو في باقي بقاع العالم. هناك مبدأ عام في  
الإسلام يقول بضرورة وجود عدالة. وبناء عليه، فإنني كمسلمة أستطيع أن أقوم بدور  
في مجتمعي. لا توجد بالنسبة لي قضية "للمرأة"، بل بالأحرى القضية بالنسبة لي هي  
قضية ضحايا الظلم. ويمكن القول إنني كإنسان مسلم، تصادف أنه امرأة، أتعامل مع  
ضحية من ضحايا الظلم، تصادف أنه امرأة. هذا هو الاختلاف الأساسي مع التوجه  
النسوي. إن المرأة النسوية تعمل انطلاقاً من اقتناع، وارتكازاً على أساس، أنها تساعد  
أفراد جنسها. (١٠)

إن تأكيد صافي ناز كاظم على العدالة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأفكارها حول الاحترام -  
أي الاحترام بين أعضاء الأسرة والمجتمع بشكل عام، فضلاً عن الاحترام بين الدولة  
والمواطنين. وتعتبر أن مجتمع اليوم وسياساته تقوم على الاستبداد في كل العلاقات، ومن  
هنا تنبع تصوراتها بشأن العدالة.

وعلاوة على ذلك، تدرك صافي ناز كاظم التوجه النسوي باعتباره تجسيدا لكثير من  
التشويه والإضرار بالمرأة. وعلى غير خلاف مع النشاطات اللاتي سبق ذكرهن، تعتبر  
صافي ناز كاظم أن التوجه النسوي يشير الخلاف والشقاق بسبب تمييزه على أساس  
الذكورة والأنوثة، ويقود التوجه النسوي، في نهاية المطاف، إلى صراع بين معسكرين:  
معسكر الرجال، ومعسكر النساء. كما تجادل أيضاً أن التوجه النسوي يمثل سوء  
الصهيونية، إن لم يكن أسوأ. وفي الواقع، فإنها تصف كلا من التوجه النسوي  
والصهيونية وتساوي بينهما وبين "القومية النسائية". كلاهما، كما ترى، يحاول أن  
يكون انفصالياً، ويزعم فضاء معيناً باعتباره فضاءه على حساب قطاع آخر مهم من  
المجتمع (صافي ناز كاظم، ١٩٩٤ «أ»: ص ٤٥). وفي مقابلة مع صافي ناز كاظم،  
نشرت في جريدة "الأهرام ويكلي"، تؤكد ما يلي:

إنني مع تحرر المرأة بكل معنى الكلمة... وفي رأبي أن التزام المرأة بالشريعة هو أعلى  
درجة من التحرر يمكن أن تحققها المرأة. ومن الصحيح أن كثيراً من الحقوق التي  
تمنحها الشريعة للمرأة يتم انتهاكها، لكنه صحيح أيضاً أن المرأة يجب أن تكافح من أجل

نيل هذه الحقوق. وبقيامها بذلك، ينبغي أن تنشذ المرأة تلك الحقوق باعتبارها إنساناً، مع تجنب منظور نوع الجنس. (١١)

إن التوجه النسوي، بالنسبة لصافي ناز كاظم، هو حركة "ليست من أجل تحرر المرأة، إنها حركة تكبل المرأة [بفكرة معينة خاطئة] وتجعلها في حالة اغتراب عن إنسانيتها". (١٢) وبإيجاز، فإنها غير ضرورية. ولكن صافي ناز كاظم تؤكد، أنه فيما يتعلق بالجدالات الدائرة حول مساواة المرأة، أن "الله قد منح الرجال والنساء نِعماً مختلفة، لكنها اختلافات جزئية لا تعني عدم المساواة - هناك وحدة النوع". (١٣)

تدور أطروحة صافي ناز كاظم حول التيمة التي أصبحت مألوفة الآن، وهي أن المرأة، في الواقع، مفضّلة (لدى الله) عن الرجل، لوظائفها الإنجابية، بينما الرجل مفضّل عن المرأة لقوته البدنية ومسئولته في الإنفاق بالدرجة الأولى. وهنا، في هذا التفضيل الوظيفي، تكمن المساواة بين الجنسين:

فالأساس في الإسلام المساواة. هناك تفضيل للنساء على الرجال بالأومة والحمل وإعطاء الميلاد والإرضاع ومقابله تفضيل للرجال على النساء في القوامة التي تعني تحمل المسؤولية في الإنفاق بالدرجة الأولى. ولا يجوز تمنى ما فضل الله به بعضنا على بعض. فالله عادل، وبالنهاية هناك التوازن فلا ترجح كفة. (صافي ناز كاظم، ١٩٩٤ «ب»: ص ١٠٣)

وعندما أثرت قضية ختان الإناث، أجابت صافي ناز كاظم بأنها تشعر بالفظاعة لمجرد تخيل هذه المسألة. ومن وجهة نظرها أن مثل هذه الممارسات تعتبر من بقايا عصور ما قبل الإسلام، وينبغي، من ثم، القضاء عليها تدريجياً. (١٤) وصافي ناز كاظم أم لابنة، ولم تفكر حتى في تعريض ابنتها لمثل هذه الممارسة. ومع كل، تقول: "من المفارقات أن المحاولات الدائمة لربط ختان الإناث بالإسلام تتم من جانب البلدان الغربية، حيث كان على المرأة أن تعاني من حزام العفة لمئات من السنوات". (١٥)

هناك جانب آخر له أهميته في أفكار صافي ناز كاظم، وهو إيمانها بوجود بعض الفرائض بالقرآن يجب طاعتها ببساطة دونما نقاش. ويتعلق أحد هذه الفرائض بالحجاب، ويتعلق الآخر بحقوق الزوج في ضرب زوجته العاصية. وعن هذه الحقوق تقول:

لا ينبغي على المرأة المسلمة أن تعارض النص القرآني. إذا قال الله في كتابه المقدس إن الرجل يمكن أن يضرب المرأة لعدم طاعتها لأوامر الله، إذن يجب أن تقبل المرأة إرادة الله. (١٦)

وفيما يتعلق بالحجاب، اذى صافي ناز كاظم أنه أيضاً فرض إسلامي وبالتالي "يُعد أساساً واجب الطاعة" (المرجع السابق). والحجة التالية الأساسية لارتداء الحجاب، كما تطرح صافي ناز كاظم، أنه يجبر الرجل على معاملة المرأة المحجبة على قدم المساواة، لأنه سينجذب إلى صفاتها العقلية وليس الجسدية.

وعند وصفها لمشهد على أحد الشواطئ المصرية، حيث تستحم النساء مرتديات

كامل ملايسهن، تعلق صافي ناز كاظم قائلة:

رغم كل شيء ينتصر الضمير الإسلامي في كنانة الله، ويتفتح الوعي رويداً رويداً بالعقيدة الهوية: "الأيدولوجية الإسلامية" ويقرر المصريون أن تعكس شواطئهم أحكام دينهم! "الحمد لله": قلتها وقلبي يقفز مع الأمواج جذلاً. (صافي ناز كاظم، ١٩٨٢: ص ٤٩) (\*)

وتؤكد صافي ناز كاظم أن الحجاب هو ما يُمكن المرأة من الظهور العام صراحة كما ترغب. فالمرأة المسلمة، يمكنها بارتداء الحجاب أن تحصل على جميع الحقوق التي كفلها لها الإسلام. وتقول صافي ناز كاظم إن الإسلام

هو دين الحرية والتحرير وتكريم بنى آدم - مثل حق التعليم، واختيار الزوج، والميراث، والعمل، والشورى، والمشاركة الفعالة في بناء المجتمع. (صافي ناز كاظم، ١٩٩٤ «ب»: ١١٧) (\*\*)

إن رسالة صافي ناز كاظم إذن هي أن المرأة يمكن أن تتمتع بحقوق عديدة طالما تدفع الثمن الضروري المتمثل في طاعة الله. وهو ثمن جوهري، لأنه يصف بدقة نقطة أساسية تتمثل في أن المسلمين يعلنون: إننا فخورون ومتفوقون على الغرب. إن طاعة شرع الله - في مواجهة القوانين التي وضعها البشر - هو إعادة تأكيد الأصالة الثقافية والهوية المتفردة كمسلمين في عالم وثني.

إن أطروحة صافي ناز كاظم ليست غريبة على التوجه الإسلامي، فبوصفها أطروحات المعارضين باعتبارها غريبة يتم نبذ القضايا التي قد تثير الخلاف. وهذه إحدى التكتيكات التي من شأنها نزع الشرعية ويوظفها الإسلاميون، ويستخدمونها بفعالية في تجاهل محاولات معالجة القضايا الفعلية المثيرة للخلاف والالتفاف حولها، على سبيل المثال: الطاعة العمياء للسلطة وعدم التشكك فيها.

ومما يشير الانتباه أن صافي ناز كاظم وزينب الغزالي مطلّقات. ولا تبدو أي منهما مقهورة، أو ضعيفة، أو غير واعية بحقوقها. كما يرتبط بهذه النقطة أيضاً أن كليهما كانت قادرة على ممارسة حقوقها والحصول على النتائج المرجوة. وهنا تكمن أهم جوانب نشاط هاتين السيدتين الإسلاميتين: قوة الشخصية، والثقة بالذات، ومعرفة الدين، والآراء والأهداف الواضحة بالنسبة للمستقبل، وفوق كل شيء: العزيمة والتصميم.

## هبة رؤوف

هبة رؤوف في الثلاثينيات من عمرها. هي زوجة وأم لطفلين، وتشغل موقع مدرس مساعد بقسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة. لقد حصلت على تعليم غربي (ألماني

(\*) رجعنا إلى أصل هذه الفقرة في كتاب صافي ناز كاظم "عن السجن والحرية" (انظر قائمة المراجع)، ص ٤٩ - المترجم).

(\*\*) رجعنا إلى أصل هذه الفقرة في مقال "بديهييات تم نسيانها" (انظر قائمة المراجع) - المترجم).

(وإنجليزية)، على وجه الحصر تقريباً، حتى دراستها الجامعية. وهبة رؤوف تعد مثلاً يثير الاهتمام والتأثير، ليس فقط بسبب دوافع التحائها إلى التوجه الإسلامي، وإنما أيضاً لما يمكن أن تمثله من إمكانات تمكينية بالنسبة للنساء المسلمات. وتبدو هذه النقاط واضحة في كلماتها حول خبرتها في المدرسة الثانوية الألمانية:

لم يكن على أحد أن يشرح لي ماذا يعنى الوعظ، وما هو التوجه التبشيري، وكيف يمكن أن يسخر شخص من ثقافتك ويحط من قدرها! لقد كانوا [المدرسون الأجانب] في المدرسة ماهرين في أن يجعلونا نشعر بالدونية. ورغم وجود كنيسة صغيرة للطلاب المسيحيين للصلاة مرة واحدة في الأسبوع، فقد رفضوا إعطاءنا غرفة للصلاة خمس مرات في اليوم! ورغم أنه كان مسموحاً للطلاب الآخرين بارتداء ما يرغبون، لم يكن مسموحاً لي أن أرتدى الطرحة، بل وتعرضت لقيود فيما يتعلق بطريقة تغطيتي لشعري... وإذا لم يكن لديك صديق [بوى فريند] يعتبرونك غريبة، بل ويعتبرون أن هناك شيئاً خاطئاً بك أو بالعادات التي تمنع ذلك. لقد حاولوا أن يطبعوا في أذهاننا أنهم الغربيين المتحضرين، وأن الذين يحاولون من بيننا أن يصبحوا مسلمين جيدين إنما يتسمون بغرابة شديدة. (١٧)

إن الإسلام بالنسبة لهبة رؤوف وسيلة لاستعادة موضع هويتها في وجه ذلك الازدراء و/أو الاستخفاف المحسوس. ومن ثم، فهو أداة تمكينية للعمل من خلال غضبها واستيائها. هناك، في واقع الأمر، قدر ضخم من الغضب نابع من الفهم الخاطئ ولأفكار الخاطئة حول المجتمع الغربي. فالاختلافات الغربية، التي عادة ما يطلق عليها سلوكيات غير أخلاقية - تهدد ثقافتنا الإسلامية الأصيلة - يُنظر إليها من زاوية المطالبة الصريحة و"الخزنية" لاعتبار المثلية الجنسية<sup>(١٨)</sup> أمراً اعتيادياً والنظر إليه بصورة "إيجابية". إن قضية ما يحدث حول موضوع المثلية الجنسية يُنظر إليه باعتباره مؤشراً على مستويات الانحطاط الخلقي الذي وصل إليه الغرب، وعلى ما سيحدث لنا إذا ما اعتنقنا نفس المعتقدات الثقافية والاجتماعية.

وهناك العديد من التصورات الخاطئة حول "الآخر" الغربي في الأفكار الإسلامية لدى هبة رؤوف: "إن قمم واضعى المناهج الدراسية في فرنسا شواذ جنسياً!". (١٩) ويبدو واضحاً أن هناك خوفاً من أن الانفتاح الذي ينطوي عليه إعلان المثلية الجنسية سوف يقود إلى انتشارها لدى الآخرين، بينما الاحتواء (أى إذا ما حدثت في الخفاء) وإعلان الازدراء علانية سوف يقلص من معدل الانتشار: "أنا لا أريد هذا الانفتاح، أنا ضد الشذوذ الجنسي، دعهم يمارسوه داخل منازلهم!". (٢٠)

وهناك تصور آخر حول "الآخر" الغربي يتعلق بالأفكار التي لدى "الغرب" حول الأمومة. فهناك افتراض بأن "الغرب" يشوه الأمومة ويعتبرها غير ضرورية:

بعد عشرين سنة من الآن، سوف تصبح الأمومة في الغرب مسألة تبنى متخفية تحت قناع هدف خيرى إصلاحى أحقق [قالت ذلك بسخرية]. لماذا إذن يوجد في فرنسا معدل

سلبى للمواليد؟ - لأن الأمومة آخذة في أن تصبح غير ضرورية! (٢١)

وانطلاقاً من خبراتها السلبية ومفاهيمها غير الصحيحة، التي تُعتبر تراكمًا لصدمات حانقة مماثلة مع تأثيرات غربية أخرى، تشرح هبة رؤوف أنها شعرت بأن عليها أن تقوم بالاختيار. فمن زاوية التحاقها بالجامعة، أدركت أن عليها أن تختار لبقية حياتها؛ إما أن "تستسلم" وتصبح ذات توجه غربي، أو أن تسعى نحو بديل أصيل في خلفيتها الثقافية - أي الإسلام. وقد اختارت الإسلام. لقد كانت هبة رؤوف تبحث، في الواقع، عن وسيلة لتأكيد استقلالها في مواجهة أنماط التعريف الذاتي غير المستحبة، وفي ذات الوقت رغبتها في أن تكون جزءاً من جماعة ذات مهمة توكيد ذاتي مشروعة. لقد كانت هبة رؤوف مملوءة بذكريات "التوجه الغربي" القهري، ولذا فقد اختارت ما شعرت أنه يلبي حاجتها لشكل ما من التوكيد ضد "التوجه الغربي" بكل أشكاله. وقد أمدها ذلك بإحساس مقدس بالقيمة والهدف.

لقد تعلمت هبة رؤوف من عملاقتي النشاط الإسلامي: زينب الغزالي وصافي ناز كاظم. وتمثل هبة رؤوف، في الواقع، الجيل الأصغر من القائدات الإسلاميات الناشطات في مصر. ومع كل، فإن التواصل الذي تمثله ينبغي ألا يؤخذ بمعنى تطابق نقاط الانطلاق، أو حتى النتائج. إن خطاب هبة رؤوف يمثل اختلافاً مهماً عن خطاب زملائها وزميلاتها.

من المعتاد أن نسمع إنكاراً صريحاً، من جانب عديد من النشطاء والناشطات الإسلاميين، بشأن "قضية المرأة" طالما، كما يجادلون، يشير الإسلام إلى قضايا بني آدم أو الجنس البشري. أما هبة رؤوف، ففي حين تدعم أهمية النضال الأكبر، فإنها تجتهد، مع ذلك، في تحويل بؤرة تركيزها، بأسلوب واضح بقدر ماهو بارع، لإعطاء قضية المرأة نوعاً من المركزية. وقد حققت ذلك بعدد من الطرق.

أولاً، كرست هبة رؤوف أطروحتها لنيل درجة الماجستير لدراسة متأنية متقنة تحترم النصوص الإسلامية التقليدية، وانتهت إلى تفسيرات جديدة ومبتكرة حول أدوار المرأة. لقد جادلت هبة رؤوف بجرأة، ثم أثبتت، أنه وفقاً لعلماء الإسلام المرموقين، كان مسموحاً للمرأة بشغل أعلى المناصب العامة طالما كانت مؤهلة وجديرة بالمنصب. ولهذا، ينبغي ألا تركز التمايزات على نوع الجنس، وإنما على المؤهلات. إن هبة رؤوف، بهذا الجدال، إنما تؤيد فعلياً الأطروحة القائلة إن المرأة يجب أن تكون مَحولة لشغل مناصب مثل رئاسة الدولة أو القضاء. إنها نقطة تثير خلافات شديدة بالفعل، وخاصة بين صفوف جماعة الإخوان المسلمين ذاتها. وهبة رؤوف، بتبنيها هذا الموقف وفي نفس الوقت بما يحيط بها من حب كثيرات من الشباب الإسلاميات، (٢٢) إنما تجمع بين الشجاعة والفطنة السياسية.

ثانياً، إن موقف هبة رؤوف العام، سواء مع الشباب الإسلاميات "المجنّدات" أو من خلال عملها كمحررة لصفحة المرأة في جريدة "الشعب"، (٢٣) يلقي الضوء أيضاً على موقفها "الليبرالي" نسبياً. تقول هبة رؤوف:

لقد أصبحت المرأة أكثر تأثيراً في المجتمعات التقليدية التي تمر بمرحلة انتقال وتتسم بافتقار قاعدة مستقرة. ينبغي أن يكون الله هو معيار القياس، فالأمور إذا تركت للرجال فقط، فإنهم سيصبحون طغاة مستبدين، وإذا تركت للنساء فقط، فإنهن سيصبحن مؤذيات خبيثات. (٢٤)

كما تقول هبة رؤوف صراحة إنها تضحك "على الوعاظ بالمساجد الذين يخاطبون المرأة، لأنهم لا يدخلون في السياسة وإنما يحاولون التركيز على الأشياء المتعلقة بالمرأة فقط". (٢٥) تشير هبة رؤوف هنا إلى الوعاظ التقليديين، وبعض الذين ينشغلون بتجنيد أعضاء جدد، والذين لا يتحدثون إلا عن واجبات المرأة والتزاماتها. إن هذا النوع من الهداية، وفقاً لهبة رؤوف، ليس مثمراً، لأنه يفضل قضايا المرأة عن المشاركة السياسية الأوسع. وإذا نظرنا للأمر من زاوية نقد زميلاتها الإسلاميات للتوجه النسوي، يمكن القول إن رأيها يماثل "التوجه النسوي معكوساً".

ثالثاً، وجهة نظر هبة رؤوف حول المرأة تُعد مبتكرة نسبياً، وتمثل حجر الزاوية في رؤيتها الإسلامية الكلية. في مقابلة معها في "ميدل إيست ريبورت" (Middle East Re-port)، ترى هبة رؤوف أن تحرر المرأة في المجتمعات الإسلامية "يتطلب بعث الفكر الإسلامي والتجديد في الفقه الإسلامي". وعلاوة على ذلك، تطرح هبة رؤوف في نفس المقال أن هدفها ليس إعادة بناء القانون الإسلامي (في مقابل تفكيكه)، وإنما "بالفعل الدفاع عن الإسلام ضد الركود والتحيز" (Ra'uf Ezzat 1994: 26).

