محاضرات تعليمية في دراسات النوع

كتاب توثيقي

إشراف: د. أميمة أبو بكر

تقديم: د. هالة كمال

محاضرات تعليمية في دراسات النوع
كتاب توثيقي

إشراف: د. أميمة أبو بكر
تقديم: د. هالة كمال

مؤسسة المرأة والذاكرة
٢٠١٦

الكتاب: محاضرات تعليمية في دراسات النوع – كتاب توثيقي
إشراف: أميمة أبوبكر
تقديم: هالة كمال
تصميم الغلاف: آية سامي

الناشر: مؤسسة المرأة والذاكرة
wmf@wmf.org.eg
www.wmf.org.eg

الطبعة الأولى ٢٠١٦
طباعة: بروموشن تيم
بدعم من مؤسسة فورد

محاضرات تعليمية في دراسات النوع
كتاب توثيقي

إشراف: د. أميمة أبو بكر

تقديم: د. هالة كمال

قائمة المحتويات

تقديم	هالة كمال	٧
قراءات:		
١. فهم النوع الاجتماعي	كاملا بهاسين	١٥
٢. استكشاف العقلية الذكورية	كاملا بهاسين	٣٧
٣. النماذج النمطية للمرأة في الإعلام وأثرها على وعي النساء	هدى الصدة	٤٦
٤. قراءة جديدة في وثائق قديمة	عماد أبوغازي	٥٨
٥. التنقيب التاريخي والوثائقي وإعادة بناء تاريخ المرأة	أميمة أبوبكر	٧٠
٦. أهمية الدراسات النسائية في الجامعات المصرية	هالة كمال	٨٣
قائمة بالقراءات المقترحة		١٠٥

تقديم
محاضرات تعليمية في دراسات النوع – كتاب توثيقي
هالة كمال

يصدر هذا الكتاب عن مؤسسة المرأة والذاكرة توثيقا لجهد تعليمي امتد على مدار سنوات عديدة (٢٠٠٩-٢٠١٦)، مواكبا لجهود مؤسسة المرأة والذاكرة في نشر المعرفة النسوية. وتعرّف المرأة والذاكرة نفسها باعتبارها مؤسسة نسوية ثقافية مصرية تتبنى رسالة معرفية ترتكز على منظور النوع (الجندر)، وتسعى إلى إنتاج المعرفة النسوية ونشر ثقافة بديلة حول النساء في مصر والمنطقة العربية. وقد تشكلت المرأة والذاكرة في عام ١٩٩٥ من مجموعة من الباحثات المهتمات بقضايا النساء والتصورات الثقافية السائدة بشأن أوضاع النساء وأدوارهن في المجتمع والتاريخ والتراث والأدب، وتصدت هذه المجموعة لمهمة قراءة التاريخ والواقع من منظور نسوي وإنتاج معرفة ثقافية بديلة حول النساء العربيات وإتاحتها بوصفها مادة قابلة للتوظيف في سبيل زيادة الوعي النسوي ودعم النساء.

وتأتي سلسلة المحاضرات التعليمية في دراسات النوع (الجندر) ضمن مشروع متكامل يتوجه إلى شباب الباحثات والباحثين في مصر والعالم العربي، مع التركيز على تعريفهم بأهم مناهج البحث النسوي عبر التخصصات، من خلال عقد برامج المحاضرات التعليمية في دراسات النوع، وكذلك ترجمة أهم الدراسات المؤسسة للمنهج النسوي ضمن مناهج البحث والنظريات النسوية عبر التخصصات. ومن هنا جاءت برامج المحاضرات التي قامت المرأة والذاكرة بتنظيمها بالتعاون مع عدد من الكليات في الجامعات الحكومية المصرية منذ عام ٢٠٠٩ وحتى بداية العام الحالي (٢٠١٦). ونظرا لندرة المادة العلمية النظرية الصادرة باللغة العربية، حرصت المرأة والذاكرة على أن تصاحب برامج المحاضرات التعليمية في دراسات النوع عملية ترجمة منهجية منظمة للفكر النسوي عبر التخصصات الأكاديمية، ومنها هنا كان مشروع "ترجمات نسوية" الذي صدرت في إطاره ستة مجلدات تتضمن مقالات متخصصة مترجمة إلى اللغة العربية صدرت في الفترة (٢٠١٠-٢٠١٦) حول قضايا النوع في العلوم السياسية، والنسوية والدراسات الدينية، والنسوية والدراسات التاريخية، وقضايا النوع في العلوم الاجتماعية، والنساء والتحليل النفسي، والنقد الأدبي النسوي، والنسوية والجنسانية. ويأتي هذا الجهد الساعي إلى التعريف بالبحث النسوي عبر التخصصات، ببعديه النظري والتطبيقي، مدعوما بمكتبة المرأة والذاكرة المتخصصة في دراسات النساء والنوع، مع إتاحتها عبر موقعها الإلكتروني.

وقد انطلقت فكرة برامج المحاضرات التعليمية في دراسات النوع من وعي عضوات المرأة والذاكرة من الباحثات والأكاديميات المنتميات إلى الجامعات المصرية بمدى القصور القائم في التعريف بالفكر النسوي وتدريس مناهج البحث النسوي في الجامعات المصرية أو المصادر والمراجع ذات الصلة باللغة العربية. ومن هنا تبنت د. أميمة أبوبكر، أستاذة الأدب المقارن بكلية الآداب في جامعة القاهرة، فكرة عقد برامج المحاضرات التعليمية في دراسات النوع الموجهة إلى شباب الباحثات والباحثين في الجامعات المصرية، فكانت نقطة البداية في أكتوبر ٢٠٠٩ بعقد أولى برامج تلك المحاضرات في كلية الآداب بجامعة القاهرة، مع إتاحة التسجيل فيها لطالبات وطلاب الدراسات العليا في أقسام الكلية، وتحديدا أقسام علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ، وذلك بدعم وتشجيع كبير من الأستاذ الدكتور فيصل يونس، أستاذ علم النفس بالكلية. وفي العام التالي تم إقامة ثلاثة برامج بدأت بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في فبراير ٢٠١٠ وكذلك في مايو ٢٠١٠، أعقبها برنامج في كلية الآداب في يونيو ٢٠١٠. كذلك شهد عام ٢٠١١ إقامة برنامج في كلية الإعلام بجامعة القاهرة في شهر يناير، ثم في يوليو ٢٠١١ بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وآخر في يونيو ٢٠١٣ بآداب القاهرة. هذا وقد شهدت الأعوام القليلة الماضية خروجا من جامعة القاهرة، حيث تم عقد برنامج محاضرات بالتعاون مع جامعة الإسكندرية مع توسيع دائرة المشاركة لتتضمن طالبات وطلابا من جامعات الوجه البحري (استضافها المعهد السويدي بالإسكندرية) في يونيو ٢٠١٤، بينما تم عقد برنامج مشابه في جامعة المنيا بالتعاون مع قسم اللغة الإنجليزية بمشاركة طالبات وطلاب من جامعة المنيا وجامعات الوجه القبلي، وذلك خلال شهر ديسمبر ٢٠١٤. كذلك تم عقد برنامج بالتعاون مع كلية الآداب في جامعة بني سويف في أكتوبر ٢٠١٥. وجاء آخرها في مطلع العام الحالي بعقد برنامج المحاضرات التعليمية في دراسات النوع بالتعاون مع كلية البنات بجامعة عين شمس في نهاية شهر يناير وبداية فبراير ٢٠١٦.

ويتكون البرنامج الواحد من المحاضرات التعليمية في دراسات النوع من أسبوع من المحاضرات المكثفة على مدار اليوم الواحد، تعقد باللغة العربية، بحيث يتم تناول أربعة موضوعات يتم طرح أهم المفاهيم النظرية ومناهج بحثها على مدار الأسبوع. ويتم اختيار جدول البرنامج تبعا لاهتمامات غالبية الباحثات والباحثين المتقدمين للبرنامج، والذين يتم اختيارهم بناء على استمارة التقدم ومجال الاهتمام البحثي. هذا وقد حرصت المرأة والذاكرة على أن تضم كل مجموعة من الدارسات والدارسين عددا من الباحثات والباحثين المنخرطين في العمل النسوي من خلال مؤسسات المجتمع المدني. ويتم الاستعانة في عقد تلك المحاضرات بمجموعة من الأكاديميات المتخصصات في منظور النوع عبر التخصصات من الجامعات المصرية والجامعة الأمريكية بالقاهرة. وهكذا وتتضمن قائمة المحاضرات ما يلي: مناهج البحث النسوي، تاريخ الحركة النسوية المصرية، الكتابة النسائية والنقد النسوي، النسوية والدراسات الدينية، قضايا النوع والتاريخ ما قبل الحديث، النوع والتاريخ الحديث، التاريخ الشفوي ومنظور النوع، القانون وقضايا النوع، النوع والعلوم السياسية، قضايا

النوع والعلوم الاجتماعية، النوع وعلم النفس، والنساء والتعليم. هذا وتقوم كل أستاذة محاضرة بتوفير مادة علمية في صورة وثائق تاريخية ومقالات ودراسات متخصصة، باللغتين العربية والإنجليزية، يتم جمعها في ملف للمشاركات والمشاركين في البرنامج، مع التأكيد على أهمية التركيز على المادة المتوفرة باللغة العربية، وهو ما يضم هذا الكتاب التوثيقي لاحقا نماذج منه.

ويتم استهلال كل برنامج من برامج المحاضرات التعليمية في دراسات النوع في اليوم الأول منه بمقدمة مفاهيمية عن دراسات النوع تقوم أ.د. أميمة أبوبكر، المشرفة على البرنامج، بعرضها ومناقشتها مع المشاركات والمشاركين، وذلك لضمان وضوح أهم المفاهيم المحورية في الفكر النسوي للجميع، ومنها على سبيل ما يلي:

* **الوعي النسوي (feminist consciousness)**، حيث تعرّف المؤرخة النسوية الوعي النسوي بقولها: "إن تعريفي للوعي النسوي يعني وعي النساء بأنهن ينتمين إلى فئة ثانوية، وأنهن تعرضن للظلم باعتبارهن نساءً، وأن وضعهن الثانوي الخاضع ليس وضعًا طبيعيًا، وإنما هو مفروض اجتماعيًا، وأنه يجب عليهن التحالف مع نساء أخريات للتخلص من أشكال الظلم الواقع عليهن. وأخيرًا، إنه يجب عليهن تقديم رؤية بديلة للنظام الاجتماعي، بحيث تتمتع فيه النساء مثلهن مثل الرجال بالاستقلالية وحق تقرير مصيرهن."[١]

* **النظام الأبوي (patriarchy)**، "وهو نظام يسوده الرجل، وتُفرض فيه السلطة من خلال المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية. ويلاحظ أن النسويات كلها يعارضن النظام الأبوي، وإن اختلفن في تصوراتهن له. فالتيار النسوي الراديكالي يميل إلى اعتبار النظام الأبوي نظامًا متغلغلاً في كل شيء ولا علاقة له بالتاريخ، وهو الموقف الذي يتلخص في مقدمة مارلين فرينش لكتابها «الحرب ضد المرأة» (١٩٩٢)، الذي تستجلي فيه أصول النظام الأبوي، التي ترجع إلى عصور ما قبل التاريخ، وترى أن النظام الأبوي يتميز في جوهره بالعدوانية والبنية الهرمية والوجود المستقل عن التغيرات الاجتماعية، فتقول، مثلاً: إن التحول من الإقطاع إلى الرأسمالية لم يُحدث اختلافًا يذكر في وضع المرأة الخاضع للرجل. لكن هذه النظرة تتعرض للانتقاد من جانب التيار النسوي الماركسي والاشتراكي، كما في كتابات كريستين دلفي وهايدي هارتمان اللتين تحاولان تحديد وضع النظام الأبوي في إطار العلاقات المادية. فترى دلفي أن النظام الأبوي موجود جنبًا إلى جنب مع الرأسمالية، وأنه ينبع من استغلال الرجل لدور المرأة في القيام بأعمال المنزل. كما تعتبر هارتمان أيضًا أن النظام الأبوي ينبع على وجه التحديد من سيطرة الرجل على عمل المرأة. لكن شولاميت فايرستون ترى أن النظر إلى المرأة أنها طبقة تابعة ينبع من وظائفها الإنجابية، من هنا تقول بأن البنية الأسرية البيولوجية هي

---

[١] ترجمة هالة كمال، ويرد تعريف جيردا ليرنر للوعي النسوي في كتابها: Gerda Lerner. *The Creation of Feminist Consciousness*. Oxford University Press, 1993.

أساس القمع الذي تتعرض له المرأة في النظام الأبوي. وتستعين منظرات النسوية المنتميات لتيار ما بعد الحداثة بمفاهيم التحليل النفسي، والتفكيك، وما بعد البنيوية لإظهار أن النظام الأبوي أيديولوجية تتخلل جوانب الثقافة كلها."[٢]

* **القولبة، الحكم من خلال الصور النمطية (stereotyping)**، وهو "مصطلح مأخوذ من عالم الطباعة، ويشير إلى شيء ثابت يخلو من الأصالة. في الاستعمال الشائع يمكن أن ننظر إلى القالب النمطي أنه استراتيجية للخطاب الأيديولوجي تضع المقابلة الثنائية "نحن/الآخرون" بوصفها أداة تعمل على تدعيم الخطاب السائد. فمثلًا، يتعامل النظام الأبوي على مستوى القوالب النمطية لتصنيف أدوار المرأة وخصائصها، التي يعتبر أنها تختلف اختلافًا جوهريًا عن أدوار الرجل وخصائصه، وفي إطار هذه المقابلة الثنائية يصنف المؤنث أنه الأدنى، ويعلي من شأن المذكر. فالقالب أو الصورة النمطية للمرأة المثالية هي الزوجة أو الأم أو الملهمة التي ترعى أحبائها، وهذه الصورة تتشكل من خلال نظرة الرجل المحدقة. أما طبيعة الميل الجنسي عند المرأة فتُصوَّر أنها طبيعة مرعبة ونهمة ومترممة. أي إن النظام الأبوي يشكل ويعرِّف النماذج الأولية للمؤنث والمتكرر والثابت، ثم يشجع المرأة على التماهي مع هذه الصور النمطية. ومن هنا فإن القولبة أو الصياغة النمطية تعد جزءًا من عملية أيدولوجية تسمح باستحضار المرأة أو استدعائها إلى ساحة الأيديولوجية الأبوية."[٣]

ويتضمن هذا الكتاب التوثيقي نماذج للقراءات المختارة التي يتم توفيرها للمشاركات والمشاركين، والتي تبدأ بمقطع من كتاب الباحثة النسوية الهندية كاملا بهاسين بعنوان **فهم النوع الاجتماعي**،[٤] والذي يورد شرحا مبسطا لمفهوم النوع الاجتماعي (الجندر) من حيث اختلافه عن مصطلح "الجنس"، وعلاقة النوع بالأدوار الاجتماعية (الجندرية) المستندة إلى الفروق الجنسية، وعلاقة النوع بالاختلافات البيولوجية بين الجنسين، والتشكيل الثقافي والاجتماعي للذكورة والأنوثة وعلاقته بالتنشئة الاجتماعية، وتأثير النوع الاجتماعي على اللغة، ودور التعليم ونظام الأسرة في تحقيق قدر من المساواة بين الجنسين. وترد هذه القضايا في ذلك الكتاب في صورة سؤال تعقبه الإجابة عليه، وهو الشكل الذي تستعين به كاملا بهاسين في كتابها عن **استكشاف العقلية الذكورية**،[٥] والذي نقتطع منه جزءا تركز فيه على توضيح مفاهيم الأبوية والذكورة والذكورية المهيمنة في علاقتها جميعا بالسلطة والنظام الاقتصادي والسياسي، مع دعوتها إلى انخراط الرجال في

---

[٢] سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ترجمة أحمد الشامي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ص ٤٤١.

[٣] سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ترجمة أحمد الشامي، ص٤٩٣-٤٩٤.

[٤] كاملا بهاسين، **فهم النوع الاجتماعي**، ترجمة مركز سالمة لدراسات المرأة، الخرطوم: مركز سالمة لدراسات المرأة، ٢٠٠٣. ص١٢-٤٤.

[٥] كاملا بهاسين، **استكشاف العقلية الذكورية**، ترجمة مجدي النعيم، الخرطوم: مركز سالمة لدراسات المرأة.

فهم الذكورة وتفكيك الهيمنة الذكورية على المستويين الأكاديمي والمجتمعي باعتبار الأبوية نظاما قمعيا للرجال والنساء. ثم تأتي مقالة هدى الصدة حول "النماذج النمطية للمرأة في الإعلام وأثرها على وعي النساء"[٦] التي تتناول فيها تنميط النساء في الإعلام، فتبدأ بتوضيح العلاقة بين النماذج النمطية وتكوين الهوية الشخصية والجنسية من خلال عمليات التعلّم، كما تتوقف أمام الأبعاد التاريخية والثقافية الاجتماعية والنفسية المؤدية إلى صياغة نماذج نمطية وترويجها وعلاقتها بالهيمنة.

تعقب ذلك دراسة عماد أبو غازي بعنوان "قراءة جديدة في وثائق قديمة: هوامش على بعض الوثائق العربية في مصر"،[٧] والتي يركز فيها على وثائق تاريخية عربية خاصة بالزواج والطلاق الموجودة في الأرشيفات المصرية والتي تعود إلى الفترة ما بين القرن التاسع الميلادي والتاسع عشر الميلادي، مع تسليط الضوء على الصيغ الواردة في تلك الوثائق والعقود بما يضمن حقوق النساء فيها. ثم تأتي مقالة أميمة أبوبكر عن "التنقيب التاريخي والوثائقي وإعادة بناء تاريخ المرأة"[٨]، والتي تستهلها بطرح سؤال عما إذا كان للنساء تاريخ منفصل، وتتناول فيها مسألة إعادة قراءة التاريخ من منظور جندري. كما تعرض أربعة محاور تكشف عن أهم المناهج والتيارات في دراسة تاريخ النساء. ثم تنتقل إلى التركيز على تاريخ النساء في المجتمعات الإسلامية، فتكشف عن نماذج نسائية في المجتمعات الإسلامية مثل المحدّثات والفقيهات والمفتيات والطبيبات والعابدات والصوفيات والتاجرات، حيث تخلص إلى وجود تاريخ منسي للنساء في العصور الوسطى وما قبل الحديثة. وأخيرا ترد مقالة هالة كمال عن "أهمية الدراسات النسائية في الجامعات المصرية"،[٩] والتي تنقسم إلى جزأين يعرض الجزء الأول منها بدايات الحركة النسائية المصرية وعلاقتها بالتعليم وتحقيق نهضة فكرية وثقافية واجتماعية، بينما تطرح في

---

[٦] هدى الصدة، "النماذج النمطية للمرأة في الإعلام وأثرها على وعي النساء"، مجلة **هاجر** ٦/٥، القاهرة: دار نصوص للنشر، ١٩٩٨، ص ٤٥-٥٦.

[٧] عماد أبو غازي، "قراءة جديدة في وثائق قديمة: هوامش على بعض الوثائق العربية في مصر"، **زمن النساء والذاكرة البديلة**، تحرير هدى الصدة، سمية رمضان، أميمة أبو بكر، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ١٩٩٨، ص١١٩-١٤٠.

[٨] أميمة أبو بكر، "التنقيب التاريخي والوثائقي وإعادة بناء تاريخ المرأة"، **مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري**، تحرير أماني صالح، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧، ص٣١٩-٣٣٥.

[٩] هالة كمال، "أهمية الدراسات النسائية في الجامعات المصرية"، مجلة **طيبة**، القاهرة: مؤسسة المرأة الجديدة، ٢٠٠٧، ص٣٧-٦١.

الجزء الثاني منها تصورا مبدئيا لبرنامج الدراسات النسائية في الجامعات المصرية بما يتيح مساحة أكاديمية جادة للبحوث في مجال تاريخ وقضايا النساء.[١٠]

وبشكل عام يسعى هذا الكتاب التوثيقي إلى تقديم تجربة مهمة نحو التعريف بمناهج البحث النسوي عبر التخصصات في العلوم الاجتماعية والإنسانيات، والتأكيد على أهمية أن تجمع الحركة النسوية المصرية بين الفكر والعلم والعمل، بحيث تواكب العمل النسوي الاجتماعي جهود بحثية في سبيل إدراج مناهج البحث النسوي في الدراسات الأكاديمية المصرية في علاقة قائمة على التفاعل المؤدي إلى النقد والبناء، نحو بلورة وتطوير مناهج البحث النسوي في مصر والعالم العربي، نظرية وتطبيقا. ومن هنا يتضمن هذا الكتاب نبذة عن برنامج المحاضرات التعليمية في دراسات النوع (الجندر) والتي أوردتها في هذه المقدمة، ويلي ذلك في الصفحات التالية نماذج لدراسات تتبنى منظورا جندريا ونسويا، كما يُختتم بقائمة تتضمن أهم القراءات المقترحة في مناهج البحث النسوي عبر التخصصات المعرفية.

[١٠] تتقدم مؤسسة المرأة والذاكرة بالشكر للأفراد وللجهات صاحبة حقوق النشر لمنحنا حق إعادة نشر تلك الدراسات في هذا الكتاب التوثيقي.

قراءات مختارة

فهم النوع الاجتماعي
كاملا بهاسين*

إن "الجنس" أمر، و"النوع الاجتماعي" أمر آخر مختلف تمامًا. فمن المعروف أن الشخص يولد ذكرًا أو أنثى، وأن جنسنا يمكن أن يُحدد ببساطة بالنظر إلى الأعضاء التناسلية. ولكن لكل ثقافة طرقها في وضع قيمها الخاصة بالبنات والأولاد، ومن ثم تحدد لكل منهما أدوارًا، واستجابات، ومزايا مختلفة. فالقالب الثقافي والاجتماعي الذي يصمم للبنات والأولاد منذ النشأة الأولى هو ما يعرف بتحديد النوع الاجتماعي (الجندرة). فكل مجتمع يحول تدريجيًا الأنثى أو الذكر إلى امرأة أو رجل، ومن ثم إلى فهم للأنوثة أو الذكورة، وذلك عبر مستويات مختلفة من أنماط السلوك، والأدوار، والمسؤوليات، والحقوق والتوقعات. ويتم هذا على خلاف "الجنس"، الذي هو أمر بيولوجي، فهوية النوع الاجتماعي (الجندر) للنساء والرجال يتم تحديدها نفسيًا واجتماعيًا، بما يعني أن النوع الاجتماعي (الجندر) يحدد تاريخيًا وثقافيًا.

تعتبر آن أوكلي Ann Oakley من الأوائل في مجال الفكر النسوي ممن تناولن مفهوم النوع الاجتماعي (الجندر) قائلة "إن النوع الاجتماعي (الجندر) يعتبر أمرًا ثقافيًا، فهو يعود إلى التصنيف الاجتماعي للرجال والنساء على نحو ذكورة وأنوثة. فالناس عادة يحكم على أنهم ذكور أو إناث بالرجوع إلى المدلول البيولوجي. ولكن الحكم على كون الرجل رجلا والمرأة امرأة لا يمكن أن يتم بالطريقة نفسها. فالمعيار هنا ثقافي يختلف باختلاف الزمان والمكان معًا. وعليه فإن ثبات الجنس يجب الإقرار به، ولكن يجب أيضًا الإقرار بالتغير في النوع الاجتماعي (الجندر)."[1]

خلصت آن أوكلي في النهاية، إلى أن النوع الاجتماعي (الجندر) ليس ذا أصل بيولوجي، وأن الارتباط بين "الجنس" والنوع الاجتماعي (الجندر) ليس في الحقيقة علاقة طبيعية على الإطلاق.

---

* من كتاب: كاملا بهاسين، **فهم النوع الاجتماعي**، ترجمة مركز سالمة لدراسات المرأة، الخرطوم: مركز سالمة لدراسات المرأة، ٢٠٠٣، ص١٢-٤٤.

[1] Oakley, Ann. 1985. *Sex, Gender and Society*. England: Gower Publishing Company, p.16.

والجدول أدناه يوضح الاختلافات الأساسية بين مفهومي النوع الاجتماعي (الجندر) والجنس:

النوع الاجتماعي	الجنس
"النوع الاجتماعي" (الجندر) عبارة عن ثقافة اجتماعية من صنع الإنسان.	"الجنس" شيء طبيعي.
"النوع الاجتماعي" (الجندر) ثقافة اجتماعية تعود لقيم الذكورة والأنوثة، وأنماط السلوك، والأدوار والمسؤوليات ... إلخ.	"الجنس" خاصية بيولوجية تعود للاختلافات البائنة في الأعضاء التناسلية المتعلقة بعملية الإنجاب ووظيفته.
"النوع الاجتماعي" (الجندر) متغير، ويتحول من وقت لآخر ومن ثقافة لثقافة، بل حتى بين أسرة وأخرى.	"الجنس" ثابت ويظل ثابتا في أي مكان.
"النوع الاجتماعي" (الجندر) يمكن أن يتغير.	"الجنس" لا يمكن أن يتغير.

كيف يمكن ترجمة كلمة نوع اجتماعي "جندر" للغات جنوب آسيا؟

هذه مشكلة حقيقية. بينما توجد كلمتان مختلفتان في اللغة الإنجليزية للتعبير عن "الجنس" و"النوع الاجتماعي" (الجندر)، نجد في معظم لغات جنوب آسيا كلمة لينقا linga للدلالة على مفردتي "الجنس" و"الجندر". ونجد في لغات جنوب آسيا كلمة براكريتيك لينقا Praakritik Linga، بمعنى الجنس البيولوجي، للتمييز بين الجنس والنوع الاجتماعي (الجندر)، بينما تدل كلمة ساماجك لينقا Saamaajk Linga على النوع الاجتماعي (الجندر) أو مفهوم الجنس الاجتماعي. وفي الحقيقة تعتبر تعريفات لغات جنوب آسيا أفضل من تعريفي "الجنس" و"الجندر"، لأن المفردتين تحملان معنيهما مباشرة ولا تحتاجان إلى مزيد من التوضيحات.

لكن، ألا يعتبر النوع الاجتماعي (الجندر) ذا علاقة وثيقة "بالجنس"؟ وأن الأدوار والسلوكيات المحددة للنساء والرجال تعتبر قائمة على الاختلافات الجنسية بينهما؟

يعتبر هذا صحيحا إلى حد معين. فبسبب التكوين الجسدي للنساء، وليس النساء كلهن، فإنهن يحملن الأطفال ويطعمهن، ويأتهن الطمث، ولكن خلاف هذا ليس هنالك ما يفعلنه ولا يقدر عليه الرجال، كما لا يوجد شيء يقوم به الرجال ولا تقوى عليه النساء. فالحمل لا يعني أن النساء وحدهن القادرات على رعاية الأطفال أو الملزمات بهم/ن، فالرجال بالقدر نفسه يمكنهم القيام برعاية الأطفال. وعلى هذا الأساس، فليس بالضرورة أن يكون التكوين الجسدي للرجل والمرأة هو المحدد لصفاتنا، ومهامنا ومصائرنا.

لكن في الواقع يصعب جدًا تثبيت ما هو مشكل طبيعيًا وما هو مفروض اجتماعيًا. فبمجرد ولادة الطفل(ة) تبدأ الأسرة والمجتمع في عملية تحديد النوع الاجتماعي (الجندرة). فكثير من ثقافات جنوب آسيا تحتفل بقدوم المولود الولد، حيث يمطرونه بالحب والتقدير وأفضل الرعاية الغذائية والصحية، بينما تصيبهم/ن الحسرة حالة يكون المولود بنتًا. فالأولاد يتم تشجيعهم ليكونوا أقوياء وقادرين على التعبير، أما البنات فيتم تشجيعهن على الاحتشام والبقاء بالمنزل.

ليس ثمة ما يوجد في جسد البنت يمنعها من ارتداء الملابس القصيرة أو تسلق الأشجار أو ركوب الدراجات، كما ليس هنالك ما يمنع في جسد الولد من اللعب بالدمى أو رعاية أشقائه الصغار أو المساعدة في الطبخ أو نظافة المنزل. فكل الاختلافات ما هي إلا اختلافات قائمة على النوع الاجتماعي (الجندر) تم ابتداعها بواسطة المجتمع. والبرهان على حقيقة أن النوع الاجتماعي (الجندر) يعزى تحديده إلى الاختلافات الثقافية والاجتماعية، وليس أمرًا يعود إلى الطبيعة، إن النوع الاجتماعي (الجندر) يظل في تغير دائم بتغير الأزمنة، واختلاف الأماكن، وبين المجموعات الاجتماعية المختلفة. ومثال ذلك حالة ابنة الطبقة الوسطى التي تظل مقيدة بالبقاء داخل البيت أو المدرسة، بينما الفتاة القروية تتجول بحرية في الحقول وترعى الماشية وتتسلق الأشجار لجني الثمار. فكلتاهما فتاتان، لكن ما اكتسبتاه من قدرات وطموح وأحلام يختلف، بالرغم من أن جسديهما يتشابهان. وبالمثل، فالعديد من العائلات لا يسمحون للبنات بالذهاب إلى المدرسة أو الخروج من المنزل بعد سن أو سنة، حسب التقاليد، وفي معظم الأحايين يُزوجن في سن البلوغ.

لكن الكثير من الأشياء قد تغيرت الآن، بما فيها التعليم، وتقسيم الأدوار والمسؤوليات، وبالنسبة للرجال قد تغيرت أيضًا، ولكن قد يكون بنسبة محدودة. وهذا ما نعنيه عندما نقول إن النوع الاجتماعي (الجندر) متغير ومختلف، ويمكن أن يختلف باختلاف الأسر، والمجتمعات، كما يمكن أيضًا أن يكون مختلفًا باختلاف الأزمنة في الأسرة الواحدة.

إن أجسادنا نفسها يمكن أن تتشكل أو تتغير، سواء بأنفسنا أو المجتمع والثقافة. حيث يمكننا أن نغير حجم أجسادنا، أو أشكالها، أو نقويها. ويتم ذلك بالتدريب، أو الاستخدام، أو عدم الاستخدام، أو سوء الاستعمال. والأمثلة الواضحة على ذلك: أجساد المصارعين رجالًا ونساء، بناة كمال الأجسام، الرياضيون والرياضيات، الراقصون والراقصات وممارسة اليوقا ... إلخ. وبالمثل، فإن أجساد النساء لها القدرة على الحمل والإنجاب، ولكن النساء يمكن أن يخترن إذا ما كن يردن الإنجاب، وعدد الأطفال الذين يرغبونهم. والتباعد الزمني للإنجاب. فالإنجاب ليس أمرًا حتميًا على النساء كما هو على إناث الحيوانات. "إذا ما كانت المرأة تستطيع أن تطبخ، فإن الرجل يمكنه الطبيخ أيضًا. لأن المرأة لا تطبخ برحمها".

ما يستنتج من هذا أن الأوضاع المختلفة التي يتمتع بها النساء والرجال في المجتمع يتم تحديدها اجتماعيًا وثقافيًا، وهي من صنع الإنسان، وتأثير الطبيعة في ذلك محدود. فالنوع الاجتماعي (الجندر) على خلاف الجنس هو الذي يحدد، وفي كل مكان تقريبًا، أن النساء، بوصفهن مجموعة،

يعتبرن أدنى مكانة من الرجال. فالنساء يتمتعن بحقوق أقل، ويمتلكن مصادر أقل، ويعملن لساعات طويلة بالنسبة للرجال إلا أن عملهن أقل تقييمًا أو أقل أجرًا. إضافة لذلك، فالنساء يواجهن عنفًا منظمًا سواء من الرجال أو عبر المجتمع، كما يمتلكن القليل من السلطة لاتخاذ القرار في المؤسسات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية. وقد صورت كلاوديا فان ويرلوف Claudia Werlhof النظام الاجتماعي القائم على تحديد علاقات النوع الاجتماعي (الجندر) أنه:

"لا يوجد نظام اجتماعي في التاريخ تمادى وشوه الاختلاف الطبيعي بين الجنسين واستغله بشكل وحشي ومنظم كما فعل نظامنا الاجتماعي. فقد حول الجنس بوصفه تكوينًا طبيعيًا إلى نوع اجتماعي "جندر" مصطنعًا، حيث جعل الرجال من "الذكورة" والنساء من "الأنوثة"، وهو في الحقيقة قد حول الرجال إلى فئة بشرية، بينما ينظر إلى النساء بوصفهن جنسًا فحسب. في النهاية، وبعد تفصيل هذه الاختلافات الاجتماعية قام النظام الاجتماعي بطرح هذه الاختلافات على أساس أنها طبيعية، من ثم يتم تذويبها في صور الاستغلال الاقتصادي."[٢]

وبالنظر إلى هذه الاختلافات بصورة مفصلة، فإن أي مجتمع يفرض معايير مختلفة للبنات والأولاد، والنساء والرجال، وتحدد هذه المعايير تقريبًا معظم أوجه حياتهم ومستقبلهم. ويمكن النظر إلى هذه المعايير بصورة أوضح فيما يلي:

الملبس

ترتدي البنات والأولاد، والنساء والرجال ملابس مختلفة في معظم المجتمعات. وفي بعض الأماكن ربما تكون هذه الاختلافات طفيفة، ولكن في بعضها تبدو صارخة. وفي بعض المجتمعات، تغطي النساء أنفسهن من الرأس حتى أخمص القدمين بما في ذلك الوجه. إن طريقة اللبس يمكن أن تؤثر على الحركة بالفعل والشعور بالحرية والكرامة.

المميزات

يُتوقع من النساء في معظم المجتمعات أن يبدين طبائع مضبوطة كالرقة، والعناية، والتغذية، والطاعة، بينما يتوقع من الرجال أن يظهروا أقوياء، ذوو ثقة بالنفس، ومنافسين وسليمي التفكير. وقد ذكرت فاسانت كانابيران Vasanth Kannabiran إحدى النسويات الهنديات، أن "تربية الأطفال افترض أن تكون طبيعية، كحال المرأة الموروث في الإنجاب. وهي ليست فقط في العلاقة بالأطفال الذين ننجبهم، ولكن افترض بأن الحب أو الأمومة كامنة بداخلي منتظرة لتفيض كالنهر لأي إنسان يحتاج لها. ونصبح بذلك أمهات أبديات، أعطي الأمومة لطفلي، وأطفال آخرين، زوجي، إخواني،

---

[٢] Von Welhof, Claudia. 1998A. "The Proletarian is Dead: Long Live the Housewife", in Marina Mies, et al, *Women: The Last Colony*. New Delhi: Kali for Women, p. 104.

أخواتي، أبي الذي في القلب يناديني بأمي الصغيرة!، وعلى هذا الأساس أصبح أمًّا للجميع. بهذا المفهوم الواسع، فإنه يتوقع منكِ أن تفيضي بإحساس الأمومة لعموم الكون. ويفترض في هذا أن يكون طبيعيًا، يتم تعلمه بسهولة كالتنفس والأكل والنوم".[٣]

الأدوار والمسؤوليات

عادة ما يعتبر الرجال أربابًا للأسر، وملّاكًا ومديري الممتلكات، ونشطاء في السياسة والدين والأعمال والمهن المتخصصة. وفي الجانب الآخر، فإن النساء يتوقع منهن الإنجاب، العناية بالأطفال، وتمريض كبار السن والعاجزين مع القيام بكل الأعمال المنزلية وغيرها من مهام، بل ويدربن على ذلك كله. وهذه الأدوار، عادة ما تحدد تعليمهن من عدمه، وتدريبهن على العمل وطبيعته. ويعرف أن مقدار الاختلاف بين أدوار الرجل والمرأة بعامة تختلف بدرجة واسعة. فالقواعد التي تحكم هذه الأدوار، في بعض الأحايين، ليست سوى تمييزية، وتظهر القليل من القلق بين الجنسين حول التبادل المؤقت لأدوارهما.

طرحت كورا ديبويس Cora Du Bois مؤكدة أنه:

"بالرغم من وجود فوارق في الأدوار الاقتصادية بين الجنسين، ليس من باب التفكير غير السليم أن يؤدي أحدهما دور الآخر، وبالأحرى فإنهم يحظون بالإعجاب بامتلاك مهارة إضافية. فالمتعارف عليه أن النساء ينظمن الاقتصاد المعيشي، بينما الرجال يهتمون بالإجراءات المالية. لكن العديد من الرجال يتحمسون لأعمال البساتين، كما العديد من النساء يمتلكن مهارات مالية. ففي بعض الثقافات تعتبر أعمال البساتين من الحرف النسائية، وانخراط الرجل فيها يعتبر برهانًا على الانحراف الجنسي. وفي ثقافات أخرى فإن مهارات وأدوارًا خاصة يمكن تصميمها للإناث المتفوقات في مهام مصممة للجنسين."[٤] وبالمقابل فإن "بعض المجتمعات تفرض أدوارًا صارمة على كل جنس. ففي حالة الهنود المنروكو في وسط البرازيل الذين اتخذتهم آن أوكلي نموذجًا لمجتمع نجد فيه استقطاب الأدوار على أساس الجنس والتقسيمات الجندرية يعتبر عنصرًا اجتماعيًا أساسيًا. حيث نجد أن الفصل المكاني والاجتماعي بين الجنسين مكتمل فعليًا، فالرجال والأولاد يسكنون في منازل خاصة بهم منفصلة عن النساء والبنات. فكل مجموعة جنسية، باستثناء الأطفال، تتفاعل فقط داخل مجموعتها، والتنافر بين الجنسين يظهر في العديد من الشعائر والمناسبات. كما نجد أن الاستقطاب الجنسي ينتشر، ليس فقط في المهام الاقتصادية والأدوار الاجتماعية

---

[٣] Center for World Solidarity. 1997. *Forging Links*. Hyderabad.

[٤] Ann Oakley, p. 149.

بين الجنسين، ولكن أيضًا يشمل المساحة الشخصية؛ حيث يأخذ شكل السيطرة والخضوع. ونجد أن التعبير عن القلق حول مقدرة الناس في البقاء داخل الأدوار الجندرية وأنماط الشخصية المفروضة، ومقدرتهم في تجاوز رغباتهم الحقيقية والخيالية، كل هذا يتم التعبير عنه في العديد من صور الفولكلور والشعائر".[٥]

يجد المتابع من الخارج، أن اختلافات النوع الاجتماعي (الجندر) في المجتمعات الغربية تبدو طفيفة، ولكن كما أشارت آن أوكلي أن الجنس يعتبر الأساس المنظم للبنية الاجتماعية في المجتمعات الغربية اليوم، وبالرغم من الاعتقاد العام بخلاف ذلك فإن نوع الجنس يلعب دورًا كبيرًا في تحديد الأدوار الاجتماعية. من ثم ليس من المستغرب أن نجد قلقًا عميقًا، كما هو الحال لدى المندكورو، في الثقافة الغربية، له جذوره في المطالب حول الأدوار القائمة على النوع الاجتماعي (الجندر). كما أن العديد من الأطباء والطبيبات النفسيين/ات يرون أن جزءًا كبيرًا من استقرارنا النفسي باعتبارنا ناضجين يأتي من معايشتنا داخل حدود هذه الأدوار، التي يجب أن نعايشها إذا أردنا المحافظة على قوانا العقلية."[٦]

هل يمكن لبعض هذه الاختلافات أن تبرز بسبب الضعف البيولوجي للبنات والنساء؟

في الحقيقة إذا ما تحدثنا من الناحية البيولوجية، نجد الرجال يعتبرون الجنس الأضعف. فالكروموسوم Y، الموجود عند الرجال فقط، يعتبر المسؤول عن كثير من الإعاقات. كما تضمنت في القائمة التي وضعها أشلي مونتاجو Ashley Montagu في كتابه "التفوق الطبيعي للنساء" أن هنالك ٦٢ اختلافًا محددًا ترجع معظمها أو كلها للجينات المرتبطة بالجنس، وغالبها متصلة بالذكور. فهو يرى أن نصف هذه الاختلافات تقريبًا تعتبر خطيرة، منها عدم تجلط الدم، وتشوه القلب وبعض الاختلال العقلي. ونجد في أي مرحلة عمرية، ومنذ بداية الحمل، أن معظم جينات الذكور تموت مبكرًا مقارنة بجينات الإناث، وفي المقابل نجد معدلات الذكور أكثر من الإناث في الولادة. والحقيقتان عن أكثرية الموت والإنجاب بين الذكور والإناث تبدوان متوافقتين. ويذهب أشلي مونتاجو في التأكيد على الضعف البيولوجي للذكور قائلا إنه:

بالرغم من أن الحيوانات المنوية Y و X تبدو متساوية في العدد، إلا أن الحمل يكون ما بين ١٢٠ إلى ١٥٠ للذكور مقابل ١٠٠ للإناث. وعند الولادة تنخفض نسبة الذكور للإناث بنسبة ١٠٦: ١٠٠ في الولايات المتحدة بين مجموعات البيض فقط، وفي

---

[٥] Ann Oakley, p. 149-150.

