# حركات تحرير المرأة: الأهداف والآليات
## "دراسة حالة للمجتمع المصري"


**إعــداد**

**د. نجـــلاء راتـــب**

**مدرس علم الاجتماع**

**كلية الآداب ـ جامعة بنها**

# حركات تحرير المرأة: الأهداف والآليات

"دراسة حالة للمجتمع المصري"

**مقدمة:**

اجتازت المرأة عبر التاريخ مراحل مختلفة يمكن اعتبارها بمثابة محطات توقفت عندها المرأة وتباينت فيها مكانتها مع تباين المجتمعات والحضارات الإنسانية.

ففي المجتمع الأوربي كانت المرأة تعاني تمييزاً واضحاً بينها وبين الرجل وكانت النظرة إليها نظرة دونية إلى حد كبير. وظل المجتمع الأوربي الإقطاعي يحرمها حقوقها إلى أن جاءت حقبة الرأسمالية وحل عصر الثورة الصناعية.

ومع قدوم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بدأت تظهر في أوروبا بعض الرموز الفكرية المطالبة بمنح النساء حقوقهن الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقانونية. ومن هذه الرموز : ماري ولتسونكرافت وجون ستيوارت ميل، وريتشارد بانكهرست. وقد سعت دعواتهم نحو المطالبة بإنصاف المرأة وتخليصها من سيطرة الكنيسة ومن سيطرة الرجل. ويشير المؤرخون إلى أن عام ١٧٩٢ هو البداية الفعلية لحركات تحرير المرأة في أوروبا.

وقد بدأت حركات تحرير المرأة في الغرب ذات طابع اقتصادي اجتماعي بحت، حيث اقتصر تركيزها على قضيتي: التعليم والعمل، وهي المرحلة الأولى أو الموجة الأولى التي مرت بها الحركة النسائية في الغرب.

فهناك اتفاق بين العديد من الكتابات على التقسيم التاريخي لحركات تحرير المرأة في الغرب إلى ثلاثة فترات أو مراحل تاريخية: **المرحلة الأولى** تبدأ منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين، وهي المرحلة التي ركزت فيها حركات تحرير المرأة على حقها في التعليم والعمل والتصويت. ثم **المرحلة الثانية**، وهي المرحلة التي تشكلت خلالها العديد من المنظمات النسائية وركزت على تحرير المرأة من السلطة الذكورية، وهي السلطة التي تدعمها مؤسسة الزواج ورعاية الأطفال. وقد ارتبطت الحركة النسائية في هذه المرحلة بمطالب أساسية متمثلة في المساواة في الأجور بينها وبين الرجل، وإنشاء حضانات تعمل على مدار اليوم، والحرية في منع الإنجاب واللجوء إلى الإجهاض. أما **المرحلة الثالثة**، فهي مرحلة "ما بعد النسوية" Post – Feminism، وهي المرحلة التي سادت منذ عقد الثمانينيات تقريباً. ويربطها البعض بصراع كبير ساد داخل الحركة النسائية الغربية بعد

ظهور هذه الموجة – أي ما بعد النسوية – نظراً لما أشاعته تلك الأخيرة حول فشل "النسوية" Feminism، وتكريسها لصورة غير ملائمة للمرأة كضحية.

أما في المجتمع العربي، فالأمر الذي لا خلاف عليه هو أن مكانة المرأة عند العرب قبل ظهور الإسلام كانت في وضع متدني. فلا ميراث لها ولا حقوق، وكانت مستعبدة ومسلوبة الإرادة لا كرامة لها كإنسانة أو حتى كزوجة وكأم. وقد استعادت المرأة العربية والمسلمة مكانتها وكرامتها بعد ظهور الإسلام، كما استعادت حقوق كثيرة لها: حقها في التعليم، والعمل، والمشاركة السياسية.

غير أنه بعد أربعة عشر قرناً من ظهور الإسلام، ومع بدايات القرن العشرين، وجدت المرأة العربية والمسلمة نفسها مرة أخرى في مواجهة مع عادات وتقاليد المجتمع الجاهلي، ومكبلة بقيود تقاليد متخلفة متوارثة من العصر الجاهلي على الرغم من محاربة الإسلام لها.

وكرد فعل لذلك بدأت تشهد المجتمعات العربية منذ أوائل القرن العشرين تحركات تستهدف إعادة الحقوق المسلوبة للمرأة العربية، وكانت مصر رائدة العالم العربي في هذا المجال.

فقد نشطت حركة تحرير المرأة في مصر على مدى عقود في سبيل الارتقاء بمكانة المرأة واستعادتها لحقوقها ورفع القيود المفروضة عليها، وخروجها للعمل ومشاركتها في الحياة السياسية.

## أولاً: إشكالية البحث وأهداف الدراسة

يؤرخ البعض لبدايات حركة تحرير المرأة في مصر بالكتاب الذي نشره العلامة رفاعة رافع الطهطاوي "المرشد الأمين للبنات والبنين"، ودعا فيه إلى ضرورة تعليم المرأة، وإلى التعليم المختلط، وخروج المرأة إلى العمل لأنه يقربها إلى الفضيلة.

في حين تؤرخ كتابات أخرى إلى بدايات حركة تحرير المرأة المصرية بثورة ١٩١٩ باعتبارها الحقبة التي شهدت ميلاد الحركة النسائية المصرية والعصر الذهبي لهذه الحركة

التي قادتها هدى شعراوي وجسدت من خلالها أفكار وآراء قاسم أمين حول تحرير المرأة المصرية.

"فتحرير المرأة" هو الاسم الذي بدأت به الحركة النسائية المصرية مشوارها وأولى خطواتها في أواخر القرن التاسع عشر على يد الزعيم الفكري لها وملهم الحركة النسائية في مصر "قاسم أمين"، وذلك حينما أصدر كتابه "تحرير المرأة"، ودعا فيه المرأة المصرية لتخرج إلى المجتمع. وربط بين استبداد الحكم وعبودية المرأة، كما أكد على أن تحرر المرأة مرتبطاً بتحرر الرجل من الاستبداد أي بتحرر المجتمع كله. ثم أصدر قاسم أمين كتابه الثاني "المرأة الجديدة" عام ١٩٠٠م حيث طالب بإقامة تشريع يكفل للمرأة حقوقها السياسية والاجتماعية، ومحاربة تلك العادات الشائعة التي لا تمت بصلة إلى الدين الإسلامي.

وقد كان قاسم أمين مدعماً من التيار الإسلامي المستنير في ذلك الوقت ممثلاً في الشيخ "محمد عبده" والذي أصدر العديد من الفتاوي التي كان لها الفضل في إبراز سماحة الدين الإسلامي وإنصافه للمرأة.

ثم عرفت مصر بعد ذلك – وخلال هذه الحقبة من عام ١٩١٩ وحتى قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ – العديد من القيادات النسائية أمثال: سيزا نبراوي، ونبوية موسى، وليلى موسى، ودرية شفيق، وغيرهن.

وتنطلق دراستنا الحالية من فرضية رئيسية ترى أن الحركة النسائية المصرية خلال هذه الحقبة كانت حركة اجتماعية تحمل مضموناً نضالياً ذات حس وطني، غير منفصلة عن الهم الاجتماعي، ومدافعة عن قضايا مجتمعية أوسع وأشمل من قضايا المرأة التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من قضايا المجتمع الكبير.

فقد ارتبطت الحركة النسائية المصرية في بداياتها بحركة المجتمع، وكان لها دوراً بارزاً في مناهضة الاستعمار والإصلاح الاجتماعي حيث قادت هدى شعراوي أول مظاهرة نسائية ضد الاستعمار الإنجليزي عام ١٩١٩، إلى جانب تأثيراتها الهامة في مجال الإصلاح التشريعي الخاص بالمرأة وحقوقها السياسية، غير أنها وضعت مطالب المرأة الخاصة بالتعليم والمشاركة السياسية وحقوقها القانونية وغيرها من المطالب الفئوية، في ذيل قائمة مطالبها

التي تقدمتها القضية الوطنية والقضاء على الاحتلال وغيرها من مطالب اجتماعية، حتى لا تعزل المرأة عن السياق الوطني العام وتستغرقها في قضايا جزئية فئوية.

ويمكن القول بأن الحركة النسائية خلال عقدي الخمسينيات والستينيات كانت إلى حد ما امتداداً لما قبلها من حيث تبنيها للقضايا الاجتماعية والوطنية والنظرة إلى قضايا المرأة كجزء لا يتجزأ من قضايا المجتمع. واعتبار المشكلات التي تعانيها المرأة، والحقوق التي تسعى للحصول عليها ومطالبها المتعلقة بالمساواة مع الرجل، أموراً تعني المجتمع بأكمله ولا تخص المرأة وحدها والنضال النسوي وحده.

غير أنه على امتداد الثلاث عقود الأخيرة (السبعينيات، الثمانينيات، التسعينيات) وحتى الآن طرأت تحولات عديدة على الحركة النسائية المصرية، فبدت منعزلة إلى حد ما عن قاعدتها الجماهيرية وأكثر ميلاً لأن تكون حركة نخبوية وبدا تعاملها مع قضايا المرأة وكأنها في حالة انفصال عن قضايا المجتمع وعن المسار العام له، وعن واقعه الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، على الرغم من أن المشاكل التي تعانيها المرأة المصرية في غالبيتها هي ذاتها المشكلات التي يعانيها الرجل المصري ممثلة في الفقر، والبطالة، والأمية، والشعور بالقهر، والاغتراب عن المجتمع، وعدم إتاحة الفرصة للمشاركة السياسية، والمعاناة من استبداد الحكم، والشعور بالقمع والظلم الاجتماعي، والاستغلال الطبقي. وغيرها الكثير من المشكلات والأزمات التي يعانيها المجتمع المصري بكل فئاته الشعبية الفقيرة والكادحة، لا فرق في ذلك بين المرأة والرجل.

وعلى الرغم من ذلك نجد الحركة النسائية المصرية – بمختلف تياراتها – متجهة نحو تبني قضايا فئوية منبتة الصلة في أحيان كثيرة عن خصوصية الواقع المصري ومشكلاته وقضاياه وخاصة حينما تتبنى بعض التيارات داخل هذه الحركة رؤية غربية لتمكين المرأة. وتروج – عن وعي أو عدم وعي – لفكر العولمة حينما تسعى نحو تمكين المرأة وفقاً للنموذج الغربي الذي يتبنى أفكاراً ليبرالية غربية في تحرير المرأة هي أبعد ما تكون عن واقع المرأة المصرية ومعاناتها الحقيقية، أو على الأقل ليست على قمة أولوياتها. بينما تحاول تيارات أخرى داخل الحركة النسائية المصرية تبني الرؤية النسوية أو الأنثوية Feminism بمعطياتها ومفاهيمها المتعارضة مع موروثاتنا الدينية والثقافية، مما يزيد من عزلتها عن

الجمهور المؤيد لها من النساء ويبعدها عن مسارها وانتمائها الوطني الذي التزمت به الحركة النسائية المصرية في بداياتها الأولى في أوائل القرن العشرين.

واستناداً إلى ذلك يمكن القول بأن الحركة النسائية المصرية اليوم – بتياراتها المختلفة– أصبحت تعاني أزمة عميقة، واغتراباً عن مجتمعها، وأنه تم إفراغها من مضمونها النضالي والوطني حينما بدأت تتعامل مع قضية المرأة باعتبارها قضايا منفصلة عن قضية المجتمع المصري وحينما بدأت تتحول إلى حركة نخبوية، مما نتج عنه خلق صراعات جديدة في المجتمع، وتناقضاً لا مبرر له.

وانطلاقاً مما سبق تطرح الدراسة عدة تساؤلات أساسية تستهدف الإجابة عليها من خلال دراسة حالة للمجتمع المصري، نحاول من خلالها رصد ملامح الحركة النسائية المصرية منذ بداياتها الأولى، والمقارنة بين أهداف وآليات الحركة النسائية الأولى والتي يمكن أن نسميها مجازاً: الكلاسيكية، وبين أهداف وآليات الحركة النسائية المعاصرة والممتدة على مدار العقود الثلاثة الأخيرة وذلك من أجل تحقيق الأهداف التالية:-

**أهداف الدراسة:**

الهدف الأول: رصد طبيعة التحولات التي طرأت على حركات تحرير المرأة في مصر، من أجل التعرف على أبعاد الأزمة التي تمر بها الحركة النسائية المصرية.

الهدف الثاني: الكشف عن أسباب تلك التحولات.

الهدف الثالث: التعرف على كيفية انعكاس تحولات الحركة النسائية المصرية على خصائصها كحركة اجتماعية. وكذلك على أهدافها وآلياتها.

الهدف الرابع: الكشف عن المنطلقات النظرية والأيديولوجية للحركة النسائية المصرية.

## ثانياً: حركات تحرير المرأة على خلفية الاتجاهات النظرية والأيديولوجية: البحث عن إطار نظري

تعد قضية المرأة من اكثر القضايا التي تتصادم حولها الرؤى الفكرية والثقافية وتحتدم عليها الخلافات النظرية. **فالنموذج الاشتراكي** يمتلك رؤيته الخاصة للمرأة، **والنموذج الرأسمالي** يتبنى رؤية مناقضة، وهي الرؤية التي يحاول أن يروج لها في العالم الثالث والوطن العربي، وبصفة خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي. كذلك هناك **النموذج الإسلامي**، والذي يمكن أن نميز بداخله بين تيارين رئيسيين: تيار إسلامي مستنير، وتيار إسلامي متشدد ينكر على المرأة حقوقاً كثيرة منحها إياها الإسلام. ويمكن أن نضيف إليهما تيار ثالث يتمثل في تلك الحركة النسائية الجديدة التي ظهرت في الغرب وأطلقت على نفسها: "**الحركة النسائية الإسلامية الجديدة**"، ومن بين متزعمات هذه الحركة: أمينة ودود، وأسما برلاس.

وفيما يلي استعراضاً لتلك النماذج النظرية:-

**(١) فهم المنظور الاشتراكي لحركات تحرير المرأة:**

يبدأ النموذج الاشتراكي في طرح تصوره النظري حول "تحرير المرأة"، من نقده لفكرة المجتمع البطريركي، والنظرية البطريركية، والتي تعني نظرية السيطرة الذكورية. وهي النظرية التي ترى أن الرجال هم مصدر الاضطهاد الواقع على النساء. وأن سيطرة الرجل أو "التحيز ضد المرأة"، هو أمراً لا يوجد فحسب كنتاج للرأسمالية، حيث يكون منفصلاً تماماً عن نمط الإنتاج السائد في المجتمع، ومن ثم فسوف يدوم ذلك "التحيز ضد المرأة" حتى بعد زوال النظام الرأسمالي.[١] ويدلل أصحاب النظرية البطريركية على أن الرجل هو مصدر الاضطهاد الواقع على المرأة وليست طبيعة نمط الإنتاج الرأسمالي، وعلى انفصال "التحيز ضد المرأة" عن نمط الإنتاج السائد في المجتمع، عبر الإشارة إلى أن قهر المرأة يوجد خارج مجتمعات الغرب الرأسمالي، كما هو الحال في المجتمعات السابقة على الرأسمالية أو تلك المسماة بالاشتراكية في روسيا والصين وكوبا وشرق أوربا. ومن ثم فإنه يجب الفصل بين صراعين

---

(١) لينذ ساي جيرمان، مرجع سابق، ص ٤.

هما: صراع الحركة العمالية ضد الرأسمالية ومن أجل تحقيق الاشتراكية، والصراع الذي تخوضه النساء ضد السيطرة الذكورية.(١)

ويبدأ المنظور الاشتراكي في طرح تصوره حول تحرر النساء **برفض مفهوم البطريركية**، ويصيغ نقده لهذا المفهوم في صورة تساؤل يطرحه المنظور الاشتراكي ألا وهو: إذا كانت البطريركية هي الطريقة التي يقوم بواسطتها جميع الرجال باضطهاد جميع النساء، فكيف يمكن التغلب عليها في ظل استمرار التفاعل بين الرجال والنساء؟

وتعتقد الباحثة أن ذلك التساؤل المطروح هو تساؤل منطقي إلى حد كبير، لأنه حتى إذا كانت النظرية البطريركية قد قدمت آليات التغلب على ذلك الاضطهاد الواقع على المرأة، فإن الرجل – الذي هو المصدر الوحيد للاضطهاد– لن يرفع راية الاستسلام ويتوقف عن اضطهاده للمرأة، بل من طبيعة الأمور أنه سوف يستمر في قهره لها طالما أنهما يعيشان معاً في إطار مجتمع واحد. وخاصة وأن النظرية البطريركية لم تقدم تفسيراً أو سبباً لهذا الاضطهاد كما يؤكد أصحاب المنظور الاشتراكي. ويعني ذلك أننا سوف نجد أنفسنا ندور في حلقة مفرغة ونعيش حالة لا متناهية من الصراع بين الرجل والمرأة طالما أن الاثنين باقيان معاً على قيد الحياة.

ويؤسس المنظور الاشتراكي رفضه أيضاً لمفهوم البطريركية استناداً إلى أنه مفهوماً مثالياً ليس له أساس في الواقع المادي. ويؤكد على أن المستفيد من قهر النساء هو **رأس المال وليس الرجل**. وأن استمرار قهر المرأة ليس نتاج مؤامرة ذكورية أو تحالف بين العمال الذكور والطبقة الرأسمالية، ولكنه نتاج **لديمومة المجتمع الطبقي** في العالم بأسره. وأن الدول المسماة بالاشتراكية – والتي يستشهد بها أصحاب النظرية البطريركية – ليس لها علاقة فعلية بالاشتراكية ولا بتحرير المرأة.(٢)

ويمكن أن نخلص من تلك الرؤية التي قدمها المنظور الاشتراكي، إلى أن تصور المرأة عن ذاتها، وتصور الرجل عنها، إنما هو ثمرة ما تمارسه الطبقة المسيطرة على

---

(١) المرجع السابق، ص٥.

(٢) المرجع السابق، ص٦.

المجتمع من استغلال وما تشيعه من أفكار، واعتقد أن ذلك التصور يقترب من الواقع إلى حد كبير، وخاصةً واقع مجتمعات العالم الثالث.

ويمكن إيجاز التصورات والأفكار النظرية التي يطرحها المنظور الاشتراكي حول "تحرير المرأة" فيما يلي:-

(أ) أن قضية المرأة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالصراع الاجتماعي والسياسي العام الدائر داخل المجتمع بين الطبقة المسيطرة والطبقات الشعبية المضطهدة. ومما يؤكد ذلك، كما يرى أصحاب الرؤية الاشتراكية، أن الحركة النسائية تظهر دائماً في المراحل التي تولد فيها الحركات النضالية للطبقات المضطهدة ضد القوى الاجتماعية المسيطرة، حيث يتم اضطهاد النساء عن طريق نفس القوى الاجتماعية. ومما يؤكد ذلك تاريخياً ارتباط ظهور الحركة النسائية في الغرب مع بداية القرن ١٩، بولادة الحركة العمالية ضد الاستغلال الرأسمالي.

ومن ثم يرفض المنظور الاشتراكي إرجاع سبب دونية المرأة واضطهادها إلى عوامل بيولوجية، أو إلى النظام البطريركي. ويرجعه إلى أسباب **اجتماعية وطبقية وتاريخية، حيث ينظر إلى القضية النسائية باعتبارها جزءً من القضية الاجتماعية العامة.**[١]

ويعني ذلك أن الحركة النسائية هي جزءاً عضوياً من حركة الجماهير والطبقات الكادحة والمضطهدة والمستغلة، ومن ثم، فإن تحرر المرأة إنما يرتبط بتحرر المجتمع كله.

