# اختيار

Ikhtyar

مطبوعة غير دورية

إهداء

إلى يارا سلام

# المحتوى


**المقدمة**

**التضامن النسوي**

سارة سالم

**النسوية كخطاب اجتماعي**

تامر موافي

**النسوية الإسلامية والربيع العربي: نهوض أم سقوط**

فاطمة إمام سكوري

**من يخاف من الشريعة؟ النسوية الإسلامية والحوكمة الإسلامية**

يارا سلام

**لترقصي بها غزلك المفضل**

محمود

**المرآه لم تحررني**

عالوس

**بين ثناياه وتموجاته**

تالوس

**ما أهمية دراسة النوع في سياق الحقوق الاقتصادية؟**

ماسة أمير

**"الكوتا" وأشياء اخرى**

دعاء عبد العال

**عدسات السايبورج: التكنولوجيا والتجسيد**

فرناندو ريفيلو لا روتا

**الأمومية كنظام اجتماعي بديل**

نوارة بلال

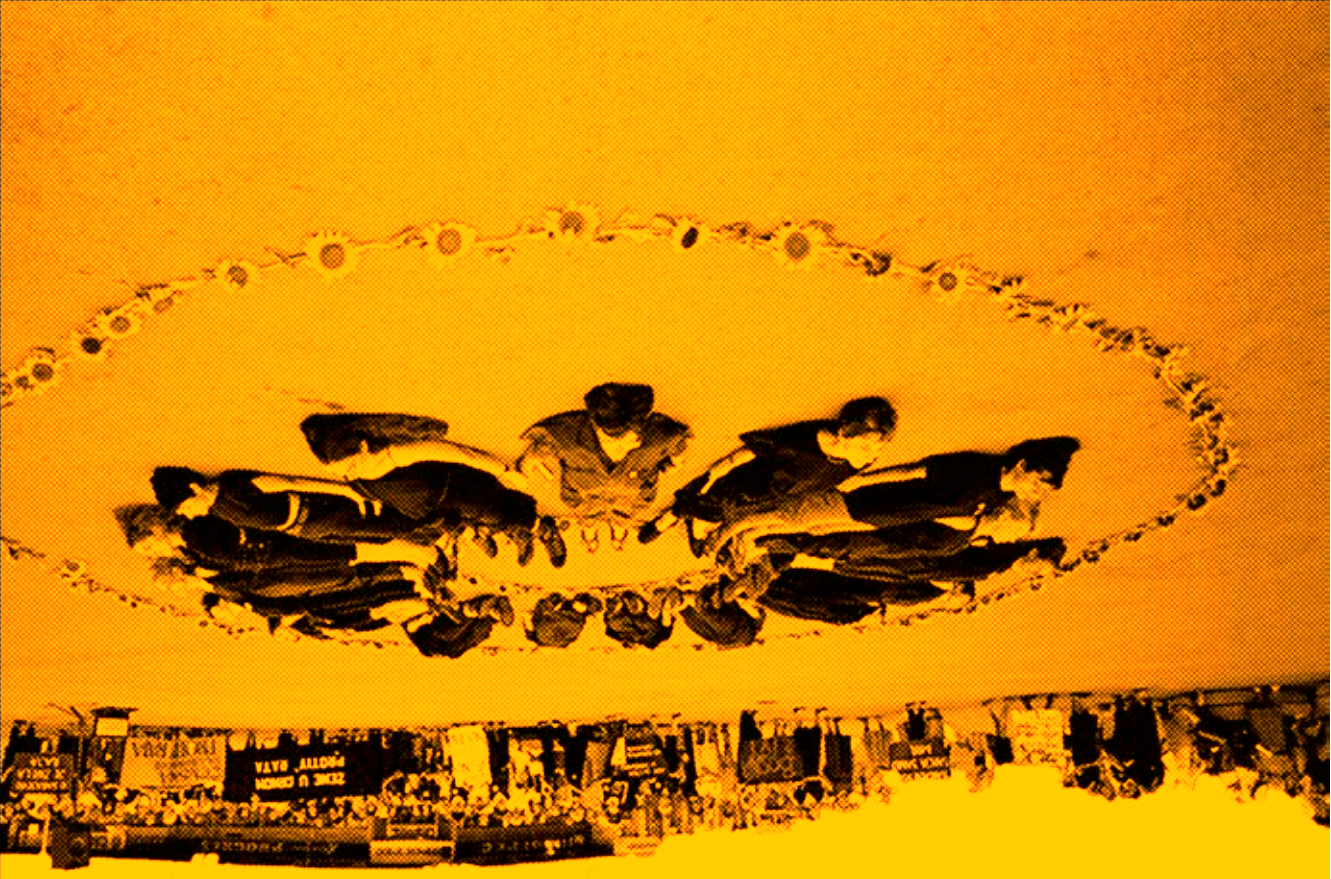
# مقدمة

تصدر هذه الدورية عن مجموعة "اختيار" لقناعتنا بضرورة وجود كتابات توثق التجارب الشخصية، والمعرفة، والأفكار، والنظريات في سياقنا باللغة التي نستخدمها سواء الفصحى أو العامية، لمشاركتها مع المهتمين والمهتمات بالقراءة على تنوعهم وتنوعهن، لإننا نتاج قراءاتنا.

إن مجموعة المقالات والأوراق بين صفحتي هذا العدد، نتاج لرغبتنا في فتح نقاش واسع، عن طريق تقديم اتجاهات مختلفة داخل النسوية من خلال تنوع كتابها، فمنها النظري ومنها الشخصي الذي أخذ من التجربة الشخصية معبرا للكتابة التي لا تطرح نتائج وإجابات بل تدعونا للتفكير، ومعرفة أنه يوجد حولنا من يمرون بتجارب مشابهة، وأننا لسنا وحدنا.