[٦] Ann Oakley, p. 150.

بريطانيا تنخفض بنسبة نحو ١٠٠:٩٨. كما أن إجهاض الجنين أو موته يشكل نسبة أعلى لدى الذكور بسبب صدمة الولادة. كما أن نسب ٥٤% من المواليد من الذكور يموتون جراء الجروح أثناء الولادة، ١٨% منهم يولدون بتشوهات خلقية، وفي الحقيقة، فإن توقعات عمر الإناث عند الميلاد عالميًا تعتبر أعلى من الذكور. ففي بريطانيا توقع متوسط العمر للإناث يساوي ٧٤,٨ عامًا، بينما للذكور يعادل ٦٨,١ سنة. وفي الصين بنسبة ٦٥,٦ للإناث و٦١,٣ للذكور، وفي البرازيل ٤٥,٥ للإناث و٤١,٨ للذكور.[٧]

قدمت آن أوكلي، في السياق ذاته، إحصائيات وافية من دراسات بحثية أوضحت فيها أن الرجال أكثر قابلية للأمراض المعدية وعرضة للوفاة. واستنادًا على ما طرحته فهي ترى أن "هذه القابلية مرتبطة مباشرة بالاختلاف في الكروموسومات بين الذكر والأنثى. فالجينات المتحكمة في عملية مقاومة الجسم للإصابة يتم نقلها عن طريق كروموسوم X، وتعتبر قابلية الذكور أعلى في الإصابة ذات أسس بيوكيميائية محددة."[٨] وفي حالة جنوب آسيا مثلًا فإن التفوق البيولوجي للنساء يتم حجبه بالدونية الاجتماعية والثقافية المفروضة عليهم، فهن اليوم يتخلفن تقريبًا في كل الأوضاع عن الرجال.

من ناحية أخرى، نجد أن أرسطو Aristotle يطلق على الذكر العضو النشط، بينما يطلق على الأنثى العضو السلبي أو غير الفعال. فهو يرى أن الأنثى عبارة عن "ذكر مشوه"، وأن المرأة شخص ليس له روح، وأن دونيتها البيولوجية تجعلها أقل في القدرات، والمقدرة على التفكير، وبالتالي اتخاذ القرارات. ويخلص إلى أن السبب في أن الذكر متفوق والأنثى أقل، لأن الرجال ولدوا كي يحكموا والنساء ولدن كي يقع عليهن الحكم. وقد لخص أرسطو رأيه في مقولة "شجاعة الرجل تظهر في أنه الآمر، وشجاعة المرأة في الطاعة."[٩]

أما سيجموند فرويد Sigmond Freud فيطرح أن "التكوين الجسماني للنساء يعتبر قدرهن". وهو يرى أن الإنسان الطبيعي هو الذكر، وما الأنثى إلا كائن بشري منحرف، تفتقد للعضو الذكري، ونفسيتها الداخلية يفترض أن تركز حول الصراع لتعويض هذا النقص. ومن جانب آخر يرى داروين Darwin أن "النساء يبدو عليهن الاختلاف عن الرجال في الوظائف الذهنية، وبخاصة في الرقة الزائدة وقلة الأنانية ... وعموم الاقتناع بقوة القدرة الحدسية للنساء، أو سرعة إدراكهن ومقدرتهن على

---

[٧] Ann Oakley, pp. 32-34.

[٨] Ann Oakley, p. 36

[٩] Barbara Ehrenreich and Deirdre English, *For Her Own Good: 50 Years of the Expert's Advice to Women*. London: Pluto Press, 1988, p.19.

التقليد مقارنة بالرجال، فإن بعض هذه القدرات تعتبر من خصائص الأعراف الدنيا والحالات التاريخية والمدنية من الحضارة."[١٠]

هل يعني ذلك أن الفوارق البيولوجية بين النساء والرجال ليس لها تداعيات على الإطلاق؟ وهل حقيقة أن إنجاب النساء ليس له علاقة بالأدوار المحددة في المجتمع؟

نحن لا ننفي أن هناك بعض الاختلافات البيولوجية بين الذكور والإناث، لكن حقيقة أن الأدوار القائمة على النوع الاجتماعي (الجندر) تتفاوت كثيرًا بين الثقافات، بما يوضح أن هذه الأدوار لا يمكن أن تستند على نوع الجنس أو تفسر به فحسب. والحقيقة العلمية البسيطة التي علينا تذكرها أن المتغيرات – كالأدوار القائمة على النوع الاجتماعي (الجندر) – لا يمكن تفسيرها بالثوابت – كالأعضاء التناسلية والكروموسومات أو الجنس. هذا يعني إذا ما كان التكوين البيولوجي وحده يحدد أدوارنا الاجتماعية، فكل امرأة في العالم يفترض أن تطبخ وتغسل وتحيك الملابس، لكن من الواضح أن هذا ليس الوضع الحقيقي، فمعظم المحترفين في الطبخ والغسيل والحياكة من الرجال.

ما نريد أن نقوله هو أن الجنس والطبيعة البشرية ليسا مسؤولين عن عدم العدل وعدم المساواة الموجودة بين النساء والرجال، فالوضع مماثل في حالة عدم المساواة بين الطوائف، والطبقات والأعراق التي تعتبر أيضًا من صنع الإنسان، يتم تشكلها تاريخيًا. وعليه يمكن إعادة طرحها للتساؤل والتحدي والتغيير. فالمرأة يمكن أن تنجب أطفالًا، ولكن هذا لا يمكن أن يكون سببًا لدونيتها وخضوعها، كما يجب ألا يحدد تعليمها وتدريبها أو فرص عملها. والسؤال هو لماذا يقود اختلاف التكوين الجسدي واختلاف الوظائف إلى عدم المساواة؟ فليس من الضروري أن نكون متشابهين لنكون متساوين، ولنا حقوق وفرص متساوية. كتبت ماريا ميس Maria Mies الباحثة والناشطة في مجال العمل النسوي حول الأصول الاجتماعية لتقسيم العمل:

> الذكورة والأنوثة ليست معطيات بيولوجية، لكنها نتاج لعملية تاريخية طويلة. ففي كل فترة تاريخية تتخذ الذكورة والأنوثة تعريفًا مختلفًا، يعتمد فيها على نمط الإنتاج في تلك الفترات ... وعليه يطور الرجال والنساء علاقة مختلفة نوعيًا بأجسادهم. لذلك ففي المجتمعات الأمومية تم تفسير الأنوثة بوصفها نموذجًا اجتماعيًا للإنتاج باعتباره العنصر الفاعل الأساسي في تكوين الحياة. فكل النساء يصنفن أمهات، لكن مفهوم الأمهات هنا له معان مختلفة. حيث إنه في ظل النظام الرأسمالي كل النساء يتم تصنيفهن اجتماعيًا ربّات بيوت، بينما كل الرجال يصنفون أرباب أسر، والأمومة هنا تعتبر جزءًا من مفهوم ربة المنزل. عليه، فالفرق بين التعريف المبكر

---

[١٠] Barbara Ehrenreich and Deirdre English, p. 19.

للأنوثة في المجتمعات الأمومية والتعريف الحديث لها، أنه في التعريفات الحديثة تعتبر الأمومة فرعا لكل نشاط وإبداع وقيمة إنتاجية للإنسان.[١١]

إذا ما كان هذا هو الوضع، هل يمكن توضيح كيف حول المجتمع الرجال والنساء إلى ذكورة وأنوثة؟

يحدث هذا من خلال عملية التنشئة الاجتماعية أو تحديد النوع الاجتماعي (جندرة)، وهي عملية مستمرة داخل الأسر والمجتمع. فكلنا نعلم أن الطفل حديث الولادة لا يصنف فقط بنوع جنسه، وإنما يحدد كذلك النوع الاجتماعي (الجندر). فقد لاحظنا كيف يكون الترحيب مختلفًا بالنسبة للطفل المولود في بعض الثقافات، يتبع ذلك الاختلاف في التوجيه، والمساعدة، والمعاملة، وطريقة اللبس. فمن خلال هذه القواعد يتم تعليم الأطفال السلوك ليصبحوا جزءًا من المجتمع الذي ولدوا فيه، وتسمى هذه العملية بالتنشئة الاجتماعية. وتسمى عملية التنشئة الاجتماعية - التي يقع عليها تعليم الأطفال لأدوارهم الاجتماعية - عملية تحديد أو تلقين النوع الاجتماعي "جندرة". ويتم هذا عبر مختلف الآليات الاجتماعية التي تعلم الأطفال خصائص ذكورة وأنوثة الشخصية، بما يجعلهم يوجهون ذلك في سلوكياتهم ومواقفهم وأدوارهم. وتبعا لما ذكرته روث هارتلي Ruth Hartley فإن "التنشئة الاجتماعية تتم عبر أربع عمليات، هي الملاعبة، والقولبة، والتلقين اللفظي والنشاط المكشوف. وكما هو موضح أدناه، فالعمليات الأربع يفرق بينها عادة على أساس الجنس، وكلها ملامح لتنشئة الطفل اجتماعيًا منذ الولادة."[١٢]

* **عملية الملاعبة والتشكيل**: تعني كيفية التعامل مع الطفل(ة). فمن الملاحظ أن الأولاد يعاملون باعتبارهم أشخاصًا أقوياء، مستقلين ذاتيًا منذ البداية. وتنشغل الأمهات في بعض الثقافات بشعر الطفلة وإلباسها أزياء أنثوية، ويشدن بجمالها أمامها. وتعتبر هذه التجارب العملية في مرحلة الطفولة المبكرة ذات أهمية في تشكيل الإدراك الذاتي للبنات والأولاد.

* **عملية القولبة**: وتعني توجيه انتباه الأطفال ذكورًا وإناثًا إلى الأشياء ومظاهرها. مثلا إعطاء البنات لعبًا كالعرائس أو أدوات المطبخ، وتشجيع الأولاد للعب بالبنادق والعربات والطائرات. ففي منازل العمال في جنوب آسيا نجد أن البنات لا يلعبن بالعرائس بل بالأواني والمنازل الحقيقية ورعاية الأطفال الحقيقيين منذ الطفولة، بينما يرسل الأولاد للمدارس أو يعملون خارج المنزل. وعبر هذه

---

[١١] Marina Mies, "Social Origins of Sexual Division of Labour", in *Women: The Last Colony*, 1998a, p. 73.

[١٢] Ann Oakley, pp. 174-175.

المعاملة المختلفة تتم قولبة رغبات واهتمامات البنات والأولاد وتوجيهها بطريقة مختلفة، وبالتالي يكتسبون وتكتسبن قدرات وتوجهات وطموحات وأحلامًا مختلفة. والتعود على أشياء بعينها يقوم على توجيه الاختيارات.

* **عملية التلقين اللفظي:** وهي تختلف أيضًا بين الأولاد والبنات، مثلا نقول للبنت "ما أجملك"، وللولد "تبدو كبيرًا وقويًا". وقد أوضحت البحوث أن مثل هذه الإشارات تشكل الهوية الشخصية للبنات والأولاد كما للرجال والنساء. حيث يتعلم الأطفال التفكير في أنفسهم باعتبارهم أنثى وذكر، ومن ثم يتماهون مع الإناث والذكور الآخرين. وخلال هذه العملية يقوم أعضاء الأسرة بالإشارة إلى استمرار لدور النوع الاجتماعي (الجندر) للأطفال عن طريق الكلام، ويشيرون في ذلك للأهمية الممنوحة لكل طفل.

* **عملية النشاط المكشوف:** كل الأطفال الذكور والإناث يتعرضون لمعرفة الأنشطة التقليدية الذكورية والأنثوية منذ مرحلة الطفولة المبكرة. حيث يطلب من البنات مساعدة أمهاتهن في الأعمال المنزلية، بينما الأولاد يرافقون آباءهم خارج المنزل. وفي المجتمعات التي تفصل بين الجنسين عن بعضهما البعض، فالبنات والأولاد يعيشون في أماكن منفصلة ويوجهون نحو أنشطة مختلفة كذلك. ومن خلال هذه العمليات يتشرب الأطفال بمعنى الذكورة والأنوثة، ويتم استيعاب هذه المعاني في داخلهم غالبًا بطريقة غير واعية.

إذا ما كانت التنشئة الاجتماعية تعتبر عملية مستمرة، فلماذا استمر الجدال بين الطبيعة والتربية؟ أليس واضحا أن التنشئة هي المسؤولة عن الاختلافات بين البنات والأولاد؟

من المدهش حقًا أن العديد منّا لا يدرك ما نقوم به دائمًا تجاه أطفالنا. وفي الحقيقة نحن نعتقد أننا نعامل البنات والأولاد بطريقة مختلفة لأنهم في الواقع يختلفون. وقد لا نقبل بأن بناتنا وأولادنا ينمون مختلفين نتيجة لطريقة التعامل في المدارس والمجتمعات ومعاملتنا لهم أيضًا. والأطفال أيضًا يتعلمون هذه الأدوار دون أن يدركوا حقيقة أنه تم تشكيلهم/ن. وإذا لم تكن هناك اختلافات بين البنات والأولاد، ولو أن كل البنات والأولاد في كل مكان يتصرفون بطريقة متشابهة، تزيد أو تقل، لجادلنا بأن الأدوار القائمة على النوع الاجتماعي "الجندر" تستند إلى الجنس، ولكن مما سبق يتضح أن ذلك ليس هو الوضع.

يمكن النظر إلى العقوبات وعدم القبول للأطفال والبالغين عندما ينحرفون عن الأدوار الاجتماعية القائمة على نوعهم (المجندرة) بوصفها إحدى الطرق القوية التي تجعل كل واحد يتكيف مع السلوك المتوقع للأنثى أو الذكر. وتعتبر العقوبة الأكثر تعارفًا هنا هي السخرية الاجتماعية. ومن

أسوأ الأمثلة التي مررت بها مثال يجسد العنف والسخرية الاجتماعية ضد بعض النساء في قرية كيرالا Kerala، حيث لاحظت ثلاث عاملات شابات أن زميلاتهن يذهبن يوميًا إلى إحدى الحانات، فقررن في أحد الأيام أن يفعلن الشيء نفسه بغرض المرح والمزاح. أدى ذهابهن إلى الحانة أن قام الرجال بمتابعتهن والتقرب إليهن بغرض ممارسة الجنس، لا لشيء سوى أنهن تجرأن على الذهاب لمكان ليس للنساء "القويمات" أن يدخلنه، ولا يذهب إليه من نساء سوى من يوصمن "بالسيئات". جاء منطق التعامل مع الشابات الثلاث قائمًا على أن ذهابهن إلى الحانة لابد أن يكون مرتبطًا أيضًا بتهيؤهن لتوفير المتعة الجنسية. وقد أدى هذا الموقف أن أقدمت اثنتان من الشابات الثلاث على الانتحار لعدم تحملهن سخرية ومضايقة المجتمع.

توجد أيضًا، إضافة إلى العقوبات الاجتماعية، نماذج للعقوبات الاقتصادية. واستنادًا إلى آن أوكلي إن النساء غير المتزوجات ولديهن أطفال يواجهن العديد من المصاعب الاقتصادية، الأمر الذي يعد مؤشرًا لرفض المجتمع لهن. وغالبًا ما تقوم الأسر بتهديد أو رفض تقديم الدعم المادي للأطفال الذين يتم إنجابهم خارج المعايير المألوفة.

هل يمكن التوضيح أكثر حول هذه المهمة الخاصة بوضع خصائص وصفات للذكورة وأخرى للأنوثة؟

أصبح هنالك ثنائيات محددة عن طريقها يعرف الذكر والأنثى، بالرغم من عدم ضرورة ذلك. ويمكن توضيح هذا في القائمتين أدناه:

عقل	جسد
ثقافة	طبيعة
عقلانية	عاطفية
موضوعية	عدم موضوعية
عام	خاص

تمثل هذه القوائم بعض الثنائيات التي يعرف بها الذكر والأنثى. ففي القائمة اليمنى تعريف بالذكر، بينما في القائمة اليسرى تعريف بالأنثى.

لا تمثل هذه الثنائيات ترتيبًا متعارضًا فحسب، بل هناك درجات متفاوتة من التراتب بين هذه الخصائص. فالعقل من المفترض أن يكون متفوقًا على الجسد، كما أن الثقافة تمثل تطورًا وتفوقًا على الطبيعة. والذين يتصفون بالمعقولية والموضوعية تقييمهم أرفع من العاطفيين وغير الموضوعيين. والنساء، في هذا السياق، يمثلن الأجساد تقريبا كالطبيعة، فهن ينجبن كالحيوانات. أما

الرجال فيمثلون العقول، فهم يفكرون، وعقلانيون وإيجابيون، ويعملون في الطبيعة ويحولونها إلى الثقافة. وعليه فالرجال متفوقون على الطبيعة، ويفعلون بها ما يريدون.

لا تنتمي النساء فحسب إلى الجانب الأيسر من الثنائيات أعلاه، ولكن ينتمين أيضًا إلى الفقراء والمحليين المنتمين إلى القائمة ذاتها. وعلى هذا الأساس، فإن سكان الغابات، وصغار المزارعين والصيادين، معظمهم مثل النساء لا يجدون اهتمامًا من مخططي التنمية. بل على العكس، فإن غاباتهم يتم قطعها، وتنتزع أراضيهم دون علمهم أو موافقتهم، الأمر الذي جعل الملايين منهم يعيشون نازحين، وينتهون إلى المساكن العشوائية البائسة في المدن، ويكدحون من أجل معيشتهم في ظروف لا إنسانية.

أما على المستوى العالمي، فيمكن اعتبار العالم الثالث أو الجنوب مقام الجسد والعالم الأول مكان العقل، ويمثل العالم الثالث الطبيعة بينما العالم الأول يمثل الثقافة. كما يعتبر العالم الثالث عاطفيًا وغير عقلاني، بينما يعتبر العالم الأول عقلانيًا وعلميًا ومتطورًا. وتمثل العلاقة بين النوع الاجتماعي "الجندر" والتراتب الهرمي للطبقة، والطائفة، العرق، العالم الأول والعالم الثالث وغيرها من تراتبيات أهمية كبيرة في فهم هذه الارتباطات. وقد صورت كلاوديا فان ويرلوف هذه الارتباطات قائلة:

> كان لا بد من ثلاثمائة سنة من اصطياد السحرة جنبًا إلى جنب مع استعمار العالم لانتزاع قوة واقتصاد ومعرفة النساء وكذلك العالم الثالث، وترويضهن ليصبحن ما هن عليه اليوم: ربّات منازل، وعالم متخلف. فربّة المنزل، ومعها العالم المتخلف، يعتبران الناتج المزيف وليد التنمية المبنية على العنف غير المتصور، الذي عليه قام البناء الخاص بالاقتصاد، والقانون، والدولة، والعلوم، والفنون، والسياسة، والأسرة، والممتلكات الخاصة وكل المؤسسات الحديثة. فالعالم الثالث يعتبر الساحر أيام اصطياد السحرة، وهو ربّة المنزل في عمومها، أو ربّة منزل لعالم اليوم بما فيه من رجال العالم الثالث. فالعلاقة بين الزوج والزوجة تستعاد في العلاقة بين العالم الأول والعالم الثالث.[١٣]

يؤكد هذا التصور أن الخصائص والصفات ليست ما تم تشكيلها وفقا للنوع الاجتماعي (جندرتها) فحسب، بل تستوعب أيضًا الأماكن والمساحات. ويشمل هذا الحانة، وملعب كرة القدم، وركن الشارع، والمقهى، وقاعة السينما، حيث أصبحت كلها أماكن للرجال. وعادة تذهب النساء إلى هذه الأماكن بصحبة الرجال. وإذا استدعى الأمر ذهابهن وحيدات إلى مثل هذه الأماكن، يأتي

---

[١٣] Von Werlhof, p. 177.

خروجهن منها سريعًا تفاديا للمضايقات والمشاكل المتوقعة. وتحت أي ظروف، ليس متوقعًا من النساء التسكع كالرجال.

قياسًا على هذه الأمثلة، يكاد المطبخ أو البؤر العامة أن تكون كليًا للأنثى. فأنا احتار حتى أجد مكانًا اجتماعيًا مخصصًا كليًا للنساء. فالنساء ليس لهن أماكن للترفيه خاصة بهن - أو حتى للعمل. وتحضرني قصة بعض النساء في داكا Dhaka حيث ابتدأن الاجتماع أسبوعيًا لما يسمى بـ الأدا adda، التي تعني عادة تجمع الرجال للأنس والأكل والشرب والاستمتاع. إلا أن الكثير من الرجال والنساء اعترضوا على تجمع النساء؛ ذلك لأن مفهوم الأدا adda تعني الذكر، بما يعني أنه غير "محترم" بالنسبة للنساء. كما أن هنالك مفردات وأنشطة تعتبر مقبولة للرجال "المحترمين"، وفي الوقت نفسه فهي غير مقبولة للنساء "المحترمات". ويعبر هذا عما يطلق عليه بالمنطق الأبوي. وينطبق هذا أيضًا على المنزل. حيث تخصص الغرف الهادئة للرجل كي لا يزعجه الآخرون ممن بالمنزل. وقد علمت في بعض ورش العمل أن بعض مصادر ومعدات المنزل أيضًا يتم تشكيلها على أساس النوع الاجتماعي (الجندر)، مثلا الكوب الكبير، والكرسي، أو السرير، وتخصص للرجل رب الأسرة. كذلك في منازل العمال، فإن الدراجة والراديو والساعة كلها أدوات متعلقة بالرجال.

هل تمت صياغة اللغة أيضًا على أساس النوع الاجتماعي (مجندرة)؟

بالتأكيد إن اللغة تمت صياغتها على أساس النوع الاجتماعي (مجندرة)، فهي أبوية، وعلى هذا الأساس فهي تحمل الانحياز وعدم المساواة وتعكسهما. فللرجال دائمًا ذخيرة لغوية خاصة بهم نادرًا ما تستخدمها النساء. وأوضح مثال على ذلك السباب الذي يتضمن إيحاءات جنسية عامة يستعملها الرجال. وبالرغم من استعمال الرجال لها دون تردد، فإنهم ينزعجون جدا إذا ما استعملت من قبل النساء.

إضافة لذلك، فإن لغتنا مليئة بالأمثلة والأقوال التي تعكس دونية المرأة بالنسبة للرجل، ويشيرون عبرها إلى الخطيئة والمشاكل المتصلة بالنساء. حيث توجد مقولة شائعة في اللغة الهندية تقول إن الطفل، والشخص الأمي، ومن في الطائفة الدنيا، والنساء كلهم/ن يستحقون الضرب. إضافة للمثل الذي يردد كثيرًا: "جنة المرأة تحت أقدام زوجها". وتردد في بانقلا Bangla مقولة أخرى تقول: "الرجل تعيس الحظ هو من تموت بقرته، أما الرجل المحظوظ هو من تموت زوجته".

فضلًا عن هذه المقولات والأمثال الأبوية في اللغة، فهناك أيضًا استخدام تعبير الذكورة بوصفه معيارًا أو عرفًا. فتعبير الإنسان مثلًا الذي تعود إليه الضمائر "هو" و "له"، وتستخدم مثل هذه الضمائر التي تعود على الذكر حتى لو كانت الإشارة إلى امرأة. أيضا توجد أسماء الوظائف مثل: رئيس، قاضي، مذيع، رياضي، مسرح الرجل الواحد، والمئات من التعابير الأخرى التي تستعمل للنساء المتخصصات في مثل هذه الوظائف، بالرغم من أن هذه الممارسات آخذة في التغيير. وقد ذهبت جيردا ليرنر Gerda Lerner أبعد من ذلك في مسألة اللغة، حيث توضح أن:

اللغة المستخدمة في العلوم الاجتماعية، الفلسفة وفروع المعرفة الأخرى مستمرة في الطابع الأبوي، متجاهلة بذلك ومهمشة، أو غير ممثلة للنساء. فالطريقة التي يعكس بها الفكر المجرد، واللغة التي يعبر بها تجدها مفصلة لترسخ تهميش المرأة. فنحن النساء فرض علينا أن نعبر عن أنفسنا، من خلال الفكر الأبوي، عبر اللغة ذاتها التي تم إخضاعنا لها تحت ضمير الذكر، الذي يعكس في معناه المفهوم الشامل للإنسان باعتباره ذكرًا. عليه، من المفترض علينا بوصفنا نساء أن نستخدم "مفردات قذرة" أو "كلمات خفية" لنصف تجارب جسدنا. فمعظم الإساءات القبيحة في أي لغة تشير عادة إلى أجزاء من جسد الأنثى أو الجنس عند المرأة.[١٤]

النقطة الأخرى الجديرة بالتناول في مسألة اللغة، أن بعض الاصطلاحات والأدوار في لغاتنا تنسب للنوع الاجتماعي، مثل ألقاب عم/ خالة، أخ/ أخت، أب/ أم، لأنها تشير إما إلى النوع الاجتماعي (الجندر) أو الجنس. لكن يوجد أيضًا الكثير من المفردات لم تنسب إلى النوع الاجتماعي، بقدر ما تفترض أنها تشير إلى الرجل أو المرأة. ومثال ذلك: سكرتيرة، ممرضة، معلمة رياض الأطفال، وكلها تشير إلى وظائف تقوم بها النساء. بينما صفات مثل: رئيس، طيار، مدير، سياسي، جراح، أو مزارع، معظمها وظائف وأدوار تشير إلى الرجال. هذه الافتراضات في نسب الوظائف للنوع الاجتماعي (الجندر) أو الجنس تؤكد استمرار هيمنة الرجال على الأماكن والوظائف العامة، بينما النساء فوجودهن محدود وبعيد عن مواقع اتخاذ القرار والمسؤوليات الإدارية.

يرد اصطلاح "نظام أبوي" كثيرًا، ويفهم ضمنيًا أن "النظام الأبوي" هو السبب في عدم المساواة وإخضاع النساء. هل يمكن توضيح هذا الاصطلاح؟

من المهم معرفة مفهوم "الأبوية" لكي ندرك العلاقات الآنية بين النساء والرجال. فالعلاقات المؤسسة على النوع الاجتماعي (الجندر) نجدها مشوهة لاستنادها على النظام "الأبوي". وفي التعبير العام يعني مفهوم "الأبوية" مباشرة هيمنة الرجل. فالمفردة نفسها تعني حرفيًا حكم الأب أو "الأبوية"، كما تم استعمالها في الأساس لوصف النمط المحدد لهيمنة الرجل على الأسرة. وتشمل الأسرة بمعناها الواسع النساء، والرجال الصغار، والأطفال، والرقيق، وخدم المنازل. حيث نجدهم/ن كلهم/ن تحت هيمنة رب الأسرة. وتستخدم المفردة الآن بعمومية أكثر لتدل على هيمنة الرجل، ولعلاقات القوة التي من خلالها يسيطر الرجال على النساء. كما يوظف استخدام مفهوم "الأبوية" في تحديد الطرق

---

١٤ Gerda Lerner, *The Majority Finds its Past: Placing Women in History*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1979, p. 232.

المختلفة للنظم التي تؤيد خضوع النساء. وللمفهوم عدة مسميات تختلف أو تتشابه بين اللغات. ففي جنوب آسيا مثلًا تستخدم كلمة أبوية Patriarchy في اللغة الهندية باسم بترساتا Pitrsatta، وفي لغة الاوردو باسم بيدرشاد Pidarshad، وفي لغة البنقلا فهي تعرف بـ "البترتنترو."

وإذ أردنا تعداد صور الاضطهاد التي تعيشها النساء يوميًا، بغض النظر عن الطبقة التي ينتمين إليها، نجده يأخذ أشكالًا متعددة، تشمل التمييز، وعدم الاحترام، والإهانة، والسيطرة، والاستغلال، والقهر، والعنف. ويحدث كل ذلك سواء داخل الأسرة، أو في مكان العمل والمجتمع، وقد تكون تفاصيل الاضطهاد مختلفة ولكن محورها واحد. "فالنظام الأبوي" ليس متشابهًا في كل مكان. فطبيعته يمكن أن تكون مختلفة باختلاف الطبقات في المجتمع الواحد، وبين المجتمعات المختلفة وباختلاف المراحل التاريخية. ومثال ذلك اختلاف النظام "الأبوي" في زمن جداتنا عن حياتنا اليوم، واختلافه للنساء القرويات عن نساء الطبقات العليا للهندو Hindu، كما هو الحال في اختلاف النظام "الأبوي" للنساء في الولايات المتحدة عن النساء في الهند. فكل نظام اجتماعي أو مرحلة تاريخية تلقي بظلالها على وظائف عمل "النظام الأبوي"، وعلى كيفية اختلاف الممارسات الاجتماعية والثقافية. إلا أن المبادئ العامة لممارسات "النظام الأبوي" تظل على أية حال متشابهة، كما هو الحال في سيطرة الرجال على معظم مصادر الاقتصاد، وكل مؤسسات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

على المستوى الكلي، نجد أن "الأبوية" تمثل بنية اجتماعية وأيديولوجية، أو نظام للعقيدة يؤكد تفوق الرجال. والأديان - في عمومها - لعبت دورًا كبيرًا في ترسيخ النظام الفكري الأبوي. فعن طريقها انتشرت المفاهيم الخاصة بتفوق الرجال عبر القصص الدينية، مثل أن حواء قد خلقت من ضلع آدم، أو الرجل قد خلق على صورة الإله، وغيرها من مفاهيم. وإذا نظرنا اليوم للإعلام، بل حتى مؤسسات التعليم، نجدها تعمل على نشر النظام الفكري "الأبوي"، وذلك عن طريق إظهار الرجال أكثر حسمًا في مواقع اتخاذ القرار، بينما النساء مستهلكات، ومبذرات، وأكثر اعتمادًا على غيرهن، وغيورات. كما أن النظام الفكري "الأبوي" يلعب دورًا مهمًا في ترسيخ النظم الاجتماعية والسيطرة على طرق تفكير الناس. فمثلا يختزل قيمة النساء إلى مجرد أجساد، ويؤسس لذلك موضوعيًا، الأمر الذي يشجع الإعلام على دعم مختلف صور العنف ضد النساء. وبذلك، نجد أن النظام الفكري "الأبوي" يوجد المبررات المختلفة للسلوك والنظم الاجتماعية والاقتصادية التي تؤيد أنماط العلاقات الأبوية تجاه النساء. ويمكن تحديد بعض جوانب حياة النساء والمجتمعات أدناه التي نجد فيها سيطرة النظام "الأبوي" واضحة:

- النظام الإنتاجي وقوة عمل النساء.
- عملية إنجاب النساء.
- طبيعة العلاقات الجنسية للنساء.

- حركة النساء.
- الممتلكات والمصادر الاقتصادية للنساء.
- المؤسسات الثقافية والاجتماعية والسياسية.[١٥]

وتتأكد سيطرة النظام "الأبوي" بتحليل المؤسسات الأساسية في المجتمع، مثل: الأسرة، والدين، والقانون، والسياسة، والمؤسسات التعليمية والاقتصادية، والإعلام وسبل المعرفة. فكل هذه المؤسسات تشير بوضوح شديد لتشكلها "الأبوي"، ولتدعيمها لبنية النظام "الأبوي". وعلى هذا الأساس، يبدو هذا النظام بنسيجه جيد التداخل وبجذوره ضاربة العمق اجتماعيًا وثقافيًا، تجعل "الأبوية" تبدو أكثر منعة بوصفها نظامًا تم تشكله طبيعيًا. فهذه الطبيعة المفترضة في النظام "الأبوي" أدت إلى استخدام أنواع مختلفة من العنف للسيطرة على النساء وتقليص أدوارهن، إلى القدر الذي اعتبر فيه العنف ممارسة لها شرعيتها. والحقيقة الماثلة كما تعتقد الناشطات في القضايا النسوية أن العنف ضد النساء ليس فقط منتشرًا بصورة واسعة، وإنما يعتبر جزءًا منظمًا في طبيعة النظام "الأبوي".

كل هذا لا يعني أن النساء يفتقرن إلى القوة أو الحقوق على الإطلاق، أو لا يمتلكن التأثير أو الموارد بسبب هيمنة النظام "الأبوي". ففي الحقيقة ليس هناك نظام لعدم المساواة يمكن أن يستمر دون مشاركة من المضطهدين أنفسهم، بسبب أن بعضهم يستمد بعض المكاسب منه. الأمر الذي ينطبق على النظم "الأبوية". فالنساء تمكن من الوصول إلى السلطة، وفي بعض الأحيان كانت لهن السيطرة وانتزعن الامتيازات بدرجات متفاوتة. إلا أن كل ذلك لا يغير من حقيقة أن النظام المهيمن يقوم على سيطرة الرجل، وما تبلغه النساء من مراتب ما هو إلا تكيف لهن في النظام "الأبوي". ومثال ذلك، يلعب العمال في النظام الرأسمالي دورًا مهمًا، إلى درجة مشاركتهم في العملية الإدارية نفسها. ولكن هذا لا يعني أبدا تحكمهم في النظام الرأسمالي. نجد النساء في الوقت نفسه لأسباب معقدة ومختلفة يدعمن ديمومة النظام "الأبوي" ويسهمن فيه. فمن أجل الحفاظ على امتيازاتهن، تقوم النساء باستمرار بالمساومة بقوتهن، بالقدر الذي تكون فيه المساواة أحيانًا على حساب نساء أخريات. الأمر الذي يجعل من المهم النظر إلى النظام في كلياته، وأن تحلل أسباب هذا التواطؤ. فالحقيقة الواضحة أن النساء غالبًا يعاملن أولادهن أفضل من بناتهن. فالنساء يحرمن بناتهن من التعليم، ويقيدن حريتهن، كما يسئن معاملة زوجات أبنائهن، وكل هذا يحتاج إلى أن يفهم في سياق القوة والوضع الذي يتمتع به الرجال والنساء سواء في الأسرة أو المجتمع. وقد وضحت إحدى النساء الريفيات هذا الوضع بصورة بسيطة قائلة: "الرجال في أسرنا كالشمس يضيئون ذاتيًا، فهم يمتلكون الموارد، ويتحركون، ولديهم الحرية في اتخاذ القرارات. أما النساء فهم كالأقمار، لا ضوء لهن، بل يضئن

---

[١٥] Kamla Bhasin, *What is Patriarchy?*, New Delhi: Kali for Women 1993.

فقط عندما ينعكس عليهن ضوء الشمس. لذا فالنساء في حالة تنافس مستمر مع بعضهن البعض لنيل أكبر جزء من ضوء الشمس. لأنه لا توجد حياة بدون هذا الضوء."

تؤكد الصورة أعلاه، أن الطريقة الملائمة لوصف سيطرة الرجال على النساء هي سيادة الهيمنة "الأبوية". وبالرغم من سيادة الهيمنة "الأبوية"، إلا أن النساء يتم إمدادهن بالملجأ والطعام والأمان، بالقدر الذي يظهرهن الغرباء. فسيادة الهيمنة "الأبوية" تقوم على جوانب تضطهد المرأة، لكنها أيضًا تحتوي على التزامات متبادلة، بما يجعل تلك الجوانب لا تعتبر اضطهادًا. الأمر الذي يجعل مختلف صور الاضطهاد صعبة الإدراك والمقاومة.

كيف تم اعتبار تحرر المرأة جزءًا من التحرر الوطني؟

بالرغم من أن حركات التحرر الوطني خلصت إلى إنهاء السيطرة الاستعمارية وقدمت نظامًا للفصل بين السلطة التشريعية والسلطة القضائية ونظام العقوبات، إلا أن ذلك لم يؤد إلى تحرير النساء من حكم الأزواج أو الآباء في الأسرة. فما يزال الرجال يحتفظون بالسلطات الاستبدادية في المنزل ليحددوا القواعد، ويحكموا على المظاهر، ويصدروا العقوبات على زوجاتهم وأطفالهم. على هذا الأساس أصبح للرجال المقدرة على أن:

- يتحكموا في الممارسة الجنسية متى ما شاءوا،
- يمنعوا زوجاتهم من استخدام موانع الحمل،
- يحددوا لزوجاتهم وبناتهم الكيفية التي يجب عليهم أن يقضوا فيها أوقاتهم، سواء في أعمال المنزل، أو التعليم، أو الفراغ، أو أي نشاطات ثقافية، ويحددوا الأسس التي عليهن اتباعها للدخول في مجالات العمل،
- يمارسوا العقاب والعنف التأديبي ضد النساء عندما يرون أن النساء يخرقن القواعد، وبالرغم من ذلك فإن الرجال لا يخضعون في مثل هذه الحالات للمساءلة القانونية،
- يستغلوا ممتلكات زوجاتهم سواء كانت موروثة أم مكتسبة ويتصرفوا فيها،
- يشتروا زوجاتهم وبناتهم ويبيعونهن، أو يتخلصوا منهن مقابل الديون أو تفادي المعايرة من الرجال الآخرين.

خلاصة استخدام هذه السلطات، أن الكثير من هذه المعتقدات والسلوكيات تم ترجمتها في بنية العلاقات مع النساء في كل من المجتمع الخارجي، ومكان العمل، إضافة إلى المواقع السياسية[١٦].

---

[١٦] Georgina Ashoworth, *Gendered Governance: An Agenda for Change*, Gender in Development Monograph Series, New York: UNDP, 1996.

لكن هل التعليم والقيمة الإجمالية للتحديث والتطور يؤديان إلى تحقق المساواة بين الرجال والنساء؟

ليس بالضرورة أن تودي هذه الأشياء إلى المساواة. فدائمًا ما نجد أن التعليم نفسه يعبر عن "النظام الأبوي"، فهو يبرر، ويتجاهل عدم المساواة بين النساء والرجال أو يواصله. حيث نجد عند تحليل أي من الكتب الدراسية وأدب الأطفال الانحياز النوعي لمصلحة الرجال. هذا الانحياز يستمر تقريبًا في كل الفروع والنظم المعرفية، وهو يعتبر أحد الصراعات الأساسية في كل مكان للحركة النسوية والدراسات المتخصصة في قضايا المرأة.

ينطبق عدم المساواة المتضمن في النظام التعليمي وصور التحديث والتطور أيضًا على المجتمعات ذات التعليم الواسع منذ زمن طويل، ويفترض فيها التحضر والعدالة، ولها بنية صناعية مستقرة مثل الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا. حيث يتضح في هذه المجتمعات استمرار الانحياز النوعي لمصلحة الرجل بكل ما فيه من عدم مساواة. فالرجال لا يزالون يعتبرون على رأس الأسر، على الرغم من أنه يوجد في المجتمعين أعداد كبيرة من النساء يعلن ويرأسن أسرهن. والمعروف أن أكثر من ٥٠% من النساء في هذه المجتمعات يعانين العنف الجسدي على أيدي أزواجهن، كما توجد الكثير من حوادث الاغتصاب والعنف الجسدي. كما أنه في الولايات المتحدة ما زال قانون الأجر المتساوي في انتظار إقراره، وما يزال الإجهاض يعتبر جريمة في العديد من الولايات.