وقد كتب "ماركس" حول ذلك في "المخطوطات الاقتصادية الفلسفية" عام ١٨٤٤، حيث يقول: "لا يمكن أن تكون حرية حقيقية طالما لم تتحرر المرأة من الامتيازات التي يكرسها القانون للرجل، وطالما لم يتحرر العامل من نير الرأسمالي، وطالما لم يتحرر الفلاح الكادح من نير المالك العقاري والرأسمالي والتاجر".[٢]

---

(١) الماركسية ونظرية التنظيم النسائي:
http://jvd.jeeran.com/noueaux/2006/mars/009.htmI

(٢) بعض المحطات التاريخية للحركة النسائية الاشتراكية – مرحلة النشأة والتطور:
http://jvd.jeeran.com/noueaux/2006/mars/008.htmI

(ب) يميز المنظور الاشتراكي بين **الحركة النسائية الاشتراكية والحركة النسائية البرجوازية** الغربية. فتلك الأخيرة تتبنى عادةً قضايا ومطالب نساء الطبقة البرجوازية مثل تعديل قوانين الزواج، وتحسين تعليم الفتيات وغيرها من القضايا المنفصلة غالباً عن قضايا نساء الطبقة الشعبية مثل قضايا التضخم والفقر والجوع والبطالة وغيرها. والحركة النسائية البرجوازية تبرئ الرأسمالية من أية مسئولية لها عن الأوضاع المتدهورة والظالمة التي تعيشها النساء الفقيرات والمضطهدات. ويعتبرن المجتمع البطريركي مسؤولاً وحيداً عن هذه الأوضاع. ومن ثم **تشكل الحركة النسائية البرجوازية تنظيماتها النسائية بشكل مستقل عن أي نضال سياسي.** وبذلك تقطع نساء الطبقة البرجوازية صلاتهن السياسية بسائر الحركات الأخرى القائمة داخل المجتمع، ويشكلن بذلك نوعاً من **الانعزالية النسوية.** وترى "شيلا رويتهام" صاحبة كتاب "الثورة وتحرر المرأة" في تحليلها لهذا الوضع أن تلك الانعزالية النسوية تبدو جذابة حيث تبدو وكأنها تتيح إمكانية تركيز جهود النساء على معركتهن الخاصة، وهي نظرة طوباوية إلى حد كبير، كما ترى "شيلا رويتهام"، لأنها تنسى أو تتجاهل أن "يقظة الوعي النسائي لا يمكن تسييسها بالمعنى الثوري إذا لم تسع الحركة النسائية إلى عقد الاتصال مع تجارب فئات مضطهدة أخرى".[١]

ولا تختلف الحركة النسائية البرجوازية عن مثيلتها الاشتراكية في نوعية المطالب والقضايا التي تتبناها – أي في **أهدافها** – فقط، وإنما تختلف عنها أيضاً في **آلياتها** لتحقيق هذه الأهداف. فهي إضافة إلى تأسيسها لتنظيمات نسائية منعزلة عن حركة النضال السياسي داخل المجتمع، تسعى إلى **عولمة قيم الليبرالية** الغربية واقتصاد السوق.[٢] وهي في ذلك إنما تعولم أيضاً المفاهيم النسوية الغربية مثل مفهوم "الجندر"، و "تمكين المرأة" بدلاً من "تحرير المرأة"، و "التحيز ضد المرأة"، و "العنف ضد المرأة" وغيرها من المفاهيم الغربية التي بدأت تتردد كثيراً في مجتمعاتنا العربية خلال السنوات القليلة الماضية.

---

(١) المفهوم الاشتراكي لقضية المرأة:
http://jvd.jeeran.com/noueaux/2006/mars/012.htmI

(٢) المرجع السابق.

وإضافة إلى عولمة القيم والمفاهيم الغربية، يمكن القول بـأن **التمويـل** المتـدفق علـى التنظيمات النسائية العربية، لتصبح أداة في يد هذه الحركة توجهها كيفما تشاء يعد أيـضاً أحد الآليات المستخدمة من قبل الحركة النسائية البرجوازية- وهو الأمر الذي سـنتناوله بشكل أكثر تفصيلاً في موضع لاحق- والهدف النهائي الذي تسعى إليه هذه الحركة هـو تقويض الحركة النسائية المناضلة والمعبرة عن الطبقات المضطهدة في كل دول العالم بما في ذلك العالم الرأسمالي ذاته.

(ج) واستناداً إلى رؤيته السابقة، يضع المنظور الاشتراكي **شروط تحرر المـرأة**، وأهمهـا: **خروج المرأة للعمل**، والمطالبة بحقوقها في الانتساب إلـى النقابـات والمـساواة فـي الأجور، وحماية وظيفتها الاجتماعية كأم. وحول العمل كشرط للتحرر يقول "مـاركس" في "أصل العائلة": "إن مساهمة المرأة في العمل المأجور هو نقطـة انطـلاق وشـرط التحرر السياسي والقانوني والجنسي للمرأة".[١]

فالوعي الذاتي هو شرط لتحرر المرأة أو أي عضو من أعضاء الطبقات المضطهدة، والعمل هو شرط ضروري لنمو الوعي الذاتي. ومن ثم يصبح العمل هو أول خطوة يجب أن تخطوها النساء لدخولهن إلى ساحة النضال ضد اضطهادهن ومن أجل تحريرهن.

أما الشرط الثاني بعد مساهمة المرأة في العمـل، فهـو **تحررهـا مـن الاسـتغلال الرأسمالي**، أو الطبقي بشكل عام، وذلك استناداً إلى أن وضع المرأة مرتبط بكونها عضواً في مجتمع، وذلك بخلاف النزعة الفردية التي تدعو إليها الحركة النسائية البرجوازية، والتي ترى أن تحرر النساء هو تحرر كل امرأة على حدة.[٢]

فالمصدر الوحيد لاضطهاد المرأة لدى هذه الحركة، هو الرجل، ومن ثم فإن تحررها يأتي من انعزالها عنه أو صراعها معه. بينما ترى الحركة النـسائية الاشـتراكية أن تحـرر المرأة لن يأتي بدون تحرر المجتمع، ولن يأتي تحرر المجتمع بدون مساهمة فعليـة للمـرأة. ومن ثم فإن النضال من أجل تحريـر المرأة لا يجب أن يكون منفصلاً عن النـضال ضـد الاستغلال والنضال من أجل تحرير المجتمع.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الماركسية ونظرية التنظيم النسائي، مرجع سابق.

وأخيراً يؤكد أصحاب المنظور الاشتراكي، أن أية محاولة للدمج بين النظرية الماركسية والنظرية البطريركية سوف تبوء بالفشل.

**(٢) إدراك المنظور الليبرالي لحركات تحرير المرأة:**

لا تحتوي مرتكزات الفكر الليبرالي الغربي أية أفكار أو مفاهيم ذات بعد نسوي صريح العبارة، وذلك على حد قول إحدى المتبنيات لهذا الفكر من المفكرات النسويات العربيات، والتي تذهب أيضاً إلى أن تحديد العلاقة بين النسوية والليبرالية هو العبء الذي يأخذه على عاتقه الفكر النسوي الليبرالي.(١)

فالفكر الليبرالي بحد ذاته لا يميز بين الرجل والمرأة. بعبارة أخرى، يتحدث الفكر الليبرالي عن "الفرد" أو "الإنسان" في مرتكزاته إلا بستمولوجية، بغض النظر عن الجنس أو النوع. وترى المفكرات النسويات اللائي يتبنين الفكر الليبرالي أنه بذلك يلغي التمييز الاجتماعي لصالح الرجل – سواءً عن قصد أو غير قصد – حيث يكون مصطلح "الفرد" هنا مرادفاً لـ "الرجل" في كثير من الأحيان.(٢)

من هنا يطرح "الفكر النسوي الليبرالي" Liberal Feminism الكثير من التساؤلات حول طبيعة الفرد والمجتمع والعلاقة بينهما، ومن يعني الفكر الليبرالي حينما يتحدث عن "الفرد" هل يعني المرأة أم الرجل، وما إذا كان الرجل والمرأة "أفراداً" بنفس المعنى. كما يطرح "الفكر النسوي الليبرالي" تساؤلاته حول بعض الافتراضات السائدة عن طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، وحول الفروقات والتماثلات بينهما، وغيرها من التساؤلات المتعلقة "بالنوع الاجتماعي" Gender.(٣)

مثل هذه التساؤلات التي يركز عليها كثيراً الفكر النسوي الليبرالي، ويهتم دائماً بالبحث عن إجابات لها، توضح مدى قوة الفكرة المحورية المسيطرة على هذا الفكر وهي فكرة "الرجل المسيطر" والذي يعتبره الفكر النسوي الليبرالي هو المصدر الوحيد للاضطهاد الواقع على المرأة. ومن ثم ينطلق هذا الفكر في رؤيته لتحرير المرأة من منطق الصراع بينها

---

(١) رجا بهلول

http://www.muwatin.org/research/bahlul.htm

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

وبين الرجل، واستناداً إلى ذلك يتبنى عادة قضايا ذات طابع "فئوي" تخص النساء فقط وليس المجتمع، وتعزل القضية النسائية عن قضايا المجتمع.. ومن ثم تخلق تناقضاً لا مبرر له بين الرجل والمرأة، وتتجه بالعلاقة بينهما نحو المزيد من الصراع.

ولعل استبدال المفاهيم النسوية التقليدية، بمفاهيم نسوية حديثة، خير داعم للفكر النسوي الليبرالي في تحقيق أهدافه وإنجاح محاولاته لعزل القضية النسائية، وتأكيد العلاقة الصراعية بين الرجل والمرأة. فقد لجأت قيادات هذا الفكر إلى تغيير المفاهيم والمصطلحات المتداولة في مجال العمل النسوي. من ذلك مثلاً: إدخال مصطلح "الأنثوية" بدلاً من "ناشطة نسائية"، ومصطلح "تمكين المرأة" بدلاً من "تحرير المرأة"، فضلاً عن مفاهيم أخرى جديدة كمفهوم "الجندر"، و "التمييز ضد المرأة"، و "العنف ضد المرأة" وغيرها من المفاهيم التي توسع من مساحة الاختلاف والصراع بين الرجل والمرأة، وتقضي على مساحات الاتفاق والتفاهم والتعاون المتبادل.

**(٣) تصور النموذج الإسلامي لحركات تحرير المرأة:-**

في مواجهة النماذج الفكرية الوافدة – الليبرالية والاشتراكية – إلى المجتمع العربي، نشط النموذج الإسلامي في محاولة لتقديم رؤيته الفكرية الخاصة لقضايا المرأة والحركة النسائية العربية، لتكون رؤية أكثر اتساقاً مع التراث العربي والإسلامي، وأكثر مراعاةً لخصوصية الواقع العربي.

غير أننا لم نجد داخل النموذج الإسلامي تياراً واحداً يعبر عن نفس الرؤية للقضية النسائية، وإنما وجدنا تيارات متباينة يطرح بعضها رؤية سلفية متشددة إلى حد كبير في النظر إلى قضايا المرأة، بينما تحاول تيارات أخرى إبراز الرؤية المستنيرة للدين الإسلامي في نظرته إلى المرأة.

ويمكن أن نميز داخل النموذج الإسلامي بين **ثلاث تيارات** متباينة في رؤيتها للمرأة والقضية النسائية، ونعرضها على النحو التالي:

**(أ) التيار السلفي**

منذ أكثر من قرن مضى من الزمان، شهد المجتمع المصري فكراً إسلامياً مستنيراً يعبر حقيقة عن روح الإسلام السمحة وعن منظومته القيمية العليا التي تسمو بمكانة المرأة وكرامتها، وتحرص على حقوقها ومساواتها بالرجل.

فقد سبق "جمال الدين الأفغاني" وتلميذه "محمد عبده" – في أواخر القرن التاسع عشر – قاسم أمين الزعيم الفكري وملهم الحركة النسائية المصرية، في المنـــاداة بحقـــوق المـــرأة والدفاع عن كرامتها. ولم يكن خطابهما خطاباً مستفزاً أو مستثيراً، وكان نابعاً من واقع المرأة العربية المسلمة وعاكساً لحسٍ مرهف بالخصوصية الثقافية والدينية للعالم العربي.[١] وقد جاء أيضاً رفاعة رافع الطهطاوي" داعياً لحقوق نسائية يرى أنها لا تتعارض مع الدين الإســـلامي مثل: الحق في التعليم، وخروج المرأة للعمل.

ولكننا بعد كل هذه السنوات التي تجاوزت المائة عام، فوجئنا بالبعض يعود بنا مـــرة أخرى إلى حيث بدأنا بل إلى حتى ما قبل البداية.

فها هو التيار السلفي، يشدد على ضرورة العودة إلى الأصول وتبني نماذج إســـلامية تنتمي إلى الماضي. ويرفض خطابات حقوق المرأة برمتها – باعتبارها نتاجاً غربياً معتبراً أن الإسلام قد أعطى للمرأة كافة حقوقها التي تغنيها عن مثل هذه الحركات النسائية وعن المطالبة بالمزيد.[٢]

ويوجه التيار السلفي المتشدد هجوماً كاسحاً على قيادات الحركة النسائية المصرية منذ أن ظهرت، ويخص بذلك الهجوم قاسم أمين، وهدى شعراوي، ودرية شفيق، ويكيل الاتهامات لغالبية زعماء الحركة النسائية المصرية تارة بالانحراف، وتارة بالخروج على تعاليم الدين.[٣]

ولا يرى ذلك التيار المتشدد في حركات تحرير المرأة سوى أنها حركة علمانية غربية تدعو لخروج المرأة العربية المسلمة على تعاليم دينها.

ويتمحور هجوم التيار الإسلامي المتشدد على الحركة النـــسائية المـــصرية، حـــول مجموعة من القضايا لا يتجاوزها، وغالبيتها تدور حول كون المرأة عورة. من هذه القضايا: قضية النقاب (ويطلقون عليه الحجاب)، تعدد الزوجات حيث يعارضون ما تدعو إليه بعـــض القيادات النسائية من ضرورة تقييد حرية الرجل في الطـــلاق وتعـــدد الزوجـــات، المطالبـــة

---

(١) حنان إبراهيم: مساهمة النساء في تطوير مناهج الفكر:
http://www.mnaabr. com/vb/printthread.php?=956

(٢) المرجع السابق.

(٣) سليمان بن صالح الخراشي: "تجديد أفكار قاسم أمين"، مجلة الجندي المسلم، ٢٠٠٣/٢/١
http://jmuslim.naseej,com/detail.asp?

بالحقوق الاجتماعية والسياسية للمرأة ومنها **الحق في التعليم:** حيث يرى ذلك الاتجاه ضرورة الاقتصار في تعليم المرأة على التعليم الديني فقط، **والحق في العمل:** فيرفضون الدعوة لخروج المرأة إلى العمل، **والحق في المشاركة السياسية:** حيث يعارضون مشاركة المرأة في الحياة السياسة سواءً في التصويت أو الترشيح، لأنها أمور تحمل مشقة كبيرة على المرأة وتخالف طبيعتها الأنثوية. فضلاً عن رفضهم لأمور أخرى مثل الاختلاط في التعليم أو العمل، وتولى المرأة للوظائف القيادية، والمشاركة في اتخاذ القرار، وتولي القضاء، وقيادة السيارات، والتنقل بدون محرم، والمشاركة في الوفود الرسمية الخارجية. ويرى ذلك التيار أن كل هذه القضايا ذات أبعاد شرعية واجتماعية.(١)

وكرد فعل لتلك الأفكار المتشددة والمعادية للمرأة، بدأت تظهر بعض الناشطات الإسلاميات في المجتمع المصري والعربي، في محاولة لإبراز الوجه المستنير للدين الإسلامي ونفى ما يروج حوله من موقف معادٍ للمرأة. وبدأت بالفعل في التسعينيات المنظمات النسائية ذات المرجعية الإسلامية.(٢)

**(ب) التيار المستنير**

تسعى الناشطات المنتميات للتيار الإسلامي المستنير إلى إعادة تنقيح وغربلة بعض المصادر الإسلامية المتمثلة في التراث الفقهي والتفسيري – وليس القرآن والسنة – من بعض الانحيازات داخل هذا التراث ضد المرأة، وضد العدالة، والتكافؤ، والرحمة، والكرامة الإنسانية.. وهي قيم إسلامية عليا أرساها وأكد عليها الدين الإسلامي بينما أغفلتها بعض كتب الفقه من وجهة نظر التيار الإسلامي المستنير، وهي الكتابات التي انحازت ضد المرأة في تأويل النصوص القرآنية وبناء الأحكام الخاصة بالمرأة، وهي أحكام مصدرها الحقيقي هو الأعراف والتقاليد من وجهة نظر ذلك التيار أيضاً.(٣)

---

(١) إبراهيم الناصر: "الحركة النسوية الغربية، ومحاولات العولمة"، ٢٠٠٥/٨/٣:
http://www.lahaonline.com/index.php?

(٢) عزة عبد المحسن خليل: "الحركات الاجتماعية في العالم العربي"، مجلة جسور الثقافية.
http://www.jasor.net/article-details.php?

(٣) النسوية الإسلامية:
http://www.aljazeera.net/channel/archive?Archiveld=124980

وتتفق ممثلات ذلك التيار على أن الدين ركن أساسي في إصلاح حال المرأة العربية، واستعادتها لحقوقها المسلوبة منها بفعل الموروثات الاجتماعية والثقافية السائدة.[١]

فالتيار الإسلامي المستنير داخل الحركة النسائية المصرية والعربية، يحاول العودة إلى صحيح الإسلام الذي أنصف المرأة ورفع عنها الظلم والتمييز ضدها في عصور ما قبل الإسلام. ومن ثم فإنه يعترف بحقها في المشاركة في تسيير كافة شئون المجتمع، وحقها في المشاركة السياسية وصنع القرار. وحقها أيضاً في القيادة، وولاية الحكم وتولي أمور القضاء استناداً إلى ما قال به عدد من الأئمة من بينهم: ابن حزم، وابن جرير الطبري.[٢]

وقد انطلقت رائدات الحركة النسائية الإسلامية من منطق المشاركة مع الرجل في تحمل مسئوليات المجتمع، لا من منطق الصراع معه أو التنافس المذموم.

**(جـ) الحركة النسائية الإسلامية الجديدة**

لم نشأ إدراج التيار الإسلامي المستنير الذي ظهرت ناشطاته النسويات داخل مصر وبعض دول العالم العربي، تحت ما يسمى الآن "بالحركة النسائية الإسلامية الجديدة"، على الرغم من تزامن ظهور التيارين خلال عقد التسعينيات، وذلك للأسباب التالية:-

**السبب الأول: اختلاف ظروف النشأة**

فالحركة النسائية الإسلامية الجديدة، قد جاءت مختلفة في ظروف نشأتها في الغرب عنها في العالم العربي والإسلامي، على الرغم من تزامن ظهورهما.

فقد جاءت النشأة في الغرب في ظروف النمو المتسارع للأقليات المسلمة بمن فيهم المهاجرون، والأعداد المتزايدة من المعتنقين الجدد للإسلام وغالبيتهم من النساء. وكان أن واجهت مثل هؤلاء النسوة ممارسات اجتماعية مفروضة عليهن باسم الإسلام، وجد العديد منهن صعوبة في قبولها فبادرن إلى البحث عن أجوبة من خلال استكشافهن الخاص في الدين الإسلامي حول موضوعات معينة كالمساواة بين الأنواع (الجندر)، والعدالة، وغيرها من القضايا التي شعرت بعض النساء المعتنقات للإسلام، في الغرب حيالها بالانزعاج، فضلاً عن

---

(١) "أسلمة الجندر": مطلب للحركة النسائية العربية:
http://www.osrty.com/test-hwarat/306/showthread.php?t=75720

(٢) أنظر عرضاً لكتاب: تعليم الإناث في العالم الإسلامي، وذلك على الموقع التالي:
http://www.isesco.arg.ma/pub/ARABIC/taaliminath/p5.htm

رفضهن لبعض العادات الثقافية المحافظة المفروضة باسم الإسلام، وشعرن بالحاجة إلى البحث في الدين من اجل التأكد من صحة هذه العادات والممارسات.(١)

بينما الأمر مختلف بالنسبة لما أطلقنا عليه "التيار الإسلامي المستنير". فالناشطات النسويات المنتميات لهذا التيار داخل مصر وكثير من دول العالم العربي، يعتبرن أنفسهن امتداداً لموروث الحركة النسائية المصرية والعربية والتي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر على يد عدد من الرائدات النسويات العربيات أمثال: عائشة تيمور، وملك حفني ناصف، وزينب فواز، ونظيرة زين الدين في سوريا. وتقتفي ناشطات التيار الإسلامي المستنير كتابات مثل هؤلاء الرائدات النسويات، ويناقشن نفس الأمور والقضايا التي ناقشتها هؤلاء منذ أكثر من قرن كالمساواة النوعية وغيرها.(٢)

**السبب الثاني: اختلاف الأهداف والآليات**

فالحركة النسائية الإسلامية الجديدة تهدف إلى استعادة فكرة الأمة أو المجتمع الإسلامي كحيز للجميع يتقاسمه النساء والرجال بالتساوي. ويشكل الاجتهاد والبحث المستقل في المصادر الدينية، المنهجية والآلية الأساسية لهذه الحركة، ونقطة انطلاقها هنا هو إعادة تفسير القرآن الكريم. وتشكل دراستي "**أمينة ودود**" **تحت عنوان** "**القرآن والنساء: إعادة قراءة النص المقدس من وجهة نظر امرأة**"، **ودراسة** "**أسماء برلاس**" **بعنوان:** "**تصديق النساء في الإسلام: إعادة قراءة التفسيرات الذكورية للقرآن**"، البذور التي انطلقت منها الحركة النسائية الإسلامية الجديدة في الغرب، وينتمي إليها بعض الناشطات النسويات في العالم العربي والإسلامي.(٣)

---

(١) مارجو بدران: "انطلاق الحركة النسائية الإسلامية"، لوموند ديبلوماتيك (الطبعة العربية)، نوفمبر، ٢٠٠٦، ص٢.

(٢) أميمة أبو بكر، النسوية الإسلامية:
http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=124980

(٣) مارجو بدران، مرجع سابق، ص ٢.

ويمكن القول بأن طبيعة أهداف وآليات هذه الحركة، تقود المنتميات إليها، نحو تبني قضايا جديدة غير مألوفة لدينا في العالم العربي مثل قضية إمامة المرأة للمصلين، وهي إحدى القضايا التي تبنتها أمينة ودود.

