المرأة المسلمة بين قرنين ..الإنجازات والتحديات

د. أماني صالح(*)

بينما يعبر العالم القرن العشرين إلى القرن الحادي والعشرين تقف قوى عديدة لتراجع مسارها خلال القرن المنصرم وتحدد أهدافها وطموحاتها خلال المئوية الجديدة. قد تختلف القوى التى تجرى تلك المراجعات وتتناقض أهدافها لكنها تشترك جميعاً في سمة واحدة هي السعي لأن يتجاوز انتقالها عبر القرنين مجرد العبور الزمني إلى التحرك النوعي الحضاري.

وإذا كان السؤال المشروع في هذا المقام هو : أين موقع الأمة الإسلامية من تلك المراجعة ؟ فإن الإجابة على ذلك التساؤل هي من الصعوبة بمكان في اللحظة التاريخية التي نعايشها خاصة إذا ما عرّفنا الأمة بوصفها كياناً حضارياً واحداً يحمل ما هو أكبر من التعبيرات العشوائية المتفرقة عن المشاعر.. كيان يحمل رؤية عامة مشتركة ومشروعاً حضارياً وإرادة سياسية فاعلة. في هذا الظرف التاريخي يصبح من الأجدى البحث **في فعاليات هذه الأمة** التي تتجلى فيها مظاهر الوعي المشترك والقدرة على التقييم والتقويم وإعمال الإرادة وتصحيح المسار أملاً في أن تسهم تلك الفعاليات (حركية أومؤسسية ، اجتماعية أو ثقافية أو سياسية ، رسمية أو غير رسمية) في تشكيل الوعي والإرادة الموحدة الفاعلة للأمة في لحظة قادمة. في هذا الإطار يقع موضوع المرأة المسلمة، بل نزعم انه يقع بين الموضوعات التي تحتل الصدارة.

المرأة والقرن العشرون..نقطة تحول

يمثل القرن العشرون بالنسبة للمرأة عموماً أهمية خاصة لا تحظى بها أية فترة تاريخية أخرى. كان القرن العشرون دون منازع هو نقطة التحول الأكبر والأعمق في التاريخ الإنساني بالنسبة للمرأة على وجه العموم بحيث يمكن اعتباره حداً فاصلاً بين حقبتين تاريخيتين مختلفتين نوعياً؛ هو قرن الخروج الجماعي للنساء من معقلهن الضارب الجذور(المجال الخاص أو الأسرة) إلى مشاركة الرجال في الحياة العامة واكتساب صفة المواطنة، ومن دورهن التاريخي في الإنتاج البشري والتنشئة إلى الإسهام في إنتاج مختلف السلع الاجتماعية والثقافية والسياسية والاشتراك في منافع وعوائد المواطنة .

لا شك أن هذا التحول قد صاحبته ولا تزال الكثير من الأزمات ليس أقلها تكييف وتكيف المرأة ذاتها والمجتمع – ببناه الاجتماعية والثقافية القائمة– مع ذلك التحول، وإقامة معادلة جديدة ومتزنة بين "المرأة الطبيعية" و"المرأة المواطنة".

(*) ساهم فى جمع المادة العلمية أ. **منال يحيى**

لم تكن المرأة المسلمة استثناء من هذا السياق ، لكننا نزعم أنها كانت من أكثر النساء في عالمنا المعاصر معاناة من آلام التحول وأزماته ولا تزال. واجهت وتواجه نساء العالم الإسلامي ما واجهته بنات جنسهن في كل مكان من مخاض التحول وتضحياته، لكنهن واجهن فوق ذلك تعقيدات أكثر حدة وعنفاً ترجع للظرف التاريخي الخاص الذي تمر به أمتهن في نفس اللحظة، حيث تعاني الأمة ذاتها أزمة حضارية كبيرة أضافت لمعاناة المرأة الكثير.

لقد كان القرن العشرون بالنسبة للمرأة المسلمة هو قرن تفكك الأنساق الاجتماعية والثقافية التي جثمت على كاهلها منذ مطلع التاريخ المكتوب، لكنه لم يكن – وهنا المعضلة– قرن الحلول والصياغات التاريخية البديلة .. فما بين الحلول المستوردة من تجارب الآخرين ، وبين الارتداد إلى أنساق عتيقة استنفذت أغراضها تأرجحت التجارب والخبرات بنساء الأمة في ذلك القرن الذي رحل بخيره وشره. وبدا ونحن في مطلع قرن جديد أن حل معضلة ومعادلة المرأة في العالم الإسلامي إنما يرتبط ارتباطا عضوياً بحل معضلة الأمة الإسلامية ذاتها في التوصل إلى صيغة دينامية فاعلة للجمع بين الخصوصية الحضارية والمعاصَرة في آن ، فكأن أزمة المرأة المسلمة هي المعادل "النوعي" لأزمة الأمة.

والسؤال الذي يفرض نفسه هو : إذا كان القرن العشرين هو قرن الأزمة فهل يكون القرن الحادي والعشرين قرن الحلول ؟ أغلب الظن أن ذلك متوقف في المقام الأول على جدية المراجعة والتقييم والفهم الواعي للمشكلات ثم على فعالية السعي لإيجاد طَرق الحلول.

المرأة المسلمة بين قرنين .. إشكاليات منهجية

هل يمكن رصد وقراءة تطور المرأة في شتى مناطق وبلدان العالم الإسلامي في إطار منهاجي وتحليلي واحد ؟ وإلى أي حد يمكن لمعالجة منهجية واحدة الاقتراب من مشكلات وحركات المرأة في منطقة جغرافية هائلة تمتد من وسط آسيا إلى المحيط الأطلسي ومن جنوب أوروبا إلى وسط أفريقيا والمحيط الهندي؟ منطقة تعج بعشرات اللغات والقوميات والثقافات والخبرات التاريخية والنظم الاجتماعية المتباينة..بل إن السؤال الأهم لا ينصرف إلى مجرد "الإمكانية" بل إلى "مشروعية" إجراء هذا النوع من البحث من الناحية العلمية لا الأيديولوجية.

على الصعيد المنهجي فقد تم إجراء هذا البحث بغير افتراضات مسبقة تتعلق بوحدة الخبرة الإسلامية في حركة وتاريخ المرأة المعاصر. شرعت الباحثة منذ البداية في الاقتراب من الموضوع من منظور التنوع وتعدد الخبرات والأنماط .. وعبر القراءة الاستطلاعية للمصادر والتجارب المختلفة تكونت أمام الباحثة معالم إطار عام مشترك واضح القسمات شكلته بيانات البحث ذاتها دون افتعال أو استباق للنتائج. لم يكن الإطار البحثي قالباً جامداً بل إطار يجمع بين الوحدة والتنوع . ولم يحمل ذلك الإطار سمات

الاستاتيكية والثبات بل هو أقرب للمسار المتطور. إن تاريخ أو (تواريخ) النساء المعاصرات في العالم الإسلامي أقرب ما يكون شبهاً بتاريخ النهر الذي يبدأ بعدد من الروافد التي وإن تشعبت مصادرها فهي تتجمع شيئا فشيئا نحو تشكيل تيار واحد قوي يتجه نحو مصب واحد.. هكذا بدأ تاريخ النساء المسلمات في مطلع القرن العشرين وهكذا انتهى في نهايته . ورغم هذا الإطار الذي أنتجته مادة البحث فقد ظل لزاماً علينا إفراد مجال واسع للاختلاف وتعدد الأنماط مع اعتبار مساحات الاتفاق.

أقسام البحث

يقوم إطار البحث – رغم التحفظات السالفة- على ركنين تتمحور حولهما مادة البحث:

الأول رصدي يتعلق بمراحل واتجاهات التطور التاريخي للمرأة المسلمة على مدى القرن العشرين.

الثاني: تحليلي يتناول الإشكاليات الكبرى المؤثرة على حركة المرأة عبر القرن و ما يتولد عن ذلك من تحديات مطروحة على مستقبل نساء العالم الإسلامي في القرن الحادي والعشرين.

١- مراحل واتجاهات التطور

تختلف خبرات النساء في العالم الإسلامي وتتنوع تنوعاً كبيراً . ورغم هذا التنوع فإن ظروفاً وقسمات مشتركة تجمع بين تلك الخبرات ، لعل أهم تلك السمات أن ما يعرف اصطلاحاً بـ"قضية المرأة" في العالم **الإسلامي قد ارتبط نشوءا وتطوراً بنشوء وتطور فكرة ومؤسسة الدولة القومية الحديثة**. على ضوء هذه الفرضية يمكن تصنيف ثلاثة مراحل أساسية في التاريخ المعاصر للمرأة في العالم الإسلامي هي: مرحلة النهضة، مرحلة هيمنة الدولة القومية التحديثية، مرحلة إعادة الهيكلة (ما بين فعاليات العولمة والأسلمة).

قبل أن ندلف إلى التعرف على سمات المراحل الثلاثة وما سادها من اتجاهات عامة للتطور لابد من التنويه إلى بعض الملاحظات والمحددات :أولها أن الدراسة ربما لا تستوعب بعض الخبرات التي لا تكتمل عناصر تبلورها من منظور الفرضية السابقة بما يجعلها تقع خارج سياقنا التحليلي مثل حالة النساء المسلمات تحت الاحتلال (نساء فلسطين وكشمير والشيشان وغيرهن)، وحالة نساء الأقليات المسلمة في أوروبا وآسيا ، حيث تحتاج تلك الخبرات الاستثنائية إلى أطر تحليلية خاصة، الملاحظة الثانية أن التعميمات الخاصة بالمراحل الثلاثة لتطور المرأة في العالم الإسلامي لا يمكن وضعها في إطار من التحقيب الزمني (تحديد تاريخي لبدء وانتهاء الفترة) فبعض التجارب مثلاً قد دخلت إلى مرحلة النهضة في فترة مبكرة ترجع إلى القرن التاسع عشر فيما تأخرت تلك المرحلة في تجارب أخرى لمنتصف القرن العشرين،

التحفظ الثالث والأخير مؤداه أن المرور المتتابع بالمراحل الثلاثة ليس حتميا فبعض الخبرات تتداخل لديها مرحلتان أو تضيع الفواصل بينهما أو تتردد تباعا بين هذه وتلك.

أولا . مرحلة النهضة

لا يمكن إيجاد تعريف محدد ومتفق عليه لمفهوم النهضة. فالنهضة مفهوم معيارى يحمل انحيازاته التي قد تثير الخلاف حتى في إطار تلك الفترة الزمنية المشار إليها؛ وقد خلفت لنا تلك الحقبة الزمنية تراثا عريضا من الكتابات التي تبنت مفهوما نقدياً لما يعرف بحركة النهضة النسائية ونظرت إليه كنوع من التحلل والتدهور. وبرغم ذلك فقد فرض تيار النهضة نفسه باستمرار، وأثبت التطور التاريخي أن التوجهات الأساسية لهذا التيار مضت قدما نحو مداها على مدى القرن مما يعطي المفهوم مصداقيته الواقعية ويجعله جديرا بالبحث.

إذا حاولنا تقديم تعريف إجرائي غير أيديولوجي لمفهوم **النهضة النسائية** نراه يشير إلى الخروج المشروع والمعترف به للنساء كجماعة من الإطار التاريخي التقليدي لهن (المجال الخاص أو المنزلي) إلى المجال العام ومؤسساته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والسعي لإقرار معايير عامة مشتركة للنساء والرجال على السواء لعضوية مؤسسة الدولة في إطار مفاهيم المواطنة والحقوق المتساوية.

في هذا الإطار يمكن طرح ثلاثة سمات أو اتجاهات رئيسية لمرحلة النهضة:

—–تراوح الخطاب الأيديولوجي للنهضة بين الإصلاحية الإسلامية والعلمانية

تميزت الدعوة إلى نهضة المرأة في منشأها بكونها حركة "تغييرية" تسعى لاستبدال نسق قائم بنسق آخر بديل سواء من خلال نهج إصلاحي معتدل أو راديكالي.من هذا المنطلق فقد حمل لواء تلك الدعوة قوى التغيير في المجتمع وعلى رأسها ما يسمى باتجاهات التنوير من العناصر العلمانية المتغربة و الاتجاه الإصلاحي الإسلامي الساعي للتجديد في إطار الدين وإعادة فتح باب الاجتهاد. وفي المقابل فقد تركزت عناصر المقاومة والرفض لدعوة نهضة المرأة –بالمفهوم السابق – في القوى التقليدية المستفيدة من الأوضاع الاجتماعية أو الثقافية القائمة ممثلة في التيار الديني المحافظ والقوى الاجتماعية المهيمنة كالتحالف الاقطاعي القبلي المهيمن في العديد من المجتمعات الإسلامية.

تميزت حركة النهضة في تلك المرحلة بالاستقلال عن الدولة في العموم إلا أن ذلك لم يمنع من ارتباطها بالدولة في ظروف بعينها مثل تولي عناصر تحمل مشروعات للتحديث أو الإصلاح مقاليد السلطة مثل محمد علي والخديوي إسماعيل في مصر وخير الدين في تونس إلا أن حركة النهضة النسائية ظلت في تيارها العام أحد تعبيرات نمو المجتمع المدني.

اكتسب تيار الإصلاحيين الإسلاميين ثقلاً بارزا في العديد من تجارب النهضة النسائية بينما لعب العلمانيون الدور الأكبر في تجارب اخرى.

قام التيار الإصلاحي على قاعدة التوفيق بين متطلبات الدين ونهضة المرأة (والمجتمع) من خلال إعادة الاجتهاد في التفسير واستنباط الأحكام . في مصر وهي من التجارب الرائدة في نهضة المرأة وتحريرها اكتسب تيار الإصلاح أهمية كبيرة محتضناً الدعوة إلى نهضة المرأة منذ ظهورها ، تجلى ذلك من خلال إسهامات أعلام هذا التيار في الدعوة إلى تعليم المرأة وإنصافها مثل الشيخ رفاعة الطهطاوي والإمام محمد عبده. ورغم الاتهامات الموجهة إلى رائد تحرير المرأة قاسم أمين بالتغريب والخروج على التقاليد إلا أنه يمكن اعتباره أحد رموز هذا التيار الإصلاحي حيث عني بالبحث عن القاعدة الدينية الشرعية لإنصاف وتحرير المرأة وكشف الخلط بين الدين والتقاليد التى تقوم على استضعاف النساء مبرئاً الدين الصحيح من ظلم المرأة وتهميشها.[١] وتمثل ملك حفني ناصف أحد أبرز الرموز النسائية لهذا التيار حيث قامت دعوتها لإصلاح حال المرأة والمجتمع على أساس تفعيل قيم الدين ومبادئه وأحكامه وإعادة تفسير ما أساء السابقون تفسيره أو تعسفوا في استنباطه، كما حملت سوء وضع المرأة على التعسف في استخدام الشرع ضد النساء من قبل التقليديين والتفريط في مرجعية الدين وما يؤمنه من حقوق والتزامات من قبل المتغربين.[٢]

في تونس احتضن التيار الديني الإصلاحي دعوة تحرير المرأة في منشأها تمثل ذلك على الصعيد النظري في إسهامات المصلح التونسي الطاهر حداد الذي وجه في كتابه العلامة (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) نقداً حاداً لأوضاع المرأة في المجتمع التونسي والمجتمعات العربية عموماً ، وعزا الظلم الواقع على المرأة إلى الأعراف الاجتماعية التي تتمسح ظلماً في الدين وإلى القراءات الفقهية التاريخية المتحيزة لنصوص الشرع موضحا الفائدة الجمة التي تعود على المجتمع من إنصاف المرأة وإصلاح أوضاعها.[٣] وعلى الصعيد المؤسسي تجسد الاتجاه الإصلاحي في اتحاد النساء المسلمات التونسيات الذي نشأ عام ١٩٣٦ كأول الحركات التونسية برئاسة بوشيرة بن براد . وتعتبر نشأته استمراراً لمؤسسة الزيتونة بسماتها القومية والإسلامية . وقد دعا الاتحاد للانتماء العربي الإسلامي لكن عضواته كن يرفضن أوضاعهن التقليدية واتجهن إلى قراءة النص القرآني من رؤية جديدة تبرز الجوانب الإيجابية المتعلقة بالنساء. وقد كان هذا الاتحاد مدرسة تخرجت منها العديد من المناضلات التونسيات.[٤]

وفي الهند كان مولد الدعوة إلى نهضة المرأة المسلمة من لدن تيار الإصلاح والتجديد من خلال المدرسة التي عرفت تاريخيا بسم "حركة إصلاح المرأة" وتنتمى هذه المدرسة إلى الأفكار الإصلاحية للعلامة والمفكر السير سيد أحمد خان التي قامت على التوفيق بين الدين الإسلامي والعلم الحديث . نشطت هذه المدرسة في نهاية القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين ورفعت لواء التعليم باعتباره

أهم مطلب لإصلاح حال المرأة المسلمة في الهند. ويعد من رموزها الشيخ عبد الله صاحب أول جريدة نسائية صادرة بالأوردية باسم خاتون أو المرأة. أما أبرز التجليات المؤسسية للحركة فهى جمعية حماية الإسلام ١٨٨٥، ومنظمة المرأة المسلمة التي نشأت في لاهور سنة ١٩٠٨.

عرفت تجارب اخرى فى العالم الإسلامي بروزاً أكبر لدور التحديثيين العلمانيين في الدعوة إلى نهضة المرأة كما حدث فى الخبرة الإيرانية خاصة بعد الثورة الدستورية في مطلع القرن العشرين . في تلك الخبرة شكلت حركة المطالبة بالمساواة والإصلاح الاجتماعي والقانوني جزءاً من حركة عامة للمثقفين والنخبة من أجل تحديث الأبنية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الإيرانية مستلهمة التطور الحادث فى الغرب. ورأت تلك الحركة أن الشرط الضروري لنهضة الأمة بشكل عام – ومن جملتها المرأة– هو علمنة العادات والقيم ومؤسسات الحياة السياسية والاجتماعية. وقد برزت في نهاية ق ١٩رموز علمانية تدعو لنهضة المرأة خروجاً عن السياق الديني السائد في المجتمع مثل ميرزا فتحالى أخوندزاده، وميرزا أغاخان الكرماني. ومن الناشطات العلمانيات برزت أسماء صديقة دولت أبادي صاحبة صحيفة (زبان وزنان) أو صوت المرأة وآفاق برسا صاحبة مجلة جهان وزنان (أو عالم المرأة) وتاج السلطنة. وقد قام مشروع النسويات العلمانيات في إيران على شقين أولهما الحصول على حقوق المساواة والثاني أن تكون تلك المساواة في إطار ديمقراطية برلمانية علمانية.(٥)

ومن السمات التي تجدر ملاحظتها في شأن الخطاب الأيديولوجى للنهضة هو وجود مفارقة نوعية بين خطابات الرجال والنساء المعنيين بنهضة المرأة في تلك الفترة. ففي حين نلحظ اتجاها من الكتاب الرجال إلى التجريد ومناقشة العموميات وميلا إلى الحدة والتصادم، حمل الخطاب النسائي نزعة إلى الاعتدال والتوفيق واتجاها لمناقشة المشكلات العملية شديدة الاتصال بواقع حياة النساء ومعاناتهن. تسري تلك السمة على الخطابين الإصلاحي والعلماني على حد سواء..على سبيل المثال ففي الخطاب العلماني نجد اتجاها واضحا من الكتاب الرجال مثل ميرزا الكرماني وأحمد كسرافي في إيران وسلامة موسى في مصر إلى الدعوة للقطيعة الكاملة بين المشروع الحداثي ومن جملته تحرير المرأة وبين الدين. كما يصمون الثقافة الإسلامية بالقمع والعداء للحريات ويحملونها مسئولية التخلف في السياق الاجتماعي والسياسي. على الجانب الآخر اتجهت داعيات النهضة من العلمانيات إلى تجنب هذا التصادم وحاولن إيجاد جسور للصلة بين الدعوة لتحرير المرأة وبين الدين عن طريق تثوير الإسلام والبحث عن المضامين التقدمية فيه. هكذا نجد على الصعيد الحركي رابطة النساء الوطنية الإيرانية التي نشأت في العقد الثالث من القرن العشرين كمنظمة راديكالية تضع في صدارة أهدافها " ترسيخ واحترام تشريعات وقيم الإسلام". وفي مصر لم تجد الناشطة الليبرالية المصرية الشهيرة درية شفيق غضاضة في القول بأن "الدين الإسلامي لا يعد مسئولاً عن حالة الهبوط التي كانت فيها المرأة المصرية في أوائل القرن العشرين في النواحي الفكرية والاجتماعية

والأدبية، ووجدت درية شفيق لديها الجراءة لممارسة نوع من الاجتهاد (الليبرالي العلماني) في الإسلام من خلال رأيها حول التمييز بين مبادئ الإسلام عامة وتشريعاته واعتبار أن للمبادئ أولوية تجب التشريعات باعتبارها المأمور بنشرها على العالم بينما يرتبط تطبيق التشريع بمراعاة المحيط الاجتماعي. فكانت دعوتها إلى "تغيير التشريع دون مساس بالمبادئ الدينية التي ينبغي أن تبقى دون تعديل"[٦] . وعلى هذا (الاجتهاد الفكري)- إن جاز التعبير- بنت درية شفيق دعوتها لحظر تعدد الزوجات وتقييد حق الرجل المطلق في الطلاق.

ب- قضايا النهضة .. التعليم والحجاب

شغلت العديد من القضايا أجندة مرحلة النهضة ؛ وبين هذه القضايا احتلت قضيتان على وجه الخصوص أهمية كبيرة في شتى بقاع العالم الإسلامي هما قضيتا التعليم والحجاب . إن أهم ما يميز أجندة تلك المرحلة أن الذي حدد عناصرها هو المجتمع المدني نفسه ممثلاً في المصلحين من أنصار تحرير المرأة، والنخب الرائدة من النساء المتعلمات أو حتى العناصر التقليدية المناهضة لتغيير واقع المرأة.

- **التعليم ..جسر العبور من الظل إلى النور**

احتلت قضية التعليم – وليس المساواة- مكانة الصدارة في تلك المرحلة من مراحل تطور المرأة. لقد مثل التعليم في المقام الأول الأداة الضرورية التى تؤهل المرأة بالقدرات اللازمة لممارسة ما تطالب به من حقوق المواطنة ، فهو أداة لتغيير وعي النساء ومفاهيمهن وطموحهن من الإطار الضيق للمعرفة النسوية الأولية بالوظائف والأدوار التقليدية إلى الإطار الأوسع للمعرفة التى تتماس مع حدود الوطن والأمة والعالم، كذلك كانت مطالبة النساء بنصيب في التعليم هي أول اختبار تمارس فيه النساء حقوق المواطنة بتأكيد حقهن في المشاركة مع الرجال في موارد ومنافع وطن يتشاركون معاً في عضويته. وعلى الجانب الآخر فقد كان انتشار التعليم في المجتمع شرطاً ضرورياً لنجاح الدعوة إلى تحرير المرأة من قيودها بما أنتجه التعليم من نخبة من الرجال المستنيرين الذين يدركون قيمة العلم للإنسان عموماً ويدركون علل المجتمع ويطرحون الأفكار للعلاج والإصلاح.

لهذه الأسباب جميعها حظيت مسألة تعليم المرأة بمكانة رفيعة لم تبلغها قضية أخرى في مسار النهضة إلي الحد الذي يؤرخ فيه لبدء النهضة في أغلب خبرات العالم الإسلامي بظهور مسألة تعليم الفتيات. في تركيا يبدأ الحديث عن نهضة المرأة بافتتاح كلية المعلمات في عهد السلطان عبد العزيز (١٨٦٣) وما تلاها من افتتاح العديد من المدارس مروراً بإنشاء أول كلية نسائية تابعة لجامعة اسطنبول في فبراير ١٩١٤.وفي مصر يبدأ التأريخ للمرأة على صعيد الفكر بكتاب رفاعة رافع الطهطاوي" المرشد الأمين للبنات والبنين " الذي شرح فيه الفوائد الجمة لتعليم النساء لكل من الأسرة والمجتمع فضلا عن الرجال

والنساء على السواء، أما على صعيد الواقع فتعد مدرسة القابلات التي أنشأها محمد علي ثم مدرسة السيوفية التي أنشاها الخديوي إسماعيل (١٨٧٣) لتعليم الفتيات تعليما حديثا علامة بارزة في تاريخ تطور المرأة سبقت الدعوات لتحريرها. وفي الهند سار تاريخ نهضة المرأة ملازما لتطور ونهضة تعليم الفتيات التي شهدت طفرة بين عامي ١٩٠٤- ١٩١١ بفتح العديد من المدارس في مدن بومباي وكراتشي وكالكتا وأليجراه ولاهور بفضل أنصار حركة إصلاح المرأة والجمعيات التي أنشأوها لهذا الغرض وما رصد لها من أوقاف.

لقد كان ظهور نخبة من رائدات نهضة وتحرير المرأة نتاجاً خالصاً لحركة إنشاء المدارس سواء العامة أو الأهلية أو الأجنبية. وتثير قضية المدارس التبشيرية التي استشرى إنشاؤها في أرجاء العالم الإسلامي إبان ضعف الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر تثير لبساً كبيرا حول دورها الحقيقي في النهضة النسائية. ففي بعض الخبرات كما هو الحال في سوريا ولبنان حيث تعيش أقليات مسيحية واسعة كان لتلك المدارس دور كبير في إنتاج نخبة من النساء المتعلمات اللاتي لعبن دورا هاما في الدعوة لنهضة المرأة وإنشاء الصحافة النسائية في الشام والتي انتقلت مع هجرتهن إلى مصر.[٧] لكن تأثير تلك المدارس كان عكسياً في خبرات أخرى خاصة لدى الغالبية المسلمة التي أحجمت عن دفع بناتها في هذا اللون الوحيد المتاح من التعليم خشية فتنتهن في دينهن. وإلى هذا السبب يُعزى تأخير تعليم الفتيات في العديد من المناطق كالسودان التي حاربت فيها سلطة الاحتلال انشاء مدارس أهلية تنافس مدارس التبشير مما عوق تعليم الفتيات على نطاق واسع لسنوات حتى سمح للتعليم الأهلي بقيود عام ١٩٠٨ ولم يتم التوسع فيه إلا مع مطلع العشرينيات . لكن التعليم التبشيري أسهم بشكل إيجابي في تعليم النساء من منطق آخر هو "التحدي والاستجابة" إذ أثار هذا اللون من التعليم تحرك الغيورين على الدين من المصلحين لإنشاء المدارس الأهلية سواء بجهد فردي كما حدث في السودان، أو بجهد منظم كما حدث في الهند من خلال نشاط جمعية حماية الإسلام التي بادرت بافتتاح ٥ مدارس ابتدائية في لاهور عام ١٨٨٥ بغرض الحفاظ على القيم الإسلامية للحياة ومواجهة نشاط الجماعات التبشيرية.

إن القيمة الحقيقية لتعليم الفتيات أنه كان الانطلاقة التى انبعثت منها كافة الأبعاد الأخرى لحركة نهضة المرأة ،فالنخبة المتعلمة من الرائدات هن اللاتي مارسن بعد ذلك نشاط الكتابة وإنشاء الصحف النسائية والجمعيات والخطابة ، وطورن عبر جهد فكري متعمق مجمل المطالب الخاصة بالمرأة وحقوقها. فطرحت ملك حفني ناصف التي تنتمي لأول جيل من خريجات مدرسة المعلمات السنية في مصر مطالب راديكالية لصالح المرأة بمعيار زمانها حين دعت في مؤتمر دولي لطلاب الإصلاح عام ١٩١١ إلى تعليم البنات في الابتدائي والثانوي مجاناً وجعل التعليم الأولي إجبارياً وفتح باب التعليم العالي لمن تستطيع منهن.[٨] ونادت زميلتها نبوية موسى بالمساواة المطلقة في التعليم والعمل.[٩] وفي الهند كانت مؤتمرات

التعليم المحمدي هي المنابر الأولى لصوت ومطالب النساء ففي مؤتمر عام ١٩٠٣ كانت أول مشاركة للهنديات المسلمات في تظاهرة عامة تحدثن خلالها عن وضع المرأة ومشكلاتها علانية لأول مرة، ومن خلال تلك المنتديات نمت الحركة النسوية للهنديات المسلمات. وفي السودان كانت خريجات كلية المعلمات التى أسست في إبريل ١٩٢١ هن بذور الحركة النسوية السودانية .

لكن تعليم النساء الذي احتضنه التجديديون الإسلاميون وتحمس له العلمانيون قد واجه بدوره معارضة عنيدة تركزت فيما يعرف بالتقليديين من رجال الدين المحافظين ومراكز النفوذ الاجتماعي في مجتمعات ذات سمات قبلية- اقطاعية. لقد رأى هؤلاء في التعليم وسيلة تهدد إحكام قبضتهم وقبضة المجتمع على النساء لذلك كالوا الاتهامات لتعليم الفتيات العلوم الحديثة بلغت للقول بأن هذا اللون من التعليم ضد الإسلام وأنه وسيلة لإخراج النساء عن التقاليد . وتذكر إحدى الكاتبات انه قد بلغ من شيوع تلك المقولة بين العامة في إيران أن النساء المتعلمات كن يخفين حقيقة تعلمهن أو معرفتهن بالقراءة والكتابة [١٠]. وقد خبرت أغلب البلدان الإسلامية في عصر النهضة حملات مطولة في الصحافة أو عبر الكتب حول المشكلات التي يخلقها التعليم للمرأة والمجتمع مثل تأخير سن الزواج وشيوع زواج الاختلاط وفشل الزوجات المتعلمات في الحفاظ على الأسرة نتيجة ميلهن لعدم طاعة أزواجهن ..الخ[١١]

- **الجدل حول الحجاب**

لم تثر قضية في التاريخ المعاصر للمرأة المسلمة من جدل قدر ما أثارت قضية الحجاب. فقد امتزجت في هذه القضية الأبعاد الرمزية والوظيفية واختلطت فيها الاعتبارات السياسية والاجتماعية والدينية فأعطتها طابعاً مركباً بعيدا عن الموضوعية، وبقدر اتساع تداول هذه القضية كان غموض المفهوم وتعدد دلالاته والتباسها.

إن أول ما يتعين الالتفات إليه هو ضرورة تناول المفهوم من منظور اصطلاحي يعنى بدلالاته في لحظة تاريخية معينة ؛ فالحجاب في مصطلح نهاية القرن لا يعني نفس مفهومه في مصطلح بداية القرن.. لم يكن مصطلح الحجاب في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ليشير إلى مجرد زي ، بل كان يشير إلى نمط حياة وسلوك ونسق للقيم أو ما أسماه البعض بـ(الحجاب كمؤسسة). مثّل "الحجاب" في تلك الفترة نظاماً اجتماعيا مؤداه التزام النساء البيوت واحتجابهن عن الظهور العام وارتبط بذلك مجموعة من التوابع القيمية والسلوكية مثل إدانة الاختلاط وخروج المرأة، والفصل بين الرجال والنساء والتقسيم الجامد للأدوار الاجتماعية بين العام والخاص وعزل النساء عن المؤسسات العامة كالتعليم والعمل والسياسة ..الخ. أما الزي الخارجي الذي يترجم تلك المعاني عندما تضطر النساء للخروج من المنزل فقد تعددت أشكاله ومسمياته في أنحاء العالم الإسلامي بين البُردة و الحجاب و البرقع والشادور لكنها حملت كلها

ذات الدلالة الاجتماعية والسلوكية. في ضوء هذا المدلول الاجتماعي الواسع للحجاب يمكن فهم المعارك التي ثارت حوله بين أنصار التغيير والتقليديين. فالدفاع عن الحجاب كان يعني إبقاء الوضع على ما هو عليه بينما كان مفهوم النهضة يعني تفكيك نظام الحجاب كنظام حياة أو تقييده . لا غرو إذن أن حمل أنصار المرأة حملة شعواء على "الحجاب" وكان على رأسهم قاسم أمين في مصر وجميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي في العراق وأحمد كسرافي في إيران وسير محمد شافي في لاهور بالهند. كما اعتبر رفع الحجاب/ الزي رمزا لبلوغ ثورة النساء ذروتها وأعلى درجاتها :كما فعلت الإيرانيات عام ١٩٠٦ إبان الثورة الدستورية، والمصريات بزعامة هدى شعراوى ، والسوريات في مظاهرة ساحة المرجة في أوائل الثلاثينات بزعامة ثريا الحافظ حين رفعن النقاب دفعة واحدة مطالبات بحق النساء في الانتحاب والترشيح . وكذا فعلت مجموعة من نساء الكويت والبحرين في الخمسينيات احتجاجاً على ما يرمز إليه الحجاب . فلم يكن الحجاب أبداً مجرد غطاء للشعر كما آل به الحال في نهاية القرن بل كان غطاء مادياً واجتماعياً شاملاً للمرأة.