نجد في مجال العمل أن أرقام مكتب الإحصاء في الولايات المتحدة توضح أن المرأة الأمريكية العاملة المتخرجة لتوها من الجامعة تحصل على ٧٥% من الراتب المخصص للرجال من دفعتها، وكلما تقدم بها السن تجد نفسها متراجعة للوراء أكثر. ففي تحليل لوكالة الأسوشيتد برس حول إحصائيات التعداد السكاني المنشور عام ١٩٩١، أفاد التحليل أنه في أي مستوى تعليمي تعتبر مرتبات النساء أقل من الرجال ذوي المستوى التعليمي نفسه. أيضًا قامت آن أوكلي إبراز إحصائيات توضح أن كل الدول الصناعية يوجد بها اختلافات في الوظائف، في معظم المواقع إن لم تكن كلها، مستندة على اختلاف النوع الاجتماعي (الجندر)، كما هو الحال في وظيفة رب/ة المنزل التي خصصت للأنثى في أساسها. واستطردت آن أوكلي موضحة أن الصناعة، باعتبارها مثالًا، يوجد بها قدر كبير من التفرقة القائمة على أساس الجنس. فمعظم النساء، يمثلن ما بين الثلث إلى الثلثين من النساء العاملات، يتركز عملهن في صناعة النسيج والملابس، وصناعة الأغذية. وفي مجمل الإحصائيات التي أشارت لها آن أوكلي، نجدها تؤكد على سيطرة الرجال على معظم الوظائف ذات التقدير الاجتماعي، واحتكارهم للمهارات والدخل العالي، وهو ما ينطبق على أنحاء العالم الصناعي كله. فمنصب المدير في المؤسسات الكبرى المجدْولة في بريطانيا عام ١٩٦٦، مثلًا، احتل الرجال فيها نسبة ٨٧% بينما مثلت النساء نسبة ١٣% فقط. كما نجد أن النساء يمثلن ٣% من محاميّ المحاكم العليا في الولايات المتحدة، و٤% في محاكم بريطانيا العظمى و٧% في السويد. أما النساء ممن يعملن في الهندسة فيمثلن نسبة ٠,٠٦% في بريطانيا، و٠,٠٧% في الولايات المتحدة، ٣,٧% في فرنسا. والملاحظة العامة

من هذا، نجد أن النساء المتخصصات يتقاضين نفس معدل راتب الرجال في الوظائف العليا، الأمر الذي لا يحدث في الوظائف العليا، الأمر الذي لا يحدث في الوظائف والأعمال الأخرى. وهو ما يؤكد أن المهارات والوظائف ذات التقدير الاجتماعي العالي والعائد المادي، فضلا عن علاقات النوع الاجتماعي (الجندر)، نجدها في إجمالها علاقات متداخلة بطريقة معقدة ودائمة.[١٧]

إذا ما نظرنا إلى الفروقات الكبيرة المستمرة في مجال التعليم العالي، فكما ذكرت آن أوكلي يظهر التباين في أعلى مستويات التعليم. حيث كان بين كل مائة فرد أعمارهم بين ٢٠-٢٤عامًا في التعليم العالي وذلك عام ١٩٦٥، وكانت نسبة الإناث تمثل ٦,٦ في المملكة المتحدة، ٥,٣ في الدنمارك، ٢,٣ في سويسرا و١٥,٢ في بلغاريا. أيضا يظهر الاختلاف في نسبة قبول الإناث في الجامعات في بريطانيا. عام ١٩٦٧ كان عدد المقبولات يمثل فقط خمسي إجمالي الطلاب، ومن ينلن الدرجات الجامعية منهن أقل الثلث، أما من يحصلن على درجات عليا فكن نحو تُسع الحاصلين على إجمالي الدرجات. هذه الحقائق تعكس بوضوح وضع ما يسمى بالدول المتقدمة، حيث يتضح أن التعليم أكثر أهمية للولد عنه للبنت. كما أن المواد التي يدرسها الأولاد والبنات تعكس أيضًا هذا التباين. ففي الولايات المتحدة عام ١٩٦٤ نجد نسبة ٤٦% من درجات الماجيستير في مجال التعليم نالتها النساء، ولكن نسبة ١٠% منها فقط في العلوم. الشيء ذاته ينطبق على بريطانيا، فبين كل الذين درسوا الطب، طب الأسنان، والصحة عام ١٩٦٧ كانت نسبة الرجال تمثل ثلثيّ الدارسين.[١٨]

إذا كان النوع الاجتماعي (الجندر) يحدد مكانة النساء والرجال وأدوارهم، فهل يحدد العلاقات بينهما أيضا؟

يحدد النوع الاجتماعي (الجندر) بالتأكيد العلاقة بين الرجال والنساء. فإذا كنا نلحق قيمًا مختلفة للتمييز بين الذهب والفضة بصورة تلقائية، ففي مقدورنا أيضًا تحديد العلاقة بينهما، وهو ما ينطبق كذلك على المجتمع، الذي يقوم بتحديد العلاقات بين الرجال والنساء. ويعرف هذا النوع من العلاقات بالعلاقات المؤسسة على النوع الاجتماعي (الجندر). فاصطلاح علاقات النوع الاجتماعي(الجندر) يشير إلى علاقات القوة القائمة بين النساء والرجال. وتشمل هذه العلاقات ما ينعكس في العديد من الممارسات، الأفكار، والتمثيل بما فيها من تقسيم للعمل والأدوار والموارد بين النساء والرجال، إضافة إلى وصفهم بسمات مختلفة من المقدرات، والتصرفات، والنزعات، والرغبات، والسمات الشخصية والسلوكية. ومن المهم معرفة أن علاقات النوع الاجتماعي (الجندر) جاء تشكيلها في كل الممارسات والنظم الفكرية التي ساعدت في تفاعلها مع بنى التراتب الاجتماعي المختلفة مثل الفوارق الطبقية والطائفة والعرق. الأمر الذي يجعل النظر إليها بوصفها علاقات جاء

---

[١٧] Ann Oakley, pp. 152-153.

[١٨] Ann Oakley, p. 156.

تشكلها اجتماعيًا، أكثر منه كما يعتقد بيولوجيًا، ولها أيضًا علاقات مستمرة ذات طابع متغير حسب الزمان والمكان.[١٩] فهي ليست متشابهة في كل مجتمع، وليست ثابتة تاريخيًا. على العكس، فعلاقات النوع الاجتماعي (الجندر) تعتبر ديناميكية ومتغيرة عبر الزمان. وعلى أية حال، فإنه يمكن التعميم بالقول إن في معظم المجتمعات تعتبر العلاقات القائمة على أساس النوع الاجتماعي (الجندر) ليست بالعلاقات العادلة.

كما هو واضح أن هذا الفهم لعلاقات النوع الاجتماعي (الجندر) يتحدى الافتراض القائل إن العلاقات بين الرجال والنساء داخل الحياة الأسرية تقوم على الانسجام دون نزاعات داخلية. إلا أنه في الحقيقة يوجد كل من التعاون والنزاع، الانسجام واللا-انسجام. وبعبارة أخرى يمكن القول إن علاقات النوع الاجتماعي (الجندر) داخل الأسرة تعتمد على المسايسة في إدارة تلك العلاقات. وتعبير مسايسة، في هذا السياق، يشير إلى حقيقة ما تلعبه القوة في التحكم لتحديد العلاقات. وتعتمد عملية المسايسة هذه على الدرجات المختلفة من القوة والسلطة التي تنسب إلى الأفراد، بما يجعلهم يسيطرون على الآخرين أو الموارد واتخاذ القرارات. والسمة المميزة لعملية المسايسة هذه، لعبة القوة، مرونتها أو فضفاضيتها، بما يجعلها تستوعب علاقات النوع الاجتماعي (الجندر) سواء في الأسرة، أو في مجال العمل، أو في المجتمع بشكل عام، مثلما يحدث بين الطوائف، الطبقات والأجناس المختلفة.

على المستوى النظري، يعني تراتب النوع الاجتماعي (الجندر) هيمنة أحد الجنسين على الآخر، لكن في مستوى الممارسة اليومية فهو يعني دائما الوضع الذي يهيمن فيه الرجال على النساء. فالسمة العامة للعلاقات القائمة على النوع الاجتماعي (الجندر) في مختلف الثقافات خلال التاريخ المعاصر تؤكد خضوع النساء للرجال. وعلى ذلك، فإن علاقات النوع الاجتماعي (الجندر) عبارة عن علاقات تحكمها الهيمنة والخضوع، مع وجود عناصر للتعاون والقوة والعنف تقع كلها تحت سيطرة النظام "الأبوي" أو هيمنة الرجل. على هذا الأساس يمكن أيضًا القول إن علاقات النوع الاجتماعي (الجندر) في معظم المجتمعات تنشأ طبيعية في ظل النظام "الأبوي". ومن ثم تتبع قواعد هذا النظام، بما فيه من نظام فكري ونظام اجتماعي يؤكدان تفوق الرجال على النساء، وهيمنتهم وسيطرتهم على معظم المصادر والمؤسسات الاجتماعية.

من ناحية أخرى، فإننا نجد أن النوع الاجتماعي (الجندر) لا يحدد فقط العلاقات بين النساء والرجال، فهو أيضًا يؤثر على علاقة الرجال ببعضهم وعلاقة النساء ببعضهن. ففي جنوب آسيا حيث تراتب النوع الاجتماعي غير مستقيم بصورة خاصة، نجد أن العلاقات القائمة على النوع الاجتماعي (الجندر) تمثل عاملًا قويًا في تنظيم ذلك التراتب. فمثلًا، في شمال الهند نجد أن العلاقات الاجتماعية بين والد العريس ووالد العروس تقوم على اعتبار أن والد العريس أعلى مرتبة ويحظى باحترام أكبر،

---

[١٩] Bina Agarwal, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, New Delhi: Cambridge University Press, 1996, p.51.

بينما والد العروس يعتبر دائمًا في وضع متدن وثانوي، فقط لكونه والد البنت. والمثال الآخر لتحديد النوع الاجتماعي (الجندر) للعلاقات الاجتماعية نجده واضحًا بصورة دائمة في العلاقات بين المرأة وزوجة ابنها أو أخت زوجها، وبين المرأة وزوجة أخيها، أو في العلاقة بين "الحماتين". وفي كل ذلك، نجد أن النساء قريبات العريس، تلقائيًا، يحتللن مكانة ووضعًا اجتماعيًا متفوقًا مقارنة بقريبات العروس. هذا التراتب في العلاقات الاجتماعية المحددة في الأساس على علاقات النوع الاجتماعي (الجندر)، قام بتصويرها توماس فون أكينا Thomas von Aquinas أحد القادة المسيحيين ممن اتصفوا بالذكاء ومخافة الله، عاش في ألمانيا قبل ثلاثمائة عام، قائلًا: "إن النساء كالأعشاب، تنمو بسرعة لقلة قيمتها. أما الرجال فبالطبع هم المحصول الرئيسي النقدي في عالم اليوم!"

ماذا تعني تحديدا عملية "المسايسة" داخل الأسرة، ومقدرة النساء على المساومة والتفاوض حول السلطة أو القوة طوال الوقت؟

كما تبين أعلاه، أن أفراد الأسرة لا يتمتعون بقدر متساو من المقدرة للحصول على الموارد والخدمات والفرص. وعلى ضوء اللا-مساواة هذه، يرى العديد من علماء الاجتماع أن الأسرة تعد مكانًا للمساومة والصراع، كما تعتبر مكانًا للتفاوض حول السلطة. تسمي الاقتصادية المعروفة أمارتيا سن Amartya Sen مثل هذه العلاقات داخل الأسرة بنموذج التعاون والنزاع في آن واحد. أما بينا أجروال Bina Agarwal، الاقتصادية الناشطة في المجال النسوي، فقد طورت هذا المفهوم أكثر، حيث ترى أن الشؤون الأسرية أو المنزلية تعتبر مجموعة أدوار مركبة من العلاقات يجري فيها تفاوض بصورة مستمرة. ويخضع هذا التفاوض لقيود محكومة بواسطة النوع الاجتماعي (الجندر)، والعمر، ونوع العلاقة، بالإضافة للتقاليد الراسخة وغير القابلة للنقاش. كما ترى أن التفاعلات القائمة على النوع الاجتماعي (الجندر)، سواء كانت داخل الأسرة أم المجتمع أم السوق أم الدولة، تعتبر تفاعلات محملة بكل عناصر التعاون والنزاع. فأي طرفين داخل هذا التفاعل يتفقان على التعاون لمصلحتهما ليكونا في وضع أفضل من حالة عدم التعاون.

تشير بينا أجروال إلى خمسة عوامل لتؤكد على مقدرة الشخص الريفي، باعتباره مثالًا، في المساومة من أجل السلطة، وهو ما يعتمد في الأساس على وضعه أو وضعها المتراجع. وتشمل هذه العوامل:

- الملكية الخاصة والتحكم في الأصول، وبخاصة الأراضي الزراعية،
- سهولة الحصول على الوظائف ووسائل الدخل الأخرى،
- سهولة الوصول إلى الموارد المشاعة للجميع كساحات القرى والغابات،
- الحصول على وسائل الدعم الاجتماعي التقليدي الخارجي،
- الحصول على دعم الدولة والمنظمات غير الحكومية.

وترى بينا أجروال أن "هذه العوامل الخمسة تؤثر مباشرة على قدرة الشخص في تحقيق احتياجاته المعيشية خارج الأسرة. وهو ما يعني منطقيًا، أن مدى مقدرة الشخص على البقاء خارج الأسرة ترفع من قدراته أو قدراتها في المساومة على السلطة، على الأقل في علاقة المشاركة في الموارد المعيشية داخل الأسرة. فعدم المساواة بين أفراد الأسرة، استنادا إلى هذه العوامل، يجعل بعض الأفراد في وضع أضعف في عملية المساومة بالنسبة للآخرين. وعلى هذا الأساس، يعتبر النوع الاجتماعي (الجندر) أحد أسس عدم المساواة كما هو الحال مع العمر."[٢٠] ولتأكيد هذه الرؤية يمكن تناول حالة المرأة بوصفها مثالًا. فمقدرة النساء في الحصول على الأجر تكون أقوى عندما يكنّ في وضع أقوى للمساومة مقارنة بأعضاء الأسرة الآخرين، وبخاصة إذا كان دخلهن مخصصًا لمعيشة الأسرة. وهو ما يشابه حصولهن على المصادر أو سيطرتهن عليها، كالأرض، والمال أو أي ممتلكات أخرى، فهذا يقلل من اعتمادهن على الآخرين، ويمكنهن من التفاوض لأجل مكانة أفضل داخل الأسرة.

---

[٢٠] Bina Agarwal, pp. 62-63.

استكشاف العقلية الذكورية

كاملا بهاسين*

سؤال وجواب حول الذكورية والأبوية:

● **ما الذي نعنيه بعبارتي «المذكَّر» و«الذكورية»؟**

* تعني مذكَّر masculine، طبقًا لقاموس أكسفورد الإنجليزي، امتلاك خصائص أو مظهر ارتبط تقليديًا بالرجال. ويقدِّم قاموس كولينز المترادفات التالية لمذكَّر male, manful, manlike, manly, mannish, virile, bold, brave, butch, gallant, hardy, macho, muscular, powerful, Ramboesque, red-blooded, resolute, robust, stout-hearted, strapping, strong, vigorous, well belt، وتعني أنه: ذكر، شجاع، ذو عزم، خليق بالرجال، مسترجل، قوي، جريء، شجاع، ذو نخوة، زير نساء، جسور، قوي، قوي ذو عضل، جبار، مفعم بالحيوية، ذو تصميم، غليظ، ذو قلب جريء، نشط، قوي البنيان. يا للهول!!! هذه القائمة من المترادفات تقول لنا كيف ترى مجتمعاتنا الشرقية والغربية الرجل الحقيقي، إذن فالذكورة هي تعريف اجتماعي أسبغته المجتمعات على الأولاد والرجال، والذكورة، مثلها مثل الجندر، تصوُّر اجتماعي. إن الطبيعة تجعل منا ذكرًا أو أنثى، لكن المجتمع هو الذي يصنع منا رجلًا أو امرأة. فالمجتمع يحدد كيف ينبغي أن يتصرف الأولاد/الرجال، وكيف يلبسون وكيف يظهرون، أيّ اتجاهات وخصائص ينبغي أن يحوزوا وكيف يجب أن يعاملوا، إلخ. إذن فـ«الذكورة»، باعتبارها صفة، هي تصوُّر اجتماعي – ثقافي. وهذا ما يفسِّر لماذا يمكن أن تختلف صفات الذكورة، وكثيرًا ما تختلف بالفعل من مجتمع إلى آخر ومن وقت إلى آخر. فالذكورة، مثلها مثل الجندر، ليست ثابتة، إذ يُعاد بناؤها باستمرار، وقد تظل تتغير استجابة لتغيُّرات النمط الاقتصادي، أو الكوارث الطبيعية أو الكوارث من صنع البشر، أو الحرب أو الهجرة، وهذا يفسِّر أيضًا لماذا تظهر أشكال مختلفة من الذكورة؛ فالذكورة بين الطبقة العاملة أو البرجوازية أو وسط المثقفين، تختلف تمامًا عن ذكورة رعاة البقر، وقد تختلف الذكورة عند اليابانيين عنها عند الأوروبيين أو الهنود، وتختلف الذكورة المهيمنة عن الذكورة المهمَّشة. وهذا ما يفسَّر لماذا يكون من الأفضل أن نتحدث عن ذُكُورَات (أي أنماط من الذكورة) بدلًا من واحد.

---

* من كتاب: كاملا بهاسين، **استكشاف العقلية الذكورية**، ترجمة: مجدي النعيم، الخرطوم: مركز سالمة لمصادر ودراسات المرأة.

● **ما هي الأبوية؟**

* الأبوية هي نظام اجتماعي وأيديولوجي يعتبر الرجال متفوقين على النساء؛ نظام يملك فيه الرجال سيطرة أكبر على الموارد وصنع القرارات، وتتشكَّل الأبوية تاريخيًّا، وقد يكون شكلها ومحتواها ونطاقها مختلفًا باختلاف السياقات والأزمان.

ومثل كل النظم المجتمعية، فالأبوية لها أيديولوجيا وبنية تكفلان وضع الرجال على رأس العائلات، ووراثة اسم الأسرة وممتلكاتها. وعلاوة على ذلك فالمؤسسات المجتمعية كلها يسودها الرجال.

● **قد تختلف الذكورة عبر الزمان، ومن جماعة إلى أخرى، لكنها مرادف للقوة والسلطة والسيطرة والعدوان في الأماكن كلها تقريبًا، ماذا يعني ذلك؟**

* بالرغم من أن هناك عدة أشكال من الذكورة؛ فالذكورة عادة تعني امتلاك خصائص مثل: القوة، والحزم، والإقدام، والاستقلالية، والسلطوية والطموح. وتعتبر كل من السلطة والقيادة والسيطرة على الآخرين علامات مهمة على الذكورة حتى على مستوى العالم، «ويعتبر الرجال عادة عدوانيين وحازمين ومستقلين وميَّالين للتنافس وغير حسَّاسين، وتقوم هذه الخصائص على الاعتقاد بأن هناك شيئًا ما في الرجال يتجاوز وضعهم المتعيَّن. وينظر إلى الرجال بوصفهم يمتلكون طبائع تحدد سلوكهم في كل الأوضاع».

قد تتغير الأفكار حول الذكورة، وقد يلبس الرجال زيًّا مختلفًا، وقد تنهار «أخلاقيات الرجل مكتسب الرزق»، لكن هذا التغير لا يغير سلطة الرجل في ذاتها.

إن «الذكورة» دائمًا متعيّنة وخاضعة للتغيُّر. «لكن ما لا يتغيَّر»، حسبما يقول آرثر بريتين، «هو تبرير سلطة الرجل وتطبيعها (أي جعلها كشيء من الطبيعة) أو أيديولوجيا الذكورة».

● **ماذا يعني مصطلحا «الذكورية» و«الذكورية المهيمنة»؟**

* تعني الذكورية، في الأيديولوجيا الأبوية، أن الرجال والذكورة متفوقون على النساء والأنوثة، وتؤمن الذكورية بتفوق الذكور وسيطرتهم وتبرِّر هذه السيطرة، فهي تجعل من الذكورة صفة طبيعية، مما يجعلها أمرًا لا يمكن تجنُّبه أو المساومة عليه.

تعني «مهيمن» القيادة التي تسيطر وتمسك بزمام كل شيء. ومن ثم فالذكورية المهيمنة هي ذكورية مفرطة في سلطتها. وهذا الشكل من الذكورية يدور حول القوة وتأكيد السلطة على الآخرين. إذن فالذكورية تختلف عن الأنثوية لأنها في موقع القيادة والسيطرة. والذكورية المهيمنة تستدعي الخضوع.

● **ألا تخلق وسائل إعلامنا أفكارًا أبوية عن الذكورة؟**

* نعم، فالإعلام، مثله مثل التعليم والتفسيرات الدينية، يعزّز بدوره فكرة الذكورة والأنوثة. يقول إعلان تلفزيوني هندي عن نوع من الدرَّاجات النارية القوية «هذا ذَكَر بالتأكيد»، ما يعني ضمنًا أن الأنثى ليست قوية، فتعريفك للذكر يعني آليًا تعريفًا لنقيضه.

يروِّج الإعلام للاتجاهات العدوانية والعنيفة من خلال تصويره للرجال العدوانيين والأقوياء بوصفهم شجعانًا. وتعرض شاشات التلفزيون أكثر حلقات المصارعة عنفًا، ويجمع الأولاد الصغار الصور الفوتوغرافية ويحاولون تقليد المصارعين الذين يضربون أو يصيبون رجالًا آخرين؛ فقط من أجل المرح، ويسير الأولاد على درب أبطالهم فيسحقون من هم أضعف منهم، ويصبح الأولاد والفتيات الأضعف أهدافًا سهلة.

● **هل الذكورية والأنثوية لا تتعلَّقان بالرجال والنساء، وإنما تتعلَّقان بالسلطة والحرمان منها؟**

* نعم، الأمر كذلك بالفعل، فالذكورية تتعلق بالسلطة، أي السلطة على الآخرين. من يستسلم مؤنَّثًا، ومن يَسُود مذكَّرًا، لكن هذا لا يعني أن المؤنث دائمًا امرأة، والمذكَّر دائمًا رجل.

توجد للرجال والنساء هوّيات متعددة؛ طائفية وطبقية وعِرْقية وجنسية وتوجُّه جنسي وحالة اجتماعية وما إلى ذلك، فرجال الطبقة العاملة والرجال السُّود، على سبيل المثال، يملكون قوة اقتصادية وسياسية أقل من نساء الطبقة العليا البيض الثريات، كما أن الذكورة تتحدَّد أيضًا بعمر وطائفة وعِرْق وطبقة الفرد. لكن يمتلك كل الرجال بعض الامتيازات في نظام الجندر بسبب كونهم رجالًا، ولأن الأيديولوجيا الأبوية تعتبر الرجال متفوقين على النساء فهي توصي بالتراتب، وليس بالمساواة بين الرجال والنساء.

إن الأبوية تفعل بالرجال والنساء ما يفعله العِرْق بالبِيض وغير البِيض، وكذلك تفعل الطائفة والطبقة. إن المشكلة الحقيقية تكمن في هذه النظم الاجتماعية التراتبية وليس في البيولوجيا أو لون الجلد أو الجنس. وينبغي على من اعتُبِروا متفوقين أن يتعلموا السيطرة ليحافظوا على سلطتهم ليؤبدوا هذه النُّظم الاجتماعية. لذلك لا تحدِّد الذكورية العلاقات وسط الرجال والنساء وبينهم فحسب، بل تقوم أيضًا بتحديد العلاقات وسط الرجال وبينهم، ووسط النساء وبينهم في بعض الأوضاع. وقد أصبح مقبولًا اليوم القول إن النساء يُبْدِين في المواقع القيادية، في الفضاءات العامة الذكورية، العدوانية والقوة والسيطرة نفسها التي يبديها الرجال، فالنساء اللاتي وصلن إلى السلطة لم يتردَّدْن في توسُّل الحلول العسكرية لوقف الإجراءات أو الحقوق الديمقراطية أو استخدام التكتيكات الوضعية غير الأخلاقية لبلوغ أهدافهن. إذن فالذكورية ليست أمرًا بيولوجيا!!

هذا لا يعني سوى أن علينا أن نفهم الذكورة والأنوثة في الرجال والنساء على السواء، والاعتراف بأنهما ليستا خاصيتين بيولوجيتين، وإنما بِنْتَا وَعْي يمكن أن نجده عند الرجال والنساء. على ذلك

فإن فَهْمَ الذكورية وتحديها يعني في الأساس فهم السلطة وتحدي كل العلاقات والنظم التراتبية.

● هل يعني هذا بشكل ما أن الرجال والنساء ينبغي أن يكونوا متماثلين؟ وألا تكون هناك فروق بينهما؟

* لا. أنا لا أقول إنه يجب إلغاء الاختلافات بين الرجال والنساء، بل العكس تمامًا. أقول إن علينا الاعتراف بأن الرجال ليسوا كبعضهم البعض والنساء لَسْنَ بدورهن متشابهات. وأنا أعتقد أن الخلافات والاستقطابات الصارمة بين الرجال والنساء قد ألحقت الضرر بكليهما وآذَت العلاقة بينهما. وتطرح أليسون م. جاز هذا الأمر بوضوح:

يُعْرَف الرجال في المجتمع المعاصر بوصفهم فاعلين والنساء بوصفهن خاملات؛ الرجال مفكرين والنساء يتصرفن على أساس الحدس؛ والرجال فصيحين قادرين على التعبير والنساء عاطفيات؛ الرجال أقوياء والنساء ضعيفات؛ الرجال مسيطرين والنساء خانعات... إلى آخر الغثيان، وبمقدار ما يمتثل الرجال والنساء لهذه التعريفات، بمقدار ما يغتربون عن بعضهم البعض، لأن لهم مصالح متعارضة، فمصلحة الرجال هي الحفاظ على سيطرتهم، ومصلحة النساء في مقاومة هذه السيطرة. وبقدر ما يمتثل النساء والرجال لتعريف إنسانيتهم على أساس النوع، بقدر ما يغتربون عن أنفسهم. إن مفاهيم الذكورة والأنوثة تجبر الرجال والنساء على السَّواء على الإفراط في تنمية بعض مقدراتهم على حساب الآخرين. على سبيل المثال يصبح الرجال ذوي نزعة مفرطة نحو التنافس والتباعد عن بعضهم البعض، وتغدو النساء غَيْريَّات يكرِّسن حياتهن لتربية الأطفال. وسواءٌ اقْتَنَعْنَا بما تقول به المدْرَسة النِّسْويَّة الليبرالية من أنه قد أتيحت للرجال الفرصة أكثر من النساء لأن يطوروا قدراتهم الإنسانية، أم أخذنا بما تذهب إليه المدْرَسة النِّسْويَّة الراديكالية من أن النساء أكثر إنسانية من الرجال، تظل الحقيقة أن كلا الجنسين قد حِيلَ بينهما وبين النمو الكامل والحر لقدراتهما المنتجة. فالجنسان هما احتمال إنساني مشوه ومنشطر، وكلاهما مغترب عن إنسانيته.

اعتراضنا الثاني على هذا التصنيف للناس بوصفهما ذكرًا وأنثى هو اعتراض على التراتبية التي تصحبهما، فالمجتمع الأبوي لا يقول إن النساء والرجال مختلفان فحسب، بل يقيّمهما بشكل مختلف، فهو يخلق التراتبيات والتفاوتات التي لا تؤذي النساء والفتيات وحدهن، وإنما العائلات والمجتمع بكامله. ما أعترض عليه هو الانتقاص من قيمة نصف المجتمع البشري.

يمكن أن تكون لدينا اختلافات في أدوار النوع دون أن تكون لدينا سيطرة ذكورية؛ فالمشكلة ليست في الاختلاف وإنما في اللامساواة والتوزيع غير العادل لمصادر القوة.

● الرجال العدوانيون لا يسيطرون على النساء فحسب، بل يقهرون الرجال الآخرين أيضًا. ألا يعني هذا أن الرجال بدورهم يعانون بسبب الذكورية المهيمنة؟

* صحيح. فالأولاد المهذبون لا يلقون السخرية فحسب، بل قد يُستَغلَون جنسيًا أيضًا، وقد

يُعْتَدَي عليهم بواسطة رجال فظين، فهنالك قدر لا يصدق من الفَتْوَنَة والبلطجة على الشباب المسالم بواسطة الذكور القساة في الداخليات والمدارس وأماكن العمل والمؤسسات الذكورية الأخرى.

يتمتع الأولاد والرجال بالكثير من الامتيازات والقوة في ظل الأبوية. فهم يسيطرون على المؤسسات المجتمعية ومعظم الموارد المادية كلها. وطبقًا لإحصائيات منظمة العمل الدولية، يتحكم الرجال عمومًا في ٩٩% من جميع الممتلكات، ويحصلون على ٩٠% من الدَّخْل الموزَّع في حين يقومون بـ ٣٣% فقط من إجمالي العمل في العالم. ويحتل الرجال ما يفوق ٩٠% من مقاعد البرلمانات في العالم، وما يزيد عن ٨٠% من المواقع الإدارية. لكنهم أيضًا يرتكبون حوالي ٩٠% من الجرائم العنيفة، وحوالي ١٠٠% من حالات الاغتصاب.

لكن سيطرة الرجال لا تتحقق بدون ضغوط أو مشكلات، فالجندرة والقولبة تعتقل وتقيِّد، ليس خيارات الفتيات والنساء وحدهن، بل خيارات الأولاد والرجال أيضًا، ولئن يكون المرء معيلًا وحاميًا للأسرة، فهاتان خاصيتان من خواص الذكورية التي تخلق ضغوطًا هائلة على الشخص. ومن يمسكون بالسلطة هم دائمًا خائفون من فقدها، وهم يعانون الضغط المستمر من أجل الدفاع عن هذه السلطة وتفادي الضعف.

تدور أدوار الرجال حول الأداء والإنجاز؛ فالناس ينظرون إليهم، وهم ينظرون إلى أنفسهم، من زاوية الوظائف والمواقع والأنشطة، ونتيجة لهذه التوقعات فهم يقمعون أحاسيسهم ويحاولون أن يكونوا خشنين، متفادين التعبير عن مشاعرهم والتحدث عن بواعث قلقهم الشخصي وشكوكهم لأصدقائهم، هنالك نوع من الإخصاء العاطفي يقع على الأولاد والرجال؛ فهم يجبرون على ارتداء أقنعة القوة والخشونة وأن يصبحوا غرباء عن أنفسهم، ولأن الرجال وُلدوا بالسلطة والمكانة فهم يتعلمون الدفاع عنهما. فمن يملكون السلطة ويوَدُّون الحفاظ عليها لا يسمحون لأنفسهم بالضعف.

● هل هنالك رابط بين النظام الاقتصادي الحالي والذكورة والذكورية؟

* نعم هنالك رابط وثيق بين هذه الظواهر من وجهة نظرنا. فالنموذج الاقتصادي الحالي يشجِّع ويعزِّز المنافسة والطموح والإنجاز، إذن فالذكورية تسلم نفسها بسهولة لروحية الرأسمالية.

كان دور النساء في الإنتاج قبل الثورة الصناعية، عندما كان هذا الإنتاج يتم داخل العائلة، مركزيًا. وكانت معارفهن وعملهن ومهاراتهن الإدارية ضرورية مثلها مثل معارف الرجال وعملهم ومهاراتهم. وقد فصَلت الثورةُ الصناعية العائلة عن العالم الاقتصادي الخارجي، وهَمَّش هذا الفصل النساء. «وقد كانت رؤية العالم (التي انبثقت عن هذا التحول) ذكورية بامتياز. وهي رؤية للعالم، تنطلق من السوق؛ من عالم الاقتصاد أو «الحياة» العامة. وهي بطبيعتها رؤية خارجية بالنسبة للنساء، قادرة على رؤيتهن آخرًا أو غريبًا».

لا تمثَّل المرأة، في العالم الرأسمالي المتمحور حول السوق، الآخرَ والمهمَّش فحسب، بل هي أيضًا

الدُّونيّ:

يبدو أن المرأة قد تكون، من منظور ذكوري، متخلِّفة عن الرجل، ليس لأن هناك دليلًا كافيًا على ذكائها الأدنى، وإنما بسبب طبيعتها المحبة والمعطاءة، التي يُنظر إليها باعتبارها دليلًا على ذكائها الأقل. لقد كان النبيل المتوحش عند روسو مثل المرأة المثالية عنده، متعاطفًا ومعتنيًا بالآخرين. وقد وجد داروين «أن المرأة تختلف عن الرجل في ميولها العقلية وبخاصة عنايتها الأكبر بالآخرين وأنانيتها الأقل. ... ومن المعترف به عمومًا أن قوى الحدس والإدراك الحسّي السريع والتقليد أقوى عند المرأة منها عند الرجل، وبعض هذه الخصائص هي من سمات الأعراق الأدنى، وبالتالي من سمات الحضارات السابقة أو الأدنى.

إن الذكورية تعيش، على الأرجح، لحظة صعود في ظل النظم السياسية والاقتصادية اليمينية الراهنة. ولكي يتسنَّى للرجال البقاء في هذا النظام يتم تشجيعهم على تنمية «غريزة القتل»، وأن يصبحوا «محاربين اقتصاديين». ولكي يتم إعداد الأطفال للعيش في هذه النظم الاقتصادية، تُعَلِّمهم المدارس المنافسة منذ البداية. فيجري تشجيع التنافس منذ البداية في كل المجالات من رياضة وثقافة ونشاط أكاديمي، بدلًا عن المشاركة والتعاون. وقد اجتاح فيروس «سحْق الآخرين لصالح تقدُّم فرد واحد» One-upmanship المدارس «الجيدة» كافةً. فأصبحت الفردية هي المانترا في كل مكان، حتى داخل العائلات وتقود الفردية والمنافسة إلى العدوانية والتركيز على الذات وحماية المرء لنفسه وافتراس الآخرين. ومن يقف أولًا ويبزّ الآخرين بريقًا وذكاءً هو البطل، أكثر من ذلك الذي يشارك الآخرين ويعاونهم ويساعد على بناء روح الجماعة. فعالم الاقتصاد اليوم يكافئ القوي والمنتصر.

في عصر العولمة، تتعولم الذكورة بدورها، فثقافة الشركات متعددة الجنسيات يسيطر عليها الرجال، وهي ثقافة مفرطة في ذكوريتها. يقول ر. دبليو كونيل: «إن الشكل المهيمن من الذكورية في النظام العالمي الجديد هو الممارسة الجندية لمديري الأعمال الذين يعملون في الأسواق العالمية، والسياسيين، والقادة العسكريين الذين يتفاعلون معهم (وفي العديد من الحالات يندمجون فيهم). وسأسَمِّي هذه الذكورية «ذكورية البيزنس العابرة للقوميات». ويبدو أن هذه الذكورية العابرة للقوميات تتميز بتصاعد النزعة الفردية والولاءات المشروطة (حتى في حالة الولاء للشركة)، وهي ذكورية تتميز بعقلانية تقنية محدودة (الإدارة) تنأى باضطراد عن العلم، ونشاطية جنسية تتحرَّر باضطراد، مع ميل متزايد لتسليع العلاقات بالنساء (تنعكس في الأعمال الخلاعية التي تُقَدَّم في فنادق رجال الأعمال وفي السياحة الجنسية). إن السياسات الدولية والأعمال متعددة الجنسيات يسيطر عليها الرجال بالكامل تقريبًا، وهي مشرَّبة بالذكورية من الناحية الثقافية».

إن ما يبرز في صدارة النموذج الاقتصادي الحالي ليس الرجال البيولوجيين، وإنما الذكورة والذكورية المهيمنة. وهؤلاء الرجال الصاعدون مثيرين للإعجاب وبإمكانهم الإمساك بالسلطة واستخدامها لإحراز الترقي وترويج منتجاتهم وأيديولوجيتهم. وفي هذه الديانة الاقتصادية: الربح هو

الإله وحرية «القتال» في الأسواق الحرة «عبادة». والأكاذيب والحسابات الملفقة والرشوة والفساد مشروعة إذا جلبَت العقود والأسواق والمستثمرين والوظائف. وجرائم الشركات أمر شائع، وما فضائح إنرون وورلدكم وزيركس سوى رأس جبل الجليد العائم.

إن الحروب الاقتصادية تتحول إلى حروب سياسية، حيث يكون نهب الآخرين وسلبهم بغرض السيطرة عليهم اقتصاديًا مبررًا لكافة الأعمال حتى وصولًا إلى الحمل عليهم عسكريًا.

● هل هذا النظام الاقتصادي والسياسي يهمّش النساء والخصائص النِّسْوِيَّة الإيجابية؟

* نعم، يبدو أن هذا ما يحدث، فالكل يجري تشجيعه ليكون طَموحًا ومنافسًا، والمنافسة تتطلب أن يكون الفرد ذاتيًا وعدوانيًا، بل وطاغيًا. وبهذا المعنى فالنموذج التنموي الحالي يدفع العالم بعيدًا عن تلك الخصائص الضرورية للعيش الجماعي والسلام؛ أي خصائص الرعاية والاعتماد المتبادل. لقد خلق الجشع والمنافسة الكثير من الفقر المدقع والبؤس؛ الكثير من العدوان على البيئة، والحروب النِّزَاعات الفظيعة وتدمير حياة الجماعة.

● ألا يتطلب كل هذا أن ننظر إلى النجاح والقوة بمعنى مختلف؟

* نعم، ينبغي أن يتغير الكثير من أفكارنا الحالية عن النجاح والقوة. فتعاظُم السلطة وكثرة المال وكبر حجم المنظمات هي مؤشرات النجاح اليوم. ولبلوغ مثل هذا النجاح عليك أن تعمل من ١٢ إلى ١٦ ساعة في اليوم ولسبعة أيام في الأسبوع. وفي ظل هذا السيناريو لا يبلغ النجاح إلا أولئك الذين لا يتحملون أو يشاركون في مسؤولية تربية الأطفال ورعاية العائلة. ولكي تتواءم النساء مع هذا العالم وينجحن فيه، عليهن إما الخروج منه أو إهمال مسؤولياتهن العائلية. والرجال الذين يودون النجاح لا يمكنهم تحمل شيء من مسؤولياتهم باعتبارهم آباء سوى كسب المال للأسرة. وهم مضطرون أن يكونوا غرباء كلية عن أسرهم؛ لأن هذا النظام لا يتيح لهم وقتًا لحياتهم الشخصية. ولكي تنجح النساء في هذا النظام عليهن التواؤم مع عالم الذكور، لذلك ليس غريبًا أن تنتهي النساء القياديات في الشركات إلى النظر إلى الأشياء والتفكير والتصرف مثل نسخ من الرجال. إن الجميع، رجالًا ونساء، مجبرون على التواؤم مع قالب الشركة.

● ماذا بإمكان الرجال فعله لتحدي عدم المساواة بين النوعين والخصائص السلبية الراهنة للذكورية؟

* التغييرات مطلوبة، على المستوى الشخصي والفردي، وعلى المستوى الاجتماعي والسياسية، فالأبوية تستمر، بوصفها نظامًا، لأن هناك رجالًا ونساءً يساندونها، تمامًا مثلما تستمر العنصرية لأنها تجد تأييد العنصريين. لقد ظل الرجال حتى هذه اللحظة جزءًا من المشكلة، وهم مدعوون الآن لأن يكونوا جزءًا من الحل.

وعلى الرجال، وبخاصةً مَن هم في مواقع السلطة، أن يُظهروا التزامهم الشخصي بالمساواة بين النوعين، والتزامهم بوقف العنف عمومًا والعنف ضد المرأة على وجه الخصوص. وكما تقول تيموثي بينيك إن الرجال هم من يرتكبون الاغتصاب، وهم من يملكون مجتمعين القدرة على وضع حد له. ويجب أن تُستخدم تلك القوة الهائلة للرجال، فكريًا واقتصاديًا وسياسيًا، لإنهاء العنف ضد النساء ولتغيير النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تخلق العنف وتؤبّده.

على الرجال مواجهة أنفسهم ومحاولة فم كيف يستفيدون من الأبوية، شأنهم شأن الكثير من النساء، وكيف يستمدون الامتيازات والسلطة بسبب استمرار النظام وتأبيد اللامساواة بين النوعين. وعلى الرجال أن يدركوا أن اللامساواة بين النوعين لا تفيد، في التحليل النهائي، أيًا كان؛ فهي تقود إلى انعدام الثقة والأمان وإلى الازدواجية. وسيحتاج الرجال أن يدركوا أن اللامساواة بين النوعين لا تفيد، في التحليل النهائي، أيًا كان؛ فهي تقود إلى انعدام الثقة والأمان وإلى الازدواجية. وسيحتاج الرجال أن يبدأوا عملية التغيير في علاقاتهم الشخصية وحياتهم العائلية ونشاطاتهم الجنسية. وهذه فرصة تاريخية لهم للانضمام إلى حركة تغيير مسار التاريخ الأبوي. تقول تيموثي بينيك: «قد تسير عجلة التاريخ بسرعة، لكن علينا أن نرى ذلك يحدث بأسرع ما يكون». لقد أسَّست النساء، عبر العقود الأخيرة، مجموعات لتنمية الوعي عبر العالم، من أجل فَهْم ظروفهن الاجتماعية والقهر الواقع علهن وتحديهما. لكن الأبوية والنموذج الاقتصادي الراهن يؤذيان الرجال أيضًا. فالسلطة التي قد يحوزها بعض الرجال على المدى القصير. تُلحق بهم الأذى على المدى الطويل، وتؤذي علاقاتهم وحيواتهم. ومن المهم أن يحاول الرجال فَهْم قهرهم وسجنهم الخاص وتحديهما.

● هل هناك أية مجموعات من الرجال تناقش الهيمنة الذكورية وتتحداها؟

* ثمة أخبار طيبة هي أن بعض الرجال والمجموعات الرجالية بدأت في السنوات العشر أو الخمس عشرة الأخيرة تعيد النظر في الذكورية وفي تشكُّلها. وقد ظهر هذا الاهتمام والانخراط على المستويين الحركي والأكاديمي. ومثلما ظهر حقل للدراسات النِّسْوِيَّة، هناك اليوم حقل متعدد الاختصاصات للدراسات الرجالية يحاول فهم الجندر، خاصة الذكورية والأنثوية من منظور الرجال، وحقل الدراسات الرجالية متقدم في الولايات المتحدة، وحقل الدراسات الرجالية متقدم في الولايات المتحدة، لكنه ينمو في الهند أيضًا. والرجال الذين يساندون النضالات النِّسْوِيَّة من أجل المساواة يسمَّوْن أحيانًا بمناصري النِّسْوِيَّة. وهم أيضًا ينتقدون معايير السلوك الاجتماعي والبني الأبوية بهدف دفع جهود النساء الرامية إلى تحقيق المساواة الاقتصادية والسياسية.