ويمكن أن نجد هنا أيضاً اختلافاً بين أهداف هذه الحركة وآلياتها وبعض القضايا المثيرة للجدل التي تسعى إلى الدفاع عنها، وبين أهداف وقضايا التيار الإسلامي المستنير في مصر والعالم العربي.

**السبب الثالث: اتجاه الحركة الإسلامية الجديدة نحو أسلمة المفاهيم النسوية**

تتجه الحركة النسائية الإسلامية الجديدة نحو ما يعرف "بأسلمة المفاهيم النسوية الغربية". فقد بدأت هذه الحركة في بلورة خطاب نسوي ديني يسعى إلى "أسلمة التمكين" و "أسلمة الجندر"، وغيرهما من مصطلحات الحركات النسائية الغربية. وذلك على الرغم من تناقض بعض هذه المصطلحات في مضامينها مع جوهر الدين الإسلامي، إضافة إلى أن فيها تجاوباً مع عولمة المفاهيم النسوية الغربية.

ويرفض التيار الإسلامي المستنير في مصر أسلمة المفاهيم النسوية، ويتحدث بدلاً من ذلك عن "إسلامية المعرفة" أو "معرفة إسلامية".(١)

**وإضافة إلى ما سبق،** فإن الحركة النسائية الإسلامية الجديدة تتجه في سعيها نحو تبني قضايا فئوية تكاد تكون قاصرة على النساء فقط، وهي في ذلك تقترب من الفكر النسوي الليبرالي الغربي. من ذلك مثلاً تعديل قوانين الأحوال الشخصية المسلمة وفقاً لتفسيراتها الجديدة للفقه. وقد جرى هذا من خلال وضع قانون جديد أطلقن عليه "قانون العائلة الإسلامي"، ويقر ذلك القانون التساوي التام بين المرأة والرجل داخل الأسرة وفي قيادة العائلة. كما يلغي هذا القانون عملياً تعدد الزوجات، ومنح النساء القدرة على الطلاق مثل الرجال، إضافة إلى سعيها نحو تغيير القوانين الخاصة بعقوبة الزنا وتطبيق الحد على النساء(٢)، وغير ذلك من القضايا الفئوية التي تبعد الحركة النسائية عن الانتباه إلى قضايا المهمشين والفقراء والفئات

---

(١) أميمة أبو بكر، مرجع سابق.

(٢) مارجو بدران، مرجع سابق، ص٢.

الاجتماعية الأخرى التي لا تقل اضطهاداً عن النساء، وهي بذلك تسهم مع الغرب في إفـراغ الحركة النسائية من مضمونها النضالي والاجتماعي.

## ثالثاً: المفاهيم الرئيسية للدراسة:-

عند الحديث عن الحركة النسائية المصرية، يواجهنا تساؤلاً أساسياً حول ما إذا كانت هناك حركة اجتماعية نسائية حقيقية في مصر؟ بعبارة أخرى، هل تحمل الحركـة النـسائية المصرية خصائص وملامح الحركات الاجتماعية كما يحددها التراث النظري لعلم الاجتماع؟

وللإجابة عن هذا التساؤل، نحاول في الفقرات التالية التعـرض لمفهـوم الحركـات الاجتماعية داخل التراث النظري لعلم الاجتماع، من اجل التعرف على خـصائص الحركـة الاجتماعية وأهم عناصرها للكشف عن مدى اقتراب الحركة النسائية المـصرية مـن هـذا المفهوم، آخذين في الاعتبار حجم القيود التي تمارس على الحركات الاجتماعية بـشكل عـام داخل العالم العربي، والتي تحد من فاعليتها وتعوقها عن الحركة، بل وتفقدها بعض ملامحها المميزة لها كحركة اجتماعية.

ثم نتطرق بعد ذلك إلى المفهوم الرئيسي الثاني لهذه الدراسة وهو مفهـوم "حركـات تحرير المرأة"، ونحاول هنا التمييز بينه وبين مفهوم "الحركة النسوية" أو "الأنثوية" الذي كثيراً ما يحدث الخلط بينهما على الرغم من الفارق الجوهري بين المفهومين، وهو الـسبب الـذي دفعنا إلى اختيار المفهوم الأول "حركات تحرير المرأة" كعنوان لدراستنا الحالية.

### المفهوم الأول: الحركات الاجتماعية: Social Movements

يعد مفهوم الحركة الاجتماعية من المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، وذلـك منـذ تناوله "لورنز فون شتاين" Stein الذي يعتبر أول من قدم تعريفاً علمياً لهذا المفهـوم خـلال القرن التاسع عشر في سياق دراسته للثورة الفرنسية.

#### (١) حول نشأة الحركات الاجتماعية في العالم وأنواعها:

يذهب تيللي Tilly إلى أن الحركة الاجتماعية لم يكن لها وجود قبل أواخـر القـرن الثامن عشر، وأنها ظهرت في إنجلترا وأمريكا الشمالية خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر، ومنذ ذلك الحين، بدأت تنتشر عبر دول العالم المختلفة.

ويؤكد تيللي Tilly فكرة أن النمو المبكر للحركات الاجتماعية كان مرتبطاً بتغيرات سياسية واقتصادية واسعة مثل: الرأسملة Capitalization والبلترة Proletarianization. ومن الحركات السياسية التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر تلك المرتبطة بالثورة الفرنسية والحركة البولندية. أما الحركة العمالية والحركة الاشتراكية – وقد ظهرتا في أواخر القرن التاسع عشر – فينظر إليهما كحركات اجتماعية نمطية. وقد ترتب على هذه الحركات، تشكيل الأحزاب والتنظيمات الديمقراطية الاجتماعية والشيوعية.(١)

ومع قدوم عقد السبعينيات خلال القرن العشرين، ظهرت إلى الوجود حركات مثل: حركة حقوق المرأة، وحركة السلام، والحقوق المدنية والحركات البيئية، وأطلق على هذه الحركات مسمى "الحركات الاجتماعية الجديدة".(٢)

وفي هذا السياق، نشهد حرصاً لدى "آلان تورين" وغيره من العلماء، على التمييز بين **الحركات الاجتماعية التقليدية** كحركة العمال والفلاحين والمثقفين، **والحركات الاجتماعية الجديدة** مثل حركة السلام، والحركة النسوية Feminist، والحركة الإيكولوجية، وغيرها.

ويذهب "تورين" إلى أن الحركات الاجتماعية **الجديدة** تتسم بأنها حركات **ثقافية اجتماعية** Sociocultural أكثر منها حركات سياسية اجتماعية Sociopolitical.(٣)

وقد شهدت نهاية عقد التسعينيات المزيد من الظهور لمثل هذه الحركات الاجتماعية العالمية الجديدة حيث ظهرت الحركة المناهضة للعولمة.

وهناك عوامل كثيرة ساعدت على نمو الحركات الاجتماعية منها: تطور تكنولوجيا الاتصال، التي تيسر الطريق أمام الحركة الاجتماعية لممارسة أنشطتها، وكذلك الصحف، والإنترنت. فضلاً عن انتشار بعض الحقوق السياسية مثل حرية التعبير عن الرأي، وكلها عوامل تجعل من مهمة الحركة الاجتماعية مهمة أكثر سهولة ويسر، حيث تزدهر الحركات الاجتماعية أكثر وتستمر داخل الأنساق السياسية الديمقراطية.(٤)

---

(١) From Wikipedia, the free Encyclopedia: http://en.wikipedia.org/wiki/social-movement.
(٢) Ibid.
(٣) Alain Touraine: "An Introduction to the study of social Movements", Social Research, Vol. 52, 1-4, 1985, p. 780.
(٤) Wikipedia, the free Encyclopedia, op. Cit.

**(٢) مفهوم الحركة الاجتماعية:-**

كغيره من المفاهيم الأخرى في نطاق العلوم الاجتماعية، يبدو التباين حول تعريف الحركات الاجتماعية واضحاً بين العلماء والباحثين الذي يختلفون في تحديد خصائص الحركة الاجتماعية وشروط تحققها كحركة.

فأحياناً يتسع نطاق هذا المفهوم لدى البعض ليشير إلى كل جهد جماعي منظم وواعٍ ويهدف إلى تحقيق غايات معينة سواءً أكان ذلك الجهد أو السلوك الجماعي مرتبطاً بالسلطة الرسمية أو غير مرتبطاً بها، وسواءً أكان مرتبطاً بطبقة معينة في المجتمع أو غير مرتبط، وسواءً أكان ذلك السلوك فاعلاً بشكل جوهري في التغيير الاجتماعي أو غير فاعل. بينما يضيق آخرون من نطاق مفهوم الحركة الاجتماعية ليقصره على ذلك السلوك الجمعي المنظم الواعي الذي يكون مستقلاً عن السلطة الرسمية، ويكون فاعلاً في إحداث تغييرات أساسية على النظام الاجتماعي وقواعده.

كذلك يربط البعض أيضاً مفهوم الحركة الاجتماعية بطبقة اجتماعية معينة مثل الطبقة البروليتارية مثلما فعل "شتاين" بينما لا يقصره البعض الآخر على الطبقة البروليتارية، وإن كان يرى ضرورة ربطه بالطبقة الاجتماعية بشكل عام مثلما يرى "هيبيريل".(١)

*** وفيما يلي استعراضاً لبعض تعريفات الحركة الاجتماعية:-**

يعرف "هيربرت بلومر" Herbert Blumer الحركات الاجتماعية بأنها : "ذلك النشاط الاجتماعي الذي يأخذ غالباً شكل التصورات والمشاعر غير المنظمة، ثم يصبح تدريجياً معبراً عن أشكال جديدة من السلوك الجمعي التي تتحول إلى حركة منظمة تهدم الأنماط الاجتماعية السائدة وتستبدلها بأخرى تتفق ومصالحها الفعلية. (٢)

ويعرفها "سكوت" Scott بأنها "فعل اجتماعي ينشأ بين أفراد لهم مصالح عامة ويدركون هوية خاصة بهم. ومن ثم فالحركة الاجتماعية تتطلب مستوى معين من الوعي المرتبط بمصالح فئات اجتماعية معينة داخل المجتمع، تسعى إلى التأثير في هذا المجتمع عن

---

(١)السيد الحسيني: علم الاجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا – القاهرة – دار المعارف – ط/٢ – ١٩٨١ – ص ٢٣٥.

(٢) Herbert Blumer: "Collective Behavior", in: Alfred ML (Ed), Principles of sociology, New York, 1969, P. 121.

طريق إضفاء قبولاً واسعاً على مجموعة من الأفكار والقيم والأخلاقيات، لدى أفراد المجتمع وذلك من خلال تعبئة الجماهير. كما تسعى أيضاً إلى تحسين مواقع الفئة الاجتماعية المعبرة عنها. وإلى التأثير في بناء القوى الاجتماعية الأخرى من خلال التوافق أو الصراع الاجتماعي معها، ولكنها لا تسعى إلى إحراز السلطة السياسية، ولا امتلاك المؤسسات السياسية التقليدية".(١)

وفي **تعريف** ثالث للحركات الاجتماعية، يضع الإصلاح القانوني كوسيلة أساسية للتغيير الاجتماعي الذي تهدف إلى تحقيقه الحركة الاجتماعية. فالحركة الاجتماعية في هذا التعريف هي "مجموعة من الجهود المنظمة التي تهدف إلى تغيير بناء المجتمع أو إعادة توزيع موارده. وداخل الحركة الاجتماعية يمكن أن نرى القانون كمصدر أو كاستراتيجية لإنجاز التغيير الاجتماعي المنشود أو المستهدف. فطالما أن التغيير الاجتماعي يمثل الهدف الرئيسي من الحركة الاجتماعية، فإن الإصلاح القانوني بشكل عام يمثل الوسيلة الأساسية لتحقيق ذلك الهدف".(٢)

**ويحاول باحث آخر** تطوير تعريفاً عن الحركات الاجتماعية آخذاً في اعتباره أوجه الشبه والاختلاف بين الحركات الاجتماعية المختلفة حيث يؤكد على أن هناك خصائص مشتركة فيما بينها. ويشير ذلك التعريف إلى **ثلاثة** خصائص أساسية تشترك فيها الحركات الاجتماعية ألا وهي: (٣)

١- أن الحركات الاجتماعية تكون دائماً ذات مغزى سياسي حيث يكون هدفها الرئيسي هو إنجاز أو مقاومة تغيير اجتماعي: سياسي أو اقتصادي أو ثقافي.

---

(١) إبراهيم غرايبة، عرض لكتاب: الحركات الاجتماعية في العالم العربي – القاهرة – مركز البحوث العربية والأفريقية – ٢٠٠٦، على الموقع التالي:
http//www.aljazeera.net/NR/exeres/554FE127-47BD-B308-919AC4920F63.htm

(٢) Cary Coglianese: Social movements, Law and society, the institutionalization of the environmental movement, University of pennsylv - ania, Law Review, 2001: http://www. Accessmylibrary.com/comsite5/bin/comsite5pl/page=libraris and item,-id=02

(٣) Flix Kolb: Social Movements and policy outcomes, theory Building in a comparative perspective, working papers Reihe., soziale Bewegung und politischer konflikt, Nr. 3/2000, pp. 18-19.
http://www.share-online.de

٢- لا تمثل الحركات الاجتماعية أبداً تنظيمات فردية وإنما تتكون عادة من شبكات من التنظيمات الجماعية الرسمية التي تربطها هوية خاصة بها. كما أن وجود الهوية الجماعية المشتركة يساعد على تمييز الحركات الاجتماعية عن غيرها من أشكال النشاط السياسي الأخرى.

٣- تستخدم الحركات الاجتماعية – جزئياً على الأقل – تكتيكات غير مؤسسية لتحقيق مصالح جمهورها أو مؤيديها. ولا تمثل تلك التكتيكات – من حيث الأنشطة التي تتضمنها – جزءً من العملية السياسية الرسمية. وهي خاصية هامة تميز الحركات الاجتماعية عن الأشكال الأخرى من الأفعال الجماعية.

وكما يتضح من التعريفات السابقة، يركز التعريف الأول وهو تعريف "بلومر" على **المراحل** التي تمر بها الحركة الاجتماعية حيث تتسم بدايات الحركة بكونها لا تخرج عن مجموعة من التصورات والمبادرات العشوائية إلى حد ما وغير المنظمة، كما تكون أهدافها غير متبلورة. ثم تنتقل الحركة تدريجياً إلى المرحلة التي تليها وهي مرحلة العمل المنظم ذات الأهداف الواضحة والمتبلورة، والذي يتجه نحو استبدال الأنماط الاجتماعية السائدة بأنماط جديدة تحقق مصالح القائمين بالحركة والمؤيدين لها.

أما تعريف "سكوت" فيركز على "**الوعي**" الذي يتطلبه قيام الحركة الاجتماعية، بمعنى وعي أعضاء الحركة ومؤيديها بوجود مصالح مشتركة بينهم وأيضاً بوجود هوية خاصة تميزهم، مما يدفعهم نحو السعي إلى تحقيق هذه المصالح عن طريق تعبئة الجماهير حول مجموعة من القيم والأفكار أولاً ثم محاولة التأثير في بناء القوى الاجتماعية الأخرى عن طريق التوافق أو الصراع معها.

ويركز التعريف الثالث على **الإصلاح القانوني** كوسيلة أساسية للحركات الاجتماعية في إحداث التغيير الاجتماعي من خلال جهود منظمة. بينما يشير التعريف الأخير إلى الهدف الأساسي للحركة الاجتماعية أيضاً وهو إحداث التغيير الاجتماعي عن طريق جهد منظم يجمع بين جماعات بينها مصالح مشتركة وهوية خاصة.

وتتفق التعريفات السابقة على أن أنشطة الحركة الاجتماعية لا تكون جزءً من العملية السياسية الرسمية، كما أن الحركة تختلف بخصائصها عن أشكال النشاط السياسي الأخرى.

وعلى الرغم من أن كل تعريف من التعريفات السابقة يركز أكثر على عنصر أو آخر من عناصر الحركة الاجتماعية، إلا أن جميعها تتفق حول الخصائص التالية للحركة الاجتماعية:

١- إن الحركة الاجتماعية هي بمثابة جهدٍ أو سلوكٍ جماعي منظم.

٢- وجود المصالح المشتركة بين القائمين بالحركة، وكذلك الهوية الخاصة التي تميزهم عن غيرهم.

٣- استهداف الحركة الاجتماعية لإحداث تغيير اجتماعي عن طريق آليات عديدة من بينها الإصلاح القانوني. فالتغيير الاجتماعي هو الهدف الأساسي للحركة الاجتماعية كما تشير التعريفات السابقة.

٤- الوعي بالمصالح المشتركة لدى القائمين بالحركة الاجتماعية.

وفضلاً عن التعريفات السابقة يأتي تعريف "**رودلف هيبيرل**" Heberle مؤكداً أيضاً على دور الحركة الاجتماعية في إحداث التغيير الاجتماعي، ولكنه يضيف عنصراً جديداً لخصائص الحركة الاجتماعية يتمثل في **ربطها بالطبقة الاجتماعية**، حيث يؤكد "هيبيرل" على أن الأفكار السياسية والاجتماعية لأي حقبة داخل مجتمع ما، تكون بمثابة تعبيراً عن البناء الطبقي والتطور الاقتصادي لهذا المجتمع، ومن ذلك بطبيعة الحال – كما يرى هيبيرل – الأفكار التي تروج لها وتتبناها الحركة الاجتماعية خلال مرحلة زمنية معينة، وداخل مجتمع معين. (١)

وتعد النظرية الماركسية من أكثر النظريات الاجتماعية تأكيداً على ربط الحركة الاجتماعية بالطبقة، حيث تتحدد كل حركة في ضوء طبيعة العلاقات الإنتاجية السائدة في المجتمع خلال مرحلة تاريخية معينة. ومن ثم تصبح الحركة تعبيراً عن المصالح والصراعات الطبقية السائدة داخل هذا المجتمع. (٢)

---

(١) السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ص ٢٣٥ – ٢٣٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

وفي هذا السياق، يطرح "رون إيرمان" Ron Eyerman وجهة نظر "المادية التاريخية"، والتي تنظر للحركة الاجتماعية بشكل عام من خلال حالة الاستقطاب الطبقي التي يكون عليها المجتمع خلال مراحله التاريخية المختلفة.

فالسؤال الذي تطرحه المادية التاريخية عند تناولها للحركة الاجتماعية كما يذهب إيرمان هو: "**ما المصالح التي تمثلها – أو تعبر عنها – وتسعى الحركة الاجتماعية إلى تحقيقها؟** فعلى سبيل المثال: تظهر داخل حركة المرأة تمايزات مثل "**النسوية الاشتراكية**" Socialist Feminist، والتي تحاول مواجهة التحديات التي تطرحها وتعبر عنها المادية التاريخية. ولكونها "اشتراكية"، فمن الطبيعي أن تنحاز إلى الطبقة العاملة. ونفس التطورات يمكن أن نجدها في بقية الحركات الاجتماعية الأخرى، حيث يؤكد "رون إيرمان" على أنه حتى فيما يتعلق بالحركات الاجتماعية **الجديدة** التي ظهرت خارج ثنائية العمل – رأس المال، يجب ربطها أيضاً بهذه الثنائية إذا ما أردنا أن نفهمها فهماً تحليلياً وصحيحاً، وذلك من وجهة نظر المادية التاريخية(١).

ولعل ربط الحركة الاجتماعية بالطبقة – أياً كانت هذه الطبقة – يثير تساؤلاً حول ما إذا كانت الحركة النسائية في مصر خلال مراحلها المختلفة – كحركة اجتماعية – قد عبرت عن مصالح وصراعات طبقية معينة في المجتمع المصري؟ وهل حرصت على تبني إيديولوجية معينة طوال مراحل نضالها أم حرصت على ذلك في مراحل معينة دون أخرى؟

وهي تساؤلات سوف تتعرض لها الدراسة فيما بعد.

ويضيف "آلان تورين" Alain Touraine إلى الطبقة بعداً آخر في تعريفه للحركة الاجتماعية وهو عنصر "الصراع". فقد عرف "تورين" الحركة الاجتماعية بأنها "ذلك السلوك الجماعي المنظم لفاعل يمثل طبقة معينة في صراع ضد الطبقة المقابلة لها داخل المجتمع، من أجل السيطرة الاجتماعية". ففي المجتمع الصناعي – على سبيل المثال – يتمثل محور الصراع في المواجهة بين الطبقة الرأسمالية وطبقة العمال، وفي المجتمع "المبرمج" يتمثل محور الصراع في المواجهة بين طبقة "التكنوقراط" مع الطبقة المقابلة لها. وهكذا في كل

---

(١) Ron Eyerman: "Social Movements and Social Theory", In: Martin Albrow and others (Editors), Sociology, the Journal of the British Sociological Association, B.S.A Publications Limited, Vol. 18, No. 1, Feb., 1984, pp. 72-73.

المجتمعات الإنسانية التي تدور بداخلها صراعات متعددة مثل الصراع حول إعادة توزيع موارد المجتمع، أو الصراعات التي تحدث أثناء الفترات والمراحل الانتقالية التي يمر بها المجتمع. ويربط "تورين" بين الصراع والحركات الاجتماعية الجديدة بصفة خاصة، والتي يعطي لها مثالاً بحركات "الفيمينيزم".(١) ويذهب إلى أننا لا يمكن أن نتحدث عن حركات اجتماعية بدون وجود مثل هذا الصراع الطبقي.