ج– الحركة الوطنية ..نقطة الانكسار والتحول من الخاص إلى العام

إذا كان جوهر النهضة النسائية كما خبرها العالم الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هو خروج المرأة المشروع والمعترف به لأول مرة في التاريخ من المجال الخاص للأسرة إلى حركة المجتمع والاعتراف لها بالحقوق المتساوية كمواطنة، فإن التحرك نحو هذا الهدف والانتقال من مرحلة الدعوة والخطاب إلى الفعل قد تم بمناسبة الحركات الوطنية التي اجتاحت العالم الإسلامي منذ مطلع القرن العشرين وامتدت في بعض التجارب إلى خمسينات القرن وما بعدها.

لقد أتاحت ظروف الأزمة الوطنية لحظة نادرة للمرأة للتغلب على الصعوبات والعقبات التي حالت بينها وبين المشاركة في الحياة العامة . فالأزمات الوطنية خلقت حالة من حالات الضرورة والاستثناء الذي فرض على المجتمع كله ترتيب أولوياته وعلى المقاومة التقليدية الشرسة إزاء خروج المرأة التخلي عن مواقفها مؤقتاً. كما أن زخم المشاعر والأفكار الذي اجتاح المجتمع في تلك اللحظة انتهك الأستار التقليدية التي حالت بين المرأة وشئون أمتها طويلاً ففتح أمامها مجالات جديدة للوعي والإدراك تجاوزت الحدود الضيقة لبيتها وأسرتها. ففي إيران انغمست النساء الإيرانيات رغم قوة التيار التقليدي في الكفاح من أجل حكومة دستورية (١٩٠٥– ١٩١١) وشاركن في المظاهرات والاعتصامات والحرب الأهلية التي اندلعت في أعقاب الحركة الدستورية بين الجيش والثوريين. وفي مصر خرجت النساء بأعداد كبيرة في مظاهرات ثورة ١٩١٩ وتصدين لرصاص الاحتلال البريطاني وسقطت منهن الشهيدات، كما مارست النساء ما هو أكبر من التعبير العفوي عن الشعور الوطني فأسهمن في الأنشطة الرامية إلى تفعيل الثورة مثل الضغط

المعنوي لضمان الإلتزام بإضراب الموظفين وتنظيم حملات لمقاطعة البضائع الإنجليزية وسحب الودائع من البنوك البريطانية.

أما في تركيا فيؤرخ لبدء تاريخ الحركة النسائية بالدور الذي لعبنه في حركة الكفاح ضد الجيوش الأجنبية الغازية (اليونانية والبريطانية والفرنسية) التي اجتاحت أراضي السلطنة في أزمير واسطنبول وجنوب الأناضول بعد الحرب العالمية الأولي، فقد شاركت النساء في الاحتجاجات والاجتماعات المفتوحة بجميع المدن التركية كما انضمت كثيرات منهن إلى الجيش الوطني بقيادة مصطفى كمال أتاتورك وشاركن كمقاتلات في حرب الاستقلال. في سوريا شاركت النساء في حركة اليقظة العربية ومقاومة سياسة التتريك ومساندة الثوار عام ١٩٢٥. وفي المغرب يدل التراث الشفاهي بين النساء المغربيات على وجود مشاركات نشطة غير موثقة للنساء في الحرب التي دارت في الريف (١٩٢٠-١٩٢٦) ضد الاستعمار الأسباني بقيادة المجاهد عبد الكريم الخطابي، وفي المقاومة المسلحة التي استمرت ٢٦ عاماً في جبال الأطلس الوسطى بعد إعلان الحماية عام ١٩١٢ وحتى ١٩٣٨.[١٢] وفي شبه القارة الهندية أسهمت المسلمات الهنديات في حركة استقلال باكستان من خلال حركة الخلافة والجناح النسائي للرابطة الإسلامية بزعامة محمد علي جناح خاصة خلال المظاهرات العارمة اللاتي حشدنها عام ١٩٤٦. وكان دورهن مشهودا في أعمال الإغاثة لموجة الهجرة غير المسبوقة تاريخيا التي أعقبت انفصال باكستان عن الهند. في الجزائر شاركت أكثر من عشرة آلاف امرأة في حرب التحرير من خلال الخدمات الطبية واللوجستية والاتصالية والقتالية وقدرت الإحصاءات أن بين كل خمسة سيدات كانت هناك سجينة أو شهيدة. كذلك لعبت النساء خاصة نساء السوق أدواراً هامة في حركات التحرير في غرب أفريقيا ؛ فقامت نساء غينيا بدعم جهود أحمد سيكوتورى زعيم الاستقلال في غينيا ماديا ومن خلال مد شبكة اتصالات بين الثوريين وقياداتهم، كما أدى الفرع النسائى لمنظمة تانو TANU في تنزانيا نفس هذه الأدوار التعبوية لصالح الحركة ، أما في نيجريا حيث اتخذت الحركة الوطنية طابعاً أقل عنفاً متركزة على النضال الانتخابي فقد لعبت منظمات النساء البائعات أدواراً محورية في دعم الأحزاب السياسية خلال الانتخابات.

تشير أغلب الدراسات التي تناولت دور النساء في حركات التحرر في العالم الإسلامي إلى أن الدور الذي لعبته النساء قد أُنكر عليهن أو أنهن حُرمن ثمار تلك المشاركة فالدستور الإيراني الذي ناضلت النساء من أجله لم يعترف لهن بحق الانتخاب والتصويت، وبعد حرب الاستقلال التركية تكتلت القوى التقليدية داخل البرلمان العثماني حائلة دون الموافقة على قانونين لصالح المرأة هما قانون الزُهري وقانون ضم النساء في إحصاء الدوائر الانتخابية. وفي المغرب لم تشرك النساء في المجلس الوطني الاستشاري الذي اختاره الملك ممثلاً للفئات والمؤسسات خلال المرحلة الانتقالية ، كذلك لم يُسمح للمرأة التونسية

بالمشاركة في الجمعية التأسيسية التي شكلها الباي عام ١٩٥٥، وصدر القانون عام ١٩٥٦ ليقصر حق الانتخاب على الرجال حتى تم الاعتراف لهن بذلك في الدستور عام ١٩٥٩.

رغم ذلك فقد فإن مشاركة النساء في الحركات الوطنية لم تكن بأي حال حدثا عارضاً في تاريخ نهضة المرأة . لقد منحت خبرة حروب الاستقلال للمرأة خبرة غير مسبوقة في الصراع السياسي ووفرت لهن أرضية من المشاركة في الشأن العام للوطن، ثم هي قبل ذلك فجرت صيغة جديدة من الوعي والحس النضالي وتقدير الذات ، لذلك كانت نقطة فاصلة خلّفت نقلة نوعية في مسار العديد من الحركات النسائية في الفترة التالية وتجلى ذلك في عديد من المظاهر: أولها حدوث طفرة مشهودة في مظاهر التعبير والمشاركة والنشاط السياسي العام متمثلة في نشاط التنظيمات والجمعيات النسائية والصحافة النسائية أو مشاركة النساء في الصحف والإقبال على التعليم العام والعمل ونشاط الخدمة العامة . الثاني هو انتقال فكر ومفاهيم الحركات النسائية إلى الفكرة النسوية بدلا من التوجه الإصلاحي– الوطني السابق، والانتقال إلى طرح مطلب المساواة بدلا من التعليم والتحرر من الحجاب. ففي مصر على سبيل المثال أعلنت الرائدة النسائية هدى شعراوى تشكيل الاتحاد النسائي بعد خلافها المعلن مع الوطنيين وطرحت مطالب المرأة المصرية ممثلة في المساواة بالرجل في فروع التعليم ، وتعديل تشريعات الزواج والأسرة بمنع تعدد الزوجات إلا للضرورة وتقييد حق الرجل المطلق في الطلاق، ومنح المرأة حقوق الانتخاب والترشيح أسوة بالرجال، كما بدأ الاتحاد النسائي نشاطاً عربيا وإقليميا ودوليا يقوم على الاتصال وتبادل الخبرات مع الحركات النسائية الأخرى في المنطقة والعالم واتخذ مواقف مستقلة في قضايا عربية– إسلامية أبرزها قضية فلسطين – المظهر الثالث هو انغماس النساء في الصراع السياسي الأيديولوجي الذي نجم عن نجاح الثورة البلشفية وانتشار أفكارها والأفكار المعادية لها فنشأت أجنحة سياسية قوية للحركات الماركسية في العالم الإسلامي مثل رابطة النساء الوطنية في إيران برئاسة محترم اسكندراني، وجمعية ترقية المرأة التى انبثق عنها الاتحاد النسائي السوداني برئاسة فاطمة ابراهيم، واتحاد النساء التونسيات التابع للحزب الشيوعي التونسي . وفي المقابل نشأت أجنحة نسائية مماثلة في الحركات المناهضة للشيوعية مثل الحركات الشوفينية والقومية والحركات الإسلامية الراديكالية وعلى رأسها حركة الإخوان المسلمين التي برز فيها اسم زينب الغزالي في مصر وسعاد الفاتح البدوي والعديد من المناضلات في السودان.

ثانياً: المرأة ومرحلة هيمنة الدولة القومية التحديثية.

انتهت مرحلة الكفاح الوطني ضد الاستعمار إلى نشوء مشروعات عديدة للدولة القطرية على أنقاض كل من دولة الخلافة ونظام الإدارة الاستعماري. وإذا كان مفهوم نهضة المرأة قد ولد في خضم عملية التحول من منظومة "الأمة الإسلامية" إلى منظومة "القومية" فإن قضية المرأة دخلت بدورها طوراً جديداً بتبلور المفهوم القومي مؤسسياً من خلال مشروع الدولة القومية.

تبنت أغلب الدول الناشئة على اختلاف أنظمتها ونخبها وأيديولوجياتها المعلنة عقيدة (التحديث)، بمعنى العمل من خلال سياسات الدولة على نقل المجتمع من أنساقه الاجتماعية والاقتصادية التقليدية الموروثة إلى نسق حديث حيث تُعَرّف الحداثة بالنموذج الأوروبى الغربي. مثلت قضية المرأة مكوناً محورياً في مفهوم **التحديث** حيث يرتبط وضعها المتدني ارتباطاً عضوياً ببنية المجتمع التقليدي القائم على الهيراركية الطبقية والجنسية ونمط الإنتاج الكفائي في المجال الزراعي وضعف الحراك الاجتماعي، والفصل الحاسم بين الجنسين. وعليه فقد تبنت الدولة التحديثية بدرجات مختلفة سياسات تتعلق بتغيير واقع المرأة ودعمها كجزء من أدواتها للتحديث الاقتصادى الاجتماعي ودعم هيمنة الدولة في مواجهة الأنماط التقليدية للإنتاج والتنظيم الاجتماعي.

تباينت المناهج الاقتصادية للتحديث في ظل الدولة القومية ما بين نهج رأسمالي (تركيا وإيران وأندونيسيا) أو اشتراكي (مصر، الجزائر، سوريا، العراق)، وتباينت عقائدها الرسمية من إسلامية (باكستان،السعودية) أو علمانية (تركيا ،تونس) أو وسط بين هذا وذاك ، كما اختلفت نظمها الدستورية (ما بين ملكية وجمهورية) وتباينت في قدمها وعمق خبرتها التحديثية ما بين تجارب تعود إلى عشرينيات القرن (تركيا وإيران)، وأخرى تنتمي إلى موجة التحرر الوطني في الخمسينيات والستينيات. ورغم تلك التباينات تشاركت تلك التجارب في سمة جوهرية هي **مركزية السلطة وهيمنة الدولة على عملية تحديث المجتمع** بمعنى أن الدولة وأدواتها هي القوة الأساسية الفاعلة من اجل تحديث المجتمع اقتصادياً واجتماعياً. ولعل هذا ما يفسر ثقل الظاهرة العسكرية في تجربة نظم التحديث القومي حيث بدت الحكومات العسكرية أكثر كفاءة وسرعة في تحديث المجتمع وتنميته اقتصادياً لعدم اكتراثها بالعوائق الاجتماعية والثقافية التي تعطل تلك العملية. من هذا المنطلق شهدت أغلب بلدان العالم الإسلامي باستثناءات محدودة (مثل المغرب والسعودية) بروز النخب العسكرية عبر انقلابات أو حركات ثورية في تركيا وإيران ومصر وباكستان وإندونيسيا وسوريا والجزائر واليمن والعراق ودول غرب أفريقيا وليبيا وإن تباينت تلك النظم في درجة استقرارها ومعدلات تمدنها.

الدولة وسياسة تمكين النساء

تبنت النظم التحديثية للدولة إزاء المرأة سياسات وبرامج تقوم على دعم مركزها في المجتمع بدرجات متفاوتة فيما يمكن أن نسميه بسياسات التمكين. و**التمكين** مفهوم يشير إلى تلك السياسات العامة أو الإجراءات التي تهدف إلى دعم مشاركة النساء سواء في الحياة السياسية أو الاقتصادية أو غيرها وصولاً إلى مشاركتهن في صنع القرارات التي تؤثر عليهن في مختلف مؤسسات المجتمع وتجاوز وضعية الاستضعاف والتهميش التي توارثتها النساء".

شكلت سياسات التمكين حزمة متكاملة ذات أبعاد متعددة اجتماعية واقتصادية وقانونية وسياسية، بل إن المفهوم وجد تعبيراته في بعض الوثائق العليا للنظم التحديثية ، تلك التي تطرح آفاق الرؤية الاستراتيجية البعيدة والأهداف العليا للنخب والزعماء. وقد عكست تلك الرؤى اقتراباً مشتركاً قوامه الربط بين نهضة الأمة وبين نهضة المرأة وتمكينها. ولعل هذا ما يتضح جلياً من المقارنة بين نصين أحدهما لأبي الاستقلال الباكستاني محمد علي جناح وآخر تضمنه برنامج النهضة الاجتماعية لحزب البعث السوري الحاكم في مؤتمره السادس بعد توليه السلطة عام ١٩٦٣: ففي خطاب له عام ١٩٤٤ يقول محمد علي جناح " لا يمكن لأمة أن ترتقي إلى مراتب المجد ما لم تقف نساؤكم جنباً إلى جنب معكم. لقد كنا ضحايا العادات الشريرة، وإنها لجريمة ضد الإنسانية أن تحبس نساؤنا داخل جدران المنزل الأربعة كالسجينات، فلا توجد عقوبة في أي مكان أدعى للأسى من الظروف التيُ تجبَر نساؤنا على العيش في ظلها"[١٣]. أما برنامج النهضة الاجتماعية لحزب البعث فيقول: " إن الممارسة الكاملة للديمقراطية ستبقى مبتورة ما دامت المرأة بعيدة عن الحياة العامة للمجتمع . لذا أصبح تحرير المرأة العربية ضرورة ديمقراطية إنسانية . إن النظرة الدونية إلى المرأة جزء لا يتجزأ من أيديولوجية المجتمع الإقطاعي العشائري ولهذا فإن تحرر المرأة يقع في رأس مهمات الثورة القومية الاشتراكية. وإن بناء مجتمع عصري ديمقراطي متحرر لا يمكن أن يكون تاماً وسليماً إلا إذا واجه قضية تحرير المرأة مواجهة مبدئية شاملة وجريئة".[١٤]

تميزت سياسة تمكين المرأة في ظل المشروع التحديثي للدولة القومية بثلاثة سمات : أولها أن **الدولة أضحت هي المحدد لأجندة المرأة** وأولوياتها ومطالبها بدل المجتمع المدني في المرحلة السابقة. وتعكس تلك السمة نموذج الدولة "الوصية" الذي تحركت في إطاره أغلب تلك النظم وتعاملت من خلاله مع مفردات المجتمع المدني، العنصر الثاني هو اعتماد سياسة تمكين المرأة على **الاستخدام الكثيف للسلطة** والذي ارتبطت مساحة المكون القمعي فيه بمقدار تخلف وضع المرأة في المجتمع ودرجة المقاومة للتغييرات التي تسعى إليها الدولة. مصداقا لذلك فقد استخدم القانون كأداة أساسية لإحداث التغيير الاجتماعي المطلوب، إلا أن سياسات التمكين لم تتوقف عند حد الأدوات الدستورية والقانونية بل تضافرت مع

مختلف الأدوات السياسية والإعلامية الأخرى، البعد الثالث أن **سياسة التمكين تحركت في إطار شعار" المساواة"** ؛ باعتباره المكون النوعي المتفق مع سياسات التحديث الطموحة. وبتبني الدولة لآخر ما طمحت فيه النساء وطورته الحركة النسوية – ولو على سبيل الشعارات- فقد البعد النضالي المرتبط بالشعار دواعيه، وأصبحت الدولة هي الوليّ والوصي على تحقيق طموحات المرأة في المرحلة الجديدة وهي التي تقدم للنساء كل ما طمحن إليه من مكتسبات في صيغة المنحة والعطية.

فعلى الصعيد القانوني والدستوري نصت أغلب الدساتير على مبدأ مساواة المرأة والرجل في الحقوق والفرصة والمكانة وحظرت التمييز على أساس الجنس أو العرق. وفي نطاق القوانين جسدت القوانين الخاصة بالمرأة كل خصائص "مدرسة التحديث" التي تميز تجربة بلدان العالم الثالث ومنها العالم الإسلامي. فقد قامت هذه المدرسة من حيث المبدأ على تبني نظم قانونية وضعية مستمدة من التشريعات الغربية. لكن أغلب النظم التحديثية لم تعتمد هذا النهج التغريبي خالصاً بل أوجدت صيغة قانونية مختلطة أوانتقائية جمعت فيها بين هذه النظم ومصادر التشريع الإسلامي وتحلت تلك الصيغة في المقام الأول في قوانين الأحوال الشخصية.

مثل النموذج التركي الاتجاه الأول (الوضعية الكاملة المستمدة من النظم القانونية للغرب) حيث يُقَدَم هذا النموذج في دراسات المرأة في الشرق الأوسط – والتي يقع أغلبها بدوره في إطار فلسفة التحديث بكل انحيازاتها- باعتباره أكثر النظم تمكيناً للمرأة وتجسيداً لمبدأ المساواة. ويعتمد هذا البناء القانوني على القانون المدني التركي الصادر في ٤ أكتوبر ١٩٢٦ ليحل محل الشريعة في تنظيم العلاقات الأسرية . وقد صدر هذا القانون في إطار برنامج متكامل لعلمنة الدولة على يد مصطفى كمال أتاتورك بدأ بإلغاء دولة الخلافة في مارس ١٩٢٤ مروراً بإلغاء التعليم الديني ووضعه تحت هيمنة الدولة وانتهاء بإلغاء النص في الدستور على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة (١٩٢٨) والنص على علمانية الدولة (١٩٣٧). نص هذا القانون المستمد بشكل حرفي من القانون السويسري على تحريم تعدد الزوجات، وإعطاء حق الطلاق للمرأة كالرجل، وجعل الزواج المدني إلزامي (إلغاء الزواج الديني)، وعدم حظر زواج المرأة المسلمة من غير المسلم، والتسوية بين الرجال والنساء في الميراث، والاعتراف بالأبناء غير الشرعيين وتسجيلهم.

مثل النموذج التركي العلماني لقانون الأسرة مصدر إلهام لتجارب أخرى باعتباره تجسيداً خالصاً لمفهوم الحداثة ينهى بلا مواربة إشكالية التنازع والتوفيق بين النموذج الحضاري الإسلامي (الذاتي) وبين عقيدة التحديث بمصادرها الحضارية الغربية منحازاً بشكل حاسم للثانية. وكانت تونس في ظل الحبيب بورقيبة هي أبرز "ترددات" هذا النموذج من خلال مجلة الأحوال الشخصية الصادرة في أغسطس ١٩٥٦. نص القانون المذكور على توحيد تشريع القوانين الخاصة بالزواج وإلغاء المحاكم والقوانين الشرعية

والملّية، كما نص على إلغاء تعدد الزوجات، ومنع الطلاق بالإرادة المنفردة للزوج ، وإلغاء سلطة الولي في تزويج المرأة ، وتحديد حد أدنى لسن الزواج، وإعطاء المرأة الميراث كاملاً حالة عدم وجود أخ ذكر.

بيد أن أغلب المناهج القانونية في الدول التحديثية اتبعت النهج الثاني القائم على المزج بين القوانين الوضعية الغربية والشريعة. وعكس هذا المزج سعياً لتحقيق نوع من التمكين المنضبط للمرأة في إطار الأسرة بما لا يطيح بالمزايا الكبيرة الممنوحة للرجل في ظل المذاهب الفقهية المعتمدة وقراءاتها للشرع التي صارت لطول أمدها ترادف الشريعة. وتتعدد نماذج هذا التوجه بتعدد البلدان الإسلامية وتعاقب نظمها وإصلاحاتها القانونية . ويمكن الإشارة على سبيل المثال لأحد تلك التجارب ممثلاً في قانون الأسرة الموحد الذي أصدرته حكومة أيوب خان في باكستان عام ١٩٦١م، وقد سعى هذا القانون إلى دعم موقف المرأة في الأسرة في ظل مجتمع محافظ ليس من خلال الإطاحة بالحقوق الممنوحة للرجل حسب المذاهب المستقرة وإنما من خلال "الإجراءات" التي تملك الدولة تنظيمها ، من ذلك على سبيل المثال العمل على تقييد تعدد الزوجات من خلال اشتراط موافقة الزوجة، ورفع طلب مسبب إلى مجلس تحكيم والحصول على موافقة هذه الجهة. ووضع عقد للزواج يفسح مكاناً لشروط من جانب المرأة (نكاح نامه) والسعي إلى حفظ حق المرأة في المهر من خلال النص على وجوب أدائه عند طلبه.

على صعيد البرامج والسياسات يمكن القول دون مبالغة أن التاريخ سيسجل لتلك النظم وبرامجها التنموية واسعة النطاق في **مجال التعليم، والعمل**، وتشجيع الحراك الاجتماعي، والتحضر أكبر الفضل في إحراز أوسع التغييرات (نسبياً) التي مست واقع المرأة ربما على مدى تاريخها القديم والحديث، وتمثل ذلك في حصول ملايين من النساء على فرص التعليم في ظل برامج التعليم المجانية وإلى وصول كثيرات منهن إلى أعلى مستويات التعليم في ظل سيادة مبدأ المساواة في التعليم، بما ترتب على ذلك من تحولات جذرية في حياة أولئك النساء على الصعيد الأدبي والمادي والاجتماعي ، كذلك استفادت ملايين النساء في العالم الإسلامي من برامج **الرعاية الصحية** المكثفة التي تبنتها تلك النظم وأتاحتها بشكل مجاني مما أدى إلى انخفاض هائل في معدلات الأمراض ووفيات الحمل والإنجاب ومعدلات وفيات الأطفال. وقد أنتج هذا الوضع اعتبارا من الستينيات مشكلة سكانية عانت منها أغلب بلدان العالم الثالث وعلى رأسها البلدان الإسلامية التي عرفت ظاهرة الانفجار السكاني التي طرحت بدورها تأثيرات بالغة على عملية التنمية من جانب وعلى السياسات العالمية نتيجة ما ولدته من اختلال سكاني دولي وموجات متتابعة من الهجرة الكثيفة إلى الغرب.

أحرزت النساء في العالم الإسلامي كذلك طفرة على صعيد مشاركتهن في **سوق العمل** والاقتصاد نتيجة تزايد أعداد المتعلمات، وسياسات التنمية، وتضخم حجم الجهاز البيروقراطي للدولة، وفتح أبواب

التوظيف التي بلغت حد الالتزام بالتشغيل الكامل للمتعلمين في بعض البلدان (كمصر في العهد الناصري على سبيل المثال). كما ساعدت بعض الظروف الاقتصادية والدولية على دفع هذا الاتجاه قدماً مثل توسع ونهضة الاقتصادات الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية وفتح أبوابها أمام العمالة التركية خاصة في الخمسينيات مما أدى إلى هجرة واسعة النطاق للعمالة من الذكور أفسحت الباب أمام عمالة النساء، ومنها كذلك الثروة النفطية التي أحدثت طفرة اقتصادية انعكست على التنمية في العديد من بلدان العالم الإسلامي على رأسها بلدان الخليج العربي وإيران والعراق والجزائر وليبيا وغيرها وانعكس أثرها على العديد من البرامج الخاصة بالمرأة في مجال التعليم والعمل. ويلاحظ أن أغلب الدول الإسلامية باستثناءات قليلة قد تبنت رسمياً مبدأ المساواة في سياسات العمل مصدقة على ما انتهت إليه المواثيق الدولية فيما يخص عمالة النساء والتي قامت على مبدأ تساوي أجور العمال والعاملات عند تساوي العمل،[١٥] كذلك اعتمدت تلك البلدان ما تضمنته تلك المواثيق من تشريعات لحماية وتأمين المرأة وتحسين ظروف العمل لها مثل حماية النساء من خطر التشغيل تحت سطح الأرض أو الأعمال الليلية والشاقة، وتبنت كذلك ودون عنت كبير أو نضال من الجانب النسائي تشريعات حماية الأمومة وتوفير إجازات الأمومة والرضاع . وقد أدت تلك السياسات إلى تضاعف عدد النساء في سوق العمل خاصة في مجال العمل الحكومي؛ فتضاعف عدد العاملات التركيات مثلا في جهاز الخدمة العامة بين عامي ١٩٣٨– ١٩٧٦ تسعة عشر مرة.[١٦]

من المكاسب الكبيرة التي أحرزتها المرأة في تلك الحقبة **الاعتراف بالحقوق السياسية للنساء** خاصة حق الانتخاب والترشيح وهو أحد المطالب التي نادت بها حركات النهضة وبدت في ظل الفترة السابقة أملاً بعيد المنال. منحت الدولة القومية التحديثية للمرأة حقوق الانتخاب والترشيح في صيغة الهبة من الدولة الأبوية الراعية لأبنائها سواء في شكل نصوص دستورية أو قانونية في ظل قوانين الانتخاب (تركيا ١٩٣٤، مصر وباكستان ١٩٥٦، تونس ١٩٥٧، إيران ١٩٦٣، السودان ١٩٦٤). وقد عمدت بعض النظم الانتخابية إلى جانب تقرير حق النساء في المشاركة في الاقتراع العام إلى تخصيص دوائر خاصة للنساء لدعم تمثيلهن في المجالس المنتخبة (مثل باكستان التي خصصت للنساء نسبة ٣% من المقاعد إلى جانب المشاركة في الاقتراع العام). وفي إطار سياسات التمكين صعّدت الدولة العديد من الرموز النسائية في مناصب رفيعة مثل تولي بعض الوزارات (الطبيبة نزيهة الديلمي كأول وزيرة في حكومة عربية بعد ثورة ١٩٥٨في العراق، ود. حكمت أبو زيد وزيرة الشئون الاجتماعية في مصر عام ١٩٦٢) أو مناصب رفيعة في الديبلوماسية (مثل رعنة Ra‘ana ليكوانت خان التي عينت سفيرة في باكستان عام ١٩٥٤)

أو القضاء (تعيين تركيا القاضية ملحات روكان عام ١٩٥٤ كأول قاض امرأة في المحكمة العليا على مستوى العالم) إلى جانب العديد من الرموز اللاتي انتخبن أو عيّن في المجالس التشريعية.

تقييم واقع المرأة في ظل هيمنة الدولة التحديثية

رغم أهمية التحولات التي أصابت المرأة والتي تعد قياسا بالفترات السابقة تحولات جذرية، إلا أن المتفق عليه أن تلك التحولات لم تكن بأي حال تحولات شاملة ، كما أنها لم تنجح في الاقتراب من الهدف المعلن لها وهو تكافؤ – وليس تساوي- الفرص بين النساء والرجال.

فرغم الطفرة في التعليم ، ظلت النساء هن النسبة الأكبر من الأميين وغير المتعلمين خاصة في الريف. وبدت المكاسب القانونية والتعليمية والوظيفية التي أتاحتها الدولة قصراً على تلك الطبقات والفئات التي تملك القدرة على الوصول إليها واستخدامها وهي بالأساس النخبة من الطبقات العليا والوسطى الحضرية، بينما تفقد تلك المكتسبات الكثير من مدلولها لدى النساء القابعات في الريف والقبائل يحوطهن سياج قوي من الأعراف والسلطة المحلية يحجب سلطات الدولة وسياساتها غير الملائمة . من جانب آخر فإن أعداداً كبيرة من النساء قد توقفن عند المستويات الأولى من التعليم الأساسي. وقد عزا البعض فشل السياسات التعليمية في إحداث تغييرات حقيقية في توجهات النساء وقيمهن التقليدية إلى توقفهن عند ذلك القسط المحدود من التعليم، وعلى صعيد العمل اشتركت معظم تجارب العالم الإسلامي في سمات النمو البطيء لمشاركة المرأة في المجال الاقتصادي وفي وصولها إلى سقف معين هو ربع القوى العاملة ، إلى جانب تمركز الجزء الأكبر من قوة العمل النسائية في قطاع العمل الهامشي وغير المنظم حيث الأجور البخسة أو القطاع غير المأجور. وتشير الحدود والأبعاد السابقة إلى أن ما تحقق من مكاسب للمرأة في ظل هيمنة المشروع القومي التحديثي لا يعني أن الدولة في ذلك المشروع قد نذرت نفسها وانحازت بشكل نهائي وحاسم لقضية المرأة وإنما تأطرت **حدود التمكين** بخطط الدولة في التحديث، وطموحات النخبة في البقاء، وقدرة المجتمع التقليدي على استيعاب التغييرات .

على الصعيد السياسي تتفق أغلب التحليلات والتقييمات القطرية لتجارب البلدان الإسلامية لتلك الفترة على أن تأثير الدولة التحديثية على المرأة هو تأثير مزدوج، فإلى جانب الإنجازات الإيجابية السالفة كان هناك تأثيرات عكسية من أبرزها فرض **قبضة الدولة وبيروقراطيتها** على حركة المرأة وتطورها وإنهاء عناصر استقلالها التنظيمي والتعبيري، مما أضاف مصادر جديدة للضغط على المرأة. فعلى الصعيد القانوني اتجهت ما يعرف بالإصلاحات التشريعية إلى إحلال السلطات الأسرية (الأب أو الولي أو الزوج) بسلطة الدولة ومؤسساتها التي اخترقت صميم العلاقات الأسرية والخاصة بين المرأة والرجل سواء في تأسيس علاقة الزوجية أو انفضاضها (شئون الطلاق والنفقة والحضانة ..الخ) . ولم تقتصر سلطة الدولة

على التدخل في الموقف القانوني للمرأة وإنما امتدت إلى سلوكها الخاص وزيها؛ ففي إيران سعت الدولة بتوجهاتها العلمانية التغريبية في عهد الشاه رضا إلى ضرب التوجهات الإسلامية وإبراز الصورة العصرية للمجتمع على النمط الأوروبي فأصدرت قرارها بحظر ارتداء النساء الحجاب ، وقامت الشرطة بنزع حجاب النساء عنوة في الشارع مما حدا بالنساء المتمسكات بهذا الزي لالتزام منازلهن وفرض الإقامة الجبرية على أنفسهن، ويعكس هذا ما سبق أن أشرنا إليه من توظيف قضية النساء لخدمة الأهداف السياسية للدولة القومية التحديثية. من جانب آخر تجلت هيمنة الدولة بصورة بارزة في النشاط العام والسياسي للمرأة حيث وضعت الدولة نهاية لاستقلال المنظمات والجمعيات والصحافة النسائية التي لعبت دورا هاماً في مرحلة النهضة وذلك في إطار سياستها العامة للسيطرة على الفعاليات السياسية عموماً وإحكام قبضتها على النظام السياسي. وقد لجأت أغلب النخب التحديثية إلى حل الأحزاب السياسية وإقامة تنظيمات تابعة خضعت لبيروقراطية الدولة أو الحزب الحاكم ومنها تنظيمات نسائية انحصرت كل مهمتها في تأييد كل ما يصدر عن القيادة من قرارات وسياسات؛ من أمثلة تلك التنظيمات المجلس الأعلى للجمعيات النسائية الإيرانية الذي تم تشكيله عام ١٩٥٩ تحت الرئاسة الشرفية لأشرف بهلوي شقيقة شاه إيران والذي استمر حتى قيام الثورة (بعد تغيير إسمه عام ١٩٦٦ إلى منظمة المرأة في إيران WOI) بوصفه المنظمة النسائية الوحيدة المعنية بشئون المرأة . وقد بلغت عضوية هذه المنظمة ٧٠ ألفاً معظمهم من موظفات الحكومة اللاتي منحن العضوية تلقائياً، ولم يختلف الأمر كثيرا في نظام ثوري ذو نزعة اشتراكية كالنظام السوري حيث أنشئ الاتحاد العام النسائي تحت عباءة حزب البعث عام ١٩٦٧ من تجمع الجمعيات النسائية الطوعية تحت شعار الكفاح لتحقيق المساواة للنساء، واستمر هذا الاتحاد بمثابة التنظيم النسائي المهيمن حتى نهاية القرن. وعلى هذا النحو سارت الأوضاع التنظيمية في ظل الدولة المهيمنة في مصر والجزائر وتونس والعراق وغانا ونيجريا واليمن الديمقراطي.