إننا نؤمن بأن "النسوية" لا تقتصر على المطالبة بحقوق المرأة، بل تتعدى ذلك وتسعى من خلال ما تقدمه من تحليلات وأدوات إلى التصدي لجميع أشكال القهر، كما نؤمن أن حياة كلا منا يتقاطع فيها أنواع مختلفة من القهر على أسس مختلفة. وفي اعتقادنا لا يمكن أن نكون نسويات أو نسويين ونقبل بالتمييز عل أساس الطبقة، أو العرق، أو اللون، أوالميول الجنسية. لا يمكن أن نكون نسويات أو نسويين، ونتقبل جرائم الأنظمة القمعية أو الشمولية، أو غيرها، التي تتخذ من الأبوية مبررا لأفعالها. لكل ذلك تأتي هذه المقالات والكتابات الشخصية التي ترفض "العادي" أو "المألوف" عن مفاهيم كثير مثل "التضامن النسوي"، وصورة الجسد في المجتمع، ومنها ما يناقش مفاهيم بمنظور نسوي اعتدنا على تكراراها دون النظر إلى تأثيرها خاصة في الاقتصاد والسياسة، كما تركز مقالتان على تحليل أطروحات "المدرسة النسوية الإسلامية" وجدوى هذه الأطروحات، وتركز الكتابات الشخصية على توقعات الأفراد من أجسادهم، ونختتم المقالات بمناقشة أطروحات قد يراها البعض "متطرفة" ويراها أصحابها في صميم العلاقات الإنسانية التي تتطور في اتجاهات مختلفة في عصرنا.

إن رؤية الكلمات والأفكار والتجارب مكتوبة هي فعل شخصي، وبعد مشاركته مع القراء يصبح فعلا جماعيا عاما، وتجربة مشتركة بين الكتاب والقراء، نأمل أن تفتح حوارات عما يمكن أن يتغير.



# التضامن النسوي

سارة سالم

**يدرك مؤيدو النسوية الذين يعرفون آثار النظام الأبوي (الذكوري) أننا جميعاً في نفس المركب ونواجه نفس مخاطر النظام الأبوي (الذكوري) ، وأن قمع المرأة أمر عالمي.**

نوال السعداوي

يعد غياب التضامن بين مؤيدي النسوية داخل مجتمعات بعينها وعلى المستوى الدولي أحد أكبر التحديات التي تواجه النسوية. وفي هذه المقالة، أود أن أتناول بعض الأسباب وراء صعوبة تحقيق التضامن، وأقدم اقتراحاً بأن نظرية التقاطعية[1] هي أحد الطرق التي يمكن من خلالها خلق التضامن على مختلف المستويات.