فالحركة الاجتماعية عند "تورين" هي فعل جماعي منظم، يربط بين فاعلية الهوية المشتركة والمعتقدات المشتركة أيضاً، ويركز ذلك الفعل على **قضايا صراعية** حيث يشارك فاعلي الحركة الاجتماعية في صراعات ثقافية أو سياسية مستهدفين تحقيق أو مقاومة تغير اجتماعي.(٢)

ويشير "آلان تورين" إلى ما يمكن اعتباره مبرراً لتأكيده الشديد على محور الصراع في تعريفه للحركة الاجتماعية، حيث يذهب إلى أنه منذ ستينيات القرن العشرين، بدأت الحركات الاجتماعية تُعرف **كثقافة مضادة** تبحث عن أشكال "**بديلة**" للحياة الاجتماعية والثقافية، ومن ثم فقد ارتبطت بالصراع حتى أنه قد أصبح هناك الآن اتفاق عام على ضرورة إدراك الحركات الاجتماعية كنمط خاص من الصراع الاجتماعي. فيستخدم "تورين" – على سبيل المثال وعلى حد قوله – مفهوم "الحركات الاجتماعية" فقط للإشارة إلى الصراعات الدائرة داخل المجتمع بين النماذج الثقافية الرئيسية من أجل السيطرة الاجتماعية لأحدها على الآخر. (٣)

وأخيراً، فإنه بعد استعراضنا للتعريفات المختلفة للحركة الاجتماعية – والتي تتفق حول بعض الخصائص التي تميز ذلك المفهوم – يمكن أن نخلص إلى تعريف الحركة الاجتماعية كما تتبناه الدراسة الحالية.

## تعريف الحركة الاجتماعية:

---

(١) Mario Diani: "the Concept of social movement", In: The socialogical Review, Black well Publishers Keele university, vol. 40, No. 1, Feb., 1992, P. 5

(٢) Ibid, P. 7

(٣) Alain Touraine: op. Cit, p. 749, 750, 760.

الحركة الاجتماعية هي ذلك "السلوك الجماعي المنظم الذي يعبر عن تصورات ومعتقدات وأفكار القائمين بالحركة، والذين يكونون على وعي بهويتهم الخاصة وأهدافهم المشتركة. ويتمثل الهدف الرئيسي لذلك السلوك الجماعي في إحداث تغييراً اجتماعياً أساسياً يمكن من خلاله تحسين مواقع وظروف الفئات التي تعبر الحركة عن مصالحها. كما يستهدف التغيير أيضاً التحقيق الفعلي لهذه المصالح. وتستخدم الحركات الاجتماعية في تحقيق أهدافها آليات منفصلة عن العملية السياسية الرسمية، أحياناً تكون سلمية كالإصلاح التشريعي وأحياناً أخرى تكون صراعية وعنيفة".

ويعني ذلك أن الحركة النسائية تكون بمثابة حركة اجتماعية –من وجهة نظر الدراسة الحالية – حينما تكون حركة غير رسمية، أي مستقلة عن السلطة الحاكمة، وحينما تعبر عن وعي حقيقي بمصالح مشتركة بين القائمين بالحركة، ولها أهداف واضحة ومتبلورة تعبر غالباً عن طبقات المجتمع المضطهدة، مما يحتم عدم انفصالها عن المجتمع وعن قضاياه الكبرى. ومن ثم فإن الحركة النسائية يكون لها طابع نضالي، قد يكون نضالاً سلمياً وقد يكون نضالاً عنيفاً.

## المفهوم الثاني: حركات تحرير المرأة، والاتجاه النسوي (الفيمينيزم): حدود التمايز والانفصال

حركة "تحرير المرأة" Woman's Liberation Movementهي حركة اجتماعية تنظر إلى المرأة باعتبارها جزءً لا يتجزأ من المجتمع، ومن ثم لا تنفصل عن المسار العام للمجتمع الذي تنشأ في إطاره.

وقد ظهرت حركات تحرير المرأة في الغرب – في أواخر القرن ١٨ وبدايات القرن ١٩ – مع تطور النظام الرأسمالي، حيث دفع ذلك النظام بالنساء للعمل خارج المنزل لساعات طويلة نظراً لاحتياج نظام المصنع لأعداد متزايدة من العمال الأجراء دون تفرقة على أساس من النوع أو حتى السن. وأصبح كل أعضاء أسرة العامل – في الطبقة البروليتارية – واقعين تحت النفوذ المباشر للرأسمالية، وتحول كل عضو في الأسرة البروليتارية إلى عامل أجير، حيث وضع الاستغلال الرأسمالي بذلك أسس المساواة بين رجال ونساء الطبقة العاملة حينما

أصبح كلاهما معتمداً على عمله المأجور، وفقد الرجال بذلك وضعية المالك المسيطر والمتحكم داخل الأسرة. وكانت نتيجة تلك الأوضاع أن ظهرت لدى النساء أفكاراً جديدة حول الدور المناط بهن ومستقبلهن المهني وتطلعاتهن. وكانت مطالبهن في غالبيتها جزءً من مطالب الطبقة العاملة والطبقات المضطهدة في المجتمع الرأسمالي والمطالبة بتشريعات أكثر عدلاً وبأجور قادرة على تحقيق مستوى معيشة أفضل وأكثر أمناً[١] لكل أفراد الأسرة العاملة، ومن أجل المرأة والرجل معاً.

وتشكل تلك الخاصية الأخيرة "لحركات تحرير المرأة"، جوهر الخلاف بينها وبين حركة الفيمينيزم Feminism أو "الحركة النسوية" التي تنطلق وتتبنى منطق "**الصراع**" بين الجنسين، ولا تعترف بأية منطقة مشتركة بينهما. كما أنها تدرك المرأة باعتبارها كياناً منفصلاً عن الرجل وعلاقتها به تقوم على الصراع، فضلاً عن إدراكها أيضاً باعتبارها كياناً منفصلاً عن مجتمعها.

ويعد مفهوم "الفيمينيزم" من أكثر المفاهيم تداخلاً مع مفهوم "تحرير المرأة". فعلى الرغم من اعترافنا بأن "حركات تحرير المرأة" كانت خطوة ضرورية مهدت لنشأة حركات "الفيمينيزم"، حيث شكلت الإنجازات التي حققتها "حركات تحرير المرأة" في الغرب، الأرضية التي انطلقت منها حركة "الفيمينيزم"، حينما خلق التوسع في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي حصلت عليها المرأة هناك، التطلعات لتحقيق المزيد، إلا أن الأمر المؤكد هو الخلاف الجذري، إن لم يكن التناقض، بين المفهومين.

فقد بدأ مصطلح "النسوية" Feminism يظهر إلى الوجود في الغرب، مع أواخر عقد الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين، وذلك حينما اكتشف عدداً من رموز الحركة النسائية في أوربا وأمريكا، أن التطور الذي طرأ على وضع المرأة وما حققته من إنجازات على صعيد العمل والتعليم والمشاركة في الحياة السياسية، لم يحل مشكلة المرأة. ذلك أن الحريات والحقوق التي نالتها المرأة، لم تشمل تحررها على صعيد (الجنس – النوع)، حيث ظلت أسيرة للنظام البطريركي الذي يفرضه الرجل في جميع مجالات الحياة.[٢] أي أنه يمكن

---

(١) ليند ساي جيرمان: النظريات البطريركية، مركز الدراسات الاشتراكية، ص ص ١٣-١٥.
www.katobarabia.com.

(٢) يوسف عبد العزيز: في الكتابة النسوية، جريدة الرأي:
http://www.alrai.com/print.php?news-id=54942

إيجاز مضمون الفلسفة التي تنهض عليها حركة "الفيمينيزم"، بأنها فلسفة رافضة لربط الخبرة الإنسانية بخبرة الرجل فقط، وإعطاء تصوراً عن الحياة ومعطياتها من خلال وجهة نظر المرأة.

ويعبر "عبد الوهاب المسيري" عن فلسفة تلك الحركة الجديدة – والتي يترجمها بحركة "التمركز حول الأنثى" – بأنها فلسفة متحررة من مفاهيم الإنسانية المشتركة بين المرأة والرجل. أما حركة "تحرير المرأة" من وجهة نظره فهي "واحدة من حركات التحرر القديمة التي تدور في إطار إنساني يؤمن بفكرة الإنسانية المشتركة التي تشمل كل الأجناس والألوان، وتشمل الرجال والنساء، وبفكرة الإنسان الاجتماعي الذي يستمد إنسانيته من انتمائه الحضاري والاجتماعي. كما أن الإنسان من منظور "حركة تحرير المرأة" كيان حضاري لا يمكنه أن يوجد إلا داخل المجتمع. ومن ثم تحاول هذه الحركة أن تدافع عن حقوق المرأة داخل حدود المجتمع، وخارج الأطر البرجوازية الصراعية التي ترى المجتمع باعتباره ذرات متصارعة".(١)

وهكذا، فإن "حركة تحرير المرأة" – وكما يؤكد عبد الوهاب المسيري– تسعى ضمن أهدافها إلى تحقيق العدالة التي يطمع إليها أي إنسان داخل المجتمع (رجلاً أم امرأة)، وإلى إتاحة الفرصة للمرأة كي تحقق ذاتها، وتحصل على حقوقها كاملةً سياسية كانت، أم اجتماعية (مثل حق المرأة في الطلاق، وحضانة الأطفال وغير ذلك)، أم اقتصادية (كالمساواة في الأجور مع الرجل). (٢)

وإضافة إلى ما سبق، يمكن إيجاز بعض الفروق الجوهرية الأخرى بين "حركة تحرير المرأة" و "الحركة النسوية" – أو كما يطلق عليها "عبد الوهاب المسيري" حركة التمركز حول الأنثى – فيما يلي:-

أ- تنادي "حركة تحرير المرأة" بقضية العدالة، وتحقيق المساواة مع الرجل في فرص الحياة، والأجور، والخدمات، والتعليم، والتوظيف وغيرها. بينما تتجاوز "الحركة النسوية"

---

(١) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة، دار الشروق، المجلد الأول، ٢٠٠٢، ط/١، ص٣٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٣٢٣ – ٣٢٤.

ذلك إلى المناداة بالمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، والتي تشمل إلغاء كافة أشكال التمييز بينهما، حتى ولو اقتضته الطبيعة البيولوجية. ومن ذلك المساواة في حق تعدد الأزواج طالما أن هناك تعدد للزوجات، وحق انتساب الأبناء إلى الأم كما هو حق للأب.(١)

ب- ينادي دعاة "الحركة النسوية" Feminism بضرورة إعادة صياغة كل شئ وتأنيثه: التاريخ، واللغة، والرموز الدينية، والمنتجات الفنية للإنسان. ومن هنا يأتي تركيزها على الجوانب الصراعية في علاقة الرجل بالمرأة داخل كل مجالات الحياة. (٢)

ج- تنظر "حركة تحرير المرأة" نظرة إيجابية إلى مؤسسة الأسرة وإلى وظيفة المرأة داخل هذه المؤسسة كزوجة وكأم. فترى الاهتمام بالأسرة والبيت ورعاية الأولاد باعتبارها واجبات أساسية وذات أولوية بالنسبة للمرأة، كما تضع قيود شديدة على حرية اللجوء إلى الإجهاض. أما "الحركة النسوية" فإنها تنظر إلى الإنجاب نظرة سلبية باعتباره أحد أسباب دونية المرأة، وتطلق عليه "**سيمون دي بوفوار**": **عبودية التناسل**. وتطالب هذه الحركة بحرية الأمومة والإجهاض، كما تعتبر الاهتمام بالأسرة ورعاية الأولاد عوامل معيقة لتحرر المرأة، وأنها مسئولية المجتمع ودور الحضانة. فضلاً عن نظرتها إلى الزواج باعتباره قيداً على حرية المرأة، تتحول المرأة في إطاره إلى خادمة مقابل إطعامها. (٣)

د- وأخيراً، فإن "حركة تحرير المرأة"، ترى أن ثمة إنسانية مشتركة بين الرجل والمرأة، وهي مساحة واسعة تشكل الأساس الذي يتحاوران على أساسه، والإطار الذي يبحثا بداخله عن تحقيق المساواة. ومن ثم فإن الرجل يمكن له أن ينضم إلى حركة تحرير

---

(١) http://www.amlalomah.net/art-read.asp?id=4361

(٢) عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص ٣٢٨.

(٣) http://www.amlalomah.net/art-read.asp?id=4361

المرأة. أما حركة "التمركز حول الأنثى"، فهي تنكر الإنسانية المشتركة، لذا لا يمكن أن ينضم إليها الرجل الذي يعيش حالة صراع أبدي مع المرأة من منظور هذه الحركة. (١)

وإضافة إلى مفهوم "الفيمينيزم"، ظهرت مفاهيم أخرى جديدة يتداخل بعضها مع مفهوم "حركة تحرير المرأة، وإن كانت تلك المفاهيم الجديدة ترتبط في الأساس بحركة "الفيمينيزم".

من بين هذه المفاهيم: **مفهوم "الجندر"**. Gender وقد تردد ذلك المفهوم في وثائق مؤتمرات الأمم المتحدة، كمؤتمر السكان، ومؤتمر بكين وغيرها. ويشير ذلك المفهوم – والذي يعني "**النوع الاجتماعي**" – إلى وصف الخصائص التي يحملها الرجل أو المرأة كصفات اجتماعية لا علاقة لها بالاختلافات العضوية أو البيولوجية بينهما. وهو مفهوم لا صلة له بالنضال النسوي من أجل المساواة. فثقافة "الجندر" – أو كما يترجمها البعض "الجنوسة" – تدعو إلى رفض وتجاوز الاختلافات البيولوجية بين الجنسين، وبناء نوع إنساني جديد قادر على القيام بكل الأدوار التي يؤديها كلاً من الرجل والمرأة. أي عدم قصر أي دور على الرجل فقط أو المرأة فقط، بما في ذلك دور الأمومة وإرضاع الطفل وتنشئته، وذلك حتى تتحقق الحرية الكاملة للمرأة. أي يشير هذا المفهوم إلى التماثل التام بين الجنسين، وإلغاء أية فوارق بيولوجية أو سيكولوجية بينهما.(٢)

وكما هو واضح من المعنى الذي يشير إليه مفهوم "الجندر"، فإنه يرتبط بحركة "الفيمينيزم" ارتباطاً لا يحتاج إلى المزيد من التفسير أو التوضيح. فهو أداة جيدة تستطيع أن تخدم الأهداف التي تدعو وتسعى إلى تحقيقها حركة "الفيمينيزم".

وإلى جانب مفهوم "الجندر" ظهرت مفاهيم أخرى جديدة مثل: **التمييز ضد المرأة، والعنف ضد المرأة**، وكلها مفاهيم مرتبطة أيضاً بحركة "الفيمينيزم" حيث تحمل نفس المضامين التي يحملها مفهوم "الجندر" أو تقترب منها.

---

(١) عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص ٣٣٤.

(٢) رضا الموسوى: "بين الأنوثة ووحدة النوع، خلافات نسوية":
http://www.azzaman.com/azzaman/http/display/asp?Fname=/azzaman

أما "**تمكين المرأة**"، فهو المفهوم الأكثر قرباً في مضمونه من مفهوم "تحرير المـــرأة"، وإن كان الغرب قد استبدل ذلك الأخير – أي "تحرير" – بكلمة "تمكين"، في محاولة لإفـــراغ حركات تحرير المرأة من مضمونها النضالي، وعزلها عن الجماهير.

وأخيراً، فإنه يلاحظ أننا في العالم العربي وفي أحيان كثيـــرة نلعـــب دور المتلقـــي، فنستعير من الغرب مصطلحاته دون أن نسعى إلى صياغة مصطلحات خاصة بنا، على الرغم من أهمية تحديد المفاهيم بدقة والحذر قبل استخدام المصطلحات المختلفة وتطبيقها على واقعنا، خاصة وأن المفاهيم هي أحد أدوات النضال التي ينبغي أن تتفـــق وخـــصوصية مجتمعاتنـــا العربية.

وهنا يثور تساؤل آخر من **تساؤلات الدراسة** وهو تساؤل يتعلـــق بطبيعـــة الحركـــة النسائية المصرية: هل هي حركة تقترب في أهدافها وآلياتها ومنطلقاتها الفكرية من "حركات تحرير المرأة"، أم تنطبق عليها خصائص "حركة الفيمينيزم" مـــن حيـــث المنطلـــق الفكـــري والأهداف والآليات، والمفاهيم أو المصطلحات المستخدمة؟

## رابعاً: تساؤلات الدراسة

في ضوء الإطار النظري السابق، وتحديد مفاهيم الدراسة، تطـــرح الدراســـة عـــدة تساؤلات رئيسية تحاول الإجابة عليها من خلال دراسة حالة للمجتمع المصري. وذلك علـــى النحو التالي:-

التساؤل الأول:

ما طبيعة التحولات التي طرأت على حركات تحرير المرأة في المجتمع المـــصري، والتي شكلت أبعاد الأزمة التي تمر بها الحركة النسائية المصرية؟

التساؤل الثاني:

ما الأسباب والعوامل الموضوعية لتحولات الحركة النسائية المصرية؟

التساؤل الثالث:

كيف انعكست تحولات الحركة النسائية المصرية على خصائصها كحركة اجتماعية؟ وإلى أي مدى يمكن القول بوجود حركة نسائية اجتماعية حقيقية في مصر؟

التساؤل الرابع:

كيف انعكست تحولات الحركة النسائية المصرية على طبيعة الأهداف والقضايا التي تتبناها الحركة، وأيضاً على آلياتها؟

التساؤل الخامس:

ما المرجعية النظرية والأيديولوجية للحركة النسائية المصرية؟ وهل تأثرت هذه المرجعية بالتحولات التي طرأت على الحركة النسائية؟

## خامساً: حركات تحرير المرأة في المجتمع المصري: الأهداف والآليات

لم تكن الحركة النسائية عند نشأتها في أنحاء متفرقة من العالم، ذات تركيبة غربية فقط، ولم تكن حركة متوحدة من حيث منطلقاتها الفكرية والنظرية وأهدافها وآلياتها. وقد نشأت في الشرق والغرب، وفي إطارات فكرية متعددة ومختلفة وأحياناً متناقضة.

ويلاحظ أنه فيما يتعلق بالمجتمع المصري لم تستورد النساء المصريات– اللائي نشأت حركاتهن مع أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين– الحركة النسائية من الغرب، بل قمن بتأسيس حركة نسائية خاصة بهن وتعبر عن واقعهن المصري، فكانت حاملة لمزيج من الأهداف النضالية والقومية والاجتماعية والوطنية، وسعت نحو مقاومة الاحتلال وسياساته الاستعمارية التي كان فيها إجهاض لحقوق المرأة والرجل على حد سواء.

وقد حافظت الحركة النسائية المصرية على مسارها الوطني والاجتماعي حتى **منتصف السبعينيات** تقريباً، حيث بدأت في التراجع عن ذلك المسار، وبدا تأثرها واضحاً بالحركة النسائية الغربية. كما انفرط عقد الحركة النسائية العربية وخاصة بعد معاهدة كامب ديفيد والصلح مع إسرائيل والمقاطعة العربية لمصر والتي كانت إيذاناً بتفكك الحركة النسائية العربية حيث تفكك الاتحاد النسائي العربي بعد هذه المقاطعة. وترتب على كل ذلك، تحولات أساسية جرت على أهداف وآليات الحركة النسائية المصرية منذ منتصف سبعينيات القرن العشرين.

واستناداً إلى ما سبق يمكن تقسيم المراحل التي مرت بها **حركات تحرير المرأة في مصر**، إلى **مرحلتين رئيسيتين:**

**المرحلة الأولى:** يمكن تحديدها من أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وحتى منتصف عقد السبعينيات.

**المرحلة الثانية:** من منتصف السبعينيات وحتى الآن.

### (١) ملامح الحركة النسائية المصرية الكلاسيكية: (المرحلة الأولى)

إن المتأمل في تاريخ الحركة النسائية المصرية، يستطيع أن يلحظ أن المراحل التي تقدمت فيها هذه الحركة قد ارتبطت غالباً بظهور عناصر فكرية ودينية مستنيرة، كانت تمهد دائماً لظهور الحركة النسائية أو لصحوتها بعد كبوة طويلة.

فقد سبق ظهور الحركة النسائية المصرية عند نشأتها الأولى، ومع نهاية القرن التاسع عشر، بعض دعاة التنوير الذين مهدوا بأفكارهم وفتاواهم الدينية لظهور هذه الحركة. وكان أبرزهم" رفاعة رافع الطهطاوي، والشيخ محمد عبده، وقاسم أمين. وقد طالب هؤلاء بضرورة خروج المرأة إلى العمل، وحقها في الوصول إلى أعلى درجات السلم التعليمي.

وعلى هَديٍ من هذه الأفكار، أطلقت "هدى شعراوي" زعيمة الحركة النسائية في مصر، دعاواها لتحرير المرأة ولكن هذه المرة على مستوى الممارسة وليس الفكر فقط.