ومن الملاحظ أن هيمنة الدولة على واقع التنظيم النسائي لم تتحقق فحسب عبر صيغة الممارسة الصريحة المباشرة للسلطة وإنما تحققت تلك الهيمنة في حالات أخرى بصور أكثر طوعية كالنموذج التركي في ظل سطوة العقيدة الكمالية خاصة في فترة الخمسينيات والستينيات. لقد أباحت الدولة في تلك الفترة حرية التنظيم ، ومع ظهور العديد من الجمعيات النسائية إلا أن تلك الجمعيات اشتركت كلها في الولاء للنظام السياسي القائم والعمل على تكريسه والنظر لمكاسب المرأة بوصفها هبة للحركة الكمالية القومية ، وهكذا التزمت تلك المنظمات بنوع من التبعية والرقابة الذاتية إزاء الدولة منتجة ما أسمته سيرين تكيلي بنسوية الدولة State Feminism،[١٧] وعبرت عنه الباحثة النيجيرية أمينة ماما بمفهوم الفيموقراطية Femocracy باعتباره يشير إلى الأوتوقراطية النسائية التي توازي وتخدم الديكتاتورية العسكرية الحاكمة ، مستبعدة أن تسفر تلك الأشكال التنظيمية عن التعبير الحقيقي عن مطالب وهموم النساء .[١٨]

ورغم عمومية السمات السابقة المتعلقة بهيمنة الدولة وتبعية التنظيمات النسائية إلا أن هناك نماذج بارزة استطاعت فيها التنظيمات النسائية الاحتفاظ بفاعليتها من خلال النضال السياسي أحياناً أو الكمون والظهور حسب قوة وعنفوان الدولة من جانب آخر. ومن أبرز تلك النماذج النموذجان السوداني والباكستاني ؛ ويمكن إرجاع تلك السمة لدى النظامين إلى عدة أسباب منها عدم استقرار نظم الحكم العسكري هناك، إلى جانب قوة المجتمع المدني، فضلاً عن تأصل ورسوخ الخصائص التنظيمية المؤسسية في المجتمع السياسي عموماً والحركة النسائية على وجه الخصوص. في ظل تلك الوضعية الخاصة استطاعت الحركة النسائية السودانية —على سبيل المثال– عبر نشاط نضالي بارز ومن خلال الالتحام بالمؤسسات والحركات السياسية والجماهيرية كالأحزاب والنقابات والحركة الطلابية استطاعت أن تحرز مكاسب هامة على الصعيدين النوعي والوطني؛ منها تمرير المنشور رقم ٥٤ من قاضي القضاة الذي يبطل عقد الزواج في حالة عدم استشارة الفتاة أو رضاها ، ومنها الحصول على حق التصويت والترشيح بعد تأييد ثورة أكتوبر ٦٤ لها والحصول على الحق في الأجر المتساوي ولو جزئياً (١٩٦٧)، ونجاح حملتها في تعديل قوانين العمل للحصول على حقوق المرأة في المعاش وإجازات الوضع ..الخ.[١٩] رغم ذلك تظل الحالتان السودانية والباكستانية حالات استثنائية لهما دواعيهما التي لا تجُب السمة العامة لسائر البلدان الإسلامية وهي هيمنة الدولة على النشاط النسائي.

وفي المحصلة فإن من أهم الآراء والتفسيرات للإخفاقات التي شابت الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية في المرحلة الوسيطة ذلك الرأي الذي يحيل تلك الإخفاقات إلى الطابع الفوقي للإصلاح وتطبيقه من قبل دولة أوتوقراطية مركزية دون اعتبار كبير لبعد مشاركة الناس في تقرير أمور تمس حياتهم وتؤثر عليهم مما جعل تلك الإصلاحات مفتقدة إلى الدعم والتأييد حتى من قبل الفئات التي استفادت منها ومنهم النساء.[٢٠]

ثالثاً – مرحلة إعادة الهيكلة (ما بين فعاليات العولمة والأسلمة)

إذا كان مطلع القرن العشرين قد شهد نشوء وتطور مفهوم ومؤسسة الدولة القطرية / القومية في العالم الإسلامي فإن الربع الأخير من القرن شهد ما يمكن اعتباره إرهاصات تحلل تلك المؤسسة/الفكرة نحو بروز أنماط وكيانات دولية جديدة فيما يمكن أن نطلق عليه عملية إعادة الهيكلة. ومع هذا التحلل واجهت المرأة على صعيد الواقع والأفكار معضلات جديدة .

لم تواجه الدولة القومية في العالم الإسلامي — والعالم بصفة عامة– خلال الربع الأخير من القرن العشرين تحدياً واحداً أو طائفة متسقة من التحديات بل واجهت معادلة مزدوجة ذات قطبين يدفع كل منهما في اتجاه متعارض، وتتنازع فيما بينها التأثير على بُنى تلك المجتمعات ونظمها السياسية والثقافية

والاقتصادية والاجتماعية. كما تعددت مصادر تلك التحديات بين الداخل والخارج. وهذان القطبان هما العولمة من جانب والتفكك والتمحور الثقافي الذي ولدت في سياقه ظاهرة الإحياء الإسلامي جانب آخر. لقد اشتركت ظاهرتا العولمة والإحياء الإسلامي (أو الأسلمة إن جاز التعبير) في ممارسة ضغوط شديدة على الدولة القومية تعمل على نحر وإضعاف تلك الدولة ومقوماتها الفكرية من جانب وطرح بدائل هيكلية لها من جانب آخر، لكنهما افترقا أشد الافتراق في المشروع الذي قدمه كل منهما ومحتواه الثقافي.

تأثر واقع المرأة تأثراً شديداً بتلك الظروف والمتغيرات الجديدة ؛ فلم يعد يجمع بين نساء العالم الإسلامي "تشابه" الظروف والتحديات وإنما "نفس" الظروف والتحديات. فقد أفرز انكشاف الدولة القومية حالة تقف فيها كل النساء في العالم الإسلامي بين مشروعين أو مخططين للمرأة هما المشروع العولمي والمشروع الإسلامي.

المرأة بين مشروعي العولمة والإحياء الإسلامي

تشير العولمة بشكل مبسط إلى عمليات الاختراق المنظم والكثيف التي تقوم بها عناصر وفعاليات دولية لسيادة الدولة القومية وحدود مجتمعاتها بهدف إعادة تشكيل المنظومة الداخلية على نحو معين يتطابق مع نماذج أو مصالح تلك الأطراف الدولية. وقد اعتملت تأثيرات آلية العولمة في الربع الأخير من القرن نتيجة العديد من الظروف السياسية والاقتصادية والتقنية على الصعيدين الدولي والمحلي: أولها انهيار نظام القطبية الثنائية الذي نتج عن تفكك الاتحاد السوفيتي وهيمنة قوة دولية كبرى هي الولايات المتحدة ومن خلفها الغرب الليبرالي العلماني كتكتل سياسي واقتصادي وحضاري له مصالحه ومشروعه الكوني .والثاني هو انتكاس تجارب التنمية المستقلة في البلدان النامية نتيجة أسباب داخلية وخارجية كثيرة مما أدى إلى استسلام تلك الدول تباعاً لشروط مؤسسات التمويل الدولية وبرامجها التي صارت أحد أهم آليات العولمة لإعادة صياغة اقتصاد ومفاهيم تلك المجتمعات ودمجها في النظام الاقتصادي الدولي من خلال ما يعرف ببرامج إعادة التكيف الهيكلي. البعد الثالث للعولمة يتمثل في تنامي الدور الاجتماعي والثقافي لمنظمة الأمم المتحدة خاصة في بلدان العالم النامي فصارت آلية هامة من آليات العولمة . وتزامن هذا الدور مع خضوع هذه المؤسسة لسيطرة القطب الدولي الوحيد (الغرب وفي قلبه الولايات المتحدة) نتيجة انهيار القوى الدولية المنافسة التي حفظت في فترات سابقة حياد تلك المؤسسة. ورابعاً وأخيراً هناك تفجر ثورة الاتصالات في العالم خاصة عبر أدوات الإعلام الفضائي وشبكة المعلومات الدولية وتقنيات الاتصال الحديث عبر الأقمار الصناعية.

ورغم أن العولمة قد فتحت مجالات وفرص عديدة لمختلف القوى القادرة على استخدام أدواتها إلا أنها خضعت للقوى الأكثر نفوذا وتأثيرا على الصعيد الدولي وهي القطب الرأسمالي الغربي المتقدم تمثله الولايات المتحدة وأوروبا الغربية حتى أصبح تعبير العولمة مرادفاً لتأثير تلك القوى وامتداداً وظيفياً للاستعمار القديم والحديث. لقد طرحت قوى العولمة نماذجها المختلفة في الاقتصاد (الاقتصاد الحر)، والسياسة (التعددية الليبرالية) كما تروج أجهزتها عبر وسائل الإعلام والتأثير الثقافي المختلفة لنماذجها ونظمها الاجتماعية ، وفي هذا الإطار مثلت المرأة أحد مستهدفات التغيير نحو النموذج المأمول ، كما شكلت في ذات الوقت أداة لإحداث التغيير نحو ذلك النموذج الاجتماعي.

يعد مشروع الأمم المتحدة بشأن المرأة هو أكثر مشروعات العولمة وضوحاً وتكاملاً بالنظر إلى وجود الوثائق التي تؤصل لأبعاده النظرية والتطبيقية وهو أكثرها خطورة لأنه يُقّدم تحت لافتة المنظمة الدولية الأم التي يفترض حيادها بين مختلف الثقافات والتي لا تزال تحظى بشرعية تمثيل العالم أجمع. ينبني مشروع الأمم المتحدة –من الناحية النظرية – على دعامتين – هما منظومة حقوق الإنسان كما تجسدت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي قلبها مبدأ المساواة، والثاني هو مراجعات عملية التنمية الاقتصادية ونظرياتها التقليدية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. تلك المراجعات التي انتهت في الثمانينيات إلى نقد المفهوم باعتباره يهمش الإنسان والأهداف الإنسانية المتمثلة في دعم الفرص والقدرات والخيارات المتاحة أمام البشر لحساب المعايير الاقتصادية (كنمو الدخل القومي) وانتهت إلى طرح مشروع بديل للتنمية هو التنمية الإنسانية أو التنمية البشرية. لقد انتهى منظور التنمية البشرية إلى ضرورة دمج فئات عريضة من البشر همشتهم عمليات التنمية الاقتصادية ومنهم الطبقات والشرائح الأكثر فقراً والسكان الأصليين والأطفال والنساء.

برز اهتمام الأمم المتحدة المستقل بالنساء مع منتصف السبعينيات حين عقد مؤتمر المكسيك (١٩٧٥) الذي صدر عنه إعلان السنة الدولية للمرأة وتبعها اعتماد الجمعية العامة للأمم المتحدة الفترة (١٩٧٦– ١٩٨٥) عقداً عالمياً للمرأة . منذ ذلك الحين تكثفت الجهود والمشروعات الخاصة بالمرأة عبر العديد من المؤتمرات منها ما يخص المرأة كمؤتمرات كوبنهاجن (١٩٨٠)، ونيروبي (١٩٨٥)، وبكين (١٩٩٥) ، ومنها ما يمسها بقوة كمؤتمر فيينا المعني بحقوق الإنسان (١٩٩٣)، ومؤتمر السكان في القاهرة (١٩٩٤)، ومؤتمر التنمية الاجتماعية (١٩٩٥) ، إلى جانب عدد كبير من المواثيق والاتفاقات الدولية أهمها اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو) ١٩٧٩، ووثيقة المرأة في بكين ١٩٩٥ إلى جانب عدد آخر من التقارير الدورية آخرها تقرير المرأة في العالم لعام ٢٠٠٠.

تشكل هذه المواثيق في مجملها مشروع الأمم المتحدة بشأن المرأة والذي يقوم على دعامتين أولهما مبدأ المساواة بين الجنسين في جميع المجالات، والثاني هو دمج المرأة عضويا في عملية التنمية. وتصنف

معالجة تلك الوثائق لموضوع المرأة في شقين: أولهما بحثي أو رصدي يتناول مسح واقع المرأة والمؤشرات المختلفة المعبرة عن هذا الواقع. والثاني سياسي يقدم تصورات أو مخططات تتعلق بصياغة واقع وحياة النساء وفق مبادئ ونماذج معينة يفترض أنها تحقق المساواة والعدالة للمرأة . وقد قدمت الطائفة الأولى من وثائق الأمم المتحدة قاعدة ثرية من البيانات الخاصة بواقع المرأة بمختلف أبعاده في شتى بلدان العالم مع التركيز على الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القابلة للقياس. أما النوع الثاني من الوثائق (ومن أهمها على وجه الإطلاق اتفاقية السيداو وإطار عمل بكين) فتمثل جوهر المشروع العولمي الذي يثير كثيراً من الجدل واللغط حول أسسه الفكرية وانحيازاته القيمية بما يقتضي نوعاً من التحليل الثقافي النقدي لفلسفته وأهدافه.

ظاهرة الإحياء الإسلامي: في نفس الوقت الذي أطلقت فيه قوى العولمة فعالياتها لفرض أجندة بعينها من القيم والأفكار في كافة المجالات بما عزز صورة العالم كوحدة قروية صغيرة كثيفة الاتصالات، انطلقت قوى عكسية داخل الكيانات الدولية القومية تدفع بقوة نحو التعددية والانقسام سواء كمخرج نهائي أو كحل مرحلي نحو بناءات هيكلية أكبر. لقد أدى فشل المشروع الأممي الذي مثله الاتحاد السوفييتي وأزمة المشروع القومي التحديثي لدول العالم الثالث ومنها البلدان الإسلامية إلى ظهور طروحات بديلة للكيانات والتجمعات لعل أهمها تلك الكيانات المتمحورة حول الهويات الثقافية أو العرقية الجامعة لشعوب أو جماعات معينة. ويمثل المشروع الإسلامي أحد أهم وأبرز تلك المشروعات التي تحدت الدولة القومية في الربع الأخير من القرن العشرين ليس فقط على المستويات المحلية وإنما على المستوى العالمي.

طرح المشروع الإسلامي من جديد إحياء مفهوم الأمة الإسلامية وتفعيل الدين ومبادئه في كافة جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية. وقد عبر هذا الاتجاه عن نفسه في العديد من المظاهر المتباينة منها ما هو ثقافي (طفرة الإنتاج المعرفي المكتوب، والوسائط المسموعة حول وجهة النظر الإسلامية في مختلف جوانب الحياة)، ومنها ما هو سلوكي (ظاهرة الحجاب والتزيي الإسلامي وارتياد المساجد والمجالس الإسلامية)، ومنها ما هو سياسي مثل بروز دور الحركات الإسلامية الراديكالية، والثورة الإسلامية في إيران ، ومشروعات أسلمة الدولة (في إيران، والسودان في ظل نميري وباكستان في عهد ضياء الحق وأفغانستان تحت حكم طالبان)، ومنها ما هو اقتصادي (مثل المصارف والمؤسسات الاقتصادية الإسلامية). وقد كان للمرأة نصيب وافر في طروحات المشروع الإسلامي مع الاعتراف بأن المشروع الإسلامي ليس واحداً بل يحتمل تعددية الرؤى منها ذلك التباين العريق بين القوى الأصولية المحافظة والقوى التجديدية الاجتهادية الأمر الذي يعكس نفسه بقوة على اختلاف الطروحات الخاصة بالمرأة.

لقد اشتركت ظاهرة الإحياء الإسلامي مع العولمة في اتجاه نحر وإضعاف الدولة القومية في العالم الإسلامي وطرح بدائل هيكلية لها، واشتركت معها في استخدام نفس آليات ثورة الاتصال لتدعيم ذاتها ، لكنهما افترقا أشد الافتراق في المشروع الذي يطرحاه للمجتمع والمرأة.

مثلت هاتان الظاهرتان أبرز مؤثرين شكلا واقع المرأة في الربع الأخير من القرن العشرين الأمر الذي يظهر بوضوح خلال استعراض الواقع الاقتصادي الاجتماعي، والمشكلات السياسية والثقافية التي واجهت المرأة المسلمة في تلك الفترة.

أ- الواقع الاقتصادي – الاجتماعي للمرأة في العالم الإسلامي خلال الربع الأخير من القرن العشرين

واجه مشروع التنمية والتحديث القومي انتكاسة -كما سبق أن أشرنا- الأمر الذي عبر عن نفسه في ظواهر عدة منها ما هو اقتصادي مثل تخلي الدول عن التنمية المخططة وتصفية القطاع العام والخضوع لشروط مؤسسات وجهات الإقراض الدولية، وفتح الباب أمام الاستثمارات الأجنبية، ورأس المال الخاص لمواصلة مسيرة التنمية وفق قواعد السوق، ومنها ما هو سياسي مثل انفراط عقد تلك الدول، ومواجهة حركات تمرد وانشقاق قومي أو ديني. وقد كان لمجمل تلك الظروف تأثيراتها المؤكدة على الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمرأة ، إلا أن تلك التأثيرات لم تكن بنفس الدرجة في كل القطاعات والجوانب وفي كل البلدان. لقد استمرت بعض جوانب السياسات الاجتماعية للدول النامية ومنها الإسلامية دون تأثر كبير ذلك أن تلك المكتسبات الاجتماعية قد صارت بمثابة حقوق أساسية للمواطنين إزاء الدول ليس فقط تلك التي تحمل ماض اشتراكي وإنما في الدول الرأسمالية والليبرالية العريقة بحكم سيادة نموذج دولة الرفاه. ومن أبرز تلك السياسات سياسات التعليم والصحة.(•)

استمرت البلدان الإسلامية –بصفة عامة- في سياساتها الخاصة بتوفير التعليم والصحة كجزء من صمام الأمان الاجتماعي في ظل وطأة سياسات الانكماش والإصلاح الهيكلي ، وفي حالات أخرى كانت الثروة النفطية عاملاً هاماً في دفع تلك السياسات قدماً. وقد سجلت الدول الإسلامية بأسرها ارتفاعاً في معدلات محو أمية الإناث والقيد في مختلف مراحل التعليم. وتضاعف معدل القراءة والكتابة في العديد من البلدان الإسلامية ما بين ١٩٧٠ و١٩٩٠ فبلغ عدد من يستطيعون القراءة والكتابة في نهاية الفترة في دولة الإمارات ثمانية أضعاف عددهم في بدايتها ، وفي تونس أكثر من أربعة أضعاف ، وفي السعودية وليبيا والجزائر والعراق تضاعف العدد إلى أكثر من ثلاث مرات وبلغ أكثر من ضعفين في تركيا وإيران وسوريا والمغرب وباكستان وغانا.(٢١) وسجلت مجموعة البلدان العربية إنجازات ملموسة في هذا المجال ليس على مستوى الدول الإسلامية وحدها بل قياساً بالمناطق الجغرافية الكبرى في العالم ، فحققت

دولة الإمارات المتحدة أسرع تحسن في معدلات القراءة والكتابة بين الإناث على المستوى العالمي خلال الفترة من ١٩٧٠ إلى ١٩٩٢ إذ ارتفع الرقم من ٩% في بداية الفترة إلى ٧٧% في نهايتها.

سجلت نسب القيد في مستويات التعليم المختلفة ارتفاعات مشهودة فارتفعت نسبة الالتحاق في التعليم الابتدائي بنحو ١٥٠% أو أكثر في البحرين والإمارات وقطر وتركيا وإيران وتونس والسعودية وسوريا والجزائر وعمان وأندونيسيا والعراق ومصر والمغرب وأفغانستان وتشاد وجيبوتي والسنغال وبنجلاديش والسودان ونيجريا.[٢٢] وبلغت معدلات النمو السنوي لقيد الفتيات في التعليم الابتدائي والثانوي والعالي على التوالي ٢،١% و ٣،٦% و٥،٣% في جنوب آسيا، و٢،٢% و٢،٨% و٦،١% في دول جنوب الصحراء، و٢،٣% و٤،٧% و٣،٨% في مجموعة البلدان العربية.[٢٣]

وقد أدت تلك الإنجازات إلى تقلص الفجوة المزمنة بين الإناث والذكور في مجال التعليم ؛ ففي دول الخليج العربية ارتفعت نسبة العارفات بالقراءة والكتابة من ٣٣% من الذكور عام ١٩٧٠ إلى ٩٩% عام ١٩٩٢ وفي تركيا ارتفعت النسبة في نفس الفترة من ٤٩% إلى ٧٧% ، وفي إيران من ٥٣% إلى ٧٤%، وفي ليبيا من ٢٤% إلى ٦٧%، وفي إندونيسيا من ٦٤% إلى ٨٦%، بينما حققت دول إسلامية كبرى كمصر والمغرب وباكستان أرقاماً متواضعة على نفس الصعيد.[٢٤] كذلك سجلت البلدان الإسلامية تضاؤلاً في الفجوة بين الذكور والإناث في مرحلة التعليم الابتدائي إذ تراوحت نسبة المقيدات من الإناث في التعليم الابتدائي بين ٧٠% إلى ١٠٠% كنسبة مئوية من الذكور باستثناءات محدودة (باكستان ٥٥% وأفغانستان وتشاد ٤٩%).[٢٥]

ما يجدر التنبيه إليه أن الصورة الوردية السابقة إنما تنصرف إلى الاتجاهات العامة للتطور، وهي صورة ترتهن مصداقيتها بوضعها في إطار العديد من الملاحظات والتحفظات التي تشي بها الرؤية من زوايا أخرى كمية وكيفية. على رأس تلك الملاحظات التي تشير إليها كثير من البحوث والدراسات الخاصة بتعليم الإناث في العالم الإسلامي علاقة تعليم الإناث بظاهرة التمييز بين الجنسين ودور التعليم في إعادة إنتاج هذا التمييز بدلاً من العمل على الحد من منه . من مظاهر التمييز الجنسي ما يتعلق بتوجيه الفتيات إلى نوع معين من المعارف التي تعزز الدور التقليدي للإناث مثل الإقبال على المواد الأدبية والإحجام عن مجال العلوم الطبيعية والرياضيات والعلوم المتطورة كعلوم الحاسب وغيرها، بل إن هذا التوجيه يتخذ في بعض البلدان الطابع الرسمي بمنع الفتيات في مستوى التعليم العالي من أنواع معينة من التعليم مثل الهندسة والتكنولوجيا . وتتضح عمليات التوجيه في الإقبال المشجع رسميا على أنواع معينة من التعليم العالي تعد امتداداً لأدوار المرأة التقليدية مثل المعلمات والتمريض. ينصرف التمييز كذلك إلى الصورة المقدمة للفتاة والمرأة وأدوارها وعلاقتها بالرجل والأسرة في المناهج التعليمية والتي تكرس الأنماط التقليدية لعلاقات الأسرة وأدوار الجنسين في المجتمع. يتأثر تعليم الإناث بقضية التمييز المتوطن في الثقافة التقليدية

بالمجتمعات الإسلامية من زوايا أخرى، مثل تفضيل تعليم الذكور على الإناث عندما يقتضي الأمر المفاضلة، وتأثر التعليم خاصة التعليم العالي بالاتجاهات الشائعة في الثقافة التقليدية حول الأثر السلبي للتعليم في تعديل قيم الإناث في اتجاهات تتناقض مع قيامهن بأدوارهن الاجتماعية على الوجه الأكمل مثل طاعة الأب والأخ والزوج، وامتلاك حريات الرفض والقبول، ومعارضة مراكز السلطة الذكورية في الأسرة . وتعد تلك الأفكار السلبية من أهم عوامل الإحجام عن التعليم العالي للفتيات في بعض المجتمعات المحافظة كالمجتمع اليمني الذي تبلغ فيه نسبة الفتيات في التعليم العالي ١٧ %.[٢٦]

على الصعيد الكمي فإن الأرقام السابقة الخاصة باتجاهات التطور والتي تنطوي على نمو إيجابي لا تتضمن العديد من المؤشرات السلبية التي تشير إلى العديد من المخاطر المحيطة بسياسات تعليم الإناث في العالم الإسلامي من بين تلك السلبيات انخفاض نسب تعليم الإناث في الريف عن الحضر، وهي مشكلة تعكس جانبا سياسياً يتمثل في سوء توزيع الموارد القومية والخدمات بين المناطق الحضرية والريفية، كما تعكس في نفس الوقت ظواهر اجتماعية واقتصادية مثل مشاركة الأطفال في عمليات الإنتاج الزراعي الأسري في الريف بما يعد من أهم أسباب حجزهم عن استكمال التعليم. يرتبط بما سبق ارتفاع نسبة تسرب الإناث من التعليم (يقدر اليونسكو نسبة المتسربات بـ ٢٦% من الفتيات المسجلات في التعليم الابتدائي بين العام الأول والخامس في البلدان النامية وتزيد إلى ٥٠% في البلدان الأقل نمواً)[٢٧] وتزيد نسبة التسرب في المستويات الأعلى من التعليم . أما أسباب التسرب فتعزى إما إلى سوء الخدمة التعليمية المقدمة، أو إلى فقر الأسر بما ينعكس في الاعتماد على أبنائها وبناتها في العمل سواء داخل منزل الأسرة أو في الحقل أو في أعمال أخرى مأجورة تدعم الأسرة مالياً.

إن الانطباعات الإيجابية المترتبة على متابعة الاتجاهات المطردة للتعليم في العالم الإسلامي لتصطدم بالأرقام المطلقة للأمية في نهاية القرن والتي تشكل محصلة الجهود التي بذلت في مجال تعليم الإناث من جانب كل الفعاليات بما فيها الحكومات والمجتمع المدني على حد سواء. فقد سجل تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠ أن متوسط معرفة القراءة والكتابة بين الإناث في البلدان النامية بلغ ٦٤% ، فيما بلغ في البلدان الأقل نمواً ٤١%. وتتجاوز عشر دول إسلامية متوسط ٦٤% من بينها ماليزيا وليبيا والسعودية وتركيا والأردن وألبانيا وإيران وإندونيسيا حيث تقل نسبة الأمية فيها عن ٢٦% من عدد الإناث. بينما تقع عشرة دول بين المتوسطين(٤١-٦٤%) حيث تتراوح نسبة الأمية بين الإناث فيها بين ٢٦ و٥٩% ومنها عمان وتونس ومصر والجزائر وسوريا والعراق وغانا والسودان وجيبوتي ونيجريا. وتقع ثماني دول أقل من متوسط معرفة القراءة والكتابة في الدول الأقل نمواً حيث تزيد نسبة الأمية بين الإناث عن ٥٩% ومنها المغرب وباكستان وبنجلاديش واليمن والسنغال وتشاد. [٢٨] وأخيراً فقد عرف العالم الإسلامي أسوأ كارثة ارتداد عن التعليم كحق مكتسب للمرأة والتي تمثلت في قرارات حكومة طالبان في أفغانستان

عام ١٩٩٧ بمنع الإناث من ارتياد المدارس والتعليم النظامي كلية في إطار سلسلة من القرارات التي زعمت أسلمة المجتمع ومؤسساته. وخلاصة ما سبق أن بلدان العالم الإسلامي قد ورثت من القرن العشرين ميراثاً ثقيلاً لا يزال عليها مواجهته في سبيل نيل ثمرة الكفاح الذي بدأ مع بداية القرن — وقبل ذلك – من أجل تعليم المرأة.

استمرت **السياسات الصحية** في اتجاه دعم المرأة مما أثمر نتائج انعكست في العديد من المؤشرات منها ارتفاع العمر المتوقع للإناث عند الولادة في كل البلدان الإسلامية ارتفاعاً تراوح ما بين ١٠٤% إلى ١٤٩% في عام١٩٩٢ قياسا إلى عام ١٩٧٠.[٢٩] كذلك توفرت للإناث في الكثير من البلدان الإسلامية الرعاية الطبية أثناء الحمل والإنجاب بشكل شبه شامل خاصة في مجموعة البلدان العربية ، إلا أن النساء في البلدان الإسلامية الأكثر فقراً قد حُرمن من تلك المزايا حيث تفتقر ٩٢% من الإناث في أفغانستان و٧٣% في اليمن إلى المتابعة الطبية أثناء الحمل. كما تسجل الدول الأفريقية جنوب الصحراء أعلى معدل لوفيات الأمهات أثناء الوضع ومنها دول مسلمة كإريتريا التي يصل معدل وفيات الأمهات بها أثناء الوضع إلى ألف من بين كل مائة ألف سيدة، كذلك سجلت دول إسلامية أخرى أرقاماً مرتفعة –وإن لم تكن قياسية– في معدل وفيات الأمهات كاليمن التي يصل المعدل بها إلى ٣٥٠ حالة وفاة في كل مائة ألف حالة وضع.[٣٠] من زاوية أخرى تشهد العديد من البلدان الإسلامية ارتفاعاً في معدلات وفيات الأطفال الإناث مقارنة بالذكور فيما بين سن السنة والخمس سنوات (كما هو الحال في مصر وبنجلاديش وإيران وقزاخستان والكويت وقرغيزيا وماليزيا وباكستان وطاجيكستان). ويعزو خبراء الأمم المتحدة ذلك أحيانا إلى أسباب الفقر وما يترتب عليه من سوء التغذية أو إلى السلوكيات التمييزية في مجال التغذية والرعاية الصحية لصالح الطفل الذكر على حساب الطفلة الأنثى.[٣١] ويبقى سوء التغذية مصاحباً لأعداد كبيرة من الإناث الباقيات على قيد الحياة ليصل في بعض البلدان إلى نحو ٦٠% (كما هو الحال في بنجلاديش) مسببا لهن العديد من المشكلات والمضاعفات خلال مراحلهن العمرية التالية .