ويبدو أن المناقشات والحوارات بشأن معنى النسوية لا تنتهي. وبما أن مؤيدي النسوية مرتبطون بمختلف المواقع والأماكن المتعلقة بالسلطة والامتيازات، فقد كانت وستظل مسألة "من يقوم بتحديد وتعريف النسوية" محل جدال . وعلى الرغم من أن النسوية باعتبارها "حركة" دائما ما يقال أنها بدأت في الولايات المتحدة وفي أوروبا في بداية القرن العشرين، إلا أن البعض قد يجادل بأن اتجاهات النسوية في واقع الأمر تواجدت في السياقات العربية حتى قبل ذلك الوقت. وفي مصر، على سبيل المثال، هيمنت عملية الضغط والدفع من أجل تحديث المجتمع من خلال منح المرأة بعض الحقوق التي كانت موجودة في أواخر القرن التاسع عشر ، قبل سيطرة أي من هذه الحركات في الولايات المتحدة وأوروبا. إلا أنه نادراً ما يتم الاعتراف بذلك، لأن العالم العربي دائماً ما يتم رسمه ووصفه على انه يفتقر إلى حقوق المرأة، مقارنة بالولايات المتحدة و أوروبا. ولهذا السبب تصور النسوية الغربية ، "النسوية" بأنها بدأت في الغرب، بين سيدات الطبقة الوسطى البيض. وقد نشرت الموجة الأولى من النسوية الفكرة التي تفيد أن المرأة غير الغربية أسوأ حالاً من المرأة الغربية، ومن ثم ظهر ذلك النوع من النشاطات الذي انشغل به الكثيرون والتي ينادي بـ "إنقاذ المرأة السمراء من الرجل الأسمر". كما اتجهت الموجة الثانية من النسوية بصفة خاصة إلى النظر إلى تحرير المرأة من حيث التحرير الجنسي، واستمرت في تعميم هذا المنهاج. وفي الحقيقة، أود أن أقول أن الاتجاه نحو التعميم هو المشكلة الرئيسية أمام كثير من أمور النسوية الغربية. وأياً كانت القضايا المحددة ضمن جدول أعمالهم فإنهم يفهمونها على أنها قضايا عمومية وعالمية.

وعلى الرغم من سيادة موجتي النسوية الأولى والثانية، سرعان ما ظهر النقاد من باقي العالم مدعين أن النسوية الغربية كانت تقوم على الإقصاء والاستعلاء العرقي. فالمرأة في نصف الكرة الأرضية الجنوبي أصبحت مرتبطة بالأهداف العامة للنسوية – المساواة بين

1 التقاطعية: هو مفهوم يستخدم عادة في النظريات النقدية، ليصف كيف ترتبط الأجهزة القمعية ببعضها (العنصرية، الطبقية، رهاب المثلية، ....)، ولا يمكن اختبار أي منها بشكل منفصل. آتى المفهوم في البداية من الباحثة القانونية كيمبرلي كرينشو في عام 1989م واستخدم بشكل كبير في النظريات النقدية، خاصة النظريات النسوية، عند مناقشة القمع المنهجي. يجب نسب الفضل إلى كيمبرلي كرينشو في تكوين مصطلح "التقاطعية" وتعميم المصطلح بشكل أكبر.

الجنسين، وهذا يمثل النهاية لمفهوم الأبوية (الذكورية)، وحرية الاختيار. ومن ناحية أخرى، فإن الافتراضات التي تتعلق بكيفية الوصول إلى هذه الأهداف وتحقيقها تتمركز حول الغرب، ويبدو أنه لا علاقة لها بحياة المرأة وخبراتها في الدول غير الغربية. ومن ضمن النقد الموجه والذي يتمتع بأهمية خاصة هو أن النسوية الغربية تميل إلى وضع النوع الاجتماعي فوق جميع العلاقات الاجتماعية الأخرى، بدلاً من اعتباره واحداً ضمن الكثير من العلاقات الاجتماعية التي تتقاطع وتتشابك مع بعضها البعض. وقد تحدى ذلك كثير من مؤيدي النسوية من الأفارقة الأمريكيين (الأمريكيين الملونين ) والعالم الثالث، حيث يقولون أن العرق والدين والجنسية والجنس ومجموعة أخرى كبيرة من الهويات الاجتماعية تعد جزء جوهرياً من الاضطهاد الذي يواجهونه. فلا يمكن ولا يجب أن يتم وضع نظريات تخص النوع الاجتماعي وحده، بل باعتباره متداخلاً ومتشابكاً مع هويات أخرى.