وعلى الرغم من منهجها في تناول حقوق المرأة، ترفض هبة رؤوف بعناد الإقرار بمشروعية التوجه النسوي أو الدفاع النسوي بشأن حقوق المرأة، وتعتبره يشير الشقاق ويتسم بالفردية. إن التوجه النسوي، كما تقول، "ليس ضرورياً"، طالما أن الإسلام ليس أسلوباً في الحياة فحسب وإنما "وجوداً سياسياً". وعلاوة على ذلك، فإن التوجه النسوي ليس سوى أثر باق من آثار الغرب، ولا ينطبق على الثقافات الإسلامية. وتقول هبة رؤوف مجادلة:

لا يستهدف التوجه النسوي سوى المرأة، فهل سمع أحد من قبل عن "التوجه الذكوري"؟ فمن أجل تناول مجمل قضية قهر المرأة، ينبغي تناول المجتمع ككل. ينبغي استهداف كل من الرجال والنساء، وخاصة لأننا يجب أن نهدف إلى تغيير الطريقة التقليدية في التفكير بنية المجتمع ككل. (٢٦)

وفي الواقع، تؤكد هبة رؤوف أن حركة التحرر الإسلامية تستهدف الرجال والنساء معاً، وترمى إلى تغيير العقلية القائمة التي ينجم عنها قهر المرأة. إن هبة رؤوف، مثلها مثل كثير من النساء الناشطات، تذهب إلى أن التوجه النسوي في شكله الحالي يشير الانقسام، ومن ثم لايفيد التحرر.

### حول الأسرة / حول الدولة

وفقاً لهبة رؤوف، فإن المذهب النسبي (Relativism) - شر نظري ناتج عن النفوذ

الغربي - يعنى أن الكوارث على شاكلة المثلية الجنسية تُعتبر عادية ومقبولة من جانب باقى المجتمع :

هذه هي مشكلتي مع مابعد الحداثة - لا يوجد مكان للدين على الإطلاق بسبب هذا الإنكار للمطلق. يجب أن توجد أشكال معينة من المطلق في مجتمعنا، وإلا سيصبح كل شئ نسبياً، وأى شئ مباحاً، بل والأسوأ من ذلك سيصبح الفرد هو الأبله العنيد والمخطئ دائماً. إن الإسلام يتألف من المطلق والنسبي. (٢٧)

وتذهب هبة رؤوف إلى أن المذهب النسبي مرتبط بفقدان تلك القيم الأساسية مثل الأسرة الممتدة وتعاطف النزعة الفردية - ميراث سلبي آخر للنزعة الغربية.

تنتقد هبة رؤوف افتقاد الدلالة السياسية التي تُعزى للأسرة، سواء في تفسيرات إسلامية تقليدية معينة أو في الدراسات الغربية. وترى أن هذين الاتجاهين في الفكر يؤكدان تقليدياً الأسرة كوحدة اجتماعية محضة، تؤدي وظائف مثل العاطفة، وإشباع الرغبات الجنسية، .. وما إلى ذلك. إن كليهما يتجاهل الدور السياسي الحيوي لوظائف الأسرة. "بدلاً من الارتقاء بدور الأسرة من أجل اعتباره بمثل أهمية أى نشاط عام، فقد تم تشويه الأسرة باعتبارها شأنًا «خاصاً»". (٢٨) وتؤكد أن هذا يحدث رغم القول النسوي المأثور، إن "الشخصى سياسى"، وبذلك تثبت أن التوجه النسوي قد فشل في رسالته.

وترى هبة رؤوف، أن النظرية السياسية الإسلامية تعتبر، فى المقابل، أن الأسرة وحدة سياسية جوهرية. وفى رأيها أن الأسرة المسلمة الصحيحة تصبح وسيلة لتحرير المرأة. إن الأسرة (بالمعنى الممتد) يتم إدراكها باعتبارها الوحدة السياسية الجوهرية فى المجتمع الإسلامى. وفى هذا التحليل، توسع هبة رؤوف تعاليم العالم الإسلامى الذى يؤثر بعمق على توجهاتها الإسلامية - سيد قطب، الذى اعتبر الأسرة "قاعدة المجتمع" (Qutb 1991: 182، دار الشروق: ص ١١٢) (٢٩)

وتخطو هبة رؤوف بهذه الأطروحة للأمام عبر موضوعتين رئيسيتين. الأولى هي أن السلطة السياسية يجب أن يُعهد بها إلى الأسرة فى مقابل الدولة. فالدولة، وخاصة فى شكلها الراهن، غير مجهزة على نحو جيد لمعالجة جميع المسئوليات التى كانت، عن خطأ، متوقعة منها. إن شرعية الدولة، كنظام فاسد دينياً، تصبح موضع تساؤل بدرجة كبيرة. وعلاوة على ذلك، فإن التغريب (Westernization) قد أدى إلى تدنيس سياسات الحكومة، مما أسفر عن انتشار القيم الغربية التدميرية حول النزعة الفردية، والتى أسهمت بدورها فى تحطيم قيم الأسرة الإسلامية. وتؤكد هبة رؤوف أن قيم التضامن فى جميع العصور، والاحترام المتبادل والحماية، ووضعية أفراد الأسرة، بما يستتبعها من هياكل يمكن الاعتماد عليها، هي بالتحديد التى منحت المرأة الحماية. إن غياب هذه القيم هو السبب الأساسى وراء قهر المرأة.

تكمن الأطروحة المركزية لدى هبة رؤوف، وما تبنى على أساسه، فى أن الأسرة كوحدة هي عملية مصغرة للدولة، حيث تجرى فيها نفس إجراءات الإدارة وتحقيق



الترباط. وتذهب هبة رؤوف إلى أن أهمية الأسرة هي أنها، فى المجتمعات غير الديمقراطية، تصبح المؤسسة العامة / الخاصة التى لا يمكن أن تحظرها الدولة: "لا توجد أى دولة يمكن أن تمنع الناس من تكوين عائلات". (٣٠) وهكذا، تصبح الأسرة بالفعل الحصن الرئيسى للحرية بالنسبة لكل أعضائها - من الرجال والنساء - ضد قهر الدولة. وبنفس الأسلوب، تصبح الأسرة أيضا بمثابة الضامن لحرية أعضائها.

ويلى ذلك، الموضوع الثانى لدى هبة رؤوف. إنها ترى أن الثنائية القائمة بين العام والخاص (من الآثار الباقية من النظريات النسوية والأنثروبولوجية الغربية) هى كذب وبهتان، طالما أن الخاص (أى الأسرة) هو العالم المُصغر للميدان العام الذى تجرى فيه ممارسة القوة. (٣١) وبالتالى، فإن هبة رؤوف تتحلل القول النسوى المأثور، "الشخصى سياسى"، وتضيف إليه البعد الخاص بالأسرة. إن الشخصى (المرأة)، فى نظيرها، هو العام (الأسرة) وهو السياسى (الدولة). وعلاوة على ذلك، فإنها تجادل فى أن الشورى كما ينبغى تحقيقها فى مجال إدارة الدولة، ينبغى أيضا تحقيقها فى مجال إدارة الأسرة. وتقول هبة رؤوف: "إن الإسلام يعتبر الأسرة نقطة الانطلاق لأى مجتمع إسلامى حقيقى. ونفس القيم [الخاصة بالميدان العام الكلى] يجب أن تهيمن". (٣٢)

وترى هبة رؤوف أن المرأة يجب أن تنخرط بنشاط فى إدارة أمتها الإسلامية والدفاع عنها. تقول: "ينبغى أن تصبح الخدمة العسكرية إجبارية للمرأة أيضا كما هو الحال بالنسبة للرجل"، طالما أن الأمة الإسلامية تعيش بالفعل حالة حرب. وهنا، نجد فى أطروحتها أصداء لأطروحات إسلاميين آخرين (مثل الشيخ محمد الغزالى) الذين يذهبون، رغم ذلك، إلى تقييد الواجبات العسكرية للمرأة وقصرها على ترميز الجرحى، وإعداد الوجبات، .. وما شابه ذلك.

وتؤكد هبة رؤوف أن "تربية الأطفال تُعد وظيفة سياسية على درجة كبيرة من الأهمية"، وبالتالى فإن:

الأسرة ليست عقبة. وإنما يمكن أن تتحول إلى عقبة. إن النساء اللاتى يبقين فى المنزل لفترة من أجل تربية الأطفال يشاركن فى حماية هذه الوحدة [الأسرة] فى المجتمع. مع ممارسة التربية الاجتماعية ومنح أطفالهن قيما إيجابية معينة. وبعد ذلك يمكن أن تذهب هذه النسوة لأداء أدوار أخرى عامة على نفس درجة الأهمية. لا يملك أحد ٢٤ ساعة يمكنه تكريسها لميدان واحد فقط. (٣٣)

إن هذه العبارة الأخيرة لهبة رؤوف تتناقض بشكل مباشر وتأكيدات زينب الغزالى التى تناولناها من قبل. ومع ذلك، هناك طابع مثالى واضح تضيفه هبة رؤوف على الأسرة فى كثير من أطروحاتها، وخاصة فيما يتعلق بإمكاناتها التحريرية بالنسبة للمرأة. إنها تتجاهل حقيقة أن كثيرا من القهر والعنف الذى تعاني منه المرأة ينتج عن إضفاء الذاتية على أعراف اجتماعية معينة ضارة، فضلا عن ممارستها داخل الأسرة. إن بعض الممارسات، كختان الإناث مثلا، يجرى تنفيذها بأمر من الأمهات على بناتهن. وعلى

الرغم من أن الدولة تلعب دوراً في إضفاء الطابع المؤسسي على هياكل القهر الأبوية، فإن إضفاء المثالية على الأسرة في معارضة الدولة يعنى تأييد نفس ثنائية الفكر التي تميل هبة رؤوف نفسها إلى انتقادها - "يجب أن نكف عن التفكير والنظر إلى الأشياء في ثنائيات". (٣٤)

لكن علينا أن نضع في الاعتبار أن أطروحة هبة رؤوف هي في الأساس رسالة سياسية ضد البنية القائمة للدولة، فضلاً عن محاولة صياغة شكل ما للتحرر "الإسلامي" للمرأة. وفي سياق النقطة الأولى، باعتبار الأسرة الوحدة المركزية للتحليل والعمل، فإن هبة رؤوف تنشئ بالفعل قيماً تقليدية ومقبولة بشكل عام، في حين تخفي في ذات الوقت مناشدة تتخذ من المرأة مركزاً لها. أما النقطة الأخيرة، فليس من المناسب لها أن تعالجها بأسلوب مباشر، طالما أنها تنطوي على مخاطرة وضعها في مواجهة مباشرة، ليس مع زملائها الرجال فحسب، وإنما أيضاً مع التوجهات الإسلامية الحالية. وهنا تظهر أطروحات الأقلية داخل التيار الإسلامي، التي تتميز بأنها مبتكرة وتحججها لغة الخطاب. ومع ذلك، تظل محاولتها تطوير خطاب هذه الأقلية من فوق منبر قوة للأغلبية ذا دلالة. وهذا الأخير يشير إلى القاعدا الاجتماعية الشعبية الواسعة التي يشغلها الإخوان المسلمون في الوقت الحاضر في مصر.

وتصف هبة رؤوف هدفها باعتباره تغيير النموذج المسيطر "من داخله". وباستخدامها للمصادر التقليدية، تعبر هبة رؤوف عن احترامها لهذه المصادر، في حين تسعى في ذات الوقت إلى إعادة التفسير والابتكار. وبالمثل، تضع هبة رؤوف نفسها، من الناحية الاستراتيجية، داخل الاتجاه الإسلامي المهيمن، ولكنها تعمل بنشاط من أجل الترويج لتصورها بشأن ما يجب أن تقوم به المرأة. وتقدم هبة رؤوف مثلاً سياسياً شخصياً، يكتسب شرعيته عن طريق خطاب ديني موضوع بشكل تكتيكي.

وعلى الرغم من أن هبة رؤوف تواصل تجميع الدعم لآرائها - وخاصة من دوائر الطالبات - فإن مدى اتساق وفاعلية رؤاها على المدى البعيد تظل محل تساؤل. ذلك أن تعريفها الذاتي، كامرأة "إسلامية" التوجه، يبدو متقلباً بحسب جمهورها. ففي فترة أسابيع قليلة، وصفت هبة رؤوف نفسها في مقابلة شخصية باعتبارها "إسلامية" التوجه، ثم تراجعت ونفت المصطلح، ثم ظهرت مرة أخرى وهي تصف نفسها بأنها إسلامية التوجه. وكان تراجعها عن المصطلح أثناء مقابلة شخصية أخرى، إذ قالت:

إن مصطلح "إسلامي" هو مصطلح قصري. كما لو أن الفرد الإسلامي يختلف عن المسلم، ويمكن أن يكون أكثر عنفاً ونضالية وأكثر وعياً سياسياً ونشاطاً. إنني أصف نفسي بما ينبغي، كما أتصور، أن يكون عليه الإنسان المسلم المتوسط. كما أنني لا أظاها بالمثالية. إذا كان الآخرون ليسوا مسلمين متوسطين، فهذه قصة أخرى - وواجبي إذن أن أحاول تحسينهم. (٣٥)

وعلى الرغم من أنها قدمت نفسها في هذه المقابلة باعتبارها "مسلمة متوسطة"، فإنها

تقول بوضوح "إنني أعلن أنني إسلامية" (Rau'f Ezzat 1994: 26). ويتبادر إلى الذهن السؤال التالي: إذا بدت هبة رؤوف مستعدة للمساومة حول تعريفها الذاتي، هل ستفعل نفس الشيء بأرائها حول ضرورة إعادة التفسير والابتكار في القضايا المتعلقة بالمرأة؟ إن موقفها الحالي مدفوع بطموحها السياسي. وعندما تواجه مقتضيات السياسة الواقعية، فإن دفاعها عن "حركة تحرر إسلامية للمرأة" يمكن أن يواجه خطر الانتهاء إلى لاشئ سوى ما يطلق عليه المصريون "أحلام الصبا".

ومما له دلالة، تحول هبة رؤوف التدريجي، وإن كان حاسماً، بعيداً عن التوكيدات البطريركية للأطروحات الأساسية لدى زينب الغزالي وصافي ناز كاظم. ورغم أن قدراً كبيراً من خطابها يحمل بين طياته آثار معاداة النزعة الغربية، ومعاداة توجه النسوي، فإنها مع ذلك تتوسع في أدوار المرأة وتشدد عليها. فعلى حين أنها تؤكد، مع معلمتيها، عدم وجود شئ منفصل اسمه قضية المرأة، فإنها تقوم بتطوير بنية موسعة لحماية وتعزيز الأدوار والحقوق الاجتماعية السياسية للنساء - الأسرة. إن هبة رؤوف، بتحطيمها العمدي للحاجز بين العام والخاص، قد خلقت براعة مخرجاً من تمجيد الأمومة كدور وحيد للمرأة. وبالتالي، فإنها تعتبر أن الأمومة والأسرة هما دوران سياسيان. وبوضعها للأمر بهذا الأسلوب، فإنها تفكك وتعيد بناء أدوار المرأة المسلمة. لقد أكد بعض الإسلاميين الرجال، مثل سيد قطب و عادل حسين، أهمية الدور المنزلي للمرأة داخل المجتمع الإسلامي. لكن موقفهما كان سعيًا لإعادة بناء التمجيد الاجتماعي للأمومة، وهو الأمر غير الجديد في حد ذاته. ومع كل، فإن الجديد يكمن تحديداً فيما صاغته هبة رؤوف، وقدمت له تعريفاً بطرق عديدة، وهو: الأم السياسية. ومع ذلك، يمكننا الجدال في أن دعوة هبة رؤوف إلى الأمهات المثاليات ليست سوى ما جسدهت زينب الغزالي لفترة طويلة من خلال دورها كناشطة سياسية، ومرشدة لشباب الرجال والنساء الإسلاميين. لكن زينب الغزالي مارست الأمومة السياسية بينما كانت تعظ بالحياة المنزلية والدور السياسي غير المباشر كدور رئيسي للنساء الأخريات. أما هبة رؤوف، من الناحية الأخرى، فقد قامت بتنظيم الدور وتعيشه، بل وتعتبره جزءاً لا يتجزأ من أي انخراط للمرأة في التوجه الإسلامي. وتجدد الإشارة إلى أن صياغة هبة رؤوف للأمومة السياسية تستبعد المرأة العاقرة كما يبدو. وعلى كل، تشير ممارسة زينب الغزالي لهذا الدور إلى أن العقم ليس عائقاً - فقبل كل شئ، ماتزال المرأة العاقرة قادرة على أداء دور "الأم السياسية". وعلاوة على ذلك، إذا كانت الأسرة هي الساحة السياسية، والجزء الأساسي من الدولة، إذن بإمكان الأخوات أيضاً أن يلعبن دوراً سياسياً مرشداً له أهميته كأعضاء في هذه الأسرة-الدولة. (٣٦)

لقد كانت هبة رؤوف تنشئ خطاباً تحريراً تمكينياً من داخل نموذج إسلامي مهيمن، خالقة بالفعل سرداً فرعياً من أشكال السرد الإسلامي الكبرى. وبالتمسك بالنماذج المسيطرة والجدال من داخلها، حافظت هبة رؤوف على الاستمرارية مع زينب الغزالي وصافي ناز كاظم والإسلاميين الرجال. ومع كل، فقد حاولت، من خلال دعوتها إلى

تحرير المرأة من داخل إطار هذا النموذج المهيمن، إحداهن ثغرة - وهو ما يتناقض بوضوح مع أطروحتها بعدم الحاجة إلى قضية منفصلة للمرأة. كما أن هبة رؤوف، بتشديدها على الأسرة، تسعى إلى عبور «الفجوة» بين الرجال والنساء، مجادلة من أجل مؤسسة (إسلامية) جماعية، في مقابل التوجه النسوي الغربي الذي يثير الشقاق ويتسم بالفردية. ومع كل، فإن هبة رؤوف، كما سابين بإيجاز، قد شاركت بفاعلية في خلق قبول للإيديولوجية الإسلامية الذكورية، ومن ثم تأييد هيمنتها.

الأمر الذي يتسم بالاتساق في أطروحات الإسلاميين من الرجال والنساء هو الثنائية في التحليل والعرض: الخير / الشر، المسلم / الغربي (أو غير المسلم)، الشرعي / غير الشرعي، العام / الخاص، الرجل / المرأة. إن الإسلاميين، بتأكيدهم دوماً هذه الثنائيات، يستخدمون أشكالاً معينة من الانعكاسية تُعتبر جزءاً من استراتيجيات خطابهم والقوة الضابطة لديهم. أن تكون معهم يعني أنك خير ومسلم وشرعي، بينما أن تكون ضدهم يعني أنك شرير وغربي وغير شرعي.

ومن خلال توظيف هذه الثنائيات، المشيرة للشقاق، كوسيلة (عمدية أو غير ذلك) للقوة الضابطة، يحقق الإسلاميون أمرين: أولاً، أنهم يعملون باستمرار على تقوية قاعدة قوتهم عن طريق تحديد من / ماذا هم ضده. وثانياً، أنهم يختارون كل "القوى النسائية" التي يحتاجونها لتنفيذ ما يعد بالفعل ثورة إسلامية. ومع كل، فإن هذا الجانب الأخير المتعلق باختيار القوى النسائية يتم بمهارة شديدة عبر آلية أمان مبنية داخلياً، إن جاز التعبير: المبرر لاستبعادهن شرعياً فيما بعد. فلم يتم تجريد المجال المنزلي فحسب، وإنما أصبحت الأمم ذاتها الآن ذروة الاهتمام السياسي الذي يمكن أن تتفوق فيه المرأة فحسب. إن هبة رؤوف، بالتوسع في موضوعاتها حول تحرر المرأة من خلال الأسرة، إنما تصادق على الأسس التي بموجبها يمكن للإسلاميين أن يطلبوا من أعضائهم النساء، بمجرد وصولهم إلى السلطة، مواصلة الجهاد والدعوة داخل نطاق الأسرة المسييسة. إذن ليس بالضرورة أن يطلب من النساء "العودة إلى المنزل"، فمن زاوية ما، فهن حتى في ذروة نشاطهن، لم يتركن المنزل أبداً. وماتزال الآثار المترتبة على مثل هذه المعالجة غير مرئية بعد.