على صعيد **العمل** حملت السياسات والظروف الاقتصادية مزيجاً من التحديات والفرص للمرأة المسلمة ومدى إسهامها في النشاط الاقتصادي خلال الربع الأخير من القرن العشرين. رصدت إحصاءات الأمم المتحدة تزايداً في نصيب النساء من قوة العمل فارتفع في الشمال الأفريقي من ٢٠% سنة ١٩٨٠ إلى ٢٦% سنة ١٩٩٦، وارتفع في نفس الفترة في منطقة غرب آسيا من ٢٣% إلى ٢٧% بينما سجلت نفس الفترة ثباتا في منطقتي جنوب الصحراء وشرق أوروبا (التى تتوزع فيها العديد من الدول الإسلامية) وسجلت انخفاضا في وسط آسيا (من ٤٧% إلى ٤٦%). ويلاحظ من الأرقام السابقة أن التطور في مجال مشاركة المرأة في سوق العمل والنشاط الاقتصادية اتسم بالتباطؤ ولم يوازي

بأي حال الزيادة المضاعفة في أعداد المتعلمات أو الزيادة الناجمة عن تحسن الظروف الصحية للنساء. وقد اختلفت أسباب تلك المفارقة من حالة لأخرى في بلدان العالم الإسلامي وتنوعت ما بين عوامل سياسية وأسباب اجتماعية وثقافية؛ ففي العديد من البلدان الإسلامية (كمصر على سبيل المثال) تسببت سياسات الإصلاح الاقتصادي وبرامج التكيف الهيكلي خلال السبعينيات والثمانينيات بما ترتب عليها من اتجاه إلى خفض الإنفاق العام والحكومي وتقليص سياسة التشغيل إلى التأثير على تدفق النساء على سوق العمالة المأجورة عبر الوظائف الحكومية . بل إن بعض الحكومات اتجهت في سبيل تقليص العمالة الحكومية لديها إلى تشجيع النساء على التقاعد بإصدار تشريعات محفزة لذلك (مثل القانون رقم ١٩٩٢ لسنة ١٩٧٥الصادر في تركيا والذي يجيز للنساء التقاعد بعد قضاء عشرين عاما في الوظيفة ولهذا القانون نظائره في العديد من البلدان الإسلامية الأخرى). من جانب آخر فإن الاتجاه إلى الخصخصة رافقه إحجام من قبل القطاع الخاص المتنامي عن توظيف النساء وتفضيل عمالة الذكور بسبب ما ينظر إليه كأعباء مرتبطة بعمالة النساء مثل إجازات الوضع والرضاعة وصعوبات تشغيل النساء لساعات طويلة بسبب التزاماتهن المنزلية. في بلدان أخرى كانت السياسة الحكومية بدورها مسئولة عن هذا التباطؤ في دخول المرأة إلى سوق العمل لأسباب أخرى؛ فرغم الطفرة التنموية التي غمرت بلدان الخليج البترولية والتي انعكست في توسع اقتصادي غير مسبوق في مجالات الصناعة والخدمات إلا أن هذا التوسع لم يُغذى ككثير من التجارب العالمية السابقة من خلال دفع وتشجيع الاحتياطي النسائي على ولوج سوق العمل وإنما من خلال استقدام العمالة بالملايين من الخارج،[٣٢] بينما ظلت النساء قوة عمل هامشية وظلت مجالات عمل النساء محصورة في أطر معينة كالتدريس وطب النساء ، مما أدى إلى وجود تكدس في الطلب على تلك المجالات المحدودة أصاب سوق العمل النسائي بالتخمة والبطالة.

أما عن إجمالي إسهام المرأة في قوة العمل عند نهاية القرن فسجل بدوره تباينا؛ ففي مناطق شاسعة تتركز فيها البلدان الإسلامية وهي مناطق شمال أفريقيا وغرب وجنوب آسيا

دارت هذه النسبة حول الثلث بينما ارتفعت في مناطق أخرى تتوزع فيها بعض البلدان الإسلامية كأفريقيا جنوب الصحراء ووسط آسيا وشرق أوروبا لتتراوح بين ٤٠% إلى ٥٠%.[٣٣]

تتجه أغلب العمالة النسائية في اقتصاديات البلدان الإسلامية إلى مجال الخدمات (٦٣% في غرب آسيا، ٤٨% في شمال أفريقيا ، ٤٣% في وسط آسيا ، ٥٥% في شرق أوروبا) بينما اتجهت العمالة النسائية في المناطق الأقل نمواً للتركز في الزراعة (٦٥% في أفريقيا جنوب الصحراء و ٦٦% في جنوب آسيا) وظلت النسبة متساوية بين القطاعين الخدمي والزراعي في وسط آسيا.[٣٤]وتعد الزراعة من الأنشطة الاقتصادية التقليدية التي تعمل فيها النساء في الريف سواء بأجر أو بدون أجر في إطار الزراعة العائلية ، غير أن هذا الدور لم يقترن بملكية الأرض لأسباب بعضها يعود إلى السياسات الحكومية مثل برامج

الإصلاح الزراعي وتوسيع قاعدة الملكية الزراعية في الستينيات التي استبعدت تمليك النساء، أو لأسباب عرفية واجتماعية تمنع المرأة حقها الشرعي في إرث الأرض للإبقاء عليها في إطار العائلة الأبوية.[٣٥]

ويلاحظ أن الإحصاءات الرسمية تهمل جوانب هامة من النشاط الاقتصادي للمرأة ربما تقود متابعته إلى نتائج مخالفة. أهم هذه الجوانب العمالة غير الرسمية التي تستقطب أعداداً هائلة من النساء في العالم الإسلامي والعالم النامي وترتبط في الغالب بالشرائح الفقيرة من المجتمع سواء في المدن أو في الريف مثل العمل في المزارع العائلية والصناعات التقليدية أو الغذائية بالمنزل أو العمل كخادمات أو مربيات أو بائعات قي الأسواق . وتمثل النساء ثقلا كبيرا في هذا القطاع الاقتصادي المتسع في بعض البلدان الإسلامية كفئة البائعات وتاجرات السوق في العديد من مدن غرب أفريقيا (في نيجريا ٩٤% من بائعي الأغذية الجائلين من النساء). وقد ازدادت أعداد تلك الفئات بشدة في العقدين الأخيرين من القرن (عكس اتجاهات وإحصاءات العمالة الرسمية) نتيجة تزايد معدلات الهجرة من الريف إلى المدن إلى جانب مؤثرات الإفقار الناتجة عن الأزمات الاقتصادية وسياسات الإصلاح الاقتصادي مثل التضخم وتقليص الحكومات دعمها للمواد الغذائية الرئيسية وتخفيض الخدمات الحكومية مما دفع أعداداً غير قليلة من النساء للعمل للوفاء بمتطلبات إطعام أسرهن.[٣٦]ورغم هذا التزايد العددي فإنه لا يعكس تحسناً في أوضاع العمالة الخاصة بالنساء، لأن هذا النوع من العمالة يتسم بطول فترات العمل والمشقة والتعرض للمخاطر ويفتقر إلى الضمانات وحقوق العمالة كما أنه يتسم بانخفاض العائد، والتعرض للاستغلال من قبل الوسطاء.[٣٧] من جانب آخر فإن تقلص قبضة الدولة على الأسواق المحلية وإطلاق المجال أمام القطاع الخاص أدى مرة أخرى لتفاقم التمييز في النظام الاقتصادي سواء بتفضيل عمالة الذكور أو دفع النساء إلى أنشطة بعينها ذات طابع هامشي (كالراقنات والبائعات) إلى جانب التفاوت في الأجور قياسا بالرجال (قدر متوسط أجور النساء قياسا بالرجال بنسب ٨٤% في تركيا ٧٩،٥% في مصر ٦٠% في سوريا ٤٢% في بنجلاديش).[٣٨]

المرأة وآثار التحضر والهجرة: شهد الربع الأخير من القرن العشرين تغيرات اجتماعية كبيرة أحدثت تحولاً في تركيبة المجتمعات المسلمة وأثرت بشكل كبير على المرأة. لعل من أبرز تلك التحولات الهجرات الداخلية والخارجية واسعة النطاق في كافة البلدان الإسلامية دون استثناء. فقد شهدت بلدان العالم الإسلامي حركة هجرة داخلية غير مسبوقة من الريف إلى المدن لأسباب متعددة منها اختلال التوازن في برامج التنمية والتحديث بالتركيز على المدن مما أدى إلى بقاء القطاع الزراعي أكثر قطاعات الاقتصاد تخلفاً وأقلها نمواً ، فضلاً عن الزيادة السكانية الكبيرة في الريف مع ثبات مساحة الأرض مما دفع الملايين إلى الهجرة للمدن حيث تجري عمليات التصنيع والتنمية على قدم وساق. لقد أدت موجة الهجرة

إلى المدن التي تشمل العالم كله (حيث تضاعف عدد سكان المدن أكثر من مرة منذ ١٩٧٠ على المستوى العالمي[٣٩]) أدت إلى جملة من المشكلات الاجتماعية على رأسها نشوء مدن الصفيح وأحياء الفقر العشوائية على الأطراف الحضرية . ويعيش في تلك المناطق ملايين من البشر في ظروف شديدة الصعوبة يسودها الازدحام والتكدس وانعدام المرافق الصحية وتدهور الظروف الاجتماعية والإنسانية . وقد انعكست تلك الظروف بشكل حاد على النساء في شكل تفشي الأمية والفقر والبطالة والتعرض لشتى مظاهر العنف والتحرشات. وقد سجلت إحصاءات الأمم المتحدة ارتفاعاً في ظواهر العنف الموجه للمرأة في العديد من البلدان رغم تحفظ الجهات الحكومية الرسمية في كشف الأبعاد الحقيقية لتلك الظاهرة خاصة بشأن أنواع معينة من العنف؛ فما بين عامي ١٩٩٠ و١٩٩٩ كانت نسبة النساء اللاتي تعرضن للاعتداء من قبل أحد المقربين لهن ٤٥% في نيجريا، و٤٧% في بنجلاديش و٥٨% في مناطق شرق وجنوب شرق الأناضول بتركيا و٣٤% في مصر ، وتنوعت أشكال العنف ما بين ضرب الأزواج والأقارب والاغتصاب وجرائم الشرف والتحرشات والجرائم بسبب الدوطة (خاصة في باكستان وبنجلاديش).[٤٠]

كذلك شهد العالم الإسلامي منذ السبعينيات موجات واسعة من الهجرات البينية والدولية المؤقتة والدائمة . اتخذت تلك الهجرات اتجاهين أساسيين هما الهجرة إلى خارج العالم الإسلامي مثل هجرة أعداد كبيرة من مواطني شمال أفريقيا وأفريقيا جنوب الصحراء وتركيا وباكستان إلى أوروبا الغربية . وهناك موجات الهجرة من البلدان الأكثر سكاناً وفقراً إلى بلدان الثروة النفطية كهجرة أعداد كبيرة من مواطني باكستان وبنجلاديش ومصر واليمن والأردن إلى دول الخليج العربية. وقد أحدثت موجات الهجرة تأثيرات اقتصادية واجتماعية هائلة في الدول المصدرة والمستقبلة للعمالة على السواء تمثلت فيما نجم عنها من حركة رؤوس الأموال، وتوزيع الدخول، والحراك الاجتماعي، وبناء الأسر ونقل الأفكار والعادات الاجتماعية . على صعيد الأسرة فقد عززت حركة الهجرة من نمط الأسرة النووية على حساب الأسرة الممتدة كما رفعت من معدلات تفكك الأسر في العالم الإسلامي بسبب تشتت أفرادها . وقد تأثر وضع المرأة في المجتمع الإسلامي تأثراً كبيراً بظاهرة الهجرة من جوانب يصعب حصرها حيث شمل هذا التأثير مختلف أبعاد حياة المرأة الاقتصادية والاجتماعية والنفسية. ويمكن الإشارة في هذا المقام إلى جانبين فقط من جوانب التأثر تلك : يتعلق النموذج الأول بالنساء المهاجرات لإعالة أسرهن وهي ظاهرة برزت منذ الثمانينيات متركزة في جنوب وجنوب شرق آسيا وشرق أفريقيا حيث يتم استقدام أعداد كبيرة من النساء من تلك المناطق — خاصة إلى بلدان النفط الثرية — للعمل كخادمات ومربيات وعاملات في الفنادق وممرضات بحيث تنقطع المرأة عن أسرتها وتصبح مورد الدخل الأساسي للأسرة ولم يتيسر الحصول على أبحاث تتناول تحليل الآثار الاجتماعية والنفسية لتلك الظاهرة على النساء وأسرهن غير أنه يمكن التكهن

بأن الآثار الاجتماعية والنفسية السلبية لهذا النوع من الهجرة على تماسك الأسرة تكون أكثر عمقاً منها بالنسبة لهجرة الذكور بالنظر إلى الدور التقليدي للمرأة في حفظ كيان الأسرة.

أما الظاهرة الثانية فتتعلق بالدور الاجتماعي لزوجات المهاجرين الباقيات في الوطن حيث تصبح النساء مسئولات تماماً عن إدارة شئون أسرهن ، وقد أشارت العديد من الدراسات إلى الأثر الإيجابي لهذه المسئولية في تنمية استقلال أولئك النساء وقدرتهن على اتخاذ القرارات في الأسرة وتنامي مهاراتهن في الاحتكاك بالحياة والمؤسسات العامة مثل الأجهزة المصرفية والتعليمية والبيروقراطية الخ.[٤١] غير أن دراسات اجتماعية أخرى أشارت إلى أهمية الأخذ في الاعتبار في تقدير أثر الهجرة على المرأة بالشروط الاجتماعية والبيئية حيث يتباين هذا التأثير في المجتمعات الحضرية الأكثر انفتاحاً عنه في المجتمعات الريفية والقبلية المنغلقة مشيرة إلى أن هجرة الأزواج قد تؤدي في مجتمعات تقليدية وقبلية إلى أثر عكسي يتمثل في تزايد الضغوط والتدخلات التي تتعرض لها المرأة من قبل (ولاة أمرها) البدلاء من الذكور في ظل هيمنة الأسر الممتدة.

ب- المرأة والمشكلات السياسية /الأيديولوجية في الربع الأخير من القرن العشرين

تتشابك المرأة والنظام السياسي بشكل حميم ليس فقط كونها موضوعاً لهذا النظام وإنما بدورها كفاعل فيه .و تركز الأدبيات البحثية غالباً على رصد الدور السياسي للمرأة من زاوية معينة هي مشاركة المرأة في المؤسسات والعمليات الرسمية ، لكن هذا الاقتراب المحافظ يتجاهل جانباً هاماً من النشاط السياسي للنساء خارج المؤسسات خاصة دورهن النضالي في ظل الحركات الجماهيرية. وفي هذا المجال الأخير يبرز تأثير صراع الأيديولوجيات والأفكار على حركة المرأة جلياً، كذلك يدخل في إطار رصد تداخلات المرأة مع النظام السياسي وضع النساء زمن الحرب وفي ظل الصراعات المسلحة التي تعد من المعالم البارزة للفترة محل الدراسة.

المرأة والمشاركة السياسية في المؤسسات الرسمية: على صعيد التمثيل في المناصب السياسية والإدارية العليا (الوزارية وما دون الوزارية)، استمر الطابع (الرمزي) للاستعانة بالنساء في تلك المناصب كمظهر من مظاهر تأكيد (حداثة) الدولة . في هذا الإطار بلغت نسب مشاركة النساء في تلك المناصب في المناطق الكبرى التي تتركز فيها البلدان الإسلامية على النحو التالي : في دول الشمال الأفريقي بلغت نسبة النساء ٣% في المناصب الوزارية و٦% ما دون الوزارية وفي غرب آسيا بلغت النسب على التوالي ٥% و ١٠%، وفي وسط آسيا ٢% و٣% وفي أفريقيا جنوب الصحراء ٨% و١٠% وفي جنوب آسيا ٤% و٧%. [٤٢] ويلاحظ أن جُلّ المناصب الوزارية التي تسند إلى النساء هي

مناصب ذات صلة بالشئون أو الاهتمامات التقليدية للمرأة مثل وزارات الشئون الاجتماعية والتأمينات أو وزارات المرأة والأسرة ، ويندر أن تتولى النساء وزارات سيادية مثل وزارات الاقتصاد أو الخارجية.

تشير كافة الدراسات التي تناولت المشاركة السياسية للنساء وتطورها في العديد من بلدان العالم الإسلامي إلى تدني مستويات التمثيل السياسي والمشاركة في المناصب العليا رغم مرور عقود على نيل النساء الحقوق السياسية . فبينما بلغ المتوسط الدولي لتمثيل النساء عام ١٩٩٥ ٩% في البرلمانات (وحيدة المجلس أو في المجلس الأدنى منها)، كان متوسط التمثيل في دول شمال أفريقيا وغرب آسيا ٤% وفي جنوب آسيا ٥%وفي وسط آسيا ٨% وفي أفريقيا جنوب الصحراء٩%.[٤٣] وعلى صعيد البلدان الإسلامية سجلت أعلى النسب عام ١٩٩٤ في إندونيسيا والسنغال ١٢% وفي كازاخستان والعراق ١١% وماليزيا وأوزبكستان ١٠% بينما بدت تشاد استثناء بتمثيل النساء فيها برلمانيا بـ١٦%. في حين سجلت العديد من الدول الإسلامية الكبرى تدنياً شديداً في مستويات التمثيل ؛ مصر وباكستان وتركيا ونيجريا ٢%، إيران والأردن ٣%، المغرب واليمن ١%.[٤٤] هذا بينما غاب التمثيل النسائي تماماً من مجموعة من البلدان الإسلامية مثل المملكة العربية السعودية والبحرين والإمارات المتحدة وقطر. ويلاحظ أن اتساع التمثيل البرلماني في بعض البلدان الإسلامية قد ارتبط بوجود قوانين أو تنظيمات داعمة للمرأة مثل تخصيص نسبة من مقاعد المجلس للنساء أو فرض الحزب الواحد الفائز دائما لحصة معينة من النساء كما هو الحال في العراق وسوريا في ظل قيادة حزب البعث. وغالبا ما شهد تمثيل المرأة في البرلمان انحساراً كبيراً عند انقضاء هذا الدعم من الدولة لأي سبب كما حدث على سبيل المثال لا الحصر عند إلغاء المحكمة الدستورية في مصر النص الوارد بقانون الانتخاب بتخصيص ٣٠ مقعداً للسيدات بمجلس الشعب مما أدى لانخفاض تمثيل النساء في المجلس من ٣٥ مقعداً عام ١٩٧٩ إلى ١٠ مقاعد سنة ١٩٩٠.[٤٥]

تثير ظاهرة انخفاض التمثيل السياسي للمرأة قضية خطيرة لا تتعلق بمطلب المساواة بالرجال بقدر ما تتعلق بصميم المحافظة على المصالح الحيوية للنساء من خلال التأثير على صياغة تشريعات الزواج والأسرة والعمل التي تمس حياة ملايين النساء بشكل مباشر إلى جانب طرح رؤية المرأة في صياغة العديد من التشريعات التي تمس بقوة صميم حياة الأسرة، مثل تشريعات البيئة والصحة والتشريعات الاقتصادية.

إن تفسير ظاهرة انخفاض مشاركة النساء السياسية يطرح بدورة جملة من المشكلات التي تلخص معضلة المرأة المسلمة في نهاية القرن. يشير انخفاض عدد المرشحات إلى ثقل الأعباء الأسرية الملقاة على عاتق النساء (يدخل في ذلك العمل للمساهمة في الإنفاق على الأسرة) بما يقعدهن عن بذل الجهد في العمل السياسي العام ، كما يثير كذلك قضية الانحياز ضد المرأة أو عدم الثقة في قدراتها داخل المؤسسات السياسية والحزبية التي تحجم عن طرح المرشحات النساء على قوائمها ومساندتهن، كما

ينعكس في ضعف أو غياب تمثيل النساء في الهيئات القيادية وفي عضوية الأحزاب.[٤٦] ويشير فشل أعداد كبيرة من المرشحات قضية النظام الثقافي وموقع المرأة ومكانتها فيه كفاعل ومؤثر عام؛ حيث لا يحظى الدور العام للمرأة بتقدير في المنظومة الثقافية التقليدية بل ينظر إليه سلباً قياسا بالدور الاجتماعي الأسري لها ويحيط بهذا قدر كبير من انخفاض الثقة في قدرة النساء السياسية . تزيد تلك الاتجاهات الاجتماعية السلبية في المجتمعات ذات التكوين العشائري القبلي الذي يتبنى وجهة نظر عدائية لدور المرأة العام ؛ لقد أدى تحكم تلك التوجهات العشائرية على سبيل المثال لا الحصر إلى تغييب المرأة عن البرلمان الأردني لمدة عقدين بعد إقرار حقوق المرأة السياسية عام ١٩٧٤، واقترن وصولها للمجلس عام ١٩٩٣بحملة عدائية شديدة الوطأة. وتبلغ النزعات العشائرية القبلية ضد النساء درجات هائلة من الحدة والعنف في لحظات الصراع السياسي الذي غالبا ما تكون المرأة أحد أدواته كما حدث إبان صدور المرسوم الأميري الكويتي في مارس ١٩٩٩ بإقرار حق المرأة الكويتية في الترشيح والانتخاب حيث خاضت القوى القبلية –التي نظرت للقرار باعتباره موجها ضدها – معركة شرسة تحالفت خلالها مع القوى السلفية الأصولية واستخدمت الخطاب الديني التقليدي كأهم أسلحتها ، وأدى تحالفها في مجلس الأمة إلى هزيمة المرسوم الأميري في نوفمبر ١٩٩٩وحرمان المرأة الكويتية من أحد رموز مواطنتها، بل وصياغة أهم بنود أجندة حركة المرأة الكويتية في القرن الجديد.[٤٧]

تشير التحليلات بشأن أسباب الفشل النسبي للمرأة في العمل السياسي كذلك إلى عوامل تخص المرأة الناشطة سياسيا مثل الطبيعة النخبوية للنساء وعجزهن عن التواصل مع جماهير الناخبين وإقناعهم بتمثيلهم، كما تلفت تلك التحليلات النظر إلى الأسباب المتعلقة ببنية النظام السياسي ومؤسساته وقواعد اللعبة السياسية فيه حيث صيغت تلك المؤسسات وفق قواعد للاتصال والصراع والتحالف تناسب الذكور وتعمل كعناصر طاردة للنساء. ويلفت بعض الكتاب النظر إلى حقيقة أن النساء اللاتي ينشطن بشكل فردي في المجال السياسي هن من يتبعن تكتيكات ذكورية في الصراع والتحالف. ولعل هذا ما يظهر من تتبع سيرة العديد من الرموز النسائية البارزة التي حققت مكاسب على طريق العمل السياسي والانتخابات. فمن قبيل المفارقات أن العالم الإسلامي رغم القصور الشديد في تمثيل النساء تمثيلا يوازي ثقلهن في المجتمع ومشاكلهن، ورغم ما يعتري وضع ومكانة النساء الاجتماعية من تحديات إلا أنه كان سبّاقاً في تقديم قيادات نسائية حكمن بلادهن وقدن أحزاباً جماهيرية في القرن العشرين مثل: البيجوم خالدة ضياء (رئيسة وزراء ١٩٩١– ١٩٩٦) والشيخة حسينة واجد (رئيسة وزراء ١٩٩٦–) وكلاهما في بنجلاديش والسيدة بيناظير بوتو (رئيسة وزراء ١٩٨٨–١٩٩٠، ١٩٩٣–١٩٩٦) في باكستان، والسيدة تانسو تشيللر(رئيسة وزراء ١٩٩٣– ١٩٩٦) في تركيا، ميجاواتي سوكارنوبوتري (نائبة رئيس الجمهورية الأندونيسية١٩٩٩ ثم رئيسه للجمهوريه ٢٠٠١).. إن متابعة السيرة السياسية والسلوك

السياسي لأولئك الرموز لا تطرح أي اختلاف أو تميز في الممارسة عن زملائهن من الذكور كما لا تشير إلى التزام أكبر إزاء قضايا ومشكلات المرأة بل تركيز على القضايا القومية العامة والصراعات السياسية بين الأحزاب. ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى الحديث عن أن النساء لسن فقط غير ممثلات بشكل كاف في النظم السياسية بل يساء تمثيلهن من قبل النساء النخبويات اللاتي يتبنين في الغالب برامج سياسية على أساس مصالحهن الطبقية بل أحياناً تتعارض أنشطتهن مع مصالح الأغلبية من النساء.(٤٨) وأخيراً تشير إحدى الدارسات العربيات إلى أن وجود المرأة السياسي (إذ يتضاءل كمرشحة) فإنه يختزل في دورها كناخبة وينظر له في ثقله الكمي لا النوعي ، بل إن حتى هذا الدور كثيراً ما يُغمَط كذلك بسبب النزاهة المشكوك فيها للانتخابات في كثير من النظم.(٤٩)

وأخيراً فقد شهدت نهاية القرن العشرين عددا من التطورات الإيجابية على صعيد حصول النساء على حقوقهن السياسية في منطقة تعد أكثر معاقل التقاليد القبلية في العالم الإسلامي وهي منطقة الخليج والجزيرة العربية، حيث أقر للنساء في قطر والبحرين عام ١٩٩٩ بالمشاركة في الانتخابات البلدية توطئة لتطور دورهن مع تطور النظام السياسي القبلي نفسه نحو مزيد من الديمقراطية. وفي تطور أكثر تواضعاً سمح للنساء بحضور مجلس الشورى السعودي.

النساء والنضال السياسي: تمثل الأنشطة النضالية للنساء الشق الأكثر أهمية وفاعلية من النشاط السياسي للنساء في العالم الإسلامي حيث يمكن تعريف حركة النضال النسائي بوصفها :الحركة التي تنشأ خارج مؤسسة الدولة على أساس الدعوة إلى التغيير طبقاً لمرجعية أيديولوجية معينة. وقد اتجهت حركات النضال النسائي خلال الربع الأخير من القرن إلى وجهتين أساسيتين هما التوجه النسوي العلماني ، والتوجه الإسلامي الإحيائي.

برز **النشاط النسوي العلماني** كنشاط مستقل في الثمانينيات نتيجة العديد من الظروف والمحفزات الداخلية والخارجية؛ فقد ظهرت العديد من المنظمات النسوية نتيجة الانسلاخ أو الانشقاق عن المنظمات الماركسية واليسارية التي منيت بنكسة على صعيدي الفكر والواقع. واتجهت تلك الجماعات المنشقة (كالعديد من منظمات المغرب وتركيا على سبيل المثال) اتجهت إلى تبني أيديولوجية نسوية بديلة تفسر مجمل الواقع من منظور المرأة وذلك عبر مراجعات فكرية انتهت إلى أن فترة التبعية والانضواء تحت مظلة الأحزاب الجماهيرية وأيديولوجياتها لم تسفر إلا عن تهميش قضايا النساء وشل حركتهن، وانه قد حان الوقت لبلورة وعي نسوي مستقل.

وقد أسهم في نشأة وتطور الجماعات النسوية في الفترة المذكورة طائفة من العوامل المساعدة مثل الضعف العام الذي مني به اليسار مع تدهور الاتحاد السوفيتي واتساع هيمنة الغرب الليبرالي عالمياً، وفي

بعض الحالات كتركيا كان ضعف اليسار نتيجة ضربه بصورة مباشرة وقاسية كما حدث في ظل انقلاب سبتمبر العسكري عام ١٩٨٠، مما ساعد بقوة على انفصال واستقلال النسويات هناك إلى حد وصم حركتهن بأنها ربيبة النظام العسكري. [٥٠] في حالات أخرى كان نمو التنظيمات النسوية جزءاً من حركة عامة لنمو المجتمع المدني في ظل أزمة نظم التحرر الوطني ومشروعها الحداثي التنموي، وتدهور خطابها السياسي واستحكام سلطويته كما حدث في تونس.[٥١] في أحيان أخرى كان نشوء المنظمات النسوية في الثمانينيات نتاجاً لتحديات قوية مثل نشأة منتدى عمل المرأة WAF في باكستان الذي يعد من أهم وأقوى الحركات النسوية على مستوى العالم الإسلامي خلال عقد الثمانينيات، وقد ولد المنتدى عام ١٩٨٠ لمواجهة برنامج أسلمة القوانين الذي تبناه الجنرال ضياء الحق في إطار محاولة كسب مشروعية للبقاء والحكم، وقد اتجه ضياء الحق في سبيل ذلك إلى التحالف مع الجماعات الأصولية المتشددة وتبني نهجها في قراءة وتفسير الشرع، حيث تجلى تشدد تلك القراءة بصفة خاصة في النصوص التي تمس المرأة في تشريعات الحدود والشهادة والتشريعات الجنائية، كما تجلى عبر نهج أجهزة الدولة كالشرطة والقضاء والإعلام الذي قام على التضييق على النساء ومحاصرة وجودهن في الحياة العامة .[٥٢]

أما العوامل الخارجية المساعدة فبدا تأثيرها حاسماً في جميع الحالات متمثلاً في الطفرة التي حدثت في دراسات المرأة والفكر النسوي في الغرب ليتحول إلى أيديولوجية مستقلة وموازية لليبرالية تقوم على تأصيل مفاهيم ورؤى نسوية خاصة للتاريخ والعلم والقضايا العالمية، وعلى صعيد الخطط والبرامج والسياسات مثلت جهود الأمم المتحدة السابق الإشارة إليها عاملاً حاسماً. وقد أسهمت العوامل السابقة في دعم الحركات النسوية في العالم الإسلامي من خلال سبل أهمها تخصيص مصادر سخية للدعم المالي والفني من الجهات الدولية المانحة والأمم المتحدة التي ركزت جزءاً هاماً من رهانها نحو التغيير على المنظمات غير الحكومية، كما وفرت تلك المصادر الخارجية إطاراً جاهزاً من الأهداف والمفاهيم والحلول والبرامج والسياسات ومفردات الخطاب. وبهذين العاملين معاً لعب المتغير الدولي دوراً هاماً في تدعيم وبلورة البنى التحتية والفوقية وصياغة خطة وتوجهات للحركة النسوية في العالم الإسلامي في الربع الأخير من القرن.

أولت المنظمات النسوية اهتماماً كبيراً لقوانين الأحوال الشخصية، والتمييز القائم في قوانين الإجراءات والقوانين الجنائية والمدنية (مثل قوانين الجنسية التي تقصر نقل الجنسية للأبناء عن طريق الأب)، كما أثارت تلك المنظمات قضايا مجتمعية أسهمت الأمم المتحدة ومنظمات حقوق الإنسان في وضعها في إطار الاهتمام والوعي مثل العنف الموجه ضد المرأة؛ وفي هذا الإطار تُذكر حملة المنظمات النسائية التركية ضد ضرب الزوجات في إسطنبول عام ١٩٨٧، والمؤتمر النسوي الذي عقد في أنقرة عام ١٩٨٩ ضد "القهر الذي تتعرض له النساء في كل المؤسسات". كذلك يشار إلى الحملة العنيفة التي ثارت في مصر في التسعينيات بشأن الحد من الختان بعد إثارته دولياً، والحملات النسوية في كل من

الأردن وباكستان ضد جرائم الشرف والقوانين التي تتسامح إزاءها. وقد اتبعت الحملات النسوية العديد من التكتيكات المستحدثة مثل تنظيم المؤتمرات و المسيرات والنشر وتقديم العرائض وجمع التبرعات والتوقيعات وتنظيم الإضرابات عن الطعام ..الخ. وقد صادفت بعض تلك الحملات نجاحاً مثل نجاح حملة منتدى عمل المرأة WAF في باكستان في أجراء تعديلات هامة على قانون الإثبات يقلص من العناصر التمييزية فيه ، والنجاح النسبي في حملة الختان في مصر في تنظيم والحد من هذه العملية. إلا أن بعضها أخفق مثل الحملتين الباكستانية والأردنية ضد جرائم الشرف حيث رفض البرلمان في كلا الدولتين إجراء أية تعديلات لتشديد العقوبة ضد مرتكبي هذه الجرائم. من جانب آخر فإن المنظمات النسوية قد كرست بحكم تحالفها مع الأمم المتحدة جانبا هاما من نشاطها للممارسة ضغوط داخلية على حكوماتها بشأن موقفها من الاتفاقات الدولية بشأن المرأة، من ذلك ما شهدته العديد من البلدان الإسلامية من حملات نسوية لدفع الحكومات إلى التوقيع على اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة أو إزالة تحفظاتها بشأنها.