وقد أدى وضع هذه الأنواع من النظريات إلى "التقاطعية " وهو منهج وضعته كيمبرلي كرينشو Kimberle Crenshaw في الثمانينات كمحاولة لتحويل النسوية إلى مشروع أكثر شمولاً. وفي أغلب الأحيان تستخدم كرينشو Crenshawالتشبيه بالكلمات المتقاطعة لشرح التقاطعية: "التقاطعية هو ما يحدث حينما تحاول إحدى السيدات من الأقليات أن تجوب التقاطع الرئيسي في المدينة .... والطريق السريع الأساسي هو "طريق التمييز العنصري". وقد يكون أحد الشوارع المتقاطعة هو الاستعمار، ثم شارع النظام الأبوي (الذكوري). فهذه السيدة يجب أن تتعامل مع جميع صور القمع وليس فقط مع أحدها، والتي تتصل معا لتصنع غطاءً من القمع ثنائي وثلاثي ومتعدد وكثير الطبقات.

ومن الضروري أن نتذكر أن التقاطع ظهر كرد فعل مباشر للطبيعة الإقصائية في كثير من الأحيان للنسوية السائدة. وبالتالي، فإن الانجاز الرئيسي الذي حققته التقاطعية هو أنها أصبحت أكثر شمولاً لمختلف الخبرات، والحقائق والهويات كما أنها صارت أكثر استيعاباً لطريقة عمل السلطة من أجل الإقصاء / الاحتواء. وهذه "الموجة الثالثة" من النسوية – والتي تتضمن التقاطعية – تشكل تحدياً رئيسياً للنسوية الغربية، ولكن للأسف، لم تتمكن من نزع النسوية الغربية من وضعها المهيمن. ولا زال يصعب تشكيل روابط نسوية متعددة الجنسيات بسبب عدم رغبة النسوية الغربية في الاعتراف بوضعها وامتيازاتها. وحتى يتم قبول حقيقة أن خبرات المرأة تختلف وأن الأنشطة النسوية لا يمكن تعميمها، ستظل بعض

الأفكار الخاصة بماهية النسوية سائدة كما ستقوم بإقصاء بعض الناس.

واذا تناولنا حالة مصر، من الواضح أن الكفاح من أجل حقوق المرأة قد بدأ قبل وقت طويل من ظهور الموجة الأولى من النسوية في الغرب. وفي الحقيقة، فإن مصر لها تاريخ طويل من المناظرات والحوارات والمناقشات بشأن قضايا النوع الاجتماعي في المجال العام، وقد كان للمرأة دوراً مركزي في أحداث سياسية واجتماعية واقتصادية لا حصر لها. إلا أن كثير من المناقشات والأحاديث النسوية ذات الصلة بالموجة الأولى جاءت إلى مصر من خلال الهياكل الاستعمارية. ففي أغلب الأحيان تقوم الإمبراطوريات الأوروبية باستخدام المرأة العربية والأفريقية كأداة يمكن من خلالها نزع الشرعية الخاصة بثقافات وحضارات البلاد التي تحتلها. ولم تكن مصر استثناءً. فقد قام كثير من المصلحين المصريين في أوائل القرن العشرين، مثل محمد عبده وقاسم أمين بتشجيع المصريين على تبني قيم وسلوكيات الغرب وبالأخص فيما يتعلق بالنوع الاجتماعي. وقد أدى هذا إلى تشويش عدم المساواة الشديد بين الجنسين القائم في البلاد الغربية، كما فرض مفاهيم أجنبية عنيفة لكل من النوع الاجتماعي والنسوية على المجتمع المصري – وهو مجتمع كان له الحركة النسوية الخاصة به في ذلك الحين.