يؤمن الرجال المناصرون للنِّسْوِيَّة بأن النساء يعانين من اللامساواة والتمييز والعنف، حالهم حال النِّسْوِيَّات، في حين يحصل الرجال على الامتيازات والسلطة ثمارًا للأبوية. وهم يؤمنون أن النموذج السائد من الأبوية هو نموذج قمعي، ليس فقط للنساء بل للرجال أيضًا، لأنه يضيّق خياراتهم. ويَعتقد الرجال المناصرون للنِّسْوِيَّة أنه على الرجال تحمل مسؤوليتهم عن سلوكهم

واتجاهاتهم التي تعامل الناس حسب جنسهم sexist.

يرغب هؤلاء الرجال في رؤية عالم تقوم فيه علاقات بين الرجال والنساء يسودها السلام والمساواة والثقة والبهجة، علاقات لا يَحصر فيها الرجال أو النساء أنفسهم في أساليب حياة متجّهمة أو غير صحية أو مدمّرة للروح، شأنهم في شأن النِّسْوِيَّات.

مثلما نحاول في الحركات النِّسْوِيَّة أن نخلق نوعًا جديدًا من النساء (يَنعَمْن بثمار التمكين، وناشطات، وفاعلات لا ضحايا، ومساندات لغيرهن من النسوة، ومتعاونات)، نحتاج إلى نماذج جديدة من الرجال ومن الذكورة تسمح بأنماط السلوك والمشاعر المحرمة عليهم الآن؛ نماذج لا تقوم على مفاضلات القوة والسيطرة على النساء والرجال الآخرين.

النماذج النمطية للمرأة في الإعلام
وأثرها على وعي النساء
هدى الصدة*

يوجد اتفاق بين الباحثين والباحثات والمهتمين والمهتمات بالحقل الإعلامي، أن هناك تقصيرًا واضحًا من قبل وسائل الإعلام في تقديم صورة إيجابية وواقعية للمرأة. ولقد أجمعت الدراسات أن الإعلام يحصر المرأة في أدوارها التقليدية بوصفها أمًا وزوجةً فقط، ويتجاهل من شأن أدوارها الأخرى ويقلل منها بوصفها عاملةً ومنتجةً وشريكًا فعالًا في صنع المجتمع. ويجمع الباحثون أيضًا على أنه من أخطر السبل التي يستخدمها الإعلام في تثبيت هذه الصورة أحادية الملامح وغير المتوازنة للمرأة ونشرها هو اعتماده على التنميط stereotyping، وانحيازه الدائم إلى نماذج نمطية stereotypes جامدة عن المرأة. وبنظرة سريعة إلى دراسات حللت المادة الإذاعية الموجهة إلى المرأة،[1] وبرامج المرأة في التليفزيون، ومحتوى الصحف اليومية والمجلات النسائية،[2] وبرامج التليفزيون والإعلانات، والأفلام السينمائية،[3] نخلص إلى كوكبة من النماذج النمطية عن المرأة مؤداها:

١. أن اهتمامات المرأة تنحصر في مظهرها وجسدها وأنوثتها. فهي تعني أساسًا بأمور المكياج والموضة، وتبالغ في الاعتناء بجمالها، وتخشى فقدان شبابها.
٢. أن المرأة لا تستخدم عقلها جيدًا، وهي –عادةً – غير منطقية، وهوائية المزاج، ولا تتحكم في مشاعرها.
٣. أن المرأة كائن سلبي يعتمد على الآخرين، فهي غير مستقلة، تحتاج – دائمًا – إلى توجيه الرجل، وتلجأ إليه لحل مشاكلها.

---

* هدى الصدة، "النماذج النمطية للمرأة في الإعلام وأثرها على وعي النساء"، **هاجر** ٦/٥، القاهرة: دار نصوص للنشر، ١٩٩٨، ص٤٥-٥٦.

[1] سلوى عبد الباقي، **صورة المرأة المصرية**، دراسة في تحليل مضمون بعض البرامج الإذاعية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٨٢.

[2] ناهد رمزي وآخرون، **صورة المرأة كما تقدمها وسائل الإعلام: دراسة في تحليل مضمون الصحافة النسائية**، المجلد الثاني، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية، ١٩٨٣.

[3] عواطف عبد الرحمن. «صورة المرأة في الصحف والمجلات العربية: دراسة حالة مصر» في **دراسات في الصحافة المصرية والعربية**، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، ١٩٧٧.

إن مصطلح النماذج النمطية أو مفهوم التنميط بصفة عامة، أصبح سيء السمعة، ويستخدمه المتخصصون لنقد وسائل الإعلام، وبيان مدى تقصيرها في تحمل المسؤولية الاجتماعية التي تقع على عاتقها. وإذا سلمنا أن على وسائل الإعلام في بلدان العالم جميعها، احترام حق المتلقي/ة باعتباره/ا شريكًا أساسيًا أو طرفًا متكافئًا في عملية الاتصال، وعلى هذا الأساس، يصبح من حقه/ا أن توجه «الرسالة التي يستقبلها تبعًا لحاجته وحاجة مجتمعه الذي ينتمي إليه»،[٤] فمن البديهي أن تتحمل وسائل الإعلام في الدول النامية مسؤولية مضاعفة. فالمجتمع النامي، الجاد في محاولة الخروج من أزمته، يسعى إلى أن يستنفر مجهودات وطاقات أفراده جميعًا ومؤسساته جميعها، وذلك للعمل من أجل دفع عجلة التنمية والتطور. ومن هنا وجب علينا محاسبة وسائل الإعلام على تقصيرها الملحوظ في تقديم صورة متوازنة للمرأة، وتحسين وضعها في المجتمع. وإذا كانت هناك بعض الأمثلة الجادة في طرح قضايا المرأة، إلا أن هذه الحالات المعدودة لا تتعدى كونها الاستثناء الذي يؤكد القاعدة.

لذلك، قد يكون من المجدي التوقف قليلًا عند مفهوم التنميط وبيان نشأته وكيفية عمله. فهناك بعض الأسئلة المهمة التي عادة تُنحى جانبًا عند استخدام هذا المصطلح. فمثلاً، ليست النماذج النمطية سلبية بالضرورة، إذ توجد نماذج تحظى بقيمة مجتمعية عالية. أيضًا، من المسؤول عن سيادة النزعة النمطية في وسائل الإعلام؟ هل الإعلان هو المسؤول الوحيد عن صياغة هذه النماذج النمطية أم أنها تأتي نتيجة ثقافة سائدة تملي على الإعلام أفكارها. أيضًا، ما علاقة هذه النماذج والواقع المعاش؟ ألا توجد فعلًا نساء لا يولون اهتمامهم إلا للأزياء والمكياج؟ ألا توجد فعلًا نساء قليلات الحيلة، محدودات التصرف؟ ثم ما أثر تلك النماذج النمطية على وعي النساء؟ إن الهدف من هذه الورقة هو فهم طبيعة النماذج النمطية على الوعي وخطورتها، وذلك من أجل تلمس بدايات لطرق التعامل مع هذه الظاهرة وأساليبها.

التعلم والنماذج النمطية

تركز نظريات التعلم الاجتماعي على أثر النماذج المقدمة في المجتمع على عملية تعلم الفرد ووعيه بذاته وتحديده لدوره في المجتمع. ويولي ألبرت باندورا Albert Bandura، وهو من أهم مؤسسي نظرية التعلم الاجتماعي، اهتمامًا خاصًا بمفهوم الـ modeling أو اتباع نموذج أو تقليده، باعتباره من أقوى العناصر تأثيرًا على تحديد معالم الشخصية والهوية الجنسية.[٥] وتعتبر النماذج

---

[٤] ناهد رمزي، **المسؤولية الاجتماعية لوسائل الاتصال وتغيير مكانة المرأة**، بحث مقدم إلى اللجنة القومية للجمعيات غير الحكومية للسكان والتنمية، القاهرة، ١٩٩٥.

[٥] Albert Bandura, "On Modelling" in *Readings in Personality*, ed. Harriet N. Mischel and Walter, New York: Holt, Rinehart and Winston Inc. 1973; also Joan E. Grusec, "Social Learning Theory and Developmental Psychology: The Legacies of Robert A Sears and Albert Bandura "in *A Century of*

النمطية stereotypes من أهم العناصر التي تتدخل في منظومة النماذج التي يقدمها المجتمع لأفراده باعتبارها نماذج يحتذي بها. ويقول والتر ميشيل Walter Mischel إن هذه النماذج قد تكون مفيدة في تصنيف المعلومات وترتيبها التي يتلقاها الفرد، ولكنها – عادة – ما تتمكن منه/ا بحيث تصبح عاملًا موجهًا لتشكيل ملاحظاته/ا وردود أفعاله/ا للعالم الخارجي. فعندما يستخدم الفرد هذه النماذج النمطية لتصنيف معلوماته، يميل في العادة إلى الاحتفاظ بالتصنيفات والتمسك بها ولا يعدلها أو يعيد النظر فيها عند تلقيه لأدلة تتناقض مع محتوى تصنيفاته.[٦] وبالرغم من أن مفهوم النماذج النمطية كما يستخدمه ميشيل أو باندورا ينصب على وصف إحدى المهارات المعرفية التي تساعد الفرد على إدراك الحياة، إلا أن بعض علماء التعلم الاجتماعي تناولوا أثر النماذج الرمزية وعلى رأسها النماذج النمطية الإعلامية.

ويقول ماتلين Matlin إن تأثير هذه النماذج الرمزية يفسر سلوك أطفال تربوا في بيئة تسودها علاقات متوازنة وصحية بين الجنسين، ولكنهم استوعبوا الأدوار النمطية والتقليدية من خلال مشاهدتهم لوسائل الإعلام.[٧] وعلى هذا الأساس، يركز علماء التربية والتعليم على دراسة سبل التعامل مع أثر النماذج النمطية الإعلامية على النساء والرجال من أجل تحقيق نظام تعليمي لا يميز ضد المرأة.

مفهوم النماذج النمطية

إن مفهوم النماذج النمطية يستخدم بطرق مختلفة في العلوم الاجتماعية. فهو إن كان كلمة سيئة السمعة في مجال الدراسات الإعلامية، إلا أنه في مجال علم النفس الاجتماعي يستخدم لوصف إحدى المهارات المعرفية Cognitive Skills. فيرى الكثير من علماء النفس الاجتماعي أن هذه النماذج عالمية، يستخدمها الإنسان في ترتيب وإعادة جدولة المعلومات التي يتلقاها عن البيئة الاجتماعية المحيطة به، وذلك بواسطة تصنيف المجموعات الاجتماعية في تقسيمات عامة. وعلى هذا الأساس، فإنه من الصعب التخلي عن التنميط بوصفة أداة أساسية في عملية التواصل الاجتماعي بين الأفراد. وبالرغم من أن هذه النماذج النمطية التي يكتسبها الأفراد لا تستند إلى التجربة الواقعية وتتسم بالتعميم المبالغ فيه، وهي – في أغلب الأحيان – عبارة عن صور مشوهة

Development Psychology, ed. Ross D Parke et al, Washington D. C., American Psychology Association, 1994.

٦ Walter Mischel, 'Sex – Typing and Socialization' in *Carmichael's Manual of Child Psychology* Vol. II, 3rd. Ed. Edited Paul H. Mussen, New York: John Wiley and Sons Inc., 1970, p. 10.

٧ Matlin quoted in Theresa Mickey McCormick, *Creating the Non Sexist Classroom: A Multicultural Approach*, New York and London: Teachers' College Press, 1994, p. 41.

لفئة معينة، إلا أنها لا تأتي من فراغ وتكون مبنية – دائمًا – على جوهر الحقيقة Kernel of truth.[٨]

وهناك اتجاه آخر في دراسة النماذج النمطية يسود في أوساط الدراسات الأدبية؛ حيث تقف الشخصية النمطية الأحادية الصفات، السطحية، التي يسهل التنبؤ بكل تحركاتها، في مواجهة الشخصية المستديرة، القادرة على التطور والتفاعل مع المتغيرات في الواقع. وفي سياق هذه الدراسات الأدبية، يعتبر التنميط في رسم الشخصيات تقصيرًا في العناصر الجمالية التي تتحكم في تذوق العمل الأدبي. ومن هذا المنطلق، نجد أن غالبية النماذج النمطية تستخدم للتدليل على هبوط مستوى الدراما التليفزيونية مثلاً، وعدم رقيها إلى مستوى الأعمال الأدبية الجيدة.

إلا أن هذه الاتجاهات، على الرغم من ظاهرها الحيادي، تؤدي إلى طمس خاصية أساسية من خصائص النماذج النمطية، وهي علاقتها الوثيقة بالأيديولوجية السائدة. فعندما يربط علم النفس الاجتماعي بين التنميط ومهارات اكتساب المعرفة، فهو يحول هذه الظاهرة إلى طبيعة بشرية حتمية لا فكاك منها. وفي المجال الأدبي كذلك، نرتقي بالتنميط ليصبح جزءًا من جماليات العمل الفني، ونغفل وظيفته السياسية وعلاقته بصراع القوى في المجتمع.

إن أول من صاغ هذا المصطلح كان الصحفي والتر ليبمان Walter Lippmann في كتابه الرأي العام *Public Opinion* (١٩٢٢)،[٩] حيث أكد على قدرة هذه النماذج على توطيد وطرح مبررات منطقية لسيادة وضع سائد أو فكر مهيمن. ويلفت ليبمان النظر إلى منطقية النماذج النمطية واعتمادها على جانب من الحقيقة، ودورها في تسهيل عملية التعرف على البيئة المحيطة. إلا أنه، على عكس الكثير من الدراسات النفسية الاجتماعية، يركز على الجانب الأيديولوجي في عمل هذه النماذج. فكما يقول ليبمان هي: «ليست محايدة وليست –فقط – وسيلة لفرض شيء من النظام على الفوضى السائدة في الواقع... هذه النماذج هي وسيلة لفرض أنفسنا والقيم التي نؤمن بها ومواقفنا ومصالحنا على العالم المحيط بنا. إن النماذج النمطية مشحونة بالمشاعر التي أفرزتها، ويمكن اعتبارها القلعة التي تصون التقاليد التي نود أن نحتمي بها ونحافظ عليها».[١٠]

واستنادًا إلى هذا التعريف، يجب علينا التعمق قليلًا في خصائص النماذج النمطية. كيف تعمل؟ من أين تستمد قوتها وسطوتها واستمراريتها؟ هل يمكن العمل على تغييرها؟

١- تعتبر النماذج النمطية من المفاهيم السائدة المتفق عليها في المجتمع. وتستمد قوتها من سيادتها وانتشارها بين أفراد المجتمع كافة، كما تتميز بسهولة التوصيل وسهولة التعرف عليها، ولهذا

---

٨ Elisha Babad, Max Birnbamm and Kenneth Benne, *The Social Self: Group Influences on Personal Identity*, Beverly Hills, Cala Sage, 1983, p. 75.

٩ Walter Lippmann, *Public Opinion*, New York, Macmillan, 1992.

١٠ Lippmann, p. 96.

فهي تمثل معاني حضارية واجتماعية مشتركة.

٢- يتميز النموذج النمطي بأنه وصف عام ومبسط لفئة أو مجموعة معينة. ويتم تشكيل وصياغة هذه النماذج على أسس مختلفة منها:

أ) نماذج نوعية/جنسية gender-based تعتمد على التمييز بين الرجل والمرأة. مثلاً، نموذج المرأة العاملة المسترجلة يعكس مبادئ هذا التمييز. فالنمط القيمة للمرأة هو نمط الأم والزوجة، أما إذا تعدت المرأة الحدود المرسومة لها داخل المنظومة الاجتماعية فتعاقب في الحال.

ب) نماذج عرقية ethnic وعنصرية racial تستند إلى التمييز العنصري ضد بعض الأجناس والشعوب. فمثلًا، النموذج النمطي السائد للشخصية العربية في الأفلام والإعلام الغربي يدور حول فكرة أساسية هي أن هذا العربي دنيء وخسيس، يعادي جميع القيم العليا التي تمثلها الثقافة الغربية، ويحاول دائمًا أن يدمر مؤسسات هذه الحضارة إما بالخديعة وإما بالعنف.

ج) نماذج عن مجموعات منفصلة ومحددة اجتماعيًا (الحموات)، أو جغرافيًا (الصعايدة)، أو مهنيًا (الفنان المجنون).

٣- تعبر هذه النماذج النمطية، أغلب الوقت، عن علاقة قوى غير متوازنة بين مجموعتين من البشر، بحيث يتزايد التنميط المرتبط بالمجموعة الأضعف أو المجموعة التابعة. فالنماذج النمطية عن المرأة أكثر تنوعًا منها عن الرجل، والنماذج عن العرب في الإعلام الغربي لا تعادلها نماذج مماثلة عن الغربيين في الإعلام العربي. والسبب في هذا يرجع إلى استئثار الرجل بصياغة المفاهيم الثقافية، واستئثار الغرب بوسائل الاتصال والتكنولوجيا العصرية.

٤- لذلك، عادة ما تكون هذه النماذج ذات دلالة منحطة؛ بحيث تكرس قيمًا متدنية عن فئة معينة.

٥- يستمد النموذج النمطي شرعيته من خصائص حقيقية أو سمات موجودة فعلاً، إلا أنه يقدم في النهاية جانبًا من الحقيقة أو حقيقة مشوهة. فنمط العربي الثري السفيه الذي يجنح إلى العنف، ويشتهي النساء دائمًا، يستغل تصرفات بعض أثرياء العرب وسلوكياتهم غير المقبولة في بعض الدول. إلا أن التنميط يعمم تصرفات القلة، لتصبح سمة أساسية للشخصية العربية مما يغذي روح العنصرية، والاتجاه العدائي تجاه العرب بشكل عام.

٦- يحول النموذج النمطي ما هو تاريخي أو مجتمعي إلى خصائص طبيعية وأبدية، مما يؤدي إلى خلق وعي زائف لدي الأفراد. فلأسباب تاريخية لا مجال للخوض فيها الآن، تم استبعاد المرأة من الحياة العامة، وحصر دورها في نطاق الحياة الخاصة، أي في محيط الأسرة. وتم تبرير هذا الوضع بإلصاقه بطبيعتها لإتمام التأكد من العزلة التامة للمرأة، ومن ثم يروج لفكرة أن المرأة خلقت بطبيعتها لتوفر الطعام وخدمة أفراد الأسرة جميعهم، أو خلقت بطبيعتها لتقبل العزلة عن الحياة العامة. وأود هنا التركيز على خطورة هذا المنطق الذي يستمد شرعيته وقوته من

طبيعة المرأة، أو طبيعة أية فئة أخرى من البشـــر. فعندما نســـمع كلمة طبيعة نعرف أننا قد دخلنا ســـاحة الخطاب الســـلطوي الذي يســـعى إلى فرض الهيمنة. فكل الدول الاســـتعمارية اســـتخدمت كلمة الطبيعة لإقناع الشـــعوب المســـتعمَرة أنها شـــعوب خلقت بطبيعتها غير قادرة على حكم نفسها أو على إدارة شؤونها. ولقد تحدث اللورد كرومر – مثلًا – عن طبيعة المصريين المتكاسـلة، إلى آخره، لينتهي إلى أهمية فرض سـيطرة بريطانيا على مصـر. وبالمنطق ذاته، تروج وســـائل الإعلام نموذجًا نمطيًا عن المرأة التي خلقت بطبيعتها، لتكون أمًا وزوجة فقط. فإذا تمردت على هذا النموذج تصبح عرضة للتشهير والابتذال، أو على الأقل، ترغم على الاعتذار.

٧- تعمل النماذج النمطية على عكس الأوضـــاع بالمنطق ذاته؛ وذلك بتقديمها النتيجة المنطقية لوضع معين أنها السبب المحرك لهذا الوضع. فمثلًا النموذج النمطي عن سلبية النساء وعدم قدرتهن على التصـــرف الجيد، مقارنة بالرجل، يتجاهل دور المجتمع والعائلة والمؤســـســـات التعليمية في تنشئة الفتاة على الخوف والخضوع، مما يحد – فعلًا – من قدرتها على التصرف في المواقف الصـــعبة، بعكس الولد الذي يشـــجع على الجرأة، واكتســـاب الخبرة الحياتية. ومن هنا، يظهر لنا كيف يحول النموذج النمطي النتيجة الحتمية لموقف المجتمع من تنشئة الفتاة، إلى صفة مميزة للنساء على وجه العموم.

يقدم بيركنز مثلًا آخر لهذه الخصوصية، فأحد النماذج النمطية للمرأة يتعلق بعدم قدرتها على التركيز لفترة طويلة على موضـــوع واحد أو مهمة واحدة. ويرى بيركنز أن عدم التركيز على مهمة واحدة، والقدرة على ســـرعة الانتقال من موضـــوع إلى آخر من أهم خصـــائص العمل المنزلي؛ إذ إنه يتطلب من ربة المنزل أن تلبي طلبات مختلفة في آن. هذا على العكس من أغلبية الأعمال الأخرى، التي عادة تتطلب درجة عالية من التركيز على موضوع واحد. ويضع بيركنز يده على طريقة عمل النموذج النمطي فيقول: «يحدد النموذج النمطي الصـفة المميزة لعمل ربة المنزل، ثم ينسـب له قيمة سـلبية ويقررها، على أنها سمة طبيعية للمرأة.»[١١]

النماذج النمطية والتحيز

مع اعترافنا بأهمية الرأي الذي يرى في النماذج النمطية شـــيئًا من الحقيقة، وإن كانت حقيقة مشوهة، إلا أن هناك نظريات أخرى تؤكد على خلو بعض هذه الأنماط من وجود أية حقيقة.

يســـتخدم أولبورت Allport في كتابه الشـــهير (طبيعة التحيز) The Nature of Prejudice، مصطلح النموذج النمطي بوصفه أحد مظاهر السلوك المتحيز فيقول: «بما أن الأشخاص المنحازين يســـتخدمون عادة نماذج نمطية متناقضـــة، فإن هذا يعد أكبر دليل على أن الصـــفات الحقيقية

---

[١١] T. E. Perkins, 'Rethinking Stereotypes", in *Ideology and Cultural Production*, ed. Michele Barrett et al, London, Croom Hall, 1979, p. 154.

للمجموعة المستهدفة، لا تمثل القضية المحورية في تشكيل النموذج النمطي. فالقضية الرئيسية هي أن الكراهية تحتاج إلى مبررات، وأن الإنسان المنحاز سوف يستغل المبررات المتاحة في أي موقف كان.»[١٢]

من ثم، يبتعد بنا أولبورت قليلًا عن قضية المحتوى الحقيقي للنماذج النمطية؛ ليسلط الضوء على الدوافع الكامنة وراء توظيف التنميط. يطرح أولبورت ثلاث نظريات أو ثلاثة أبعاد تمكننا من إيجاد تفسيرات، للدوافع الكامنة وراء خلق النماذج النمطية وترويجها في المجتمعات المختلفة، في محاولة للاستدلال على البدايات الأولى للسلوك المنحاز، ومن ثم البدايات الأولى لصياغة النماذج النمطية، وبخاصة السلبية منها. وعلى هذا الأساس، نستطيع أن نقول إن النموذج النمطي لم يأتِ من فراغ، ولا يستند إلى محتوى حقيقي، أو سمات حقيقية، ولكنه جاء نتيجة أبعاد تاريخية أو اجتماعية أو نفسية.[١٣]

أولاً: البعد التاريخي

يهتم المؤرخون بالبعد التاريخي في تشكيل النماذج النمطية من منطلق أن الصراعات جميعها التي تجري في الحاضر، لها جذور تاريخية لابد من فهمها وتحليلها في سبيل التغلب عليها. فالنماذج النمطية عن الزنوج في الولايات المتحدة مثلاً، تستند إلى تاريخ طويل من العبودية والصراع من أجل الحرية، ويمكن في هذا السياق، فهم جميع النماذج التي تحط من شأن الزنوج وتفسيرها، وتشكك في قدراتهم العقلية لتبرير استغلالهم في الأعمال الدونية، وإحكام سلطة الرجل الأبيض على ثروات البلاد. وتصبح النماذج النمطية –هنا – وسيلة رائعة للنخبة الحاكمة، في إضفاء الشرعية على مصالح هذه النخبة.

ثانيًا: البعد الثقافي الاجتماعي

يهتم علماء الاجتماع بالسياقين الاجتماعي والثقافي الذي ينبع منه التحيز. ومن الأسباب التي تغذي التنميط في المجتمع العادات والتقاليد، الحركة بين الطبقات الاجتماعية، الكثافة السكانية، والمصالح الاقتصادية المؤثرة في العلاقات بين فئات المجتمع المختلفة، فالنماذج النمطية تستخدم بوصفها سلاحًا لحماية المزايا الاجتماعية والثقافية لفئة معينة في المجتمع. فمثلاً، النماذج النمطية التي ظهرت أخيرًا حول «محدثي النعمة» في مصر، إنْ هي إلا محاولة من الطبقة الثرية المتحكمة في أمور البلاد، محاربة الطبقة الصاعدة التي تنافسها على السلطة والثروة.

ثالثًا: البعد النفسي

يبحث علماء النفس عن الأسباب النفسية المحركة للسلوك المنحاز الذي ينتج النماذج النمطية ويتمسك بها. فمثلاً، لقد أدت الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي نمر بها الآن إلى تفشي

---

[١٢] Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice*, New York, Doubleday Anchor Books, 1958, p. 191.

[١٣] Allport, p. 208.

الشـــعور بـالإحبـاط واليـأس لـدى الكثير من المواطنين، الأمر الـذي اســـتـدعى اختراع كبش فـداء للمجتمع وتقديمه. إن النموذج الســلبي للمرأة العاملة يخدم هذا الغرض، ومن المتوقع أن ينتشـــر هذا النموذج ويقوى في ظل طرح زائف لمشـكلة البطالة في مصـر. فهناك بعض الجهات التي تصـور للمواطنين أن المرأة تنافس الرجل في فرص العمل، وأنها إذا رضيت بالتقاعد المبكر، وتركت وظيفتها سـوف تُحَل مشـكلة البطالة، وسـوف تتوافر فرص العمل للشـباب. ومن هنا، يصـبح النموذج الذي يحط من شأن المرأة وسيلة تنفيس عن مشاعر اليأس والإحباط الناتجة عن الأزمة الاقتصادية التي تمر بها البلاد.

النماذج النمطية/ الإيديولوجيا/ الهيمنة

قـد تبدو مهمة التصـــدي للنماذج النمطية التي تبث عبر وســـائل الإعلام مهمة مســـتحيلة، وبخاصـــة إذا اعتبرنا أن هذه النماذج إنْ هي إلا انعكاس للثقافة الســـائدة في المجتمع. فهذه النماذج كما ذكرنا تسـتمد قوتها من التاريخ والمجتمع والتقاليد والعادات وصـراعات القوى، وهي بالتالي تأتي محكمة وراسخة في ثقافة مجتمع بأثره.

إلا أن مفهوم الثقافة الســـائدة يثير تســـاؤلات عديدة. فالثقافة، بالمفهوم العام، هي مجموعة المعاني والقيم الاجتماعية المشـــتركة التي تتفق عليها مجموعة أو فئة معينة من الناس. ولكن، عن أية ثقافة نتحدث؟ هل هناك ثقافة واحدة لفئات الشـــعب جميعها؟ هل هناك اختلاف بين ثقافة التســـعينيات وثقافة الســـبعينيات؟ كيف نبرر التغييرات المتلاحقة التي حدثت في مصـــر خلال الخمسـين سـنة الماضـية؟ هل اختلفت منظومة القيم الاجتماعية السـائدة الآن عن الثلاثين سـنة الماضـية؟ أسـئلة كثيرة قد تتبادر إلى الذهن، ونجد في نهاية الأمر أن هناك ثقافات لا ثقافة واحدة، وأن الثقافة السائدة تعبر –بالتحديد – عن الإيديولوجيا السائدة.

ترتبط النماذج النمطية عند المفكرين بمفهوم الإيديولوجيا بعامة أكثر منها بالثقافة. ويستخدم بيركنز مصـــطلح الإيديولوجيا ليعني منظومة من الأفكار والمعتقدات التي تحوي في طياتها قدرًا عاليًا من التناقض والغموض والفوضى المعرفية.[١٤] ويضيف أوساليفان أن الإيديولوجيا تعكس العلاقات الاجتماعية بحيث تكرس لمصالح طبقة دون الأخرى أو مجموعة دون الأخرى، وذلك بواسطة العمل على سيادة أفكار ومعلومات تقدم على أنها طبيعية ومنطقية.[١٥]

إن الإيديولوجيا تبرر هيمنة السـلطة الحاكمة. إلا إننا إذا اعترافنا بسـطوة الإيديولوجيا، يجب أن نعي كيفية ظهور الإيديولوجيات المضـادة التي تضـعف السـلطة الحاكمة ونفهمها، ونفتح الباب

---

[١٤] Perkins, p. 135.

[١٥] Time O' Sullivan et al, *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*, London and New York Routledge, 1994.

أمام التيارات المعارضة. فبالرغم من قوة الإيديولوجيا إلا أنها ليست مطلقة وأبدية.

وأخيرًا، وجب التوقف قليلًا إزاء مفهوم الهيمنة التي يتردد كثيرًا في سياق تحليل نشأة النماذج النمطية وسيادتها. هذا المفهوم بلوره جرامشي Gramsci في ثلاثينيات القرن المنصرم، واستخدمه لوصف قدرة الطبقات الحاكمة في بعض المراحل على فرض قوتها وسيادتها الاقتصادية والسياسية والثقافية وتعزيزها، دون أن تلجأ إلى وسائل القمع المباشرة لتحقيق مصالحها، ولكن من خلال إنتاج وترشيد صور وقيم اجتماعية وثقافية تؤيد مصالحها المباشرة. والعنصر الأساسي في مفهوم الهيمنة عند جرامشي هو أن القهر الذي يمارس ضد مجموعة معينة لا يمارس على مستوى الإدراك الواعي، أو بعبارة أخرى، إن المجموعة المستهدفة تستوعب المنظومة الاجتماعية التي تقهرها وتوافق عليها، وبذلك تشارك هذه المجموعة في تكريس أو إعادة إنتاج أفكار وعلاقات تتعارض مع مصالحها[١٦]. وهنا تتضح العلاقة الوثيقة بين الهيمنة والنماذج النمطية التي تعتبر من أهم الوسائل، التي تستخدم في خلق وعي زائف لدى الأفراد؛ مما يؤثر على وعيهم بأنفسهم، وعلى علاقاتهم بالعالم، وبقية أفراد المجتمع.

كيف نتصدى لهذه الظاهرة

كما ذكرنا في بداية هذه الورقة، هناك أبحاث كثيرة تناولت بالرصد والتحليل، صورة المرأة في وسائل الإعلام المختلفة، انتهت جميعها إلى أن الإعلام يحصر المرأة في مجموعة من النماذج النمطية التي تكرس لأفكار وأوضاع لا تتواءم مع متغيرات العصر، ولا تتفق مع واقع المرأة المعيش. ويجمع الباحثون على أهمية التصدي لهذا التنميط الذي يحد من قدرات المرأة، ويعوق تقدمها وتطورها، وبالتالي يحول دون تطور المجتمع كله وتقدمه.

وتتلخص الحلول التي يقترحها المهتمون بشؤون المرأة في بعض النقاط:

١- نظرًا إلى العلاقة الوثيقة بين التنميط والإيديولوجية الحاكمة، فعلى النساء أن يسعوا إلى مشاركة في الحياة العامة بكل جهدهم؛ لكي يتمكنوا من الوصول إلى مراكز صنع القرار التي توجه المسار السياسي والاقتصادي، وأيضًا الاجتماعي والثقافي.

٢- وإلى أن يتحقق هذا، فعلى وسائل الإعلام المختلفة أن تعي أهمية دورها التثقيفي والتنموي، وأن تدرك أنه لن تكون هناك تنمية أو تقدم بدون تحسين وضع المرأة في المجتمع، ولهذا يجب أن نبذل جهدًا في تقديم نماذج إيجابية عن المرأة، وفي الابتعاد عن نزعة التنميط ومظاهر التمييز كافة ضد المرأة. بعبارة أخرى، يتعين على وسائل الإعلام الالتزام بالأمانة في تقديم المرأة في أدوارها المتعددة التي تمارسها في الحياة اليومية، وعدم حصرها في بوتقة من الافتراضات غير الواقعية عن طبيعتها وعن دورها الأساسي، وهي افتراضات يدحضها الواقع المعيش للمرأة التي تعمل

---

[١٦] A. Gramsci, *Prison Notebooks*, London, Lawrence and Wishart, 1971.

طوال الوقت، وتسهم بإيجابية في صنع الحضارة والمجتمع. وهذا المطلب مبني على افتراض أن واقع المرأة يتناقض مع الصورة المقدمة عنها.

٣- من هنا؛ يجب على وسائل الإعلام نشر المعلومات الصحيحة عن الواقع المعيش للمرأة، وعدم تشويه الحقائق. ومن الأمثلة التي يمكن أن نسوقها عن اختلاف الواقع المعيش عن الرسالة التي تصل إلى المشاهد من النماذج النمطية السائدة التي تتعلق بنموذج المرأة العاملة التي تطالب – دائمًا – بالاعتذار عن عملها، وتُتهم ضمنًا أو صراحة بالتقصير في حق أسرتها التي تتحمل مسؤولية تفكك الأسرة أو فشل الأولاد وحدها. هذا النموذج السلبي يوضع –دائمًا – في مواجهة نموذج قيمة، وهو نموذج المرأة الأم، ويصبح النموذج السلبي للمرأة العاملة وسيلة لبث إشارات متواصلة للمرأة؛ لكي تلتزم بوظيفة واحدة هي وظيفتها أمًّا وربة أسرة، وأن تترك مجال العمل خارج المنزل للرجل. هذا النموذج السلبي مبني على فرضيتين غير صحيحتين: الأولى، إن عمل المرأة نوع من أنواع الرفاهية أو المهمة الإضافية التي يمكن الاستغناء عنها بناء على رغبة المرأة. ويتجاهل هذا الافتراض واقع أننا نعيش في مجتمع نامٍ يحتاج إلى عمالة المرأة وعمالة الرجل، ويتجاهل حاجة النساء الاقتصادية والاجتماعية للعمل. والفرضية الثانية تتجاهل حقيقة أن المرأة ليست عاطلة عن العمل وأن النساء يعملن دائمًا. فجميع الإحصائيات تؤكد على أن إسهام المرأة في القطاع الزراعي يفوق إسهام الرجل، كما أن هناك إحصائيات أظهرت أن ٢٥% من الأسر المصرية تعولها امرأة، مع ملاحظة أن هذه الإحصائيات ترصد فقط تلك الأسر التي تتحمل فيها المرأة مسؤولية الإنفاق كاملة، ولا تأخذ في الحسبان إسهام المرأة في ظل وجود عائل آخر للأسرة.

إن التقليل من شأن المرأة العاملة في وسائل الإعلام، وإجبارها في أغلب الأفلام والدراما التليفزيونية على الاعتذار عن عملها، أو التخلي عنه في سبيل الأسرة لا يساعد المرأة على استغلال إمكاناتها، ويعوق حركة التقدم في المجتمع، ومن ثم وجب اتباع منهج أكثر واقعية في معالجة القضايا.

٤- هناك دراسات تعمل في اتجاه المشاركة في رسم السياسات والتوجهات الإعلامية، وهو اتجاه مهم يحاول الوصول إلى مركز صنع القرار، والتأثير عليها تأثيرًا مباشرًا[١٧]. كما يسعى هذا الاتجاه إلى خلق جسور مع الإعلاميين والقائمين على المؤسسات الإعلامية بهدف إمدادهم بالمعلومات ونتائج الأبحاث. ويفترض هذا الاتجاه أن هناك صورة واقعية وصحيحة يتعين على العلام أن يلتزم بها، وينشرها عبر وسائله المختلفة.

---

[١٧] ناهد رمزي وسعد لبيب، **توجهات مقترحة لبرامج المرأة**، ورقة غير منشورة مقدمة للجنة الإعلام في المجلس القومي للأمومة والطفولة، ١٩٩٤.

ملاحظات ختامية

بالرغم من الاعتراف بأهمية العمل على إنجاح هذه المحاولات، التي تسعى إلى تصحيح مسار الرسالة الإعلامية، إلا أنه يتعين علينا أن نتوقف قليلًا عند بعض التساؤلات التي تثيرها هذه المحاولات. فالافتراض الأساسي، الذي يحرك مجهودات المهتمين والمهتمات بصورة المرأة في الإعلام، أن هناك صورة غير صحيحة للمرأة تكرَّس عبر وسائل الإعلام، وأنه ليس علينا سوى استبدال هذه الصورة بأخرى أكثر واقعية. هذا الاتجاه يغمض عينيه عن علاقة هذه الصور وهذه النماذج النمطية بعلاقات القوى وآليات السلطة في المجتمع. وإذا أخذنا في الحسبان هذه الآليات، سوف نكتشف أن المشكلة لن تحل بمجرد توصيل المعلومات الصحيحة للقائمين على الإعلام. ونتساءل هنا هل آن الأوان لخوض تجربة الإعلام البديل والإذاعة البديلة إلى آخره؟

أيضًا، يتعامل معظم الباحثين مع جمهور النساء على أنهم متلقون سلبيون، مسلوبو الإرادة والتفكير. فالافتراض السائد أن أغلبية النساء يشكلن حياتهن متأثرات بما يصل إليهن من خلال هذه النماذج النمطية. إلا أن هناك جهلًا بحثيًا بيِّنا عن علاقة الفئات المختلفة من النساء بالنماذج النمطية المفروضة عليهم. مثلاً، ما موقف أو رد فعل المرأة الريفية إزاء نموذج المرأة العاملة الذي يَفترض أن المرأة العاملة هي التي تعمل في مؤسسة أو شركة أو التي تعمل مهندسة أو طبيبة أو مدرِّسة؟ هذا النموذج الذي يقلل من شأن عمل المرأة ويقدمها فاشلة في حياتها الأسرية يعتمد على التعارض المفتعل والزائف بين العمل داخل نطاق المنزل، والعمل خارج المنزل. وتكون الرسالة المستترة لهذا النموذج، أن على النساء المتعلمات من الطبقة المتوسطة ترك وظائفهن الرسمية، والعودة إلى المنزل لرعاية أسرهن. ما أثر هذا النموذج على المرأة الريفية التي تعمل طوال الوقت دون أن تجد أي تعارض بين العمل خارج المنزل وداخله؟ ما أثر هذا النموذج على المرأة المتعلمة التي يمثل دخلها إحدى الدعائم الاقتصادية لأسرتها؟ ثم، ما رد فعل المرأة التي تعمل في القطاع غير الرسمي، المرأة الخادمة، التي لا يعيرها أحد أي انتباه، ولا يُعترف بها على أنها امرأة عاملة؟

لقد أصبح ضروريًا أن يتجه الدارسون إلى تحليل آليات التفاعل والتلقي بين الجمهور ووسائل الإعلام المختلفة لكي نخرج بنتائج أكثر دقة عن آليات التأثير والتأثر بين المتلقي ووسائل الإعلام، وقد تؤدي هذه النتائج إلى اكتشاف أشكال من الوعي لدى النساء تجعلنا نعيد النظر في الاتجاه البحثي الذي يفترض أن النساء مسلوبات الإرادة وأنهن يعانين من وعي زائف (انظر مقالة هبة الخولي في هذا العدد)، كما قد تؤدي إلى كشف الستار عن ثغرات في نسيج الإيديولوجيا المهيمنة التي يمكن اختراقها واستغلالها، في خلق مساحات أكبر من حرية التعبير والمشاركة للنساء.

كما أصبح ضروريًا الالتفات إلى أثر النماذج النمطية على العملية التعليمية، ومحاولة الوصول إلى طرق معالجة آثار تلك النماذج، وتدخلها في السياق التعليمي. وكما تبين تيريزا ماكورميك Theresa McCormick ليس من المحتم أبدًا الانتظار إلى حين تختفي تلك النماذج النمطية من

وسائل الإعلام، ولكن توجد أساليب ومناهج يمكن اتباعها في إطار العملية التعليمية؛ لكسر سطوة تلك النماذج على وعي المتلقين.[١٨] وقد تكون أول خطوة في سبيل تحقيق هذا هي تفكيك المفهوم، وتسليط الضوء على العوامل التاريخية والاجتماعية والسياسية التي تشكل النموذج، وتوجيه مساره.