رغم غلبة خطاب حقوق الإنسان والخطاب الليبرالي العلماني على التنظيمات النسوية إلا أن هذا الخطاب لم يخل من تناقضات ومواءمات عكست تأثيرات الواقع المحلي وصراعاته. قدمت الحركة النسوية التركية نموذجاً لذلك فرغم ادعائها الانتماء لحركة المجتمع المدني بل والقيام بدور طليعي فيه إلا أنها مثلت امتداداً للدولة في وجه المجتمع في بعض المناسبات . من ذلك تحريضها الدولة على تبني موقف متشدد إزاء خيارات المواطنين الإسلامية في حياتهم اليومية كما حدث إبان المؤتمر العام المنعقد حول المرأة في أنقرة (من ٥ إلى ٨ ديسمبر عام ١٩٧٥) والذي ضم ممثلات ٢٧ جمعية نسوية حيث دعت مقررات المؤتمر الدولة إلى اتخاذ إجراءات حازمة لتطبيق القوانين العلمانية بمنع الناس من الاستمرار في تقديم المهور وإقامة مراسم زواج ذات طبيعة إسلامية إلى جانب الزواج المدني المنصوص عليه قانوناً.[٥٣] هكذا اتبعت الحركة النسوية التركية سياسة مزدوجة إزاء حقوق المرأة مثَّل العداء للإسلام حداً أساسياً فيها، وبينما تعتز الحركة النسوية التركية في تاريخها الحديث بمظاهرة عام ١٩٨٩ التي نُظمت للدعوة لإلغاء المادة الواردة في قانون العقوبات بشأن تخفيض عقوبة الاغتصاب إلى الثلثين إذا كانت الضحية عاهرة حيث رددت المتظاهرات شعار "كلنا عاهرات " دفاعاً عن أهداف حملتهن ، فإن تلك المنظمات النسوية لم تتبن موقفاً مماثلاً إزاء قمع السلطات التركية لآلاف النساء المحجبات ومنعهن من الدخول بحجابهن إلى مؤسسات التعليم والعمل، ولم تشهد تركيا مظاهرة واحدة للجماعات النسوية ترفع ذلك الشعار "كلنا محجبات" والذي عُدّ خطيئة في نظر النظام العلماني المتطرف هناك. تجلت موائمات الخطاب وفق اعتبارات الواقع المحلي كذلك لدى الحركة النسوية الباكستانية في التسعينيات؛ فبينما تبنت الناشطات العلمانيات في خطابهن الداخلي مبادئ وأفكار الخطاب النسوي والعولمي إلا أنهن اتبعن في خطاب الرأي العام ذو الثقافة الإسلامية

تكتيكات مختلفة استخدمن خلاله الخطاب الإسلامي في ضرب النظريات الأصولية التي قام على أساسها برنامج الأسلمة الباكستاني . وقد استعانت الحركة في ذلك بعدد من رجال الدين والقانون المستنيرين.[٥٤]

النساء في الحركة الإسلامية :برز الوجود النسائي في الحركة الإسلامية منذ السبعينيات في إطار حركة أوسع تسعى لإحياء الثقافة الإسلامية وتأكيد الهوية وأنماط السلوك الإسلامي . وعلى خلاف التيار النسوي لم ينسلخ التيار النسائي الإسلامي من صفوف وأيديولوجية حركته الأم ولم يطور رؤية خاصة بالنساء بل قامت الروافد النسائية بدعم الأهداف والتحركات العامة للتيار الأوسع الذي يضمها. كذلك فإن النشاط النسائي الإسلامي لم يتميز –بصفة عامة– بالطابع المؤسسي التنظيمي الذي غلب على التيار النسوي؛[٥٥] اتخذ التيار النسائي الإسلامي كسمة غالبة طابع الحركة الجماهيرية أو الشعبية وهذا ما جعله أكثر اتساعاً وقاعدية مقارنة بالطابع النخبوي للحركة النسوية العلمانية. ورغم ذلك فقد تفاوتت خبرات النساء داخل التيارات والحركات الإسلامية تفاوتاً كبيراً من حيث قدرات التعبئة والتنظيم ودرجة التسييس، فقد ضرب النموذج الإيراني للمشاركة النسائية في الثورة ١٩٧٩ أعلى درجات التسييس والتعبئة . كذلك برزت تلك السمة في حركة الدفاع عن المحجبات في الجامعات التركية في نهاية الثمانينيات والتسعينيات ، وفي حركة نساء جماعة العدل والإحسان في المغرب، والجماعات الإسلامية في ماليزيا وإندونيسيا. على الجانب الآخر تعكس نماذج أخرى درجات أقل تسييساً وأكثر ذوباناً في الحركة الاجتماعية يجمع بين النساء فيها بعض المظاهر والسلوكيات الإسلامية مثل الارتداء الطوعي للحجاب تعبيراً عن اختيار حر وولوج المساجد وحضور الخطب والمجالس الدينية وهذا هو النمط الشائع في عدد آخر من البلدان الإسلامية كمصر على سبيل المثال.

لعبت القواعد النسائية في الحركة الإسلامية أدواراً مشهودة في الصراع السياسي في العالم الإسلامي خلال الربع الأخير من القرن العشرين. على رأس تلك الأدوار يأتي دور النساء إبان الثورة الإيرانية حيث شاركت النساء مشاركة واسعة النطاق في كل العمليات التي سبقت الثورة وواكبت اندلاعها، وهي مشاركة غير مسبوقة ليس فقط في تاريخ إيران بل على نطاق العالم الإسلامي.[٥٦]ورغم تعرض النساء لجانب كبير من القمع والضبط في ظل سطوة النظام الثوري ، إلا أنه مع استقرار الدولة وتراجع وزن المتشددين وبروز دور الإصلاحيين عادت المرأة بقوة إلى صفوف النخبة وحركة الشارع على السواء لتلعب دوراً هاما في السياسات الإيرانية برز بشكل كبير في دعم المرأة لانتخاب الرئيس الإيراني الإصلاحي محمد خاتمي عام ١٩٩٧ وفي دعم فرص فوز الإصلاحيين في مجلس الشورى الإيراني .

من الأدوار البارزة لحركة النساء المسلمات دورهن في تركيا دفاعاً عن الثقافة والهوية الإسلامية للمجتمع التركي . في هذا الإطار جاءت مظاهرات الإسلاميات في الثمانينيات والتسعينيات للدفاع عن

حقوق طالبات الجامعة والموظفات المحجبات الدخول إلى قاعات الدرس وأماكن العمل في وجه التمييز المقنن ضدهن من قبل السلطات العلمانية. وقد تصاعدت تلك الحملة إلى ذروة المواجهة إبان أزمة النائبة المحجبة مروة قاوقجي التي طردها النظام من البرلمان وحرمها الجنسية بسبب حجابها. ويمكن القول بأن قضية الحجاب قد تجاوزت حدود مدلولاتها المباشرة لتتخذ أبعاداً سياسية رمزية أكثر خطورة حيث أصبحت رمزاً للصراع حول مستقبل تركيا بين مشروع أوروبي علماني ومشروع إسلامي، ولعل هذا ما يفسر الضراوة التي تتعامل بها النخبة العلمانية مع ظاهرة الحجاب باعتبارها عملاً موجهاً ضد شرعية النظام بأسره، وقد خاضت الإسلاميات صراعهن في تركيا باستخدام وسائل عديدة منها التظاهر والبرقيات والإضراب عن الطعام والحملات الإعلامية عبر الكتب والصحافة الإسلامية .[٥٧]

تعتري ظاهرة النشاط النسائي البارز في أوساط حركات الإسلام السياسي كذلك العديد من الإشكاليات بعضها يمثل معضلات جوهرية: مثل غياب إسهام فكري قوي تستند إليه تلك الحركات حيث تكتفي إما بالمبادئ العامة لإنصاف الإسلام للمرأة أو بالموروث الفقهي التقليدي الذي لا يمكن تفسيره بأي حال لصالح المرأة . وفي كل الحالات حتى تلك النادرة التي يظهر فيها منظور تجديدي (كنشاط حركة مجاهدي خلق الإيرانية التي تحظى فيها النساء بمكانة ممتازة تستند على الدمج بين إسهامات المفكر الإيراني علي شريعتي والأيديولوجية الماركسية) فإن الحركات النسائية الإسلامية تبدو معتمدة إلى حد التبعية على ما ينتجه الرجال ، ولا تساهم بأدنى دور في إنتاج هذه القاعدة التي تتحرك على أساسها. كذلك فإن تلك الحركات تحمل -بحكم طابعها الجماهيري- كثيرا من الخلط بين ثوابت الإسلام كدين وشريعة من جانب ومتغيرات الفقه والفكر الإسلامي من جانب آخر.

ويلاحظ أن بعض الحركات النسائية الإسلامية تجري موائمات في خطابها السياسي بما يتوافق مع المناخ والبيئة السياسية؛ كتلك المواءمات التي تقوم الحركات النسوية العلمانية؛ من قبيل ذلك استناد خطاب الإسلاميات في تركيا للدفاع عن حقوقهن إلى أنساق فكرية تتناقض مع منظومتهن الفكرية مثل العلمانية وما تحتويه من منظومة حقوقية .[٥٨]

أخيراً لقد شهدت خبرة النضال السياسي للمرأة المسلمة في الربع الأخير مناسبات عديدة تصاعد فيها التناقض بين التيارات العلمانية والإسلامية؛ ففي باكستان تصادمت الحركة النسوية العلمانية في الثمانينيات غير مرة مع الأجنحة النسائية الإسلامية في "جماعة إسلامي" وجناح الطلبة ، وفي الكويت تصادمت النساء المطالبات بالحقوق السياسية مع مواطناتهن في التيار الإسلامي إبان أزمة التمثيل السياسي في الكويت، كما تصادم التياران في المغرب بمناسبة الجدل حول مدونة الأحوال الشخصية الجديدة التي اقترحتها حكومة عبد الرحمن اليوسفي في إطار ما يعرف بخطة الدولة لدمج المرأة في التنمية والتي تتماهى مع مشروعات الأمم المتحدة لإنجاز توصيات مؤتمر بكين. وأخيراً فقد امتد التناقض إلى

داخل التيار الإسلامي نفسه ممثلا في التناقض بين ممثلات الجماعات الإصلاحية والمتشددة حول توجه النظام الإيراني نحو الانفتاح في التسعينيات.

النساء والنزاعات المسلحة في العالم الإسلامي:

من الظواهر البارزة خلال الربع الأخير من القرن العشرين تفكك العديد من الدول التي نشأت نتاجاً لاتفاقات ما بعد الحرب العالمية الثانية أو لثورات وحركات التحرر الوطني. ساعد على ذلك التفكك العديد من العوامل أهمها على الصعيد الدولي انهيار نظام القطبية الثنائية، وعلى الصعيد المحلي كانت التعدديات العرقية والدينية والعشائرية والتوترات من أهم العوامل التي أدت إلى ارتباط التفكك بحروب أهلية طاحنة. وقد ابتُلي العالم الإسلامي بعدد من أخطر وأدمي الصراعات التي تفجرت في العالم خلال العقود الثلاثة الأخيرة بدءا من الصراع بين باكستان الشرقية وباكستان الغربية وما ترتب عليه من حرب بين الهند وباكستان أسفرت عن نشأة بنجلاديش (١٩٧١- ١٩٧٢)، وحرب التحرير الإريترية ضد أثيوبيا ، والصراع المسلح في أفغانستان منذ نهاية السبعينيات(أولاً ضد الغزو السوفيتي ثم الحرب الأهلية بين الفرقاء الأفغان)، إلى جانب ما سبق كانت هناك مآس الحرب الأهلية اللبنانية،و تفكك الاتحاد السوفيتي وما تولد عنه من فرز وحروب عرقية ودينية مثل الحرب بين أرمينيا وأذربيجان والحرب الأهلية الطاجيكية (١٩٩٢- ١٩٩٣)، والحرب في الشيشان في مطلع التسعينيات وفي نهايتها . كما كانت الحرب العراقية الإيرانية والغزو العراقي للكويت والحملة العراقية ضد الأكراد في الشمال والشيعة في الجنوب عام ١٩٩١، والحروب الأهلية الناشئة عن تفكك الصومال والحرب الأهلية المزمنة في جنوب السودان، والصراع المسلح حول الصحراء المغربية. كان هناك أيضاً التفكك العنيف للاتحاد اليوغوسلافي وما ترتب عليه من حرب ومذابح وتطهير عرقي في البوسنة والهرسك (١٩٩٢- ١٩٩٦)، ثم في إقليم كوسوفا ١٩٩٨. والحركات الانفصالية في إندونيسيا (تيمور وأتشية وغيرها) وأخيرا هناك الأزمة المزمنة للاحتلال الاستيطاني الصهيوني لفلسطين والتي تعد من أخطر مخلفات المرحلة الاستعمارية .

من بين الأبعاد الكثيرة لتلك الصراعات فإن ما يعنينا في هذا المقام هو الآثار والعواقب الاجتماعية التي تمس صميم حياة المدنيين باعتبارها الأوثق صلة بواقع النساء. فرغم التأثير المدمر لشتى أنواع النزاعات المسلحة يبقى أشدها تدميراً من هذا المنظور هو الحروب الأهلية التي تدور رحاها داخل المدن؛ ففي تلك الحالات تتخذ الحرب وقودها من المدنيين من النساء والأطفال والمسنين والرجال العزل الذين يتعرضون لعمليات القتل والتدمير والقصف والتهجير القسري والمذابح الجماعية والاغتصاب ؛ وقد شكلت النساء والأطفال على سبيل المثال في حرب كوسوفا نسبة ٨٠% من الضحايا .[٥٩]

وتعد ظاهرة اللاجئين والنازحين قسراً من أكبر المآسي الناجمة عن الحروب خاصة الحروب الأهلية، حيث شهد العالم الإسلامي نتيجة للنزاعات السابقة أكبر تحركات الهجرة القسرية والنزوح خلال الفترة محل البحث ، وقد أمكن لمنظمات الإغاثة الدولية إعادة توطين ملايين اللاجئين بعد انتهاء النزاعات إلا أن أعداداً كبيرة من اللاجئين لا تزال متمركزة في العديد من أنحاء العالم الإسلامي فعلى الأراضي الإيرانية يوجد أكبر عدد من اللاجئين في العالم يزيد في مجموعه على ١,٨ مليون معظمهم من لاجئي أفغانستان ، وتستوعب باكستان بدورها ١,٢ مليوناً من اللاجئين الأفغان، ويستقبل السودان نحو ٤٠٠ ألف من إريتريا وأثيوبيا كما يصدر نحو نصف مليون إلى الدول المجاورة نتيجة حربه الأهلية، وتستقبل الجزائر نحو ١٦٥ لاجئ صحراوي، كما يوجد عشرات الآلاف من اللاجئين من مخلفات الحروب الأهلية في أذربيجان وإندونيسيا والجمهوريات اليوغوسلافية بينما يشكل اللاجئون الفلسطينيون أكبر لاجئي العالم تعداداً منهم ٣,٦مليون مركزين في الأردن وسوريا ولبنان وغزة والضفة الغربية .[٦٠] تشكل النساء نسبة النصف أو يزيد من سكان مخيمات اللاجئين إذ يمثلن ٥٠% من لاجئي شمال أفريقيا و٥١% من لاجئي أفريقيا جنوب الصحراء، و٥٣% من لاجئي وسط آسيا وشرق أوروبا و٤٦% من لاجئي غرب آسيا.[٦١] تعيش نساء وسكان تلك المخيمات أحد المآسي الكبرى في عالمنا الإسلامي المعاصر حيث تفتقر حياة المخيمات غالبا –ورغم جهود منظمات الإغاثة الدولية– إلى الحدود الدنيا الملائمة للحياة الإنسانية من حيث التكدس وغياب المرافق والخدمات الأساسية ، كما أضحت بعض تلك المخيمات مرتعاً للجريمة المنظمة والعنف ممثلا في مافيا الدعارة والمخدرات وسيطرة الجماعات المسلحة [٦٢]

ومن أبشع المحن التي تعرضت لها النساء بشكل جماعي نتيجة الحروب الأهلية وعمليات التطهير العرقي التي واكبت تفكك بلدان شرق أوروبا جرائم الاغتصاب المنظم التي استخدمها الصرب خلال حرب البوسنة والهرسك وكوسوفا . فقد وظف الصرب جريمة الاغتصاب كأداة من أدوات القهر الإنساني والإذلال والترويع ضد خصومهم من مسلمي البوسنة والهرسك وألبان كوسوفا. ورغم عدم وجود إحصاء حول الحجم الحقيقي لمأساة الاغتصاب بسبب امتناع النساء المسلمات عن الكشف عما تعرضن له إلا أن المعتقد أن أعداد المغتصبات ليست على أي حال بالأعداد القليلة.

بين النزاعات المسلحة التي اندلعت في الفترة المذكورة تحتل الحالة الأفغانية وضعية خاصة فريدة تستدعي الاهتمام لأسباب عدة منها أولاً أن هذه الحالة لا تعكس استضعاف المرأة كوضعية طارئة مرتبطة بحالة الحرب وإنما تتبنى استضعاف النساء كسياسة مقننة تشمل كافة جوانب حياة النساء من التعليم إلى الصحة والعمل والمكانة الاجتماعية. تمثل ذلك في المراسيم الحكومية التي أصدرتها جبهة طالبان بعد استيلائها على الحكم عام ١٩٩٧ بإلغاء تعليم النساء في جميع مراحل التعليم، وحظر عملهن بفصل الآلاف منهن، ومنع النساء من تلقي العلاج على يد الأطباء الذكور، ومنع المرأة من الخروج في

الشارع إلا بصحبة محرم من ذويها، وفرض الحجاب في أقسى صوره ممثلاً في البرقع الذي يغطي المرأة تماماً، ثانياً أن استضعاف النساء يتم في إطار تأصيل نظري وأيديولوجي يزعم ارتكازه على قواعد الإسلام مما يشكل تحدياً لدعاة النهضة والتجديد في الفكر الإسلامي قبل خصومه. . لقد فرضت حكومة طالبان مراسيمها تحت شعار الإسلام وإعمال الشريعة قاصدة الموروث الفقهي التقليدي الذي حمل قراءة السلف قبل عشرة عقود أو يزيد للشرع على ضوء ظرفهن التاريخي ثم ورثه العالم الإسلامي من عصور التقليد. بعثت طالبان هذا النموذج الذي لم يتحقق مطلقا على أرض الواقع حتى في عصور صدر الإسلام مدعية العودة للإسلام الحق النقي وضاربة عرض الحائط بكل الجهود الرامية لإعادة فتح أبواب الاجتهاد والتجديد في فقه الشرع على ضوء التغيرات الجذرية في الواقع.

وأخيراً تكتسب الحالة الأفغانية أهميتها كذلك من **الأبعاد الرمزية** الهامة التي تنطوي عليها... لقد عادت المرأة الأفغانية إلى نفس النقطة التي بدأت منها في مطلع القرن أسيرة الحجاب بمعناه قبل مائة عام؛ العزل الكامل عن الحياة العامة التي هي عالم الرجال فقط سواء بالحبس في البيوت وإلزامهن بارتداء البرقع ، وكأن القرن العشرين يأبى أن يطوي دفاتره دون أن يترك لنساء العالم الإسلامي دروسه (ربما أهم دروسه على الإطلاق) أشار درس طالبان إلى حقيقتين هامتين : أولهما هشاشة وضع المرأة الفعلي ومكتسباتها التي تحققت على طول القرن في ظل سطوة الدولة وغياب استقلال المجتمع المدني، والثاني أن الخطر الحقيقي الذي يواجه المرأة يكمن معادلة العلاقة الراهنة بين المرأة من جانب وأقطاب أربعة هي الدولة والأعراف الاجتماعية والغرب الحضاري والسياسي والإسلام . بغير حل تلك المعادلة وتحديد علاقة جديدة بناءة على أسس خلاقة بين طرفيها سيبقي وضع المرأة مهزوزاً ومكتسباتها عرضة للضياع .

٢– رؤية تحليلية ..المرأة المسلمة بين قرنين : الفرص والمحددات

إذ تقف الأمة والمرأة على عتبة مئوية وألفية جديدة فإن القيمة الحقيقية لاستعراض مراحل واتجاهات التطور خلال القرن الماضي تتجاوز حدود الرصد إلى تحليل عناصر ومقومات النجاح والفشل بما يعين على توجيه الحركة في المرحلة القادمة. يكشف الاقتراب التحليلي لتجربة المرأة المسلمة عبر القرن العشرين عن وجود أربع قوى أساسية أثرت في تطور المرأة منفردة أو متفاعلة معاً هي : **الدولة، السياق الاجتماعي الثقافي، الغرب، الإسلام**. لعل أهم ما يميز تلك الفعاليات كونها ذات تأثير مزدوج يحمل كل منها مزيجاً من الفرص والقيود بالنسبة للمرأة. ويتوقف احتمال الفرصة أو التهديد على شروط بعينها بما يعني أهمية الإحاطة بالشروط التي تعَّظِم الفرص الناتجة عن تفاعل المرأة مع المحددات الأربعة وتقلص عناصر التهديد فيها لتصويب حركة المرأة في المئوية الجديدة وهذا ما يعرفه البعض بالقراءة الفاعلة.

غير أن تحديد آفاق حركة المرأة في القرن الجديد لا يتطلب فحص عناصر التطور وشروطها فحسب بل يقتضي كذلك اعتبار البيئة العامة التي تحتضن ذلك التطور وتؤطره. ولعل أهم سمات البيئة المحيطة بتطور المرأة هي الطابع الانتقالي التحولي الذي يغمر العالم الإسلامي بمؤسساته وكياناته ويضفي عليه سيولة كبيرة يصعب معها الحديث عن مراكز ومواقع ثابتة. يترتب على تلك السمة العديد من النتائج منها أن الحديث عن علاقة المرأة بالقوى والمحددات الأربعة السابقة تكتنفه مصاعب جمة في ظل الحركة الدائبة والصراع بين مختلف القوى الفاعلة نحو تشكيل نظام جديد لم تتبلور ملامحه بعد. ولا شك أن تلك السمة تضفي صعوبة إضافية على التحليل.

أولاً– المرأة والدولة

اقترن ظهور قضية المرأة على صعيدي الدعوة والحركة ببزوغ وتطور مفهوم الدولة القومية/ القطرية في دار الإسلام على أنقاض دولة الخلافة مما أوجد صلة عضوية وزمنية بين مفهومي "نهضة المرأة" و"الوطنية". وإذا كان لا يمكن على وجه اليقين القول بوجود علاقة سببية بين ظهور الوعي الوطني ونمو الوعي النسوي بحقوق ومكانة جديدة ومتساوية للمرأة ، إلا أنه يظل من المؤكد أن دعوة نهضة المرأة تدين بجزء كبير من معناها لمفهوم المواطنة المستحدث ليحل محل مفهوم الرعوية الذي ساد طويلاً في ظل نظام السلطنة؛ فالمواطنة بما تفترضه من تسوية في مراكز كافة مواطني الدولة دون تفرقة بسبب الجنس أو الدين قد حددت جزءاً كبيراً من آفاق ما يسمى بحركة نهضة المرأة، وقد لعب الوطنيون الحداثيون الجدد ومدرستهم دوراً هاماً في تحريك قضية المرأة باعتبارها جزءاً هاماً من منظومة الوطن والوطنية الجديدة. ومن جانبها فقد شاركت المرأة في دفع استحقاقات هذا الارتباط من خلال الإسهام بأدوار هامة في العديد من العمليات الرامية إلى بلورة الكيان الجديد " الدولة الوطنية" مثل الحركات الوطنية والدستورية.

برغم تلك النشأة "التعاضدية" بين الدعوتين والحركتين إلا أن العلاقة بين قضية المرأة وبين الدولة لم تمض على وتيرة واحدة بل اتسمت بجدلية خصبة وتغيرت معادلاتها عبر مراحل عدة. فبعد أن تجسدت الدولة/الفكرة في صيغة مؤسسية واضحة أضحى العنصر المهيمن في تحديد توجهاتها بالنسبة لمختلف القضايا ومنها قضية المرأة مرتبطاً بعقيدة النخبة الحاكمة. لقد تبنت كثير من النخب الحاكمة في العالم الإسلامي –خلال تلك المرحلة– على اختلاف توجهاتها الاجتماعية وموقفها من الدين عقيدة تحديثية — سلطوية تقوم على السعي لإنجاز تحديث سريع وشامل في المجتمع والاقتصاد نحو نموذج مرجعي يتمثل في المجتمعات الغربية. واعتمدت تلك النخب كأداة أساسية للتحديث سلطة الدولة وأدواتها مثل القانون والتخطيط المركزي وتأميم الموارد والتوجيه المركزي للمخصصات واستخدام الأدوات القمعية. لقد تم في تلك المرحلة تأميم قضية المرأة وتبنت الدولة سياسة " التمكين المحكوم" والعمل على تغيير واقع المرأة

المسلمة نحو نموذج غربي حداثي باعتبار تغيير النموذج التقليدي للمرأة جزءاً من تحديث المجتمع. بيد أن الدولة استغلت المرأة كذلك كأداة لتغيير النظامين الاجتماعي والاقتصادي وضرب الفعاليات ومراكز القوى التقليدية المنافسة. وعليه فقد تحدد إطار وسقف سياسيات التمكين المتبعة على ضوء إحداثيات العلاقة بين الدولة والقوى الاجتماعية ودرجة الصراع بين الجانبين . ولعل هذا الوضع (المرأة كأداة للصراع) هو الذي يفسر التقلبات والترددات التي منيت بها قضية المرأة حسب معادلات الصراع والتحالف بين الدولة والقوى الاجتماعية القائمة.

تغيرت العلاقة بين المرأة والدولة في مرحلة تالية ؛ ففي ظل الوهن الذي مني به مشروع الدولة القطرية في العالم الإسلامي (والعالم بصفة عامة) نتيجة عجز المشروع التحديثي السلطوي للدولة عن تحقيق أهدافه بإجراء تحديث وتنمية شاملة في المجتمع تعاظمت أدوار قوى داخلية وخارجية منافسة. وفي ظل معادلة التفاعل الجديدة أصبحت من جديد قضية المرأة أداة للصراع بين مشروعات مختلفة لصياغة المجتمع بما في ذلك المشروعات المناهضة لسيادة الدولة القومية. هكذا انضم إلى مشروع الدولة بشأن المرأة مشروعان متناقضان: مشروع إسلامي/سلفي، ومشروع عولمي/غربي . وقد فرض ذلك التعدد والتناقض بين المشروعات الثلاثة –الذي نراه عند مفترق الانتقال بين المئويتين– قدراً هائلاً من الفوضى والصراع والضبابية بشأن واقع ومستقبل المرأة .

إن **مستقبل قضية المرأة** في العالم الإسلامي من منظور **العلاقة بين المرأة والدولة** تثير العديد من الأفكار والتساؤلات التي يتعين تدبرها:

أ– على الصعيد الفكري تحتاج قضية العلاقة بين المرأة والدولة القومية في العصر الحديث إلى مراجعة نقدية جادة ومتعمقة. ويمكن القول ونحن على مشارف قرن جديد بوجود مدرستين فكريتين في تقويم هذا الدور ؛ المدرسة الأولى هي مدرسة ناقدة لفكر التحديث تتبنى اقتراباً تاريخياً، وتنطلق هذه المدرسة التي تضم نخبة لا بأس بها من الدارسين ذوي الأصول العربية والإسلامية من الجامعات الغربية خاصة الأمريكية متأثرة بالمراجعات الفكرية لمفهوم الحداثة. ترى هذه المدرسة أن المقولة السائدة حول الدور التاريخي الذي لعبته الدولة في العالم الإسلامي في تمكين المرأة والقضاء على عناصر استضعافها " المتوطنة " في الثقافة الإسلامية والأعراف الشرقية هي مقولة مغلوطة أو تحتاج على الأقل إلى مراجعة. يثبت أنصار هذا الاتجاه آراءهم بتحليل الوثائق التاريخية والشخصية التي تكشف عن التطور الواقعي للمرأة ودورها ووضعها في المجتمع ؛ مثل تحليل تطور قوانين الأسرة، ووثائق المحاكم، وقضايا الأحوال الشخصية، ووثائق الأوقاف ..الخ. انتهت تلك الدراسات إلى ملاحظة أن نمو الدولة التحديثية وسياساتها لم يقترن بالضرورة بتمكين النساء –أو كل النساء– وإنما في كثير من الأحيان أدى إلى استضعاف فئات واسعة منهن على الأقل.

فالدولة في إطار إصلاحاتها القانونية التي تجسدت في وضع قانون موحد ملزم قضت في واقع الأمر على مزايا كبيرة وفرتها الشريعة الإسلامية للمرأة وقلصت الخيارات المتعددة التي كانت متاحة أمامها في ظل تعدد المذاهب والمحاكم الشرعية ومرونة النظم القانونية المطبقة . كما قيدت إرادة المرأة ودورها في صياغة قواعد مؤسسة الزواج والتي كانت متاحة في صيغة عقد الزواج المشروط الذي سار العمل عليه في مناطق إسلامية عديدة مما أضر كثيراً بوضع المرأة.[٦٣] لقد عمدت الدولة إلى إقحام نفسها كطرف أساسي في العلاقة الأسرية وفرض أنماط معينة من العلاقات من خلال قوانينها تستوي في ذلك النظم المعاصرة ذات التوجهات العلمانية الخالصة والمختلطة والإسلامية على السواء. فالنظم التي أبقت على الشرع كمصدر وحيد لقوانين الأسرة لديها انتقت مذهباً معيناً ليكون مصدراً للتشريع (الحنفي أو المالكي أو الوهابي) وفرضته على رعاياها، كما استغلت هذا المذهب لبسط هيمنتها على الجنسين، وعلى العلاقات الأسرية بإقامة نظام يقوم على وصاية الدولة. أما النظم العلمانية التي استبعدت الشريعة تماماً واستلهمت قوانين مستمدة من الغرب فإنها في واقع الأمر لم تحرر المرأة تماماً بل استبدلت نسقاً ذكورياً أبويا بنسق ذكوري آخر مستمد من حضارة أخرى تتمتع فيه الدولة بدور الحكم النهائي في العلاقة الزوجية ؛ ويمثل نموذج قانون الأسرة التركي المقتبس من القانون السويسري ذلك.[٦٤] وبين هذين النمطين لم تختلف وضعية النظم المختلطة حيث قامت الدولة بالتلفيق بين قواعد شرعية منتقاة ومقتطعة من سياقها وأخرى وضعية مستمدة من القوانين الغربية منتجة نظاماً قانونياً جديداً يعضد من هيمنة الدولة على المرأة والأسرة. لقد أفرزت تلك القوانين تعقيدات شديدة ومشاكل أكثر خطورة للمرأة والأسرة ليس أقلها اضطراب المفاهيم والأحكام التشريعية بما يعطل تحقيق مفهوم العدالة ،[٦٥] وتراكم آلاف القضايا ومعها مصائر آلاف الأسر أمام المحاكم التي تمثل سلطة ووصاية الدولة في تحديد مصير الأسرة وعلاقاتها، إلى جانب ظهور مشكلات اجتماعية مستحدثة .[٦٦]

ولم تقتصر الآثار الجانبية التي عانتها النساء على الإصلاحات القانونية للدولة بل تشمل جوانب أخرى من سياسات التحديث بالجملة منها على سبيل المثال التحديث الاقتصادي. تشير تلك الدراسات على الآثار السلبية لإدخال نظم الملكية في الأرض الزراعية، ودمج الاقتصاديات المحلية بالاقتصاد العالمي، وتشجيع استيراد السلع الأجنبية على حساب السلع المحلية وتحول الاقتصاد الزراعي التقليدي إلى اقتصاد نقدي مما أدي إلى تهميش قطاعات واسعة من النساء الناشطات، اقتصاديا في الريف والمدن استبعدتهم وأضرت بهم تلك السياسات التحديثية.[٦٧]

الاتجاه الفكري الثاني اتجاه تنموي لا تاريخي. وينتمي لهذا الاتجاه نخبة كبيرة من الناشطات والباحثات والباحثين الوطنيين العاملين في المنطقة. أهم ما يميز هذا الاتجاه هو تمسكه بالعناصر الأساسية لنظرية التحديث وبدور الدولة في إحداث التحول الشامل للمرأة والمجتمع. وبرغم المعاناة البادية لإفراط الدولة في

التدخل والهيمنة في واقع المرأة والأسرة فإننا كثيرا ما نستمع إلى دعوات نحو مزيد من التدخل ليس فقط لتغيير الأوضاع الاجتماعية بل ولتغيير النسق الثقافي والقيمي ذاته. وبرغم تناقض هاتين المدرستين تبقى الحاجة لدراسة هذا الموضوع وتقييمه بشكل موضوعي مستمرة.

ب- **على الصعيد الحركي** يكشف تقويم السياسات العامة المتبعة إزاء النساء (سياسات التمكين) ومقارنتها بمحصلة التطور خلال القرن الماضي عن وجود خلل يستوجب الإصلاح والعلاج في صيغة العلاقة بين المرأة والدولة على وجه الضرورة. فبرغم حاجة النساء في العالم الإسلامي إلى استمرار سياسات الدعم والتمكين على مختلف الأصعدة إلا أن تلك السياسات تواجه تحديات متزايدة تجعل الارتكان إليها غير كاف . من **جانب أول** يلاحظ أن سياسات التمكين تلبي في عناصرها الكيفية والكمية في المقام الأول أهداف الدولة ومصالح النظام السياسي وليست مصاغة بما يوافق أولويات النساء واحتياجاتهن . فهي أكثر تأثراً بأهواء وتوجهات النخب والضغوط الداخلية والخارجية منها باحتياجات وواقع النساء ؛ وهذا ما جعل تلك السياسات في كثير من الأحيان سياسات "سيئة" قليلة المردود تحدث من التشويه قدر ما تحدث من التطوير. نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى المقارنة بين ما بذلته الدولة من موارد في مجال تنظيم الأسرة الذي يخدم أهدافها في الحد من الزيادة السكانية وبين التجاهل والإحجام إزاء مشكلات ملايين النساء بلا عائل لأسباب هجرة الزوج أو الوفاة أو عدم حسم قضايا النفقة والطلاق ، وهذه المشكلة الشائعة على طول العالم الإسلامي تشير إلى خلل هام هو أن ما حازته الدولة الحديثة من سلطات في حياة الأسرة وتشكيلها وتحديد مصيرها لم يقابله ما يناسبه من المسئولية والكلفة المناسبة لممارسة تلك السلطة.