وكما حدث مع كثير من المجتمعات الخاضعة للاستعمار ، أصبحت النسوية الاستعمارية الشكل السائد للنسوية. وقد أدى ذلك إلى وجود معضلة كبيرة بعد عملية إنهاء الاستعمار، حيث رأى الكثيرون أن النسوية تعد من "الواردات الأجنبية" – وقد كانت هكذا بالفعل . وعليه انتقلت الحركة النسوية الغربية إلى كل مكان، على الرغم من أنها تقوم بإقصاء كثير من تصورات هوية النساء والنضال النسوي .

ويلعب هذا النوع من الإقصاء دوراً داخلياً أيضاً. ورجوعاً إلى مصر، من الواضح أن الحركة النسوية كانت دائما ما تواجه مشكلات في التعامل مع مفهوم الطبقة، ولنتخذ مثالاً لذلك. قام مؤيدو النسوية من الطبقة العليا والمتوسطة والمتأثرون بالأفكار الليبرالية والغربية ذات الصلة بالنسوية، بالسيطرة على المجالات النسوية والمجتمع المدني مما أدى إلى ظهور فن الخطابة والنشاطات النسوية والذي يقولب ويشوه صورة الطبقة العاملة من السيدات المصريات، اللاتي غالباً ما يشعرن بسوء التمثيل. وبدلاً من محاولة العمل مع مثل هؤلاء السيدات، فإن مؤيدي النسوية غالباً ما ينتهي بهم الأمر بالتحدث بالنيابة عنهن حيث يفترضون أنهم يعرفون ما هو الأفضل. ويشبه ذلك الطريقة التي يقترب بها مؤيدو النسوية الغربيون من المرأة العربية.

قد تكون التقاطعية هي الحل لكل من التوترات الداخلية والخارجية ذات الصلة

بالنسوية. كما يمكن اعتبار التقاطعية  واحد من أهم الانتقادات المتعلقة بالإقصاء والبساطة وإضفاء الجوهرية علي الاتجاهات التي أزعجت النسوية وأضرتها لمدى بعيد. وبدلاً من اعتبار الهويات منفصلة عن بعضها البعض، من المهم أن نفهم طريقة تقاطعها . فالمرأة ليست امرأة فحسب، فهي دائماً ما تقوم بأشياء أخرى كثيرة. ولذلك فإن خبرة أي امرأة تختلف عن خبرة غيرها من السيدات.

ولتجنب المشكلات التي تتعلق بسوء التمثيل وترسيخ الفئات والهويات، من المهم بالنسبة للباحث أن يكون قادرا على التفكير الانعكاسي، وعلى استعداد أن يتقبل خطأه ، ويتقبل جميع أنواع المعرفة. ويجب أن يتم بناء المعرفة من أسفل إلى أعلى، كما يجب أن يدرك الباحثون والنشطاء والعاملون  في المجتمع المدني دورهم في خلق هذه المعارف.

# النسوية كخطاب اجتماعي

تامر موافي

**"لست في حاجة إلى التخلي عن أنوثتي حتى أحصل على حقي في المساواة بالرجل!"**

هذه العبارة ترددت بأكثر من صيغة في إطار حوار على شبكتي التواصل الاجتماعي "فيسبوك" و"تويتر" حول إزالة أو عدم إزالة المرأة لشعر الجسم (الزائد). العبارة ليست جديدة بالطبع. هي في الواقع أحد شعارات توجه كامل في الحركة النسوية. وبالتالي لم تجد كثيرات ممن استخدمنها للتعبير عن رفضهن للربط بين "النسوية" وبين الجدل حول إزالة شعر الجسم الزائد أي تناقض بين موقفهن هذا وبين كونهن يعرفن أنفسهن على أنهن نسويات ومدافعات عن حقوق المرأة.