وكانت الحركة النسائية في بدايات نشأتها، حركة اجتماعية حقيقة، تحمل أهدافاً وطنية واجتماعية، ومستقلة عن السلطة الحاكمة، وتعمل وفق آليات غير متجاوزة لخصوصية المجتمع المصري.

**(أ) الحركة النسائية المصرية في ظل الاحتلال: تحرير المجتمع قبل تحرير المرأة**

صاغت "هدى شعراوي" دعاواتها لتحرير المرأة ضمن أهداف الحركة الوطنية المصرية. فلم تركز حركتها حول محور واحد ينهض على تحرير النساء كهدف في حد ذاته، وإنما كان يمثل فقط أحد الأهداف بل جاء في ذيل قائمة مطالب الحركة النسائية، التي أعطت الأولوية لأهداف متعلقة بالصالح العام للمجتمع وبالنضال ضد الاستعمار، وبتحرير المجتمع قبل تحرير المرأة.

فقد تزعمت هدى شعراوي أول مظاهرة نسائية في تاريخ مصر أثناء ثورة ١٩١٩ ضد الاحتلال، وكونت لجنة الوفد المركزية للسيدات، وأشرفت عليها ثم جمعية نهضة السيدات، ثم اللجنة السعدية للسيدات، حتى ١٦ مارس من عام ١٩٢٣ حيث أسست هدى شعراوي جمعية باسم "الاتحاد النسائي المصري"، وقد أعطى ذلك الاتحاد الأولوية في اهتماماته **للمطالب ذات الطابع السياسي الوطني على المطالب ذات الطابع الاجتماعي والنسوي.**[١]

وإضافة إلى ما سبق، فقد جاء في موسوعة "إجلال خليفة" عن الحركة النسائية خلال النصف الأول من القرن الماضي، "إشارة إلى أن "هدى شعراوي" كانت صاحبة البذرة الأولى

---

(١) ليلى عبد الوهاب: ازدواجية الفكر وتأثيره في الوعي عند المرأة العربية:
http://www.balagh.com/mosoa/marah/y500776b.htm

لفكرة إنشاء بنك وطني بتكوين مصرف مالي تودع فيه أموال المصريين، بدلاً من البنوك الإنجليزية. وتشير الموسوعة إلى أن هدى شعراوي قد عهدت بالفكرة وبحثت وسائل تنفيذها إلى المشرف على أعمال دائرتها المالية "طلعت حرب". وأنها قد ضمنت نجاح هذا المشروع بوضع ما تملكه هي وأسرتها كرأسمال مبدئي".(١)

كذلك ناصرت هدى شعراوي القضية الفلسطينية، فنظمت أول مؤتمر نسائي للدفاع عن فلسطين في سنة ١٩٣٨م، وبعد وقوع كارثة التقسيم سنة ١٩٤٧م دعت النساء إلى تنظيم جهودهن لجمع المال وإعداد الكساء وقيد أسماء المتطوعات للعمل في التمريض والإسعاف.(٢)

ويلاحظ أن الحركة النسائية المصرية في ذلك الوقت، قد بدأت "نخبوية" تجمع أعضاء الطبقة العليا ثم بدأت تتحول إلى حركة "جماهيرية أو شعبية" حينما التحقت بها وبالاتحاد النسائي المصري، عضوات من الطبقات الوسطى والدنيا.

وقد تركزت المطالب النسائية لحركة هدى شعراوي في الدعوة إلى حق المرأة في التعليم، والعمل، والمشاركة السياسية، وفرض قيود على تعدد الزوجات وعلى حرية الرجل في الطلاق.

رائدة أخرى من رائدات الحركة النسائية قبل الثورة، وهي "درية شفيق"، والتي أصدرت في عام ١٩٤٥م (بنت النيل)، وهي أول مجلة نسائية باللغة العربية موجهة ومكرسة لتعليم المرأة المصرية والعربية، ولتشكيل وعي نسائي جديد في الصحافة المصرية. ثم ضمت إلى (بنت النيل) مجلة أخرى كانت ترأس تحريرها وهي مجلة (المرأة الجديدة)، حيث أصبحت تلك المجلة الأخيرة هي صوت "درية شفيق" النضالي الثقافي المتجه نحو الغرب لنقل صورة حقيقية عن عظمة مصر. أما (بنت النيل)، فكانت صوتها النضالي النسائي المتجه نحو المرأة المصرية والعربية من الطبقة الوسطى، بهدف تحقيق صحوة في وعي المرأة بحقوقها وواجباتها، وكذلك بهدف **إيقاظ وعي فئات المتعلمين من الرجال والنساء**، ليدركوا واجباتهم

---

(١) مرجعية الموسوعة في هذا الحدث هي وثائق السيدة/ هدى شعراوي وكتاب للسيدة/ حواء إدريس بعنوان "أنا والشرق".

**نقلاً عن:** سكينة فؤاد: لماذا لا يشتري المصريون بلدهم؟
http://www.savelgyptfront.org/news/?C=165and.a=2043

(٢) هدى شعراوي، الهيئة العامة للاستعلامات.
http://www.sis.gov.eg/Ar/women/whistory/famous/htm

ومسئولياتهم في حل مشاكل الأمة. وفي يناير عام ١٩٥٠م، ومع عودة حزب الوفد إلى السلطة، واستئناف الحركات الوطنية لنشاطها، أعلنت "درية شفيق" عن **برنامج طموح للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي** من أجل خدمة طبقة أخرى من النساء، وهن نساء الطبقة العاملة، والنساء الفقيرات في القاهرة. أما أكثر برامج "درية شفيق" طموحاً، فكان كفاحها من أجل **الأمية** المتفشية بين نساء مصر، فافتتحت مدرسة لمحو الأمية لأهل بولاق، ومع نهاية عام ١٩٥٠م بدأ اسم "درية شفيق" ينتشر في مصر، وبين النساء الفقيرات في الأحياء الشعبية في المدن، وأيضاً بين النساء المتعلمات من الطبقتين العليا والوسطى. وإضافة إلى ذلك كانت لها مطالبها النسائية أيضاً، والتي قادت من أجلها مظاهرة نسائية في عام ١٩٥١م، اقتحمت بها بوابة البرلمان مطالبة بحقوق محددة، وهي: **أولاً:** السماح للنساء بالاشتراك في الكفاح الوطني والسياسي، **وثانياً:** إصلاح قانون الأحوال الشخصية بوضع حد لتعدد الزوجات وتقنين الطلاق، **وثالثاً:** تساوى الأجور في العمل المتساوي.(١)

ومرة أخرى تعود الحركة النسائية المصرية إلى العمل الوطني والنضالي مع تصاعد الصدام المسلح بين المقاومة المصرية ووحدات الجيش البريطاني في نهاية عام ١٩٥١م، حيث دعت "درية شفيق" المرأة للمشاركة في النضال من أجل التحرر الوطني. فنظم (اتحاد بنت النيل) أول فرقة عسكرية نسائية في البلاد لإعداد الشابات للنضال مع الرجال جنباً إلى جنب، ولتدريب ممرضات ميدان، كما قامت بحملة تبرعات لتقديم المساعدات المالية للعمال الذين فقدوا عملهم في منطقة القنال.(٢)

**(ب) الحركة النسائية المصرية في ظل ثورة يوليو ١٩٥٢: مرحلة الحصاد**

على الرغم مما تذهب إليه بعض الكتابات حول الحركة النسائية المصرية بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، من أن الثورة قد نكست بالحركة النسائية، حيث قامت بحل التنظيمات النسائية، وواجهت بعض القيادات النسائية بأسلوب عنيف واستبدادي.(٣)، إلا أن الأمر الذي لا

---

(١) درية شفيق – رائدة من رواد الحركة النسوية المصرية:
http://www.diwanalarab.com/article.php3?id.article=2373

(٢) المرجع السابق.

(٣) سعد الدين إبراهيم: "المرأة في مصر والعراق"، الأخوات المسلمات وانتخابات ٢٠٠٥، القاهرة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ديسمبر/٢٠٠٥:
http://www.eicds.org/arabic/publicationsAR/reports/serie5/-5-marra5.htm

خلاف عليه هو أن الحركة النسائية المصرية قد بدأت تحصد بعض ثمار مسيرتها النضالية الطويلة خلال مرحلة ما قبل الثورة.

فقد منحت ثورة يوليو المرأة كل ما كانت تطالب به القيادات النسائية: من هدى شعراوي إلى درية شفيق، حيث نص دستور ١٩٥٦ على منح المرأة حقوقها السياسية الكاملة انطلاقاً من قناعة سادت بأن حرمان المرأة من هذه الحقوق يتنافى مع قواعد الديمقراطية التي تجعل الحكم للشعب كله وليست جزء منه فقط. وبناءً على ذلك دخلت المرأة لأول مرة البرلمان المصري إثر انتخابات عام ١٩٥٧.(١)

وقد كان حصول المرأة على حقوقها السياسية، بداية لحصولها على المزيد من الحقوق الأخرى. كالحق في تقلد الوظائف العامة والعليا، واقتحام مجالات للعمل كانت محرومة منها، وفي الاعتراف بها كقوة إنتاجية على قدم المساواة مع الرجل. وقد توج ذلك الاعتراف بتعيين أول وزيرة للشئون الاجتماعية في مصر في أكتوبر ١٩٦٢.(٢)

وقد رفع نظام الستينيات شعارات منصفة للمرأة مثل "المرأة نصف المجتمع"، و "يقاس تقدم الشعوب بتقدم أوضاع المرأة"، وذلك من أجل تشجيعها على الدخول إلى ميادين العمل والإنتاج. وتذليل العقبات التي تقف في طريقها مثل: توفير الحضانات، ومنح أجازات الأمومة مدفوعة الأجر. وتوفير ضمانات الحماية للمرأة العاملة داخل مواد قوانين العمل، وتأمين تعيين الخريجات سواء بسواء مع الخريجين في الوظائف الحكومية، وغير ذلك.(٣)

وهكذا، فإنه يمكن القول بأن التغييرات الحاسمة التي أجرتها ثورة يوليو ١٩٥٢ على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المجتمع المصري، فضلاً عن مناخ الرغبة في التغيير الذي أشاعه النظام الحاكم وحرصه على تحقيق المساواة وتكافؤ الفرص بين جميع فئات الشعب، لا تمييز في ذلك بين رجل وامرأة، ذلك المناخ جعل من هذه المرحلة فترة حصاد حقيقية لنضال تاريخي طويل بدأته الحركة النسائية منذ بدايات القرن العشرين.

---

(١) تاريخ المرأة في الحياة المصرية، الهيئة العامة للاستعلامات، مرجع سابق.

(٢) المرأة المصرية في ظل ثورة يوليو ١٩٥٢.
http://www.egypty.com/egyptana/egyptana/egyptian-woman/egyptian-woman-since-rev.asp

(٣) نادية محمود: حول أوضاع المرأة في العالم العربي في العقدين الأخيرين
http://www.rezgar.com/mecws/arab/bth.htm/

ويبدو أن حرص نظام الثورة على منح المرأة كل ما كانت تطالب به من حقوق قبل قيام الثورة قد أصاب الحركة النسائية في هذه المرحلة بقدر من الركود إن صح القول، حتى أننا لم نستطع العثور على جهود ملموسة قدمتها الحركة النسائية في ذلك الوقت، أو حتى على أهداف ومطالب مطروحة خلال هذه المرحلة من قبل الحركة النسائية. ويبدو **النظام الحاكم** في تلك الفترة هو الطرف الفاعل الحقيقي فيما يتعلق بالقضايا النسائية. كذلك يمكن اعتبار هذه المرحلة بمثابة **مرحلة انتقالية** في تاريخ الحركة النسائية المصرية.

**(٢) ملامح الحركة النسائية المصرية المعاصرة: (المرحلة الثانية)**

**(أ) الحركة النسائية في مواجهة التراجع عن مكتسبات المرأة**

يمكن تحديد بدايات هذه المرحلة في تاريخ الحركة النسائية بمنتصف السبعينيات. فقد بدأ المجتمع المصري مع انتصاف عقد السبعينيات، رحلة تراجع طويلة امتدت حتى الآن. فعام ١٩٧٥ هو العام الذي شهد بداية تطبيق سياسات الانفتاح والتحول عن النموذج الاشتراكي، وتراجع الدولة تدريجياً عن التدخل في الاقتصاد. والانتقال التدريجي أيضاً نحو الاعتماد على القطاع الخاص الذي ترى بعض الكتابات أنه كان "وبالاً على النساء كما كان على العمال والأسر الكادحة".[١]

كذلك شهد النصف الثاني من عقد السبعينيات، معاهدة كامب ديفيد والصلح المنفرد مع إسرائيل، الأمر الذي أنذر ببداية التفكك العربي وما كان له من آثار سلبية على الحركة النسائية العربية. ثم بعد ذلك صعود تيار الإسلام السياسي بأفكاره المتشددة حول المرأة ومطالبه نحو انتزاع كل ما حصلت عليه المرأة من حقوق، والمطالبة بعودتها إلى البيت، وغير ذلك، مما يعني العودة مرة أخرى إلى نقطة البداية. أضف إلى ذلك بداية الاختراق الحكومي الرسمي للحركة النسائية المصرية.

وبدأت المرأة تفقد تدريجياً تلك الإنجازات التي حققتها خلال العقود السابقة حيث تراجع دورها، وانحسرت مشاركتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أيضاً، وخاصة مع حلول عقدي الثمانينيات والتسعينيات حيث بدأت الدولة في سياسات إعادة الهيكلة والتي كان لها الأثر الكبير في تراجع أوضاع المرأة على كل المستويات.

---

(١) المرجع السابق.

فسياسات إعادة الهيكلة، وتراجع دور الدولة جعلها ترفع يدها عن الخدمات التي كانت تقدمها من قبل للنساء، كخدمات الصحة، والتعليم، والإسكان، وحضانة الأطفال. وقد نتجت عن هذه السياسات تردي أوضاع المرأة، والذي أثر بدوره على موقعها ومكانتها في المجتمع، وعلى مدى تمتعها بحقوقها التي كانت قد تمتعت بها حيناً من الزمان. وأصبحت المرأة مرة أخرى عالة على ذويها، ومن ثم عانى النساء المصريات – ومازلن – من الفقر والبطالة والأمية، وندرة فرص العمل التي تقلصت أمام النساء بحجة أن الرجال أولى بها لأنهم هم الذين يعولون.(١)

وبدأ التراجع أيضاً على المستوى التشريعي الخاص بالمرأة. فقانون العمل المصري لم يعد يعطي للمرأة قوانين عمل خاصة بها، كذلك لجأت الحكومة إلى إجراء العديد من التعديلات القانونية استجابة لتوجهات الإسلاميين المتشددين وخاصة فيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية.(٢)

ولكن ماذا عن الحركة النسائية المصرية خلال هذه المرحلة في مواجهة تلك الردة؟

تشير بعض الكتابات إلى أن الأوضاع السابقة قد حفزت مجموعات من النساء للعمل والنشاط في مجال حقوق المرأة، حيث تجمعت بعض العناصر النسائية المستقلة، وعناصر نسائية من الأحزاب السياسية، والنقابات، والمنظمات الأهلية في محاولة لأخذ رد فعل قوي إزاء تراجع الدولة على مستوى التشريعات الخاصة بالمرأة مثل إلغاء قانون الأحوال الشخصية (١٩٧٥) في عام ١٩٨٥، وإلغاء التعديلات في قانون الانتخابات (١٩٧٩) في عام ١٩٨٧، ثم توالى تأسيس المنظمات النسائية.(٣)

وقد تمثلت **آليات** تلك المجموعات النسائية فيما يلي:(٤)

- إصدار المجلات والنشرات والدراسات والبحوث.

---

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.
(٣) الحركة النسائية في مصر، منتدى العالم الثالث:
http://www.forumtiersmonde.net/arabic/social_Actions_in_Arab_countries/feminist movement
(٤) المرجع السابق.

- عقد الندوات والمؤتمرات والاحتفال بيوم المرأة العالمي.
- التدريب على مفاهيم "النوع الاجتماعي"، و "العنف ضد المرأة" وغيرها من المفاهيم النسوية.
- تنظيم الحملات بخصوص بعض القضايا النسائية مثل : قانون العمل، قانون الأحوال الشخصية، الختان.
- المشاركة في الحملات ذات الطابع الوطني وجمع التوقيعات والتبرعات.
- تشكيل مجموعات للتفاوض مع الحكومة حول الإصلاحات القانونية.

ما سبق يوضح ملامح الحركة النسائية المصرية في مرحلتها الثانية على النحو التالي:

١- حدثت الصحوة للحركة النسائية المصرية بعد فترة ركود أو مرحلة انتقالية حينما بدأت تشهد تراجعات من الدولة عن المكتسبات التي حققتها طوال تاريخها النضالي قبل وبعد الثورة.

٢- حددت الحركة النسائية – في هذه المرحلة – أهدافها بمعزل عن أهداف المجتمع ومطالبه الوطنية والقومية والسياسية. وحاولت تحقيق هذه الأهداف وفقاً لآليات النموذج الغربي في تحرير المرأة مثل إصدار الكتب والمجلات والأبحاث، والاحتفال باليوم العالمي للمرأة، وتنظيم الحملات المعارضة والخاصة ببعض الأمور النسائية وغيرها.

٣- الإسهام في عولمة المفاهيم النسوية الغربية مثل مفهوم الجندر (النوع الاجتماعي) و "العنف ضد المرأة" وغيرها من خلال تدريب المرأة المصرية على هذه المفاهيم كي تتكيف معها.

٤- تم اختراق الحركة النسائية المصرية من قبل النظام في محاولة لاحتوائها. وهو ما نتناوله تفصيلاً في النقطة التالية.

**(ب) الاختراق الرسمي للحركة النسائية في مصر:**

بدأت الحكومات في غالبية الدول العربية خلال العقد الأخير – عقد التسعينيات – محاولات عدة لاختراق الحركات النسائية في بلادها، كأسلوب للهيمنة على هذه الحركات واحتوائها. وقد نجحت تلك المحاولات في أحيان كثيرة.

ويمكن رصد ذلك النجاح الذي حققته الحكومات العربية في اختراق الحركة النسائية، من خلال نشاط السيدات الأوائل في المجال النسوي، والذي وصل إلى **انعقاد قمة نسوية عربية بشكل دوري.** فضلاً عن المنظمات النسائية التابعة بشكل رسمي وغير رسمي للحزب الحاكم[١]، ومثال لهذه المنظمات في مصر: المجلس القومي للمرأة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحركة النسائية حينما يتم احتواؤها من قبل السلطة الرسمية، تفقد أهم شروط استمرارها كحركة اجتماعية وهو "استقلالها عن السلطة"، حيث تبعد بذلك عن خاصيتها النضالية التي تضفي عليها جماهيريتها أو شعبيتها، وتتحول إلى مجرد حركة "نخبوية" منفصلة عن قاعدتها الجماهيرية المؤيدة لها والتي قامت الحركة في الأساس بهدف الانحياز إلى مصالحها.

وذلك هو ما حدث بالفعل مع الحركة النسائية المصرية مع حلول عقد التسعينيات، حيث اختزلت الحركة إلى مجرد مجموعة من المنظمات النسائية تم اختراق بعضها – إن لم تكن غالبيتها – من قبل السلطة والحزب الحاكم.

وتعمل هذه المنظمات المخترقة، على منافسة المنظمات النسائية الأخرى المناوئة للنظام، بل وإزاحتها من أجل الاستئثار بتمثيل النساء، وتكريس الخطاب النسوي الرسمي.[٢]

من ذلك على سبيل المثال، ما حدث في عام ١٩٩٩ حيث "تكونت مجموعات من النساء نابعة من النساء المصريات أنفسهن وليس من الحكومة أو الحزب الحاكم. وقد جاءت هذه المجموعات النسائية من مختلف محافظات مصر ومن مختلف الجمعيات، وشكلن لجنة تحضيرية لإحياء الحركة النسائية المصرية، وتجميع صفوفها داخل الاتحاد النسائي المصري، وتحدد يوم ٢٢ أغسطس عام ١٩٩٩ لإعلان تأسيس اتحاد نساء مصر، إلا أن الحكومة تدخلت ومنعت هذا النشاط".[٣] وكما تشير نوال السعداوي في رواية هذه الواقعة، فإنه قد تم ضرب الاتحاد النسائي المصري في ذلك العام من أجل قيام المجلس القومي للمرأة.

---

(١) عزة عبد المحسن خليل: الحركات الاجتماعية في العالم العربي، مجلة جسور الثقافية، مرجع سابق.

(٢) تشير "عزة خليل" إلى أمثلة لبعض المنظمات النسائية المناوئة للنظام في مصر، ومنها: جمعية تضامن المرأة العربية، مركز دراسات المرأة الجديدة، ملتقى الهيئات لتنمية المرأة، اتحاد النساء التقدمي.
**أنظر:** نفس المرجع السابق.