[١٨] See Theresa Mickey McCormick, *Creating the Non Sexist Classroom.*

قراءة جديدة في وثائق قديمة
هوامش على بعض الوثائق العربية في مصر

عماد بدرالدين أبو غازي*

هذه محاولة للإسهام في تقديم قراءة جديدة لتاريخ المرأة في مصر، وإلقاء بعض الضوء على جوانب من حياة نساء مصريات مجهولات، في الفترة التي تُعرف – اصطلاحًا – بالعصر الإسلامي، وذلك من خلال بعض نصوص الوثائق العربية التي تحتفظ بها الأرشيفات المصرية، وبخاصة وثائق الزواج والطلاق. وترجع النماذج المختارة إلى الفترة الممتدة من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) حتى القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي).[1]

---

* عماد أبو غازي، "قراءة جديدة في وثائق قديمة"، **زمن النساء والذاكرة البديلة**، تحرير هدى الصدة، سمية رمضان، أميمة أبو بكر، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ١٩٩٨، ص١١٩-١٤٠.

[1] هناك العديد من الدراسات والبحوث التي نشر أصحابها نصوصًا كاملة لبعض وثائق الزواج والطلاق، وقد اعتمدت على هذه الدراسات في الرجوع إلى نصوص الوثائق، ومن هذه الدراسات والأبحاث:

Ali Bahgat, *Acte de marriage du general Abdallah Menou avec la dame Zobaidah*, BIE, 3e serie, 92, Le Caire, 1899, pp. 221-235; *La famille musulmane du general Abdallah Menou*, BIE, 4e serie, 1/2, Le Caire, 1901, pp.37-43.

علي بهجت، الجنرال عبد الله مينو وزوجته السيدة زبيدة الرشيدية، **مجلة الموسوعات** ٩/٢، مارس ١٩٠٠، ص٢٥٧-٢٦٥. أدولف جروهمان وحسن علي الحلوة، **أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية**، السفر الأول، ترجمة حسن إبراهيم حسن، القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٣٤. سعاد ماهر، «ملاحظات في تحقيق النص على عقد زواج»، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، مج٢٥، ج٢، ديسمبر ١٩٦٣، مطبعة جامعة القاهرة، ص٣٩-٥٤. أحمد الشامي ومصطفى أبو شعيشع، عقود الزواج على المنسوجات الأثرية، **الكتاب الذهبي للاحتفال الخمسيني بالدراسات الآثارية بجامعة القاهرة**، القاهرة: الجهاز المركزي للكتب الجامعية، ١٩٧٨، ص٣٩-٥٤. محمود عباس حمودة، «التطور التاريخي لعقود الزواج في الإسلام» (بحث غير منشور)، القاهرة: مركز الدراسات البردية – جامعة عين شمس، ١٩٨٢. عاطف بيومي حزين، «من الوثائق العربية في العصر الحديث: وثيقة زواج»، **مجلة المكتبات والمعلومات العربية**، السنة الثالثة، العدد الثاني، أبريل ١٩٨٣، الرياض: دار المريخ، ص٦٩–٨٣. وكذلك **وثائق زواج من العصر العثماني دراسة وتحقيق ونشر لأربع وثائق زواج من عامي ١١٩٨، ١١٩٩هـ**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٤. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، **سجلات القسمة العسكرية ودورها في الدراسات التاريخية والأرشيفية** (رسالة ماجستير غير منشورة)، إشراف: د. سلوى ميلاد، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٩٠. وكذلك **وثائق المضابط الشرعية لمحاكم ثغر دمياط بدار المحفوظات العمومية، دراسة وثائقية أرشيفية وتاريخية ١٠٢١–١٣٢٧هـ، ١٦١٢-١٩٠٩م** (رسالة دكتوراه غير منشورة)، إشراف: أ.د. حسن علي الحلوة، أ.د.

تطرح هذه الورقة تصورات أولية لا آراء نهائية، وربما تثير من التساؤلات أكثر مما تقدم من الإجابات، ولابد من الاعتراف بأنها تحمل قدرًا لا بأس به من الانحياز إلى جانب المرأة وقضاياها، كما أن الورقة لم تسر وفق قواعد المنهج التاريخي المعتادة، بل قامت على الانتقاء والاختيار من بين الوثائق والنصوص، في محاولة لتقديم جانب آخر من الصورة، غير الجانب المعروف والمعتاد –وهذه درجة أخرى من درجات الانحياز في البحث – فالمصادر التقليدية للتاريخ في العصر الإسلامي تهمش المرأة ودورها، وربما يرجع ذلك –أحيانًا – إلى اهتمام تلك المصادر بالتاريخ الرسمي أكثر من اهتمامها بحياة الشعوب، بينما إذا تعاملنا مع نوع آخر من المصادر الأولية، وهو الوثائق الأصلية التي ترجع إلى تلك العصور،[٢] فسوف تتكشف لنا جوانب من الدور الذي لعبته النساء في تاريخنا.

تنطلق هذه الورقة من مشكلة معاصرة نعيشها الآن للبحث عن جذور لها في الماضي؛ ففي النصف الثاني من السبعينيات تم تعديل بعض مواد قانون الأحوال الشخصية في مصر، ومن بين التعديلات التي أدخلت على القانون في ذلك الوقت، ضرورة إخطار الزوج زوجته عند زواجه بثانية، وحق الزوجة الأولى، في هذه الحالة، في الطلاق للضرر.[٣] وقد أثار هذا التعديل ثائرة قوى كثيرة في المجتمع، وهاجمه التيار السلفي باعتباره خروجًا على أحكام الشريعة الإسلامي.[٤] وفي نهاية الأمر، ألغيت هذه التعديلات في منتصف الثمانينيات استنادًا إلى خطأ شكلي في إصدار القانون.[٥]

أثيرت في السنوات القليلة الماضية – من جديد – قضية تنظيم العلاقات الزوجية، وبخاصة مع ما تشهده المحاكم من أعداد متزايدة من قضايا الأحوال الشخصية والنزاعات بين الأزواج. ومع تزايد

محمد جمال الدين المسدي، جامعة القاهرة – كلية الآداب، ١٩٩٥. حسن خليل محيي خليل، **وثائق المحاكم الشرعية المصرية عن الجالية المغاربية إبان العصر العثماني**، مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، تونس: زغوان، ١٩٩١. وكذلك **وثائق المغاربة في سجلات المحاكم الشرعية إبان العصر العثماني**، مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، تونس: زغوان، ١٩٩٤. وأيضا **سجلات محكمة القسمة العربية (٩٦٨ هـ/ ١٥٦٠م – ١٢٩٨ هـ/ ١٨٨٠م) دراسة أرشيفية دبلوماتية** (رسالة ماجستير غير منشورة)، إشراف: أ.د. عبداللطيف إبراهيم، ود. عماد بدر الدين أبو غازي، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٧٧.

[٢] حول أهمية الوثائق بوصفها مصدرا لدراسة التاريخ الاجتماعي، أنظر/ي: عبد الطيف إبراهيم، "وثائق التاريخ العربي"، **منبر الإسلام**، ع٥، س٢١، أكتوبر ١٩٦٣. وكذلك **الوثائق القومية (الحلقة الدراسية للخدمات المكتبية والوراقة والتوثيق والمخطوطات العربية والوثائق القومية**، دمشق ٢-١١ أكتوبر ١٩٧٢، ص٣٤٩-٣٨٠)، دمشق، ١٩٧٢.

[٣] القانون ٤٤ لسنة ١٩٧٩.

[٤] حول موقف التيار السلفي من هذه التعديلات، أنظر/ي: **التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٨٥**، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٦، ص ٣٤٢-٣٤٣.

[٥] منى ذو الفقار، **المرأة المصرية في عالم متغير دراسة تحليلية، رسائل النداء الجديد (٦)**، القاهرة، د. ت، ص١٨-١٩.

المد الرجعيّ الذي يحاول أن يحرم المرأة المصرية من حقوق اكتسبتها بعد نضال طويل، كحق التعليم وحق العمل وحق السفر والتنقل باعتبارها ناقصة الأهلية وتابعة لزوجها أو أبيها أو أخيها، لا يحق لها التصرف دون وليّ أو وصيّ. وفي عام ١٩٨٥ نشأت فكرة مشروع صياغة عقد زواج جديد، ونشر المشروع للمرة الأولى عام ١٩٨٨، ثم أعيدت صياغته مرة أخرى عام ١٩٩٢، وقد تبنى المؤتمر القومي الأول للمرأة المصرية الذي عقد في يونيو ١٩٩٤ مشروع إعداد وثيقة زواج جديدة.[٦] وقد قامت فكر مشروع الوثيقة الجديدة على ركيزة أساسية، هي أن علاقة الزواج علاقة رضائية بين طرفين، وأن عقد الزواج إن هو إلا وثيقة لإثبات هذه العلاقة وتنظيمها شأنه شأن أي عقد من العقود المدنية بين الأفراد، وبالتالي، لابد من أن يصاغ هذا العقد بصورة تسمح لطرفي العلاقة بوضع الشروط التي يتفقان عليها، مثل حق المرأة في التعليم أو العمل، وحقها في أن تكون عصمتها بيدها.[٧] والمشروع – بشكل عام – صيغ بشكل محكم ودقيق، يتلافى عيوب نموذج عقد الزواج المعمول به حاليًا، وهو نموذج مطبوع لا توجد به فراغات لوضع أي شروط يتفق عليها الزوجان، سوى مقدار الصداق.[٨] وفي الوقت ذاته فإن المشروع الجديد المقترح يتيح الفرصة للزوجة؛ لتعرف حقوقها من خلال الصيغ أو البدائل المختلفة المدونة في ظهر الوثيقة.[٩]

إلا أن هذا المشروع تعرض لهجوم ضار من القوى السلفية، ووصل الأمر إلى حد اعتراض فضيلة شيخ الأزهر الراحل على المشروع دون أن يطلع عليه أو يقوم بقراءته، استنادًا إلى ما نشر في الصحف. والحقيقة أن الاعتراض على مثل هذا المشروع يثير قدرًا كبيرًا من الاستغراب، فحتى أواخر القرن الماضي لم يكن هناك نموذج موحد مطبوع لعقود الزواج، ولم يظهر النموذج المطبوع الحالي المعروف بنموذج رقم ٧٦ عدل والنماذج السابقة عليه إلا في هذا القرن، كما أن صياغة العقود بشكل عام عبر عصور الحضارة الإسلامية كان شأنًا من شؤون البشر، فقد وضع علماء الحضارة الإسلامية نماذج وصيغ مختلف العقود والوثائق التي تسجل التصرفات القانونية والمعاملات بين الناس، واختلفت تلك الصيغ من عصر إلى عصر، ومن بلد إلى بلد، بل حتى اختلفت داخل البلد الواحد بسبب اختلاف المذاهب الفقهية.[١٠]

---

[٦] منى ذو الفقار، «إيضاحات للحقائق حول عقد الزواج الجديد» (بحث مقدم لورشة تطوير قوانين الأحوال الشخصية في المغرب العربي المنعقدة في القاهرة ١٩-٢٠ ديسمبر ١٩٩٦)، ص١–٢.

[٧] لمزيد من التفاصيل، أنظر/ي: المصدر السابق، ص٢-٥.

[٨] نموذج رقم ٧٦ عدل.

[٩] أنظر/ي النموذج الجديد، منى ذو الفقار، المصدر السابق، الملحق.

[١٠] حول علم الشروط، أنظر/ي محمد محمد خضر، «علم الشروط عند المسلمين وصلته بعلم الوثائق العربية» (**الدارة**، ع٤، س١، ديسمبر ١٩٧٥، ص١٥٠-١٦١)، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٩٧٥. وكذلك «علم الوثائق العربية في العصور الوسطى ومدى الحاجة إلى دراسته» (**مجلة المكتبات والمعلومات العربية**، س٥، ع٣، ص ١٤٤-١٥٦)، الرياض: دار المريخ، ١٩٨٦.

هذا وتحتفظ متاحفنا ومكتباتنا وأرشيفاتنا بآلاف من وثائق الزواج التي صدرت خلال الألف وأربعمائة سنة الماضية، التي حررت دون التقيد بنماذج مطبوعة أو صيغ موحدة، ووضع فيها الأزواج شروطهم كما كانوا يريدون، وبعض هذه الوثائق قديم مدون على البردي، والبعض الآخر على الرق أو النسيج، وغالبيتها على الورق، بالإضافة إلى ما هو مدون في سجلات المحاكم الشرعية التي ترجع إلى العصر العثماني. وقد لفت نظري هذا النوع من الوثائق – أعني عقود الزواج – منذ أكثر من عشرين عامًا، وبالتحديد عام ١٩٧٤، عندما كنت أشارك في إعداد بحث عن أعمال عالِم الآثار الإسلامية (علي بهجت) بمناسبة الذكرى الخمسين لوفاته،[١١] فقد كان من بين أبحاث الأثري المصري على بهجت ثلاث دراسات عن زواج القائد الفرنسي مينو من زبيدة الرشيدية،[١٢] حيث اكتشف على بهجت عقد شروط زواجهما وقام بنشره،[١٣] وربما كان هذا العقد من أشهر وثائق الزواج التي تحوي شروطًا خاصة تنظم العلاقة الزوجية، وشروط كل طرف من طرفيها في حالة الطلاق، ومصير الأبناء عند وفاة الزوجين أو أحدهما، فالعقد نشر لأكثر من مرة، كما أن الزوج فيه شخصية لعبت دورًا مهمًا في تاريخ مصر وتاريخ فرنسا. أما الزوجة، فعلى الرغم من أنها كانت امرأة مصرية مجهولة، إلا إنها بذلك الزواج صارت ملهمة الأدباء والكتاب في عدد من الأعمال الأدبية. ومن هنا؛ فقد لقى هذا العقد مذ نشره على بهجت عام ١٨٩٩ اهتمامًا علميًا وإعلاميًا.

وقد حرر عقد الزواج على مرحلتين. فبعد كتابة العقد الأصلي بيومين دونت وثيقة تحوي الشروط التي اتفق عليها الزوجان، وجاء فيها بعد الديباجة، وتسجيل أسماء حضور الجلسة، ووكيلي طرفي العقد: «شروط تكون وتوجد بين عبد الله باشا مينو وبين زوجته زبيدة بإقرار الوكيلين المذكورين:

الشرط الأول منها: أن زبيدة الزوجة أقامت وأذنت زوجها المذكور وكيلاً عنها في ساير ما تملكه يدها الآن وفيما يوجد لها من المال، يتصرف لها في ذلك بحسن نظره السعيد.

الثاني: أن عبد الله باشا مينو الزوج أقر بأن كامل ما هو تحت يدها من متاع ومصاغ وحلي فهو ملك لها بمفردها.

الثالث: عبد الله باشا مينو الزوج المرقوم أعطى لوكيله الحاج أحمد شهاب المذكور مايه محبوب كل واحد منها بمائة وثمانين نصف فضة في نظر صداق زوجته المذكورة، وأن الحاج أحمد شهاب سلم جميع ذلك ليد وكيلها الحاج حسين المذكور فسلمها ذلك عددًا بالمجلس، وذلك حسب عادة عقود المسلمين.

الرابع: أن الزوج المذكور شرط على نفسه أنه إن حصل بينه وبين زوجته فراق، يدفع لها ألفي

---

[١١] ضياء أبو غازي وعماد أبو غازي، **علي بهجت حياته وأعماله**، القاهرة، ١٩٧٤.

[١٢] أنظر/ي الهامش رقم ١.

[١٣] Ali Bahgat, *Acte de marriage du general Abdallah Menou avec la dame Zobaidah.*

ريال ثنتان معاملة (كذا في الأصل) في نظير فراقه لها، وكل ما كان تحت يدها وقت ذلك يكون جميعه ملكًا لها حسب عادة دفع مؤخر صداق المسلمين.

الخامس: أن زبيدة الزوجة المذكورة، إن كانت تطلب طلاقها من زوجها المذكور بحسب شرع المسلمين لم يكن لها من الألفين ريال المذكورة ولا نصف فضة، ما عدا ما تحت يدها من مصاغ وغيره فهو لها.

السادس: زبيدة لم تزل وارثة في كل ما كانت ترثه شرعًا.

السابع: أن زبيدة أقرت بنفسها، أنه إن مات زوجها المذكور وهي في عصمته تأخذ من ماله الألفين ريال المذكورة، وليس لها حق ولا طلب في تركته وذلك في نظير إرثها الشرعي حسب رضاها بذلك.

الثامن: أنه إن مات الزوج المذكور وخلف أولادًا من زوجته المذكورة وهم قصر قام عليهم رجلان ناظران ووصيان واحد فرنساوي والثاني ابن عرب، ويتصرفان في أموالهم بحسب المصلحة في طريقة الفرنساوية وطريقة المسلمين.

التاسع: أن الزوجة المذكورة، إن ماتت وخلفت أولادًا من زوجها المذكور في حياته يكون أبوهم هو الوكيل الشرعي على أولاده وعلى مالهم.

العاشر: الناظر الوصي الفرنساوي المذكور في الشرط الثامن يقام من طرف حكام الفرنساوية الموجودين في بر مصر وقت ذاك، والناظر الوصي الثاني يقام حسب عادة المسلمين، وإن حصل تداعٍ بسبب اختلاف يقام على يد الحاكم الشرعي إذا كان ببر مصر أو ببر الفرنساوية.

الحادي عشر: عبد الله باشا مينو وزوجته، إن ماتا جميعًا وخلّفا أولادًا يكون أولادهما تحت حماية جمهور الفرنساوية، والزوجان المذكوران يقصدان كل الحكام الخمسة التي ببلاد فرانسة يكونون نظارًا على أولادهما.

وإن الزوج والزوجة أقرا واعترفا برضاهما على هذه الشروط المذكورة على يد وكيلهما، الإقرار والاعتراف الشرعيين الصادرين منهما بالمجلس بحضرة من ذكر أعلاه، وأنهما التزما بهذه الشروط ليفعلا بها وقت الاحتياج إليها من غير إكراه ولا إجبار التزامًا مرضيًا، وثبت ذلك لدى مولانا اقتضى ثبوتًا شرعيًا وحكم بموجبه في سابع عشرين رمضان سنة ثلاث عشرة ومائتين وألف».[١٤]

وقد كنت أتصور في البداية أن صياغة هذا العقد بهذا الأسلوب ترجع إلى شخصية الزوج، وإلى تأثير النظم والأفكار التي أرستها الثورة الفرنسية، لكن مع دراستي للتاريخ والوثائق العربية صادفت عشرات من عقود الزواج – المنشورة وغير المنشورة – التي كان البعض منها يحوي شروطًا وضعها طرفا العقد، الزوج والزوجة، وارتضياها أساسًا لتنظيم العلاقة فيما بينهما، والكثير من هذه

---

[١٤] عقد شروط الزواج، سطور ٧-٢١. أنظر/ي اللوحة رقم (١)، نقلا عن: Khoury, Rene Khoury, *"Le Mariage Musulman du genenal Abdallah Menou d'apres sa Carrespondance qui etait Zobaidah", Egyptian Historical Review*, vol. 25, Cairo 1978, pp.65-90.

الشروط التي وردت في وثائق الزواج يعد غريبًا بمعايير الموجة السلفية السائدة الآن، كما أن بعض هذه الشروط يتجاوز بكثير ما تضمنته تعديلات قانون الأحوال الشخصية في السبعينيات من هذا القرن، وما يحويه مشروع وثيقة الزواج الجديدة.

من الشروط التي تتكرر في وثائق الزواج، وبخاصة تلك التي ترجع إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين في مصر، النصّ على ضرورة حسن معاملة الزوج زوجه، وعلى الرغم من أن هذا أمر طبيعي يفترض أن يتحقق في أية علاقة زوجية، إلا أن مجرد الحرص على تضمينه في عقد الزواج يعني أنه من حق كل طرف أن يضع ما يريد من الشروط والضمانات، وأنه في حالة إخلال الطرف الثاني بهذه الشروط، يمكن فسخ العقد.

ومن الصيغ التي وردت في الوثائق تحمل هذا المعنى ما جاء في الوثيقة رقم ١٥٩ بمجموعة البردي العربي بدار الكتب المصرية. وهذه الوثيقة عقد زواج مؤرخ بشهر ربيع الأول سنة ٢٥٩هـ [١٥] ونصت على أنه: «شرط اسمعيل مولى أحمد بن مروان لامرأته عايشة تقوى الله العظيم بحسن الصحبة والمعاشرة كما أمر الله عز وجل وسنة محمد صلى الله عليه وسلم على الإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان». [١٦]

وتتكرر مثل هذه الصيغ في وثائق أخرى، حيث نجد نصًا في الوثيقة رقم ١٢٨ بمجموعة البردي العربي بدار الكتب المصرية،[١٧] يقول: «وعليه أن يتقي الله فيها ويحسن صحبتها بالمعروف كما أمره الله تعالى الذي لزم ذكره وجل ثناؤه وسنة نبينا محمد رسول الله ﷺ». [١٨]

وفي الوثيقة رقم ٨٦/١٤٠ بمجموعة البردي العربي بدار الكتب المصرية. [١٩] نجد النص التالي: «وعليه تقوى الله وحده لا شريك له وإحسان صحبتها...». [٢٠]

وفي الوثيقة ١٢١ من المجموعة نفسها التي يرجع تاريخها إلى العشرة الأيام الأخيرة من شهر جمادي الآخرة سنة ٢٧٩هـ،[٢١] نص بالمعنى ذاته يقول: «وعليه أن يتقي الله وحده لا شريك له، ويحسن صحبتها وعشرتها، ولا يضار بها ويفعل ما أمره الله وسنة محمد ﷺ على ما أمر الله به من الإمساك

---

[١٥] جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص٧٣-٧٨.

[١٦] الوثيقة ١٥٩ **مجموعة أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية**، سطور ٩-١٢. أنظر/ي جروهمان، المصدر السابق، ص٧٣-٧٤.

[١٧] أنظر/ي جروهمان، المصدر السابق، ص٧٨-٨٤.

[١٨] الوثيقة ١٢٨ **مجموعة أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية**، سطور ١–٣.

[١٩] أنظر/ي جروهمان، المصدر السابق، ص٨٥-٨٨.

[٢٠] الوثيقة ٨٦/١٤٠ **مجموعة أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية**، سطور ٨-٩. أنظر/ي جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص٨٦.

[٢١] جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص٨٨-٩٢.

بالمعروف أو التسريح بإحسان...».[٢٢]

أما الوثيقة رقم ١٤٤ التي يرجع تاريخها إلى القرن الثالث الهجري.[٢٣] فقد جاء فيها: «وعليه أن يتقي الله فيها، ويحسن صحبتها بالمعروف كما أمره الله تبارك وتعالى به في كتابه وسنة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله... فيما عليه من ذلك ودرجة زايدة كقول الله تعالى: وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم"».[٢٤]

وفي الوثيقة رقم ١٤٥ من المجموعة نفسها، التي يرجع تاريخها إلى العشر الأواخر من شهر جمادي الآخرة سنة ٩٦١هـ[٢٥] نص مشابه جاء فيه: «... وعليه أن يتقي الله فيها، ويحسن صحبتها بالمعروف كما أمر الله سبحانه في كتابه وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليمًا وله عليها مثل ذلك ودرجة زايدة...».[٢٦]

وقد استمر استخدام مثل هذه الصيغ في بعض العقود التي ترجع إلى عصر المماليك في مصر، ومنها على سبيل المثال عقد زواج مدون على قطعة قماش مصنوعة من القطن غير المبيض محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة رقم (١٤٩٨٢).[٢٧] وقد جاء فيه: «وعلى الزوج المذكور أن يتقي الله فيها، ويحسن صحبتها ويعاشرها بالمعروف وبالخلق الرضي المألوف، كما أمر الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم وسنة نبيه محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم، وله عليها مثل الذي عليه ودرجة زائدة عليها لقوله تعالى في محكم كتابة الكريم: "وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم..."».[٢٨]

وهناك كذلك شرط يتكرر في بعض الوثائق، هو النص على السماح للزوجة بزيارة أهلها والسماح لهم بزيارتها. ففي الوثيقة رقم ١٢٨ بمجموعة أوراق البردي العربي بدار الكتب جاء ما يلي: «ولا يمنعها من أهلها ولا يمنع أهلها منها».[٢٩]

---

[٢٢] الوثيقة ١٢١ **مجموعة أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية**، سطور ١١-١٣. أنظر/ي جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص٨٩-٩٠.

[٢٣] جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص٩٢-٩٤، تاريخ الوثيقة مجهول بسبب ضياع جزء من قطعة الرق، وقد توصل جروهمان إلى التاريخ التقريبي استنادًا إلى الدراسة الببليوجرافية.

[٢٤] الوثيقة ١٤٤ **مجموعة أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية**، سطور ٥-٧. أنظر/ي جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص٩٣.

[٢٥] أنظر/ي جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص١٠٠-١٠٣.

[٢٦] الوثيقة ١٤٥ **مجموعة أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية**، سطور ١٠-١٢.
أنظر/ي جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص١٠١.

[٢٧] سعاد ماهر، المصدر السابق، ص٣٩، وما بعدها. أنظر/ي جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص٩٣.

[٢٨] الوثيقة ١٤٩٨٢ متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، سطور ١٠-١٢. أنظر/ي سعاد ماهر، المصدر السابق، ص٤٥-٤٦.

[٢٩] الوثيقة ١٢٨ **مجموعة أوراق البردي العربية**، سطر ١. أنظر/ي أدولف جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص٧٨.

وقد تكرر النص نفسه في الوثيقة ١٢١ من مجموعة أوراق البردي العربي بدار الكتب المصرية كذلك.[٣٠]

إلى هنا، لا تثير الشروط المنصوص عليها الاستغراب في حد ذاتها، لكنها تؤكد – فقط – حقوق كل طرف في وضع ما يراه من شروط في عقد الزواج، لكن الوثائق تضمنت شروطًا أخرى يمكن أن نتوقف عندها كثيرًا. ففي الوثيقة رقم ١٥٩ من مجموعة أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، التي يرجع تاريخها إلى شهر ربيع الأول من سنة ٢٥٩هـ،[٣١] شرط وضعه الزوج على نفسه. فقد نصت الوثيقة على ما يلي: «وشرط إسماعيل مولى أحمد أن كل امرأة يتزوجها على امرأته عايشة بنت يوسف تقام تلك المرأة بيد عايشة تطلق كيف شاءت من الطلاق...».[٣٢]

أي إن الزوج جعل عصمة أية امرأة يتزوجها على زوجته الأولى بيد هذه الزوجة.

وقد تكرر مثل هذا الشرط في وثيقة أخرى من المجموعة نفسها، هي الوثيقة رقم ١٢١، التي يرجع تاريخها إلى سنة ٢٧٩هـ.[٣٣] وهي مدونة على قطعة من الرق، جاء فيها: «وشرط إسحق بن سري شروطًا أوجبها على نفسه بعد أن عقد عقدة نكاحها... (جزء ضائع من الوثيقة) أو ذمية فأمرها بيد امرأته هنيدة ابنة إسحق تطلقها عليه ما شاءت من الطلاق، جايز عليه ولازم له، وكل جارية يتخذها عليها يكون بيعها بيد امرأته هنيدة، إن شاءت عتقت وإن شاءت بيعت، فعتقها وبيعها جايز عليه ولازم له».[٣٤]

لا يكتفي الزوج – هنا – بأن يعطي زوجة الأولى الحق في تطليق أية امرأة أخرى يتزوجها عليها، بل يعطيها كذلك الحق في التصرف فيما تملكه يمينه من الجواري كيفما شاءت، ويلزم نفسه بإنفاذ تصرفاتها في هذين الأمرين.

لكن هل هذا النوع من الشروط في وثائق الزواج مقصور على القرون الأولى للهجرة؟ وهل هو مجرد تأثير وامتداد للمكانة الراقية التي احتلتها المرأة في التراث المصري القديم؟

الحقيقة أن هذا النمط من الشروط استمر في عقود الزواج حتى العصر العثماني، فقد ورد في إحدى الوثائق المدونة بسجلات محكمة القسمة العسكرية المحفوظة بأرشيف الشهر العقاري بالقاهرة،[٣٥] أن الزوج قد أشهد على نفسه أنه شرط لزوجته: «أنه متى تزوج عليها بزوجة غيرها، أو

---

[٣٠] الوثيقة ١٢١ **مجموعة أوراق البردي العربية**، سطر ١٠. أنظر/ي جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص٨٩.

[٣١] جروهمان، المصدر السابق، السطر الأول، ص٧٣، وما بعدها.

[٣٢] الوثيقة ١٥٩ **مجموعة أوراق البردي العربية**، سطر ١٢-١٤. أنظر/ي جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص٨٩.

[٣٣] جروهمان، المصدر السابق، السفر الأول، ص ٨٨، وما بعدها.

[٣٤] الوثيقة ١٢١ **مجموعة أوراق البردي العربية**، سطر ٧-١٠.

[٣٥] الوثيقة ٨ سجل ٥ قسمة عسكرية. أنظر عاطف حزين، **القسمة العسكرية**، مرجع سبق ذكره.

تسرى بسرية مطلقًا، وثبت ذلك عليه وأبرأت ذمته من باقي صداقها عليه تعتبر طالقة طلقة تملك بها نفسها...».

أما أطرف الشروط التي وردت في وثائق الزواج من العصر العثماني، فكانت في مضابط محكمة دمياط الشرعية المحفوظة في دار المحفوظات بالقلعة،[٣٦] حيث جاء في نص إحدى الوثائق ما يلي: «أشهد الزوج محمد بن أحمد على نفسه أنه علق طلاق زوجته المصونة بغدادة، أنه متى سافر عنها وغاب في سفره ستة أيام تكن حين ذلك طالقة ثلاثًا في تاريخه».

إن هذه أمثلة لبعض الشروط التي تحفل بها وثائق الزواج في مصر عبر التاريخ، وكلها وثائق حررت لدى قضاة وفقهاء مسلمين، والشروط التي وردت فيها تعكس فكرة أن العقد شريعة المتعاقدين، وأن عقد الزواج –في النهاية– هو اتفاق بين طرفين من حقهما أن يضعا فيه ما شاءا من شروط، ما دامت هذه الشروط لا تحلّ حرامًا، وتحرم حلالاً. ولا أعتقد أنه من الممكن أن نصف تلك الشروط بأنها تحرم حلالاً، فلم يقل أي عقد من تلك العقود أن تعدد الزوجات محرم، لكن ما حدث في الواقع هو أن الزوج قبِل اتفاقًا مع زوجته يقيد حقًا هو له من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، أو بمعنى آخر أن يتنازل عن هذا الحق برغبته. وقد حرصت تلك الوثائق جميعها على أن تأتي هذه الشروط على لسان الزوج، تأكيدًا لمعنى تنازله الرضائي عن هذه الحقوق، وهذا لا يختلف كثيرًا عن فكرة مشروع وثيقة الزواج الجديدة.

من اللافت للنظر – كذلك – في الوثائق العربية، السهولة واليسر اللذان تحصل بهما المرأة على حقها في الطلاق قياسًا على الوضع الراهن. ففي الوثيقة رقم ٤٢٢٤ بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة،[٣٧] نجد نصًا لعقد زواج وإلى جانبه وثيقة طلاق، تم الطلاق فيها بناء على طلب الزوجة، وقد أجاب القاضي طلبها في الحصول على الطلاق بعد أن أمهلها ثلاثة أيام –فقط – للتفكير في الأمر ومراجعة نفسها: «وفسخ نكاحها منه بعد وعظها وتخويفها وإعلامها بما وعد الله تعالى الصابرين من الأجر والثواب، فأبت إلا الفسخ، فحينئذ أنظرها ثلاثة أيام ثم بعد انقضائها سأل وكيل الزوجة المذكورة، بما يثبت فسخ نكاح موكلته المذكورة فأجابه إلى ذلك، ومكنه من فسخ نكاحها من بعلها المذكور...».[٣٨]

لكن هل هذه هي الصورة الكاملة؟ أو بمعنى آخر، هل كان هذا حال كل النساء المصريات في العصر الذي نعرفه –اصطلاحًا – باسم العصر الإسلامي؟

الإجابة بالنفي؛ ففي مقابل عائشة بنت يوسف، وهنيدة ابنة اسحق، وبغدادة الدمياطية، اللائي حصلت كل واحدة منهن من زوجها على شروط يتعذر الحصول عليها اليوم، نجد عشرات الحالات

---

[٣٦] المضبطة ٣٦، الوثيقة ٥ محكمة دمياط الشرعية. أنظر/ي عاطف حزين، **محكمة دمياط**، سبق ذكره.

[٣٧] سعاد ماهر، المصدر السابق، ص٤٤–٥٠.

[٣٨] الوثيقة ٤٢٢٤ متحف الفن الإسلامي، الهامش الأعلى، سطور ٣-٥. سعاد ماهر، المصدر السابق، ص٤٧.

التي تحفل بها الوثائق والسجلات، التي ينص فيها على تزويج الفتيات بما لأولياء أمورهن عليهن من ولاية الإجبار. وولىّ الأمر هو الأب عادة، لكنه -في بعض الحالات – يكون الأخ أو العم أو ابن العم.

ففي وثائق زواج لأفراد من الأسرة الهمّامية في صعيد مصر،[٣٩] في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، يتكرر النص التالي عادة: «زوجها له بذلك على ذلك والدها بما له عليها من ولاية الإجبار».[٤٠]

فما الفارق بين هنيدة وعائشة من ناحية، وبنات الأسرة الهمّامية من ناحية، وبنات الأسرة غير الهمّامية من ناحية أخرى؟ هل هو فارق مكان، أم زمان، أم ثقافة؟

إن هنيدة وعائشة كانتا من صعيد مصر، مثل فتيات الأسرة الهمامية ... إذًا فقد عرف الصعيد النمطين... ونتساءل هنا كذلك: هل هذا الأسلوب الذي يقوم فيه ولىّ الفتاة بإجبارها على الزواج ممن يوافق هو عليه، مقصور على حالات الزواج في الأسرة الهمامية فقط؟ أو في الصعيد وحده دون باقي أنحاء مصر؟

الإجابة بالنفي؛ ففي سجلات عدد من محاكم القاهرة نجد نصوصًا مماثلة أو مشابهة، مثل: «زوجها له على ذلك بحق ولاية الإجبار عليها شرعًا»،[٤١] وزوجها له بذلك بولاية الإجبار عليها شرعًا عمها شقيق والدها، «... بحكم غيبة والدها المقدم عليه في تعاطي ذلك، الغيبة الشرعية المنقطعة عن الديار المصرية، مدة تزيد على ست سنوات...».[٤٢]

هل هو فارق الزمان؟ الوثائق – أيضًا – تقول: لا؛ فالسيدة بغدادة الدمياطية عاشت في العصر نفسه الذي فرض فيه على بنات الأسرة الهمامية الزواج بولاية الإجبار، ومع ذلك، جعلت زوجها يشهد على نفسه، أنها تكون طالقًا في حالة غيابه عنها لأكثر من ستة أيام متوالية دون إذنها.

يبدو – إذًا – أنه فارق ثقافة، وبخاصة وأن هذا النص على ولاية الإجبار ظهر بشكل لافت في وثائق زواج الأسر ذات الأصول العربية، التي انتقلت إلى مصر في فترات متأخرة نسبيًا، ومنها شاع هذا الأسلوب بين فئات مختلفة في المجتمع.

لكن، لماذا النص على ولاية الإجبار؟ هل هو مجرد استعراض لسلطة الأب، والتأكيد على حقوق

---

[٣٩] حول الأسرة الهمّامية أنظر/ي: ليلى عبد اللطيف، **الصعيد في عهد همام**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

[٤٠] وثيقة ٧، محفظة ١، محكمة قنا، سطور ٣–٤. وثيقة ٨، محفظة ١، محكمة قنا، سطور ٥-٦. وثيقة ٩، محفظة ١، محكمة قنا، سطور ٣-٤. وثيقة ١٠، محفظة ١، محكمة قنا، سطور ٣-٥. أنظر/ي محمود عباس حمودة، المصدر السابق، ص ١٠–١٩. وثيقة ١١، محفظة ١، محكمة قنا، سطور ٣-٤. أنظر/ي مصطفي أبو شعيشع، المصدر السابق، ص٧٥.

[٤١] محكمة طولون، سجل ١٦٥، وثيقة ٣. أنظر/ي عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، **وثائق المحاكم الشرعية**، ص٢٧١.

[٤٢] محكمة البرمشية، سجل ٧٠٧، مادة ١١. أنظر/ي عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، **وثائق المغاربة**، ص١٠.

شرعية له؟ هل هو إجبار فعلي؟ ولماذا يُنص عليه؟ هل لأن العروس ترفض الزواج، وبالتالي، لا يستطيع الشهود أخذ الوكالة منها لأبيها؟

من المعروف أن بعض الفقهاء يرون أن للأب والجد الصحيح، والأعمام في حالة غيبة الأب والجد، الولاية على القصر من الأبناء، وأن هذه الولاية تمتد إلى حق التزويج جبرًا.[٤٣] على الرغم مما يبدو في ذلك من مخالفة صريحة للأصل الشرعي في أن الزواج لا يقوم إلا على إيجاب وقبول طرفيه الأصليين.

ونتساءل مرة أخرى: لماذا لم تظهر هذه العبارات إلا في عصر متأخر، ولا نجد لها أثرًا –في حدود ما اطلعنا عليه من وثائق – في العصور المبكرة، وحتى نهاية عصر المماليك؟ بل إن وثائق زواج الجواري في ذلك العصر لم يرد فيها ما يشير إلى إجبار مالك الجارية لها على الزواج، إنما -فقط – يشترط إذنه وموافقته.[٤٤]

هل هي مشكلة السيادة التدريجية لثقافة الصحراء، على ثقافة المجتمع الزراعي الذي يعلي من شأن المرأة، ويساوي بينها وبين الرجل إلى حد كبير؟ ربما!!

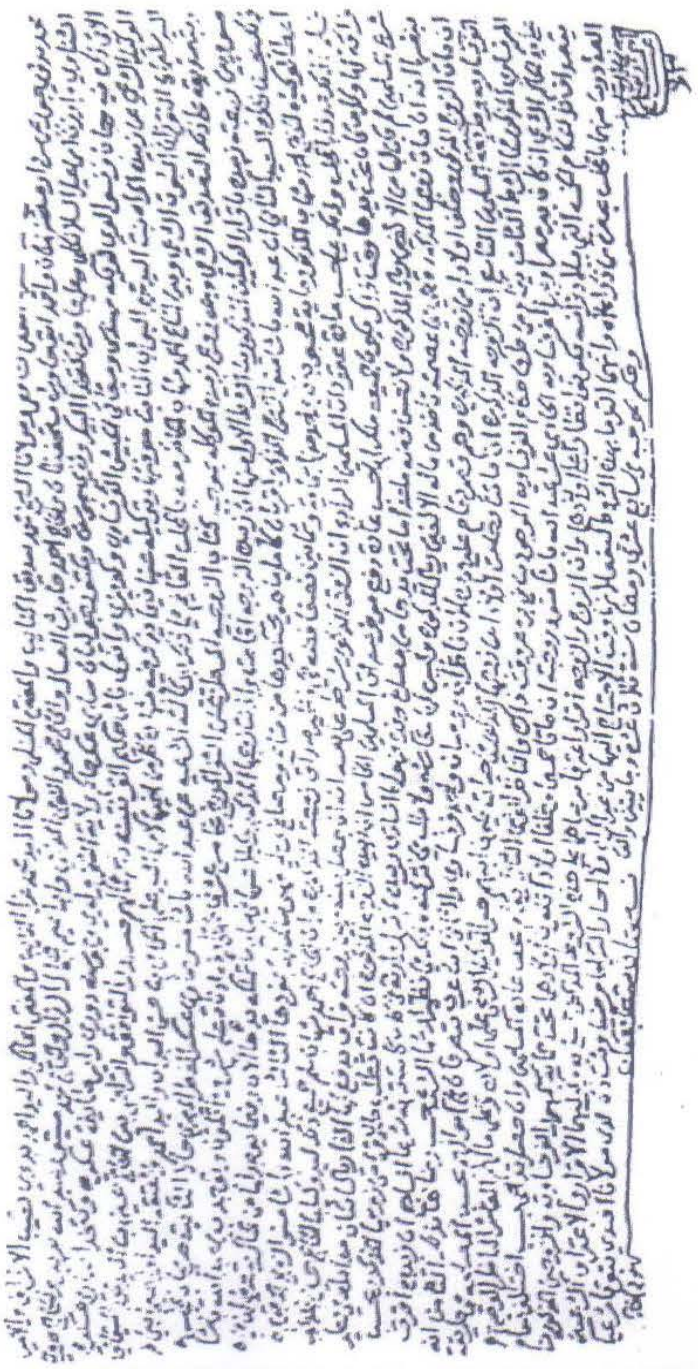
لكن الأمر الواضح من خلال قراءة بعض الوثائق، هو التحفظ على فكرة تعدد الزوجات، ووضع الضوابط التي تضمن للزوجة حقوقها، بما فيها حق الانفصال عن زوجها، في حالة زواجه بأخرى، وهو أمر يتماشى –إلى حد كبير – مع ثقافة المجتمع المصري الأصلية.