## على سبيل الخاتمة

لقد قلت في الفصل الأول إن المرأة لا يمكن أن تصبح إسلامية ناشطة بدون ارتداء الحجاب، إذ يعتبر الحجاب علامة على قبول التوجه الإسلامي والتفاني من أجله. لكن النسويات الإسلاميات لا يرتدين جميعهن نفس الشكل من الحجاب. بل على العكس من ذلك، في حالة زينب الغزالي، وصافي ناز كاظم، وهبة رؤوف، يبدو أنه كلما تزايدت مناصرتهم لحقوق المرأة كلما ازدادت صرامة شكل الحجاب. زينب الغزالي، على سبيل المثال، عادة ما ترضى نفسها بحجاب بسيط، في حين ترتدي هبة رؤوف الخمار. (٣٧)

وبالمثل، لا ترتدى جميع النسويات الإسلاميات "أفكارهن" بنفس الأسلوب. فوجهات نظر زينب الغزالي، رغم مناصرتها لبعض المثل النسائية، تظل مع ذلك تصوراً تقليدياً للنساء كزوجات مطيعات، وأمهات رائعات، وجنديات عظيمات في سبيل الله. ومع كل، فهذه التسمية الأخيرة أصح للإشارة إليها هي أكثر من كونها دفاعاً عن الأدوار الأخرى للنساء المسلمات. إن المواقف المتناقضة التي تتخذها، أى دورها العام والحاجز من ناحية، ودور الطاعة في الحياة الخاصة الذى تدافع عنه بالنسبة للفتيات والنساء المسلمات من ناحية أخرى، إنما تنفى كثيراً مما تطرحه. ومع ذلك، تظل زينب الغزالي رائدة إسلامية، أرشدت أجيالاً من الرجال والنساء الإسلاميين، وكانت بالنسبة لهم بمثابة الأم. كما يجدر أن نضع فى الاعتبار أيضاً أن أفكار زينب الغزالي حول المرأة لم تظل ساكنة دون حراك طوال فترة نشاطها. ففي واقع الأمر، شهدت تصوراتها حول دور المرأة تحولاً تدريجياً فى الثمانينيات نتيجة لمقتضيات المشروع السياسى، ومتطلبات توسيع قاعدة القوة، تلك الأمور التى اقتضت مشاركة أكثر نشاطاً للمرأة فى الحركات الإسلامية.

لقد كان باستطاعة الخطاب الإسلامى فى السبعينيات الوصول إلى صافى ناز كاظم وتعبئتها. وهى، رغم تعاطفها مع أيديولوجية الإخوان المسلمين، ظلت مستقلة عن أى حزب أو جماعة. لقد شاركت صافى ناز كاظم بإخلاص وجهة نظر زينب الغزالي أن التوجه الإسلامى هو الطريق الوحيد لجميع المجتمعات الإسلامية. وعلاوة على ذلك، فكلتاها تشارك فى الرأى، وإن كان بصياغتين مختلفتين، حول الدولة المصرية الراهنة، وحقيقة أنها منيت بإخفاق تيمس، ووقعت بالكامل تحت نفوذ الأيديولوجيات الغربية الفاسدة. كما تنتقد كلتاها بطريقتهما وحشية الدولة، فضلاً عن تأكيد عدم شرعيتها كبنية للسلطة.

وفيما يتعلق بالتوجه النسوى، نجد أن أفكار صافى ناز كاظم أكثر توسعاً وانتقاداً من أفكار زينب الغزالي. ويكمن سبب ذلك فى أن التوجه النسوى - وخاصة صيغته ذات الطابع العلمانى والغربى - قد أصبح أكثر إشكالية فى نفس الفترة تقريباً التى أصبح فيها التوجه الإسلامى ذاته ملمحاً سائداً فى الحياة السياسية المصرية، أى خلال منتصف السبعينيات وفى الثمانينيات. وعلاوة على ذلك، كانت صافى ناز كاظم أكثر تعرضاً للنظرية النسوية الغربية الراديكالية، والتى اعتبرتها تمثل فحوى جميع التوجهات النسوية، نظراً لخلقيتها الأدبية وإقامتها لفترة فى الولايات المتحدة. وتعنى هذه النقطة الأخيرة أنه على حين كانت صافى ناز كاظم أكثر استعداداً من زينب الغزالي للإقرار بالقهر الواقع على المرأة، كانت أكثر حماساً ووضوحاً فى معارضتها للأسلوب المستخدم لترويج "التوجه النسوى". وبالإضافة إلى ذلك، ونظراً لانتماء صافى ناز كاظم لجيل فرخنده حسن (لجنة المرأة بالحزب الوطنى الديمقراطى) وأسْمهان شكرى (لجنة المرأة بحزب العمل)، (٣٨) فليس غريباً أن تعتبر التوجه النسوى "غير ضرورى". وهى تمضى أبعد من أى نسوية مصرية أخرى فى تصويرها للتوجه النسوى كشقيق للأيديولوجية الصهيونية، وجزء من مخطط "أوروأمرىصهونى" أكبر.

تشكل هبة رؤوف استمراراً لزينب الغزالي وصافى ناز كاظم، بقدر ما تُعد هي نفسها من اتباع فكر الإخوان المسلمين، وتؤمن بشعار "الإسلام هو الحل"، وتعتبر سلطة الدولة قمعية وغير شرعية. إن هبة رؤوف وزينب الغزالي وصافى ناز كاظم يمثلن سلسلة متصلة، حيث أنهن يتقاسمن ويترحن تصورات ثنائية في الفكر الإسلامي، والتي تسفر عن استبعاد لأفكار "الآخر". والسيدات الثلاث قائدات شعبيات بما لديهن من مجموعة من "المريدين"، وهن بذلك يعززن التوجه الإسلامي من خلال استخدام قوتهن الضابطة وتطويرها، ويقين بالكامل واقعات تحت مظلة - ومستفيدات من - الهيمنة الإسلامية في المجتمع المصري. وعلاوة على ذلك، فإن النسويات الإسلاميات الثلاث لن يقفن دون حراك إزاء "التوجه النسوي" كتعريف ذاتي. إن عداهن للمصطلح شديد، بحيث نجدهن غير مهتمات بالاستماع إلى مختلف عمليات إعادة بنائه أو للتصورات المتعددة حوله.

ويكمن اختلاف هبة رؤوف عن معلميتها السابقتين - الناشطات من الرجال والنساء - في استخدامها لنفس الاستراتيجيات الثنائية والإطار المهيمن من أجل طرح موقف نسوي أكثر انفتاحاً. وهنا يجرى استخدام التوجه النسوي من الزاوية التي قمت بتعريفها من قبل: أي كوعى بما تتعرض له المرأة من قهر بسبب جنسها، والرغبة في تقويض أساس هذا القهر بشكل مباشر، وخلق مجتمع المساواة. تجادل هبة رؤوف، على ما يبدو، ظاهرياً، من أجل أن تحل الأسرة ذات سلطة محل الدولة، ومن أجل وجود الأم السياسية داخل هذه الأسرة - بنية الدولة كمصدر للسلطة. إن هبة رؤوف، بدفاعها عن ذلك، تدعو في ذات الوقت إلى آلية من شأنها حماية المرأة، بينما تمهد الطريق أمام النساء ليصبحن قائدات داخل تلك الآلية.

وفي واقع الأمر، فلدى دراستنا التوجه النسوي الإسلامي، بدأنا بـ "الميول الطبيعية"، ثم انتقلنا إلى ديكتاتورية المجتمع والدولة بواسطة الأوروأمريصهيونية، وانتهينا بالدولة الأسرة والأم السياسية. وفي الفصل التالي، والأخير، سوف أدرس إلى أين أوصلتنا رحلة فهم وتحليل ديناميات التوجهات النسوية، والتوجهات الإسلامية، والدولة.

## الهوامش

- (١) راجع النقاش الوارد بالفصل الأول تحت عنوان "التوجهات النسوية".
  - (٢) لا توجد صلة قرابة بين زينب الغزالي والشيخ الغزالي الذي تحدثنا عنه في الفصل السابع.
  - (٣) راجع الفصل الخامس فيما يتعلق بهدى شعراوي.
  - (٤) تدافع، في هذه الحالة، عن النص القرآني بشأن ضرب الزوج لزوجته غير المطيعة، وتعالج هذا الموضوع تفصيلاً في مقالها.
  - (٥) كان ذلك بعد نقلها إلى سجن النساء من السجن الحربي الذي تعرضت فيه للتعذيب.
  - (٦) مقابلة شخصية في أكتوبر ١٩٩٤.
  - (٧) راجع الفصل الثالث.
  - (٨) مقابلة شخصية في أكتوبر ١٩٩٤.
  - (٩) مقابلة شخصية في أكتوبر ١٩٩٤.
  - (١٠) مقابلة شخصية في أكتوبر ١٩٩٤.
  - (١١) راجع:
- Dina Ezzat, "Liberation through God's Word", Al-Ahram Weekly, 2-8 March, (1995: 3).
- (١٢) مقابلة شخصية.
  - (١٣) مقابلة شخصية.
  - (١٤) مقابلة شخصية في نوفمبر ١٩٩٥.
  - (١٥) خلال المقابلة مع دينا عزت، والمنشورة في الأهرام ويكلي.
  - (١٦) خلال المقابلة مع دينا عزت، والمنشورة في الأهرام ويكلي.
  - (١٧) مقابلة شخصية، مايو ١٩٩٣.
  - (١٨) المثلية الجنسية هي الترجمة العربية لكلمة Homosexuality، والتي يجرى أحياناً ترجمتها بكلمة الشذوذ الجنسي.
  - (١٩) مقابلة شخصية، أكتوبر ١٩٩٥.
  - (٢٠) مقابلة شخصية، أكتوبر ١٩٩٥.
  - (٢١) مقابلة شخصية، نوفمبر ١٩٩٤.
  - (٢٢) تتعامل هبة رؤوف مع غالبية الشباب الجامعيات كالشقيقة الكبرى الناصحة، وتدفع الطالبات نحوها عند رؤيتهن. إنها تستمع إلى مشكلاتهن، وتمنحهن النصح والمشورة حول أمورهن العاطفية والشخصية؛ وتشجعهن في عملهن، وتمدهن بالنصيحة بشأن الموضوعات التي يمكنهن التخصص فيها، والمواد الدراسية التي يمكنهن دراستها بما يفيدهن في وظائفهن المستقبلية؛ كما تشاركهن فرحتهن بنجاحاتهن الأكاديمية والشخصية. لقد رأيت بعضاً من هذه التفاعلات عندما صاحبتهن في زيارة إلى الجامعة الأمريكية بالقاهرة. لقد أذهلني ما حظت به من تحيات دافئة متحمسة. لقد تجمعت حولها الفتيات المحجبات بالجامعة الأمريكية ليستمتعن بدفئتها وودها ونصحها. حتى حارس الأمن على باب الجامعة الأمريكية بدأ مرحباً بها، ورغم أن الإجراءات الأمنية تفرض على الحراس فحص جميع حقائب الداخلين إلى الجامعة، فقد ابتسم لها الحارس باحترام وسمح لها بالدخول في صمت.
  - (٢٣) تصدر جريدة الشعب أسبوعياً، وهي جريدة معارضة، عن تحالف الإخوان المسلمين وحزب العمل.
  - (٢٤) في مقابلة شخصية، نوفمبر ١٩٩٤.
  - (٢٥) عبارة قالتها أثناء المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، سبتمبر ١٩٩٤.

- ( ٢٦ ) مقابلة شخصية، سبتمبر ١٩٩٤ .
- ( ٢٧ ) مقابلة شخصية، نوفمبر ١٩٩٤ .
- ( ٢٨ ) لقد تناولت هبة رؤوف هذا الأمر بتوسع خلال الحديث الذى أدلت به أثناء المؤتمر الدولى للسكان والتنمية الذى انعقد فى القاهرة فى سبتمبر ١٩٩٤ . ومما له دلالة أنها كانت مشاركة فى حلقة نقاشية مع أحد الأعضاء المرموقين بحزب العمل الذى يهيمن عليه الإسلاميون .
- ( ٢٩ ) راجع أيضا الفصل السابق .
- ( ٣٠ ) عبارة قالتها هبة رؤوف أثناء المؤتمر الدولى للسكان والتنمية، سبتمبر ١٩٩٤ .
- ( ٣١ ) كانت هذه هى الأطروحة الأساسية لهبة رؤوف أثناء حديثها فى المؤتمر الدولى للسكان والتنمية .
- ( ٣٢ ) المؤتمر الدولى للسكان والتنمية، سبتمبر ١٩٩٤ .
- ( ٣٣ ) المؤتمر الدولى للسكان والتنمية، سبتمبر ١٩٩٤ .
- ( ٣٤ ) عبارة قالتها أثناء المؤتمر الدولى للسكان والتنمية، سبتمبر ١٩٩٤ .
- ( ٣٥ ) مقابلة شخصية، نوفمبر ١٩٩٤ .
- ( ٣٦ ) ينبغى أن أقر بمسئوليتى الشخصية عن هذا الشرح والتفسير الأخير لبعض أفكار هبة رؤوف . فماتزال هبة رؤوف منشغلة بكتابة أطروحتها، وليس لدى معرفة بأى كتابات أو مواد منشورة لها يمكن أن تؤيد مثل هذا الشرح التفصيلى .
- ( ٣٧ ) راجع الفصل الخامس .
- ( ٣٨ ) راجع الفصل الخامس .





الفصل  
التاسع

## الخاتمة: التوجه

# 9

## النسوى والتوجهات

## الإسلامية والدولة

إن الرحلة التي بدأتها لاستكشاف التفاعل بين التوجهات النسوية، والتوجهات الإسلامية، والدولة في مصر، قد اقتضت تعرفي على النشطاء الإسلاميين الرجال والنساء، والناشطات العلمانيات والمسلمات، ومجموعات متنوعة من القوانين والمناقشات، فضلاً عن مختلف النضالات من أجل السلطة والهيمنة. لقد ألقى الضوء على صراع القوى القائم بين الدولة بطبيعتها المشخصة، وبين الإسلاميين في تنوعهم، وذلك من خلال رؤى مختلف النسويات المصريات، وقيمت بتحليل ذلك. لقد كانت رحلة، سادت فيها مختلف التوجهات النسوية المصرية وتأكدت.

لقد كانت أكثر الجوانب إحباطاً في كتابة هذا البحث تتمثل في العجز عن تقديم جميع الأصوات النسائية. وفي الأساس، فإن النساء اللاتي قدمتهن هنا لسن سوى جزءٍ من العديد والعديد من النسويات اللاتي يعد النضال من أجل حقوق المرأة جانباً محدداً لحياتهن. كما أن محاولاتهن، سواء اليومية أو بعيدة المدى، قد صاغت وماتزال تصوغ كثيراً من ديناميات ألعاب القوة المهيمنة.

أما الجانب الأكثر ثراءً في هذا المشروع البحثي، فقد تمثل في مقابلي لهؤلاء النساء مراراً ومرات (وتسجيل ذلك) في النص، وتجديد معرفتي بهن وبخطابتهن. وفوق كل شيء، فقد اشتد ساعدي بتمكني من تحديد تنوع النضالات النسائية، وإدراك أن التوجهات النسوية هي جميعها الأفضل بسبب اختلافاتها. إن كلا الجانبين من شخصيتي - الباحثة والناشطة - قد اكتسب معرفة وبصيرة وفهماً. كما أن رحلة العمل الميداني والكتابة كانت تعني أيضاً مقارنة مختلف جوانب الصحة النصوية لكل من التمثيل والخطاب على الترتيب. فما طرحته النسويات عن التوجه الإسلامي والدولة، والتوجه النسوي، قد جرى تقديمه عبر تعيين مواضع أعمالهن ومقارنتها.

وفي الصفحات التالية، سوف أوجز الجوانب البارزة من ديناميات القوة بين التوجهات الإسلامية، والتوجهات النسوية والدولة. ويجدر القول إن كتابة هذا الفصل الختامي

تتسم بصعوبة شديدة. فكيف يمكن للمرء أن يصل إلى نتائج في قضايا ماتزال حتى هذه اللحظة تموج بديناميات مستمرة؟ وكيف يمكن للمرء أن يوجز ما يزيد على ٢٠ سنة من النشاط الذي مايزال وثيق الصلة بالموضوع، وله أهميته؟ ومع كل، فقد حاولت الإمساك بزمام لحظة في وسط ديناميات القوة هذه، والتي تشهد تحولات مستمرة. ولهذا، سوف يضع القسم الأول الخطوط العريضة مختلف ديناميات التوجهات النسوية، والتوجهات الإسلامية والدولة، من زاوية علاقتها الوثيقة بقوة التوجهات النسوية المصرية ومدى تأثيرها فيها أساساً. سوف أقوم بتحديد الجوانب الرئيسية مختلف التوجهات النسوية المصرية التي عرضت لها؛ وسأدرس بإيجاز الديناميات القائمة بين الإسلاميين والدولة، ثم أوجز ثانية وجهات النظر الإسلامية حول العلاقات بين الجنسين، وما يستتبع ذلك من ردود أفعال و/ أو مداخلات نسوية. وأطرح، في القسم الثاني، مجادلتي من أجل سياسة اختلاف نسوية مصرية. أما في القسم الثالث والأخير، من هذا الفصل، فإننى أقدم بإيجاز سبلاً أخرى ممكنة في مجال البحث.

### التوجهات النسوية - متفرقات رغم تجمعهن

لقد حدد هذا البحث - من خلال العمل عبر تعريف ما بعد حداثي للتوجه النسوي، يرتكز على خصوصيات ثقافية وتاريخية، فضلاً عن التمرکز وتعددية الأصوات - ثلاثة

روافد نسوية رئيسية في مصر: العلماني، والإسلامي، والمسلم. وتظل هذه التوجهات النسوية المختلفة داخل الطبقتين العليا والوسطى بدرجة كبيرة، رغم أن الروافد الإسلامية لديها جمهور احتمالي أكبر نظراً لاستخدام الإسلاميين للغة الإسلام المهيمنة، علاوة على وجود أشكال مختلفة للنشاط الذي يناصره التوجه الإسلامي ذاته بين جميع الطبقات الاجتماعية والاقتصادية. لقد كان مصطلح التوجه النسوي بمثابة تقنية تعريف من أجل وصف جميع النساء اللاتي يعتبرن المرأة مقهورة بمختلف السبل وبطرق عديدة، ويسعين بنشاط إلى معالجة هذا الظلم وتصحيحه عبر أساليب متنوعة. وعلى الرغم من أنهن، بوجه عام، نادراً ما يشرن لأنفسهن كنسويات - وتعارض بعضهن المصطلح بقوة - فمن الأهمية لإلقاء الضوء على الوعي النسوي الذي تمثله مختلف هؤلاء النسوة. وفي داخل كل رافد من هذه الروافد، نجد أن التنوع وخصوصية النص تمثل بطروحات لفظية. ومع ذلك، فقد حاولت أيضاً إجراء تعميم لبعض من تلك الجوانب من أجل تحليل الديناميات الأكبر للقوة بين الفكر الإسلامي، والنشاطات النسوية، وقوانين الدولة.