(٣) نوال السعداوي: سقوط شعار تمكين المرأة، جريدة العربي، العدد ٩٨٥:
http://www.al-araby.com/articles/985/051120-opn11.btm

وعلى هذا المنوال جرى تفتيت الحركة النسائية المصرية إلى مجموعة متفرقة من المنظمات النسائية لا تربطها علاقات ببعضها. وتحاول تحرير المرأة وفقاً للنموذج الغربي، وتتبنى قضايا نسائية وتطرح أهدافاً بعيدة عن واقع ومشكلات مجتمعاتنا حيث ترتب أولوية قضاياها وفقاً للأجندة الغربية.

إذن يمكن لنا التمييز داخل الحركة النسائية المصرية بين **جناحين رئيسيين**، جناح يتمثل في مجموعة المنظمات النسائية التابعة للحزب الحاكم أو السلطة بشكل رسمي أو غير رسمي. وجناح آخر مناوئ للأول، ومناوئ للنظام والحزب الحاكم.

ويمكن إيجاز **اوجه الخلاف** بين جناحي الحركة النسائية المصرية فيما يلي:-

١- يحتوي الجناح الأول – ولنطلق عليه الجناح الرسمي أو الحكومي – على العدد الأكبر من المنظمات النسائية[١] الموجودة على الساحة الآن في المجتمع المصري، بينما يقل عدد المنظمات الأخرى التي تنضوي تحت الجناح الثاني ولنطلق عليها المنظمات المناوئة أو المناهضة.

٢- يهتم الجناح الحكومي أو الرسمي من الحركة النسائية المصرية بقضايا ذات طابع فئوي تعزل النساء المصريات عن حركة مجتمعهن، في حين يركز الجناح المناهض من الحركة في خطابه على قضايا ذات طابع اجتماعي ووطني وسياسي مثل قضايا الفقر الذي يعاني منه النساء، وتردى أوضاع المرأة العاملة، وبطالة المرأة، كما يهتم بالقضايا الوطنية مثل دعم فلسطين والعراق في مواجهة الاحتلال، كما تعمل المنظمات النسائية المصرية المناهضة على تسليط الضوء على ما تعاني منه المرأة الفلسطينية والعراقية في ظل الاحتلال.[٢]

٣- في حين نجد الجناح الحكومي أو الرسمي من الحركة النسائية المصرية يتجه نحو تحقيق **أهداف جزئية**، (حيث يجزئ القضايا النسائية لكي ينزعها من سياقها الاجتماعي). ويستخدم في تحقيق هذه الأهداف، **آليات النموذج الغربي** مثل إقامة المؤتمرات والمحاضرات والندوات والاحتفالات وغيرها. نجد الجناح المناهض من الحركة النسائية

---

(١) عزة عبد المحسن خليل، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق.

يسعى غالباً نحو تحقيق **أهداف عامة** تجمع كل الفئات المضطهدة من قبل فئات أخرى، وتعمل **وفق آليات ذات طابع نضالي** كالمظاهرات والاعتصامات وغيرها.

٤- يعمل الجناح الحكومي أو الرسمي من الحركة النسائية المصرية في إطار الحركة النسائية الغربية التي تسعى إلى دمج المجتمعات العربية ضمن المنظومة الليبرالية الجديدة، وفي سياق فكر العولمة. في حين تعمل المنظمات النسائية من الجناح الثاني في الحركة في إطار المنظمات الدولية المناهضة للسياسات الليبرالية الجديدة، ولفكر العولمة.(١)

ونستطيع أن نخلص مما سبق، إلى أن الحركة النسائية المصرية أصبحت تعاني أزمة عميقة تتجسد أعراضها في ذلك الانقسام الواضح بداخل الحركة بعد أن كانت حركة متوحدة حول أهداف عامة مشتركة، فضلاً عن تراجع جزء كبير منها. وقد انعكست هذه الأزمة على توجهات الحركة وأهدافها وآلياتها.

ويبقى السؤال عن أسباب هذه الأزمة وتلك التحولات التي طرأت على الحركة النسائية في مصر، وهو موضوع المحور التالي من محاور البحث.

## سادساً: العوامل الموضوعية المؤثرة على الحركة النسائية المصرية

إن المتأمل للمشهد العالمي المعاصر يستطيع أن يدرك أن الصراع الدولي اليوم يدور حول قضايا أصبحت في غالبيتها ذات طابع اجتماعي وديني. وتعد قضايا المرأة من أبرز القضايا الاجتماعية. فالغرب يضع نفسه اليوم المدافع الأول عن حقوق النساء العربيات والمسلمات منهن بصفة خاصة حيث تتفق معظم الآراء على أن قضايا المرأة الغربية قد تحولت إلى أحد المداخل وأوراق الضغط المستخدمة من قبل الغرب والولايات المتحدة الأمريكية لتحقيق المزيد من الاستعمار الثقافي والسياسي والاقتصادي أيضاً.

فمعاناة المرأة العربية والمسلمة اليوم من مشكلات متعددة أدت إلى تهميش دورها، قد شكل مدخلاً جيداً وفرصة أمام الغرب لكي يجد مبرراً للدفاع عن حقوق المرأة العربية المسلمة في مجتمعاتنا، وهو تدخلاً ليس خالصاً لوجه الله بطبيعة الحال، وليس بهدف إنصاف المرأة العربية والمسلمة، بل إنه على العكس من ذلك قد أضر بالحركة النسائية العربية والمصرية

---

(١) المرجع السابق.

وأعاق تقدمها كحركة اجتماعية نضالية وأبرزها فقط كحركة فئوية ونخبوية منفصلة عن مجتمعاتها العربية وعن واقع هذه المجتمعات.

ولم يكن التدخل الخارجي هو فقط المؤثر الأوحد على الحركة النسائية العربية والمصرية، وإنما لعبت العديد من المتغيرات الداخلية دوراً لا يقل أهمية عن المتغيرات الخارجية.

ونتعرض في الفقرات التالية لطبيعة هذه المتغيرات العالمية والمحلية:-

**(١) المتغيرات العالمية:**

يعتبر انهيار المعسكر الاشتراكي من أهم المتغيرات العالمية التي أثرت بالسلب على الحركة النسائية العربية والمصرية. فقد شكل المعسكر الاشتراكي خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، قوة داعمة للنساء وحركاتهن في العالم الثالث ضمن دعمه لحركات التحرر الوطني.(١)

ومع سيطرة القطب الواحد المتمثل في المعسكر الرأسمالي تتزعمه الولايات المتحدة الأمريكية، بدأت تأثيرات العولمة وتداعياتها على الحركة النسائية المصرية والعربية. فبعد أن كانت الحركة النسائية طوال الفترة الماضية وخاصة خلال مرحلة المد الاشتراكي، حريصة على أن تتبنى أهداف وآليات نابعة من خصوصية مجتمعاتها، بدأت تتجه نحو التمحور حول قضايا فئوية محددة قد تمثل الأولوية في الأجندة الغربية بينما هي ليست كذلك في الأجندة العربية والمصرية.

**(أ) سياسات العولمة الرأسمالية: أهدافها وتجلياتها في دول الجنوب:**

"تبلورت ظاهرة العولمة الرأسمالية من خلال أفكار الليبرالية الجديدة باعتبارها مرحلة جديدة في عملية التوسع الرأسمالي، تعيد الرأسمالية من خلالها هيكلة نفسها محافظة في نفس الوقت على جوهرها الاستغلالي بل وتكثيف هذا الاستغلال لكل شعوب العالم بما في ذلك الشعوب في الدول الرأسمالية المتقدمة".(٢)

---

(١) حول قضايا الحركة النسائية السودانية

http://www.d-a.ory.uk/opinion ihsan.htm

(٢) عبد الغفار شكر: الحركات الاجتماعية ومناهضة العولمة الرأسمالية في الوطن العربي، منتدى العالم الثالث:

http://www.Forumtiersmonde_net/arabic/social_Actions_inArab_countries/social_againat.

ومع التطورات الهائلة في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات حيث تزايد التأثير المتبادل بين أجزاء العالم وتزايدت سرعة انتقال الأفكار والقيم والثقافات بين مختلف دول العالم، حاولت الرأسمالية العالمية الاستفادة من هذه التطورات بما يحقق مصالحها وهيمنتها عالمياً، وذلك بتعميم علاقات الإنتاج الرأسمالية والنموذج السياسي الرأسمالي وأيضاً الثقافة الرأسمالية الاستهلاكية. وقد نجحت إلى حد كبير في فرض تصوراتها ورؤاها الليبرالية في كافة المجالات: الاقتصادية والسياسية والثقافية. (١)

**ففي المجال الاقتصادي** أعادت الدول الرأسمالية الكبرى صياغة العلاقات الاقتصادية الدولية بما يحقق مصالحها من خلال سياسات تحرير التجارة العالمية، ونشر علاقات الملكية الرأسمالية وتصفية ملكية الدولة بتطبيق برامج التكييف الهيكلي والخصخصة في دول الجنوب والضغط على هذه الدول للإسراع في التحول إلى اقتصاد السوق دون مراعاة لظروفها الخاصة ودون اعتبار لقدرات الناس وحاجاتهم، وإنهاء دور الدولة في دعم الخدمات وفي أي دعم كانت تقدمه للفئات الفقيرة، فضلاً عن السعي نحو إلغاء الضمانات القانونية للطبقة العاملة مثل التأمين الصحي والمعاشات وأجازات العمل والحماية من الفصل التعسفي. **وفي المجال السياسي**، تسعى الرأسمالية العالمية أيضاً نحو الترويج للنموذج الغربي في الديمقراطية وما يتضمنه من ليبرالية سياسية تعزز القيم الفردية ولكنها لاتكفي لتحقيق المشاركة الشعبية ولا تضمن تكافؤ الفرص سياسياً بين الطبقات. (٢)

وقد تجلت العولمة أيضاً في **المجال الثقافي** من خلال السعي نحو تجاوز الخصوصيات الثقافية والحضارية عن طريق نشر مجموعة من المفاهيم الجديدة بهدف عولمة المفاهيم الغربية في مجالات عديدة من بينها مجال المرأة والأسرة، مما يسهل الاختراق ويضعف المقاومة الذاتية لتلك الثقافة الغربية الوافدة والتي تسعى الرأسمالية العالمية إلى عولمتها بهدف فتح المزيد من الأسواق وفقاً للذوق الغربي والحاجات الغربية، ومن ثم بيع المزيد من المنتجات الغربية وتحقيق المزيد من الأرباح والمصالح الرأسمالية.(٣)

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الحركة النسوية في اليمن: علاقة الحركة النسوية في اليمن بنظيراتها في العالم العربي والغربي:
http://www.aljazeera-online.net/body.php/tab=a and id=12

**(ب) المرأة المصرية في ظل العولمة:**

عانت الشعوب العربية من السياسات الاقتصادية للعولمة حيث انتهجت غالبية الحكومات العربية سياسات التكيف الهيكلي بهدف الإسراع في التحول نحو اقتصاد السوق والاندماج في الاقتصاد الرأسمالي العالمي بالشروط التي حددتها الرأسمالية العالمية دون أن تضع في الاعتبار مصالح الأغلبية الكادحة والفقيرة في هذه الدول. وقد شهدت الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين تطبيق هذه السياسات في مصر والسودان والأردن ولبنان وسوريا واليمن وتونس والجزائر والمغرب. وكانت لها نتائج سلبية إلى حد كبير.[١]

فقد أدت سياسات العولمة إلى تزايد معدلات الفقر والبطالة في تلك الدول، وإهدار المكتسبات المستقرة للفئات العاملة، وخفض الدعم المقدم من الدول على قطاع الخدمات وخاصة قطاعي التعليم والصحة. فضلاً عن تهميش قطاعات كبيرة من السكان، حيث تضررت أغلبية الشعوب العربية من سياسات العولمة، وكانت النساء هي أكثر الفئات تضرراً من هذه السياسات.

وفي مصر أسهمت سياسات العولمة في تفاقم الاستغلال والاضطهاد الواقع على المرأة المصرية نظراً لتزايد معاناتها من الفقر حتى تردد الحديث حول ما يسمى بظاهرة "تأنيث الفقر"، فضلاً عن معاناتها – أكثر من الرجل – من ظاهرة البطالة. وقد نتج عن ذلك ندرة فرص العمل في المجتمع حيث بدأ المجتمع المصري يعطي الأولوية في العمل للرجل، ومن ثم أخذ يروج شعارات حول عودة المرأة إلى البيت، أو اقتصارها على مهن معينة تتلاءم وطبيعتها إلى آخر ذلك.

وتشير الإحصاءات إلى ارتفاع نسبة البطالة بين النساء المصريات أكثر منه بين الرجال[٢]، بل وترتفع أيضاً بين النساء المصريات مقارنة بالنساء العربيات فتشير إحدى الكتابات فيما يتعلق بعمل المرأة المصرية داخل القطاع التعليمي – على سبيل المثال – وفي مقارنتها بين وضعية المرأة الأردنية ووضعية المرأة المصرية، إلى أن المرأة المصرية تحتل المرتبة **السادسة عشرة** بين النساء العربيات بنسبة (٤٠.٥%) من حيث حجم الوظائف التي

---

(١) عبد الغفار شكر: الحركات الاجتماعية ومناهضة العولمة، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق.

تحتلها داخل القطاع التعليمي في حين تحتل المرأة الأردنية **المرتبة الأولى** بين النساء العربيات بنسبة (٨١.٨%). وتبلغ نسبة البطالة بين النساء المصريات (٥٩.٥%).[١]

ويشير إحصاء آخر إلى أنه ما بين السنوات ١٩٨٠ – ١٩٩٥ ظل نصيب النساء المصريات في القوى العاملة المصرية دون مستوى الـ (١٠%). كما تمثل المرأة نسبة تتراوح بين ١٥% و ٢٠% من قوة العمل الصناعية في مصر، وتصل إلى (٢٧.٧%) داخل القطاع الزراعي.[٢] في مقابل ذلك تشير أحد الإحصاءات إلى ارتفاع معدلات البطالة بين النساء المصريات في تعداد عام ١٩٨٦ إلى (٤٠%).[٣]

وإضافة إلى الفقر والبطالة، تساهم سياسات العولمة بما أدت إليه من تخفيض الدعم على قطاع الخدمات كالتعليم والصحة، إلى إيقاع أبلغ الضرر على المرأة المصرية. فالنساء "هن أول من يدفع ثمن هذه التحولات بتدهور شروط حياتهن وتضخيم عبء عملهن المجاني، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه عندما يُلغى مجانية التعليم والصحة أو يخفض الدعم عليهما، تكون الفتيات أول من يُسحب من الدراسة ومن يُحرم من العلاج".[٤]

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق أحد تداعيات العولمة أيضاً والمتمثلة في عمليات الخصخصة التي اتجهت إليها الدولة في السنوات الأخيرة، وما يصاحب هذه العمليات من تسريح للعمالة يؤدي بدوره إلى تقليص فرص العمل المتاحة أمام النساء بصفة خاصة.

**(جـ) آليات العولمة وواقع الحركة النسائية المصرية:-**

منذ سيطرة النظام الدولي ذو القطب الواحد، بدأت الأحاديث تتردد حول الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني وحقوق المرأة وغيرها من الموضوعات التي توظفها الرأسمالية العالمية من أجل عولمة المفاهيم الغربية التي تخدم سياساتها ومصالحها بغض

---

(١) عنان أبو حمور: سعياً وراء المزيد من الحقوق والمشاركة للمرأة الأردنية، مكامن القوة والضعف:
http://www.arabwomantoday.com/News-%20144.htm

(٢) منظمة العمل الدولية (المكتب الإقليمي للدول العربية)، الجزء الثاني، ١٩٩٥، ص٧٢، نقلاً عن الموقع التالي:
http://www.isesco.org.ma/pub/ARABIC/taaliminath/p5.htm

(٣) ليلى عبد الوهاب، ازدواجية الفكر وتأثيره في الوعي عند المرأة العربية، مرجع سابق.

(٤) ستيفاني تريي: اضطهاد النساء في ظل العولمة:
http://www.amanjordan.org/aman-studies/wmview.php/ArtID=860

النظر عن الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والحضارية لمجتمعات كثيرة وخاصة المجتمعات الإسلامية والعربية.

وقد لجأت الرأسمالية العالمية إلى آلية إجرائية رأت أنها أكثر نفعاً لها من محاولات الاختراق الثقافي والغزو الفكري للعالم العربي والعالم الثالث بشكل عام، هذه الآلية هي "التمويل الأجنبي". وهي آلية تضمن للقوى الرأسمالية العالمية بلوغ أهدافها وتحقيق مصالحها، وبصورة أسرع، من آليات أخرى كالغزو الفكري والثقافي.

وقد نجحت الرأسمالية العالمية في اختراق الحركة النسائية المصرية – كما نجحت في اختراق قطاعات أخرى داخل المجتمع المصري – من خلال التمويل الأجنبي. فبدأنا نشهد العديد من التنظيمات والجمعيات النسائية التي تعتمد على التمويل الأجنبي وخاصة منذ منتصف الثمانينات. وقد تزايدت أعداد هذه الجمعيات حتى وصلت إلى ما يقرب المائتين (٢٠٠) جمعية خلال عقد التسعينيات. (١)

وأطلقت مسميات كثيرة على المؤسسات الممولة من الخارج مثل: مؤسسات المجتمع المدني أو التنظيمات غير الحكومية، والتي أرادتها قوى العولمة أن تكون بديلاً عن الدولة في العالم العربي ودول العالم الثالث، وخاصة في ظل ظروف انسحاب الدولة من أدوارها التقليدية ومسئولياتها في دعم الفئات الفقيرة، كأحد تداعيات العولمة وأحد متطلباتها الضرورية حيث أن منطق العولمة يستبعد الدولة عن القيام بدور أساسي في مواجهة المشاكل المتعلقة بالفقر والبطالة والتهميش والمخدرات والمشاكل الخاصة بالمرأة والطفل وحقوق الإنسان وحقوق الأقليات الدينية وغيرها. ومن ثم شجعت قوى العولمة مثل هذه التنظيمات غير الحكومية وكانت حريصة على تمويلها من أجل التعامل مع هذه المشكلات والتخفيف من حدتها. وكانت النتيجة هي تأسيس المئات من الجمعيات والتنظيمات غير الحكومية – ومنها التنظيمات النسائية – الممولة من الخارج، وهي تنظيمات تركز نشاطها حول أهداف وقضايا جزئية منفصلة عن بقية قضايا المجتمع، كما تسعى تلك التنظيمات إلى تفتيت القضايا الكبرى للمجتمع المصري إلى قضايا جزئية حتى نغفل عن إدراك الصورة الكلية لها وأسبابها الحقيقية

---

(١) الحركة النسوية في اليمن: مركز الجزيرة العربية للدراسات والبحوث:
htt://www.aljazeera-online.net/body.php/tab=a and id=12

الكامنة في سياسات العولمة الرأسمالية. فضلاً عن أن تلك التنظيمات لا تحاول التنسيق فيما بينها من أجل تحديد الأسباب المشتركة لتلك القضايا الجزئية التي تهتم بها تلك التنظيمات. [١]

ويكاد يكون هناك اتفاق بين المحللين على أن مؤسسات المجتمع المدني أو التنظيمات غير الحكومية والتي تدعي حماية الفقراء والمهمشين والنساء، هي "في حقيقة الأمر تبتز هذه الفئات وتتاجر بهمومها واحتياجاتها لتنشأ طبقة برجوازية غنية متمولة أجنبياً، حيث يتحول المشرف على مثل هذه التنظيمات والطاقم الذي يعمل معه إلى أثرياء، بينما الفئات التي يتحدثون باسمها تزداد فقراً وتزداد بؤساً، سواءً أكانت هذه الفئات هي النساء أو العمال أو الفلاحين أو غيرهم".[٢]

وليس خافياً على أحد أن تلك التنظيمات غير الحكومية والممولة تمويلاً أجنبياً، سوف تعمل بالضرورة في خدمة قوى العولمة وضد الاحتياجات الحقيقية للفئات التي تأسست أصلاً من أجل الدفاع عن حقوقها.

ونستطيع أن نجد ذلك بوضوح في التنظيمات النسائية الممولة من الخارج، وهي تنظيمات تعمل وفق أجندة غربية بعيدة عن الاحتياجات الحقيقة والقضايا الجوهرية للمرأة المصرية.

وإضافة إلى ذلك، يرى البعض أن تلك المؤسسات تقوم بدور استخباراتي لحساب الدول المانحة. فالمؤتمرات النسائية التي تقيمها هذه المؤسسات تطالب بتقديم تقارير وبحوث لا تتصل بوضع المرأة، وإنما هي عبارة عن مسح سكاني وتقرير عن حاجات اقتصادية لفئات من المجتمع، ودراسة للظروف المعيشية لشرائح من الشعب. ثم توظيف لهذه الشرائح والفئات لنشر قيم معينة ومفاهيم متصلة بأجندة الدول المانحة. وباستثناء بعض القطاعات الوطنية داخل الحركة النسائية التي استطاعت فرض أجندتها المحلية، يمكن القول بأن الغالبية العظمى قبلت بأن تُمول من الخارج، وبأن تؤسس أنشطتها وفقاً للأجندة الغربية التي وضعت لها مسبقاً.[٣]

وهكذا تجسدت تأثيرات العولمة على الحركة النسائية العربية والمصرية في تسليم هذه الحركة بواقع الهيمنة الغربية والأمريكية، وفي التغاضي عن المشكلات الحقيقية التي تعاني

---

(١) عبد الغفار شكر: الديمقراطية في سياق العولمة، ٢٠٠٦/٨/٢٥
http://harakamasria.org/node/7350

(٢) الحركة النسوية في اليمن، مركز الجزيرة العربية للدراسات والبحوث، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق.