من جانب ثان: تفتقر سياسات دعم وتمكين النساء إلى الغطاء الشرعي اللازم لاستمرارها (سواء من حيث المشروعية القانونية أو الشرعية الاجتماعية). لذلك فكثيراً ما تتعرض تلك السياسات لانتكاسات كبيرة بمجرد أن يفتر حماس الدولة أو قوتها في إعمالها؛ فعلى الجانب القانوني مثلاً يلاحظ أن سياسات التمكين وإن ارتكزت إلى مشروعية أخلاقية وسياسية تتمثل في واجب الدولة في تقديم دعم إضافي واستثنائي للفئات والجماعات المستضعفة إلا أنها تفتقر إلى سند دستوري وقانوني، بل تتناقض مع مبادئ المشروعية القانونية التي تقوم في النظم التحديثية على المساواة أمام القانون وحياد الدولة الواردة في الدستور. وقد استغلت العناصر المناهضة لتلك السياسات المبادئ الدستورية في تقليص مكاسب المرأة أو تعويق الحصول على حقوقها ؛ يذكر على سبيل المثال لا الحصر إلغاء النص على تخصيص ثلاثين مقعدا للنساء في مجلس الشعب بمصر بناء على حكم المحكمة الدستورية، وتضامن الليبراليين الكويتيين مع

المحافظين لإسقاط المرسوم الأميري بمنح المرأة الكويتية حقوق التصويت والترشيح بدعوى تعارضه مع شرط الضرورة الوارد في الدستور.

من جانب ثالث فإن الارتكان إلى سياسات الدعم والتمكين خاصة في ظل نظم سياسية ذات طبيعة سلطوية قد أدى لتكريس التواكل والتبعية لدى النساء حيث اعتادت الجماعات النسائية الناشطة لسنوات طويلة الاكتفاء برفع أصواتها لأولي الأمر بالشكوى وانتظار منح الدولة وعطاياها للمرأة دون القيام بدور حقيقي فاعل في المجتمع. كذلك فإن استمرار الاعتماد الكامل على كرم الدولة يفقد مكتسبات المرأة مقومات الاستدامة ويجعلها عرضة للتهديد حال تغير النخب الحاكمة وتوجهاتها إزاء المرأة بل تصبح عرضة للانتكاس الكامل كما حدث في أفغانستان في ظل حكم طالبان.

تطرح الظواهر السابقة ضرورة إحداث تطويرات هامة في الحركة السياسية للمرأة المسلمة وطبيعة علاقتها مع الدولة؛ **أولها** ضرورة العمل على الحد من علاقة التبعية بين قضية المرأة والدولة عن طريق تنشيط الجانب الاجتماعي والثقافي لحركة المرأة والعمل على كسب تأييد ومناصرة المجتمع لمطالبها عودة إلى التقاليد التي بدأت منها حركة نهضة المرأة في مطلع القرن العشرين. **ثانياً** إن استدامة مكاسب المرأة رهن بتخلي النساء عن عزلتهن وسلبيتهن إزاء المؤسسات الحاكمة، واتخاذ موقف المتلقي للمنح إلى السعي للتأثير على القرار من خلال الاندماج في بنية السلطة ومؤسسات صنع القرار عبر آليات عامة ورسمية غير مطعون بها . والواقع أن إثارة قضية التمثيل الاجتماعي لمؤسسات الدولة والسلطة تطرح على الفور قضية ارتباط مصالح المرأة بحركة الإصلاح الديمقراطي في المجتمعات الإسلامية وتفكيك الطابع السلطوي التاريخي لبنية السلطة ويصبح هذا هو التحالف الحقيقي الأبعد أفقاً الذي يتعين على النساء إقامته على النحو الذي أبرزته تجربة النساء الإيرانيات بنجاح في نهاية القرن.

والخلاصة أن تطوير واقع المرأة في العالم الإسلامي والحفاظ على مكتسباتها يظل رهيناً بثلاث خطوات هامة: هي قدرتها على تطوير معادلة العلاقة مع الدولة من التبعية إلى التأثير المتبادل ، ثم بمدى جهدها في المشاركة في إحداث التطور التاريخي في بنية الدولة السلطوية القائمة في العالم الإسلامي نحو بنية ديمقراطية معبرة عن المجتمع وهو الضمان البعيد الأمد لتطور النساء بوصفهن أحد القوى الأساسية في المجتمع المدني، وأخيراً بقدرة النساء الذاتية على تجاوز تراث السلبية والتواكل الذي ترسخ لديهن على مدى أكثر من نصف قرن نحو استعادة تقاليد النضال والحركة الإيجابية الفاعلة والمستقلة في المجتمع.

المرأة وإعادة تشكيل النظام الإسلامي/الإقليمي. في إطار التحولات التاريخية التي يمر بها النظام الدولي حالياً من صيغة الدولة ذات السيادة إلى صيغة الكيانات السياسية –الاقتصادية – الحضارية

الكبرى يظهر دور المرأة المسلمة في نسج ورتق العلاقات الثقافية والاجتماعية المبتورة بين المجتمعات الإسلامية المنعزلة وبعضها البعض نحو بعث الحياة في الكيان الحضاري الإسلامي كأحد الكيانات المرشحة للنمو في عالم القرن الحادي والعشرين. تمتلك النساء كقوة ناشطة في العالم الإسلامي قدرة على التأثير على البعد الاجتماعي لإحياء مفهوم الأمة الإسلامية مع تطويره في نفس الوقت على أسس جديدة تقوم على "سيادة الأمة" أو عصمة الأمة في مواجهة النموذج المنحل قبل قرن والقائم على استبداد الإمام. لقد كشفت الدراسة عن اشتراك نساء العالم الإسلامي في الكثير من الهموم والمشكلات إلى جانب اشتراكهن في كثير من التطلعات. ومن ثم فإن التواصل الأفقي بين نساء العالم الإسلامي وفعالياتهن هو أحد أنشطة المهمة للتطور على الصعيدين النوعي والعام. فعلى الصعيد النوعي يحقق هذا التواصل قوة ذاتية للضغط والتأثير – في إطار تجميع المصالح والتعبير عن المصالح interest aggregation and articulation– توجد بديلاً ذاتياً وحضارياً عن الاستعانة بالقوى الخارجية للتأثير على الدولة لصالح المرأة على النحو الذي تقوم به الحركات العلمانية في الوقت الراهن. من جانب أشمل فإن نسج عرى التواصل بين نساء العالم الإسلامي سيعد أحد مقومات تفعيل وإحياء مفهوم الأمة الإسلامية سواء عبر خلق الوعي من خلال وظيفة النساء الاجتماعية في التنشئة وبث القيم أو من خلال العمل المؤسسي والنظامي لخلق أنشطة عبر– قطرية تربط عناصر أساسية في لحمة التكوين الاجتماعي للأمة وهن النساء.

ثانياً– السياق الاجتماعي – الثقافي

ينصرف هذا البعد إلى نظام توزيع القيم داخل النسقين الاجتماعي والثقافي ، وقد درجت أغلب الكتابات النسوية على وصف تلك البناءات بالطابع الذكوري والتأكيد على كونها وليدة هيمنة الرجل التاريخية على الواقع الثقافي والاجتماعي، وتعبيراً خالصاً عن مصالحه. والواقع أن البناءات الاجتماعية الثقافية وإن كانت ذكورية في خصائصها ونمط توزيع مخرجاتها القيمية إلا أنها لم تكن كذلك في عمليات تشكيلها أو ما تولد عنها من مصالح تاريخية . لقد أسهمت النساء مساهمةً كبيرة في تشكيل ذلك النمط والمحافظة عليه من خلال عمليات التنشئة وإعادة بث القيم التي تحملت النساء مسئوليتها على مدى التاريخ الإنساني. وتعبر مادة ومحتوى التراث الشفاهي الذي نقلته النساء في كثير من الأمم تعبيرا خالصا عن تأكيد وإعادة إنتاج القيم الذكورية. ربما يمكن تفسير ذلك بالمصالح التي جنتها النساء على مدى التاريخ من ذلك الوضع وعلى رأسها توفير الحماية والأمان الاجتماعي الذي يضمن وضعهن الأثير داخل الأسرة من خلال خلق المحفزات التحريضية والمزايا التي تدفع الرجل إلى القيام بأدوار القتال والكفاح المرير من أجل لقمة العيش. لقد جاء العصر الحديث مصحوباً بخلل في معادلات المصالح المتبادلة، ونمط تخصيص الوظائف والقدرات نتيجة متغيرات كثيرة من بينها؛ تأسيس مفهوم الحماية المدنية من خلال

مؤسسات الدولة وانخفاض فارق القدرات بين النساء والرجال نتيجة للتعليم واستبدال القوة العضلية بالآلة..الخ مما أحدث انكسارا تاريخيا في الأفكار والقيم المترسخة حول المرأة والرجل والعلاقات بينهما. غير أن المشكل الحقيقي يكمن في صعوبة تغيير أنماط القيم وقواعد المؤسسات الاجتماعية التي تحتاج إلى عقود طويلة لتغييرها.. وهذه هي إحدى المعضلات والدروس الكبرى التي بلورها لنا القرن العشرون لكنه لم ينتج لها حلاً.

ورثت نساء العالم الإسلامي في القرن العشرين دون شك سياقاً اجتماعيا وثقافياً ضاغطاً يضع قيوداً شديدة على حركة المرأة خارج وداخل إطار المنزل، واتسم وضعها التقليدي والعرفي في الكثير من مناطق العالم الإسلامي بالمفارقة بين ثقل "**الدور**" الذي تقوم به وانخفاض " **القيمة**" التي يحظى بها هذا الدور في منظومة القيم الاجتماعية؛ فبينما حملت النساء أعباء شاقة – خاصة في المناطق الريفية – جمعت فيها النساء بين العمل المنزلي الشاق رعاية الأبناء والزوج والأقارب كبار السن والقيام بأدوار إنتاجية داخل وخارج المنزل ، اتسمت النظرة لها بالدونية وعدم الثقة في قدراتها على اتخاذ القرار وحرمانها من اتخاذ القرارات ليس فقط فيما يخص أسرتها بل فيما يخص صميم مصيرها كاختيار الزوج، وُمنح حق تقرير مصيرها للذكور من أسرتها وموروث إزائها بصفة عامة أشكال عديدة من التمييز لصالح الذكور مثل حرمانها من ملكية الأرض، وعدم تخصيص دخل لها نظير دورها في العملية الإنتاجية، وارتبطت قيمتها في الأسرة بدورها في الإنجاب خاصة إنجاب الذكور. ولكن مما لا شك فيه أن تلك الصورة لم تكن بتلك الصلابة والقتامة في كل الأحوال فقد عرفت بعض مناطق العالم الإسلامي استثناءات هنا وهناك، مثل تمتع المرأة في بعض القبائل الأفريقية –تاريخيا– بقدر من حرية الحركة نتيجة عدم التمييز بين المجالين العام والخاص،أو ارتفاع قيمة النساء في بعض الظروف مثل القبائل البدوية في شرق وجنوب شرق الأناضول عززها ارتفاع المهور .[٦٨]

ارتبط تدني وضع المرأة في مناطق العالم الإسلامي بسيادة نمط التنظيم الاجتماعي القبلي والإقطاعي الذي يقوم على العرف في مساحات واسعة وهو نمط يتسم بالتشدد والجمود الذي يتخذ أحياناً صيغاً شديدة الوطأة مثل قبائل البلوشستان وإقليم الحدود الشمالية الغربية في باكستان حيث تحرم النساء تماما من الخروج إلا عند الزواج حين ينقلن –كما تنقل ملكيتهن– لأسرة وقبيلة الزوج نهائياً دون رجوع حتى في حالات الطلاق أو الترمل ، ويحظر عليهن الحديث مطلقاً إلى الذكور حتى الأقارب من جهة الأم وتودي مخالفة تلك الأعراف بحياتهن،[٦٩] ويعزز جمود هذا النمط امتزاجه أحياناً بتنظيمات اجتماعية معينة مثل الأسرة الممتدة والتقسيمات الطبقية والفئوية الجامدة الذي تقوم على الفصل بين شرائح المجتمع كما هو الحال في شبه الجزيرة الهندية .

لقد تمتعت أنماط التنظيم العشائري والإقطاعي بسطوة هائلة تعززت بسلسلة من العمليات التاريخية المساندة لعل أخطرها على وجه الإطلاق التأثير على عملية تفسير الدين والنصوص الدينية وتطبيقاتها بما يدعم من أركان هذا النسق ويضمن استمراريته والحفاظ عليه[٧٠]. بل لقد بلغت من سطوة الأعراف الاجتماعية تجميدها أحيانا لبعض قواعد الدين المستقرة لصالح أعراف مناهضة لها؛ ومن أبرز تلك النماذج شيوعاً ظاهرة حرمان النساء من الحصول على أنصبتهن الشرعية في ميراث الأرض حفاظاً على الملكية العامة للقبيلة وهي ظاهرة شائعة في كافة أرجاء العالم الإسلامي بدءاً بريف الهند وباكستان ووسط إيران وحتى الأردن وصعيد مصر والمناطق الإسلامية في غرب أفريقيا، ومن أمثلة ذلك أيضاً الخلط التاريخي بين عادة الختان الفرعوني الوثنية المنتشرة في أفريقيا وبين السنة النبوية، وكذلك حرمان النساء في بعض المناطق الريفية بالهند وباكستان من حقهن في المهور بل واستمرار بعض الأعراف الوثنية بين المسلمين هناك مثل دفع الدوطة.[٧١]

لقد استوعب تفكيك هذا النسق جل الجهد الذي قام به أنصار تحرير المرأة وإنصافها بدءا من الأفراد والجماعات وانتهاء بالدولة نفسها. وواجهت هذه الجهود مقاومة شرسة تراوحت ما بين تجاهل القوى الاجتماعية التقليدية النافذة سياسات التمكين التشريعية والاقتصادية والاجتماعية التي تبنتها الدولة بشأن المرأة بما يعني عملاً تصفية آثارها في مناطق شاسعة تكاد تختفي فيها سطوة الدولة و هي المناطق الريفية[٧٢]، وبين شن حرب شعواء على تلك السياسات كتلك التي بدأها تحالف القوى القبلية والسلفية في الكويت ضد منح النساء حقوقهن السياسية في السنوات الأخيرة من القرن.

ويمكن القول أن القرن العشرين قد انتهى بمزيج من النجاح والإخفاق في الجهود الرامية إلى إعادة تشكيل الأنساق الاجتماعية الثقافية على نحو أكثر إنصافاً للمرأة ، ويرجع الفضل الأكبر في تفكيك أجزاء هامة من تلك البُنى إلى قوى وعناصر التغيير التي أطلقتها عملية التحديث خاصة على صعيد نشر التعليم وسياسة التصنيع وتعميم وسائل الإعلام الجماهيري والمعدلات العالية للتحضر وتحديث وميكنة الزراعة في الريف . لقد فجرت تلك التحولات آثاراً اجتماعية وثقافية هائلة ارتبطت بما هو معروف بعملية "التعبئة الاجتماعية" التي تحمل في جوهرها معنى إحلال أنماط ثقافية محل أنماط ثقافية أخرى وتفكيك أنساق معتادة للتنظيم الاجتماعي (كالأسر الممتدة) لصالح أنساق بديلة. لكن هذه العملية تبقى رغم ذلك عمليات جزئية تصيب قطاعات بعينها من السكان (سكان الحضر والريف المتحضر) دون غيرهم (سكان القبائل) كما يتفاوت أثرها حسب محددات جغرافية (يختلف تأثيرها لدى سكان المدن الكبيرة عنه لدى سكان المدن الصغيرة) أو عمرية أو طبقية أو موضوعية (استمرار قوة الممارسات العرفية في مجال الزواج وبناء الأسر بشكل يفوق بمراحل سائر المجالات).

ولا شك أن القرن العشرين سيحمل معه دفعات أكبر من آليات النحر في النظام القديم وتشكيلاته الاجتماعية والعرفية بفعل تنامي التأثيرات الاقتصادية والمعرفية الخاصة بالعولمة. لكن هذه العملية ستظل عشوائية الأثر ومحدودة القيمة —وربما تحمل معها مخاطر الانتكاس– من منظور إنصاف المرأة ما لم يرافقها عملية أخرى **واعية** لتنمية أنماط اجتماعية أكثر إنصافاً وثقافة بديلة أكثر عدلاً للمرأة. والواقع أن هناك اختلافات كبيرة تفرض نفسها حاليا على الساحة الإسلامية فيما يتعلق **بوعي المرأة بأهداف ومتطلبات التطوير الاجتماعي والثقافي** لها ؛ تتركز قضية الوعي وثقافة التطوير بين مدرستين؛ هما مدرسة **المساواة المطلقة** وهي المدرسة التغريبية وبين مدرسة **الإنصاف** في إطار منظومة الحقوق الإسلامية وهي مدرسة تنقسم بدورها ما بين اتجاه تقليدي يعرف الحقوق في إطار ما تضمنته كتب الفقه الموروثة منذ قرون وبين إطار إصلاحي ينبه إلى الحاجة لإعادة تفسير فقه منظومة الحقوق الشرعية على أسس جديدة ويرى في ذلك وعداً مبشراً لإنصاف المرأة من داخل منظومة الإسلام. يتداخل مع الخلاف السابق خلاف آخر بين اقترابي الإنصاف من خلال **إعادة تشكيل وتوزيع الأدوار** بين المرأة والرجل ، وآخر يرى **استمرار نمط توزيع الأدوار مع تعديل القيم** المرتبطة بتلك الأدوار بإعطاء المرأة ما تستحقه من قيمة اجتماعية تتوازى مع أهمية وثقل الأدوار الاجتماعية التي تقوم بها. واتجاه آخر وسيط بين تعديل جزئي في الأدوار وتأكيد على ضرورة تغيير القيم نحو إنصاف المرأة. وأيا ما كانت التوجهات الثقافية والحلول التي تضعها الإنتلجنسيا لمعادلة **دور وقيمة** المرأة في السياق الاجتماعي الثقافي فإن التغير الفعلي رهين بانتشار واسع للوعي بين النساء بالحاجة إلى إنصافهن، واختيار أحد الحلول والخيارات السابقة ، ثم بتوفر الإرادة لدى القاعدة العريضة على أحداث تغييرات في واقعهن على المستوى الأسرى والعملي الذي يتحركن فيه.. مثل تلك التحركات وإن كانت صغيرة أو محدودة هي وحدها الكفيلة بدفع التاريخ والمجتمع خطوات إلى الأمام.

ثالثا– الغرب بين الاستعمار والهيمنة العولمية

تطرح العلاقة بين قضية المرأة في العالم الإسلامي والغرب النموذج الأكثر تعقيداً في المحددات الأربعة إذ تجمع إلى جانب تعدد وتباين التأثيرات الغربية على القضية ، كلاً من اختلاف وجهات النظر حول قيمة ذلك التأثير، واختلاطها بقدر كبير من عناصر التضليل والمواقف الأيديولوجية والشعارات.

تقول الكاتبة السورية بثينة شعبان: " شكل الإسلام بالنسبة للغرب بقيمه وحضارته وتراثه: "الآخر" الذي يريد له الغرب أن يذوب ضمن تراث ثقافي كوني يتمركز في الغرب، وأن يفقد هويته الخاصة به لأنه قد حدد في هذه الهوية مصدر خصومة أو منافسة للمركزية الأوروبية التي تحاول أن

تفرض وحدة ثقافية على العالم تنطلق من أسس ثقافتها على حساب ثقافات وحضارات الشعوب الأخرى"[٧٣]. بهذه الكلمات لخصت بثينة شعبان البعد الأساسي في الموضوع متمثلاً في الصراع الثقافي والحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي الذي يتجسد حالياً في لحظة تاريخية تعكس تفاوتاً شديداً في القوة بين الطرفين يخلق دافعاً لدى الطرف القوي ليس فقط لتأكيد هيمنته على خصمه بل لإذابة مقومات وجوده الحضاري ذاتها. والسؤال هو **أين موقع المرأة من هذا الصراع الحضاري الأكبر؟**. تكاد أغلب اتجاهات الخطاب الإسلامي تتفق على أن مدخل المرأة كان ولا يزال يمثل أحد الأدوات التي يوظفها الغرب للتغلغل والهيمنة وتقويض البناء الحضاري الإسلامي بسبب موقعها ودورها المركزي في قلب البناء الاجتماعي إلى جانب دورها في تشكيل ونقل القيم أي الحفاظ على النسق الثقافي لتلك الحضارة.

إن ما يعنينا من العلاقة المركبة بين المسلمين والغرب ليس مسار العلاقات والصراعات السياسية أو الاقتصادية بين الكيانين،وإنما بعد القيم والمفاهيم وصراع النماذج والأنماط الاجتماعية والمفاهيمية الذي يمثل لب الصراع أو التنافس الحضاري الطويل بين الكيانين؛ ففي هذه المنطقة من العلاقات تحتل المرأة حيزاً هاماً . لقد كان القرن العشرون مسرحاً لملحمة جسدت من جانب مثابرة الغرب بعزم فائق على الاختراق والغزو ومن جانب آخر مقاومة الحضارة الإسلامية بوعي حيناً ولا وعي أحياناً . وقد نوع الغرب على مدى القرن أدواته بما يلائم التطور. ويمكن رصد ثلاثة **مداخل هامة لعملية فرض النماذج والمفاهيم الغربية على الشرق الإسلامي** هي الاستعمار ، والدراسات الأكاديمية الخاصة بالمرأة ،و آليات العولمة.

فرض النموذج الغربي عن طريق الاستعمار

مثلت الظاهرة الاستعمارية الأوروبية الحديثة أحد أهم تعبيرات الغرب عن فكرة التفوق والهيمنة على الآخر. وقامت السياسة الاجتماعية و الثقافية للاستعمار على أساس نقل وزرع أنماطه الاجتماعية ومفاهيمه الثقافية التي حملت بعداً عنصرياً ينطوي على الاعتقاد بتفوق العنصر الأبيض الأوروبي ورقيه على من سواه، وما يقع على عاتقه بهذه الصفة من رسالة إنسانية لنقل قواعد المدنية (التي هي المدنية الغربية) إلى الشعوب البربرية المتخلفة، إلا أن زرع الأنماط الاجتماعية والمفاهيم الغربية كان يحمل بعداً وظيفيا آخر يتمثل في تأمين المناخ الأمثل لعملية الاستنزاف الاستعماري عن طريق خلق عناصر متوافقة مع الوجود والأهداف الاستعمارية الأوروبية. وترى العديد من الدراسات الحديثة أن تلك السياسات الاستعمارية قد خلّفت آثاراً سلبية في العموم على نساء العالم الإسلامي المستعمَر.

على صعيد السياسات الاجتماعية اتجه الاستعمار إلى دعم النظم الإقطاعية والقبلية في الهند ومصر ومستعمرات غرب أفريقيا بما يدعم الزراعات النقدية التي تخدم اقتصادياته . وفي هذا الإطار تم إدخال نظم الملكية الخاصة للأرض بدلاً من الملكية المشاع أوالأنماط الأخرى للملكية في الدولة العثمانية، وأدى نقل الملكية للسادة الإقطاعيين وزعماء القبائل للإضرار بالفئات والشرائح الأخرى ومنها النساء؛ فقد اقتصر نقل الملكية الخاصة على الذكور حسب القوانين الغربية وأدى ذلك إلى إنهاء أدوار نشطة لفئات من النساء مثل النساء الملتزمات في مصر اللاتي كن يتعهدن زراعة مساحات من الأرض وأداء الضرائب عنها للولاة، كما تجاهل نظام العمالة المأجورة الذي ارتبط شيوعه بالنظام النقدي العمالة النسائية الأمر الذي أدى إلى تهميش النساء العاملات في العديد من المجتمعات المحلية في بلدان أفريفيا الغربية ونشر البطالة في صفوفهن . ارتبط بالمتغيرات الاقتصادية السابقة عملية نقل منظم لنمط الأسرة والزواج في الغرب بتحويلها من نظام جمعي يقوم على علاقات قبائل ويقيم فيه وضع المرأة كقوة اقتصادية منتجة تضاف للقبيلة إلى نظام فردي يقوم على تبعية الزوجة واعتمادها على زوجها على النسق الأوروبي.[٧٤]

على صعيد التعليم ورغم اعتداد الدول الاستعمارية بدورها في إدخال التعليم الحديث للبلدان المستعمرة فقد ارتبط هذا الإسهام بدوره بخدمة الإدارة الاستعمارية وتوفير الكوادر اللازمة لها. من هذا المنظور وحيث لم يكن للمرأة دور متاح في تشكيل هذه الإدارة فقدكان سجل الاستعمار في مجال تعليم المرأة لا يدعو للفخر. سجلت تجارب العديد من البلدان الإسلامية في مصر والسودان والهند وشمال وغرب أفريقيا وقوف الإدارة الاستعمارية في وجه إنشاء تعليم وطني للفتيات، في مقابل تشجيع التعليم المرتبط بالأهداف الاستعمارية الغربية ممثلا في مدارس الإرساليات التبشيرية، وقد أدى فرض الاستعمار احتكار الإرساليات تعليم الفتيات إلى تأخير انتشار التعليم بين صفوف النساء نتيجة إحجام الأهالى عن الدفع ببناتهم إلى المدارس التبشيرية خشية فتنتهن في دينهن،[٧٥] مما أدى لارتفاع نسبة الأمية التي وصلت في بعض الحالات كالسودان عشية الاستقلال إلى ٩٩%.[٧٦] بل لقد نمت عملية التعليم الأهلي للفتيات في إطار حركة مقاومة الاستعمار من جانب القوى الوطنية والإسلامية كما حدث في مصر في العقدين الأولين من القرن العشرين من خلال نشاط الجمعيات الأهلية والحركة الوقفية .[٧٧] أما من حيث نوعية التعليم فقد استهدف التعليم المقدم في إطار المؤسسة الاستعمارية (التعليم التبشيري) إعادة تشكيل النساء على النسق الغربي أو حسب إحدى الدراسات الأفريقية إلى تدريب خادمات جيدات أو زوجات جيدات على النمط الأوروبي،[٧٨] بما يشير إلى توظيف التعليم كوسيلة لإحلال نسق الأسرة الغربية محل النسق المحلي. وفي مجال التدريب المهني لم تتح السلطات الاستعمارية سوى فرص محدودة للنساء تركزت في مجالات بعينها أهمها التدريس والتمريض. كما اتسم دمج النساء بالجهاز الوظيفي بالبطء ومحدودية

الفرص التي اقتصرت على المدرسات والممرضات وطبيبات النساء ، كما حرمت النساء في تلك المجالات المحدودة من تولي المراكز الإدارية القيادية وتم تبرير ذلك على أساس أن مثل تلك الخطوة لن تكون مقبولة من قبل المجتمع المحلي.[٧٩] بل لقد فرضت الإدارات الاستعمارية نظماً صارمة ومجحفة بشأن عمل المرأة مثل القيود على عمل المرأة المتزوجة وإجحاف عقود العمل وانخفاض رواتب النساء . ووقفت الإدارات الاستعمارية في وجه المطالب الخاصة بمنح النساء حقوقهن السياسية وعلى رأسها حق التصويت وذلك في بعض البلدان المستعمرة التي شهدت نمواً مبكراً للحركات النسوية في العهد الاستعماري .[٨٠] لقد كان ذلك هو النموذج الذي خلفته الإدارة الاستعمارية وهو إن أحدث اختلافاً في الأشكال والمؤسسات عن المجتمع التقليدي وأعرافه إلا أنه أبقى على الجوهر التمييزي المنحاز ضد المرأة. والخطورة في هذا النموذج النظامي أو الواقعي الذي صاغته الإدارة الاستعمارية أنه مَثَّل الإرث والإطار الذي ورثته وتحركت في حدوده ووفق قواعده نظم التحرر الوطني بعد الاستقلال.

على الصعيد الثقافي خلفت الحقبة الاستعمارية آثاراً بعيدة المدى تفوق في خطورتها أثر الاستغلال المادي للثروات وتتمثل في سلب عقول الأمم المستعمرة وإعادة صياغتها، على نحو يجعل الاستعمار عملية مستمرة بل ربما هي –لدى بعض الشعوب –عملية أكثر وطأة بعد الاستقلال منها قبله. لقد خلفت الحقبة الاستعمارية قدراً كبيراً من عدم الثقة بالنفس واحتقار الثقافة القومية، ورغبة في الانفلات من تلك الثقافة — بوصفها ثقافة متخلفة وبربرية– ومحاكاة النموذج الغربي بل وأن تصبح ثقافة البلدان المستعمَرة جزءا منه وامتداداً له. ورغم النضال الذي خاضه الوطنيون ضد قوة الاحتلال إلا أن كثيراً منهم كان يرى في المجتمع والثقافة الغربية النموذج الأمثل للاحتذاء وحدد طموحاته القومية بعد الاستقلال في تطوير نموذج وطني مشابه للغرب الأوروبي. هكذا لعب الاستعمار دوراً كبيرا في خلق وتعميق حالة الازدواجية الثقافية التي تعاني منها الذهنية المسلمة حتى اليوم.

تجسد قضية المرأة نموذجاً بارزاً لذلك الاستلاب الثقافي للنموذج الغربي ؛ فقلما نقرأ مصدراً من كتابات النهضويين لا يحيل إلى نموذج المرأة الغربية النشطة العاملة المتعلمة كمثل أعلى للمرأة المسلمة. لقد جاء هذا الطرح نتاجاً لجهد استعماري منظم لتغيير وإحلال نسق القيم والمعايير خاصة لدى النخبة المتعلمة عن طريق نظام التعليم. تلخص الكاتبة النسوية ليلى أحمد تلك السياسة الاستعمارية ودوافعها بقولها أن الاستعمار "استخدم وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية كرأس حربة للهجمة الاستعمارية على تلك المجتمعات . فقد قام الرجال المستعمرون والذين كانوا أعداء للنسوية في مجتمعاتهم بتبني لغة النسوية خارج بلادهم وبشن هجوم على ممارسات الرجل الآخر وإهانته للمرأة . وقد استخدموا حجج أن ثقافات الشعوب المستعمرة تقلل من شأن المرأة في إضفاء الشرعية على الهيمنة الغربية ولتبرير السياسات

الاستعمارية التي تعمل بقوة على تغيير ثقافات وأديان الشعوب المستعمرة."[٨١] تضمنت عملية الإحلال والتغيير الثقافي التي تبنتها سياسات الاستعمار جانبين؛ أولهما هدم الأنساق القائمة فقد شن النظام الاستعماري حملة تشويه شرسة ضد ثقافة الآخر المسلم مثلت المرأة أحد أهم مرتكزاتها . فتحت شعار محاربة العادات "الهمجية" للمسلمين خلق الاستعمار وعياً جديداً بالمؤسسات والعمليات القائمة ينطوي على شعور بالذنب والضعة فقد أعيد تعريف زواج صغيرات السن طبقاً للخطاب الأوروبي الاستشراقي بوصفه "اغتصاب للأطفال"، وتقاضي المهور بوصفه " بيعاً للنساء"، وُجرم تعدد الزوجات اجتماعياً . وقام الغربيون بالإلحاح على تصوراتهم المسبقة حول مكانة ومفهوم المرأة في الشرق والإسلام بوصفها " متاع وكائن حسي متراخي ممل ومسجون في قفص الحريم".[٨٢] لكن الجانب الثاني في المخطط الثقافي الاستعماري تحقق بإنشاء تصورات بديلة. تشير العديد من الكتابات الناقدة للتحديث أن الثقافة الغربية البديلة لم تكن ثقافة أقل ذكورية وأبوية من الثقافة الشرقية التقليدية والأعراف القبلية والإقطاعية التي استقرت في المنطقة وتحكمت في تفسير ورؤية الإسلام. ترى عفاف لطفي السيد أن القيمة المتدنية والوضع الهامشي للمرأة في مصر إنما يعود إلى نقل البريطانيين للصفوة من المصريين الأفكار البريطانية عن الأنثى ككائن "سخيف وعاطفي ولا منطقي وقد قلد الرجل المصري سيده البريطاني في ذلك التصورَ.[٨٣] في مناطق أخرى كان النموذج البديل يحمل أوضاعاً وتصورات أكثر قسوة للمرأة ففي مجتمعات أفريقيا الغربية وتحت شعار "منح أولئك الأفارقة غير المتحضرين وغير الأخلاقيين حياة اجتماعية طبيعية"[٨٤] جلب النموذج الغربي المستعمر لأول مرة لواقع المرأة الأفريقية ذلك الفصل التعسفي بين المجالين العام والخاص ، وحصر دور المرأة في المجال الخاص وتحويلها إلى كائن تابع اقتصادياً الأمر الذي لم يكن معهوداً قبل العهد الاستعماري.[٨٥]

فرض النموذج الغربي من خلال الهيمنة على الدراسات الأكاديمية حول المرأة

يمثل المدخل الأكاديمي أحد أخطر مداخل نقل المفاهيم وزرع النماذج الغربية لأن هذا المدخل يؤسس لنماذج الغرب منهجياً ومفاهيمياً، ويمنهج تشويه ما عداه من النماذج لأنه يجعلها إما خارج نطاق الدرس، أو معرضة للتشويه طبقاً لمعايير البحث المتوافقة مع الظواهر الغربية. تمثل الظاهرة السابقة أحد أخطر المشكلات التي تواجه العقل المسلم الذي انتقل من نقل العلوم التراثية في عصور الضعف في التاريخ الإسلامي إلى نقل العلوم الغربية في عصر الاستعمار والتبعية.