عند أحد طرفي درجات التنوع السياسي نجد التوجه النسوي العلماني مثلاً في حزب التجمع، ومركز دراسات المرأة الجديدة. إن كليهما يدعو إلى المساواة الكاملة بين الجنسين، ويحاول تأسيس أفكاره على حقوق المرأة خارج الأطر الدينية، ويعتبر التوجه الإسلامي العدو الأول، وأيضاً الدولة الإسلامية في كل نواياها وأهدافها. وفيما يتعلق بغالبية النسويات العلمانيات، فإن عداوهن تجاه أي خطاب ينطوي على "الإسلام" لا يوازيه إلا كراهيتهن وشكوكهن الشديدة إزاء ما يعتبرنه الإسلام السياسي المهيمن. ويعتبرن الحل، بشكل أو آخر، في الإصرار على أن تتبنى الدولة الأفكار العلمانية التي تتجنب بوجه خاص الخلط بين السياسة والدين، بينما ينبغي أن يظل الدين شأنًا خاصاً مقصوراً على الأفراد، ولا ينبغي مزجه بالسياسة في أية حالة أو على أي مستوى. إن النسويات العلمانيات، في أسلوبهن الرافض لجميع خطابات التحرير داخل الأطر الدينية، إنما يخاطرن فعلياً بمحافة كثير من الناشطات المصريات المعاصرات واستيعادهن لهن. وفي هذا الصدد، تتبع النسويات العلمانيات سياسات "الآخريّة" - حيث "الآخر" هو من يفكر على نحو مختلف في مواجهة الدين.

ويوجد عند الطرف الآخر لتدرجات التنوع السياسي، النسويات الإسلاميات المثلات على المستوى العام، بدرجة ما، في حزب العمل، بالإضافة إلى النشاطات المستقلة مثل هبة رؤوف. إن النسويات الإسلاميات، مثلهن مثل نظرائهن من الرجال الإسلاميين، يضعن مجمل برامجهن السياسية والاجتماعية بحزم داخل إطار الإسلام السياسي. ويحرص الإسلاميون، الرجال والنساء، على عدم فقدان دعم كل منهما للآخر في خضم النضال المشترك؛ وهو الأمر الذي يؤثر في أفكار النسويات، أي التشديد على العدالة والاتساق في مقابل الدعوة إلى المساواة التي يمكن أن تثير الشقاق. إن القوة الضابطة لدى الإسلاميين تتوافق والاستراتيجيات النسوية الإسلامية بشأن استبعاد "الآخرين"، وتعيين الحدود في المجتمع بين "نحن" (الإسلاميين) و"هم" (غير

الإسلاميين). وتتعارض تصوراتهن حول الدولة تعارضاً مباشراً وتصورات العلمانيات، ولكنها تتطابق وتصورات زملائهن الرجال. كما يذهبن إلى أن الدولة تقمع الجميع في المجتمع - الرجال والنساء - وتحديدًا بسبب غياب القوانين الإسلامية الصحيحة، نتيجة الخضوع لهيمنة الأيديولوجية الغربية. إن المرأة، وفقاً للنسويات الإسلاميات، مقهورة في هذا السياق بوجه خاص، لأن قوة التوجه الإسلامي المهيمنة تقابلها القوة القمعية للدولة. وتؤثر هذه الأخيرة على نمط الحياة المفروض على النساء (والرجال)، والذي يتنافى وميولهم الطبيعية ويقهرهم عبر المتطلبات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الغربية - ومن ثم غير الأصلية. إن النسويات الإسلاميات، بأسلوبهن في تبني التقنيات الضابطة (لزملائهن الرجال الإسلاميين) بشأن استبعاد من يطرحون تنوع الممارسات السياسية والاجتماعية الإسلامية، إنما يخاطرون بتنفيذ كثير من الأعضاء المحتمل تجنيدهم. وبإدراك المسألة على هذا النحو، تتبنى النسويات الإسلاميات والعلمانيات سياسات "الأخيرة"، أو استبعاد "الأخر" من خطاباتهن.

وتقع النسويات المسلمات بين هذين الاتجاهين النسويين. وتتجلى أفكارهن من خلال الحزب السياسي الناصري، وبدرجة ما عن طريق مجموعة بنت الأرض. تعتبر هؤلاء النسويات الدولة متفرجاً مذنباً، وأحياناً شريكاً ضالماً في التصورات الإسلامية (ليس النسوية الإسلامية) العامة وتخصيص الأدوار بين الجنسين. وعلى حين تدافع النسويات المسلمات أحياناً عن مبدأ أن الدين لله والسياسة للجميع، فهن يجادلن فعلياً عبر الخطوط التي تقر بأهمية الإسلام ثقافياً وسياسياً. ويذهبن، بشكل عام، إلى أن أي أطروحة حول قضايا المرأة تقع خارج الإسلام لن تفوز بالدعم الشعبي، في بلد يؤسس فيه الإسلام حياة الناس ويؤثر فيها. وتعتبر النسويات المسلمات، أن تطوير خطاب إسلامي (نسوي) مضاد يعد أمراً جوهرياً، إذا ما تتطلب الأمر معارضة القوة المزيفة للمعرفة الإسلامية المهيمنة، وصياغة تفسيرات بديلة حول الواقع. وبهذا المعنى، يقع فكر وبرامج النسويات المسلمات داخل نموذج فوكو-جرامشي ضد الحقيقة المهيمنة وديناميات القوة المرتبطة بها. وبالتالي، فإنني أتصور أن دورهن هو الأكثر حسماً داخل دينامية الدولة-التوجهات الإسلامية-التوجهات النسوية. ومن الناحية التقنية، يمكن أن تعبر النسويات المسلمات الانقسام الأيديولوجي القائم بين النسويات، طالما أنهن، من حيث طبيعتهن نفسها، يشتملن على مختلف التصورات الدينية، علاوة على النية لاجتناب النزعة المتطرفة من الجانبين. ويحدث أن تكون النسويات المسلمات إما منبذات وإما مؤسسات لتوجهات جديدة - يتوقف الأمر على السياسات اللاتي يخترنها والمناخ الذي يعملن داخله.

وعلاوة على ذلك، حتى عندما تدعى بعض النساء العلمانية<sup>(1)</sup> كأساس لنشاطهن (مثل النساء الناصريات)، فإن ذلك لا يشير إلا إلى اختيار انتقائي للمادة الدينية. وبعبارة أخرى، رغم إعلان العلمانية، فهن يبذلن في نفس الوقت جهوداً من أجل "تقديم الفهم الصحيح للقيم الإسلامية". ولنضع الأمر على نحو مختلف: على الرغم من قولهن

إن برامجهن تخلو من الأطروحات الدينية والمنطق الديني، لا يمكن أن تتجنب هؤلاء النسوة الوضع السياسي السائد حولهن، والذي يتسم بأن الخطاب السياسي ذاته موجه نحو إطار أكبر يدور حول "من هو المسلم الأفضل؟" أو "ما الإسلام الحقيقي؟" ويقع داخله. وبالتالي يصبح من غير الواقعي افتراض أن العلمانية تشير في الواقع إلى عدم بروز الخطابات الدينية. الأكثر ترجيحاً هو أن الأمر مختلف يتمثل في مدى الارتكان إلى الدين والتشديد عليه في مختلف الأطروحات.

ومن هنا، تختلف الاستراتيجيات التي تتبناها المجموعات النسوية باختلاف المجموعة، كما تختلف أيضاً بين الأفراد داخل المجموعة الواحدة. لقد كانت المشاركات في الأحزاب السياسية أقل مرونة في قدرتهن على طرح خطابهن خارج شكل ما من أشكال الأطر الإسلامية - كما تشير حالة حزب التجمع. ومن الناحية الأخرى، نجد أن مركز دراسات المرأة الجديدة أقل اهتماماً نسبياً بإضفاء شرعية على أطروحاته داخل إطار إسلامي أو ديني. ويرتبط سبب هذا التناقض ارتباطاً مباشراً بمدى المسافة من القوة القمعية الفعلية للدولة وخطابها المهيمن. ومع ذلك، فإن الأحزاب السياسية - بغض النظر عن الحزب الوطني الديمقراطي - واقعة في مأزق، طالما أن الحكومة "تسمح لها" بأن تكون في المعارضة. إن مثل هذه المجموعات لديها قدرة، أقل نسبياً، على المناورة بشأن إبعاد نفسها بقدر كاف عن الخطابات المهيمنة، ومن ثم على طرح خطاباتها.

ويصدق الوضع بنفس القدر على المنظمات غير الحكومية (النسائية) الأخرى المسجلة بموجب القانون ٣٢ / ١٩٦٤ لدى وزارة الشؤون الاجتماعية. وهو جانب دال من جوانب القوة الضابطة لدى الدولة، والتي تلقى الضوء على قدرة الدولة ليس على السيطرة على المعارضة فحسب، وإنما أيضاً للتأكد من استمرار سيادة خطابها نفسه. إنني أرى في تقنيات القوة الضابطة هذه أداة تدميرية مبنية داخلها. فطالما يظل خطاب الدولة حول الإسلام رد فعل للتوجه الإسلامي، ستهيمن هذه الخاصية، في نهاية المطاف، وتؤدي إلى تنميط خطابات المنظمات غير الحكومية "المعارضة" التي تسمح بها الدولة. وفي النهاية، سيصبح خطاب المعارضة الوحيد الذي يتسم بالمصادقية والدلالة هو خطاب الإسلاميين - الذين قاموا هم أنفسهم، تاريخياً، بإدخال وتطوير وتنقيح خطاب الإسلام السياسي. إن الدولة تحارب في معركة خاسرة على أرضية ليست أرضيتها، ومن خلال قواها القمعية لإجبار المجموعات النسائية الأخرى - التي تعد مواقع احتمالية لخطاب معارض بديل - على المخاطرة بأن تخسر معها المعركة.

تكررت عبارة "لا تمتلك المرأة قوة سياسية" كثيراً خلال المقابلات التي أجريتها، وفي المحاضرات والندوات التي تدور حول قضية النوع. وبعيداً عن اعتبارها عبارة غير دقيقة، فإنني أجدتها مع ذلك ذات دلالة. فالنسويات يمتلكن قوة بالفعل، سواء من خلال وجودهن ذاته، أو من خلال تنوع أشكال مقاومتهم لسطة الدولة. ومع كل، يشير تكرار هذه العبارة إلى عدم رضا النسويات عن قواهن الحالية و/ أو غياب إدراكها. وتسعى مختلف النسويات إلى امتلاك القدرة على تغيير العلاقات الاجتماعية القائمة في



اجتمع، بغض النظر عن الطريقة التي تراها مختلف التيارات مناسبة. تكمن القوة، من وجهة نظرهم، في القدرة على تعديل القوانين التي تؤثر فيهن: سواء بإحلال قوانين أخرى من صنع الإنسان محلها، أو عن طريق الشريعة الإسلامية. وبإيجاز، فإن القوة - رغم إدراكها من وجهات نظر عديدة - تقتصر بالدولة والإسلاميين الرجال. وترى النسويات العلمانيات والمسلمات كلا من الدولة والإسلاميين شكلين قسرين للقوة. وتعتبر النسويات الإسلاميات أن سلطة الدولة قسرية، في حين أن سلطة الإسلاميين تحريرية كاملة استنادا إلى زعم تلك السلطة طرح الإسلام الأصيل.

إن النسويات من كل التيارات، سواء في المنظمات غير الحكومية، أو في الأحزاب السياسية، أو كليهما، ينخرطن بنشاط في المناقشات والعمل، ولكنهن مع ذلك يملن نحو التشكك. ولا ترتبط هذه النزعة التشككية بالديناميات الحالية بين الإسلاميين والدولة فحسب، وإنما ترتبط أيضا بقدرتهن على تغيير المجتمع. إن نسويات الحزب الوطني الديمقراطي، والنسويات داخل الحركة الإسلامية، هن الأكثر شعورا بالأمل. وأعتقد أن نسويات الحزب الوطني الديمقراطي مدعومات بقوة سلطة الدولة؛ بينما تحرك نسويات الحركة الإسلامية أيديولوجية المقاومة المهيمنة التي تطرح أن التوجه الإسلامي هو للنشطاء الإسلاميين.

إن النسويات المصريات من كل المشارب - سواء المفعمات بالأمل والمتشككات، أو كليهما على التناوب - ينخرطن بنشاط في المناقشات الدائرة حول القوانين التي تصدرها الدولة وتؤثر على المرأة. وتتفق غالبية النسويات على أن القوانين الحالية قمعية وتحتاج إلى نوع من التغيير. ويعتبرن أن قوانين الأسرة، وقانون الجنسية، وقوانين العمل، وقانون العقوبات تتحيز ضد المرأة. وتميز النسويات العلمانيات والمسلمات، في أغلب الحالات، بين رسالة القانون وتطبيقه، مجادلات من أجل ضرورة تطبيق أكثر فاعلية. ولا ترى النسويات الإسلاميات أن هناك حاجة إلى قوانين مدنية في المقام الأول، ويناصرن تطبيق الشريعة. ويمكن القول إن القوانين التي تؤثر على المرأة، كسلاح لدى الدولة، قد نجحت حتى الآن في القيام بدور أحد أشكال التقنيات الضابطة التي تعتمد على ثنائيات العقلاني/العاطفي، وذى المصادقية/غير ذى المصادقية. إن هذا الشكل من القوة المؤسسية للدولة يستبعد على هذا النحو بفعالية الخطابات النسوية المضادة، باعتبارها خطاباً "غير مألوف" وغير ذى مصادقية وغير عقلاني من جانب "الآخر". وبهذه الكيفية، يرتبط القانون بالسلطة، في حين يتطابق مع توجهات اليخس من قيمة خبرات المرأة وأهليتها. ولذلك، فإن النسويات اللاتي يرغبن في تحدى القانون عليهن هدم الافتراض القائل إن العقلانية والعدالة صفات ذكورية. وهؤلاء النسويات، بقيامهن بذلك، يتحدين بالضرورة طبيعة السلطة الذكورية وصرحها في المجتمع ككل.

وماتزال هذه المحاولة غير مجربة بعد. تعتبر النسويات العلمانيات والمسلمات أن المشكلة الأساسية تكمن في جهل المرأة بالقوانين ذاتها، ويرين أن هذه القوانين تحتاج إلى التعديل. هذا، في حين تدعو النسويات الإسلاميات إلى إلغاء هذه القوانين برمتها لصالح

قوانين الشريعة ذات التفسير الذكوري. و فقط من خلال زيادة الوعي بالقوانين القائمة - ومع شكل من قبولها الضمني - تظل النسويات العلمانيات والمسلمات واقعات في شرك نفس الأطروحات ذكورية التمرکز. لقد نجحت النسويات العلمانيات في لمس قمة الجبل الجليدي كما يقال، وذلك بتحدي القوانين المتحيزة في قضايا النوع. ومع كل، فقد كان الاتجاه، في مجمله، بين النسويات العلمانيات والمسلمات يتحدد في المطالبة بإجراء تعديلات على القوانين، في مقابل محاولة صياغة بدائل للطابع الذكوري لحطاب قوانين الدولة. أما اقتراح النسويات الإسلاميات الشريعة كبديل، فلن يحقق ما هو أفضل.

وعلاوة على ذلك، فإنني أعتقد أن تحدى طبيعة الفروض ذات النزعة الطبيعية، التي تقول بتفوق الرجل، تسير في ترادف مع صقل التوجه النسوي كأداة نظرية للتحليل. وليس بمقدور النسويات المصريات - المنخرطات في النضال من أجل البقاء داخل مختلف مواقع السلطة - أن يتفاخرن بعد بإنجاز هذا التحدي. وتؤكد مبررات الحاجة إلى أداة نظرية للتحليل عند تحليل بعض النقاشات الجارية بين النسويات. وفي هذه الحالة، يعد النقاش الدائر حول ختان الإناث من أكثر النقاشات ذات الصلة، إذ إنه يوضح ديناميات القوة داخل كل مجموعة نسوية، وبين مختلف المجموعات. وعلى الرغم من أن النسويات الإسلاميات اتفقن لمرة واحدة، مع غيرهن من النسويات، حول الحاجة إلى حظر ممارسة ختان الإناث، فإن العامل الحاسم بشأن التأثير على قوانين الدولة كان وجهة نظر الذكور، سواء من الإسلاميين (مثل الشيخ الشعراوي) أو ببساطة المحافظين (مثل شيخ الأزهر). وتتسم هذه الحقيقة بأهمية كبيرة، ويبدو أن غالبية النسويات تجاهلنها، إذ انشغلت النسويات بإضفاء التجانس على مواقع الدولة، بينما أكدن اختلافاتهن الداخلية. إن هذا الوضع الذي لم يتم تحليله، وهو أمر غير إيجابي، يمكن إثراؤه بصورة جوهرية عن طريق الدراسات النسوية التي من شأنها تفسير وصياغة أهداف وأطروحات نسوية مشتركة، يمكن أن تلقى الضوء على نقاط الضعف الكامنة في مواقف الدولة، وتقدم تحليلات بديلة حول النقاشات الدائرة وما يترتب عليها من ديناميات، يمكن بدورها أن توسع أساليب وأشكال الأنشطة والاستراتيجيات النسوية.

إن النسويات - سواء العلمانيات، أو المسلمات، أو الإسلاميات - ينخرطن، كمجموعات وكأفراد، في نضال مستمر من أجل الهيمنة. وتعكس هذه النضالات، بطرق عديدة، النضالات التي تشنها النساء الإسلاميات والدولة، وانخراطهن في إضفاء التجانس على الأفكار المتعلقة بكيفية الحياة وكيفية النظر إلى "الأخر" وتوحيدها. وتعد هذه النزاعات ذاتها، مادة رحيمة لمزيد من الدراسة، لكنها تفي بغرض إعادة تأكيد التنوع داخل مجموعات النسويات. ويبدو واضحا من وجهات نظرهن أن كلاً من النسويات العلمانيات والمسلمات لا يرين أي أرضية وسطية - إما أساس ديني وإما أساس غير ديني. ولا يبدو أن هناك وعياً بوجود ظلال لكل من الميول السياسية العلمانية والتقييد بالدين. إن الاستقطاب بين التيارين قائم على نحو يعزز اقتصار كل مجموعة على نفسها، وهو ما تؤكد كل مجموعة، سواء عن عمد أو عن غير عمد، في مواجهة الآخر والخارجي -

وهذا الخارجى قد يضم من يتوقع تجنيدهم.