منها المرأة المصرية لدى الفئات الشعبية، والاكتفاء برفع شعارات عن تحرر المرأة وقضاياها بدون عمل جاد. فضلاً عن تغيير المفاهيم المستخدمة لدى الحركة النسائية العربية والمصرية، وحيث يعد تغيير المفاهيم أحد محاولات عزل القضية النسائية عن قضايا مجتمعها وصراعاته السياسية والطبقية، وتحويلها إلى قضية فئوية خاصة بالنساء فقط.

وأخيراً يمكن أن نشير إلى إحدى الدعوات التي أطلقتها البعض أثناء مؤتمر "دافوس المرأة" والذي عقد في القاهرة خلال الفترة من (١٠ – ١٢ يونيو/ ٢٠٠٦)، حيث كانت هناك دعوة صريحة للنساء العربيات إلى "الإفادة من **الفرص الكبيرة التي تقدمها العولمة**، وأنه من المتوقع أن تحقق المنطقة العربية تقدماً اقتصادياً هائلاً لمصلحة النساء خلال العقد المقبل، لا سيما أن المرأة بدأت بالفعل في إقامة المشاريع والاعتماد على نفسها لتحقيق استقلالها الاقتصادي والمادي عن الرجل".[١]

وتوضح هذه الدعوة كيف تروج القيادات النسائية الجديدة لفكر العولمة بشكل صريح، ولا تكتفي بذلك وإنما تسعى إلى فرض الأجندة الغربية بقضاياها النخبوية والبعيدة عن واقع المرأة المصرية البسيطة، وهو ما سنوضحه من خلال النقطة التالية.

**(٢) المتغيرات المحلية:-**

لقد سبقت الإشارة إلى منتصف السبعينيات كبداية لمرحلة جديدة تمر بها الحركة النسائية المصرية في ظل العولمة والهيمنة الغربية والأمريكية. ويمكن القول أيضاً بأنها بداية لمرحلة جديدة للحركة النسائية العربية التي انقسمت بعد أن كانت حركة موحدة منذ أنشأت "هدى شعراوي" الاتحاد النسائي العربي، وقد تم حل هذا الاتحاد بعد معاهدة كامب ديفيد والصلح المنفرد الذي عقدته مصر مع إسرائيل. وهي المعاهدة التي أدت إلى عزلة مصر عن العالم العربي، وكان لها بالتالي آثاراً سلبية على الحركة النسائية المصرية بعد أن كانت هي الحركة الرائدة على مستوى العالم العربي.

---

(١) الاستقلالية شعار جديد للحركات النسائية"..... مؤتمر "دافوس المرأة"، دار الحياة، عرض: أمينة خيري http://www.daralhayat.nit/actions/print.php.

ومنيت الحركة النسائية المصرية بعد ذلك بالكثير من النكسات على امتداد الخمسة وعشرون سنة الماضية ومنذ بداية عقد الثمانينيات، وذلك بسبب بعض المتغيرات التي طرأت على المجتمع المصري، والتي يمكن أن نحدد أبرزها فيما يلي:

**(أ) صعود التيار الإسلامي المتشدد:**

طرح التيار الإسلامي المتشدد – والمعادي لحقوق المرأة – نفسه أمام الجماهير كبديل للنظام الحاكم، وخاصة مع تفاقم الأزمة الاقتصادية، والتداعيات السلبية لظاهرة العولمة الرأسمالية، واتجاه المجتمع نحو إعادة إنتاج التخلف على كافة المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية أيضاً.

وتوجه جزء كبير من الخطاب الديني السلفي إلى المرأة مطالباً إياها بالتنازل عن كثير من الحقوق التي اكتسبتها على مدار عقود طويلة ماضية. وبدأ التيار السلفي في نشر أفكاره من خلال المساجد، والجامعات، والمدارس، والأندية الرياضية، والطرقات العامة من خلال وضع لافتات تحمل شعاراته وأفكاره، فضلاً عن بعض الفضائيات العربية والإنترنت.

ويمكن إيجاز هذه الأفكار – التي تركزت معظمها حول المرأة – في دعوتها للعودة إلى المنزل، واقتصارها على التعليم الديني، والوقوف ضد أي تعديل في قوانين الأسرة والأحوال الشخصية، والدعوة إلى منع الاختلاط في التعليم، وأفضلية اكتفاء المرأة بالتعليم حتى المرحلة الثانوية لأن التعليم الجامعي غير أساسي، كما أن المرأة تكون قد وصلت في هذه المرحلة إلى سن الزواج. وفضلاً عن ذلك بدأت الاتهامات توجه من أنصار هذا التيار إلى قادة الحركة النسائية الكلاسيكية أمثال هدى شعراوي وقاسم أمين ووصمهم بالعمالة للاستعمار.[١] وهي أفكار تنتشر الآن بكثرة على شبكة المعلومات الدولية من خلال بعض المواقع الإسلامية التي يسيطر عليها هذا التيار.

وتعرض إحدى الباحثات في مركز دراسات المرأة في الشرق الأوسط لأوضاع المرأة في بعض الدول العربية التي نجح فيها التيار الإسلامي المتشدد في التطبيق العملي لأفكاره على المرأة، حيث تعرض لنموذجي السودان والجزائر، وما تتعرض له المرأة من قمع لحرياتها في هذين البلدين.

---

(١) ليلى عبد الوهاب، مرجع سابق.

ففي الجزائر: وقف النظام الحاكم والقوى الإسلامية ضد دخول النساء بقوائم مستقلة في انتخابات عام ١٩٩١، وقتلت النساء اللاتي رفضن ارتداء الحجاب، واغتيلت بعض ممن إرتدن صالونات تصفيف الشعر، واختطفن الرياضيات وعذبن، وجرت عمليات اغتصاب بشكل لم يسبق له مثيل حيث بلغ عدد الأطفال الذين ولدوا نتيجة عمليات اغتصاب ١٤٧ طفل، وقتلت الفتيات اللائي كن يرفضن الزواج من المقاتلين الإسلاميين. كما منعت النساء من السفر إلا بقرار حكومي، وصودر حقهن في التعبير وصودرت صحفهن. ومنعت النساء أيضاً من التواجد على سواحل البحر، ومن الدخول إلى المراكز الثقافية. فضلاً عن إخراج النساء من العمل كحل أمثل للقضاء على مشكلة البطالة كما صرح أحد الشيوخ حين قال: "سنقضي على البطالة بإرغام النساء على البقاء في بيوتهن"، وتعلق الباحثة قائلة أن كل هذا قد جرى في دولة **لازال التيار الإسلامي فيها في موقع المعارضة** ولكنه مع ذلك تمكن من تحجيم حقوق وحريات النساء، بل ومن اغتيالهن وقتلهن وذبحهن. (١)

وفي دولة أخرى مثل السودان، والتي صعدت فيها الأحزاب الإسلامية ذات الفكر المتشدد إلى السلطة: يزيح نفس البحث السابق، الستار عن أوضاع تتعرض فيها المرأة السودانية إلى أبشع أشكال التمييز في المعاملة. من ذلك مثلاً المادة (٥) من الدستور الرابع، الفقرة (١) المتعلقة باحتشام النساء، ينص على أن كل امرأة مسلمة تسير في الطريق أو تظهر في مواقع العمل أو أي مكان عام دون ارتداء الزي الشرعي، تعاقب بالجلد. كذلك فرضت في قانون العقوبات أيضاً عقوبة الجلد على العديد من سلوكيات وتصرفات النساء دون مراعاة لظروفهن. (٢)

وفضلاً عن نموذجي السودان والجزائر، تعاني المرأة في العديد من الدول العربية الأخرى من أفكار ذلك التيار المتشدد الذي دفع بالحركة النسائية العربية والمصرية خطوات إلى الخلف وخاصة مع قناعة الكثيرات بأفكار ذلك التيار وتنازلهن طواعية عن حقوقهن في ظل الردة الفكرية التي اجتاحت المجتمع المصري الآن تحت وطأة ظروف الأمية والثقافة الضحلة وسطحية الفكر، وقبل كل ذلك ظروف الأزمة الاقتصادية وانتشار الفقر والبطالة

---

(١) نادية محمود: حول أوضاع المرأة في العالم العربي في العقدين الأخيرين، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق.

وارتفاع معدلات الفساد وما يترتب على كل ذلك من إحباط ورغبة في الانسحاب من المشاركة في الحياة الاجتماعية.

**(ب) الاستبداد والقيود المفروضة على الحركة النسائية المصرية:**

تعاني الحركات الاجتماعية عموماً داخل دول الوطن العربي من الأوضاع الاستبدادية السائدة في هذه الدول، والقيود المفروضة على النشاط الجماهيري والمنظمات الشعبية ومنظمات المجتمع المدني بصفة عامة، مما يضعف من تلك الحركات ويجعلها عاجزة عن توسيع قاعدتها الجماهيرية وعن تحقيق أو إنجاز التغيير في السياسات الاقتصادية والاجتماعية، ذلك التغيير الذي يمثل جوهر أي حركة اجتماعية حقيقية. والحركة النسائية في الدول العربية كغيرها من الحركات الاجتماعية الأخرى تعاني من تلك الأوضاع. (١)

ففي المجتمع المصري، تأثرت الحركة النسائية سلباً باستبداد الحكم وبالقيود المفروضة عليها والتي تحول دون تطور حركة اجتماعية نسائية بالمعنى الحقيقي لمفهوم الحركة الاجتماعية، فحالت دون تطورها كحركة جماهيرية منفصلة عن السلطة وعن العملية السياسية الرسمية، وقادرة على التعبير عن المشكلات والقضايا الجوهرية للمرأة المصرية البسيطة.

فعلى مدى السنوات العشرين الماضية تأثرت الحركة النسائية المصرية بالقيود التي فرضتها الدولة على الحريات السياسية والمدنية وخاصة حق التنظيم الشعبي وحق تنظيم المسيرات والمظاهرات السلمية وحق التجمع. إضافة إلى إصدار التشريعات المقيدة لحركة المنظمات الشعبية والجمعيات الأهلية وكل منظمات المجتمع المدني.

فالقانون رقم ٨٤ لعام ٢٠٠٢ (قانون الجمعيات الأهلية) والذي يفرض على جميع المنظمات تسجيل نفسها لدى وزارة التأمينات والشئون الاجتماعية، يضع قيوداً شديدة على مساحة الحرية المتاحة لنشاط المنظمات غير الحكومية. وترى كثير من هذه المنظمات أن هذا الشرط – أي شرط التسجيل – يعتبر تقييداً لحقوق التعبير وتكوين الجمعيات، يعتبر تقييداً لحقوق التعبير وتكوين الجمعيات، ومحاولة مكشوفة من جانب الحكومة للموافقة على البعض ورفض البعض الآخر باعتبارها غير قانونية. وبرغم أن جمعيات حقوق المرأة لم تكن بالضرورة هي الهدف المقصود بهذا القانون، إلا أنها تضررت بالقيود التي فرضها. (٢)

---

(١) عبد الغفار شكر: الحركات الاجتماعية ومناهضة العولمة الرأسمالية في الوطن العربي، مرجع سابق.

(٢) حركة حقوق المرأة في مصر:

http://www.balagh.com/woman/hqoq/fzor3hu6.htm

فعلى سبيل المثال: تلقى مركز بحوث المرأة الجديدة في ٨ يونيو ٢٠٠٣ – والذي أنشئ في أوائل التسعينيات لرفع وعي الجماهير بقضايا حقوق المرأة – خطاباً من وزارة التأمينات والشئون الاجتماعية يتضمن رفض طلب المركز للتسجيل بموجب نصوص قانون جديد يحكم أنشطة المنظمات غير الحكومية. وقبل ذلك بأكثر من عشر سنوات وفي ١٥ يونيو ١٩٩١ أغلقت الحكومة جمعية تضامن المرأة العربية التي ترأسها الكاتبة نوال السعداوي، ونقلت ترخيصها وأرصدتها إلى منظمة نسائية إسلامية. (١)

وقد أسهمت تلك القيود وغيرها في المزيد من الانفصال والعزلة بين الحركة النسائية المصرية وقاعدتها الجماهيرية، وهو ظرف موضوعي كفيل بإضعاف فاعلية أي حركة اجتماعية وتراجعها.

**(ج) الاستقطاب الحكومي لبرنامج عمل الحركة النسائية وتحولها إلى حركة نخبوية:**

بذلت الحكومة المصرية جهوداً في السنوات الأخيرة لاستقطاب برنامج عمل الحركة النسائية من خلال إنشاء المجلس القومي للمرأة. وقد أنشئ هذا المجلس بموجب قرار جمهوري في عام ٢٠٠٠ باعتباره "هيئة مستقلة مسئولة عن تمكين المرأة المصرية".

غير أنه إضافة إلى عدم الجدية في الاستقلال الفعلي لهذا المجلس عن الحكومة وخاصة في ظل رئاسة السيدة الأولى له، فإنه يمكن القول بأن المجلس القومي للمرأة يسهم في ربط الحركة النسائية المصرية بالأجندة الغربية – بداية من تداوله لمفاهيم غربية مثل تمكين المرأة – ونظراً لاعتماده على التمويل الأجنبي بصورة كبيرة وأساسية. (٢)

فالمجلس القومي للمرأة قد أسهم في إضفاء الطابع النخبوي على الحركة النسائية المصرية من خلال التمويل الأجنبي، ومن خلال قيادات ليست لها علاقة قوية بالجماهير وتسعى معظمها إلى توجيه الحركة نحو إنجاز أولويات الأجندة الغربية فيما يخص المرأة العربية والمصرية. فضلاً عن أنه أبعد الحركة النسائية المصرية عن أن تكون حركة اجتماعية حقيقية حيث أنه تأسس كتنظيم بقرار جمهوري، والتنظيمات الجماهيرية أو منظمات المجتمع المدني لا تنشأ بقرارات فوقية وإنما تنشأ من القاعدة الجماهيرية التي تمثلها.

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) نفس المرجع السابق.

ويمكن من خلال إلقاء نظرة على **القضايا والأهداف** التي يتبناهـا المجلـس القـومي للمرأة أن نتبين الأمور السابقة.

فقد تمحورت اهتمامات المجلس القومي للمرأة حول قضايا فئويـة محـددة أفرغـت الحركة النسائية المصرية من محتواها الاجتماعي كحركة اجتماعية وجعلت منها مجرد حركة لقطاع محدود وتنادي بإصلاحات محدودة. فمن الأمثلة على إنجازات المجلس: "الإصـلاحات التشريعية في مجال قوانين الأحوال الشخصية، وقانون الجنسية المصرية لأبناء الأم المصرية المتزوجة من أجنبي، وإنشاء محاكم الأسرة، وقانون تعديل أحكام النفقة، وحق حـضانة الأم لأبنائها"(١)

ويمكن أن نجد في تلك الإنجازات التي حققها المجلس القومي للمرأة خلال الـسنوات الماضية اتساقاً وتوافقاً مع الأجندة الغربية، وهو ما يتضح من خلال مؤتمرات الأمم المتحـدة المعنية بالمرأة.

فقد أكد المؤتمر العالمي الرابع للمرأة (سبتمبر ١٩٩٥) على ضرورة التعجيل بتوفير حماية قانونية أكبر للمرأة، والقضاء على كافة أشكال التمييز ضد المـرأة وتعزيـز حقوقهـا الزوجية والجنسية وإنشاء مجلس رئاسي معنى بالمرأة. (٢)

وقد أُنشئ بالفعل – وبعد هذا المؤتمر بخمس سنوات – المجلس القومي للمرأة الـذي سعى بعد إنشائه إلى تهيئة المناخ في مصر لفكر وثقافة ومتطلبات العولمة الرأسـمالية مـن خلال تبنيه لقضايا المرأة كما طرحتها الأجندة الغربية، وتنفيذاً لتوصيات المـؤتمر العـالمي الرابع للمرأة أيضاً (سبتمبر ١٩٩٥) والخاصة بالسعي نحو تمكين المرأة اجتماعياً واقتصادياً.

**فعلى مستوى تمكين المرأة اقتصادياً:** سعى المجلس إلى الترويج لفكر العولمـة مـن خلال دعوة جاءت للنساء العربيات في إحدى مؤتمراته "لكي يستفدن من الفرص الكبيرة التي تتيحها العولمة".(٣)

---

(١) من كلمة السيد رئيس الجمهورية في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الخامس للمجلس القومي للمرأة:
http://www.mcwegypt.com/5_cof/word.jsp

(٢) مؤتمرات الأمم المتحدة: ماذا حققت؟
http://www.balagh.com/woman/hqoq/mwonws11.htm

(٣) جاءت هذه الدعوة من أحد أساتذة الاقتصاد في الجامعة الأمريكية بالقاهرة:
http://www.daralhayat.net/actions/print.php

وبالفعل جسد المجلس هذه الدعوة من خلال تقديم القروض الصغيرة للسيدات في بعض القرى المصرية لإقامة مشروعات اقتصادية صغيرة، من أجل تكوين نواة لسيدات الأعمال المصريات، حيث يكرس المجلس فكرة أن المشاريع الصغيرة هي الطريق إلى استقلالية المرأة العربية. فضلاً عن إنشائه لمراكز تدريب لتنمية مهارات المرأة في كافة المجالات من أجل رفع قدراتها التنافسية وتعظيم فرصها في سوق العمل. (١)

ويلاحظ هنا طرح الأمر وكأن المشكلة تكمن أساساً في القدرة التنافسية للمرأة التي ما إن تنمو فإنها سوف تجد فرصها في سوق العمل، وليست المشكلة في أزمة البطالة التي تعانيها المرأة والرجل على حد سواء، والتي تعد أحد تداعيات السياسات الاقتصادية المتخبطة كانعكاس لسيادة فكر العولمة الرأسمالية الذي يروج له المجلس القومي للمرأة. والأكثر من ذلك ما قدمه المجلس بالتعاون مع هيئة المعونة الأمريكية لمساعدة المرأة المصرية المعيلة التي قُدمت إليها هذه القروض لإقامة المشروعات الصغيرة، حيث يساعدها على تسويق هذه المشاريع إلكترونياً من خلال موقع "كليو مستورز" على الشبكة العنكبوتية. (٢) وهنا يتبادر إلى الذهن تساؤل حول نوعية المرأة التي يقدم لها المجلس القومي القروض لإقامة المشروعات الصغيرة وهي حسبما يشير: المرأة الريفية الفقيرة التي ترتفع لديها نسبة الأمية، فكيف يمكن لهذه المرأة أن تستخدم تكنولوجيا المعلومات لتسويق مشروعاتها؟!

**أما على مستوى تمكين المرأة سياسياً:** فيسعى المجلس إلى إنجاز إصلاحات تشريعية تضمن وجود حد أدنى من المقاعد للمرأة بالانتخاب داخل البرلمان المصري من اجل تمثيل عادل للمرأة حيث توصلت لجنة المشاركة السياسية بالمجلس إلى اقتراح محدد يؤكد ضرورة الأخذ بنظام الحصة للمرأة في البرلمان على أن تأخذ الحصة شكل إضافة (٥٢ مقعداً) بمجلس الشعب بواقع مقعدين بكل محافظة يخصصان للمرأة. (٣) وفضلاً عن ذلك قام المجلس بتأهيل

---

(١) المجلس القومي للمرأة: جمهورية مصر العربية، العدد ٢٣، يناير ٢٠٠٦، ص ٨-٩.

وأنظر أيضاً كلمة السيدة الأولى في افتتاح مؤتمر "دافوس المرأة" بالقاهرة، على الموقع التالي:
http://www.daralhayat.net/actions/print.php

(٢) نفس المرجع السابق (الخاص بمؤتمر دافوس المرأة).

(٣) المجلس القومي للمرأة، مرجع سابق، ص ٢.