يفترض بمفهوم الأنوثة أن يكون أساسيا في التمييز بين الرجال والنساء نتيجة كونه يرتبط بالاختلاف البيولوجي بين الجنسين. وهذا ما يفسر عدم حاجة النساء إلى التخلي عنه لتحقيق المساواة بالرجال. فالمساواة لا تعني أن تتحول النساء إلى رجال. ولكن استخدام هذا التفسير عندما يتعلق الأمر بإزالة شعر الجسم الزائد يواجه إشكالية بسيطة. شعر الجسم في الحقيقة ليس زائدا. هو نتيجة عادية لطبيعة الأنثى البيولوجية. أن تكوني أنثى فإن هذا يعني أن ينمو الشعر في مناطق مختلفة من جسدك، تماما كما هو الحال مع الرجل وإن كان ذلك بكثافة مختلفة عادة. في الواقع يمكن القول بأن شعر الجسم لا دخل له مطلقا في التمييز البيولوجي بين الذكر والأنثى فهو ينمو على أجساد أفراد الجنس البشري كله بكثافة متغيرة ولا يوجد حتى خط فاصل بين الجنسين في كثافة شعر الجسم تقع كل الإناث على أحد جانبيه بينما يقع كل الذكور على الجانب الآخر منه.

اعتبار الشعر النامي في مناطق معينة من جسم المرأة زائدا هو بالتأكيد تصور اجتماعي، وإزالة هذا الشعر هي مجرد ممارسة اجتماعية معتادة في بعض المجتمعات أكثر من غيرها وفي حالات كثيرة دون غيرها. ارتباط كل من التصور والممارسة الاجتماعيين بالأنوثة هو في حد ذاته مجرد تصور اجتماعي آخر. وهو في الواقع يكشف تناقضا داخليًا في مفهوم الأنوثة نفسه، كما أنه يكشف تناقضا داخليا يفترض به أن يكون واضحا في العبارة التي بدأنا منها؛ لا يمكن اعتبار أي ممارسة اجتماعية ضرورية لتحقيق المرأة لأنوثتها إن كانت هذه الأنوثة حقيقة بيولوجية، ومن جانب آخر إن كانت الأنوثة حقيقة بيولوجية فلا مجال أصلا لتخلي أي امرأة عنها. وبعبارة أخرى إن صدقنا أن الأنوثة حقيقة بيولوجية أو أنها نتيجة ضرورية لحقيقة بيولوجية فإن تلك العبارة لا معنى لها على الإطلاق. وبالعكس لا يكون لهذه العبارة قيمة عملية إلا إذا سلمنا بأن الأنوثة ذاتها هي مجرد مفهوم اجتماعي وليست حقيقة بيولوجية أو نتيجة ضرورية لحقيقة بيولوجية.

يبدو من المزعج تصور أن الأنوثة ليست حقيقة بيولوجية. في نهاية المطاف ثمة فوارق بيولوجية واضحة وحاسمة بين إناث الجنس البشري وذكوره. هناك أولا الفارق الجيني. تحمل إناث الجنس البشري كروموسوم XX في حين يحمل ذكوره كروموسوم XY. هناك الفوارق المادية والفسيولوجية بين الجهازين التناسليين للجنسين بأجزائهما الخارجية والداخلية، وهناك الفوارق بين الغدد والهرمونات التي تفرزها، بخلاف الفوارق الظاهرة الثانوية (عظام الإناث الأقل كثافة، تجمع الدهون في مناطق معينة من أجساد النساء بخلاف الرجال، اختلاف تركيب الحنجرة مما يمنح الرجال صوتا أعمق أو أغلظ، الخ). الدليل البيولوجي كبير فيما يبدو. ولكن به عدة مشاكل بسيطة. أولها عدم التجانس. فالمجموعات