## الدولة والإسلاميون : منقسمون ومع ذلك متحدون فى السطوة وحول المرأة ؟

لقد ذهب إلى أن النظرة إلى الإسلاميين لا تقتصر على اعتبارهم تنظيمات سياسية دينية، وإنما أيضا باعتبارهم أنظمة. وبهذه الكيفية - بنفس طريقة اعتبار الدول أنظمة أيضا - يمكن إجراء تحليل مقارنة حول (عدم) التشابه / التشابه فى حيازة السلطة الآمرة، وتأسيس هيمنتهم الأيديولوجية، وممارسة تقنياتهم الضابطة. ولقد مكنتنى ذلك بدوره من الإشارة إلى أن النظم الدينية ليست فى حاجة إلى الوقوف فى معارضة النظم العلمانية، طبقاً لأطروحة باكس (Bax, 1991) عند تطويره للمفهوم. كما أننى أجادل أيضاً أن النظم الدينية تتصارع مع بعضها البعض من مواقع قوة مختلفة. لقد كانت الدولة المصرية تجادل دوماً عبر خطوط خطاب "أكثر تدنيا منهم" فى مواجهة التوجهات الإسلامية بشكل عام. وقد برز هذا الخطاب الدينى وتطور، وشكل الموقع الأساسى لصراع القوة المتواصل. إننى أؤيد رأى باكس أن أحد الاختلافات المهمة بين النظم الإسلامية (مثل الإخوان المسلمين) والدولة يكمن فى مصادر قوتهم. إن شرعية كلا النظامين فى مصر، ومن ثم قاعدة قوتهم إلى حد ما، ترتكز على خطاب متشابه. تمتلك الدولة احتياطياً لمصادر قوتها القمعية (الجيش، الشرطة، والقانون)، فضلاً عن الاعتراف الدولى بها كدولة "شرعية". ومع ذلك، فإننى أختلف مع فكرة باكس أن عمليات تبادل اعتماد النظم هى عمليات عدائية على بعضها البعض باستمرار، طالما أن ذلك يفترض عدم وجود نقاط اتفاق ممكنة - أو بالأحرى ضمنية. وأجد أن أطروحة جرامشى أكثر ملاءمة للنقطة المثارة هنا، إذ يطرح القوة كفاعل ديبالكتيكى بين أطراف غير متساوية، حيث يكون أحد الأطراف (الدولة) مهيمناً، ويكون الطرف الآخر (الإسلاميين) خاضعاً. ويتجلى هذا التفاعل الديبالتيكى، بأفضل صوره، فى تفاعل القسر والقبول الذى يشكل دينامية علاقات القوى. ويوجد فى إطار عملية التفاوض بشأن علاقات القوى نوع من قبول الوضع القائم، وبمقتضاه تستعير الدولة بصورة انتقائية بعضاً من جوانب الخطاب حول المرأة، فى حين تحافظ على صمتها تجاه الجوانب الأخرى. ولا تستعير الدولة فحسب بعض جوانب الخطاب الإسلامى حول المرأة، وإنما تستعير أيضاً تكتيكات بعضها للتجريد من الشرعية، فضلاً عن ممارسة العنف. ويبدو ذلك واضحاً، لأن الإسلاميين طالما يرفضون الخطاب النسوى العلمانى معتبرينه خطاباً غربياً وغير مشروع، ويشجبون قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٧٩ باعتباره "قانون جيهان"، فقد قامت الدولة أيضاً بالمتاوراة ببعض النساء - فى هذه الحالة، زوجات المشتبه فيهم من المجاهدين الإسلاميين. لقد أفادت التقارير أن هؤلاء الزوجات قد جرى اعتقالهن بصورة غير قانونية وتعرضن للتعذيب فى السجن كوسيلة لإهانة أزواجهن أو إجبارهم

على الاعتراف "بجرائمهم". وبغض النظر عن مدى دقة هذه التقارير، فإن ترجيح صحتها يضيف إلى أبعاد وديناميات القوة المطروحة هنا للنقاش. إن تقنيات النظام الحاكم الضابطة وسلطة القمعية تمارس على المرأة، أي يصبح جسد المرأة مرة أخرى موقعا لصراعات القوى، بشكل لا يختلف عما يؤكد بعض الإسلاميين في مواجهة ضرورة الحجاب - رغم أن درجة العنف المرتكب يمكن الخلاف حولها.

عندما تقوم الأطروحات على نفس الخطاب، تصبح إمكانية الاتفاق مضمونة ومتوقعة. وطالما يدور الخطاب حول "من المسلم الأفضل" من القوتين، فإن كلا من الاتفاق الضمني والاختلافات الواضحة يمكن وجوده داخل هذا الخطاب ذاته، ويتوقف الأمر على قارئ الخطاب ومفسره. وفي الواقع، كلما كانت أسس شرعية القوة أقرب وأكثر "دينية"، بدا أن التشديد منصب على تجريد خطابات الخصوم من شرعيتها - في مقابل خلق خطاب بديل، لمنح تفسيرات بديلة، حول الواقع. إن تكتيك التجريد من الشرعية، في هذه الحالة، له جانبان. فمن ناحية، تستعير الدولة من خطاب الإسلام على نحو انتقائي. ومن الناحية الأخرى، تظل الأجهزة القمعية لدى السلطة خاضعة لسيطرة الدولة. إن الدولة، بهذه الطريقة، لا تنجح فحسب في المحافظة على سلطتها غير المثمرة (unproductive)، معتقدة أنها تمسك بتلابيب الخطاب الشعبي للإسلام، بل تتلاعب به.

ومع ذلك، فمن خلال الانتقال من الثنائيات القطبية - الخير / الشر، الصحيح / الخاطئ، القوى / غير القوى - يمكن فهم تحليل علاقات القوى بين الإسلاميين والدولة على نحو مختلف. وبهذا الصدد، يصبح مناسباً تصور ما بعد الحدأة باعتبارها تصفية للمركزية، والانتقال من المركز إلى الطرف. فإذا كان المركز هو الدولة، والطرف هو النظم الإسلامية (بتنوعها)، فإن تفاوض علاقات القوى وميوعة القوة تشير إلى أن "الطرف" و"المركز" يمكن عند نقطة معينة أن يتبادلا المواقع. وفي واقع الأمر، فإن الخطابات التي تطرحها النظم الإسلامية آخذة في أن تصبح مراكز، أو نقاطاً بؤرية للقوة، في حين ماتزال تتفاعل مع أشكال القوة لدى الدولة. ولا يعني ذلك القول باستمرارية القطبية بين المركز والطرف، وإنما بالأحرى توضيح تحول مركزية الخطابات وقواها في فترات زمنية محددة. إن الوعي بهذه المركزية المتحولة يعد بؤرة مهمة لانتباه النسويات، طالما يؤكد "الجهة التي ستهب منها الريح"، ومن ثم تعين على التعبئة الفعالة وفي حينها.

إن محاولات الدولة للمناورة باستخدام الخطاب الإسلامي ("نحن المسلمين الأفضل") والقوة القمعية التي تحافظ عليها هيكلها (ما رأيناه من اتخاذ إجراءات صارمة ضد "الإرهابيين الإسلاميين")، تلقي الضوء على أزمة الشرعية والخطاب التي تواجهها الحكومة المصرية. وهنا، مرة أخرى، تتأكد أساليب الدولة المنهزمة ذاتياً. ففي صراعات القوى، لا تقوم النظم الإسلامية، كما أشرنا عليه، سوى بتعزيز الخطابات التي تبتكرها بنفسها وبالتالي تسيطر عليها. إنها خطابات مقاومة قوة الدولة، وتعتبر هذه الخطابات، في تعريف فوكو، قوة مثمرة (productive power). إن محاولات الدولة

للمناورة عبر هذه الخطابات ذاتها، وباستخدام مؤسستها الإسلامية الرسمية، تتسبب في إحداث آلية مهزومة ذاتياً، إذ إن خطاب الدولة يتركز حول المحافظة على القوة القمعية وبالتالي غير المثمرة (unproductive power). وتلقى الآثار المترتبة على هذا التحديد مختلف أشكال القوة الضوء على الأشكال المستقبلية الممكنة، التي يمكن من خلالها أن تتخلى أشكال القوة غير الإيجابية عن المصادقية المهيمنة لصالح أشكال أخرى من القوة المثمرة. والنتيجة، كما نشهد يومياً، هي دورة تقوم خلالها القوة غير المثمرة بتجريد ذاتها من الشرعية، وتهيمن خطابات "الإسلام" في حد ذاته على جميع التفاعلات السياسية تقريباً.

### التوجهات الإسلامية والتوجهات النسوية: التطور الانفرادي والمشارك

يمكن عند مناقشة الإسلاميين، من الرجال والنساء، اقتفاء أثر الأنماط المتعلقة بالقوة، والقائمة بين النشطاء الإسلاميين ودعواتهم المشتركة لبناء دولة ومجتمع إسلاميين. ويتمثل هذا النمط في تأكيد الرجال والنساء الإسلاميين المستمر بأنه "لا توجد قضية للمرأة، وإنما هناك قضية اجتماعية"، دون تحديد واضح للجوانب الحالية من التقاليد والممارسات التي تضر المرأة. إن مجرد إقامة الشريعة وخلق دولة إسلامية لن يضمن للمرأة تلقائياً حقوقها. ومع ذلك، تفتقد النظم الإسلامية لخطوط أو تحدييدات واضحة حول كيف ستنتمتع المرأة بهذه الحقوق التي تمنحها لها الشريعة. ولا يقتصر الأمر على ذلك، لكن ميل النسويات الإسلاميات للإصرار على تجاهل قضية المرأة في هذا النقاش يصبح عديم الجدوى، إذا وصل الإسلاميون إلى السلطة، أو عندما يصلون. وهذه مخاطرة حقيقية، نظراً لأن الدراسات المتعلقة بالحركات التحررية، و/أو القومية المبكرة، تشير إلى أن الوعود بحياة وقوانين أكثر مساواة للنساء الناشطات، تفشل في التحقق دائماً، ما أن يستولي الرجال الثوريون على السلطة.

يشير استعراض وجهات نظر الإسلاميين الرجال - حول أدوار الجنسين - إلى اتفاق الأغلبية على أهمية الدور التقليدي للمرأة، أي الأمومة. ويكمن الاختلاف بين تصوراتهم في أسلوب تسييس الأمومة كدور مجتمعي أساسي ومهم، وبدونه لا يمكن إنجاز الثورة الإسلامية. ولنضع الأمر على نحو مختلف: النساء داخل المنزل لسن مقهورات، لكنهن يقاومن هذا القهر بنشاط. ولا تقل قيمة أدوارهن الاجتماعية والاقتصادية والسياسية (داخل المنزل)، وإنما تزيد وتختلف عن عملهن في الميدان العام.

وينعكس النظام الإسلامي للحق والقوة الضابطة في التوزيع الدقيق لأدوار الرجال والنساء، والذي يتفق عليه جميع الإسلاميين، وإن كان بصياغات مختلفة. وتجري الإشارة إلى الانضباط هنا بدقة، في أسلوب فرض الإسلاميين الرجال لأفكارهم - يفرض الرجال المختلفون نفس الأفكار طوال الوقت. وعلى الرغم من أنهم يحاولون صياغة

أفكارهم بأسلوب قديبدو كما لو أن للمرأة وضعية إيجابية مُعترفاً بها - مع بعض الاستثناءات - فإن الرسالة الرئيسية تظل واحدة.

وتجدر الإشارة إلى أن وجهات نظر الإسلاميين الرجال تختلف قليلاً عن وجهات نظر المفكرين الرجال من المسلمين المحافظين. ومن هنا، يأتي اتخاذ الدولة بعض المفكرين الرجال الإسلاميين / المحافظين كمتحدثين حول قضايا المرأة. وسبب دلالة هذه المسألة يتعلق بالمساحة الرمادية التي تلتقى فيها الأيديولوجية الإسلامية الذكورية في مجال النوع مع المعتقدات الذكورية المحافظة في ذات المجال. إنها تحديداً نفس المساحة التي تتأسس عليها معتقدات الدولة حول قضايا النوع. وعلى الرغم من استمرار الصراع من أجل القوة والهيمنة بين الدولة والنظم الإسلامية، يصاغ الاتفاق حول قضايا المرأة داخل هذه المساحات الرمادية.

وفي حين تتفق النسويات الإسلاميات على أن الدور الرئيسي للمرأة هو دورها أساساً كزوجة وأم، فإنهن يوضحن من خلال حياتهن وأنشطتهن أن توجههن الإسلامي يمكن له أن يكون خطاباً تحريرياً. إن أم النساء الإسلاميات الناشطات، زينب الغزالي، قد طلقت زوجها الأول (لأن العصمة<sup>(٢)</sup> كانت بيدها) واشترطت على زوجها الثاني أن عملها في سبيل الله يأتي أولاً. وبالطبع يُعد نشاطها العام جزءاً من تراث الحركة الإسلامية المصرية الذي يصبح محل زهو عظيم. وصافي ناز كاظم طلقت زوجها الأول، وعانت أيضاً من السجن، كما وظفت قلمها وكلماتها بفاعلية في النشاط العام الذي مارسته باسم النضال من أجل العدالة الإسلامية. أما هبة رؤوف، فتؤكد أنها اختارت "الطريق الإسلامي"، وكتبت أطروحة أكاديمية تدافع فيها عن الحقوق الإسلامية للمرأة في أن تصبح قائدة سياسية وقاضية، كما أن هبة رؤوف تعتبر واحدة من المتحدثات باسم الحركة الإسلامية والداعيات إليها. ولم ترأى من هؤلاء النسوة - مثلما جادل زملائهن الرجال الإسلاميون صراحة وعادة ببراعة - أن عمل المرأة خارج المنزل غير ضروري. بل على العكس من ذلك، فإنهن يوضحن باستمرار، من خلال خطابتهن المتنوعة ونشاطهن في الميدان العام، ضرورة النشاط العام لجميع جند الله - بغض النظر عن الجنس. وعلاوة على ذلك، كرست النسويات الإسلاميات حياتهن وعملهن لإيجاد وسيلة يمكن أن تفهم المرأة من خلالها حقوقها الإسلامية وتفوز بها. ولا يشير تعاقب أجيال التوجه النسوي الإسلامي إلى قبول ضمنى للأدوار الثانوية، وإنما يشير إلى التوسع المركب لوضعيتهن كمسلمات يتساوين مع الرجال أمام الله وفي النضال من أجل الأمة الإسلامية المتصورة.

يكمن الاتساق في الحجج المطروحة من جانب كل من الرجال والنساء الإسلاميين في ثنائية التحليل والطرح، والتي تشكل جزءاً من استراتيجيات خطابهم وقواهم الضابطة. ومن خلال الحفاظ دوماً على الثنائيات، يثبت الإسلاميون صحة شكل خطاب الهيمن لديهم. فلأن تكون معهم يعني أنك جيد، ومسلم وشرعي، بينما أن تكون ضدهم يعني أنك سيئ وغربي وغير شرعي. وبتوظيف هذه الثنائيات، المثيرة للشقاق، كوسيلة (سواء عمداً أو غير ذلك) من وسائل القوة الضابطة، فإن الإسلاميين يسرون وفق

استراتيجية ذات شقين. أولاً، أنهم يعززون على الدوام قاعدة قوتهم عن طريق تحديد من أو ماذا يقفون ضده. وثانياً، أنهم يختارون جميع "القوى البشرية النسائية" التي يحتاجونها، وأيضاً يضمنون أنه عند انقضاء الاحتياج إليهن، فبالاستطاعة نيزهن بصورة شرعية. فلا يقتصر التمجيد على المجال المنزلي فحسب، وإنما أصبحت الأمومة ذاتها الآن الوظيفة السياسية الجوهرية التي يمكن للنساء فقط التفوق فيها.

إن النسويات الإسلاميات، مثل هبة رؤوف، يرين أن تحرر المرأة يتم من خلال الأسرة. وهذا يبرر مستقبلاً أن يطلب الإسلاميون، بمجرد امتلاكهم للسلطة، من النساء الأعضاء الاستمرار في الجهاد والدعوة داخل الأسرة المسيسة. وبتعبير آخر، لن يتم حث المرأة باتجاه "العودة إلى المنزل"؛ ذلك أن أعظم مشاركة سياسية قامت بها كانت في إطار ميادين المنزل الواسعة. ومع ذلك، فإن أحد أكثر مساهمات التوجهات الإسلامية دلالة، التي تناصرها هبة رؤوف بوجه خاص، تتمثل تحديداً في مخالفة الثنائية المثيرة للشقاق، عندما يتعلق الأمر بالنشاط النسائي. إن ما تجادل هبة رؤوف من أجله بفاعلية، هو ذلك الطابع الضبابي للتمايز بين العام والخاص، إن لم يكن رفضه بالكامل. وتطرح هبة رؤوف، من خلال صياغتها للأسرة كموقع سياسى للقوة والمقاومة (مقاومة الدولة)، دوراً عاماً فيما كان يعتبر أساساً ميداناً خاصاً. إن أفكارها تكتسب قبولاً ودعمًا كبيرين، خاصة بين الجيل الأصغر من النساء الإسلاميات. ومع كل، ما يزال أماننا أن نتظر ونرى إلى أى مدى ستصبح أطروحات هبة رؤوف شعبية بين الإسلاميين الرجال عندما تتحقق الآثار التي تترتب على خطابها.

إن الخطاب الذى طورته هبة رؤوف سوف يتحدى، على المدى البعيد، آراء الإسلاميين الرجال حول اعتبار العقلانية والصلاح صفات تقتصر على الرجال. كما أنها بمجادلاتها ضد الخط الرفيع الفاصل بين العام والخاص، تمهد الطريق لمسألتين. أولاً: يتمثل الامتداد المنطقي لأطروحتها فى أن الفضاء العام لنشاط المرأة قابل للتبادل مع الأسرة الممتدة. وبالتالي، فإذا تحدثنا من زاوية تقريرية، أين تنتهى الأسرة وأين يبدأ فضاء الدولة / الفضاء العام؟ ثانياً: تضىف أطروحة هبة رؤوف الشرعية على شغل المرأة للأدوار العامة التي يدحضها حالياً غالبية الإسلاميين المعتدلين: أى قيادة المجتمع الإسلامى كله، وشغل منصب القاضى - وهما من الأدوار "العقلانية" التي يشغلها الرجال.

ومع كل، تزيد هبة رؤوف تأكيد الرجال والنساء الإسلاميين بشأن "عدم وجود قضية للمرأة، وإنما قضية اجتماعية". إنها تحجم عن تقزيم تحديد واضح للجوانب الحالية فى أنماط الحياة أو الأعراف، والتي تعد ضارة بالمرأة، ناهيك عن التقاليد غير الإسلامية (مثل ختان الإناث، والعنف المنزلى، والاعتصاب). ويحدث ذلك بالتزامن مع تصاعد النزعة الدينية المحافظة فى المجتمع برمته، والتي بموجبها تصبح بعض الممارسات الدينية الضارة بالمرأة أكثر ترسخاً ويجرى دمجها فى "الإسلام". إن هذه العادات المفترضة أنها "إسلامية"، إضافة إلى غياب التحديد الشامل لحقوق المرأة من جانب النساء الإسلاميات فى الحركة الإسلامية، تشير إلى أن الممارسات الضارة القائمة: (أ) يستمر (سوء)

إدراكها باعتبارها إسلامية، (ب) تتخذ صبغة مؤسسية على هذا النحو (في حالة استيلاء الإسلاميين على سلطة الدولة وإضفاء صبغة مؤسساتية على قيمهم).

## التوجهات الإسلامية والتوجهات

### النسوية والدولة: سلطة المقاومة ومقاومة السلطة

إن التوجهات النسوية المعاصرة، في وجودها ذاته على الساحة السياسية الاجتماعية اليوم، قد أنجزت الكثير. وسوف أغامر بالقول إن التوجهات الإسلامية قد أثرت، في واقع الأمر، الحركة النسوية المعاصرة، بقدر ما تمكنت من إثارة وحشد وإعطاء دلالة وأشكال إضافية وجديدة لأنشطة المرأة. ولا يعني ذلك القول إن التوجهات الإسلامية هي "أفضل ما حدث على الإطلاق" بالنسبة للتوجهات النسوية. لكن التوجهات النسوية في مقاومتها للأيديولوجيات الإسلامية في مجال النوع - سواء التي تروجها الدولة والتي يروجها الإسلاميون، إضافة إلى مقاومتها للأيديولوجيات العلمانية المنافسة - تتخذ وتطور أشكالاً جديدة ومتنوعة من علاقات القوى. ويتفق ذلك وتأكيد فوكو، أنهم يمتلكون سلطة بالفعل بمقاومتهم للسلطة. وهو الأمر الذي يعزز خطاباتهم الراهنة ويمكنهم من تقوية وخلق فضاءات للبدائل المستقبلية.