---

[٤٣] محمد سلام مدكور، **أحكام الأسرة في الإسلام**، ج١، القاهرة، ١٩٦٩ ص١٩٧–١٩٨.

[٤٤] عقد زواج رقم ٤٢٢٥، متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، مؤرخ في ١٠ جمادي الآخرة سنة ٧٧٤ هـ.

اللوحة رقم (١): عقد شروط زواج عبد الله جاك مينو وزبيدة الرشيدية



التنقيب التاريخي والوثائقي وإعادة بناء تاريخ المرأة

أميمة أبو بكر*

هل للمرأة تاريخ منفصل؟

هذا هو السؤال التي حاولت - في البداية – المدرسة التاريخية النسوية الإجابة عنه والتنظير له. ماذا تعني الدراسة المنفصلة لتاريخ المرأة عن تاريخ الرجل أو المجتمع بصفة عامة؟ هل المقصود «بتاريخ المرأة» تسليط الضوء على الكتابة التاريخية عن النساء وأدوارهن وإنجازاتهن فحسب، ومن ثَمّ تكريس تهميشهن التاريخي في الماضي واستمرار عزلهن في الحاضر؟ إلا أن الدارسين والمنظرين لهذا التيار – الذي اهتم في الغرب منذ بداية السبعينيات بإظهار دور النساء الفاعل في التاريخ وتأطيره– أجمعوا على أن الهدف الأساسي من «تاريخ المرأة» هو إضافة الحلقات المفقودة في السرديات التاريخية التي أغفلت إسهامات النساء، وبذلك تكون الكتابة التاريخية عن النساء استكمالًا للصورة واستعادةً للفهم الشامل لكل عناصر التاريخ الإنساني دون نقصان.

لا تكمن أهمية البحث في «تاريخ النساء» في اعتباره شكلًا آخر من الانحياز المعاكس ولكن في منهجيته: إن التنقيب عن أدلة تاريخية جديدة، أو تحليل أدلة قديمة من وجهة نظر المرأة المؤرخة، أو حتى في حالة عدم وجود مادة تحليل هذه الفجوات الصامتة ومغزاها واستنطاقها، كلها آليات للبحث من شأنها أن تثري دراسة التاريخ ونظرياته بصفة عامة.

هنا علينا رصد منهجين للبحث في هذا المجال: المنهج الأول الأكثر مباشرة هو التركيز على إعادة بناء دور المرأة بوصفها فاعلة مؤثرة وصانعة للتاريخ؛ والمنهج الثاني يغوص أعمق من هذا ويتطرق إلى إعادة تقييم المعايير الثابتة التقليدية الخاصة بالتأريخ نفسه. أي إنه كي يكون لهذا الحقل البحثي إضافة حقيقية في مجال التنظير والمعارف الإنسانية يجب ألا يتحول إلى مجرد ملحق مضاف دون إحداث تغيير في منهجية التأريخ وقوانينه، ومن ثم إعادة تقويمه وكتابته.

حتى نعرف ما المقصود بإعادة كتابة التاريخ من وجهة نظر المرأة بالتحديد، أو من وجهة نظر تأخذ في الحسبان (الجندر) – التشكيل الثقافي والاجتماعي لأدوار الجنسين – أشير إلى أعمال كاتبتين من الغرب كان لهما تأثير كبير في مجال التطوير النظري حول مسألة التأريخ للنساء من ناحية، وإعادة كتابة التاريخ من وجهة نظر المرأة من ناحية أخرى، الكاتبة الأولى هي جردا لرنر Gerda Lerner، وكان لها عمل رائد في وقته يقع في جزأين ، رصدت في الجزء الثاني منه الوجود

---

* أميمة أبو بكر، "التنقيب التاريخي والوثائقي وإعادة بناء تاريخ المرأة"، **مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري**، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧.

التاريخي الفاعل للنساء منذ العصور الوسطى «المظلمة» حتى القرن التاسع عشر، وكان الهدف منه تأسيس هذا الحقل البحثي، وكانت أهميته تبرز في تصحيح الاعتقاد الخاطئ والتصدي لتعريف غالبية النساء بأنهن «خارج التاريخ»، تقول لرنر: «إن الإنسان طالما استخدم التاريخ ليجد اتجاهاته أو يحددها في المستقبل؛ إلا أن النساء قد حرمن من معرفة تاريخهن وأدوارهن في الماضي، ولذلك لم يستطعن صياغة نظرية اجتماعية نابعة من معرفة الذات، أو وضع تصور/ مشروع فكري لمجتمع في المستقبل لا تبرر فيه الاختلافات بين الجنسين السيادة والقهر.»[1]

أما الكاتبة الثانية فهي جون سكوت، التي تركز في كتاباتها على محور إعادة تحليل منطق التأريخ نفسه، وآليات التقسيم إلى فترات نهضة وركود، ومعايير التقييم، والحُكم على التجارب التاريخية للنساء والرجال، وما يندرج في التاريخ الرسمي، ومحاولة الخروج من المرجعيات التقليدية إلى السرد التاريخي ... إلى آخره وكذلك تحليل طبيعة تجارب النساء الخاصة سواء الأسرية أو الاجتماعية التي لم تتأت بالمثل للرجال، وهي كلها إشكاليات تستلزم فحص التاريخ الاجتماعي لكل الفئات المهمشة في التاريخ الرسمي –وليس النساء فحسب – وفحص معضلة التراتبية والتوزيع غير المتساوي للقوة والتأثير بين عناصر المجتمع، (وهي ما تطلق عليه بالتحديد «سياسات» التاريخ).[2]

يندرج تحت هذا المنهج دراسات عديدة ظهرت تعيد قراءة العصور الأوروبية الماضية وتقييمها، وتعيد النظر في الأحكام والتصورات التقليدية التي ظهرت بشأنها، وذلك عند النظر إلى أحوال النساء على وجه الخصوص، مثلًا يجد مؤرخو القرون الوسطى المحدثون أن حدوث المسموح به اجتماعيًا وثقافيًا في مجالات كثيرة من الحياة لم تكن مرسومة بالصرامة والجمود الذي نتخيله عن هذه العصور أو حتى مقارنة بتلك الحدود نفسها في عصرنا الحديث، وأن ديناميكية الحيز العام والخاص كانت مختلفة تمامًا وتتمتع بمرونة وتنوع، مما أتاح للمرأة في غالبية الأحيان حياة بعيدة عن أيديولوجية التنميط الحداثي لشخصية كل من الرجال والنساء. وقد أدى هذا إلى مناقشة التسميات المعروفة للعصور التاريخية في أوروبا مثل «عصور الظلام» أو «عصر النهضة» أو «العصر الحديث»، وبالتالي المناقشة حول مسار الحضارة الغربية نفسها؛ فربما لم تكن عصور «ظلام» كامل بالنسبة للنساء اللاتي فُتحت لهن فرص التدين الجماعي أو الفردي والتصوف وكتابة المذكرات والإلهامات الصوفية والكشفية، وكذلك فرص التجارة والزراعة وتملك الأراضي. وربما لم تكن هناك «نهضة» لهن في القرون التي تلت، بدءًا من القرن السادس عشر عند بدايات تغير وسائل الإنتاج والاستهلاك بلوغًا إلى الثورة الصناعية والحديث في القرن التاسع عشر، وما تبعها من

---

[1] Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness*, vol. II, New York: Oxford University Press, 1993.

[2] Joan Scott, "Gender and the Politics of History (N. Y: Columbia Univ. press, 1998) "Gender: A useful category of historical analysis," in *Women's Studies International*, ed. Aruna Rao. N. Y: Feminist Press, 1991. *Feminism and History* (Oxford Univ. Press, 1996).

تشكيل السوق وآلياته وحركته منفصلًا عن مجال الأسرة الخاص. ويرى المؤرخون الآن أن النساء في الغرب فقدن الكثير من حقوق المشاركة في العمل العام، وأعمال التجارة والزراعة، والحريات في مجال الدين وخلافه، فقدن ذلك مع صعود الطبقة الوسطى وسيادة قيم «الاحترام» (Respectability) والتنميط/التشكيل لشخصيات الرجال والنساء مع رسم للحدود أو المجالات الخاصة المسموحة لكل فئة أو نوع التحرك داخلها.

هكذا تم فرض قيود اجتماعية وثقافية على المرأة بسبب الانفصام الذي حدث وقتها بين الحيز العام والحيز الخاص، الذي لم تعرفه العصور الوسطى بهذه الصرامة. فلم يكن هناك من يتعرض لمسألة «خروج» أو «تجاوز» النساء لمجالهن «الطبيعي» أو «فطرتهن» عندما كن يشتغلن بالتجارة والربح، بل ويشتركن في الحروب والقتال.[٣]

هذه هي بدايات تقسيم العام والخاص في التاريخ الأوروبي الذي تبعه تحجيم دور النساء في دائرة الخاص – أي المنزل والعائلة والأطفال والخدم – وقصرهن على هذا المجال فقط، مع ترويج أفكار الخضوع النفسي والمعنوي وضعفهن واعتمادهن على الغير، في مقابل ارتباط الرجال بالفضاء العام وأعماله في المجتمع الخارجي والسيطرة والقوة. وقد استمر هذا التطور في التكريس لأنماط معينة من السلوك الأنثوي والذكوري حتى بلغ ذروته –على سبيل المثال – في العصر الفيكتوري ببريطانيا (ق ١٦) ومنظومة القيم التي أرساها ونشرها.[٤]

أي إننا نستطيع أن نرصد أربعة محاور في هذا المجال، هي أيضًا بمثابة مراحل زمنية في دراسة تاريخ المرأة:

أ- انطلاقًا من الفرضية التقليدية أن النساء لم يصنعن تاريخًا سياسيًا أو حربيًا بالمعنى الرسمي، تتسم هذه المرحلة –كما أشرنا – بالبحث في المصادر عن الدور المنسي لنساء كان لهن دور في تاريخ الحكم والسلطة مثلهن مثل مشاهير الرجال، وهو مجال الاهتمام بالتوثيق والتأكيد على فئة «الشهيرات الرائدات» اللاتي يصبحن علامات رمزية بارزة –وكأنها الاستثناء – في مسيرة التاريخ، فهي محاولة لوضع حكايات النساء المكتشفة داخل القوالب المرسومة بالفعل – وفي مجالات أنشطة الرجال وإنجازاتهم نفسها– قياسًا على معايير ذكورية سابقة. (كأن نقول إن حتشبسوت حكمت مثلها مثل الرجال، وشجرة الدر قادت البلد في صرامة الرجال، أو إن رابعة العدوية وصلت إلى مستوى عالٍ من القداسة والتصوف مثل أعبد الصوفيين وأتقاهم). وقد شهدت بدايات القرن

---

[٣] انظر/ي دراسات مثل سوزان موشيه ستيوارد: Susan Mosher Stuard (ed.), *Women in Medieval History and Historiography* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987).

[٤] انظر/ي أيضًا رينات برايدنثال: Renate Bridenthal (ed.), *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1997.

العشرين كاتبات – مثل: زينب فواز، وقدرية حسين – حاولن إنتاج أعمال تاريخية تسلط الضوء على المرأة تحديدًا، وتضيفها إلى الذاكرة الجماعية.[٥] كذلك برزت في آخر القرن محاولة الكاتبة المغربية فاطمة المرنيسي في **السلطانات المنسيات** (١٩٩٤).

ب- أما المنهج الثاني، فهو بحث في الأسباب التي أدت إلى هذا النسيان أو التناسي في التوثيق التاريخي، وبالتالي في ذاكرة المجتمع؛ أي البحث في: كيف تم – عن عمد أو دون وعي – إقصاء الأدوار العامة المؤثرة للمرأة؟ ما هي بالضبط الأخطاء التي وقعت في مهمة التأريخ للرجال والنساء؟ يدل ذلك على افتراض البشرية حول أعمال الرجال والنساء وطبيعتهم؟ ومن الذي يحدد الفرق بين مجال العمل العام والرسمي الذي يستحق التدوين والعمل الأسري الخاص غير المهم المتواري عن العيون؟ _كأن نقرأ مثلًا تواريخ الطبري والمسعودي والمقريزي... إلخ، ونكتشف مساحات «الغياب» الضخمة –وليس التواجد – باستثناء نساء الخلفاء والسلاطين والجواري، أي النساء اللاتي لهن علاقة مباشرة مع دائرة السلطة والحكم والطبقة العليا فقط). ويرى المحللون أن هذه الدراسات تتعامل مع الجانب السلبي فقط، وتُظهِر المرأة في الماضي هدفًا للقهر والظلم، وبالتالي الضعف والاستكانة وعدم الفاعلية.

ج- تركز الدراسات في المنهج الثالث للبحث على «المجلات الخاصة» بأنشطة النساء والمقتصرة عليهن دون الرجال، وذلك لاستكشاف «الخبرة الحياتية الأنثوية» - مثل الأعمال التي ارتبطت تقليديًا بالمرأة كالتمريض، والتوليد، والتطريز، والغزل، والطبخ، والمهام الرعائية للأطفال، والعمل المنزلي... إلخ – ثم تحليل هذه الأدوار النسائية من منطلق تعزيز أهميتها ورفع قيمتها، وليس من منطلق الحط من شأنها أو الاستهانة والاستخفاف بها أو تقديرها تقديرًا منخفضًا (لأن ذلك هو المنظور الذكوري التقليدي)، أي دراسة مساحة الخصوصية الأنثوية التي تمنحها هذه الأنشطة للنساء، ثم بحث آليات التمكين والمقاومة وتحقيق الذات التي يستخدمنها لصالحهن من داخل منظومة القهر نفسها؛ أي إن النساء يظهرن في هذه الحالة في صورة أكثر إيجابية وفاعلية في العملية التاريخية.

د- أما التيار الذي يجسد –بحق – الهدف من دراسة تاريخ المرأة فهو التيار الساعي في نهاية المطاف إلى «الدمج» (وليس فقط الإضافة التابعة)، وكذلك إلى الاستفادة من منظور النوع (الجندر) في التحليل التاريخي، لأن ذلك من شأنه أن ينسحب على الفئات والطبقات المهمشة الأخرى – أي التاريخ الاجتماعي بصفة عامة.

---

[٥] زينب فواز، **الدر المنثور في طبقات ربات الخدور** (١٨٩٩)؛ قدرية حسين، **شهيرات النساء في العلم الإسلامي** (١٩٢٤).

وتتبع مثل هذه الدراسات إحدى وسيلتين: إما استنطاق التفاصيل العارضة في المصادر الموجودة فعلًا وتحليلها لاستخلاص نتائج جديدة، أو التنقيب عن مصادر غير مكتشفة من قبل – في شكل وثائق قانونية أو سجلات قضائية أو حجج وقفيات... إلخ – لتحليل صورة المجتمعات وطبيعة العلاقات الاجتماعية التي تعكسها.

(٢)

تاريخ النساء في المجتمعات الإسلامية

ظهرت مؤخرًا العديد من الأبحاث القيمة في مجال الدراسات التاريخية للشرق العربي، التي تركز على تاريخ النساء في المجتمعات الإسلامية والعربية قبيل العصر الحديث بصفة عامة، التي أثبتت وجود مساحات واسعة من الحركة والفعالية في المجال العام، وكذلك ممارسة الحقوق القانونية الشرعية، التي تقلصت مع بدايات «التحديث» - الذي صاحب فكرة «الدولة القومية» بأطرها وأنساقها الإدارية والقانونية والاجتماعية والسياسية الصارمة – محاكاة للنموذج الغربي لمؤسسات الدولة الحديثة، وتأثرًا بتدخل الترشيد البريطاني مثلًا في حالة مصر في مجالات عدة. وتمثل أعمال مهمة مثل دراسات (أميرة سنبل، وعفاف لطفي السيد مارسو، ونيللي حنا، وجوديث تاكر، ونيكي كدى) هذا الاتجاه نحو إعادة النظر في افتراضات الركود والتخلف في فترات معينة من تاريخنا، مثل العصر العثماني بداية من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر وبداية حكم محمد علي.

توضح أميرة سنبل السبب في مثل هذه الافتراضات والتعميمات قائلة: «لقد تسبب تصور الحقبة الحديثة أنها طرف النقيض للحقبة «التقليدية» في حدوث سوء فهم للعديد من موضوعات تاريخ المرأة المسلمة، وقد تميزت الأبحاث التي تتناول تاريخ المرأة في الشرق الأوسط في عصوره الأقدم بندرتها، وذلك نظرًا لتركيز اهتمام تلك الدراسات على العصر الحديث، فالمؤرخون النسويون يفضلون التركيز على دراسة دخول التحديث إلى المجتمعات الشرق أوسطية».[٦] وتثبت دراسات أميرة سنبل أنه في مجال قوانين الأسرة والطلاق على وجه الخصوص بالرغم من تغيرات وضع المرأة المسلمة الظاهرية التي جلبها التحديث، إلا أن «المرأة في المجتمع الإسلامي التقليدي كانت نشطة إلى حد بعيد، واشتركت في اتخاذ القرارات المتعلقة بالأحوال الشخصية والقانونية والعلاقات الاجتماعية والعلاقات بين الجنسين»، وأن التحولات التاريخية الحداثية في القرنين الأخيرين «قد تسببت في تدهور القدرة على النشاط الاجتماعي وبخاصة بالنسبة للمرأة ... ففي أثناء عملية بناء الدولة القومية امتدت يد الدولة إلى الأسرة وقوانين الأحوال الشخصية، فوضعت لها المعايير

---

[٦] أميرة سنبل، **النساء والأسرة وقوانين الطلاق**، ترجمة: رؤوف عباس، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص ١٤، (نشر بالإنجليزية ١٩٩٦).

وأصلحتها وحدثتها مما كان له أثر عميق على أحوال النساء».[٧]

إن إعادة اكتشاف المجتمعات العربية والإسلامية مثل مصر أو غيرها بفئاتها المختلفة – لا سيما النساء – يعد خطوة على طريق فهم الواقع الحالي ونشأة العصر الحديث فهمًا يستند إلى حركة ذلك التاريخ، فيفسر لنا مثلًا الدكتور رؤوف عباس معضلة إهمال التاريخ العثماني واتهامه بالاضمحلال والتقليدية الانعزالية من قبل المدرسة الاستشراقية في مقدمة ترجمته كتاب نيللي حنا، **تجار القاهرة في العصر العثماني** (١٩٩٧): «إن المجتمعات يمكن أن تتطور وفق سياق تاريخي مختلف عن النهج الغربي، كاشفة عن فساد الاستنتاجات التي توصل إليها المستشرقون في دراساتهم حول العصر العثماني عامة، وتطور مصر في ذلك العصر بخاصة ... (تأكيدًا) أن الثقافة الوطنية العربية الإسلامية توفرت لديها في هذا العصر مقومات التطور، وأن قدوم الغرب لم يكن بعثًا للحياة في مجتمعاتها، وإنما كان من معوقات تطورها».[٨] ففي هذا الكتاب تعيد المؤلفة تكوين سيرة شاهبندر التجار في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر من شتات ما جمعته من سجلات المحكمة الشرعية، فتنقل بذلك صورة حية للواقع الاقتصادي وكذلك الاجتماعي لهذه الطبقة في ذلك الوقت، وتثبت بالدليل أن التعميمات حول الانفصال الكامل بين المجالين العام والخاص لا يُعتمد عليها: «فلم تكن الحركة منقطعة بين المجال الخاص والمجال العام، ولم تكن الحواجز منيعة بين المجالين، فبين الأبيض والأسود كانت هناك دائمًا مساحة واسعة للظلال الرمادية واعتمدت الحركة بين المجالين، فبين الأبيض والأسود كانت هناك دائمًا مساحة واسعة للظلال الرمادية واعتمدت الحركة بين المجالين، فبين الأبيض والأسود كانت هناك دائمًا مساحة واسعة للظلال الرمادية واعتمدت الحركة بين المجالين على اختلاف المعايير والظروف».[٩] ولم تعش النساء منعزلات بل تولين إدارة شؤون أعمالهن وأمور أملاكهن ونظارة أوقاف العائلة أو إنجاز بعض الأعمال في المحكمة، ولم تكن هناك حواجز معينة تفصل بين مساكنهن وبعضها البعض أو بينها وما يقع خارج البيت: «وهكذا نجد أن كلمة الاحتجاز (أو العزلة) التي يستخدمها الباحثون كثيرًا عندما يتحدثون عن الزوجات في مجتمعات الشرق الأوسط، التي تحمل مضمونًا يشبه الاعتقال، كلمة مضللة، عندما ننظر إلى الوضع عن قرب. فبالرغم من تمحور الحياة العائلية حول البيت، ارتبطت النساء بالمجتمع الخارجي بروابط عدة. والواقع أن وضع نساء القاهرة كان أفضل مقارنة بوضع النساء الفرنسيات أو الإنجليزيات المعاصرات لهن. وعلى سبيل المثال كانت المرأة الإنجليزية – في عصر ستيوارت – تفقد حقها في الملكية بمجرد زواجها، ويقوم زوجها بكل ما يتعلق بها من أعمال

---

[٧] المرجع السابق، ص ١٩.

[٨] نيللى حنا، **تجار القاهرة في العصر العثماني: سيرة أبو طاقية شاهبندر التجار**، ترجمة وتقديم رؤوف عباس، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧، ص ١٥.

[٩] المرجع السابق، ص ٢٣٢.

فتصبح عالة عليه تمامًا، لأن الزواج يحولها –من الوجهة القانونية – إلى قاصر. ولم يكن وضع المرأة في فرنسا قبل الثورة أحسن حالاً، حيث كان الزواج يعطي الزوج حق الولاية التامة على أملاك زوجته».[١٠]

حتى بعد هذه الفترة بنحو قرن ونصف قرن من الزمان – أي أواخر القرن الثامن عشر قبيل تولي محمد علي حكم مصر – كان للنساء دور بارز في الأعمال المالية، وتوضح دراسات عفاف لطفي قبيل تولي محمد علي حكم مصر – كان للنساء دور بارز في الأعمال المالية، وتوضح دراسات عفاف لطفي السيد مارسو أن لهذه الحقبة أوضاعها الاقتصادية اللامركزية، وأن نشاط المرأة التجاري والاستثماري للأرض الزراعية (لا سيما امرأة الطبقة المتوسطة البرجوازية) كان فعالاً، ويمتاز بالحرية والاستقلالية التي حرمت منها بعد ذلك، وحتى دور النساء من الطبقة العامة الشعبية باعتبارهن موردّات للبضائع تم تحجيمه بسبب طغيان بضائع مستوردة بديلة وأنساق أوروبية للحياة والمتاجر وسوق العمل. فالقدر الكبير الذي كانت النساء يمتلكنه – من حرية التصرف في أموالهن وثرواتهن وتجارتهن بلغ بهن حدًا من التمكن والسيطرة – تم اختفاؤه تمامًا في العصر الحديث إبان سيطرة النسق الاقتصادي المركزي القيمي للاستعمار البريطاني: «فبعد انتهاء القرن (التاسع عشر) وفرض الاستعمار الإنجليزي سيطرته على مصر، تفاقم الوضع الهامشي لامرأة الصفوة مع هيمنة الفكرة البريطانية عن الأنثى بأنها «سخيفة» و«عاطفية» و«لا منطقية». وقد قلد الرجل المصري سيده البريطاني في ذلك التصور الذي وجده مقنعًا».[١١]

وفي اعتقادي أن هذه الصورة تنطبق كذلك بصفة عامة على ما يسمى بالعصور الإسلامية الأولى والوسطى، بدءًا من الدولة الأموية والعباسية وحتى العصر المملوكي في مصر والشام في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، التي هي محور معظم محاولات التنقيب والكشف التاريخي التي قمت بها. وتنتمي أبحاث هدى لطفي لهذه الحقبة، ولكنها تعتبر من الدراسات التاريخية القليلة التي تسلط الضوء تفصيليًا على تاريخ النساء فيما قبل الحداثة بقرون عدة من خلال المصادر المهملة، منتهية إلى المساحة الواسعة التي كانت تشغلها النساء في الحياة العامة واختلاف المعايير الاجتماعية التي تحكم حياة الرجال والنساء.

كذلك أفرز التنقيب الوثائقي المكثف للدكتورة أميرة سنبل عن حالات حقيقية لتواجد النساء بالمحاكم يسجلن عقودًا للبيع والشراء والطلاق والخلع والنفقة والوصاية... إلخ، ويرفعن قضايا للمطالبة بحقوقهن القانونية ويسجلن معاملاتهن التجارية والمالية، مما يفتح نافذة على الواقع الاجتماعي والثقافي والممارسة القانونية في الولايات العثمانية – وبخاصة مصر.

---

[١٠] المرجع السابق، ص ٢٣٥.

[١١] Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Women and Men in 18th Century Egypt*, Austin: University of Texas Press, 1995, p. 57.

وهكذا تحقق هذه الدراسات أولاً: رسم الصورة الكاملة غير المنقوصة لتاريخ الأمة عن طريق تضفير تاريخ المرأة مع التاريخ العام، ثانيًا: دمج التاريخ الاجتماعي والثقافي وأسئلته وإشكالياته مع التاريخ السياسي الرسمي، ثالثًا: نقد الحداثة أو على الأقل إعادة النظر في فرضياتها ومعطياتها على الأخص ما يتعلق بحياة النساء في المجتمعات الإسلامية والخطابات الثقافية التي تشكلت بشأنهن.

(٣)

نماذج ودلالات من تاريخ المرأة في المجتمعات الإسلامية

المحَدِّثات

اشتغلت النساء في العصر المملوكي (ق ١٤-١٥) بمهنة التدريس في الحقل الديني، وكن عالمات أستاذات تبوأن موقع المعلم المتخصص بمجالس وحلقات الدرس في المساجد والمنازل لإلقاء الدروس والمحاضرات في علم الحديث على الطلبة الرجال، ومنحهم إجازات علمية تشهد بتحصيلهم العلمي في كتب بعينها. تقابلنا في المصادر تفاصيل كثيرة حول شخصية المحدِّثة، وطبيعة عملها، وبيانات عن عملها واختصاصها، واختلاطها بزملائها من العلماء والمحدثين الآخرين في المجال نفسه. هناك نموذج المحدَّثة فاطمة ابنة القاضي كمال الدين محمود القاهرية المولودة عام ١٤٥١م، ومراسلاتها مع محمد شمس الدين السخاوي (١٤٢٨ – ١٤٩٧م) المحدّث والمؤرخ صاحب قاموس الأعلام **الضوء اللامع**، ولقد أثنى السخاوي على براعتها وتفردها بوصفها محدّثة وشاعرة، وضمّن في كتابه أبياتًا كثيرة من أشعارها وعناوين قصائدها، وكذلك سجّل لنا تبادل الحوارات والآراء والنقد والألغاز بينه وبينها، ثم بينها وبين علماء آخرين في شكل تبادل طرح أسئلة وإجاباتها.

يدفعنا تاريخ المحدثات بصفة عامة إلى إعادة النظر في أمور كثيرة، من بينها:

(أ) انخراط المرأة المسلمة في حقل تعليمي مهني هو مجال تدريس العلوم الدينية في هذا العصر المبكر، دون مناقشة أو مَشْكَلة موضوع الثقة في قدرات المرأة العقلية أو حيثياتها الدينية للقيام بهذا العمل.

(ب) التدريس لطلبة رجال لم يتحرجوا بل فخروا بتلقي العلم من هذه الشيخة أو هذه العالِمة المحدِّثة... إلخ، مما يشي بعد وجود عقد أو حساسيات جراء التغير في «علاقة القوة» المفترضة بين الطرفين، بل إننا نقرأ مرارًا في تواريخهن إشارات إلى صفة «الرياسة» (فلانة كانت «رئيسة» أو «ذات رياسة»)، بمعنى تحقيق الامتياز والتفرد في مجال التخصص، والوصول إلى منزلة «الرياسة العلمية» أو المرجعية، واستحقاق الاحترام والإجلال من طلبتها والعلماء الآخرين. نذكر على سبيل المثال المحدثة نشوان ابنة الجمال عبد الله بن العلاء (توفيت ١٤٧٥م) في القاهرة، التي اشتهرت «بالدين والتدبير والعقل وعلو الهمة والكرم...» حتى إن قاضي الحنابلة العز الكناني «لم يكن يقوم لمن يدخل عليه بيته من النساء غيرها».

(ج) عنصر «الملازمة» و«المجاورة» المذكورة في هذه التواريخ تعكس صورة غير متوقعة عن عملية تبادل الخبرات العلمية بين العلماء والعالمات في أماكن مثل: مكة، والمدينة، وبيت المقدس.

(د) صفات «العقل» و«الدراية» و«الفهم» و«حسن التدبير» و«الوجاهة» المذكورة باستمرار لوصف المحدثات، يجعلنا نعيد النظر في إشكالية التركيز على «نقصان العقل» في الخطابات الدينية للفقهاء والمفسرين الموجودة في علوم التفاسير والفقه مثلاً. وكذلك انشغال الكتّاب في العصر الحديث بشرح هذا المفهوم وتوسيعه وإضفاء عليه صبغة علمية وسيكولوجية.

(هـ) نالت المحدثات وعملهن كل القبول والمديح والاحترام المجتمعي في ذلك الوقت، ولكن لم يتم تعيينهن في المؤسسات الرسمية مثل المدرسة أو دار الحديث.[١٢]

الفقيهات والمفتيات

اشتغلت النساء بالفقه والإفتاء، وسُجلت آراؤهن الفقهية في بعض المصادر، على سبيل المثال عمرة بنت عبد الرحمن من الجيل الثاني من الصحابيات (ت ٩٨ هـ) التي اعتبرت المصدر والمرجع لعدد من الأحكام الشرعية، واستشهد بحكم من أحكامها مالك في **الموطأ**، وأطلق عليها «العالِمة». وتخصص عدد من الفقيهات في مجال الفرائض والحساب (المواريث) – أي في موضوعات فقهية حسابية معقدة بعيدة عن الموضوعات النسائية البحتة – مثل: أمة الواحد بنت عبد الله الحسين المحاملي (ت ٣٧٧ هـ) وغيرهن كثيرات وصولًا إلى القرن العاشر الهجري. والشيخة عائشة الباعونية الدمشقية (توفيت ٩٢٢ هـ) التي كانت مفتية ومدرّسة وأيضًا أديبة صوفية لها الكثير من المؤلفات في الشعر الصوفي والمدائح النبوية. مرة أخرى تلفت نظرنا تواريخ الفقيهات والمفتيات إلى عدة أمور:

(أ) تشير قضية علاقة المرأة بالتفقه والإفتاء في التاريخ الإسلامي المبكر إلى غياب الجدالات الحديثة حول قلة خبرة المرأة بالعلوم الدينية، أو عدم صلاحيتها بسبب الطبيعة الفطرية أو الوظائف البيولوجية، أو صعوبة المجال عليها... إلخ.

(ب) حدوث الاختلاط والاتصال بين الجنسين في مجالات العلم بطبيعة دون حساسية، ودون الحاجة إلى تبريره أو رفضه.

(ج) إشكالية الأعمال الفقهية للنساء المشار إليها وإلى عناوينها دون العثور على أي من هذه المخطوطات حتى الآن. إلا إننا نظل على استنتاجنا أن بعض الفقيهات قد سجلّن أو جُمعت لهن آراؤهن وشروحهن الفقهية، ولكن هل فقدت جميعها وكيف ولماذا؟

---

[١٢] انظر/ي الدراسة الكاملة، أميمة أبو بكر، "المحدثات في التاريخ الإسلامي – القرن ١٤ و١٥"، مجلة **هاجر**، العدد ٦/٥، القاهرة، دار نصوص، ١٩٩٨.

(د) مارست المرأة «المفتية» (كما كان يطلق عليها في المصادر) الإفتاء في دوائر المجتمع غير الرسمية، قبل «مؤسسة» الإفتاء في العصر العثماني وصبغه بالمركزية السياسية. مرة أخرى عندما يتحول «المفتي» إلى منصب سياسي موحَّد وممثل للدولة بالتعيين من قبل السلطة الحاكمة تخسر المرأة، وتزداد ذكورية السلطة والمعرفة الدينية.[١٣]

الطبيبات

لم يكن للنساء في المجتمعات الإسلامية قبل الحديثة تاريخ مهم في مجال العلوم الدينية فقط، ولكن ثبت اشتغالهن بالعلاج والتطبيب وتواجدهن في المؤسسات العلاجية والمستشفيات، بل تولت ابنة شهاب الدين بن الصائغ في مصر (حوالي القرن الحادي عشر الهجري) مشيخة الطب بدار الشفاء المنصوري، وكان يشار إلى ممارستهن للطب بأنها «مهنة» و«صناعة» - أي احتراف في أنواع وتخصصات عدة مثل «الكحالة» (أمراض العيون) و«جراحة الحروب» و«القبالة» (أمراض النساء). ومرة أخرى لا تخلو هذه الاكتشافات من دلالة بالنسبة لإعادة بناء تاريخ المرأة في مجال العمل العام منها:

(أ) علاقة النساء في المجتمعات الإسلامية الوسيطة بممارسة مهنة الطب وفروعه المختلفة علاقة قديمة.

(ب) إعادة تعريف فروع الطب والنظر إلى البني والممارسات التقليدية باعتبارها ممارسات طبية سبقت «تحديث» المهنة الذي جاء به الفرنسيون والبريطانيون – إلى مصر – في القرن ١٩، فخسرت المرأة وتقلص نشاطها الطبي، وتم إقصاؤها عمدًا من قِبل الإدارة البريطانية وحرمانها من فرص الترقي؛ وبسبب نظريات البريطانيين حول «علاقة القوة والقيادة» بين الرجال والنساء. لم يسمح للنساء أن ينخرطن في مهن الطب الحديث حتى لا يصبحن طبيبات سواء بسواء مع الرجال، لكن تم الاحتفاظ بهن ممرضات فقط.

(ج) إعادة النظر حول مسألة الاختلاط في مجال المهنة والثقة في المرأة؛ حيث تقابلنا أمثلة غير متوقعة عن علاج النساء للرجال، وعن قيامهن بعلاج الجروح وتركيب الأدوية والمراهم واستخدامها. فهناك زينب الأودية (العصر الأموي) التي أطلق عليها في المصادر «طبيبة» بني أود «العارفة بالأعمال الطبية» و«الخبيرة بالعلاج»، التي كانت متخصصة في طب العيون، وكانت تداوي الرجال والنساء من الرمد وغيره، ويشير الطبري في تاريخه إلى «متطببة» عالجت جرحًا لامرأة في كتفها... وهكذا.

(د) لا نجد في تاريخ هذه الشخصيات اندهاشًا من انخراط المرأة في هذا المجال العلمي الطبي، أو

---

[١٣] انظر/ي الدراسة الكاملة، هدى السعدي وأميمة أبو بكر، **المرأة والحياة الدينية في العصور الوسطى بين الإسلام والغرب**، أوراق الذاكرة: ٢، القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ٢٠٠١.

شروطًا توضع لخروجها إليه. إذن فقد عملت المرأة دائمًا منذ قرون، وكانت جزءًا من الحيز العام حتى عصر الدولة العثمانية، وغير صحيح أنها لم تخرج إلا في العصر الحديث فقط، أو أنه يجب «العودة» إلى «التقاليد الإسلامية» الأصيلة حيث المكوث بالمنزل، بل إن كتّاب العصر الحديث هم الذين انشغلوا بإلقاء ظلال الشك على قدرة المرأة على العمل الجاد الصعب، وقللوا من الثقة فيها بحجة «طبيعتها الفطرية العاطفية» و«وظائفها البيولوجية»، فعرقلوا – أي صعّبوا – تواجدها في العمل العام بحجة دورها الحقيقي داخل «مملكة البيت» والمنزل ومتطلباته ...، وهذه الحجج لم يكن لها أي وجود في النصوص القديمة عند الحديث حول الطبيبات والمعالجات ... إلخ.

بالرغم من ذلك نقف مرة أخرى عند إشكالية معينة: لماذا التناقض التدريجي في التأريخ للنساء في التراث الإسلامي، وفي تواجدهن في الأعمال التاريخية على مر السنوات كلما اقتربنا من العصر الحديث؟ هل يعبر ذلك عن غياب المرأة الحقيقي من الساحة أم تنامي التقصير في التوثيق والاتجاه إلى التهميش؟[١٤]

العابدات والصوفيات

هناك تاريخ ثري للعابدات الزاهدات والصوفيات في العصور الإسلامية الأولى، فقد وردت أسماء وتراجم لمجموعات كبيرة في قواميس أعلام «الصالحات» و«الوليات» و«المصطفيات» (كما كان يُطلق عليهن) للكتّاب المعروفين أمثال الأصفهاني وابن الجوزي والسُلمي ... إلخ.

ولكن عادة ما يتم اختزالهن جميعًا في شخصية واحدة فقط هي رابعة العدوية، التي يشوب سيرتها ظلال أسطورية عديدة. كذلك يوجد سوء فهم لهذا التاريخ بالنظر إليه أنه يمثل تراجعًا وانسحابًا وانزواءً للمرأة أو هروبًا من المجتمع، في حين أن القراءة المتأنية لتفاصيل التأريخ تشي بالعكس في غالبية الأحيان، مما يدفعنا إلى تفكيك بعض هذه الافتراضات مثل أن العبادة تقود إلى الوحدة والانعزال. إن طبيعة المجتمعات الإسلامية في ذلك الوقت خلقت الفرص لالتقاء العابدات بالصوفيين والعبّاد الآخرين، وعقد حلقات الدرس والذكر والدعاء، والتقاء المريدين والمسافرين من أقطار بعيدة لسؤالهن وأخذ العظة والبركة، والتعلّم منهن أصول العبادة والتقرب إلى الله والذكر والدعاء.

فهناك من اشتهرن وذاع صيتهن في الأقطار، وتم توثيق إعجاب الناس بدعاء فلانة، أو مشاهدتهم صلوات فلانة أو حفظهم أبيات صوفية وإلهامات كشفية عن لسان فلانة أخرى ... إلخ. أي إن تاريخ الصوفيات هو تاريخ نلحظ فيه ازديادًا في رؤية النساء وظهورهن وليس في اختفائهن أو

---

[١٤] انظر/ي الدراسة الكاملة: أميمة أبو بكر وهدى السعدي، **النساء ومهنة الطب في المجتمعات الإسلامية (ق ٧م – ١٧م)**، أوراق الذاكرة: ١، القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٩.

احتجابهن. إذن هناك الكثير الذي قد نعيد التفكير فيه مثل:

أ- علاقة المرأة الصوفية بالفضاء العام والمساجد وحلقات الوعظ والدرس، والتواجد الظاهر بالأماكن المقدسة مثل البيت الحرام وبيت المقدس، والقيام بالصلوات والدعاء عيانًا، فقد تم رصد، في كثير من الأحيان، وسائل تعبدهن ودعواتهن ... إلخ.

ب- الاختلاط وحرية الحركة والتنقل والسفر للتواصل مع المريدين والصوفيين والعبّاد.

ج- أفكار المساواة التامة أمام الله، والاستقلال الذاتي في ممارسة العبادات والنوافل، وتحقيق الذات والثقة بالنفس، واكتساب قوة روحانية داخلية تجعلهن يتجاهلن النظرة الدونية إليهن، وكذلك القيود الاجتماعية البشرية المصطنعة أمام طريق التواصل مع الخالق العظيم.

د- إسهام «روحانية المرأة» في تطور حركات الزهد والتصوف والحب الإلهي والصور الشعرية الصوفية. وهناك نماذج كثيرة إلى جانب رابعة العدوية، مثل فاطمة النيسابورية، وشعوانة العابدة الأبلية.[١٥]

التاجرات ومستثمرات الأموال

ثمة دراسة لا تزال قيد البحث/الكتابة* وفي طريقها إلى الانتهاء عن قطاعات النساء اللاتي كانت لهن معاملات تجارية كبيرة أو صغيرة اتخذت أشكالًا عديدة، مثل امتلاك الأراضي والمنازل والحوانيت، واستئجار الأماكن، إذ كانت لهن كذلك مهن كثيرة في سوق العمل.