المختلفة من الخصائص المذكورة لا تجتمع مع بعضها البعض بشكل دائم. هناك تفاوت دائما بين تمتع كل فرد من أفراد الجنس البشري ببعض الخصائص أكثر من غيرها وأحيانا دون غيرها. ولكن هناك ثانيا مشكلة أكبر. ليس أي من هذه الخصائص حاسما في ثنائيته، أي في كونه يشتمل فقط على خصائص للأنثى وأخرى للذكر. فحتى على مستوى المجموع الجيني لا يحمل كل أفراد الجنس البشري كروموسومات XX أو XY فقط، ثمة في الواقع تنويعات أخرى. المزعج أنه من المستحيل تحديد النسبة الإحصائية لهذه التنويعات مقارنة بالتنويعين المفترض تمييزهما للإناث والذكور بشكل حاسم. لم يحدث مطلقا أن أجري اختبار لتحديد ما يحمله جميع البشر من كروموسومات، والعينة التي أجري لها هذا الاختبار لأسباب مختلفة هي أصغر كثيرا من أن تكون ممثلة لكل البشر، والتنوع فيها كان كبيرا بشكل مزعج! بقية الخصائص المميزة ليست أفضل حظا. نسبة كبيرة (لا تقل عن 10-15%) من البشر يولدون بأعضاء تناسلية داخلية وخارجية أو أيهما غير حاسمة في تحديد جنسهم. كما أن ثمة تنوعا كبيرا في عمل الغدد وإفرازها للهرمونات من عدمه وكمية هذه الهرمونات وقابلية الجسد للاستجابة لها. الخصائص الثانوية بالطبع لا تحتاج إلى توضيح مدى تنوعها وافتقادها في حالات كثيرة إلى الحسم. في الواقع لو أننا لم نفرض مطالبتنا لأجساد البشر بأن تكون حاسمة في تحديد انتماء كل فرد إلى أحد الجنسين فإن هذه الأجساد لا تقدم لنا مجموعتين متباينتين بشكل قاطع وصريح وإنما تقدم تنوعا مستمرا وغير متجانس من الخصائص المختلفة التي يتنوع كل منها في درجته وتتركب مع بعضها بعضا في عدد لا نهائي من التنويعات!

اختبار - مطبوعة غير دورية -مارس 2015

غياب الحسم البيولوجي أحيانا، وضعفه بدرجات مختلفة في كثير إن لم يكن في أغلب الأحيان، ربما يكون أحد مصادر الممارسات الاجتماعية التي تسعى لاستكمال الناقص بيولوجيا بهدف تحقيق تمايز أكثر حسما بين الإناث والذكور. هذا التمايز الحاسم ليس حاجة أو ضرورة بيولوجية بالطبع. فالفوضى البيولوجية للجنس البشري لا تحول مطلقا دون استمراره من خلال التكاثر الجنسي، التي يفترض أنها الضرورة المنتجة للتمايز بين الجنسين في الأساس. التمايز الحاسم هو ضرورة اجتماعية ليس الهدف منها هو حفظ النوع بل حفظ منظومة اجتماعية بعينها. بعبارة أخرى التمايز الحاسم هو ضرورة لاستمرارية المجتمع الذكوري. فبشكل تبسيطي تماما لا مجال لاستمرار بناء مجتمع على أساس تفوق الذكور على الإناث إن لم يكن التمايز بينهما حاسما وواضحا. البيولوجيا لا تقدم أكثر من تمايز غير حاسم هو في أفضل الحالات مجرد ميل إحصائي لإنتاج غالبية من الأفراد لهم القدرة على أداء أحد الدورين المطلوبين لإتمام عملية التكاثر الجنسي. هذا التمايز لا يكفي وحده لبناء مجتمع يتفوق فيه أحد الطرفين على الآخر ويخضعه لإرادته وإنما يسمح في ظل ظروف مادية بدائية بميزة نسبية لعدد من الأفراد الذين لا يثقلهم الحمل والرضاعة المستمرين طيلة الوقت تقريبا والذين لا يتعرضون للمخاطر الناجمة عن الولادة المتكررة. هذه الميزة النسبية التي توافرت في ظل ظروف بدائية في فجر ظهور الجماعات البشرية (أو أسلافها على الأرجح) هي الإسهام الوحيد للبيولوجيا في إنتاج المجتمع الذكوري. كل ما عدا ذلك ينتمي إلى مئات الآلاف من السنين من التطور الاجتماعي للبشر.