تعتبر الخطابات مركزية مختلف ألعاب السلطة. وما لاشك فيه أن المطالبة، سواء العلمانية والمسلمة والإسلامية، بشكل من أشكال السلطة تحدد وتعيد تحديد الخطابات والعلاقات الناجمة عنها. إن سلطة الإسلاميين تكمن في مقاومتهم للدولة. وسواء الإخوان المسلمون أو الجهاد، فإن كليهما حركة تستهدف سلطة الدولة، مستخدمة نفس الآليات الضابطة - آليات الاستبعاد. والمرء إما أن يكون "معهم" أو "ضدهم"، لا يوجد طريق وسط. لقد ركز فوكو على المؤسسات، وعمليات إضفاء الفردية، والممارسات الضابطة، وكلها تخلق انقسامات في المجتمع. وقد ألقى الضوء على أن ممارسات الانقسام الضابطة تحدث أيضاً على مستوى المجموعة، وبالتالي يصبح الاستبعاد استبعاداً للمجموعات برمتها وليس للأفراد فحسب. وعلاوة على ذلك، فإن الاستبعاد ليس عشوائياً وإنما تكتيكياً، ويحدث متزامناً مع مختلف استراتيجيات التضمين. فمجموعة مثل الإخوان المسلمين، على سبيل المثال، تستبعد من يختلفون مع استراتيجياتها للفوز بالسلطة، في حين يقومون في ذات الوقت بتضمين أصوات معينة (أصوات النساء مثلاً) يمكن أن يستخدموها لتعزيز طموحاتهم السياسية. إن السعي من أجل الهيمنة الأيديولوجية والقوة الإيجابية يشكل أولوية، وخاصة في مواجهة القوة القمعية للدولة.

ومع كل، فإن الخطابات الإسلامية ليست الخطابات الوحيدة التي تطبق سياسات استبعاد "الآخر". والتوجهات النسوية، في واقع الأمر، استبعادية أيضاً. فالنسويات، سواء إسلاميات أو مسلمات أو علمانيات، باعتقادهن أن "الآخر" يعاني من وعى زائف، إنما يجردن بالفعل خطاب "الآخر" من شرعيته، ويستبعدن بعضهن البعض. إن النسويات، برفضهن المصطلح الذي يعرف نشاطهن، ومحاولتهن التلاؤم داخل برامج



سياسية أوسع مثل برامج الأحزاب السياسية، إنما يسعين في آن واحد إلى جمهور أوسع على حساب أولوية قضايا المرأة. ورغم أن هذه الاستراتيجية شائعة لدى كثير من المجموعات النسائية، فإنها تنطوي، في المدى البعيد، على مخاطرة تكرار ما حدث في حركات التحرر القومية في فترة مبكرة. إن المشكلات التي يواجهها المجتمع هي، بطبيعة الحال، مشتركة بين الرجال والنساء، وكلاهما يحتاج إلى الكفاح إلى جانب الآخر من أجل مستقبل أفضل. ومع ذلك، ففي وضع تتحول فيه القوة المهيمنة ولا تتمركز في ساحة واحدة، فإن اتخاذ قرار ضد أولوية قضية بعينها يعني فقدان صدارة تلك القضية في لحظة من لحظات النضال. ففي الجولة التالية من التفاعلات، ستتغير التحالفات بين مختلف القوى، كما سيتغير أيضا موضع الخطابات. فقد تفوز النسويات باليد العليا في لحظة زمنية بعينها - مثلاً: عندما وافقت الدولة المصرية، في محاولة لتحسين صورتها الدولية، على قوانين الأحوال الشخصية عام ١٩٨٥ قبل انعقاد مؤتمر المرأة في نيروبي مباشرة. وبعد مرور عشرة أعوام، أقر الحزب الحاكم عقد الزواج الجديد الذي صاغت مشروعه النسويات العلمانيات والمسلمات، وجاء هذا الإقرار مباشرة قبل سفر الوفد الرسمي إلى مؤتمر المرأة العالمي في بكين. هذه لحظات من القوة المثمرة للنسويات العلمانيات والمسلمات. فالدولة، أثناء الأعمال التمهيدية وعمليات الإعداد للفعاليات الدولية، تكون مستعدة لاستخدام نفوذها لإقرار المقترحات التي تناصرها بعض النسويات - حتى رغم أن هذه المقترحات هي في ذاتها مساومات. وبمجرد عودة هؤلاء النسويات إلى مصر بعد إحدى هذه الفعاليات، يتغير بالضرورة توازن القوى - واللحظة الآن مع الإسلاميين، حيث تتغير التوترات بين النظام والجماعات الإسلامية. وفي مثل تلك اللحظات، تشجب النسويات الإسلاميات، كما يشجب الإسلاميون، جميع أشكال العلمانية، وينتقدون الوعي الفاسد والمزيف للنسويات العلمانيات. لقد كانت الانتخابات البرلمانية في نوفمبر ١٩٩٥ تعني ضرورة أن تستدعي الحكومة كل قواها القمعية لفرض إجراءات صارمة على جميع الإسلاميين. ورغم كونها قمعية، فقد كانت لحظة القوة من نصيب الدولة.

ربما كانت الاستراتيجية الأكثر شمولاً، والتي مازالت كذلك، هي استراتيجية الدولة. ومن الناحية الاستراتيجية، تقتبس الدولة، بين الفينة والفينة، أكثر جوانب الخطاب الإسلامي افتقاراً للود تجاه المرأة، في حين تنتخب امرأة علمانية لرئاسة لجنة المرأة، حيث يتمثل واجبها في "إثبات" إنجازات المرأة في جميع ميادين العمل والنشاط. وتعد هذه التناقضات الواضحة مؤشرات على التحالفات الاستراتيجية التي تبشرها الدولة في محاولة الحفاظ على سيطرتها. واعتماداً على أين تقف الدولة، وعلى الدور (الأدوار) الذي تشغله، سوف تتغير أولوياتها ومصالحها. وتغذى الدولة فعليا، بمثل هذا التلاعب بالخطاب، الانقسامات بين النسويات، مما يكفل استمرار سيطرتها.

وتذكر هنا تأكيد ساويكي (Sawicki, 1991: 29) على "عدم وجود تحالفات متميزة أو أساسية في التاريخ، وإنما بالأحرى سلسلة من التحالفات غير المستقرة والمتغيرة".

ولأن الدولة هي المسيطرة على القوة القمعية، فهي فى وضع يجعلها تغير تحالفاتها بسهولة نسبياً. ومع ذلك، نجد أن النظم الإسلامية ذاتها تغير من تحالفاتها من أجل زيادة قوتها الشعبية والمؤسسية، فضلاً عن قواعد هيمنتها. وأوضح دليل على ذلك: التحالف الذى تشكل بين الإخوان المسلمين وحزب الوفد فى الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤، ثم التحالف الذى تلاه مع حزب العمل فى الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٧.

### التحالفات النسوية وسياسة الاختلاف

يُعتبر عقد التحالفات السياسية مع النسويات الأخريات ضرورياً بالنسبة للنسويات، إذا ما غيرن قواعد قوتهن، وعملن على تمكين أنفسهن من تحقيق توازن مضاد لمختلف التأثيرات المهيمنة. إن كثيرات من النسويات اللاتى أجريت معهن مقابلات عبرن عن الحاجة إلى مثل هذا التحالف. وفى الواقع، يمكن أن يحشد التوجه النسوى الأفراد من مواقع معينة فى الميدان الاجتماعى، وبذلك يستخدم الاختلاف باعتباره أحد الموارد. وأود هنا تعزيز دعوة أودرى لورد (Lorde, 1984: 115) إلى "سياسة الاختلاف". ترى لورد أن الاختلافات القائمة بين النساء ليست هى التى تفصل بينهن، وإنما بالأحرى "رفضهن الاعتراف بهذه الاختلافات، وأن نعيد دراسة التشوّهات الناجمة عن تسميتنا المغلوطة لها ولأثرها على سلوك الإنسان وطموحاته". كما تطرح لورد ضرورة أن تتكر النسويات الأساليب اللازمة لاكتشاف اختلافاتهن، والإفادة منها كمصدر للتغيير الخلاق. إن تعلم العيش والنضال فى ظل كثير من الاختلافات يمكن أن يعد أحد وسائل نزع فتيل قوة التقاليد الذكورية التى أصبحت جزءاً من الذات بدرجات مختلفة (المرجع السابق).

وتخطو ساويكى (Sawicki, 1991: 32) بهذه النقطة إلى الأمام بقولها إن سياسات الاختلاف، رغم عدم منحها النسويات أخلاقيات مشتقة من نظرية عالمية للقهر، فإنها لا تحتاج إلى الانحدار نحو شكل من التعددية يمرر من خلاله أى شئ. وأؤكد مجدداً أن ما يمكن أن تقوم به النسويات المصريات، بل ويحتجن إلى عمله، هو تطوير تحليل نظرى يمكن على أساسه إجراء تعميمات. ويمكن أن يساعد ذلك فى تحديد الأنماط المتعلقة بالقوة، وبالتالي إدراك الفعالية أو عدم الفعالية النسبية، والأمان أو الخطر النسبيين لممارسات بعينها. إن الأهمية النسبية للأصوات الذكورية، فى صياغة قوانين الدولة وقراراتها، هى ممارسة يمكن للتحليل النسوى أن يقتفى أثرها ويواجهها. ويمكن أن تدرك النسويات المصريات، سواء العلمانيات والإسلاميات، أن دراسة أنشطتهن المختلفة على ضوء التضحية و/أو الوعى الزائف فحسب، لن يوفر التغييرات الضرورية فى استراتيجياتهن من أجل القوة. بل على العكس، بتحديدهن الدولة باعتبارها المحرك الأول فى لعبة القوة، قد تتمكن النسويات من إيجاد أرضية مشتركة فى نضالهن أكثر مما عليه الحال الآن.

إن سياسة الاختلاف هي بالضرورة ليست مخططاً تفصيلياً إرشادياً. ففي سياسة الاختلاف النسوية، تكون النظرية والأحكام الأخلاقية موجهة نحو سياقات معينة. لكنها تتطلب أن تكون التصنيفات (وخاصة "التوجه الإسلامي" و "التوجه النسوي") واضحة ومؤقتة. ويفيد ذلك في إلقاء الضوء على الاستراتيجيات الممكنة، وتمكين عقد التحالفات المتغيرة بين مختلف النسويات. وسوف يعمل ذلك على جعل قواعد القوة والتحالفات سلسلة. والأمر اليقيني أن الاختلافات ملتبسة. ويمكن استخدامها إما لإيجاد الانقسام داخل السياسة النسوية أو لإثرائها. تقول ساويكي موضحة:

إذا لم تكن نحن [النسويات] من نعطي لها [الاختلافات] صوتاً، إذن يطرح التاريخ أنها ستظل مستمرة إما بأسماء مغلوبة ومشوهة، أو تتقلص ببساطة إلى الصمت.

(Sawicki, 1991: 32)

لقد كانت الاختلافات تُستخدم، حتى الآن، لإيجاد الانقسام داخل صفوف النسويات المصريات، ومن ثم كبح التوسع في السياسة النسوية، وهو التوسع الذي يمكن أن يمد التوجهات النسوية إلى ما يتجاوز المقاومة، متجهاً نحو الهيمنة. إن النسوية الإسلامية من لجنة المرأة بحزب العمل الإسلامي تطرح هي ذاتها مساحات اتفاق بين النساء من مختلف التوجهات السياسية. فمحو أمية النساء، وتشجيع النساء على الإدلاء بأصواتهن، والمشاركة في العمليات السياسية، وحظر ختان الإناث، ورفع وعي النساء بحقوقهن - كلها تعد أولويات بالنسبة للنسويات. ومع كل، لم توجد أى محاولة غير اقتضارية لتجميع هؤلاء النسوة معاً كمقاتلات مشتركات من أجل أهداف المرأة. ويرجع ذلك إلى أن كل مجموعة مشغلة في الاعتقاد بأن "الآخر" هو "العدو". وفي الواقع، فهذه الثنائية ليست فقط غير مثمرة كأسلوب في التفكير، وإنما الأكثر ترجيحاً هو أن "العدو" هو المجموعة (المجموعات) التي تهيمن وتستفيد من كل الشجار والتشاحن بين النسويات - أى الدولة والتوجهات الإسلامية.

إن سياسة الاختلاف التي تركز على التحليل النظري النسوي ماتزال برنامجاً لم يتم تجربته في مصر، بل وحتى في كثير من أنحاء العالم العربي والإسلامي. ومع كل، ففي وضع يمكن اعتبار الهيمنة والقوة مسألتين متداولتين، فإن مثل هذا البرنامج قد يبدو جديراً بالتجربة على الأقل. ومع ذلك، ينبغي أن نضع في الاعتبار أنه ليس من المرجح للنضالات النسوية أن تنتهي إلى خلق تحالف ثرى عن طريق سياسة الاختلاف. بل على العكس، فالتشكك في مجتمع خال من القوة يتسم بالأهمية بالنسبة لأى برنامج نسوي أو سياسى بديل. ولا يجوز أن يمتلك من يناضلون شعوراً بالرضا، فالانتصارات عادة ما تنقلب إلى عكسها، والتغيرات يمكن أن تتخذ أشكالاً مختلفة على مر الزمن، والمؤسسات - ما أن تُشيد - حتى يمكن استخدامها دائماً في أغراض مختلفة. (Sawicki, 1991: 28)

واعتقد أن النسويات المسلمات أكثر المجموعات استعداداً وقدرة على مناصرة سياسة

الاختلاف بنجاح. ويمكن القول أنه على الأرجح وانطلاقاً من تعريفه، يعمل التوجه النسوى المسلم كجسر ثقافى بين الأفكار العلمانية، التى تبناها العلمانيات، والأفكار المتشددة التى تعتنقها النساء الإسلاميات. وبعبارة أخرى، تقع النسويات المسلمات بين الطرفين. وسوف يضع أى تحالف فى الاعتبار أن الطرفين لن يلتقيا ببساطة، لكن لدور الوسيط أهمية فى هذا الصدد. ومن خلال الالتجاء إلى طريق وسط بأحد الأشكال - طريق ينشد الحفاظ على الاختلافات، بينما ينشد القوة المتأصلة فيها، فضلاً عن إلقاء الضوء على الجوانب المشتركة - فإن التوجه النسوى المسلم يمهّد الطريق أمام سياسة الاختلاف. وتحتل النسويات المسلمات موقعاً متفرداً، إذ يقعن فى إطار النموذج الإسلامى المهيمن، بينما يتجادلن من داخله من أجل التنوع فى القراءات وعمليات إعادة التفسير من خارجه فى نفس الوقت. وإذا نظرنا للأمر من زاوية أشكال السرد الشارحة، نقول إن التوجه النسوى المسلم يتحدث من منبر خطاب متميز للإسلام، فى حين يتحدث قوة من يتحدثون باسم نفس السرد (الإسلاميين) فى نفس الوقت.

ومما له دلالة، أن ١١٠ من الرجال والنساء من مختلف التوجهات السياسية يمكنهم النجاح فى إنشاء لجنة للحريات للدفاع عن الأنشطة السياسية وحرية التعبير،<sup>(٣)</sup> بينما لا تستطيع النسويات القيام بعمل شئ مماثل - رغم المحاولات المتكررة التى استمرت قرابة القرن حتى الآن. إن لجنة الحريات هذه سوف تقف دون شك فى مواجهة أيديولوجية الدولة وهيمنتها، ومع كل لم يمنع ذلك الأفراد من المشاركة فيها.<sup>(٤)</sup> وعلاوة على ذلك، تمكنت اللجنة بنجاح من جمع المثقفين الإسلاميين والعلمانيين والمسلمين معاً. ويتبادر إلى الذهن حتماً السؤال التالى: ما الذى يمنع النسويات المصريات من إنشاء منبر مشترك مماثل للنضال من أجل المطالب الأساسية للمرأة، مثل العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان؟ وتعبير آخر نقول: لماذا تبدو الانتماءات السياسية أكثر انقساماً وأقل إيجابية عندما يتعلق الأمر بقضايا المرأة؟ ولاتوجد لدى إجابات، لكننى أكتفى بالإعراب هنا عن وجهة نظرى التى تتمثل فى أن النشاط النسوى، إذا ما تحدثنا من زاوية رمزية، ما يزال وسيظل بصورة كاملة أكثر قوة فى عملية تغيير الوضع الراهن، أكثر قوة من أى حركة أو قوى اجتماعية أخرى. ومن هنا تأتى محاولات الاقتباس والاستعارة من مختلف البرامج من أجل سحق التوجهات النسوية، والإبقاء على الانقسامات داخل صفوفها. ويؤكد ذلك أن الحوار بين مختلف التوجهات النسوية - وهو حوار يقل تربيته فى المجال السياسى، ويصبح بناء وأكثر إمعاناً للنظر حول الأهداف المشتركة التى تم تطويرها من أجل مختلف النسويات وبواسطتهن - هو ضرورة اجتماعية وسياسية وثقافية، وسوف يصبح حتماً عبر التطور التاريخى للتوجهات النسوية فى مصر. لا ينبغى نبذ القول المأثور القديم "الاتحاد قوة" بسهولة، طالما لا يتم الخلط بين الوحدة والتجانس. وتتكسر النسويات المصريات، إلى الآن، حتى هوية الوعى النسوى، خشية أن يخلق انقساماً داخل المجتمع بين الرجال والنساء. ومع ذلك، فإن النسويات، من خلال تفنيدهن هذا الجانب من هويتهم وسياستهن، يخلقن ويغدين فضاء من شأنه تقسيمهن عن بعضهن.

## الهوامش

- ( ١ ) تفهيم العلمانية هنا بنفس المعنى الذى تُطبقه النسويات العلمانيات : فالعلمانية هي خطاب غير ديني يعتبر الدين والسياسة مجالين مختلفين ومنفصلين .
  - ( ٢ ) تعنى العصمة حق الزوجة أيضاً فى التطلق .
  - ( ٣ ) راجع :
- Dina Ezzat, "Intellectuals Set Up Liberties Committee", in Al-Ahram Weekly, 4-10 April. (1995: 2).
- ( ٤ ) كانت النسوية العلمانية فريدة النقاش ، التى أشرنا إليها سابقاً ، من بين المشاركين .

قائمة  
المراجع

## مراجع عربية:

- ابن الهاشمي، "هموم المرأة المسلمة والداعية زينب الغزالي"، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٩٠.
- إجلال خليفة، "الحركة النسائية الحديثة"، القاهرة: دار الكتب، ١٩٧٣.
- أحمد رائف، "البوابة السوداء: صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين"، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٥.
- أحمد عبد الله (محرر)، "الوعي القانوني للمرأة المصرية"، القاهرة: أميديست واتحاد اغامين العرب، ١٩٩٥.
- أمانى قنديل، "دور المنظمات غير الحكومية في محو الأمية القانونية للمرأة" (\*)، في: أحمد عبد الله (محرر)، "الوعي القانوني للمرأة المصرية"، القاهرة: أميديست واتحاد المحامين العرب، ١٩٩٥.
- أمانى قنديل وسارة بن نفيسة، "الجمعيات الأهلية في مصر"، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٥.
- أميرة بهي الدين، "التمييز ضد المرأة في قانون العقوبات: دراسة أولية"، دراسة غير منشورة، ١٩٩٤.
- أميرة بهي الدين، "وضع المرأة المصرية في قانون الأحوال الشخصية"، في: أحمد عبد الله (محرر)، "الوعي القانوني للمرأة المصرية"، القاهرة: أميديست واتحاد المحامين العرب، ١٩٩٥.
- رفعت السعيد، "حسن البناء، متى ... كيف ... ولماذا؟"، القاهرة، مدبولي، ١٩٧٧.
- زينب الغزالي، "الجمعيات النسائية"، في مجلة "الدعوة"، العدد ٤٢، نوفمبر ١٩٧٩.
- زينب الغزالي، "آثار ومخلفات الاستعمار"، في "منار الإسلام"، ديسمبر ١٩٨٣.
- زينب الغزالي، "أيام من حياتي"، القاهرة: دار الشروق (الطبعة الثامنة)، ١٩٨٦.
- زينب الغزالي، "ابنتي هذه السطور إليك"، في "لواء الإسلام"، ١١ ديسمبر ١٩٨٨.
- زينب الغزالي، "دور المرأة المسلمة"، في "الأمة"، أكتوبر ١٩٨٨ «ب».
- زينب الغزالي، "جاءاني معاً"، في "لواء الإسلام"، العدد ١٢، مارس ١٩٨٩.