يتم رصد معظم هذه الأنشطة عن طريق التنقيب الوثائقي لإثبات ملكية المرأة للمال والثروة وحجمها وطبيعتها، ثم تصرفها فيها أو إدارتها لها بالاستثمار أو البيع والشراء. وجدنا أنه علينا ملء الفراغات والمساحات، والاستدلال على الظواهر من المعلومات المختصرة لنلخص إلى استنتاجات مهمة حول علاقة النساء بالمال والحياة الاقتصادية في هذه المجتمعات، ثم خصائص التمكين والاستقلالية التي منحتها لهن.

الخلاصة

١- هناك تاريخ منسي للنساء في العصور الإسلامية الوسطى وما قبل الحديثة، إذ يتم عادة القفز عليه من العهد النبوي إلى العصر الحديث مباشرة.

---

[١٥] انظر/ي الدراسة الكاملة، أميمة أبو بكر، "قراءة في تاريخ عابدات الإسلام"، في **زمن النساء والذاكرة البديلة**، تحرير هدى الصدة وأميمة أبو بكر، القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨، ص١٤١-١٦٢.

* صدر لاحقا: أميمة أبو بكر وهدى السعدي، **النشاط الاقتصادي الحضري للنساء في مصر الإسلامية**، أوراق الذاكرة، ع٤٠، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠٧.

٢- التفاصيل العارضة الصغيرة وتعليقات المؤرخين والوثائق المحفوظة كلها مهمة ودالة لكشف النقاب وتحليل ومعرفة المغزى من وراء ذلك كله.

٣- عقد المقارنات بين الفترات التاريخية وسيلة اكتشاف تطور الحياة الاجتماعية والعامة للنساء أو تراجعها، كذلك تفكيك المفاهيم المغلوطة عن الحداثة وما قبلها ومعرفة تراكم الأفكار الثقافية عن عمل المرأة والحياة الأسرية والمجال العام والاختلاط والمساواة ... إلى آخره.

أهمية الدراسات النسائية في الجامعات المصرية

هالة كمال*

تتناول هذه الورقة جانبًا حيويًا من قضـايا المرأة والنوع الاجتماعي من حيث العوامل الثقافية والاجتماعية المتعلقة بالنهوض بالنسـاء، مع التركيز على دور التعليم في نهضـة النسـاء. ومن منطلق كون قضـايا النسـاء تتجاوز حدود الزمان والمكان، وإيمانًا بأن الحركة النسـائية هي حركة ممتدة تاريخيًا، قد تشـهد لحظات صـعود وهبوط تبعًا لحركة التاريخ، تسـعى هذه الورقة إلى تأكيد أهمية التركيز على قضايا النساء في التعليم، وإفراد مراكز بحثية متخصصة في الدراسات النسائية. ومن هنا تنقسـم الورقة إلى جزأين، يتم في الجزء الأول إلقاء نظرة تاريخية على بدايات الحركة النسـائية المصـرية باعتبارها حركة كانت –وما زالت – تسـتهدف النهوض بالمرأة المصـرية، وبالتالي الإسـهام في تحقيق نهضـة فكرية وثقافية على مسـتوى المجتمع ككل.[1] أما في الجزء الثاني فيتم طرح تصـور مبدئي لبرنامج الدراسـات النسـائية في الجامعات المصـرية، بما يتيح مسـاحة أكاديمية جادة للبحوث في مجال قضايا النساء، وبالتالي العمل على خلق مجال معرفي يسهم في التعريف بمفاهيم الدراسات النسوية وتشجيعها ونشرها، بحيث تسهم إلى جانب غيرها من مؤسسات النهوض بالنساء في تغيير المفاهيم الرجعية التي لم تعد تواكب حركة تطور العصر والبشر. وباستدعاء الماضي تسعى هذه الورقة إلى تأكيد دور النخب المثقفة في صـياغة مجتمعها من خلال الجهود الفردية والمؤسـسـية، وعلى رأسها في هذا السياق المؤسسة الجامعية الأكاديمية. وفي الختام تبين هذه الورقة أهمية قيام مركز للدراسـات النسـوية المتخصصـة في الجامعات المصـرية، إحياء لفكرة دراسـات الفرع النسـائي التي صاحبت تأسيس الجامعة المصرية ثم ما لبثت أن توقفت في بدايات القرن الماضي.[2]

---

* هالة كمال، "أهمية الدراسات النسائية في الجامعات المصرية من منظور النوع الاجتماعي"، مجلة **طيبة**، القاهرة: مؤسسة المرأة الجديدة، ٢٠٠٧. وكانت كاتبة هذه الدراسة قد تقدمت بها إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة لطرح فكرة إدخال الدراسات النسائية ضمن برامج الدراسة في الجامعات المصرية، فرشحت الكلية هذه الدراسة للمشاركة في مسابقة المجلس القومي للمرأة في دراسة النوع الاجتماعي، وحازت الدراسة على المركز الثاني في المسابقة في مارس ٢٠٠٧.

[1] للمزيد يمكن الرجوع إلى: هالة كمال، «الحركة النسائية حركة سياسية»، **طيبة: النساء والسلطة**، (القاهرة: مؤسسة المرأة الجديدة)، ع٤، ٢٠٠٤، ص٧-٢١.

[2] للمزيد عن دراسات «الفرع النسائي» في الجامعة المصرية في بدايات القرن، يمكن الرجوع إلى: هالة كمال، «محاضرات الفرع النسائي في الجامعة المصرية، ١٩٠٩-١٩١٢»، **من رائدات القرن العشرين**، تحرير هدى الصدة، القاهرة: المرأة والذاكرة، ٢٠٠١، ص١٧٧-١٩٩.

الحركة النسائية والنهوض بالمرأة المصرية

إن الفكرة المغلوطة السائدة حول مفهوم الحركة النسائية هي أنها تتكون من جهود بعض النساء من أجل الحصول على فئوية قد تتعارض مع مصالح المجتمع ككل، بل إن كثيرًا ممن يعترفون نظريًا بشرعية قيام حركة نسائية تطالب بالمساواة والعدالة الاجتماعية على أساس النوع (الجندر)، إنما يرون أن المطالبة بحقوق النساء هي مرحلة ألا يجب تحتل موقع الأولوية على أجندات العمل السياسي نظرًا لكونها قابلة للحل تلقائيًا بمجرد تطبيق مفاهيم الديمقراطية أو الليبرالية أو الاشتراكية الشاملة. ومن هنا أرى أهمية التأكيد أن الحركة النسائية هي حركة اجتماعية مبنية على فرضية خضوع النساء لصور من القهر والتهميش والاستبعاد في المجتمع، وهي حركة تسعى من أجل تغيير أوضاع النساء في سبيل العدالة والمساواة.

وفي مصر، عادة ما يتم التأريخ لميلاد الحركة النسائية المصرية بخروج النساء في مظاهرات ثورة ١٩١٩ ضد الاحتلال البريطاني، التي تفجرت عقب نفي سعد زغلول ورفاقه من البلاد في أعقاب تصاعد الخلاف بينه وسلطات الاحتلال، كما تميل المصادر التاريخية إلى إرجاع الأسس الفكرية لتنامي الوعي النسوي وحقوق المرأة إلى جهود مفكرين مصلحين من أمثال: جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وقاسم أمين. لكن البحث المتأني في مصادر التاريخ الرسمي وغير الرسمي يشير إلى أن خروج نساء مصر إلى المجال العام مطالبات بالتحرر من قوى الاستعمار قد بدأ قبل عام ١٩١٩ بعقود عديدة، كما أن إرهاصات الوعي النسوي لم تقتصر على الفعل السياسي الحزبي المنظم، ولم تعتمد بالضرورة على أيدي المصلحين الرجال، وإنما عبر ذلك الوعي عن نفسه حينذاك في دعوة المثقفات المصريات على سبيل المثال إلى إعادة النظر في النظم الاجتماعية وحقوق النساء في إطار مشروع النهضة المصرية الشاملة. ومن هنا كان اندلاع ثورة ١٩١٩، التي شهدت سير المرأة المصرية في مظاهرة نسائية عامة يوم ١٦ مارس ١٩١٩، بمثابة لحظة تلتها بل وسبقتها لحظات أخرى تقاطعت فيها قضية تحرير الوطن بقضية نساء هذا الوطن.

إرهاصات التعبير عن الوعي النسوي

تشير المصادر التاريخية الرسمية منها وغير الرسمية إلى تنامي وعي النساء المصريات بحقوقهن وتعبيرهن عن هذا الوعي بداية من نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وإذا كانت بعض نساء الصفوة المثقفة قد اقتبسن الخطاب النهضوي ودعون إلى حصول المرأة على حقوقها في سبيل نهضة البلاد، فإن التأمل في كتابات نساء تلك الفترة وأعمالهن ومطالبهن يكشف عن وجود خيط يجمع بين أهداف رفعة الوطن من ناحية وحقوق المساواة والمواطنة والمعرفة والعمل. وقد كانت عين المفكرين والمصلحين من الرجال متجهة صوب النهضة بأبناء وبنات مصر من أجل النهضة بالوطن، وسعيًا إلى التحرر والتخلص من النفوذ الأجنبي ردًا على توظيف الخطاب الاستعماري لقضية المرأة باعتبارها مبررًا للاستعمار. أما الفكر النسوي فكثيرًا ما عبرت رائداته عن اهتمامهن

الأساسي والإضافي بإصلاح المجتمع والنهضة الثقافية والاجتماعية الشاملة، ومن هنا تميز نشاط المثقفات المصريات في بدايات القرن العشرين بالعمل الاجتماعي من خلال الجمعيات المختلفة، والعمل الثقافي عن طريق إصدار الكتب والمجلات النسائية التي تتبنى قضايا المرأة المصرية. وتذكر بث بارون في كتابها عن **النهضة النسائية في مصر** الدور المهم الذي لعبته الصحافة النسائية بداية من مجلة **الفتاة** الشهرية لصاحبتها هند نوفل، التي أنشأتها في عام ١٨٩٢ «للدفاع عن حقوق النساء التعبير عن وجهة نظرهن»، وما لبثت أن توالت الإصدارات النسائية الصحافية مثل «أنيس الجليس» عام ١٨٩٨، والعديد من المجلات الأخرى اللاحقة مثل «فتاة الشرق» عام ١٩٠٦ لصاحبتها لبيبة هاشم، و«الجنس اللطيف» لملكة سعد في عام ١٩٠٨.[٣] وقد نشأت الصحافة النسائية في مصر متزامنة مع صعود الحركة الوطنية، وعلى الرغم من عدم تبني تلك الصحف القضايا السياسية بصورة مباشرة، فإنه «مع ظهور حركة وطنية كان لابد من خلق تصور جديد على المجتمع وانتماءاته، وبالتالي إعادة التفكير في الأسرة والأدوار الاجتماعية والثقافية للجنسين. وهي القضايا التي حملتها الصحافة النسائية على عاتقها»،[٤] وأصبحت المجلات النسائية منبرًا لمناقشة قضايا تخص علاقة المرأة بالمجتمع، مثل: مسائل الزواج، والطلاق، وتعدد الزوجات، والحجاب، والتعليم، والعمل إلى جانب دورها في تناول شؤون الأسرة والمنزل.

وتؤكد إجلال خليفة الدور الكبير الذي أسهمت به الصحافة النسائية، تحديدًا في بلورة العديد من القضايا التي شغلت الحركة النسائية المصرية، ومنبرًا لعرض نماذج من الحركة النسائية في العالم، حيث خرجت المرأة المصرية إلى مجال الإعلام معبرة عن مواقفها السياسية والاجتماعية والثقافية.[٥] وقد قامت الصحافة النسائية بالدور الأكبر في إثارة القضايا للجدل والنقاش، وأدت إلى قيام حركة فكرية حول قضايا المرأة والمجتمع، وبرغم قيام المجلات بمبادرات فردية فإنها بوجودها جنبًا إلى جنب قد أسهمت في إحداث تأثير هو أقرب إلى العمل الجماعي الفعال. وفي سياق مجتمع «ربات الخدور» ومع غياب وسائل الإعلام كانت الكلمة المكتوبة وسيلة التواصل بين النساء وتجاوز الحجب فيما بينهن ومجتمعهن، وما في ذلك من شحذ لهممهن وتكثيف جهودهن في النضال من أجل حقوقهن.

إلى جانب العمل الصحفي، وتنامي الوعي النسوي المعرفي وتناقله على صفحات الجرائد والمجلات، شهدت بدايات القرن العشرين اشتغال النساء بالعمل التطوعي من خلال الجمعيات لما كان يمثله ذلك لهن من احتلال مساحة بين حدود العام والخاص، حيث إن القيام بالعمل الخيري،

---

[٣] بث بارون، **النهضة المصرية في مصر: الثقافة والمجتمع والصحافة**، ترجمة: لميس النقاش، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص٩ وما بعدها.

[٤] المصدر السابق، ص١٩.

[٥] إجلال خليفة، **الحركة النسائية المصرية: قصة المرأة العربية على أرض مصر**، القاهرة: المطبعة الحديثة، ١٩٧٣، ص٥٩ وما بعدها.

من رعاية المرضى والأيتام والاهتمام بتعليم الأطفال، هو أقرب من منظور المجتمع إلى مجالات عمل النساء. لكن قيام النساء بهذا العمل قد أتاح لهن مساحة خارج إطار شؤون البيت والأسرة، وأسهم في تواجدهن المشروع في مجال العمل العام. كما ظهرت على الساحة التجمعات الثقافية النسائية وقيام «صالونات» ثقافية تلتقي فيها النساء لمناقشة شؤونهن ودراسة سبل الارتقاء بأوضاعهن في المجتمع. وإذا كان قد درج على تسمية حلقات النقاش تلك باسم «صالونات» (صالون الأميرة نازلي، وصالون مي زيادة على سبيل المثال)، فإنما يعكس ذلك شكل تلك اللقاءات لا مضمونها لارتباطها بالطبقة الحاكمة والنخبة المثقفة. لكنه بالنظر إلى تلك «الصالونات» شكلًا ومضمونًا فإننا نتلمس دورها المهم في خلق وعي النساء بقضاياهن وبلورته بصورة تدريجية تراكمية راسخة. كما أنشئت الجمعيات الثقافية ولعل من أشهرها «اتحاد النساء التهذيبي» الذي أنشئ عام ١٩١٤ بوصفه رد فعل لغلق الفرع النسائي في الجامعة الأهلية، وكان الهدف من إنشائه إتاحة مجال المحاضرات التعليمية العامة المتبنية لقضية المرأة.

تعليم النساء على رأس مطالب النساء

بالرغم من ازدحام الصحافة النسائية بآراء تعكس الجدل الدائر في بدايات القرن العشرين حول قضية المرأة وحقوق النساء، واقتصار ذلك الجهد على المبادرات الفردية والجماعية في الإطار الثقافي والاجتماعي، فإن «ملك حفني ناصف» قد قامت في إطار خطبة ألقتها في نادي حزب الأمة (عام ١٩٠٩)، في حضور المئات من السيدات، بتحديد عشرة مطالب نسائية وجهتها إلى البرلمان، وهي:

١- تعليم البنات الدين الصحيح.
٢- جعل التعليم الأولي إجباريًا للجميع وإتاحة فرص التعليم الابتدائي والثانوي للبنات.
٣- تعليم البنات التدبير المنزلي ومبادئ الصحة والتربية.
٤- تخصيص عدد من الفتيات لدراسة الطب، وأسس التربية والتعليم.
٥- إطلاق حرية الفتيات في تعلم العلوم كافة لمن تريد.
٦- تربية الفتيات على الصبر والجد في العمل وغيرها من الفضائل.
٧- اتباع الطريقة الشرعية في الخطبة، فلا يتزوج اثنان قبل التقائهما في وجود محرم.
٨- اتباع عادة نساء الأتراك في الحجاب والخروج.
٩- المحافظة على مصلحة الوطن والاستغناء عن الغريب من الأشياء بقدر الإمكان.
١٠- على الرجال تنفيذ المشروع.

وقد ظلت قضية تعليم النساء هي القضية ذات الأولوية عبر تاريخ الحركة النسائية المصرية، بدءًا من الدعوة إلى التوسع في إقامة مدارس للبنات، مرورًا بمساواة الذكور بالإناث في المناهج

الدراسية والوظائف التعليمية، وصولًا إلى المطالبة بفتح أبواب الجامعة للنساء بداية من الأيام الأولى لنشأة الجامعة الأهلية وإقامة الفرع النسائي. وعلى الرغم من إغلاق الفرع النسائي بعد سنوات معدودة من نشأته فإن الجامعة المصرية فتحت أبوابها لنساء مصر عام ١٩٢٨ على قدم المساواة بالطلاب، مما أسهم بالتالي في ظهور جيل جديد من النساء اللاتي التحقن بسوق العمل العام، وهكذا شهدت بدايات القرن قيام حركة نسائية بتخرج أول دفعة من طالبات جيل جديد من النساء اللاتي التحقن بسوق العمل العام، وبتخرج أول دفعة من طالبات الجامعة المصرية عام ١٩٣٣، ثم تدرج بعضهن في المواقع الأكاديمية والمناصب العامة. تحدث أحمد لطفي السيد عن هذه الحركة في صحيفته الجريدة كالآتي[٦]:

> كانت ترمي هذه الحركة النسائية في مصر إلى غرض أصلي كبير هو تربية المرأة المصرية وتعليمها حتى تشعر لذاتها بوجود خاص وشخصية مستقلة لتستكمل حظها هي أيضًا من الكمال الذاتي ولتنتفع وتنفع بخير الحرية المفيدة التي ما منعتها إياها شريعتنا ولكن أنانيتنا وفرط غيرتنا.

وقد كانت قضية تعليم الفتيات من أكثر الموضوعات المطروحة على الساحة الثقافية المصرية، فإلى جانب مدرسة المولدات التي أ نشأها محمد علي عام ١٨٣٢،[٧] كانت «المدرسة السيوفية» هي أول مدرسة أنشئت للفتيات وتم افتتاحها عام ١٨٧٣ على أن تكون مدة الدراسة فيها خمس سنوات، ثم أنشئت مدرسة أخرى عام ١٨٧٥ ضمت للسيوفية، وظل الوضع على ما هو عليه إلى أن تحول اسم المدرسة إلى المدرسة السنية منذ عام ١٨٨٩.[٨] ومع ذلك ظل المجتمع يتخذ موقفًا مستهجنًا تجاه تعليم الفتيات؛ حيث تشير «نبوية موسى» على سبيل المثال في كتابها «تاريخي بقلمي» إلى نظرة المجتمع –المتمثل في والدتها – إلى تعليم البنات باعتباره «خروجًا على قواعد الأدب والحياء ومروقًا من التربية والدين».[٩] أما فيما يتعلق بأنصار تعليم الفتيات فقد ساد بينهم أيضًا أكثر من اتجاه بشأن طبيعة هذا التعليم. إذ رأت الأغلبية قصر تعليم البنات على مفاهيم التربية وأسس التدبير المنزلي ومبادئ الدين، بما يهيئها للقيام بأدوار الزوجة والأم. أما الاتجاه الآخر وعلى رأسه رائدة تعليم الفتيات في مصر نبوية موسى فكانت تدعو إلى المساواة ما بين الجنسين في التعليم والعمل، كما دعت إلى التحاق الفتيات بالمدارس العليا التي تؤهلهن للعمل فتقول «لقد كنت أعمل

---

[٦] ملك حفني ناصف، **النسائيات**، (ط: ١٩١٠، ١٩٢٤)، القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨، ص١٤٧.

[٧] كان من شروط الالتحاق أن يكون عمر الفتاة بين ٩–١٣ سنة، وأن تكون بكرًا. ولم تلتحق بها أول الأمر أي مصريات، فبدأت بعشر جاريات حبشيات، وكانت أول دفعة من خريجاتها من اللقيطات! للمزيد يمكن الرجوع إلى: إجلال خليفة، **الحركة النسائية الحديثة: قصة المرأة العربية على أرض مصر**، ص١٠٤.

[٨] حسن الفقي، سبق ذكره، ص ٨٧.

[٩] نبوية موسى، **تاريخي بقلمي**، القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٩، ط٣.

جاهدة في أن تتساوى المرأة بالرجل في الوظائف وفي كل شيء».[١٠]

وقد شـهدت بداية القرن العشـرين، وتحديدًا عام ١٩٠١، إتمام الفتيات المصـريات لأول مرة المرحلة الابتدائية، وذلك بحصـول ملك حفني ناصـف وفكتوريا عوض على الشـهادة الابتدائية من المدرسـة السّـنية. وشـهد عام ١٩٠٣ تعيين ملك وفكتوريا معلمتين في السّـنية بعد نجاحهما في دبلوم المعلمات. ثم تبعتهما فيما بعد نبوية موسـى لتعيّن أول معلمة للغة العربية، ثم أول ناظرة مصـرية لمدرسة ابتدائية للبنات عام ١٩٠٩، ثم ناظرة مدرسة معلمات المنصورة عام ١٩١٠.[١١] وإن كنت قد أفردت بعض الوقت للإشارة إلى المناخ الثقافي السائد أوائل القرن العشرين وأوضاع التعليم المدني الرسمي – أي الخاضع للإشراف المباشر من وزارة المعارف – فإنما أهدف من ذلك إلى محاولة تقديم السـياق العام لتعليم الفتيات في مصـر، ذلك السـياق الذي خرجت منه رائدات النهضـة النسـائية المصرية من أمثال: باحثة البادية ملك حفني ناصف، ونبوية موسى، وهما أيضًا من أبرز المحاضرات في الجامعة المصرية عند إنشائها في بدايات القرن العشرين.

الجامعة المصرية

تذكر المصادر التاريخية أن اجتماع اللجنة التأسيسية لمشروع الجامعة المصرية قد عقد يوم ١٢ أكتوبر ١٩٠٦ في منزل سـعد زغلول، تم خلاله الاتفاق على دعوة «الأمة المصـرية» إلى الاكتتاب للجامعة، وقد جاء في هذه الدعوة ما يلي:

> إن جميع الذين يشـعرون منا بنقص في تربيتهم العقلية، يرون من الواجب أن التعليم يجب أن يتقدم خطوة في بلادنا نحو الأمام، وإن أمتنا لا يمكنها أن تعد في صـف الأمم الراقية، لمجرد أن يعرف أغلب أفرادها القراءة والكتابة، أو أن يتعلم بعضـهم شـيئًا من الفنون والصـناعات كالطب والهندسـة والمحاماة، بل يلزم أكثر من ذلك.
>
> يلزم أن شبابنا الذين يجدون في أوقاتهم سعة، ومن نفوسهم سعة واستعدادًا، يصـعدون بعقولهم ومداركهم إلى حيث ارتقى علماء تلك الأمم، الذين يشـتغلون آناء الليل وأطراف النهار، بالهدوء والسـكينة، لاكتشـاف الحقيقة ونصـرتها في العالم.
>
> هذا هو العمل الذي نريد أن نشرع فيه، ونطلب عليه المساعدة من جميع سكان

---

[١٠] نبوية موسى، **تاريخي بقلمي**.

[١١] محمد أبو الإسعاد، **نبوية موسى ودورها في الحياة المصرية (١٨٨٦-١٩٥١)**، سلسلة تاريخ المصريين، ع٦٩، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص١٢-١٣.

القطر.[١٢]

كما جاء في الدعوة أن الجامعة المصرية ستكون «مدرسة علوم وآداب، تفتح أبوابها لكل طالب علم مهما كان جنسه ودينه»، كما تم نفي أية «صبغة سياسية» عن الجامعة.[١٣] وقد لاقى المشروع تأييدًا من الصحافة المصرية مثل صحيفة **المؤيد** و **الجريدة** اللتين شجعتا الفكرة ودعتا إلى الاكتتاب حتى قبل تكوين لجنة مشروع الجامعة المصرية. بينما اتخذ المعتمد البريطاني اللورد كرومر موقفًا متحفظًا من مشروع الجامعة، فتذكر «هدى شعراوي» في مذكراتها أن موقف اللورد كرومر القائم على محاربة كل ما من شأنه تقدم البلاد، قد دفعه إلى «تعيين سعد باشا وزيرًا للمعارف ليبعده عن الجامعة التي كان وكيلًا لمجلس إدارتها».[١٤]

وقد كان مشروع الجامعة يهدف إلى الإسهام في إحداث نهضة فكرية وثقافية في مصر مع الأخذ بالنماذج الجامعية الغربية، ومن هنا كان مشروع الجامعة النهضوي في بدايته يعتمد على الاستعانة بأساتذة أجانب من ناحية، وإرسال بعثات من الأطفال إلى إيطاليا وسويسرا وفرنسا وألمانيا بجهود الأمير أحمد فؤاد في سبيل إعداد أساتذة المستقبل،[١٥] كما أرسلت الجامعة بعثات من الشباب بداية من صيف عام ١٩٠٨ ليعود طلابها فينقلوا معارفهم وخبراتهم لجامعتهم، ويتم بالتالي تدريجيًا الاستغناء عن الأساتذة الأجانب. وهو ما عبر عنه عبد الخالق ثروت في خطبته التي ألقاها بمناسبة افتتاح الجامعة قائلًا:

> ولما كان من الضروري أن يكون التدريس فيها [أي الجامعة] باللغة العربية، عولت اللجنة على أن تبعث بإرساليات إلى البلاد الأوروبية حتى إذا ما أتم أعضاؤها دروسهم واستقصوا العلوم التي انقطعوا لها هناك عادوا فقاموا بالتدريس باللغة العربية كلٌّ في علمه الذي اختص به.[١٦]

وفي ٢١ ديسمبر ١٩٠٨ تم افتتاح الجامعة المصرية في سراي «جناكليس» مقر إدارة الجامعة

---

[١٢] أحمد عبد الفتاح بدير، **الأمير أحمد فؤاد ونشأة الجامعة المصرية**، القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥٠، ص٦-٩.

[١٣] أحمد عبد الفتاح بدير، ص٩.

[١٤] **مذكرات هدى شعراوي**، القاهرة: دار الهلال، ص١١٧.

[١٥] كانت أولى هذه البعثات عام ١٩٠٨ واستمرت بعدها لعدة سنوات، وقد ورد في تقرير حول «حالة الجامعة المصرية» إشارة إلى بعثات الأطفال إلى فرنسا وإيطاليا لحصولهم على شهادة البكالوريا أو ما يعادلها، مع تكفل إدارة الجامعة بتدريسهم اللغة العربية والدين، وإمكانية مواصلة المبعوثين دراستهم للحصول على الشهادات الجامعة، على أن يتعهدوا بخدمة الجامعة عند عودتهم. في **الجريدة**، ع١٥٤٧، ١٤ إبريل ١٩١٢، ص٢.

[١٦] **مجلة الجامعة المصرية**، المجلد الأول، ج١، ١ يناير ١٩٠٩، ص٥-٦.

الأمريكية حاليًا، والذي حضره الخديوي عباس ومدير الجامعة الأمير فؤاد، وقد وصف أحمد لطفي السيد ذلك الحدث بوصفه «ذلك الاحتفال الاختياري الذي اجتمع فيه التاج والأمة ليعظموا قدر العلم، وليثبتوا أقدام الجامعة، وليضمنوا نجاحها».[١٧]

السيدات في الجامعة المصرية

إن مشروع الجامعة المصرية قد أخذ في حسبانه فئات المجتمع كافة رجالًا وأطفالًا ونساء. وكعادة المشروعات النهضوية الكبرى كان للمرأة مكانها المأخوذ في الحسبان بصفتها شريكة أساسية في نهضة البلاد، وليس أدل على ذلك من وجود قاعة استراحة «محجوزة للسيدات». إلا إنه من الجدير بالذكر أن القاعة لم تكن «محجوزة» إلى أجل غير مسمى، حيث ضمت قاعات المحاضرات منذ بدء الدراسة بالجامعة كلا الجنسين. ويورد أحمد عبد الفتاح بدير، في كتابه حول نشأة الجامعة المصرية، جداول تتضمن المحاضرات وأعداد الطلاب والطالبات منذ العام الأول لافتتاحها. ففي الفترة من ٢١ ديسمبر ١٩٠٨ إلى ١٦ فبراير ١٩٠٩ كان مجموعة الطلاب المواظبين على حضور جميع المحاضرات يبلغ عددهم ٢٠٢٤ طالبًا وطالبة، منهم طلبة منتسبون (أي منتظمون) وطلبة متطوعون أو مستمعون.[١٨] وكان عدد الطالبات المنتسبات ٢٢ سيدة إلى جانب المستمعات. ومن اللافت للنظر أن النساء كن يحضرن المحاضرات جنبًا إلى جنب الرجال،[١٩] بالرغم من عدم وجود دلائل بشأن جنسية هؤلاء الطالبات، حيث تذكر بعض المصادر حضور نساء أوروبيات من المقيمات في مصر المحاضرات في الجامعة المصرية. ولا يرد ذكر إحصائي دقيق لحضور المصريات المحاضرات في الجامعة المصرية إلا ابتداء من العام الدراسي ١٩٠٩-١٩١٠ عند التوسع في المحاضرات ليزيد عددها إلى ثماني محاضرات منها محاضرات خاصة بالنساء أو «درس النسائيات» كما يوردها أحمد عبد الفتاح بدير في جدول مفصل بكتابه».[٢٠]

---

[١٧] أحمد لطفي السيد، «الحفلة الكبرى بافتتاح الجامعة»، **الجريدة**، ع٥٤٤، الاثنين ٢١ ديسمبر ١٩٠٨، القاهرة، ص٤.

[١٨] أحمد عبد الفتاح بدير، ص٢٠٩. وفي إعلان بصحيفة **الجريدة** عن المحاضرات بالجامعة تم تقسيم الطلبة إلى المنتسبين وهم يحضرون كل المحاضرات بغرض الحصول على شهادة من الجامعة، والمستمعين الذين يمكنهم اختيار المحاضرات التي يرغبون في حضورها دون الحصول على أية شهادات: **الجريدة**، ع٥٤٣، ٢٠ ديسمبر ١٩٠٨، ص٤.

[١٩] من الملاحظ أن نص محاضرة Mr. Hugh M. Miller، أستاذ الأدب الإنجليزي بالجامعة المصرية، بتاريخ ٢٣ ديسمبر ١٩٠٨، موجهة إلى كلا الجنسين بقوله Ladies and Gentlemen في **مجلة الجامعة المصرية**، المجلد الأول، ج١، ع١، ١ يناير ١٩٠٩، ص٩ من الجزء الإنجليزي.

[٢٠] أحمد عبد الفتاح بدير، ص٢١٠.

دراسات الفرع النسائي/قسم السيدات

تشير إجلال خليفة إلى أن المحاضرات الخاصة بالسيدات جاءت نتيجة «لمطالب الجمعية الأدبية التي رأستها هدى شعراوي في بداية كفاحها في مجال الحركة النسائية».[٢١] وتذكر هدى شعراوي في مذكراتها بإيجاز شديد قصة أولى المحاضرات الخاصة بالنساء، فتشير إلى زيارة الخطيبة والكاتبة الفرنسية من القائمات بالحركة النسائية مدموازيل مارجريت كليمان لمصر، فدعتها هدى شعراوي إلى إلقاء محاضرة عن المرأة الشرقية والغربية، وتم الاتفاق على أن تكون المحاضرة تحت رئاسة الأميرة عين الحياة، فتحدد للمحاضرة يوم الجمعة ١٥ يناير ١٩٠٩ في مقر الجامعة المصرية،[٢٢] وتصف الحدث كما يلي:

> وكانت هذه أول محاضرة ألقيت على جمع من السيدات في الجامعة المصرية. وقد لقيت نجاحًا وتقديرًا شجعاني أن أطلب من «الآنسة كليمان» أن تعود إلينا بعد ذلك لتلقي سلسلة محاضرات مفيدة على سيداتنا، وبخاصة بعد أن رتب سمو الأمير محاضرات خاصة للسيدات أيام الجمع.[٢٣]

ولعل لبيبة هاشم قد لعبت دورًا في إنشاء قسم السيدات أو القسم النسائي داخل الجامعة المصرية بدءًا من العام الدراسي التالي ١٩١٠-١٩١١. كما تشير هدى شعراوي إلى قيام ملك حفني ناصف فيما بعد بإلقاء محاضرات في الجامعة ذلك إلى جانب محاضراتها في قاعة بصحيفة **الجريدة**.[٢٤] ويبدو أنه قد تمت دعوة ملك حفني ناصف إلى إلقاء محاضرات في الجامعة المصرية عن «المرأة المصرية والمرأة الغربية» نشرتها لبيبة هاشم في مجلتها **فتاة الشرق** في مايو ١٩١٠، وهي مقالة طويلة تناولت مقارنة المرأة المصرية بالغربية في أدوار الحياة المختلفة سعيًا إلى التوفيق بين النموذجين» واستخلاص زبدة الاثنين لنعمل بها».[٢٥] فبعد أن كانت محاضرات الجامعة تتضمن محاضرات واحدة للسيدات ضمن برنامج المحاضرات العامة تلقيها الآنسة كوفرير، أصبح هناك قسم خاص يعرف بقسم السيدات أو الفرع النسوي أو الفرع النسائي[٢٦] في الجامعة المصرية جنبًا

---

[٢١] إجلال خليفة، **الحركة النسائية الحديثة**، ص١٢١-١٢٢.

[٢٢] تشير هدى شعراوي إلى مقر الجامعة باسم «قصر خيري باشا» لا «سراي جناكليس»، **مذكرات هدى شعراوي**، ص١١٦.

[٢٣] **مذكرات هدى شعراوي**، ص١١٦.

[٢٤] **مذكرات هدى شعراوي**، ص١١٨-١١٩.

[٢٥] باحثة البادية، «المرأة المصرية والمرأة الغربية: خطبة الباحثة بالبادية»، **فتاة الشرق**، الجزء ٨، مايو ١٩١٠، ص٢٨٣-٢٩٦؛ وتتمتها في الجزء ٩، يونيو ١٩١٠، ص٣٢٧-٣٤٠.

[٢٦] تعددت مسميات هذا القسم عبر السنوات (١٩٠٩-١٩١٢) كما يرد في أحمد عبد الفتاح بدير، ص١٢٥-١٢٨، - ٢١٠-٢١٢.

إلى جنب قسم الآداب والفلسفة وقسم العلوم الاجتماعية والاقتصادية. أما عن محاضرات هذا القسم فكانت كالآتي:

١) علم النفس والأخلاق الخاصة بالنساء، وهي محاضرات تلقيها بالفرنسية الآنسة كوفرير.
٢) مواضيع عصرية، تلقيها بالعربية السيدة نبوية موسى ناظرة مدرسة معلمات المنصورة.
٣) مواضيع في التربية، تلقيها بالعربية لبيبة هاشم صاحبة مجلة **فتاة الشرق**.
٤) مواضيع طبية في علم حفظ الصحة باللغتين العربية والفرنسية.[٢٧]

ويلاحظ حدوث تطوير كبير في موضوعات المحاضرات النسائية في الجامعة على مدى العامين الدراسيين الأخيرين من عمر الفرع النسائي الذي تم وقف محاضراته في مايو ١٩١٢، وقد جاء في تقرير عن الجامعة للعام الدراسي ١٩١٢-١٩١٣ التبرير التالي المهم لوقف محاضرات الفرع النسائي بعد الحماس الشديد الذي كان قد ارتبط بإنشاء الفرع:

> أما الفرع النسوي الذي أنشئ بالجامعة، وأمّه الكثير من عقائل الأسرات المصرية، فقد اضطرت الجامعة لوقف التدريس به هذا العام، حتى توفق لوضع الخطة التي تتبعها فيه، بحيث يكون موافقا لحاجات السيدات المصريات.[٢٨]

لكن من المثير للانتباه هنا أن تقرير الجامعة عن العام الدراسي ١٩١٢-١٩١٣ قد أعلن توقف محاضرات الفرع النسائي، في حين أنه بالرجوع إلى عدد أكتوبر ١٩١٢ من **الجريدة** نجده يتضمن جدول محاضرات الجامعة المصرية للسنة نفسها، وأنه قد تم قصر محاضرات السيدات على «محاضرات باللغة العربية خاصة بالسيدات في علم حفظ الصحة سيما حفظ صحة الأطفال والتدبير المنزلي والتاريخ وغير ذلك».[٢٩]

ويثير هذا التدهور الشديد والمفاجئ في محاضرات الفرع النسائي بالجامعة المصرية أكثر من علامة استفهام. هل يرجع ذلك إلى مرور الجامعة المصرية الأهلية بضائقة مالية أدى تفاقمها فيما بعد إلى تسليمها للحكومة المصرية؟ وهل يرجع إلى ظروف حرب البلقان وبوادر الحرب العالمية الأولى التي دفعت المصريين إلى التقشف فقلّ الإقبال على محاضرات الجامعة لتوفير مصروفاتها؟ أم كان ذلك نتيجة لظهور أصوات تنادي بإنشاء جامعة خاصة بالنساء، وهي قضية دارت حولها مناقشات

---

[٢٧] أحمد عبد الفتاح بدير، ص١٢٥ - ١٢٦.

[٢٨] أحمد عبد الفتاح بدير، ص١٣٠.

[٢٩] **الجريدة**، «إعلان عن محاضرات الجامعة المصرية للسنة المكتبية»، ع١٦٩٩، ١٣ أكتوبر ١٩١٢، ص٦.

عديدة وتباينت فيها وجهات النظر على صفحات الجرائد؟[٣٠] أم إن السبب الرئيسي لوقف هذه المحاضرات يرجع، كما تذكر إجلال خليفة، إلى الموقف المحافظ لكثير من الرجال ممن تجمعوا أمام الجامعة للتعرض للنساء ومنعهن من حضور المحاضرات لما اعتبروه من خروج عن الآداب لخروجهن من بيوتهن وترددهن على الجامعة؟[٣١] أم إن السبب الحقيقي هو الشعور بتنامي الحركة النسائية المصرية ونهضة المرأة المصرية نهضة تعليمية ثقافية قد تدفعها إلى المطالبة بحقوقها الإنسانية بوصفها ذاتًا مستقلة، والخوف من تأثرها بالحركة النسائية العالمية، واتساع مجالات طموحاتها، فتطالب بحريتها وحقوقها السياسية والإنسانية، وبخاصة قد تحولت محاضرات الفرع النسائي إلى منبر يتبنى قضية المرأة باعتبارها قضية ذات الأولوية؟

من المحاضرات النسائية في الجامعة المصرية: نبوية موسى نموذجًا

كانت نبوية موسى (١٨٨٦-١٩٥١) من رائدات تعليم الفتيات في مصر،[٣٢] وقد كانت مؤمنة بضرورة الوعي بخصوصية المرأة وضرورة تأكيد دورها في التاريخ والحياة بشكل عام. ومن هنا كان أن لجأت إلى تأليف مناهج دراسية خاصة بتلميذاتها، ولعل من أبرز مواقفها في هذا الصدد هو انتقادها لكتاب «الفوائد الفكرية» لعبد الله باشا فكري، الذي كان يدرس في المدارس الابتدائية، فقامت بتأليف كتاب «ثمرة الحياة في تربية الفتاة»، الذي تم تحويله فيما بعد إلى كتاب للمطالعة العربية في مدارس البنات.[٣٣] وفي مقدمة كتاب **المطالعة العربية** توضح نبوية موسى منهجها التعليمي القائم على الاختيار لا الأمر والنهي والإجبار، فتقول:

> ولما كنتُ فتاة أشعر بما تشعر به الفتيات، وأعرف من أين يتأثرن وما يحرك عواطفهن، ألفت هذا الكتاب لتلميذات السنتين الثالثة والرابعة من المدارس الابتدائية للبنات، وجعلته حاثًا على الآداب في أسلوب لا يظهر فيه أمر ولا نهي، لأن الإنسان إذا أمر بشيء فربما ثقل عليه عمله، أو نهي عن شيء تاقت نفسه إليه.. لذا شرحت الأمر الحسن ومدحته، وبينت الشيء القبيح وذممته وتركت الفتاة تختار لنفسها ما شاءت...».[٣٤]

---

[٣٠] يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى مقالة شكري صادق، «جامعة النساء الشرقيات على بساط البحث»، **الجريدة**، ع١٠٦٦، ١٠ سبتمبر ١٩١٠.

[٣١] إجلال خليفة، **الحركة النسائية الحديثة**، ص٨٤.

[٣٢] تذكر نبوية موسى قصة سعيها للالتحاق بالجامعة المصرية فور افتتاحها، ورفض طلبها، ثم الاستعانة بها لاحقا كمحاضرة في الفرع النسائي، «ذكرياتي: الجامعة قديمًا وحديثًا»، **الفتاة**، ع١٠٤، ص ١٧-١٨.

[٣٣] محمد أبو الإسعاد، سبق ذكره، ص١٩.

[٣٤] نبوية موسى، **كتاب المطالعة العربية لمدارس البنات**، القاهرة: نظارة المعارف، ١٩١١، ط٢، ص٥-٦.