في نطاق دراسات المرأة فقد شهد ربع القرن الأخير طفرة في الدراسات النسوية في الغرب صاحبتها ظاهرتان: الأولى عملية واسعة النطاق لنقل النماذج والمفاهيم قام بها أكاديميون محليون بدعوى تطبيق أحدث المناهج والأساليب العلمية ، والثانية اهتمام المؤسسات الأكاديمية الغربية بتوجيه جانب من

دراساتها النسوية للشرق الأوسط والعالم الإسلامي في إطار منظومتها المفاهيمية المتمركزة حول القهر والتشكل التاريخي للبني الذكورية.

وقد تناولت العديد من الدراسات النقدية الحديثة الآثار السلبية الناتجة عن هيمنة الأكاديميا الغربية على حقل دراسات المرأة في العالم الثالث والتي تنتج ذات الأثر الاستعماري؛ تقول أوبّار وفيرمين سيللر في دراسة حول تطبيق تلك المنهجيات في دراسة المرأة الأفريقية إن الدارسين المعاصرين وصانعي السياسة قد أعادوا إنتاج نفس نمط استضعاف وتهميش المرأة الأفريقية من خلال تطبيق " البراديم " والمعايير الغربية حيث بقيت مدركات النساء المحليات عن حياتهن وأنفسهن مهمشة .[٨٦]ويرجع ذلك كما تقول أمينة ماما إلى أن حالات النساء الأفريقيات تستخدم في تلك الدراسات لاختبار وإثبات صحة نظريات صيغت مفاهيمها في مكان آخر عن طريق دارسات غربيات لهن اهتماماتهن وانشغالاتهن المختلفة في الغالب عن اهتمامات وانشغالات النساء الأفريقيات.[٨٧] فما تتعهده تلك الدراسات هو الإجابة على أسئلة غربية من خلال بيانات أفريقية.[٨٨] بينما لا تشغل المحددات الثقافية والتاريخية النابعة من الواقع المحلي لتلك المناطق في تشكيل الصورة العام للمرأة سوى حيز محدود.[٨٩] ويظهر تأثير البعد الثقافي المتضَمن في تلك الدراسات كما تقول ماما" في أن الاستخلاصات التي يتوصل اليها الباحثون الأفارقة تختلف في معظم الأحيان عن مثيلاتها التي يتوصل اليها غيرهم "[٩٠] لكن المشكل لا يكمن في دراسات محلية تعطي لنفسها حرية الاختلاف والخروج من إسار المنظومة الغربية وإنما في العديد من الدراسات من قبل باحثين مسلمين تعيد إنتاج اللغة والمفاهيم والتقييمات الغربية لواقعها المحلي بما يعني أقصى درجات الاستلاب كما نرى في الكثير من دراسات المرأة في الشرق الأوسط التي تطبقها عناصر ومؤسسات أكاديمية محلية .

بكلمات واضحة وصريحة تلخص ليلى أحمد كإحدى أبرز الكاتبات العاملات من داخل المؤسسة الأكاديمية الغربية شهادتها حول الدور الثقافي لدراسات المرأة في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي في إطار الصراع الغربي ضد العالم الإسلامي بقولها : "ودراسة المرأة المسلمة في الغرب هي وريثة لهذا التاريخ وهذا الخطاب – تعني الاستعماري- وتلك الأفكار والافتراضات التي تغذيه : فهي وريثة للاستعمار ولخطاب الهيمنة الاستعمارية ولاستخدام الأفكار النسوية الخاصة به لتعزيز الاستعمار الغربي . وهكذا فإن البحث في موضوع المرأة في الشرق الأوسط يتم في مجال يتميز بالفعل بالخطط والتحيزات التي أمده بها الاستعمار وبالتالي فإن الوعي بهذا الميراث .. ينبغي أن يكون نقطة الانطلاق لأي بحث من هذا النوع"[٩١]. وتدلل ليلى أحمد على ذلك الاتجاه بالإشارة إلى موضع قضية الحجاب والزي في دراسات العالم الإسلامي ونظيراتها في الغرب حيث تلحظ أنه " لا يزال الصراع ضد الحجاب وفي اتجاه التغريب والتخلي عن العادات العربية الإسلامية المتخلفة والقامعة (وهو الطرح الذي قدمه كرومر وأمثاله كبرنامج تسير عليه

المرأة المسلمة) الإطار الذي تقدم فيه الدراسات ذات القاعدة الغربية عن المرأة العربية بما فيها الدراسات النسوية"[٩٢]. تنتهي الكاتبة التي خطَّت واحداً من أبرز الأعمال التي تكشف التوظيف الاستعماري لقضية المرأة وامتدادته في الدراسات النسوية المعاصرة إلى نتيجة هامة وهي أنه بينما ينتهي الفكر النسوي الغربي من دراسته لتاريخ الغرب الحافل بأنماط القمع الذكوري للمرأة إلى نتيجة واحدة هي أن المرأة الغربية يمكنها تحري الأهداف النسوية عن طريق الاندماج (النقدي) للنساء في تراثها الثقافي وعن طريق تحديه وإعادة تعريفه فإن المرأة المسلمة التي تتحرى تلك الأهداف ليس عليها سوى الانسلاخ تماما من ثقافتها العربية والإسلامية.[٩٣] هذا هو النموذج الذي تطرحه مجمل الدراسات النسوية المعاصرة والذي لا يحمل للمرأة المسلمة سوى إضافة نمط جديد من الهيمنة والاستضعاف الثقافي.

الآليات العولمية كمدخل لفرض النموذج الغربي

بدأت عولمة قضية المرأة بشكل ممنهج ومنظم وعلى نحو لم يسبق له مثيل منذ النصف الثاني من السبعينيات . واتخذت العولمة قنوات عدة منها المؤتمرات والاتفاقيات الدولية والبرامج الممولة من قبل الأمم المتحدة والمانحين الدوليين وفق أهداف تحددها الجهات المانحة. ولم يتوقف هذا الاتجاه العولمي للعمل على النطاق الرسمي عبر الدول بل امتد إلى دمج المنظمات غير الحكومية في صميم النظام العالمي عبر قيامها بما يسمى بالأنشطة الموازية للأنشطة الرسمية (المؤتمرات وطرح الوثائق وتنفيذ البرامج الممولة دولياً).

مثلت الأمم المتحدة أهم آليات العولمة التي تطورت في الربع الأخير من القرن خاصة في مجالي التنمية والمرأة . والأمر الذي لا شك فيه الأمم المتحدة قامت بدور غير مسبوق تاريخياً في دعم النساء وطرح قضية المرأة بشكل اكتملت عناصره الفكرية والمؤسسية ، بدءاً من مستويات التنظير إلى البرامج والآليات كما اتسم كذلك بالمتابعة والاستمرارية. واكتسب هذا الدور أهميته الخاصة لدى بلدان العالم الثالث خاصة وأنه قد تبلور في لحظة تاريخية كانت فيها تلك البلدان –ومنها بلدان الإسلامي– تمر بأزمات اقتصادية وسياسية أحدثت انتكاساً في سياساتها التنموية وتخلياً عن كثير من أولوياتها التحديثية . في ظل ذلك الظرف التاريخي كان متوقعاً أن تكون قضية المرأة أحد — بل أول– القرابين التي تقدم على مذبح الأزمة . لقد أسهمت الأمم المتحدة من خلال ضغوطها ومتابعاتها المستمرة في فرض نوع من "الإحراج" السياسي والمعنوي الذي حال دون مزيد من التدهور في أوضاع النساء نتيجة السياسات الانكماشية التي اتبعتها الدولة في الربع الأخير من القرن العشرين . وقد نجحت تلك الضغوط في جعل قضية المرأة أحد المجالات التي تحرص النخب — من منظور نفعي بحت — على تحسينها أو مراعاتها لكونها أصبحت من معايير تحديد مكانتها الدولية. بيد أن تقييم دور الأمم المتحدة سلباً أو إيجاباً لا يكون مكتملاً من خلال تلك القراءة الظاهرية له ، بل يتعين تقديره بإضافة معايير أخرى هامة مثل: كنه المشروع الذي تسعى

المنظمة إلى إقراره؟ مدى ملاءمته لحاجات ومعايير بلدان العالم المختلفة ؟ مدى ديمقراطية عمليات الأمم المتحدة في تشكيل تلك المشروعات وتطبيقها ؟ مدى الإنحيازات أو الحيادية التي ينطوي عليها تلك المشروعات ؟ وأخيراً رأي هؤلاء الذين سيطبق عليهم المشروع ؟.

لقد قام دور المنظمة الكونية الأولى في هذا المجال على محور أساسي هو **السعي إلى فرض أو نشر نموذج عولمي واحد لتنمية وتغيير واقع المرأة**. يقوم هذا النموذج على وحدة التصور النهائي لتنمية المرأة (أو على الأقل ملامحه الأساسية) بنفس القدر الذي تتوحد وسائله وأدواته. ولعل هذا ما يطرح تساؤل حتمي حول ماهية الأسس الثقافية التي يقوم عليها هذا النموذج ؟ ويمكن القول دون افتئات أن نموذج الأمم المتحدة بشأن المرأة يستمد مفاهيمه ومقولاته الأساسية من الفكر الغربي في رافده النسوي الذي تحول في الربع الأخير من القرن من رافد فكري منشق إلى رافد فكري مندمج ومستوعَب تماما ليس في الثقافة الغربية وحدها وإنما كذلك في البنية التشريعية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية.

يطرح النموذج الذي تروج له الأمم المتحدة في مجال المرأة **أربع معضلات أساسية** على النساء في العالم الإسلامي:

* **تناقض العديد من المفاهيم والمكونات الثقافية للنموذج مع المفاهيم الإسلامية**: وهي مفاهيم بعضها ملفوظ وبعضها الأخر مختلف عليها على الأقل من منظور الثقافة الإسلامية . من أهم تلك المفاهيم التي يتبناها نموذج الأمم المتحدة مفهوم المساواة الحسابية المطلقة مع الرجل هدفاً للمرأة !وهو مطلب يتجاوز بالنظر إلى حرص هذا النموذج على تطبيقه جزئيا وتفصيليا مفهوم المساواة إلى حد التشابه أو التطابق. في المقابل فإن الثقافة الإسلامية تطرح مفاهيم أخرى بديلة أو مكملة لمفهوم المساواة الذي تقر به كاملاً على المستوى الإنساني؛ أهمها **التكامل** في الأدوار الاجتماعية في الأسرة و**التكافؤ** في توزيع الأعباء و**الإنصاف** بين الجنسين في إطار منظومة الحقوق والمبادئ التي ينص عليها الإسلام. كما أكد الإصلاحيون المسلمون منذ بداية القرن أن تلك القواعد التي تحكم التنظيم الاجتماعي لا تمس مفهوم المساواة في المواطنة وفي الحقوق و الواجبات إزاء الدولة والذي برز بظهور الدولة القومية الحديثة في الحيز الإسلامي. بالإضافة للتطرف في مفهوم المساواة والذي يرتب نتائج هامة على صعيد السياسات والبرامج هناك التطرف في النزعة الفردانية في تعريف المرأة والرجل على حساب الدور الاجتماعي الذي يوليه الإسلام دوراً كبيراً في بناء منظومة الحقوق والواجبات . ويضاف لذلك التأكيد على البعد الصراعي في العلاقة بين المرأة والرجل بينما تتجه المنظومة الإسلامية إلى تقليص هذا الدور والتأكيد على التعاون والتكامل. [٩٤] إلى جانب تلك المفاهيم المحورية تحفل الوثائق المعبرة عن نموذج الأمم المتحدة بأفكار ومفاهيم جزئية غير مقبولة من الزاوية الإسلامية مثل التقليل من شأن الأدوار البيولوجية للمرأة باعتبارها

عقبة تقف أمام تحرر المرأة ، أو النظر بحيادية إلى الأنماط الشاذة للأسر، كالأسر المثلية والأسر خارج إطار الزواج، والسعي إلى إضفاء المشروعية عليها.

* **اتباع أساليب التدخل والضغط وسيلة لفرض النموذج:** يقول تقرير الأمم المتحدة عام ١٩٩٥ كأول تقرير يتمركز حول قضايا النوع ووضع المرأة في التنمية بين تقارير التنمية البشرية: "ولا ينبغي بذل أية محاولة لطرح نموذج عالمي للمساواة بين الجنسين : فتفسير بعض الحقوق سيختلف في المجتمعات المختلفة تبعاً للديانات أو الثقافات أو التقاليد وكذلك ستختلف الأفضليات الفعلية للمجتمعات والطريقة التي يرغب الناس في أن يمارسوا بها خياراتهم الحرة".[٩٥] ورغم ذلك فقد حفلت وثائق المنظمة الدولية وممارستها على مدى العقدين الأخيرين بما يؤكد تبني المنظمة الدولية لفلسفة للعمل تقوم على التدخل واستخدام الضغط من أجل تحقيق تلك الصورة المثالية التي تبشر بها. تتعدد أنماط السياسة التدخلية التي تتبناها المنظمة الدولية ما بين أساليب مقبولة وأخرى تتجاوز حدود المقبول ؛ من ناحية تتبنى الأمم المتحدة في العديد من وثائقها رأياً قوامه أن تسريع التحولات الخاصة بالمرأة تقتضي تدخل الدولة وتعاونها مع القوى الحيوية في المجتمع من أجل إلغاء واقع التمييز الموجه ضد المرأة . وإذا كان هذا المبدأ من حقائق عملية التحديث فإن الأمم المتحدة تتجاوز في تشجيع السياسات التدخلية للدولة إلى مدى بعيد حيث لا تقصر دعواها التدخلية على دور الدولة في تقرير السياسات والإجراءات التشريعية بالإلى تبني الدولة نهج تدخلي (لإلغاء الأنظمة والأعراف والممارسات) التي تعد من وجهة نظرها وحسب معاييرها تمييزاً ضد المرأة.[٩٦] بيد أن الشكل الأخطر من التدخل والذي تتفاقم مظاهره يوماً بعد يوم هو تدخل المنظمة الدولية مباشرة وضغوطها المتزايدة من أجل تمرير نموذجها؛ وتتراوح أنماطه بين التدخل في صياغة السياسات المحلية من خلال هيئات المستشارين الدوليين وبرامج التمويل المعروضة لدعم خطط التمكين القومية التي تقررها الدولة، وبين تلقي وعرض ومناقشة ومراجعة ونشر تقارير الدول حول مدى التزامها بتنفيذ بنود الاتفاقيات والوثائق المختلفة كاتفاقية إنهاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة، ووثيقة مؤتمر بكين، وتقييم أداء الدول في هذا الصدد، إلى جانب ما تسمية الأمم المتحدة بإقامة التحالفات الداخلية الضاغطة مع المنظمات غير الحكومية من أجل تمرير تلك الاتفاقيات وتسريع تطبيقها. ورغم أن الأمم المتحدة قد لعبت بتوجهاتها الاجتماعية والإنسانية الجدية دورا هاماً في إحراج كثير من الحكومات السلطوية والبيروقراطية التي لم تكن لتلقي بالاً إلى الاضطهاد أو التهميش أوالمعاناة الإنسانية التي تواجهها شرائح واسعة في مجتمعاتها ومنها المرأة إلا أن هذا الميل المتزايد لدعم السياسات التدخلية صار يحمل تأثيرات مؤلبة على المرأة لا تنصرف للإسلوب بل تمتد إلى الفكرة لا سيما وأن ما تسعى المنظمة الدولية لتمريره ليس مجرد مطالب محددة متفق عليها بل نموذج كامل مختلف عليه كما سبق التنويه. تتزايد خطورة

سياسة التدخل في مسألة المرأة على ضوء الأبعاد الجديدة لتطور مفهوم التدخل عموماً من جانب المنظمة الدولية ؛ من ذلك ما طرحه الأمين العام للأمم المتحدة في نهاية القرن بشأن حق التدخل الإنساني بالقوة لحماية أوضاع حقوق الإنسان، ويدخل في ذلك أيضا الحديث عن القانون الإنساني الدولي الذي يعني إضفاء الصفة القانونية على كافة اتفاقيات حقوق الإنسان- بما فيها ما يخص المرأة- و التي تشكل في مجملها جسد هذا القانون ، وما يترتب على إضفاء تلك الصفة من فرض عقوبات على المخالفين الدوليين حتى أولئك الذين لم يلتزموا بها طواعية من خلال التوقيع عليها.

- **تجاهل منظومة الحقوق الدولية للحقوق الثقافية والحضارية للمرأة:** عني النموذج الدولي العولمي بالكثير من الحقوق المادية والاقتصادية والقانونية للمرأة بما يخرج بها عن إطار التهميش والاستضعاف. ولكن تلك المنظومة الهامة أغفلت جانبا لا تقل أهميته هو الحقوق الثقافية للمرأة والرابطة العضوية بين المرأة ثقافتها. تبدو أهمية هذا البعد فائقة في ثقافة كالثقافة الإسلامية؛ فالثقافة الإسلامية بحكم تمحورها حول العقيدة تحقق درجة فريدة من الالتحام والتوحد بمعتنقيها تجعل المساس بمرتكزاتها أقرب إلى المساس بأسس الوجود الفردي والجماعي مما يسوي بين الدفاع عنها والدفاع عن الحياة ذاتها من منظور المسلم، يستوي في ذلك النساء بالرجال. من هذا المنطلق فإن تمرير منظمة الأمم المتحدة للعديد من النصوص التي تتعارض مع القواعد الإسلامية للحياة ومحاولتها فرضه على الدول وإن كان يحمل في ظاهره تمكيناً للمرأة إلا أنه في حالة المرأة المسلمة ينطوي على نوع من الاستضعاف البيّن والتمييز ضد هذه المرأة لصالح الثقافة التي يتبناها المشروع العولمي وهي ثقافة المرأة الغربية.

لقد ورثت المرأة المسلمة في القرن الحادي والعشرين هذه المعضلات في التعامل مع النظام الدولي الجديد، ولا يسعها أن تقف أمام هذا التحدي موقف السلب بالنظر إلى تكامل المشروع الغربي وعمقه وتوافر أدوات فرضه وعجز الدول القومية عن مواجهته أو ترشيده. بل يتعين على المرأة المسلمة على العكس التحرك بنشاط في المجال الدولي تحركا على المحاور التالية:

المطالبة بنصيب عادل في صياغة النموذج الدولي الخاص بتنمية المرأة على نحو يحقق تمثيلا ملائماً لمختلف الثقافات بما فيها الثقافة الإسلامية في تشكيل هذا النموذج، بحيث تصبح السياسات والمقترحات والبرامج العولمية لتنمية المرأة حاملة للقواسم المشتركة بين نساء العالم دون افتئات من ثقافة على أخرى. ولتحقيق ذلك على نحو أكثر عدالة يتعين أن يتم ذلك التمثيل من المنبع أي عند صياغة النصوص الأصلية للاتفاقات والوثائق دون الاكتفاء بالتباحث حول سياقات ونصوص موضوعة بالفعل صيغت وفق فلسفة معينة كلية حيث يصبح أي جهد بعد ذلك محض تعديل جزئي وهامشي لا يغير من

التوجه العام للوثائق والاتفاقات التي دخلت في الوقت الراهن مرحلة الإعداد لتشكل قانونا عاما لا يرتبط بموافقة الأطراف الدولية أو قبولها.

الإفادة من الفرص المتضمنة في ظهور قوة دولية (فوقية) تنتصر للمرأة وتسعى لرفع الغبن عنها في مواجهة واقع اجتماعي وسياسي منحاز ومتعنت، مع العمل على ترشيد هذا البعد الدولي من جانب والاهتمام ببناء ودعم نمط (فوقي) للتعاون الإسلامي- الإسلامي في مجال المرأة مؤسسياً وتفاعلاً حيث المشكلات والطموحات والمعايير متقاربة.

رفع المطلب الخاص بتضمين الحقوق والارتباطات الثقافية للمرأة في منظومة حقوق الإنسان بما يضمن احترام كل الأطراف وعلى رأسها النظام الدولي للروابط العضوية بين المرأة ومنظومة قيمها الدينية والحضارية وعدم إكراهها على خيارات أو حلول أخرى وإن رأت القوى النافذة في النظام الدولي أنها الأكثر تمكيناً لها وتحقيقا لمصالحها. ويتطلب ذلك توفير الشفافية وضمان حرية التعبير أيضا للنساء بحيث لا يساء استغلالهن من القوى التقليدية المحلية —كما يحدث تقليديا — لإبقاء الوضع على ما هو عليه.

رابعا- المرأة والإسلام

إن الحديث تعميماً عن "موقف الإسلام من المرأة" يطرح خطئاً منهجياً في البحث؛ فما عدا الآيات القرآنية والأحاديث المتناهية قطعية الثبوت والدلالة فإن كل تدخل فيه البشر بالفهم والتفسير والتأويل والشرح والاستنباط والقياس لا يمثل "موقف الإسلام" على وجه اليقين بل "قراءة أو فقه" — بمعنى الفهم- لموقف الإسلام، وشتان بين المفهومين. يفسر هذا الفرق الخلاف وتعدد القراءات والرؤى لموقف الإسلام من من العديد من القضايا ومنها قضية المرأة، وهو خلاف قد يتسع أحياناً إلى حد التناقض. من جانب آخر يعطي هذا الفارق بين المفهومين والجمع بينهما في البنية المعرفية للثقافة الإسلامية مدلولاً للجمع بين الثوابت والمتغيرات وبين عناصر الثبات والتطور في بناء تلك المعرفة. وأخيراً فقد كان الخلط بين "الإسلام" و"قراءة الإسلام" أحد نقاط الخلل الجوهرية في العقل المسلم القديم والحديث على حد سواء وواحد من أسباب شيوع ظواهر التعصب والتكفير والرفض .

لقد عرف القرن العشرون **ثلاث قراءات أساسية كبرى للإسلام** حملت رؤاها وتأثيراتها المتباينة على موضوع المرأة؛ هي القراءة التقليدية المحافظة وقراءة التيارات الثورية والاعتراضية ثم القراءة الاجتهادية الإصلاحية. وتجدر الإشارة إلى ملاحظتين هامتين **أولهما**: أن الفصل بين القراءات الثلاثة ليس فصلاً قطعياً بل قد تتداخل عناصر القراءات الثلاثة؛ فالدعوة الإصلاحية التجديدية قد تتداخل مع الدعوة السلفية الإحيائية كما برز في تواصل فكري الإمام محمد عبده والسيد رشيد على رضا. كما أن عناصر

الاجتهاد والتقليد قد تجتمع معاً في منظومة مفكر واحد كالمودودي وسيد قطب وشلتوت والخوميني وغيرهم. الملاحظة **الثانية** أن هذا التصنيف الثلاثي ليس تصنيفاً فكرياً محضاً بل هو تصنيف سياسي يشير إلى ثلاثة مشروعات سياسية كبرى لها انحيازاتها ورؤيتها الاجتماعية والدولية الأشمل.

أ- القراءة التقليدية المحافظة : هي قراءة نقلية تعيد إنتاج ما ورد من آراء فقهاء ومذاهب السلف المعروفة في ظل مناخ ثقافي واجتماعي وتاريخي جد مختلف. إن القيمة الاجتماعية والتاريخية لهذه القراءة وغيرها لا تكمن فحسب في محتوى خطابها بل كذلك في التوظيف السياسي لهذا الخطاب وهو ما يمس بقوة موضوعاً كموضوع المرأة الذي يرتبط بصميم التخصيص الاجتماعي للقوة. في هذا الإطار المزدوج (محتوى الخطاب وتوظيفه السياسي) حمل التيار التقليدي المحافظ مزيجا من التأثيرات؛ لقد كان الدور التاريخي الذي أداه ولا يزال التيار التقليدي المحافظ هو **الدفاع** بمعنى الحفاظ على تراث الأمة وثقافتها وقيمها في فترات الخطر والغزو الثقافي والاضمحلال الفكري، ولا تزال هذه المزية الدفاعية تمثل مصدرا لشرعية هذا التيار ومبرراً لوجوده خاصة بعد تفاقم ظواهر الغزو الثقافي الغربي في القرن العشرين . وقد مثلت المرأة على مدى القرن محوراً من محاور الخطاب والنهج الدفاعي للمدرسة التقليدية المحافظة حيث المرأة هي مستودع الفضيلة ومكمن الشرف. ويمكن متابعة محاور هذا الخطاب في مناسبات الجدل العام العديدة التي شهدتها كافة بلدان العالم الإسلامي طوال القرن والتي سبقت غالباً نقاط التحول الهامة مثل إقرار تعليم النساء في مطلع القرن.

من حيث طبيعة "**النظام**" الذي تؤكد المدرسة الإسلامية المحافظة عليه فإن هذا النظام الأمثل يقوم على **الهيراركية وتراتب القيم** على أسس سياسية واجتماعية (سيادة الإمام، وسيادة الرجل في الأسرة).و تتبنى هذه القراءة **مفهوماً سلطوياً للقيادة** والحكم في الدولة والأسرة على حد سواء، كما تؤكد على **مبدأ الطاعة** وعدم مخالفة الجماعة وإن اخطأ الإمام أو الحاكم ويسري المبدأ الأخير بدوره على المرأة بوصفها من الرعية. لهذه الأسباب مثلت القراءة التقليدية المحافظة الخيار المفضل للنظم السلطوية في البناء الاجتماعي والسياسي، كونها تعبر عن المصالح السياسية والاجتماعية لقلة مسيطرة ، مثال ذلك نظام ضياء الحق في باكستان الذي تبنى قراءة تقليدية سلفية للدين تجلت في برنامج الأسلمة معبراً عن مصالح تحالف النخبة العسكرية وعلماء الدين المحافظين (جماعة إسلامي ورابطة باكستان الإسلامية) والزعامات الاجتماعية التقليدية لمجتمع ذو طابع قبلي إقطاعي .

- من حيث محتوى الخطاب الخاص بالمرأة تتبنى هذه المدرسة رؤية ثقافية عامة تقوم على دونية ونقص المرأة الطبيعي والاجتماعي ، وكونها أحد مصادر الخطر على الدين بوصفها فتنة . ويترتب على ذلك القول بضرورة عزلها عن مجالات الاختلاط حماية لقيم وفضيلة المجتمع وإخضاعها للوصاية و الضبط

المستمر. في هذا الإطار يمكن رصد عدد لا حصر له من التعبيرات الخطابية والسلوكية عن هذا الرؤية التي تبرر أخلاقيا ودينيا قمع النساء تبدأ من ظاهرة المعازل التأديبية القديمة الخاصة بالنساء الراغبات في الطلاق في تونس والمعروفة بدور الأجاويد، وضرب النساء اللاتي غيرن لون الشادور من اللون الأسود إلى البني في إيران في نهاية القرن، مروراً بنظام الفصل الاجتماعي الصارم لقبائل البلوشستان والإقليم الشمالي الغربي في باكستان، وأحكام بيت الطاعة في النظام القانوني المصري، والتشريعات المتساهلة لجرائم الشرف في الأردن وباكستان ، والخطاب المحط والعدائي للمرأة لدي عديد من الرموز الدينية في أنحاء العالم الإسلامي (على سبيل المثال لا الحصر الشيخ كشك في مصر، والدكتور إسرار أحمد في باكستان في سبعينيات وثمانينيات القرن) وانتهاء بمراسم نظام طالبان إزاء النساء الأفغانيات في تسعينيات القرن العشرين.

– ينطوي هذا الخطاب على أزمة حقيقية تنبثق من عوامل داخلية ومن علاقاته مع بيئته؛ من جهة فإن تشدد هذا التيار ضد المرأة يفرز توجهاً عكسيا للمقاومة خاصة في صفوف النخبة المثقفة والناشطة من النساء فتجنح إلى تبني الحلول العلمانية والتغريبية من منطلق الخلط بين موقف هذا المنظور المحافظ وبين موقف الإسلام من المرأة. ويعد هذا التيار مسئولاً أولاً عن طرد أعداد متزايدة من النساء المثقفات المؤيدات لحقوق المرأة في العالم الإسلامي من حظيرة الإسلام وعن تفريغ التيار الداعي إلى إقرار حقوق المرأة وتحريرها من المنظور الإسلامي (رغم بروز هذا المنظور في منشأ حركة تحرير المرأة حول مطلع القرن لكنه لم يلبث أن اختفى بفعل سطوة هذا التيار). تقول الكاتبة الإيرانية فرح عزاري إن النسويات في العالم الإسلامي يتوزعن بين رأيين حول موقف الإسلام من المرأة الأول – وتمثله نوال السعداوي– ويرى أن الظروف السياسية الاقتصادية التي فرضتها الإمبريالية والطبقات المستفيدة هي المسئولة عن استضعاف النساء. وعليه فإن اختفاء تلك الظروف كفيل بتحريك عناصر التغيير في موقف الإسلام من المرأة على نحو يمكن أن يدعم تحرير المرأة. الرأي الثاني –وتمثله النسوية المغربية فاطمة المرنيسي– يرى أن تاريخ وملابسات تطور الإسلام قد صاغت داخله ذلك التحيز العقيدي وجعلت منه أحد العوامل الجوهرية لاستضعاف واضطهاد النساء في المجتمعات الإسلامية.[٩٧] ورغم ما يعكسه هذا الفهم من خلط بين الإسلام والقراءة المحافظة له ، فإنه موقف يبرره– جزئياً– توجهات ذلك التيار المحافظ وسطوته على الساحة الإسلامية بزعم انه الممثل الحقيقي عن رأي الإسلام .

ويبقى التأكيد على قضية أو درس هام من دروس التاريخ الإسلامي وهو أن الدفاع ومواجهة الخطر الذي يحيط بالأمة لا يبرر انتهاك حقوق عناصر هذه الأمة على النحو الذي شهده التاريخ الإسلامي لفترات طويلة قيدت خلالها النخب الحكمة والاجتماعية المستفيدة حقوق وحركة عناصر الأمة بدعوى مواجهة الأخطار الداخلية أو سد الذرائع المؤدية للفتن. يخبرنا التاريخ الإسلامي أن تحمل الظلم باسم درء

الفتن هو انغماس في فتن أعمق وأشد وبالاً . وعلى العكس من ذلك فإن خير وسيلة لمواجهة التحديات التي تحيط بالأمة هي تفعيل عناصر المقاومة الداخلية .