(\*) هذا هو عنوان الجزء "خامساً" بالكتاب المذكور، أما عنوان مقال أمانى قنديل فهو: "دور المنظمات غير الحكومية في تسمية الوعي القانوني للمرأة"، وهناك مقال آخر في نفس الجزء من الكتاب ويحمل أيضاً عنوان "دور المنظمات غير الحكومية في محو الأمية القانونية للمرأة"، وهو مقال ابتسام عبد الوهاب - المترجم.

- زينب الغزالي، "دور المرأة في بناء المجتمع"، دراسة غير منشورة مقدمة إلى مؤتمر المرأة المسلمة، لاهور، نوفمبر ١٩٨٥.
- زينب رضوان، "بحث ظاهرة الحجاب بين الجامعات"، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٢.
- سناء المصري، "خلف الحجاب: موقف الجماعات الإسلامية من قضية المرأة"، القاهرة: دار سينا، ١٩٨٩.
- صافي ناز كاظم، "في مسألة السفور والحجاب"، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢.
- صافي ناز كاظم، "الرائدة نبوية موسى وإنعاش ذاكرة الأمة"، في مجلة الهلال، يناير ١٩٨٤.
- صافي ناز كاظم، "عن السجن والحرية"، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.
- صافي ناز كاظم، "المرأة المسلمة والتحديات"، في زهرة الخليج، ٤ ديسمبر ١٩٩٣.
- صافي ناز كاظم، "الفيمينزم: حركة الجيتو النسائية"، في مجلة المصور، ٢٤ يونيو ١٩٩٤ «أ».
- صافي ناز كاظم، "ماذا يعني أن تكوني امرأة مسلمة؟"، في زهرة الخليج، ٢٩ يناير ١٩٩٤ «ب».
- صافي ناز كاظم، "بديهيات تم نسيانها"، في زهرة الخليج، ١٢ مارس ١٩٩٤ «ج».
- طارق عبد الحميد، "علماء الإسلام وأساتذة الطب: إثارة قضية «الختان» تهدف لتشويه صورة الإسلام!"، جريدة الشعب، ٢٠ سبتمبر ١٩٩٤.
- عادل حسين، "المرأة العربية: نظرة مستقبلية"، في مجلة "منبر الشرق"، العدد الخامس، يناير ١٩٩٣: ص ٥-٢٨.
- عبد الرحيم بن محمد الجوهري، "مقدمة" لكتاب الشيخ محمد متولى الشعراوى، "المرأة المسلمة"، القاهرة: مكتبة زهران، ١٩٩٢.
- عبد الله العروى، "مفهوم الدولة"، الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى، ١٩٨١.
- عبد الله النفيسى (الحرر)، "الحركة الإسلامية ورؤية مستقبلية": أوراق حول النقد الذاتى، القاهرة: مدبولى، ١٩٨٩.
- فؤاد زكريا، "الصحة الدينية فى ميزان العقل"، القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٩.
- قاسم أمين، "تحرير المرأة"، القاهرة، ١٨٩٩.
- لجنة أوضاع المرأة العربية باتحاد المحامين العرب، "حول المشاركة السياسية للمرأة العربية «الواقع والإشكاليات»"، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الثامن عشر لاتحاد المحامين العرب، الدار البيضاء، المغرب، مايو ١٩٩٣.
- مارلين تادرس، عبد العزيز الشبيني، أميرة عبد الحكيم، "المواطنة المنقوصة: تهميش المرأة



- في مصر"، القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٥.
- مركز دراسات المرأة الجديدة، تقرير حول قانون العمل الموحد الجديد، القاهرة: ١٩٩٤.
- مركز دراسات المرأة الجديدة، حديث مع عابدة سيف الدولة (\*)، في مجلة المرأة الجديدة، العدد الأول، نوفمبر ١٩٨٥.
- مجموعة المهتمات بشئون المرأة المصرية (عزيزة حسين، إنجي رشدي، سنية صالح، عواطف والي، مرفت التلاوي، منى ذو الفقار، ماجدة المفتي)، "الحقوق القانونية للمرأة المصرية بين النظرية والتطبيق"، القاهرة: دار الكتب، ١٩٨٨.
- محمد الغزالي، "قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة"، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢.
- محمد سعيد العشماوي، "الإسلام السياسي"، القاهرة: دار سينا، ١٩٨٧.
- محمد قطب، "تحرير المرأة"، القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٨١ (١٩٩١).
- محمد متولي الشعراوي، "المرأة المسلمة"، القاهرة: مكتبة زهران، ١٩٩٢.
- محمد متولي الشعراوي، "المرأة كما أرادها الله"، القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٠.
- مرفت أبو تيج، "نموذج وضع المرأة في قانون الجنسية المصري"، في: أحمد عبد الله (الخرر)، "الوعي القانوني للمرأة المصرية"، القاهرة: أميديست واتحاد المحامين العرب، ١٩٩٥.
- منى ذو الفقار، "وضع المرأة المصرية في ضوء الاتفاقية الدولية للقضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة"، في: أحمد عبد الله (الخرر)، "الوعي القانوني للمرأة المصرية"، القاهرة: أميديست واتحاد المحامين العرب، ١٩٩٥.
- نادية عبد الوهاب، وأمال عبد الهادي (الخررتان)، "الحركة النسائية العربية: أبحاث ومدخلات من أربعة بلاد عربية: تونس، فلسطين، مصر والسودان"، القاهرة: مركز دراسات المرأة العربية، ١٩٩٥.
- نبيل عبد الفتاح، "القرآن والسلطان: النزاع بين الدين والدولة في مصر"، القاهرة: مدبولي، ١٩٨٤.
- هالة مصطفى، "الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهد السادات ومبارك"، القاهرة، الخروسة، ١٩٩٥.
- يوسف القرضاوي، "فتاوى معاصرة للمرأة والأسرة المسلمة"، القاهرة وعُمان: دار الإسرائ ودار الضياء، ١٩٩١.

## مراجع أجنبية:

- Abd Al-Baki Hermassi, Mohammad, "The Islamicist Movement and November 7", in I. W. Zartman (ed.), Tunisia: The Political Economy of Reform, Boulder, CO and London: Westview Press, 1991.
- Abdalla, Ahmed, The Student Movement and National Politics in Egypt 1923-1973, London: Al-Saqi Books, 1985.
- Abdel Khader, Soha, "Egyptian Women in a Changing Society: 1899-1985", London: Lynne Reinner, 1987.
- Abdel-Malek, Anouar, "Egypt: Military Society", New York: Random House, 1968.
- Abdel-Malek, Anouar (ed.), "Contemporary Arab Political Thought", London: Zed Books, 1983.
- Abu-Lughod, Leila, "Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Muslim Society", Berkeley and Los Angeles and London: University of California Press, 1986.
- Abu-Lughod, Leila, "Fieldwork of a Dutiful Daughter", in Soraya Altorki and Camilia Fawzi El-Solh (eds.), Arab Women in the Field: Studying Your Own Society, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988.
- Ahmed, Leila, "Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate", New Haven CT and London: Yale University Press, 1992.
- Al-Azmeh, Aziz, "Islams and Modernities", London and New York: Verso, 1993.
- Al-Ghazali, Zeinab, "Return of the Pharaoh: Memoir in Nasir's Prison", trans. Mokrane Guezzou, London: The Islamic Foundation, 1995.
- Al-Sa'dawi, Nawal, "The Hidden Face of Eve: Women in The Arab World", trans. and ed. Sherif Hetata, London: Zed Books, 1988 "a".
- Altorki, Soraya, "At Home in the Field", in Soraya Altorki and Camilia Fawzi El-Solh (eds.) Arab Women in the Field: Studying Your Own Society, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988.
- Altorki, Soraya and El-Solh, Camilia Fawzi (eds.), "Arab Women in the Field Studying Your Own Society", Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988.
- Altorki, Soraya and El-Solh, Camilia Fawzi, "Introduction", in Soraya Altorki and Camilia Fawzi El-Solh (eds.) "Arab Women in the Field: Studying Your Own Society", Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988.
- Amin, Qasem, "The New Woman: A Document in the Early Debate on Egyptian Feminism", trans. Samiha Sidhom Peterson, Cairo: American Univer-

- sity in Cairo Press, 1995.
- Amnesty International, "Egypt: Security Police Detentions Undermine the Rule of Law", Summary, January 1992 (AI Index: MDE 12/01/92).
- Anker, Richard and Anker, Martha, "Measuring Female Labour Force with Emphasis on Egypt", in V. Moghadam and N. Khoury (eds.), *Gender and Development in the Arab World: Women's Economic Participation, Patterns and Policies*, Tokyo: United Nations University Press and London: Zed Books, 1995.
- Anonymous, "No Easy Exit from Slavery Behind the Veil", in Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins (eds.), "Arab Society in Transition: A Reader", Cairo: The American University in Cairo Press, 1977(1985).
- Ansari, Hamid N., "The Islamic Militants in Egyptian Politics", in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1, 1984: 12-144.
- Arkoun, Muhammad, "Rethinking Islam", Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Press, 1987.
- Asad, Talal, "Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam", Baltimore, MD and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Association for Health and Environmental Development (AHED), Aims and Objectives, Cairo: AHED, n.d.
- Atkinson, Paul, "The Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality", London and New York: Routledge, 1990.
- Ayubi, Nazih, "Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt", London: Published for the Middle East Centre St Antony's College Oxford by Ithaca Press, 1980.
- Ayubi, Nazih, "Political Islam: Religion and Politics in the Arab World", London and New York: Rotledge, 1991 a.
- Ayubi, Nazih, "The State and Public Politics in Egypt Since Sadat", Reading: Ithaca Press, 1991 b.
- Ayubi, Nazih, "Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East", London and New York: I.B. Tauris, 1995.
- Badie, Bertrand, "'State', Legitimacy and Protest in Islamic Culture", in Ali Kazancigil (ed.), *The State in Global Perspective*, Paris/Aldershot/Vermont: Unesco/Gower, 1986.
- Badran, Margot, "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th Century Egypt", in Deniz Kandiyoti (ed.), "Women, Islam and the State", London: Macmillan, 1991.
- Badran, Margot, "Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt", in Valentine Moghadam (ed.), "Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective", Oxford, San

- Francisco and Boulder: Westview, 1994.
- Badran, Margot, "Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt", Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- Baker, Raymond W., "Egypt's Uncertain Revolution Under Naser and Sadat", Cambridge MA: Harvard University Press, 1978.
- Baker, Raymond W., "Sadat and After: Strategies for Egypt's Political Soul", Cambridge, NA: Harvard University Press, 1990.
- Basu, Amrita, "Introduction", in Amrita Basu (ed.), "The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective", Boulder, CO: Westview Press, 1995.
- Basu, Amrita (ed.), "The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective", Boulder, San Francisco, Oxford:: Westview Press, 1995.
- Battaglia, Debhora (ed.), "Rhetorics of Self-Making", Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995.
- Battaglia, Debhora, "Problematizing the Self: A Thematic Introduction", in Debhora Battaglia (ed.), "Rhetorics of Self-Making", Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995.
- Bax, Mart, "Religious Regimes and State Formation: Towards a Research Perspective", in Eric Wolf (ed.), "Religious Regimes and State Formation: Perspective from European Ethnology", New York: SUNY Press, 1991.
- Be'eri, Eliezer, "Army Officers in Arab Politics and Society", Gerusalem and New York: Praeger and Pall, 1970.
- Behar, Ruth and Deborah Gordon (eds.), "Women Writing Culture", Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995.
- Bell, Dianne, Pat Caplan and W. J. Karim (eds.), "Gendered Fields: Women, Men and Ethnography", London and New York: Routledge, 1993.
- Ben habib, Seyla, "Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism" in "Contemporary Ethics", Oxford: Polity Press, 1992.
- Ben habib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell and Nancy Fraser. "Feminist Contentions: A Philosophical Exchange" (Introduction by Linda Nicholson), London and New York: Routledge, 1995.
- Binder, Leonard, "Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies", Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.
- Black, I., Pugh, D., Tisdal, S. Evan, K. and Plommer, L., "Militant Islam's Saudi Paymasters", in "Women against Fundamentalism" (Special Issue) Winter 1992/93: 45-46.
- Boulares, Habib, "Islam: The Fear and the Hope", London and New Jersey: Zed Books, 1990.

- Brown, Richard, H., "Postmodern Representations: Truth, Power and Mimesis in Human Sciences and Public Culture", Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995.
- Burke, Edmund III and Lapidus, Ira M. (eds.), "Islam, Politics and Social Movements", London: I.B. Tauris, 1988.
- Burgat, François, "L'Islamisme en Face", Paris: La Découverte, 1995.
- Butterworth, Charles E. and Zartman, William (eds.), "Political Islam", London: Sage, 1992.
- Callaway, Helen, "Ethnograph and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts", in Judith Okley and Helen Callaway (eds.), "Anthropology and Autobiography", London and New York: Routledge, 1992.
- Caplan, Lionel (ed.), "Studies in Religious Fundamentalism", New York: State University of New York Press, 1987.
- Cassell, J., "The Relationship of Observer to Observerd in Peer Group Research", in "Human Organization", Vol. 36, No. 4, 1977.
- Choueiri, Youssef M., "Islamic Fundamentalism", London: Pinter Publishers, 1990.
- Clifford, James, "The Predicament of Culture", Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Clifford, James, and Marcus, George (ed.), "Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography", Berkeley: University of California Press, 1986.
- Cole, Juan R.I. (ed.), "Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization", Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1992.
- Chow, Rey, "Violence in the Other Country: China as Crisis, Spectacle, and Woman", in C.T. Mohanty et al. (eds.), "Third World Women and The Politics of Feminism", Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Cocks, Joan, "The Oppositional Imagination: Feminism, Critique and Political Theory", London and New York, Routledge, 1989.
- Denzin, Norman K., "The Poststructuralist Crisis in the Social Sciences: Learning from James Joyce", in Richard H. Brown (ed.) "Postmodern Representations: Truth, Power, and Mimesis in the Human Sciences and Public Culture", Urban and Chicago: University of Illinois Press, 1995.
- Dessouki, Ali E. (ed.), "Islamic Resurgence in the Arab World", New York: Praeger Publisher, 1982.
- Diamond, Irene and Lee Quinby (ed.), "Feminism and Foucault: Reflections on

- Resistance", Boston: Northeastern University Press, 1988.
- Dreyfus, Hubert and Rabinow, Paul, "Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics", Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Eickelman, Dale and Piscatori, James, "Muslim Politics", Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Eisenstein, Zillah, "The Relative Autonomy of the Capitalist Patriarchal State". in Zillah R. Eisenstein (ed.), "Feminism and Social Equality: Crisis in Liberal America", New York: Monthly Review Press, 1984.
- El-Guindy, Fadwa, "Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement", in Social Problems, Vol. 28, No. 4, 1981: 465-85.
- El-Guindy, Fadwa, "Veiled Activism: Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement", in Peoples Méditerranéens, Vol. 22-3, January-June, 1983: 79-89.
- El-Sayed, Moustapha, "The Islamic Movement in Egypt: Social and Political Implications", In Ibrahim Oweiss (ed.), "The Political Economy of Contemporary Egypt". Washington: Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University, 1990.
- El-Sayed, Moustapha, "A Civil Society in Egypt?", in Augustus R. Norton (ed.), "Civil Society in the Middle East", Volume I, Leiden: E.J. Brill, 1994.
- El-Solh, Camilia Fawzi, "Gender, Class, and Origin: Aspects of Role During Fieldwork in Arab Society", in Soraya Altorki and Camilia Fawzi El-Solh (eds.), "Arab Women in the Field: Studying Your Own Society", Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988.
- El-Solh, Camilia Fawzi and Mabro, Gudy (eds.), "Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality", Oxford: Berg, 1994.
- Emerson, Robert Rachel Fretz and Linda Shaw, "Writing Ethnographic Fieldnotes", Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Esposito, John L., "Women in Muslim Family Laws", Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982.
- Esposito, John L., (ed.), "Voices of Resurgent Islam", Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Esposito, John L., "Islam: The Straight Path", Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Esposito, John L., "The Islamic Threat: Myth or Reality?", New York and Oxford University Press, 1992.
- Ezzat, Heba Ra'uf, "An Islamic Women's Liberation Movement?", in Middle East Report, Vol. 24, No. 191, November-December 1994: 26-7.
- Fischer, M.J. and Mehdi Abedi (eds.), "Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition", Wisconsin: The University of Wisconsin

- sin Press, 1990.
- Fontana, Benedetto, "Hegemony and Power: On the Relation Between Gramsci and Machiavelli", Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1993.
- Foucault, Michel, "Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977", ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon et al., New York: Pantheon Books, 1980a.
- Foucault, Michel, "The History of Sexuality: An Interview", trans. G. Bennington, in *Oxford Literary Review*, Vol. 4, No. 2, 1980b.
- Foucault, Michel, "The History of Sexuality", Volume 1: "An Introduction", trans. R. Hurley, New York: Pantheon, 1978.
- Foucault, Michel, "Discipline and Punish: The Birth of the Prison", trans. A. Sheridan, London: Penguin Books, 1977.
- Foucault, Michel, "The Archaeology of Knowledge", trans. A. M. Sheridan Smith, New York: Random House, 1972.
- Geertz, Clifford, "The Interpretation of Cultures", New York: Basic Books, 1973.
- Geertz, Clifford, "Works and Lives: The Anthropologist as Author", Oxford: Polity Press, 1988.
- Geuijen, Karin, Raven, Diederick and Wolf, Gohn de (eds.) "Postmodernism and Anthropology: Theory and Practice", Assen: Van Gorkum, 1995.
- Gillespie, Marie, "Television, Ethnicity and Cultural Change", London and New York: Routledge, 1995.
- Gilsenan, Michael, "State and Popular Islam in Egypt", in Fred Halliday and Hamza Alavi (eds.), "State and Ideology in the Middle East and Pakistan", London: Macmillan Education, 1988.
- Göcek, Muge and Balaghi, Shiva (eds.), "Reconstructing Gender in The Middle East: Tradition, Identity and Power", New York: Colombia University Press, 1994.
- Gramsci, Antonio, "Selections from the Prison Notebooks", London: Lawrence & Wishart, 1971.
- Grant, Judith G., "Fundamental Feminism: Contesting the Core Concepts of Feminist Theory", London and New York: Routledge, 1993.
- Guenena, Nemat, "The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt", *Cairo Papers in Social Science*, Vol. 9, Monograph 2, Summer 1986.
- Halliday, Fred and Alavi, Hamza (eds.), "State and Ideology in the Middle East and Pakistan", London: Macmillan Education, 1988.
- Halliday, Fred and Alavi, Hamza, "Introduction" in Fred Halliday and Hamza Alavi (eds.), "State and Ideology in the Middle East and Pakistan", London: Macmillan Education, 1988.