ويكشف منهج نبوية موسى التربوي عن وعيّ بأن يخاطب التعليم خبرات المرأة بعيدًا عن الأدوار النمطية في إطار أدوار الأمومة والحياة الزوجية، فتنتقل بالمرأة إلى الحيز العام من خلال إلقاء الضوء على الأدوار السياسية البارزة التي لعبتها النساء المصريات والعربيات على مدار التاريخ الإنساني، كما أنه منهج يتميز بالمرونة ويقوم على مفاهيم الحرية والتفاهم والاختيار لا الأسلوب السلطوي الجامد، الذي يرتكز على الأمر والنهي والإجبار. ولعل كتابها **المرأة والعمل**[٣٥] أيضًا بما يتضمنه من موضوعات حول المرأة المصرية وتاريخ المرأة عبر العصور يمثل مؤشرًا لفكر نبوية موسى الذي يربط التعليم بالعمل، الذي انعكس بلا شك على مضمون محاضراتها في الجامعة المصرية. وهي تستهل مقدمة هذا الكتاب بقولها:

> لقد بحثت في كتابي هذا عن تاريخ المرأة في بعض الأمم وعن مواهبها الفطرية؛ وما ينجع في تعليمها خصوصًا ما يتعلق بالفتاة المصرية، ثم أظهرت ما يعوز ذلك التعليم، وطرقت بعض مواضيع أخرى لها مساس بعلاقة المرأة بالرجل مستشهدة بذلك كله على احتياج المرأة إلى العمل لكسب قوتها.[٣٦]

وقد كان لنبوية موسى، بوصفها أول مصرية تحصل على شهادة البكالوريا، وأول معلمة مصرية للغة العربية، ثم أول ناظرة مصرية لمدارس البنات، أن تمت دعوتها عند إنشاء الفرع النسائي بالجامعة المصرية عام ١٩١٠-١٩١١ للاستعانة بها كي تلقي محاضرات باللغة العربية حوض موضوعات عصرية متنوعة، ثم طلب منها في العام التالي أن تلقي محاضرات حول التاريخ القديم والحديث، قامت من خلالها بالتركيز على الشخصيات النسائية البارزة في التاريخ المصري والعربي. وفي أولى محاضراتها بالجامعة المصرية، التي نشرت في جريدة الأهرام بعنوان «المحاضرات النسائية في الجامعة المصرية»[٣٧] تقول نبوية موسى:

> كلفتني إدارة الجامعة هذا العام بتدريس تاريخ مصر، وسنعلم منه إن شاء الله حالة نساء الفراعنة، كما يظهر لنا كفاءة المرأة في زمن العرب الفاتحين.
>
> ويسرني أن أقول إن كلا في الأمتين المصرية والعربية قد بلغ الاهتمام بشأن المرأة شأوًا بعيدًا حتى ساوت الرجل أو كادت. ففي الأمة المصرية شاركته في سياسة الملك وتدبير الحروب. كما شاركته في تعضيد الصناعة وترقية البلاد ... أما في الأمة العربية فقد شاركت المرأة الرجل في حروبه وشجاعته وزاحمته في أسواق

---

[٣٥] نبوية موسى، **المرأة والعمل**، الإسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٩٢٠.

[٣٦] نبوية موسى، **المرأة والعمل**، ص٣ وما يليها.

[٣٧] نبوية موسى، «المحاضرات النسائية في الجامعة المصرية»، **الأهرام**، ١٦ إبريل ١٩١٢. وقد تمت إعادة نشرها في كتاب الأهرام، **شهود العصر**، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٦؛ **هاجر: كتاب المرأة**، ع٥-٦، القاهرة: دار نصوص، ١٩٩٨، ص١٤٣-١٤٦.

الشعر والأدب...

ولعل السر في تقدم قدماء المصريين في العلم والحضارة في رقي نسائهم، كما كان نجاح العرب ناشئًا عن رقي المرأة رقيًا ضارعت به الرجال، والتاريخ كله شواهد ساطعة على أن الأمة إنما ترتقي بنسائها وتنحط بانحطاطهن.[٣٨]

وحين تتحدث عن دور المؤرخين الشرقيين في تدوين التاريخ، تحمل عليهم إغفالهم ذكر إنجازات النساء من الملكات، اللاتي حكمن البلاد فيما مضى من الزمان، فتقول:

انتبه الشرقيون بعد النوم وأرادوا تدوين التاريخ، وقد درست آثاره، فأخذوا يترجمون تاريخ مصر عن الكتب الأجنبية. ومن العجيب أني قرأت بعض هذه الكتب المترجمة، فوجدت أن كتابنا الشرقيين، سامحهم الله، قد حذفوا في ترجمتهم كثيرًا مما يتعلق بذكر النساء.[٣٩]

وهي تشير بذلك تحديدًا إلى ذكر ملكات مصر القديمة، وإنجازاتهن في تاريخ الفراعنة. وهي تحاول تبرير ذلك بقولها إنهم لعلهم قد فعلوا ذلك خشية من تأثير إنجازات النساء في الماضي على ممارسة الرجل المعاصر سلطته على المرأة، فتتساءل ساخرة: «أم خافوا أن تسمع نساؤنا ذلك فتعرف ما للمرأة من المكانة العالية وتخرج من ذلك الخمول والهبوط إلى العمل والحياة، فيصعب عليهم قيادتها كما يزعمون».[٤٠]

ومن اللافت للنظر أن محاضرات نبوية موسى كانت تمثل في ذاتها إعادة قراءة للتاريخ المصري، وتكشف في الوقت نفسه عن وعيها بالدور الذي يلعبه المؤرخون في عملية التأريخ، وما يصاحب ذلك أحيانًا من تجاهل لأدوار النساء في التاريخ العربي والمصري واستبعاد لها. فقامت نبوية موسى بمحاولة إلقاء الضوء على الأدوار التي لعبتها النساء في التاريخ المصري والعربي، بهدف التأكيد على موقع تاريخ المرأة في إطار تاريخ الأمة. وقد كانا التعليم والمعرفة هما السبيل نحو نهضة النساء والمجتمع، وهو ما كانت حريصة على تأكيده دومًا، كما كانت تلك رسالتها التي وردت في إحدى محاضراتها ضمن محاضرات الفرع النسائي في الجامعة المصرية حين قالت:

أريد أن تحيا المصريات حياة حقيقية، فيقبلن على العلم ويسعين إليه سعيًا متواصلًا، فلا يمضي زمن حتى أرى في هذه الدار مئات من السيدات... وأملي وطيد أن تعضدني السيدات في تلك النهضة الوطنية... وما لنا نحن السيدات إلا

---

[٣٨] نبوية موسى، «المحاضرات النسائية في الجامعة المصرية»، **هاجر**، ص١٤٣-١٤٤.

[٣٩] نبوية موسى، «المحاضرات النسائية في الجامعة المصرية»، **هاجر**، ص١٤٥.

[٤٠] نبوية موسى، «المحاضرات النسائية في الجامعة المصرية»، **هاجر**، ص١٤٥.

ما نستطيع الآن، وهو الاهتمام بنشر التعليم بيننا وترقية شؤوننا ليرقى بها الوطن العزيز... هذه نساء أوروبا قد زاحمن الرجال وتطرفت في التمسك بحقوقها إلى حد بعيد فطلبت حق الانتخاب ونحن بإزائها نائمات.[٤١]

علاقة محاضرات الفرع النسائي بالحركة النسائية

إن أولى المحاضرات التي عقدت بالجامعة المصرية للسيدات كانت بمبادرة من هدى شعراوي، رائدة الحركة النسائية المصرية، وكانت المحاضرات الأخيرة قبل وقف الفرع النسائي ذات صبغة نسائية سياسية تحررية. كما أن المحاضرات التي كانت تعقد للسيدات، على مدى سنوات ١٩٠٩-١٩١٢ في إطار الفرع النسائي، كانت تسير جنبًا إلى جنب الدراسات الأدبية والاقتصادية القائمة في الجامعة المصرية منذ نشأتها، وكانت تحضرها السيدات مع الرجال. كما أن دراسات الفرع النسائي كانت تتميز بخصوصية، ليس لمجرد كونها موجهةً خصيصًا للنساء، في إطار خطاب نسائي ثقافي شامل ومتحرر يخاطب المرأة من حيث انتمائها إلى حيزين: العام والخاص، وتتبنى بالتالي قضايا نسائية بعيدًا عن حدود الخطاب التقليدي الذي يضع المرأة في دائرة مسائل التطريز والطهي وغيرها. وهكذا كانت محاضرات الفرع النسائي تتبنى منظورًا صرفًا، فلم تكن المحاضرات مبنية على كتب أساتذة الجامعة من الرجال برغم ورود هذا الاقتراح حينذاك.

ومن الملاحظ أن هذه المحاضرات تطرقت إلى قضايا ثقافية ونسائية شائكة، في ذلك الوقت من أبرزها التأريخ لدور المرأة المصرية عبر العصور في محاولة لإثارة همة المرأة المصرية وحماسها حينذاك في إطار نهضة شاملة، مع ربط حاضر المرأة بماضيها الفعَّال. كما تمت إثارة قضايا متعلقة بالعلاقات الثقافية بين الشرق والغرب، وتحديدًا موقع المرأة المصرية حينذاك مقارنة بالمرأة الغربية، حيث كان النموذج الأوروبي من القوى الدافعة للمشروع النهضوي أوائل القرن. كما لعبت هذه المحاضرات دورًا بارزًا في دفع المرأة المصرية إلى الخروج من حدود الحيز الخاص إلى الحيز العام، وهو ما تمثل على مستوى الفعل بخروج النساء إلى الجامعة لحضور المحاضرات، وعلى مستوى المعرفة من خلال مضمون المحاضرات النسائية. وقد تم تناول قضايا اقتصادية وسياسية مهمة من خلال محاضرات «رحمة صروف»، وكذلك الإشارات المتكررة بشأن حقوق المرأة الاجتماعية والسياسية في محاضرات «نبوية موسى» على سبيل المثال. وهكذا اتصفت هذه المحاضرات بالصبغة الثورية شكلًا ومضمونًا من حيث المضمون المعرفي الذي كان مرتبطًا في الأساس بمبادئ الحركة النسائية ورائداتها المصريات من أمثال هدى شعراوي، وملك ناصف، ونبوية موسى وغيرهن، وخروجها في مضمونها عن موضوعات التعليم الذي اقتبسته الجامعة المصرية عند إنشائها نقلًا عن النموذج الأوروبي.

---

[٤١] نبوية موسى، «المحاضرات النسائية في الجامعة المصرية»، **هاجر**، ص١٤٣-١٤٤.

ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من إلغاء محاضرات الفرع النسائي عام ١٩١٢، فإن صحافة أوائل القرن تشير إلى قيام رائدات الحركة النسائية والثقافية المصرية بإلقاء خطبهن في أماكن أخرى مثل صحيفة **الجريدة** وجمعية المحبة وحزب الأمة، بل في إطار اتحاد النساء التهذيبي حيث تشير مجلة «**الجنس اللطيف**» لصاحبتها ملكة سعد أن ملك حفني ناصف ألقت على سبيل المثال محاضرة حول «تأثير المرأة في العالم» في إطار الاتحاد في مقر سراي الجامعة المصرية يوم ٦ مارس ١٩١٤.[٤٢]

الموجة الثانية من الحركة النسائية المصرية

إذا كان التأريخ لأهم معالم نمو الوعي النسوي منذ نهايات القرن التاسع عشر يعتمد إلى حد كبير على ما شهدته تلك الحقبة من تزايد في مصادر المعرفة، وطرح قضية المرأة على الرأي العام عن طريق كتابات النساء بمبادرات فردية، وتعدد قنوات العمل النسوي الثقافي والاجتماعي عبر الصحافة والجمعيات، وما نجم عنه من تشكيل تيار معرفي جديد أسهم في بلورة وانتشار وعي نسوي جماعي دفع بنساء مصر إلى نقد أوضاعهن، والسعي نحو تغيير أدوارهن الاجتماعية والتمتع بقدر أكبر من الحقوق. ومن ناحية أخرى شهد النصف الثاني من القرن العشرين مظاهر السياسة الداخلية والخارجية للدولة، وما صاحبها من تراجع في فرص العمل وازدياد معدلات البطالة مع تزايد المد الديني، وموقفه تجاه المرأة القائم على تحميل النساء مشكلات المجتمع كافة، والدعوة إلى تنازل النساء عن إنجازاتهن كافة في العقود السابقة، والعودة إلى البيت لإفساح الطريق أمام الرجال ليقوموا بشؤون الوطن والأمة! كما شهدت فترة التسعينيات تصاعد الحركة الطلابية بمن فيهم من نساء شاركن بدور فعّال في العمل السياسي والحزبي، ما لبثن أن تبنين قضية حقوق المرأة باعتبارها رد فعل للنزعة التقليدية الأصولية المتنامية في المجتمع من ناحية، وغياب قضايا حقوق النساء في برامج الأحزاب. ومن ناحية أخرى شهد المجتمع الدولي ممثلًا في الأمم المتحدة تركيزًا على الاهتمام بقضايا المرأة، التي اتخذت أوضح صورها بدءًا من مؤتمر المكسيك عام ١٩٧٥. ولم يقتصر التفاعل بين الفكر النسوي المصري في العقود الأخيرة على الاحتكاك بالفكر النسوي الغربي بما يشتمل عليه من مناهج بحث نظرية ومعرفية من ناحية، وممارسات نسوية مطبقة على أرض الواقع ممثلًا في القوانين المحلية والاتفاقيات الدولية من ناحية أخرى. ولعل من أبرز خصائص العقدين الأخيرين على وجه الخصوص النمو المتزايد لدور وفعالية مؤسسات حقوق الإنسان وحركة المنظمات غير الحكومية ونشاط المجتمع المدني في تكوين قوى ضغط دولية ومحلية لتطبيق الاتفاقيات الدولية.

---

[٤٢] **الجنس اللطيف**، ١٩١٣، ص٢٧٢-٢٧٩.

ويتخذ نشاط الحركة النسائية في العقود الثلاثة الأخيرة شكلين رئيسيين:

١- لجان المرأة في الأحزاب السياسية. وهي بالرغم من وجودها في الأحزاب السياسية الرئيسية في مصر، فإن نشاطها يتحدد في إطار برنامج الحزب. ويتضح من خلال حوار تمّ مع فرخندة حسن، أثناء شغلها منصب أمين عام الحزب الوطني الديمقراطي، أن دور لجنة المرأة وأهدافها تتمثل في «زيادة مشاركة المرأة في الحياة السياسية وعملية صنع القرار... من خلال عقد المؤتمرات والندوات وعبر وسائل الإعلام المختلفة وغيرها من القنوات».[٤٣] وفي حوار مع ليلى الشال، ممثلة عن اتحاد النساء التقدمي بحزب التجمع التقدمي الوحدوي، قامت بتأكيد المفهوم الذي يتبناه حزب اليسار، من حيث رفض الفصل بين قضايا الرجال والنساء، والتعامل مع قضايا النساء بوصفها قضايا ذات خصوصية في المجتمع من منطلق أن «نضالات الرجال والنساء داخل المجتمع غير منفصلة».[٤٤] أما أسمهان شكري فقد أكدت عند حديثها عن لجنة المرأة في حزب العمل أن سياسة لجنة المرأة جزء لا يتجزأ من سياسة الحزب.[٤٥]

وهكذا يتضح أن لجان المرأة في الأحزاب السياسية الثلاثة السابقة لا تقوم بدور مستقل عن أهداف الحزب، ولعل فيما نسمعه من أمينات المرأة في تلك الأحزاب ما يقرب إلينا جو العمل الذي وجدت نساء مصر أنفسهن يعملن في إطاره من خلال لجنة سيدات الوفد المركزية، ومبررات تكوين مؤسسات نسوية مستقلة، وبخاصة في الحالات التي لا تتمتع بها النساء بحرية صنع القرار فيما يتعلق بقضاياهن.

٢- المنظمات النسوية غير الحكومية، وهي منظمات قامت على أساس من العمل المستقل الذي يركز على قضايا النساء من أجل السعي نحو مجتمع تسوده العدالة الاجتماعية والمساواة. وتضمنت هذه المنظمات جمعيات مشهرة بموجب قانون الجمعيات، خاضعة بصورة مباشرة لسلطة وزارة الشؤون الاجتماعية. وفي محاولة للخروج من قيود سلطة الحكومة؛ شهدت الثمانينيات والتسعينيات قيام مراكز بحثية مسجلة على هيئة شركات مدنية غير تجارية تتناول معظمها قضايا المرأة والنوع الاجتماعي من خلال العمل البحثي والميداني؛ إلى جانب منظمات تقدم خدمات صحية وقانونية للنساء. وقد تلقت هذه المؤسسات ضربة مع قيام الدولة بتمرير قوانين العمل الأهلي لعام ١٩٩٩ (الذي ثبت عدم دستوريته) ثم قانون العمل الأهلي لعام ٢٠٠٢، بهدف تضييق الخناق على جهود منظمات حقوق الإنسان. فكانت آخر المعارك المستمرة هي تلك الساعية إلى تغيير قانون العمل الأهلي لما يفرضه من عقبات أمام

---

[٤٣] آمال عبد الهادي ونادية عبد الوهاب، سبق ذكره، ص١٤١.

[٤٤] المصدر السابق، ص١٤٣.

[٤٥] المصدر السابق، ص١٥٢.

قيام مجتمع مدني يتمتع بالحرية والقدرة على الحركة والتغيير.

وهكذا على مر قرن من الزمان يظل العمل النسوي متمثلًا في إثارة النقاش، وطرح قضايا النساء على الرأي العام، وتظل الناشطات المصريات يطالبن بالمزيد من الحقوق في المجالات نفسها التي سبقتها إليها أجيال قرن مضى. وفي السنوات الأخيرة، مع تصاعد الانتفاضة الفلسطينية واحتلال العراق، إضافة إلى التراجع الاقتصادي محليًا، وسيادة سياسات العولمة الرأسمالية والهيمنة الإمبريالية عالميًا، من الملاحظ قيام المنظمات النسائية بالمشاركة في الجهود الساعية نحو الإصلاح والتغيير. ومن الملاحظ أن بدايات الحركة النسائية قد أسهمت في تدريب النساء على مبادئ العمل السياسي بما فيه من تحديد الأهداف واختيار القرارات الاستراتيجية، والعمل المنظم والدؤوب في سبيل تحقيق الأهداف على المستوى البعيد، كما أن تجربة العديد من الناشطات النسويات المعاصرات اللاتي لاحظن تكرار تهميش قضيتهن وذوبانها ضمن قضايا أخرى بدعوى ترتيب الأولويات، قد أثبتت لهن صحة المقولة التي تؤكد أن «التجربة الذاتية هي خبرة سياسية».

الدراسات النسائية

بناء على ما سبق أود أن أطرح تساؤلًا عن مدى كون «الفرع النسائي» في الجامعة المصرية عند نشأتها من إنجازات مشروع الجامعة المصرية الأهلية، أم إنه كان في الواقع من إنجازات الحركة النسائية المصرية أوائل القرن؟ ومن السياق العام الذي نشأت في إطاره دراسات الفرع النسائي، يمكنني الجزم بأن تلك الدراسات المتخصصة كانت بالفعل من إنجازات الحركة النسائية آنذاك، ممثلة في جهود النخبة المثقفة من النساء المصريات اللاتي سعين إلى فتح آفاق جديدة أمام نساء مصر في سبيل تحقيق نهضتهن، وترسيخ مطالبهن وتغيير واقعهن. حيث قام الفرع النسائي على أيدي الشخصيات الرائدة في مجالات الكتابة والصحافة والتعليم العام، في حين أتاحت الجامعة المصرية – بإرادتها والقائمين عليها من صفوة المفكرين الحريصين على نهضة البلاد، وبوصفها معقل النهضة الفكرية والاجتماعية والثقافية - مجالًا رحبًا داعمًا لمساعي النساء. وإذا كانت دراسات الفرع النسائي لم تستمر سوى فترة وجيزة في بدايات القرن الماضي، فلابد لنا اليوم أفرادًا ومؤسسات تشكل الحركة النسائية المصرية المعاصرة من إحياء تلك الفكرة والعمل على إنجازها، في زمن أصبحت «الدراسات النسائية» فرعًا معرفيًا راسخًا في مختلف جامعات العالم – شمالًا وجنوبًا، شرقًا وغربًا.

ومن خلال معرفتنا اليوم بمفهوم «الدراسات النسائية» ونماذجها الأكاديمية العالمية، ودورها في دعم الحركة النسائية عالميًا، وبناء على تاريخنا المحلي الخاص، يمكنني القول إن محاضرات الفرع النسائي بالجامعة المصرية في بدايات القرن العشرين كانت نموذجًا رائدًا لبرامج الدراسات النسائية Women's Studies المتضمنة في غالبية المؤسسات التعليمية العالمية اليوم. حيث تتناول برامج الدراسات النسائية موضوعات وقضايا تأخذ المرأة في الحسبان، ومن أهم هذه الموضوعات

على سبيل المثال:

١) تاريخ النساء والكشف عن المسكوت عنه في مصادر التاريخ الرسمي،

٢) المرأة في موقعها ضمن إطاري الحيز العام والحيز الخاص: من حيث قضايا التعليم والعمل والأسرة والقانون وغيرها،

٣) أشكال مقاومة النساء لمختلف صور القهر والسلطة الذكورية،

٤) صورة المرأة في الثقافة السائدة مع الكشف عن نماذج تهميش النساء وقولبتهن، وغيرها من قضايا تتناولها برامج الدراسات النسائية.[٤٦]

وإذا كانت المعرفة هي من سبل تمكين النساء والنهوض بالمجتمع، فإن المعرفة المتخصصة في الدراسات الخاصة بقضايا المرأة جديرة بأن تتبناها المؤسسة الأكاديمية لدعم الحركة النسائية وجهود المجتمع المدني، في سبيل نهضة المجتمع معرفيًا وثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا.

من المعروف أن مفهوم «الدراسات النسائية» بوصفه فرعًا معرفيًا نشأ في الستينيات من القرن العشرين من رحم الحركة النسائية في علاقتها بالنظرية النسوية (feminist theory) والدراسات الإنسانية، يعتبر مجالًا بحثيًا يقوم على مركزية وجهة نظر المرأة، ويعتمد منهجيا على «الدراسات البينية» (interdisciplinary studies). وقد تبلورت الدراسات النسائية لتقوم على تحقيق هدفين تعليميين أساسيين متداخلين، يتمثل الهدف الأول في توفير مصادر المعرفة والتحليل فيما يتعلق بحياة النساء بغرض تحقيق تغيير في الأنماط الاجتماعية والثقافية القائمة على التمييز ضد النساء. أما الهدف الثاني فهو إنتاج معرفة ناقدة وكاشفة لأوجه القصور في الأفرع المعرفية المختلفة من حيث تجاهلها العمدي أو غير المقصود لمنظور النساء[٤٧]. وفي كلتا الحالتين تجمع الدراسات النسوية بين المعرفة النظرية والتطبيق العملي، أي بين النظريات النسوية وبين خبرات النساء في الحياة اليومية.

وفيما يتعلق بمضمون الدراسات النسائية في المؤسسات الأكاديمية الغربية، تشير ماري ماينارد إلى أن محتوى المواد الدراسية المطبقة في المؤسسات البحثية الغربية تشكل عبر ثلاث مراحل:

أولاً: مرحلة «الاستعادة»، أي مواجهة ما تعرضت له النساء من تجاهل وتغييب وتنميط وتهميش في مجالات الدراسات التاريخية والاجتماعية والأدبية والثقافية.

ثانيًا: مرحلة «إعادة الصياغة»، أي إعادة تقييم الموضوعات الأكاديمية، وتضمين النساء في المصادر

---

[٤٦] للمزيد حول مجالات «الدراسات النسائية» يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى:

Joy Magezis, *Women's Studies* (London: Hodder & Stoughton, 1996)

[٤٧] Mary Maynard, "Women's Studies" in *Contemporary Feminist Theories*, eds. Stevi Jackson and Jackie Jones (New York University Press, 1998), p. 247.

المعرفية التي يتم إنتاجها في صورة مفاهيم ونظريات. وقد شهدت تلك المرحلة إعادة النظر في القهر من حيث مدى التداخل بين العوامل المختلفة فيه مثل: النوع، والطبقة، والانتماء العرقي، وغيرها.

ثالثًا: مرحلة «التأمل ومراجعة الذات»، أي تبني نظرة نقدية للذات، وبخاصة فيما يتعلق ببعض المفاهيم النظرية وتطبيقاتها على فئات دون الأخرى. ومن أهم القضايا التي تناولتها الدراسات النسائية هي اتخاذ موقف نقدي من مناهج التدريس والتعليم بالتركيز على دراسة خبرات النساء، والتعامل مع التعليم باعتباره أداة تسهم في تمكين النساء اجتماعيًا عبر المعرفة.[٤٨]

إدخال الدراسات النسائية في الجامعات المصرية

سأحاول فيما يلي وضع تصور لإدخال الدراسات النسائية في الجامعات المصرية. وأود أولًا الإشارة إلى أن بعض الباحثات والباحثين الأكاديميين المتخصصين في الدراسات النسائية يقومون بجهود بحثية فردية، سواء في صورة دراسات أو ترجمات أو إشراف على رسائل للحصول على درجتي الماجستير والدكتوراه تتبع مناهج بحث الدراسات النسائية. لكن بعض الجهود الفردية لا تكون كافية داخل مؤسسة لا تدرك أهمية هذا التخصص أو تبالي تحديدًا بقضايا النساء. وبالتالي فمن المهم أن تتبنى الجامعة الدراسات النسائية وتدعمها بحيث تصبح كيانًا نشطًا ومتكاملاً.

وأرى أن البداية قد تكون عن طريق الآتي:

١- القيام بدراسة ببليوجرافية للتعرف على جميع الرسائل البحثية الأكاديمية التي تتبع منهجًا نسويًا، وتتخصص في الدراسات النسائية.

٢- القيام بإعداد قائمة تضم أسماء أعضاء هيئة التدريس المتخصصين والمتخصصات في الدراسات النسائية.

٣- إقامة مركز للدراسات النسائية كنواة تبدأ على سبيل المثال في جامعة القاهرة باعتبارها الجامعة الأم، وتحديدًا في كلية الآداب بها، نظرًا لوجود مجموعة صغيرة بها من أعضاء هيئة التدريس ممن هم على دراية بطبيعة الدراسات النسائية ومناهجها البحثية من ناحية، ونظرًا لطبيعة كلية الآداب التي تشجع قيام مناهج الدراسات البينية وتطبيقها.

٤- أن يبدأ نشاط هذا المركز على مستوى الدراسات العليا، بتقديم دبلومة متخصصة في الدراسات النسائية باعتبارها مرحلة مبدئية.

٥- أن يتم دعم هذا المركز بمكتبة متخصصة من المراجع والكتب بمختلف اللغات.

٦- أن يقوم المركز بعقد ندوات تثقيفية عامة، بالإضافة إلى إقامة مؤتمرات متخصصة لتشجيع البحث في مجال الدراسات النسائية، وتبادل المعرفة محليًا وإقليميًا وعالميًا، مع دعم تلك

---

[٤٨] Mary Maynard, pp. 250–252.

الأبحاث بالنشر والتوزيع.

٧- أن يتبنى المركز ترجمة الكتب المتخصصة في الدراسات النسائية من العربية وإليها.

٨- أن يتبنى المركز إعادة إصدار تراث النساء المصريات من نهايات القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين من كتب، وروايات، ودراسات، وصحف ومجلات متخصصة، لإتاحتها للباحثات والباحثين.

٩- أن يتم التأكيد على طبيعة الدراسات النسائية باعتبارها من مجالات الدراسات البينية.

ففي فرع الدراسات التاريخية، يمكن للدراسات النسائية أن تضيف أبعادًا جديدًا للتاريخ من واقع تتبع دور النساء في المسار التاريخي في مصر. وفي فروع اللغات والدراسات الأدبية، يمكن أن يتم التركيز على إبداع النساء في الكتابة وإسهاماتهن في الحركة النقدية والجهود التنظيرية. وفي العلوم الاجتماعية، يمكن التركيز على أوضاع النساء والتعامل مع النوع باعتباره عاملًا جوهريًا مؤثرًا في طبيعة العلاقات الاجتماعية والبنية الثقافية للبيئات والمجتمعات المختلفة. هذا بالإضافة إلى تناول مختلف جوانب الحياة والمؤسسات الاجتماعية من منظور النساء، عند مناقشة قضايا مثل: الأسرة، والعمل، والإعلام، والصحة، والمشاركة ... وهلم جرا.

خاتمة

إذا عدنا مرة أخرى إلى تجربة الفرع النسائي في الجامعة المصرية في بدايات القرن العشرين، فإننا نجد أن تلك التجربة لعبت دورًا في دعم الحركة النسائية بقدر ما كانت نتاجًا لها. فقد شهدت بدايات القرن العشرين نهضة داعية للنهوض بالمجتمع ككل رجالا ونساءً، كما شهدت تنامي وعي النخبة المثقفة بأهمية العمل من أجل تحقيق المساواة بين الجنسين في فرص التعليم والعمل والحياة. وقد جاءت دراسات الفرع النسائي آنذاك بمثابة مساحة إضافية أتاحتها المؤسسة الجامعية لنهضة النساء. فكانت المحاضرات نقطة لقاء بين الشخصيات النسائية البارزة في المجتمع والنساء المثقفات والساعيات إلى المزيد من المعرفة. وقد أسهمت تلك المحاضرات في تنشيط الشخصيات النسائية البارزة في المجتمع والنساء المثقفات والساعيات إلى المزيد من المعرفة. وقد أسهمت تلك المحاضرات في تنشيط الشخصيات النسائية البارزة ودفعهن إلى بذل المزيد من الجهد في التفكير والبحث ونشر المعرفة عن النساء بين النساء. كما قامت علاقة تبادلية بين المحاضرات والمقالات، حيث كثيرًا ما كان يتم نشر المحاضرات في الصحف المصرية، وبالتالي كانت متاحة للقراء والقارئات ممن تمنعهم ظروفهم عن التردد على الجامعة. ويمكن الجزم بأن قيام هذا الفرع النسائي كان له دوره البارز باعتباره ركنًا من الأركان الأساسية والمؤسسة للحركة النسائية المصرية في بداياتها الأولى.

ويدفعني هذا إلى التساؤل عما يمكن أن تحققه الدراسات النسائية في الجامعات المصرية اليوم. من المؤكد أن قيام تخصص أكاديمي في الدراسات النسائية كفيل بدعم الجهود الفردية

والمدنية والرسمية من أجل النهوض بالنساء المصريات في القرن الواحد والعشرين، والعمل على تحويل مسألة النهوض بالمرأة إلى حركة اجتماعية وثقافية شاملة، بحيث تخرج عن طابعها التنموي الحالي. وأرى أن إنشاء مجال للدراسات النسائية يمكن أن يسهم في تحقيق الآتي: التأكيد على أن مسألة النهوض بالمرأة لا تقتصر على تقديم خدمات مادية وعينية للنساء الفقيرات فحسب، وأن الغرض الحقيقي هو إحداث تغيير في أنماط التفكير والتطبيق العملي في الحياة اليومية. فالنهوض بالمرأة لا يقتصر على الجانب التنموي الاقتصادي فقط، بل لابد من إدراك قيمة النهوض الفكري والثقافي للنساء. كما أن وجود كيان متخصص في الدراسات النسائية سيسهم في نشر المعرفة الخاصة بقضايا النساء، وجعل قضية حقوق النساء والمساواة بين الجنسين مطروحة على مستوى فكري يسهم في تغيير العقلية التقليدية التي تميز ضد النساء. بالإضافة إلى ذلك فإن قيام كيان أكاديمي متخصص كفيل بأن يضفي على قضية النهوض بالنساء مزيدًا من الجدية. وأخيرًا فإن الدراسات النسائية مجال سيسهم في إنتاج معرفة جديدة تهدف إلى النهوض بالنساء، وبالتالي المجتمع ككل، فتقوى الحركة النسائية المصرية المعاصرة بتضافر الجهد الأكاديمي المؤسسي مع الجهود الفردية للباحثات، والناشطات النسويات، ومساعي المنظمات النسائية، ومؤسسات المجتمع المدني.

إذا كانت دراسات الفرع النسائي في بدايات القرن العشرين نجحت في التعبير عن أهمية الوعي والعلم والمعرفة ونشرها على مستوى المؤسسات الثقافية، فإن الدراسات النسائية تحمل اليوم قيمة مهمة في تضمين قضايا النهوض بالنساء وإدماجها ضمن المؤسسة الجامعية، وتناولها من منطلق ثقافي جاد كفيل بأن يلعب دورًا تبادليًا وتفاعليًا مع الجهود التنموية. وهي دفعة ضرورية للحركة النسائية المصرية اليوم.

قراءات عامة مقترحة

باللغة العربية

آمال السبكي، **الحركة النسائية في مصر بين الثورتين ١٩١٩ و ١٩٥٢**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

أماني صالح، "نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية". **المرأة والحضارة**، القاهرة: جمعية المرأة والحضارة، ٢٠٠٠.

أميمة أبوبكر، "النوع ومقاربات تخصصية: قراءات في كتيب **طبيعة المرأة**"، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠٧.

أميمة أبوبكر (تحرير)، **النسوية والدراسات الدينية**، ترجمة رنده أبو بكر، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٢.

أوما نارايان، "معارضة الثقافات: التغريب، احترام الثقافات ونسويات العالم الثالث"، **أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن**، تحرير هدى الصدة، ترجمة هالة كمال، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص٢١٥-٢٤٢.

بل هوكس، "المرأة السوداء وصياغة النظرية النسوية"، **أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن**، تحرير هدة الصدة، ترجمة هالة كمال، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص٣١-٤٩.

تشاندرا موهانتي، "أمام أعين غربية: البحث النسوي والخطابات الكولونيالية"، **أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن**. تحرير هدى الصدة، ترجمة هالة كمال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.

جابر عصفور، **دفاعا عن المرأة**، القاهرة: كتاب اليوم، ٢٠٠٧.

جان جيندي بيتمان، "قضايا الجنس". **عولمة السياسة العالمية**، ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٤.

جون سكوت، "الجندر: فئة مفيدة في التحليل التاريخي"، **النسوية والدراسات التاريخية**، تحرير هدى الصدة، ترجمة عبير عباس. القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٥.

الحركات النسائية العربية: مداخلات وأبحاث من أربع بلدان. مجموعة باحثات. القاهرة: مركز دراسات المرأة الجديدة، ١٩٩٥.

حلمية يسري، "مهلا يا دعاة الرجعية"، **مجلة الأمل**، ٢١ نوفمبر ١٩٢٥.

شارلين ناجي هيسي بايبر وباتريشيا لينا ليفي، **مدخل إلى البحث النسوي نظرية وتطبيقا**، ترجمة هالة كمال، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥.

عفاف محفوظ (تحرير)، **النساء والتحليل النفسي**، ترجمة عايدة سيف الدولة، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٦.

فاطمة المرنيسي، "الذكاء أم الجمال؟"، **العابرة المكسورة الجناح**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ٢٠٠٢.

فيرجينيا وولف، **غرفة تخص المرء وحده**، ترجمة سمية رمضان، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص٤٩-٥٥.

قدرية حسين، **شهيرات النساء في العالم الإسلامي**، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠٤.

كاملا بهاسين، **فهم النوع الاجتماعي (الجندر)**. ترجمة مركز سالمة للدراسات والتدريب في مجال المرأة. الخرطوم، مركز سالمة، ٢٠٠٣.

لطيفة الزيات. **الشيخوخة وقصص أخرى**. القاهرة: دار المستقبل العربي. ١٩٨٦.

لطيفة الزيات، "الكاتب والحرية" **الأدب والوطن**. القاهرة: دار نور. ١٩٩٦.

لطيفة الزيات، **الباب المفتوح**، ط١ ١٩٦٠، طبعة جديدة القاهرة: دار الكرمة، ٢٠١٥.

لوسي جلبرت وبولا وبستر، "مخاطر الأنوثة"، **النوع: الذكر والأنثى بين التمييز والاختلاف**، تحرير إيفيلين آشتون-جونز وجاري أولسون، ترجمة محمد قدري عمارة، تقديم هالة كمال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص٧٥-٩٥.

ليلى أبولغد، **الحركة النسائية وتطورها في الشرق الأوسط**، ترجمة نخبة من المترجمين، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة: ١٩٩٩.

مبادئ توجيهية من أجل تعميم قضايا النوع الاجتماعي وتعزيز فعالية آليات النهوض بالمرأة. الأمم المتحدة – اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا. سلسلة دراسات عن المرأة العربية في التنمية.

مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦.

المرأة والذاكرة، ٢٠١٦.

ملك حفني ناصف، **النسائيات**، القاهرة: المرأة والذاكرة، ١٩٩٨.

ميرفت حاتم (تحرير)، **نحو دراسة النوع في العلوم السياسية**، ترجمة شهرت العالم. القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٠.

ميسم الفاروقي، "الهوية الذاتية للمرأة في القرآن والشريعة الإسلامية"، **دعونا نتكلم**. دمشق: دار الفكر المعاصر. ٢٠٠٢.

نادية العلي، **الحركة النسائية المصرية: العلمانية والنوع والدولة في الشرق الأوسط**، ترجمة مصطفى رياض، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤.

ناهد رمزي، **سيكولوجية المرأة: قضايا معاصرة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو. ١٩٩٩.

نبوية موسى، "تعليم البنات وعلاقته بتعليم البنين"، **مجلة النهضة النسائية**، العدد ٤١، أبريل ١٩٢٦.

نبوية موسى، **المرأة والعمل**، القاهرة، ١٩٣٩.

نبوية موسى، **حياتي بقلمي**، القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٩.

نولة درويش، "حول تعريف مفهوم الحركة"، مجلة **طيبة** (الحركات النسائية العالمية)، ع٦، القاهرة: المرأة الجديدة، ديسمبر ٢٠٠٥، ص١١-١٦.

هالة كمال (ترجمة وتحرير)، **النقد الأدبي النسوي**، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٥.

هالة كمال وآية سامي (تحرير)، **النسوية والجنسانية**، ترجمة عايدة سيف الدولة، القاهرة: مؤسسة

هانيا شلقامي (تحرير)، **دراسة النوع والعلوم الاجتماعية**، ترجمة سهام عبد السلام. القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٥.

هدى الصدة (تحرير)، **النسوية والدراسات التاريخية**، ترجمة عبير عباس، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٥.

هدى الصدة (تحرير)، **عائشة تيمور: تحديات الثابت والمتغير في القرن التاسع عشر**، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠٤.

باللغة الإنجليزية

Adichie, Chimamanda Ngozi (2014). *We Should All Be Feminists*. London: HarperCollins.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble*. Routledge.

Code, Lorraine (ed.) (2000). *Encyclopedia of Feminist Theories*. Routledge.

De Beauvoir, Simone (1949). *The Second Sex*. Vintage Classics, 2015.

Freedman, Estelle (ed.) (2007). *The Essential Feminist Reader*. NY: The Modern Library.

hooks, bell (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. South End Press.

hooks, bell (1994). *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. Routledge.

Humm, Maggie (ed.) (1992). *Feminisms: A Reader*. Routledge, 2013.

Makdisi, Jean et al (eds.) (2014). *Arab Feminism: Gender and Equality in the Middle East*. I. B. Tauris.

McCann and Seung-kyung Kim (eds.) (2013). *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives*. Routledge.

Millet, Kate (1969). *Sexual Politics*. Illinios Paperback, 2000.

***

يصدر هذا الكتاب عن مؤسسة المرأة والذاكرة توثيقا لجهد تعليمي امتد على مدار سنوات عديدة (٢٠٠٩-٢٠١٦)، مواكبا لجهود مؤسسة المرأة والذاكرة في نشر المعرفة النسوية. وتأتي سلسلة المحاضرات التعليمية في دراسات النوع (الجندر) ضمن مشروع متكامل يتوجه إلى شباب الباحثات والباحثين في مصر والعالم العربي، مع التركيز على التعريف بأهم مناهج البحث النسوي عبر التخصصات، من خلال عقد برامج المحاضرات التعليمية في دراسات النوع، باللغة العربية، بالتعاون مع الجامعات الحكومية المصرية. ويتضمن هذا الكتاب التوثيقي سردا لبرامج المحاضرات التعليمية في دراسات النوع، بالإشارة إلى الجامعات والكليات التي استضافتها، وعرض موجز لمحتواها، إلى جانب إرفاق نماذج للقراءات المختارة التي يتم مناقشتها مع المشاركات والمشاركين فيها. وترد في ختام هذا الكتاب قائمة بالقراءات العامة، باللغتين العربية والإنجليزية، المقترحة على الباحثات والباحثين المهتمين بمناهج البحث النسوي عبر التخصصات.

20 المرأة والذاكرة
WOMEN AND MEMORY 1995-2015