– واليوم ونحن إزاء قرن جديد يواجه التيار التقليدي المحافظ تحديا جديدا يتمثل في عجزه حتى عن الوفاء بوظيفته الدفاعية بما يكفل ضمان بقاء الأمة؛ حيث البقاء في هذا القرن لم يعد رهناً بمجرد الاستمرار بل في المقام الأول بالتطور. ويكمن المأزق الحقيقي للتيار التقليدي المحافظ في عجزه الأصيل عن الوفاء بمتطلبات **التطور** . وتمثل قضية المرأة تجسيداً لهذا الإخفاق حيث عجزت المدرسة التقليدية عن إحداث أية مراجعة حقيقية في فقه المرأة تسمح بالتطور من داخل التيار الإسلامي، بل على العكس تمسك هذا التيار بتعنت شديد بالموروث الفقهي كليا وجزئيا دون إدراك للتغيرات الجذرية التي طرأت على المفاهيم والأدوار الخاصة بالمرأة والمجتمع بأسره، مما جعله ومعه المنظور الإسلامي الذي يحتكر الحديث باسمه يقف موقف المتفرج إزاء ما يجتاح المرأة والمجتمع على أصعدة الفكر والواقع.

ب– القراءة الثورية والاعتراضية

تركز هذه القراءة على تفعيل عناصر المقاومة والرفض الكامنة في النسق الإسلامي انطلاقاً من المبدأ الإسلامي الخاص بتغيير المنكر وإقامة الحق. وقد استهدف هذا التيار تاريخياً قوتين هما الدولة التسلطية والهيمنة والنفوذ الغربي .تباينت على مدى القرن مظاهر هذا التيار متبلورة في ثلاثة تعبيرات أساسية :

الأيديولوجية الثورية: وتقوم على تثوير الوسائل والأهداف معاً؛ بمعنى أنها كما تفعِل آليات التغيير الثوري والصدام مع الدولة السلطوية والغرب فإنها تطرح نظماً بديلة ما بعد الثورة تقوم على أسس جديدة. وتمثل الخومينية تعبيرا نموذجياً عن هذا الاتجاه حيث طرحت إلى جانب طريقة التغيير الثوري نظام الولي الفقيه بديلاً بعد نجاح الثورة. وعلى صعيد المرأة مثّل فكر علي شريعاتي أبرز الأطروحات الثورية التي ارتبطت بالثورة الإيرانية والتي تضمنت إعادة تعريف للمرأة ودورها ومكانتها في الفكر والمجتمع الإسلامي.[٩٨] لقد عبرت المرأة الإيرانية عن هذا المفهوم الثوري عندما احتلت الصفوف الأمامية من الحشود التي قامت بالثورة الإسلامية ١٩٧٩ . وبرغم الكبوة التي أصيبت بها المرأة في ظل المرحلة الثورية الأولى التي اتسمت بسطوة العناصر المتشددة وظروف الحرب، إلا أن النساء الإيرانيات استعدن فاعليتهن في المجتمع الإيراني طارحات نموذجاً فريداً – وراديكالياً – للعلاقة الناجحة بين الإسلام والمعاصَرة، وبين التزام المرأة المسلمة وفاعليتها .

الحركات الرافضة: هي النمط الأكثر انتشاراً للتوجه الثوري . وتقف غالباً عند حد الوسائل بمعنى أن فكرها واجتهادها الثوري يقف عند هدم الواقع وتغييره دون أن يحمل تصوراً مغايراً أو طرحاً ثورياً لما بعد الثورة . وتعد الحركات الأصولية التي انبثقت من العباءة الفكرية والحركية لجماعة الإخوان المسلمين (

في مصر) أبرز التعبيرات عن تلك الظاهرة ، كما يمثل فكر سيد قطب حول شرعية الثورة انطلاقا من جاهلية النظم المجتمعات المعاصرة الركيزة الفكرية الأساسية لهذا التيار.

ولا تحمل هذه القراءة أية وعود تذكر للمرأة فهي تعيد إنتاج المفهوم التقليدي عن المرأة بحذافيره ، بل أنها تدعم من استضعاف النساء بجعل عزلة النساء وخضوعهن نوعا من المقاومة والثورة والاحتجاج الذي تمارسه النساء مختارات في مواجهة النظم الظالمة .

حركة المقاومة النسائية التلقائية للتغريب: (الحجاب الجديد). لا تعبر هذه الحركة عن منظور متكامل فكريا أو واضح للثورة بقدر ما تمثل تعبيرا بسيطاً وتلقائيا عن مقاومة النساء المسلمات العاديات للشعور بالاغتراب والازدواجية الثقافية الناشئة عن كثافة عمليات التغريب الثقافي والاجتماعي التي روجت لها سياسة الدولة التحديثية ، وهي تعكس في المقابل تعبيرا عن التمسك بالهوية والذاتية الثقافية الممثلة في الإسلام. تتخذ هذه الحركة طابعاً نسائيا خالصا تجسد في العودة الجماعية الكاسحة لظاهرة الحجاب بمفهوم جديد يحصر الحجاب في غطاء الرأس والزي والسلوك المحتشم الذي لا يؤثر على الدور النشط الذي تلعبه المرأة في الحياة العامة في كافة المؤسسات. لقد انتشر هذا التوجه على مدى عقدي الثمانينيات والتسعينيات في شتى أرجاء العالم الإسلامي دون استثناء ، بيد أن المدلول الاحتجاجي لهذه الحركة اختلف من مجتمع لآخر حسب معدلات وحدة عمليات التغريب في تلك المجتمعات؛ فكلما اشتدت تلك العمليات اتخذ " الابتجاه نحو الحجاب" طابعا أكثر تحديا للنظام التحديثي المخترق وللقيم الغربية. في هذا الإطار تقترب مدلول حركة الحجاب الجديد من الثورة والتمرد لدى الجاليات المسلمة في المجتمعات الغربية وفي تركيا حيث ينظر لهذه الحركة بوصفها تمردا وتحديا "للنظام العام" القائم على علمنة المجتمع.

رغم أن الطابع الفكري البسيط والنزعة البرجماتية لتلك الحركة كانا وراء انتشارها الساحق في صفوف وقواعد النساء في أنحاء العالم الإسلامي، إلا أن هذه البساطة الفكرية تعد بذاتها أحد مكامن التهديد والضعف في تلك الحركة. إن ضعف الأساس النظري يعجز النساء عن الدفاع عن جوهر حركتهن والقيمة الحقيقية الكامنة فيها ألا وهو إمكانية الجمع والتوفيق بين الحفاظ على الهوية الإسلامية والدور الحيوي للمرأة في مختلف مجالات الحياة العامة . وتضطر هذه الحركة عند الحاجة إلى طلب التنظيم والدعم النظري للارتباط بالتبعية بتنظيمات وحركات سياسية ذات توجه تقليدي في قضية المرأة مما يخلق نوعاً من التناقض بين ظاهر الحركة ومرجعياتها.

ج– القراءة الاجتهادية الإصلاحية

يمثل المنظور الاجتهادي –الإصلاحي بحق أخطر المنظورات الإسلامية وأكثرها حسماً في مسار تطور الأمة الإسلامية والمرأة على حد سواء. ويحمل هذا المنظور شقين موضوعي ومنهاجي؛ ينصب **الجانب**

الموضوعي على التجديد من خلال إعادة فتح باب الاجتهاد الفقهي في كافة القضايا والأحكام ذات الطابع الاجتهادي والتي تشكل المكون الأكبر للبنيان الفقهي الإسلامي.. وقد أظهرت التجربة الخصبة للقرن العشرين أن القضايا التي تستدعي إعادة فتح باب الاجتهاد هي من الاتساع والحساسية في آن إذ تتوقف عليها نهضة الأمة وتفاعلها الخصب مع متغيرات هذا العصر يستوي في ذلك : قواعد التنظيم الاقتصادي والعلاقات الدولية ووضع أهل الذمة والموقف من المستحدثات العلمية وطبيعة النظام السياسي .. الخ كما يأتي في الصدارة مسألة المرأة والعلاقة بين الجنسين باعتبارها ركيزة النظام الاجتماعي.

إن الحاجة للاجتهاد في موضوع المرأة هي حاجة شاملة تبدأ من الأحكام والفقه خاصة في مجال الأحوال الشخصية التي تتبع أغلب النظم القانونية القائمة فيها مذاهب تضيق الفرص والخيارات أمام النساء ، ولكن الأخذ بمنهج السعة والتيسير في مجال القوانين والأحكام لا يكتمل بغير تشجيع ثقافة إسلامية "اجتهادية" تنظر إلى المرأة نظرة مختلفة وتتبنى تعريفات أكثر تسامحاً وتقديرا للمرأة من منظور الدين أيضاً. وهكذا فإن قضية الاجتهاد ليست اقترابا فقهيا فحسب بل هي اقتراب ثقافي ومنهج لتطوير الحياة والمفاهيم الإسلامية، وهنا مكمن صعوبتها وأهميتها في نفس الوقت.

لقد شهد القرن العشرين ظهور علامات ورموز للاجتهاد في مختلف الموضوعات الحيوية . وفي مجال المرأة عرف العالم الإسلامي نماذج بارزة للتجديد الإسلامي كالإمام محمد عبده والشيخ محمد الغزالي والأستاذ جمال البنا في مصر والطاهر حداد في تونس ونظيرة زين الدين في الشام ، وآية الله مطهري وآية الله صانعي في إيران ، والإمام محمد مهدي شمس الدين في لبنان حيث تناول هؤلاء مختلف القضايا المعضلة الخاصة بالمرأة بدءاً من التعريف الإنساني والاجتماعي للمرأة وانتهاء بمنظومة الحقوق والواجبات ونظم الزواج والطلاق والقضايا المعضلة كتعدد الزوجات، وزواج المتعة، وشهادة المرأة ، والولاية السياسية والعامة للنساء ..الخ

على **الصعيد المنهاجي** غلب الطابع **الفكري** على القراءة الاجتهادية- الإصلاحية ولم تكتسب في الغالب طابعا حركياً نظراً لطبيعة العمليات الاجتهادية ذاتها كنشاط معرفي معقد، وربما عكس ذلك طبيعة مرحلية لكون هذا الاتجاه لم يغادر بعد مرحلة التأصيل . من ناحية أخرى تبنى التجديديون في الغالب نهجاً إصلاحياً في التغيير يقوم على الاعتقاد في التغير التدريجي السلمي للأفكار والسلوكيات الاجتماعية وكون التغيير عملية طويلة الأمد تبدأ في الأنساق الثقافية ومنظومة القيم والأفكار المجتمعية لتنعكس على المدى الزمني وبشكل سلمي وطبيعي على النظام السياسي.

بين القراءات الثلاثة يرتهن بالتيار الإصلاحي التجديدي إحداث نقلة نوعية حقيقية في وضع المرأة في الثقافة والمجتمع الإسلامي؛ يرجع ذلك إلى الارتباط الحاسم بين تحديد وضع المرأة (إنصافاً أو تهميشاً)

وبين التفسيرات والاجتهادات المتعلقة بعدد من النصوص والأحكام. ورغم تلك الوعود والآمال الكبيرة المعلقة على تيار الاجتهاد والإصلاح فإن العديد من الإشكاليات تعترض تحقيق ذلك:

- إن القراءة الاجتهادية الإصلاحية لا تزال تنحصر في مجهودات فردية متناثرة على مدى القرن . ولم يتم تطوير أي من تلك الجهود لتصبح مدرسة أو تياراً فكرياً متماسكاً ومطرداً ينتج بشكل مستمر أفكاره وتلاميذه. يرجع ذلك جزئياً إلى سطوة المدرسة التقليدية في الفقه ونجاحها في محاربة وتهميش كل من يهدد سطوتها الفكرية خاصة من خلال سيطرتها على المؤسسات العلمية الإسلامية.
- الطابع الفكري المعقد لعمليات الاجتهاد وعدم وجود حلقات وسيطة بين المجتهد والعامة مثل المفتين وغيرهم بماُ يفعّل الأحكام الاجتهادية.
- توقف الاجتهاد حتى الآن عند الحدود الدنيا متمثلة في استنباط بعض الأحكام الجزئية، بل إن كثيراً مما ينتجه المجتهدون المصلحون لا يرقى إلى مرتبة الأحكام الموثقة الممنهجة في حيثيات للاستنباط ولا يخرج عن كونه فكراً أو رأياً يفتقر إلى مفهوم الحكم. ناهيك عن القول بأن أياً من جهود الاجتهاد المعاصرة لم تمتد إلى منطقة الاجتهاد المنهجي المتعلق بمصادر وآليات التفسير وأصول استنباط الأحكام التي تتعلق بها الكثير من مشكلات الجمود والتطوير. ويعد هذا المستوى من مستويات الاجتهاد هو الفيصل في بناء مدرسة للاجتهاد تنتج أتباعاً يطبقون نفس تلك المناهج المستحدثة.
- تقاعس النساء – وهن أصحاب الحق والمصلحة – في الدخول إلى مناطق البحوث والثقافة الإسلامية من منظور الاجتهاد . ويلاحظ أن النخبة النسائية المثقفة والمعنية بشأن المرأة تتخذ أحد موقفين ؛ إما التبعية للأفكار والمدارس الإسلامية التقليدية القائمة وإعادة عرضها على نحو يبرر ويزين تلك الأفكار، وإما النأي عن الانخراط في الثقافة الإسلامية قنوطاً من إمكانية إنصاف المرأة من خلالها والانغماس في المقابل في المدارس الغربية ومقولاتها. ويشكل هذا الموقف أحد الإخفاقات الكبرى لنساء العالم الإسلامي في القرن العشرين ؛ فالمرأة – حتى من المنظور الفقهي التقليدي– ليست ممنوعة من ولوج العلم وإنتاجه. ويعد إحجام النساء المسلمات عن طلب طريق الإنصاف عن طريق الاجتهاد في العلوم الشرعية إهداراً لفرصة تاريخية لتأسيس قاعدة راسخة لنهضة المرأة وتحررها وتحقيق الاستدامة لما تحققه من مكاسب وحقوق.

لقد أثبت القرن العشرين إن أية مكاسب تحصل عليها النساء في غفلة من الشريعة وعلى أساس من الأمر الواقع أو المرجعيات الحداثية (حقوق المواطنة ومنظومة حقوق الإنسان الغربية) إنما هي مكاسب هشة ومهددة . ويبقى الرهان الحقيقي للمرأة المسلمة في الدمج بين نهضتها وتحررها وبين الشريعة الإسلامية وفي كشف العوار الشرعي للحجج والأحكام التي تقرر استضعاف النساء وظلمهن وتهميشهن

باسم الدين . بذلك تنهي النساء إلى غير رجعة حالة الازدواجية والاغتراب التي تكاتفت في بنائها سياسات العولمة والتحديث من جانب والتشدد الديني من جانب آخر.

مرة أخرى نقول لقد كان القرن العشرين هو الحقل الذي تفجرت فيه كافة المشكلات والقضايا وتبلورت فيه الأسئلة الكبرى فهل يقدم القرن الحادي والعشرين الإجابات و الحلول ؟ يقيناً فإن الزمن وحده ليس كفيلا بذلك بل الأمر رهين بالوعي والسعي مصداقاً بقوله تعالى " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " ... صدق الله العظيم.

---

[١]- أنظر: قاسم أمين، تحرير المرأة (القاهرة: مكتبة الترقي ، ١٣١٦هـ-١٨٩٩م).

[٢]- أنظر: باحثة البادية، النسائيات : مجموعة مقالات نشرت في الجريدة في موضوع المرأة المصرية (دم: مطبعة التقدم بشارع محمد علي بمصر، دت).

[٣]- أنظر: الطاهر حداد ، امرأتنا في الشريعة والمجتمع (تونس: المطبعة الفنية بنهج الكنيسة ، ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م).

[٤]- أنظر: مجموعة من الباحثات، الحركة النسائية العربية : مداخلات وأبحاث من أربع بلدان (القاهرة : مركز دراسات المرأة الجديدة ،١٩٩٥) ص ١٣.

[5] -Haideh Moghissi, Populism and Feminism in Iran: Women 's struggle in a Male Defined Revolutionary Movement (New York: St. Martin's Press, 1994), p3.

[٦]- د. درية شفيق ود.ابراهيم عبده ، تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد علي إلى الفاروق (القاهرة: مكتبة الآداب بالجماميز،دت) ص ٧٣.

[٧]- حول دور هذا التعليم في بناء نخبة الرائدات الشاميات للصحافة النسائية في مصر والشام أنظر: الدكتور جورج كلاس، الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة ١٨٤٩- ١٩٢٨ (بيروت: دار الجبل، ١٤٠٦هـ- ١٩٩٦م) ص ص٦١-١١٦. وحول دور تلك الصحافة وهؤلاء الرائدات في النهضة النسوية أنظر: بث بارون، النهضة النسائية في مصر: الثقافة والمجتمع والصحافة، ترجمة لميس النقاش (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩).

[٨]- درية شفيق ، مرجع سابق، ص ١٣

[٩]- أنظر: نبوية موسى، المرأة والعمل (د.م: د.ن، الطبعة الثانية، ١٣٥٨هـ- ١٩٣٩م).

[١٠] - Moghissi, Op.Cit., p.27.

[١١]- أنظر على سبيل المثال الجدل الذي أثارته الصحافة السودانية في مطلع العشرينيات وفي مطلع الثلاثينيات حول الآثار السلبية لتعليم الفتيات على الأسرة والمجتمع في : د. سوسن سليم اسماعيل، الجذور التاريخية للحركة النسائية السودانية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م) ص ١، ص ص ٢٢-٢٣.

[12] - Alison Baker, Voices of Resistance: Oral Histories of Moroccan Women (New York: State University of New York Press, 1998) P19.

[13] - "Pakistan..The Status of Women and The Women s Movement", in http:// Icweb2.loc.gov/cgl- bin/query/r?frd/cstdy:@ field(DOCID+pk0057),p1

[١٤]- بثينة شعبان، المرأة العربية في القرن العشرين (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٠) ص ١٥٦.

[١٥]- على رأسها الاتفاقية الدولية رقم ١٠٠ لسنة ٥١ والتي دخلت حيز التنفيذ في ٢٣ مايو سنة ١٩٥٣ وكذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

[16] - Nermin Abadan- Unat, Women in Developing World: Evidence From Turkey (Denever-Colorado: University of Denever, 1986) p 53.

[17] - Sirin Tekeli ,"Women in Turkey in The 1980s",in Sirin Tekeli ,Women in Modern Turkish Society (London and New Jersy: Zed books Ltd, 1995), p.12.

[١٨]- أمينة ماما، دراسات عن المرأة ودراسات النساء في أفريقيا خلال التسعينات، ترجمة عزة خليل (القاهرة: مركز البحوث العربية، ١٩٩٦) ص ٣٧.

[١٩]- حول دور وإنجازات الحركة النسائية السودانية في المرحلة محل البحث أنظر: مجموعة من الباحثات، مرجع سابق، ١٧٦-١٧٧.

[٢٠]- انظر على سبيل المثال: Moghissi , Op. Cit, p 51.

•- استندنا في هذه البيانات بشكل أساسي على تقرير التنمية البشرية الصادر عن البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة عام ١٩٩٥ بصفته تقريراً يحظى بأهمية خاصة لكونه قد أولى اهتمامه الأساسي بقضايا المرأة والنوع وطرح للمرة الأولى في تقارير التنمية البشرية ما يعرف بتجنيس التنمية البشرية الذي عبر عنه احصائياً بدليل التنمية البشرية المرتبط بنوع الجنس ومقياس التمكين الجنساني. وبالنظر إلى ريادة هذا التقرير في الاهتمام بموضوع المرأة فقد عمد إلى تقديم رؤية شاملة عن أوضاع المرأة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على مدى ربع قرن اعتباراً من مطلع السبعينيات وحتى منتصف التسعينيات من القرن العشرين وهو ما يناسب المرحلة التي نحن بصددها.

[٢١]- تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٥ (القاهرة : دار العالم العربي للطباعة، ١٩٩٥) ص ص ٥١- ٥٣.

[٢٢]- المصدر السابق ، نفس الصفحات.

[٢٣]- المصدر السابق، ص ٣٤.

[٢٤]- المصدر السابق، ص ص ٦٦-٦٨.

[٢٥]- المصدر السابق، ص ص ٥١-٥٣.

[٢٦]- أماني صالح، " حالة المرأة في العالم الإسلامي"، في أمتي في العالم: حولية قضايا العالم الإسلامي ١٤١٩-١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩م (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م) ص ٢٤٠.

[27] - The World 's Women 2000: Trends and Statistics (New York: United Nations, 2000) p 87.

[٢٨]- أنظر: تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠ (البحرين: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٢٠٠٠) ص ص ١٦١- ١٦٣.

[٢٩]- تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٥، مصدر سابق، ص ص ٥٤-٥٦.

[٣٠] - The World 's Women 2000, Op.Cit., p.61 .

[٣١] - Ibid., p.p. 56-57.

[٣٢]- باقر سليمان النجار، المرأة في الخليج العربي وتحولات الحداثة العسيرة (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ، ٢٠٠٠) ص ٤٦.

[٣٣] - The World 's Women 2000, Op.Cit., p. 110.

[34] - Ibid., p. 114.

[٣٥]- – تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٥، مصدر سابق، ص ٣٨.

[٣٦]- المرجع السابق ، ص ٤٠.

[٣٧]- حول مشكلات التطبيق العملي في مجال العمالة رغم التشريعات المنصفة للمرأة أنظر: الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، سلسلة دراسات عن المرأة العربية في التنمية (٣)، الأحكام المتعلقة بعمل النساء في التشريعات العربية (نيويورك: الأمم المتحدة، ١٩٩٥).

[٣٨]- المرجع السابق، ص ٣٦.

[39] - The World 's Women 2000, p 9.

[٤٠] - Ibid, p p 152- 155.

[41]– حول التأثيرات المختلفة للهجرة إلى بلدان النفط على قيم ووضع المرأة أنظر على سبيل المثال: شهيدة الباز، " المرأة لعربية ونظام القيم في الحقبة النفطية " ، في مجموعة من الباحثين ، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٩)، ص ص ١٨١– ١٩٣، بالإشارة إلى ص ص ١٩٠– ١٩٢.

[42] - The World 's Women 2000 , p 166.

[43] - Ibid , p. 164.

[44]– – تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٥، مصدر سابق، ص ٦٠–٦٢.

[45]– أنظر: د. مديحة محمد الصفتي، مساهمة المرأة في التنمية بين والواقع والقانون " ، وغادة على موسى، "المشاركة السياسية للمرأة: نظرة عامة " في : د. هبة أحمد نصار ود. صلاح سالم زرنوقة (تحرير)، قضايا التنمية : المرأة والتنمية.. الآفاق والتحديات (القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية بجامعة القاهرة، ١٩٩٩ ،ص ص ٨٣– ٨٤ و ص ص ١٣٢– ١٣٤.

[46]– أنظر على سبيل المثال موقع المرأة في النظام الحزبي المصري في : المرجع السابق، ص ص ١٣٦–١٣٩ وص ص ١٥٥–١٦٣. وحول موقعها في النظام الحزبي المغربي أنظر: رقية المصدق، المرأة والسياسة والتمثيل السياسي في المغرب (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر، ١٩٩٦) ص ٥٥ وما بعدها.

[47]– حول فصول هذا الصراع وخطابه أنظر: أماني صالح ، مرجع سابق، ص ص ٢٣٣– ٢٣٥.

[48]– أنظر تطبيقا لهذه الأفكار على نطاق الدول الأفريقية في:

Jean O'Barr and Kathryn Firmin –Seller, "African Women in Politics", in Margaret Jean Hay & Sharon Sticher , African Women South of The Sahara (New York: Longman Scientific technical, 1995), p.p. 202- 203.

[49]– أنظر : رقية المصدق، مرجع سابق، ص ٢٩ وما بعدها

[50] - Sirin Tekeli, Op.Cit., p13.

[51]– مجموعة من الباحثات، الحركة النسائية العربية ، مرجع سابق، ص ص ٢٠–٢١.

[52]– حول وقائع الصراع بين منتدى عمل المرأة ونظام ضياء الحق في المراحل المختلفة لبرنامج أسلمة القوانين أنظر:

Khawar Mumtaz and Farida Shaheed (eds), Women of Pakistan: Two Steps Forward..One Step Back ? (London & New Jersy : Zed Books Ltd., 1987)

[53] - Unat, Op.Cit, p 133.

[54] - see: Mumtaz and Shaheed , Op.Cit, p.p. 110- 120.

[55]– هناك استثناءات عديدة ولكن يبقى لها الطابع النخبوي وليس الجماهيري من أمثلتها جمعية المرأة المسلمة التي نشأت في نيجريا في منتصف الثمانينيات ومنظمة أخوات في الإسلام في ماليزيا.

[56]– حول دور النساء إبان الثورة الإيرانية والعوامل التي حدت بهن الى دعمها أنظر على سبيل المثال:

Farah Azari, " Islam's Appeal to Women in Iran: Illusions and Reality", in Farah Azari (ed), Women of Iran: The conflict with fundamentalist Islam (London: Ithaca Press, 1983). And Afsaneh Najmabadi, " Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in contemporary Iran", in Deniz Kandiyoti (ed), Women , Islam and the State (London: Macmillan, 1991), p.p. 48-76.

[57]– للمزيد حول الظاهرة الإسلامية في أوساط النساء التركيات وأهم ووسائل وأهداف صراعها ضد النظام، أنظر:

Feride Acar, " Women and Islam in Turkey" ,in Sirin Tekeli, Op.Cit., p.p. 46-65.

[58]– أنظر تحليلا لتلك السمة إبان أزمة الصراع بين مروة قاوقجي والدولة عام ١٩٩٩ في : أماني صالح، مرجع سابق،ص ص ٢٤٩– ٢٥١.

[59]- - The World 's Women 2000 , p 155.

[٦٠]- أنظر: مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، حالة اللاجئين في العالم : خمسون عاماً من العمل الإنساني (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر، ٢٠٠٠) ص ص ٢٧٨- ٢٧٩.

[61] - - The World 's Women 2000 , p 162.

[٦٢]- حول سوء الأوضاع داخل مخيمات اللاجئين أنظر: مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، مرجع سابق، ص ص ١٠٨- ١٠٩.

[٦٣]- نيللي حنا، "الزواج بين أسر التجار في حاضرة القرن السابع عشر" ، ترجمة عثمان مصطفى عثمان ، في أميرة الأزهري سنبل (محررة) ، النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي ، راجع الترجمة وقدم لها رؤوف عباس (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة- المشروع القومي للترجمة، عدد ١١٩، ١٩٩٩) ص ص ١٥١- ١٦٢.

[٦٤]- تقوم فلسفة هذا القانون كما تقول أونات على التسوية بين الرجال والنساء مع عدم التسوية بين الزوج والزوجة في الأسرة. فالزوج طبقا للقانون السويسري هو رئيس الأسرة والزوجة يتعين أن تتبعه . وهي تشارك في الحفاظ على الأسرة برعاية المنزل . وعلى المرأة الراغبة في العمل الحصول على موافقة زوجها ..الخ. أنظر: Unat, Op.Cit. p 32.

[٦٥]- على سبيل المثال لا الحصر الخلط بين النتائج المترتبة على الزنا والاغتصاب رغم ابتعاد الشقة بينهما وقد اتضح ذلك في العديد من الأمثلة منها مثلا اتخاذ الحمل دليلاً على وقوع الزنا في تشريع الحدود الذي وضع في عهد ضياء الحق في باكستان بينما يقع الحمل في كثير من الحالات نتاجاً للاغتصاب.أنظر: -Mumtaz and Shaheed, Op.Cit., p.p 102 كما ظهر ذلك في الجدل الذي ثار إبان تفاقم ظاهرة الاغتصاب الجماعي في مصر الثمانينيات حيث اقترح مفتي الجمهورية توقيع عقوبات على المغتصبين تطابق عقوبة الزنا بينما عارضه البعض بأن هذا النوع من الجرائم يقاس على الحرابة .

[٦٦]- تشير بعض الكتابات إلى أنه بعد ظهور قوانين الأسرة التركية تفاقمت حالات بصورة كبيرة في المدن التركية، كما زادت حالات الأطفال المولودين خارج إطار الزواج حتى بلغ عددهم حتى منتصف الثمانينيات ما يقرب من ٨ مليون طفل. أنظر:
Unat , Op.Cit. p 31.

[٦٧]- أنظر على سبيل المثال حالة مصر في: عفاف لطفي السيد مارسو، "المرأة والتحديث: إعادة تقويم"، ترجمة أمينة عامر، في أميرة الأزهري سنبل، مرجع سابق، ص ص ٥٥- ٥٨.

[68] - Unat,Op.Cit., p134.

[69]- Mumtaz and Shaheed, Op.Cit., p.p 21.

[٧٠]- أنظر على سبيل المثال للتمازج بين العرف المحلي والأفكار الدينية ودور بعض الرموز الدينية والجماعات الصوفية في دعم الأعراف القبيلية التي تكرس دونية المرأة في الثقافات المحلية: يوسف عمر غزال، "واقع المرأة الليبية في الثقافة السائدة"، في المستقبل العربي، السنة الثانية والعشرون ، عدد ٢٥٠، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩، ص ص ١٣١- ١٤٢.

[71] - see: Mumtaz and Shaheed, Op.Cit., p27,p 32.

[72] - see for example:Ibid,p.57 p59. and Unat, Op.Cit., p133.

[٧٣]- بثينة شعبان، مرجع سابق، ص ١٠١.

[74] - Jean O'Barr and Kathryn Firmin-Seller, Op.Cit., pp 195- 196.

[٧٥]- أنظر على سبيل المثال في شأن موقف الاستعمار من تعليم الفتيات حالة كل السودان والجزائر في : د. سوسن سليم حسن، مرجع سابق. و جوليا كلانس سميث، "المرأة العربية: المرأة والجنس في شمال أفريقيا أثناء الاحتلال الفرنسي"، ترجمة د. أمينة عامر، في أميرة الأزهري سنبل، مرجع سابق، ص ٦٣.

[٧٦]- مجموعة من الباحثات، مرجع سابق، ص ١٧١.

[٧٧]- أنظر: د. إبراهيم بيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر (القاهرة: دار الشروق، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م) ص ٢٥.

[78]- O'Barr and Firmin-Seller , Op.Cit., p114.

[٧٩]- أمينة ماما، مرجع سابق ، ص ١٧١.

[٨٠]- أنظر على سبيل المثال موقف الإدارة الاستعمارية من مطالب المنظمات النسائية الهندية ومنها الإسلامية عام ١٩١٧ في:
Mumtaz and Shaheed, Op. Cit. p 42.

[٨١]- ليلى أحمد ،المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة ، ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ،١٩٩٩) ص ٢٦١.

[٨٢]- حول تأكيد الخطاب الغربي على تلك المفاهيم أنظر: جوليا كلانس سميث ،مرجع سابق، ص ٦٧.

[٨٣]- عفاف لطفي السيد مارسو، "المرأة والتحديث.. إعادة تقويم"، ترجمة د. أمينة عامر، في أميرة الأزهري سنبل، مرجع سابق، ص ٥٧.

[84] - O'Barr and Firmin-Seller , Op.Cit., p194.
[85] - Ibid., p211.
[86] - Ibid., p 189.

[٨٧]- أمينة ماما، مرجع سابق، ص ١٩.

[88] - O'Barr and Firmin-Seller , Op.Cit., p191.

[٨٩]- أميرة الأزهري سنبل، مرجع سابق، ص ١٦.

[٩٠]- أمينة ماما، مرجع سابق، ص ١٩.

[٩١]- ليلى أحمد، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

[٩٢]- المرجع السابق، ٢٦٢.

[٩٣]- أنظر: المرجع السابق، ٢٦٢- ٢٦٣.

[٩٤]- أنظر على سبيل المثال التحليل الثقافي الممتاز من منظور إسلامي لاتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة وما انطوت عليه من فلسفة ومفاهيم ومصطلحات في ورقة: عمرو عبد الكريم سعداوي، إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة CEDAW (رؤية نقدية) (القاهرة: اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل – المجلس الإسلامي الأعلى للدعوة والإغاثة – الأمانة العامة ، دت).

[٩٥]- تقرير التنمية البشرية عام ١٩٩٥، مرجع سابق، ص ١٠٢.

[٩٦]- أنظر: اتفاقية السيداو، مادة ٢، بند (ز).

[97] - Farah Azari (ed), Op.Cit., p 2.

[٩٨]- حول الأبعاد الثورية لفكر شريعاتي بشأن المرأة والجذور الراديكالية لهذا الفكر أنظر:
Farah Azari , " Islam's appeal to women in Iran: Illusions and reality ",in Ibid, p.p 28-34.