- Hammersley, Martyn, "Reading Ethnographic Research: A Critical Research". London and New York: Longman, 1990.
- Hammersley, Martyn, "What's Wrong With Ethnography", London and New York: Routledge, 1992.
- Harding, Sandra (ed.), "Feminism and Methodology: Social Science Issue". Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, and Milton Keynes: Open University Press, 1987.
- Harding, Sandra, "Introduction: Is There a Feminist Method?", in Sandra G. Harding (ed.), "Feminism and Methodology: Social Science Issue", Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, and Milton Keynes: Open University Press, 1987.
- Harding, Sandra, "Conclusion: Epistemological Questions", in Sandra G. Harding (ed.), "Feminism and Methodology: Social Science Issue", Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, and Milton Keynes: Open University Press, 1987.
- Hardstock, Nancy C.M., "Foucault on Power: A Theory For Women?". in L.Nicholson (ed.), "Feminism/Postmodernism", London and New York: Routledge, 1991.
- Hastrup, Kirsten, "The Ethnographic Present: A Reinvention", in "Cultural Anthropology", Vol. 5, No. 1, 1990: 45-61.
- Hastrup, Kirsten and Hervik, Peter (eds.) "Social Experience and Anthropological Knowledge", London and New York: Routledge, 1994.
- Hervik, Peter, "Shared Reasoning in the Field: Reflexivity Beyond the Author", in Kirsten Hastrup and Peter Hervik (eds.), "Social Experience and Anthropological Knowledge", London and New York: Routledge, 1994.
- Hippler, Jochen and Lueg, Andrea (eds.), "The Next Threat: Western Perceptions of Islam", trans. Leila Friese, London: Pluto Press, 1995.
- Hirsch, Marianne and Keller, Evelyn Fox (eds.), "Conflicts in Feminism", New York and London: Routledge, 1990.
- Hoffman, Valerie J., "An Islamic Activist: Zaynab al-Ghazali", in Elizabeth Warnock Fernea (ed.), "Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change", Austin, TX: University of Texas Press, 1985.
- Hoffman-Ladd, Valerie J., "Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt", in International Journal of Middle East Studies, Vol. 19, 1978: 23-50.
- Holub, Renate, "Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism". London and New York: Routledge, 1992.
- Hooks, Bell, "Yearning: Race, Gender and Cultural Politics", Boston: South End



- Press 1990.
- Hull, Gloria and Smith, Barbara, "The Politics of Black Women's Studies", in *All The Women are White, All the Blacks Are Men But Some of Us are Brave: Black Women's Studies*, eds. G.T. Hull, P. Bell Scout and B. Smith, New York: Feminist Press, 1982.
- Hopwood, Derek, "Egypt: Politics and Society 1945-1984", London: Allen & Unwin, 1985 (2nd edn 1991).
- Humm, Maggie, "The Dictionary of Feminist Theory", New York: Prentice-Hall, 1989.
- Humm, Maggie (ed.), "Modern Feminism: Political, Literary, Cultural". New York: Colombia University Press, 1992.
- Hussain, Aziza, "Recent Amendments to Egypt's Personal Status Law", in Elizabeth Warnock Fernea (ed.), "Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change", Austin, TX: University of Texas Press, 1985.
- Hutcheon, Linda, "The Politics of Postmodernism", London and New York: Routledge, 1990.
- Ibrahim, Saad Eddin, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings", in *Journal of Middle East Studies* Vol. 12, 1980: 423-53 and 481-99.
- Ibrahim, Saad Eddin, "Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt", in Ali E. Dessouki (ed.), "Islamic Resurgence in the Arab World", New York: Praeger, 1982.
- Jaganathan, Pradeep and Ismail, Qadri (eds.), "Unmaking the Nation", Columbia: Social Scientists' Association, 1995.
- Jansen, G. H., "Militant Islam", London and Sydney: Pan Books, 1979 (1981).
- Jayawardena, Kumari, "Feminism and Nationalism in the Third World: In the Early 19th and 20th Centuries", The Hague: Institute of Social Studies, 1982 and London: Zed Books, 1986.
- Johnson-Odim, Cheryl, "Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism", in C.T. Mohanty et al. (eds.), "Third World Women and the Politics of Feminism", Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp. 314-27.
- Joll, James, "Gramsci", Glasgow: Fontana/Collins, 1977 (1979).
- Kandiyoti, Deniz (ed.), "Women, Islam and the State", London and New York: Macmillan Academic and Professional Ltd, 1991.
- Kandiyoti, Deniz, "Introduction", in Deniz Kandiyoti (ed.), "Women, Islam and the State", London and New York: Macmillan Academic and Professional, 1991.
- Kandiyoti, Deniz, "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Stud-

- ies", in Deniz Kandiyoti (ed.), "Gendering the Middle East: Emerging Perspectives", London and New York: I.B. Tauris, 1996.
- Kandiyoti, Deniz (ed.), "Gendering the Middle East: Emerging Perspectives", London and New York: I.B. Tauris, 1996.
- Karam, Azza M., 'Fundamentalism', 'Modernity' and Women's Groups in Egypt: Activist Women's Realities, Amsterdam: Middle East Research Associates, Occasional Paper No. 20, December 1993.
- Karam, Azza M., "Gender in Egypt: Between Islamism, Feminism and the State, Perspectives of Some Women Activists", in VENA Journal: Gender, the Family and The State, Vol. 6, No. 1, June 1994.
- Karam, Azza M., "Islamismen/Feminismen" (Islamisms/Feminisms), in "Lover: Literatuuroverzicht over feminisme, cultuur en wetenschap (Lover: Literature Survey of Feminism, Culture and Science), Amsterdam, September 1995 (in Dutch).
- Karam, Azza M., "Feminismo o islamismo en Egipto: en busca de nuevos paradimas" (Feminism and Islamism in Egypt: In Search of New Paradigms), in Papeles: Cuestiones Internacionales de Paz, Ecología y Desarrollo, Madrid: Centro de Investigación para la Paz, No. 55, 1995 (in Spanish).
- Karam, Azza M., "Muslim Feminists in Western Academia: Questions of Power, Matters of Necessity", People's Rights, No. 4, 1997 (Cairo: Legal Research Centre on Human Rights) pp. 14-15.
- Karam, Azza M. and Arends, Inge, "Postmodernism and Women's Groups in Egypt", in Inge Boer et al. (eds.), "Orientations: Changing Stories: Postmodernism and the Arab-Islamic World", Amsterdam and Alanta: Rodopi, 1995.
- Kazancigil, A. (ed.), "The State in Global Perspective", New York: Unesco, 1986.
- Keddie, Nikki R., "Ideology, Society and the State in Post-Colonial Muslim Societies", in Fred Halliday and Hamza Alavi (eds.), "State and Ideology in the Middle East and Pakistan", London: Macmillan Education, 1988.
- Kepel, Gilles, "The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism In Egypt", London: Saqi Books, 1985.
- Khater, Akram and Nelson, Cynthia, "Al-Harakah Al-Nisa'iyya: The Women's Movement and Political Participation in Egypt", in "Women's Studies International Forum", Vol. 2, No. 5, 1988: 465-83.
- Khuri, Fuad I., "Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam", London: Saqi Books, 1990.
- Krämer, Gudrun, "The Integration of the Integrists: A Comparative Study of

- Egypt, Jordan and Tunisia", in Ghassan Salame (ed.), "Democracy without Democrats: The Renewal of Politics in the Muslim World". London and New York: I.B. Tauris, 1994.
- Kristeva, Julia, "Women's Time", *Signs*, No. 7, 1981.
- Kristeva, Julia, "The Power of Horror", New York: Colombia University Press, 1982.
- Laclau, Ernesto (ed.), "The Making of Political Identities", London and New York: Verso, 1994.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal, "Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical Democratic Politics", London: Verso, 1985.
- Lather, Patti, "Fertile Obsession: Validity After Poststructuralism", *Sociological Quarterly*, No. 35, 1993.
- Lorde, Audre, "Sister Outsider: Essays and Speeches", New York: The Crossing Press, 1984.
- Lyotard, Jean-François, "The Postmodern Condition: A Report on Knowledge". Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Macleod, Arlene Elowe, "Accommodating Protest: Working Women, The New Veiling, and Change in Cairo", New York: Colombia University Press, 1991.
- Mackinnon, Catherine, "Towards a Feminist Theory of the State", Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1989.
- Malinowski, Bronislaw, "Argonauts of the Western Pacific", New York: E.P. Dutton, 1961.
- Malinowski, Bronislaw, "A Diary in the Strict Sense of the Term", New York: Harcourt, Brace and World, 1967.
- Marcus, George E. and Fischer, Michael, "Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences", Chicago and London: University of Chicago Press, 1986.
- Marty, Martin E. and Appleby, R. Scott (eds.), "Fundamentalisms Observed" (Volume I), Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Marty, Martin E. and Appleby, R. Scott, "Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education" (Volume II). Chicago: University of Chicago Press, 1993a.
- Marty, Martin E. and Appleby, R. Scott, "Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economics and Militance" (Volume III), Chicago: University of Chicago Press, 1993b.
- Marty, Martin E. and Appleby, R. Scot (eds.), "Accounting For Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements" (Volume IV), Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Mascia-Lees, Frances, Sharp, Patricia and Cohen, Colleen, "The Postmodernist

- Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective”, in *Signs*, Vol. 15, No. 1, 1989: 7-33.
- McNay, Lois, “Foucault and Feminism”, Cambridge, Polity Press, 1992.
- Mernissi, Fatma, “Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society” (revised edition), London: Al Saqi Books, 1985 (1987).
- Mernissi, Fatma, “Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry”, trans. Mary Jo Lakeland, Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Migdal, Joel S., “Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World”, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.
- Mitchell, Richard P., “The Society of the Muslim Brothers”, London: Oxford University Press, 1969 (1993).
- Mitchell, Timothy, “Colonising Egypt”, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1988.
- Moghadam, Valentine and Khoury, Nabil F. (eds.), “Gender and Development in the Arab World - Women’s Economic Participation: Patterns and Politics”, Tokyo and London: United Nations University and Zed Books, 1995.
- Moghadam, Valentine (ed.), “Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies”, London and Karachi: Zed Books and Oxford University Press, 1994.
- Moghadam, Valentine (ed.), “Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective”, Boulder, San Francisco and Oxford: Westview Press, 1994.
- Moghadam, Valentine, “Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East”, Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1993.
- Mohanty, Chandra T., “Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism”, in Chandra T. Mohanty et al. (eds.), “Third World Women and the Politics of Feminism”, Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Mohanty, Chandra T., Russo, Ann and Lourdes, Torres (eds.), “Third World Women and the Politics of Feminism”, Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Moore, Henrietta L., “Feminism and Anthropology”, Cambridge: Polity Press, 1988 (1991).
- Moore, Henrietta L., “A Passion For Difference”, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Moore, Henrietta L. (ed.), “The Future of Anthropological Knowledge”, London and New York: Routledge, 1996.
- Morsy, Soheir A., “Fieldwork in My Egyptian Homeland: Toward the Demise of

- Anthropology's Distinctive-Other Hegemonic Tradition", in Soraya Altorki and Camilia Fawzi El-Solh (eds.), "Arab Women in the Field: Studying Your Own Society", Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988.
- Mortimer, Edward, "Faith and Power: The Politics of Islam", New York: Random House and London: Faber and Faber, 1982.
- Nasser, Gamal Abdel, "Egypt's Liberation: The Philosophy of the Revolution". Washington, DC: Public Affairs Press, 1995.
- Nederveen Pieterse, Jan P., "Fundamentalism Discourses: Enemy Images", in "Women against Fundamentalism", No. 5: 1, 1994.
- Nicholson, Linda J., "Feminism/Postmodernism", London and New York: Routledge, 1990.
- Nicholson, Linda J., "Introduction", in Benhabib et al., "Feminist Contentions: A Philosophical Exchange", London and New York: Routledge, 1995.
- Nicholson, Linda J. and Fraser, Nancy, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism", in Linda Nicholson (ed.), "Feminism/Postmodernism", London and New York: Routledge, 1990.
- Norton, Augustus, R. (ed.), "Civil Society in the Middle East" (Volumes I and II), Leiden: E.J. Brill, 1995 and 1996.
- Okely, Judith and Callaway, Helen (eds.) "Anthropology and Autobiography". London and New York: Routledge, 1992.
- Okely, Judith, "Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge", in Gudith Okely and Helen Callaway (eds.), "Anthropology and Autobiography", London and New York: Routledge, 1992.
- Ong, Aihwa, "Colonialism and Midernity: Feminist Representations of Woman in Non-Western Societies", *Inscriptions*, Vol. 4, No. 3, 1988.
- Oweiss, Ibrahim M., "The Political Economy of Contemporary Egypt". Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1990.
- Qutb, Sayyid, "Milestones", Delhi-6: Markazi Maktaba Islami, 1991, 3rd edition.
- Rabinow, Paul, "Reflections on Fieldwork in Morocco", Berkeley: University of California Press, 1977.
- Rabinow, Paul (ed.), "The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought", London: Penguin, 1984.
- Rich, Adrienne, "Toward a Woman-Centered University", in "On Lies. Secrets. Silence: Selected Prose 1966-1978". London: Virago, 1980.
- Rosaldo, R.I., "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions", in E.M. Bruner (ed.), "Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society", Washington: American An-

- thropological Association, 1984.
- Rosenau, Pauline M., "Postmodernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions", Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- Rubin, Barry, "Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics", London: Macmillan, 1990.
- Rugh, Andrea, "Family in Contemporary Egypt", Cairo: American University Press, 1985.
- Sadat, Anwar M., "Those I Have Known", London: Jonathan Cape, 1984.
- Sahgal, Gita and Yuval-Davis, Nira, "The Uses of Fundamentalism", *Women against Fundamentalism*, Vol. 1, No. 5, 1994.
- Salame, Ghassan (ed.), "The Foundation of The Arab State", London and New York: Croom Helm, 1988.
- Salame, Ghassan (ed.), "Democracy without Democrates: The Renewal of Politics in the Muslim World", London and New York: I.B. Tauris, 1994.
- Saleh, Saneya, "Women in Islam: Their Status in Religious and Traditional Culture", in Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins (eds.), "Arab Society in Transition: A Reader", Cairo: The American University in Cairo Press, 1977 (1985).
- Sangren, Steven P., "Rhetoric and the Authority in Ethnography", *Current Anthropology* Vol. 29, No. 3, June 1988.
- Sassoon, Ann S., "Gramsci's Politics", New York: St. Martin's Press, 1980.
- Sassoon, Anne (ed.), "Women and the State", London: Hutchinson, 1987.
- Sawicki, Jana, "Disciplinary Foucault: Feminism, Power and The Body", London and New York: Routledge, 1991.
- Sayyid, Bobby, "Sign O'Times: Kaffirs and Infields Fighting the Ninth Crusade", in Ernesto Laclau (ed.), "The Making of Political Identities", London and New York: Verso, 1994.
- Schrijvers, Joke, "Motherhood Experienced and Conceptualized: Changing Images in Sri Lanka and the Netherlands", in Dianne Bell et al. (eds.), "Gendered Fields: Women, Men and Ethnography", London and New York: Routledge, 1993.
- Schuler, Margaret (ed.), "Empowerment and the Law: Strategies of Third World Women", Washington: OEF International, 1986.
- Seidman, Steven and Wagner, David (eds.), "Postmodernism and Social Theory", Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- Silva, Purnaka L. de, "Studying Political Violence and Its Cultural Constructions", *FOLK: Journal of the Danish Ethnographic Society*, Vol. 36, 1995a.
- Silva, Purnaka L. de, "The Efficacy of 'Combat Mode': Organization, Political

- Violence, Affect and Cognition in the Case of the Liberation Tigers of Tamil Eelam", in Praddep Jeganathan and Qadri Ismail (eds.), "Un-making the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka", Colombo: Social Scientists' Association, 1995b.
- Sivan, Emmanuel, "Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics", New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Slyomovic, Susan, "Hassiba Ben Bouali. If You Could See Our Algeria: Women and Public Space in Algeria", in MERIP Middle East Report, Vol. 125, No. 1, January 1995.
- Strathern, Maily, "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology", in Signs, Vol. 12, No. 2, 1987a.
- Strathern, Maily, "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology", in Current Anthropology, Vol. 28, No. 3, 1987b.
- Sullivan, Denis J., "Private Voluntary Organizations in Egypt: Islamic Development, Private Initiative and State Control", Orlando: University Press of Florida, 1994.
- Sullivan, Earl L., "Women in Egyptian Public Life", Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986.
- Tedlock, D., "The Spoken Work of Interpretation", Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- The Arab Strategic Report: 1989, Cairo: Al-Ahram Centre for Political and Strategic Studies, 1990 (also, 1992, 1993, and 1994).
- The Communication Group for the Enhancement of the Status of Women in Egypt, Legal Rights of Egyptian Women in Theory and Practice, Cairo: Dar El-Kutub, 1992.
- The National Population Council of Egypt, "Women and Development Report", Cairo: 1994.
- Tucker, Judith E., "Women in Nineteenth-Century Egypt", Cambridge: Cambridge University Press, 1978 (1985).
- Tucker, Judith E. (ed.), "Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers", Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- Turner, Bryan S., "Orientalism, Postmodernism and Globalism", London and New York: Routledge, 1994.
- Tyler, Stephen, A., "The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World", Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1987.
- Tyler, Stephen, A., "Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", in James Clifford and George Marcus (eds.), "Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography", Berkeley: University of California Press, 1986.

- Van Maanen, John (ed.), "Representation in Ethnography", London and New Delhi: Sage, 1995.
- Vatikiotis, P. J., "Islam and the State", London and New York: Routledge, 1987a.
- Vatikiotis, P. J., "The Egyptian Army in Politics: Pattern For New Nations?!", Bloomington: Indiana University Press, 1987b.
- Vatikiotis, P. J., "The History of Modern Egypt: From Muhammed Ali to Mubarak", (4th edition), London: Weidenfeld and Nicolson, 1991.
- Visweswaran, Kamala, "Defining Feminist Ethnography", *Inscriptions*, Vol. 4, No. 3, 1988.
- Waterbury, John, "The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes", Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.
- Watt, W. Montgomery, "Islamic Fundamentalism and Modernity", London and New York: Routledge, 1988.
- Westkott, Marcia, "Women's Studies as a Strategy for Change: Between Criticism and Vision", in *Theories of Women's Studies*, eds. G.B. Bowles and R. Duelli-Klein, London: Routledge, 1983.
- Wolf, Eric (ed.), "Religious Regimes and State Formations: Perspectives from European Ethnology", New York: SUNY Press, 1991.
- Young, Robert, "White Mythologies", London and New York: Routledge, 1990.
- Youssef, Michael, "Revolt against Modernity: Muslim Zealots and The West", Leiden: E.J. Brill, 1985.
- Yuval-Davis, Nira and Anthias, Floya (eds.), "Women-Nation-State", London: Macmillan, 1989.
- Zaalouk, Malak, "Power, Class and Foreign Capital in Egypt: The Rise of the New Bourgeoisie", London and New Jersey: Zed Books, 1989.
- Zakaria, Fouad, "The Standpoint of Contemporary Muslim Fundamentalists", in Nahid Toubia (ed.), "Women of the Arab World: The Coming Challenge - Papers of the Arab Women's Solidarity Association Conference", trans. Nahed El Gamal, London: Zed Books, 1988.
- Zakaria, Rafiq, "The Struggle Within Islam: The Conflict Between Religion and Politics", London: Penguin Books, 1988 (1989).
- Zartman, William (ed.), "Tunisia: The Political Economy of Reform", Boulder, Colorado and London: Westview Press, 1991.
- Zubaida, Sami, "Islam, the People and The State: Political Ideas and Movements in the Middle East", London: I.B. Tauris, 1993.
- Zuhur, Sherifa, "Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt", New York: SUNY Press.