كثيرات من الكوادر النسائية حيث أهل حوالي ٤٤٧ سيدة من خلال مركز التأهيل السياسي الذي أنشأه بالتعاون مع صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة NCDP . (١)

غير أن محاولات المجلس القومي للمرأة لتمكين المرأة سياسياً لم تحقق أهدافها حتى الآن. وتشهد بذلك الانتخابات البرلمانية التي جرت في مصر لدورتين متتاليتين عامي ٢٠٠٠ و ٢٠٠٥ بعد إنشاء المجلس. فعلى الرغم من كل البرامج التدريبية التي قام بها المجلس، إلا أنه لم ينجح في تنمية أو بزوغ قيادات نسائية قادرة على خوض الانتخابات. (٢)

وفضلاً عن ذلك تشير الدراسات إلى أن نسبة المشاركة السياسية للمرأة المصرية في الانتخابات لا تتعدى ٢٧.٩%، كما تؤكد الإحصاءات الرسمية أن نسبة السيدات اللاتي يشاركن في العمل السياسي لا تزيد على نصف في المائة. ولا تتعدى نسبة مشاركة المرأة في البرلمان – كنائبه – ٢% من عدد المقاعد. (٣)

وعلى الرغم مما تثيره عضوات المجلس القومي للمرأة وقياداته من أسباب متعلقة بعزوف الأحزاب السياسية عن ترشيح المرأة على قوائمها، إلا أن ذلك ليس سبباً وإنما هو ناتجاً لأسباب أخرى متعلقة بطبيعة الثقافة السائدة في المجتمع حيث يرفض الرجال ترشيح النساء في الكثير من الدوائر. فعلى الرغم من أنه في انتخابات ٢٠٠٠ خاضت المعركة الانتخابية ١٢٠ سيدة لم تنجح منهن سوى ٧ سيدات فقط. بل إن أكثر من ذلك، تشير بعض الدراسات إلى أن غالبية أصوات النساء المشاركات في التصويت في الانتخابات تذهب إلى الرجال. (٤)

ويوضح ذلك أن المجلس القومي للمرأة وهو في سعيه لتمكين المرأة المصرية سياسياً، لم يخاطب المرأة البسيطة التي تمثل النسبة الغالبة من نساء مصر، ولم يحاول اختراق العوائق الاجتماعية والثقافية التي تحول دون إقبال المرأة على المشاركة السياسية، مما يؤكد مرة أخرى عزلته الجماهيرية وانفصاله عن ثقافة المجتمع المصري وقضاياه الجوهرية.

---

(١) http://www.islamonline.net/arabic/adam/2005/11/article02.ShtmI

(٢) سعد الدين إبراهيم، المرأة في مصر والعراق، مرجع سابق.

(٣) أنظر عرضاً لدراسة برلمانية أعدتها رابطة المرأة العربية بالقاهرة حول أداء "بناتي حواء" بمجلس الشعب خلال الفترة من ٢٠٠٠ حتى ٢٠٠٥:
http://www.akhbarelyom.org.eg/akhbarelyom/issues/0900.htmI

(٤) محمد جمال عرفة، برلمان مصر ٢٠٠٥: المصريات لا يذهبن للانتخابات:
http://www.amaniordan.org/a-news/wmprint_php?ArtID=1348

وعلى الرغم مما يبدو ظاهرياً من تبني المجلس القومي للمرأة لبعض القضايا الفعلية الموجودة في الساحة العربية والمصرية والتي تخص المرأة، إلا أن طبيعة التناول **والتعامل الجزئي** مع هذه القضايا تجعل الحلول المقدمة لها قاصرة على النخب، وتبقى هذا المجلس بدون قاعدة جماهيرية عريضة.

ولا ننكر أن هناك بعض القطاعات الأخرى من الحركة النسائية المصرية المنفصلة عن المجلس القومي للمرأة والمعارضة له والتي تطلق على نفسها الجناح التقدمي من الحركة النسائية، إلا أن هذا الجناح أيضاً نجده أقرب إلى حركة "الفيمينيزم" في طبيعة القضايا التي يتبناها والأهداف التي يتطلع إلى تحقيقها. من ذلك على سبيل المثال: قضايا ختان الإناث، وحرية الإجهاض، وتعديل قانون الاغتصاب، والجنسية لأبناء الأم المتزوجة من أجنبي، وأيضاً للزوج الأجنبي المتزوج من مصرية أسوة بالزوج المصري الذي يمنح جنسيته المصرية لزوجته الأجنبية. (١)

وأخيراً فإنه بإجراء مقارنة بسيطة بين الحركة النسائية الكلاسيكية، والحركة النسائية المعاصرة، سوف يتضح الفارق بين التطلعات التي كانت تسعى إليها المرأة في إطار التحرر الوطني بعيداً عن الهيمنة الأجنبية، وبين تطلعاتها في ظل محاولات القوى الغربية والأمريكية لفرض الهيمنة على الحركة النسائية العربية والمصرية من أجل تهميش قضايانا الأصلية والأساسية المتصلة بحالة التخلف التي يعاني منها الوطن العربي ويعاني من تداعياتها كلاً من الرجل والمرأة على حد سواء، تلك القضايا المرتبطة بالتنمية ومواجهة الفقر والبطالة والفساد والتبعية الاقتصادية، وذلك لصالح بعض القضايا الهامشية.

---

(١) مؤتمر "الحركة النسائية المعاصرة: الآفاق والتحديات": الإجهاض في مصر بين الأعراف والقانون وحق المرأة، دار الحياة:

http://www.doralhayat.net/actions/print.php

وأنظر أيضاً:

* فريدة النقاش: عشرون عاماً من العمل من اجل المساواة في قانون الجنسية، النور، الحزب الشيوعي السوري:

http://www.an-nour.com/179/society_01.htm

# خاتمة الدراسة
## "حركات تحرير المرأة: الثابت والمتغير"

# خاتمة الدراسة
# "حركات تحرير المرأة : الثابت والمتغير"

حاولت الدراسة منذ بدايتها استكشاف أبعاد الأزمة التي تمر بها الحركة النسائية المصرية المعاصرة، والتي جسدها تراجع أهداف وبرامج هذه الحركة متمثلاً في: إعادة ترتيب أولويات القضايا التي تتبناها، وفق الأجندة الغربية وتبني مفاهيم غربية وتجاوز الخصوصية الثقافية والاجتماعية، فضلاً عن طابعها "النخبوي" وانفصالها عن قاعدتها الجماهيرية.

وفي ظل هذه المعطيات طرحت الدراسة عدة تساؤلات حاولت الإجابة عليها من خلال دراسة حالة المجتمع المصري منذ بدايات الحركة النسائية المصرية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

وقد خلصت الدراسة إلى ما يلي:

**أولاً: فيما يتعلق بالتحولات التي طرأت على حركات تحرير المرأة في مصر**

(١) لوحظ أن حركات تحرير المرأة بدأت في المجتمع المصري نفس البداية التي بدأت منها حركات تحرير المرأة في الغرب وهي البداية التي يطلق عليها الغرب **المرحلة الأولى** للحركة النسائية، والتي استمرت منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين. فقد تبنت حركات تحرير المرأة في مصر خلال **مرحلتها الكلاسيكية** (النصف الأول من القرن العشرين) نفس القضايا التي تبنتها الحركة النسائية الغربية خلال مرحلتها الأولى أيضاً (من أواخر القرن ١٨ وحتى النصف الأول من القرن العشرين). وهي القضايا المتعلقة بحق المرأة في التعليم والعمل والمشاركة السياسية، فضلاً عن ارتباط الحركتين – المصرية والغربية خلال مرحلتهما الأولى أو الكلاسيكية – بحركة المجتمع.

فكما أوضحت الدراسة، كان للحركة النسائية المصرية دوراً بارزاً في الدفاع عن قضايا وطنية وسياسية واجتماعية إلى جانب الإصلاح التشريعي الخاص بالمرأة المصرية وحقوقها. غير أنها لم تجعل المطالب الفئوية هي محور حركتها حتى لا

تعزل المرأة عن سياقها الوطني والمجتمعي وتستغرقها في قضايا جزئية فئوية، إيماناً منها بأن تحرر المرأة لن يتحقق إلا بتحرر المجتمع.

(٢) شكلت فترة الخمسينيات والستينيات وحتى منتصف السبعينيات تقريباً، فترة الحصاد بالنسبة للحركة النسائية المصرية وخاصة مع سيادة مبدأ تكافؤ الفرص الذي أرساه النظام بين كل فئات الشعب، وفي ظل العدالة الاجتماعية التي حرص على تحقيقها، فحصلت المرأة المصرية على الكثير من الحقوق التي طالما نادت بها قبل قيام ثورة ١٩٥٢.

وخلال نفس الفترة الزمنية كانت الحركة النسائية الغربية قد انتقلت إلى مرحلتها الثانية وهي المرحلة النسوية Feminism بعد أن حققت كل ما كانت تصبو إليه في المرحلة الأولى، ومن ثم بدأت في تبني قضايا جديدة يدور معظمها حول تحرر المرأة من السلطة الذكورية، وحرية الإجهاض ومنع الإنجاب.

(٣) منذ أواخر عقد السبعينيات – وبفعل عوامل ومتغيرات عديدة عرضنا لها في الدراسة – ظهرت بوادر الأزمة على الحركة النسائية المصرية. واستمرت هذه الأزمة طوال عقدي الثمانينيات والتسعينيات وحتى الآن.

وقد تجسدت مظاهر هذه الأزمة – كما خلصت الدراسة – فيما يلي:-

أ- تفككت الحركة النسائية المصرية – بعد أن كانت حركة موحدة – إلى قطاعات متناقضة في اتجاهاتها الفكرية والأيديولوجية، بل ومتناحرة في كثير من الأحيان.

ب- تحولت إلى حركة نخبوية حيث انفصلت قياداتها عن القاعدة الشعبية من النساء المصريات، وحتى القطاعات التقدمية منها بدأت في تبني قضايا فئوية بعيدة عن المشكلات الحقيقية لهذه القاعدة وتستند إلى منطق الصراع مع الرجل، وتتعامل مع قضايا المرأة بشكل منفصل عن قضايا المجتمع وذلك تحت دعوى أن تبني مطالب ذات طابع اجتماعي ووطني من قبل الحركة النسائية ومنحها الأولوية، كما فعلت قيادات الحركة النسائية الكلاسيكية، كانت من نتيجته خروج المرأة بدون أن تحصل على كل حقوقها.

ج- لم تعد الحركة النسائية المصرية المعاصرة جزءاً من حركة التحرر والتقدم الاجتماعي والنضال الوطني. فلم تعد حريصة على تبني القضايا المصيرية للوطن كما كانت تفعل

الحركة النسائية الكلاسيكية. بل الأكثر من ذلك بدأت قطاعات في الحركة في تبني قضايا الحركة النسائية الغربية التي دخلت مرحلتها الثالثة منذ بداية عقد الثمانينيات وهي مرحلة "ما بعد النسوية "Post – Feminism، على الرغم من أن الحركة النسائية المصرية لم تتجاوز بعد مرحلتها الأولى التي بدأتها في النصف الأول من القرن العشرين، حيث لاتزال هناك الكثير من الأهداف التي تبنتها خلال هذه المرحلة، لم تتحقق بعد، وذلك بسبب متغيرات اقتصادية واجتماعية وسياسية عديدة طرأت على المجتمع المصري، كان ينبغي على الحركة النسائية المعاصرة أن تلتفت إليها وتعالج قضايا المرأة في سياقها.

د- تحولت الحركة النسائية المصرية المعاصرة إلى حركة برجوازية حيث بدأت تحرص خلال العقود الأخيرة، على تبني قضايا ومطالب نساء الطبقة البرجوازية مثل تعديل قوانين الأحوال الشخصية وقانون الجنسية وغير ذلك من القضايا المنفصلة عن قضايا نساء الطبقة الشعبية مثل قضايا التضخم والفقر والجوع والبطالة. ومن ثم نجدها تقيم تنظيماتها بشكل مستقل عن أي نضال سياسي آخر داخل المجتمع، وتنعزل عن الحركات الأخرى مبررة ذلك بأنها تركز جهود النساء على معركتهن الخاصة، وهو نفس اتجاه الفيمينزم أيضاً.

## ثانياً: فيما يتعلق بانعكاس الأزمة أو التحولات التي تمر بها الحركة النسائية المصرية على خصائصها كحركة اجتماعية، خلصت الدراسة إلى مايلي:-

(١) شكلت الحركة النسائية المصرية في مرحلتها الكلاسيكية حركة اجتماعية حقيقية حيث اتسمت بكونها حركة موحدة تعبر عن معتقدات وأفكار مشتركة بين القائمين بالحركة النسائية في حين بدأت خلال مرحلتها المعاصرة – وكانعكاس لأزمتها – في الانقسام والتفكك إلى قطاعات متفرقة لا يجمعها نسق فكري واحد أو معتقدات مشتركة، ومن ثم افتقدت أولى خصائصها كحركة اجتماعية.

(٢) كانت الحركة النسائية المصرية أيضاً في مرحلتها الكلاسيكية حركة غير رسمية مستقلة عن السلطة، بخلاف الحركة النسائية المعاصرة التي نجحت الحكومة في استقطاب

برنامجها واختراقها كما أشارت الدراسة، ومن ثم افتقدت خاصية أخرى من خصائصها كحركة اجتماعية تستلزم أن تكون الحركة منفصلة عن السلطة الرسمية.

(٣) إذا كان الهدف الرئيسي لأي حركة اجتماعية هو إحداث تغييراً اجتماعياً أساسياً يمكن من خلاله تحسين أوضاع وظروف الفئات التي تعبر الحركة عن مصالحها، فإن الحركة النسائية المعاصرة لم تعد تستهدف إحداث تغييراً اجتماعياً أساسياً لتحسين أوضاع وظروف المرأة المصرية من الطبقة الشعبية التي تمثل الغالبية العظمى بالنسبة لنساء مصر، والتي من المفترض أنها الفئة التي تعبر عنها الحركة النسائية وقامت أساساً من أجلها.

(٤) شكلت الحركة النسائية المصرية في مرحلتها الكلاسيكية حركة اجتماعية حيث كانت تعبر عن وعي حقيقي بمصالح وأهداف القائمين بالحركة وبمصالح وأهداف القاعدة الجماهيرية التي تعبر عنها الحركة وتتبنى قضاياها. بينما يمكننا الحكم على الحركة النسائية المعاصرة وقياداتها بأنها ليست على وعي تام بالمشكلات والمصالح والأهداف الحقيقية للمرأة المصرية. وإن كانت على وعي بها، فإنها لا تعمل من أجلها.

وخلاصة ما سبق هو أن الحركة النسائية المصرية الكلاسيكية كانت تشكل بالفعل حركة اجتماعية حقيقية بينما لا يمكننا القول الآن بأن الحركة النسائية المعاصرة تمثل حركة اجتماعية بمفهوم الحركة لدى تراث علم الاجتماع، حيث افتقدت خصائصها المميزة لها كحركة اجتماعية وذلك في ظل ما طرأ عليها من تحولات.

## ثالثاً: انعكاس تحولات الحركة النسائية المصرية على أهداف الحركة وآلياتها:

خلصت الدراسة فيما يتعلق بأهداف الحركة وآلياتها، إلى ما يلي:

### (١) على صعيد القضايا والأهداف:-

في استعراض الدراسة للقضايا والأهداف التي تبنتها الحركة النسائية المصرية الكلاسيكية، تبين تركيز هذه الحركة على القضايا الوطنية إلى درجة أنه في بعض مؤتمرات الاتحاد النسائي المصري، ثم العربي بعد ذلك، لم تكن تُطرح سوى القضايا الوطنية مثل توحيد جهود المرأة العربية للدفاع عن قضية فلسطين، والإسهام في منع الهجرة اليهودية إليها، وحماية الأرض الفلسطينية، وغير ذلك من قضايا.

ويمكن أن نقارن ذلك بما يحدث الآن من بعض قيادات الحركة النسائية العربية في فلسطين المحتلة حيث تأسست خلال السنوات الأخيرة منظمات نسوية حديثة "تدعو إلى فصل المهام الاجتماعية أي قضايا المرأة عن الواقع السياسي في ظل استمرار وجود الاحتلال"[١]، أي أنها تدعو إلى الإحجام عن الاهتمام بالقضايا الوطنية في ظل وجود الاحتلال، برغم أن العكس هو المفترض أن يحدث.

وفي حين اعتبرت الحركة النسائية المصرية الكلاسيكية أن تحسين وضع المرأة المصرية من مهامها الرئيسية حيث ركزت على قضايا الفقر والاستبداد والأمية، نجد الحركة النسائية المعاصرة تحاول تهميش هذه القضايا لصالح بعض القضايا الأخرى التي تعتبر هي في حد ذاتها قضايا هامشية بالنسبة للقطاع الأكبر من النساء المصريات مثل قضايا الأحوال الشخصية وقانون الجنسية وغيرها.

وقد أكدت الدراسة ذلك من خلال الإشارة إلى بعض المؤشرات الدالة على إهمال قضايا المرأة الأساسية مثل ارتفاع نسبة الأمية بين العامة من النساء، وانخفاض نسبة مساهمة المرأة العاملة في الاقتصاد الوطني، وانخفاض نسبة المشاركة السياسية للمرأة، وارتفاع نسبة النساء الفقيرات.

**(٢) على صعيد الآليات:-**

تركزت آليات الحركة النسائية الكلاسيكية لتحقيق أهدافها في: المظاهرات، الاعتصامات، تأسيس لجان سياسية نوعية مثل لجنة الوفد التي أسستها هدى شعراوي، تنظيم مؤتمرات سياسية شعبية لمناصرة القضايا الوطنية والعربية، جمع التبرعات المادية والعينية، إصدار المجلات النسائية المتخصصة لتعليم المرأة وتشكيل وعيها السياسي والاجتماعي، كذلك إعداد برامج للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي كالذي أعدته درية شفيق من أجل خدمة نساء الطبقة العاملة، والنساء الفقيرات في القاهرة، وافتتاح مدارس لمحو الأمية لأهالي بعض الأحياء الفقيرة. وكانت محصلة ذلك كله ارتباط النساء الفقيرات بالقيادات النسائية للحركة الكلاسيكية.

---

(١) الحركة النسوية العربية، ٢٠٠٤/٤/١٩
http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=92868

أما الحركة النسائية المعاصرة، فقد استخدمت في تحقيق أهدافها والدعوة إلى قضاياها، آليات تنتمي في معظمها للحركة النسائية الغربية. من ذلك مثلاً: إصدار النشرات الدورية، وعقد الندوات والمؤتمرات التنظيمية ذات الطابع الدعائي، والاحتفال بيوم المرأة العالمي، وتنظيم الحملات الإعلامية المعارضة بخصوص بعض القضايا النسائية مثل قضية الختان، فضلاً عن الحرص على عقد قمم نسوية عربية بشكل دوري على مستوى السيدات الأوائل، وأخيراً المساهمة في عولمة المفاهيم النسوية الغربية عن طريق تدريب المرأة المصرية عليها.

ومع حلول عقد التسعينيات أُختزلت الحركة النسائية المصرية المعاصرة في مجرد مجموعة من التنظيمات النسائية، تم اختراق غالبيتها من قبل السلطة. فضلاً عن اعتماد مجموعة كبيرة منها على التمويل الأجنبي، الذي يمثل أيضاً أحد آلياتها الرئيسية في تحقيق أهدافها.

## رابعاً: المنطلق النظري والأيديولوجي للحركة النسائية المصرية

يمكن القول بأن الحركة النسائية المصرية خلال مرحلتها الكلاسيكية، كانت تنطلق من المنظور الاشتراكي وفهمه لتحرير المرأة، حيث يركز ذلك المنظور على فكرة أن المستفيد من قهر المرأة هو الطبقة المسيطرة وليس الرجل، وأن تصور المرأة عن ذاتها وعن الرجل إنما هو ثمرة ما تمارسه هذه الطبقة من استغلال وما تشيعه من أفكار.

فقد كشفت الدراسة عن أن الحركة النسائية الكلاسيكية في بدايتها أو مرحلتها الأولى، قد انطلقت من فكرة أن قضية المرأة المصرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالصراع الاجتماعي والسياسي الدائر في المجتمع المصري. وتجسدت هذه الفكرة في حرص قيادات الحركة على ربطها بنضال الطبقات الشعبية ضد القوى الاجتماعية المسيطرة في ذلك الوقت. وحرصها أيضاً على تكريس فكرة أن تحرير المرأة لن يأتي إلا بتحرير المجتمع. ومن ثم اعتبرت القضية النسائية بمثابة جزءاً لا يتجزأ من القضية الاجتماعية العامة.

غير أنه مع التحولات التي طرأت على الحركة النسائية خلال العقود الأخيرة، بدأت تتغير منطلقاتها النظرية والأيديولوجية. ويمكن القول بأنها قد بدأت تنطلق من النظرية البطريركية والفكر النسوي الليبرالي. والاثنان يعتقدان بفكرة السيطرة الذكورية، وأن الرجل هو مصدر معاناة المرأة ومصدر الاضطهاد الواقع عليها.

فالحركة النسائية المعاصرة تنطلق من منطق الصراع مع الرجل، وأن التحيز ضد المرأة إنما هو أمراً مرتبطاً بالرجل وليس بالنظام الاقتصادي – الاجتماعي السائد داخل المجتمع خلال مرحلة تاريخية معينة.

وأخيراً، فإنه استناداً إلى التحليل السابق، يمكن القول بأن الحركة النسائية المصرية في مرحلتها الأولى (الكلاسيكية)، اقتربت في خصائصها ومنطلقاتها الفكرية والنظرية وفي طبيعة القضايا التي تتبناها والآليات التي تعمل بها، من مفهوم حركات تحرير المرأة.

أما الحركة النسائية المعاصرة، فقد اقتربت من مفهوم الفيمينزم أو حركة "التمركز حول الأنثى"، وذلك حينما تبنت منطق الصراع مع الرجل، وحينما أدركت المرأة باعتبارها كياناً منفصلاً عن مجتمعها، وأيضاً حينما بدأت تروج لمفاهيم نسوية غربية ساهمت إلى حد كبير في إفراغ الحركة النسائية من مضمونها النضالي والاجتماعي.