قد لا يكون ما سبق كافيا لإقناع الكثيرين أو الكثيرات بأن الأنوثة والذكورة هما مجرد بنائين اجتماعيين؛ "لابد أن ثمة أساسا أعمق لهما في طبيعتنا البشرية" ستقول إحداهن، "في نهاية المطاف نحن لسنا مجرد ماكينات بيولوجية". ستشير صاحبة مقولة كهذه ومعها كثيرات إلى حقيقة أن لهن مشاعر واضحة نابعة من داخلهن وليست مفروضة عليهن من خارجهن تتعلق بما يحبين أن يكن عليه. بعبارة أخرى قد تحدد مفاهيم اجتماعية مواصفات سائدة للأنوثة والجمال، ولكن اعتزاز المرأة بأنوثتها ورغبتها في أن تكون جميلة تبدوان نابعتين من داخلها كمشاعر وتفضيلات نفسية أصيلة ترتبط بذاتها كما تعرفها. ربما لا تكون الأنوثة والذكورة ظاهرتين بيولوجيتين بشكل حاسم لكنهما ظاهرتان نفسيتان في الأساس، وهو مالا يجعلهما أقل ارتباطا بطبيعتنا البشرية على أية حال.

لا يحمل علم النفس أنباءً مشجعة لأصحاب هذا التصور. صحيح أن تعريفنا لأنفسنا كإناث أو كذكور هو جزء أساسي من تكويننا النفسي، وهو يبدأ في التشكل بطريقة حاسمة في وقت مبكر جدا في حياتنا، ربما في الأسابيع الأولى منها، ولكن الكلمة المحورية في

هذه العبارة هي "التشكل". نفسيا لا يولد أي منا ذكرا أو أنثى، بغض النظر عن تركيبه البيولوجي. التعرف على الذات، أو تَكَوُّن الذات (هما عمليتان متداخلتان، فذواتنا تتشكل من خلال تعرفنا عليها) هو عملية تبدأ بعد ميلادنا، وفي حين يتشكل الجزء الأهم من جهازنا النفسي في وقت مبكر فإن عملية تشكله لا تتم إلا بوفاتنا. الإسهام البيولوجي في تشكيل جهاز كل منا النفسي يتلخص في إتاحة جهاز عصبي معقد يتيح إمكانيات واسعة تسمح لنا بأن نكون مختلفين بشكل جذري عن أقرب أبناء عمومتنا من القردة العليا. بخلاف ذلك فإن خبراتنا الجسدية لها أهمية كبيرة في تشكيل ذواتنا، وفيما يتعلق بالتمايز النفسي بين الذكور والإناث فإن الخصائص الجسدية الظاهرة هي أحد مرتكزات تعرُّف وتعرِّيف أي منا لنفسه كمختلف عن الآخر ذو الخصائص الجسدية المختلفة. ترجمة ذلك إلى تعريف أي منا لنفسه أو نفسها على أنه ذكر أو أنها أنثى وما يستتبعه ذلك من اكتسابه لصفات نفسية محددة تتعلق بنوعه الاجتماعي (ولد/بنت، رجل/امرأة)، تأتي بشكل كامل من محيطه الاجتماعي. المحيط الاجتماعي الأهم في هذه الحالة هو الأسرة، وبعبارة أدق ما يمثله ثالوث فرويد الشهير "الأم، الابن، والأب" من أهمية كبيرة في تشكيل ذواتنا في المرحلة المبكرة من طفولتنا.

ما يفعله علم النفس إذاً هو العودة بنا إلى الاجتماعي. نحن فقط منتجات اجتماعية، بما في ذلك التفاصيل الأدق والأعمق لذواتنا حيث تنبع مشاعرنا وميولنا وصفاتنا النفسية الأساسية. يلقي ذلك ظلالا ثقيلة من الشك علي مفهومنا عن حرية الإرادة وقدرتنا على الاختيار، وهما يمثلان الركن الأساسي في تصورنا لأنفسنا كذوات فاعلة في محيطنا. يبدو الأمر وكأن تحررنا من الحتمية المادية المتمثلة في أن نكون مجرد ماكينات بيولوجية/كيميائية يقابله السقوط في أسر حتمية اجتماعية تجعل منا عبيدا للعادات وللمفاهيم السائدة في مجتمعاتنا لا أمل في تحررهم. ولكن الصورة ليست قاتمة إلى هذا الحد. صحيح أن تصورنا لأنفسنا ككائنات تتمتع بحرية اختيار كاملة مستقلة عن أي خطاب اجتماعي هي مجرد وهم، ولكن استعباد الخطابات الاجتماعية السائدة لنا بشكل كامل هو أيضا وهمي، وهذا أمر يمكن استنتاجه ببساطة من حقيقة تاريخية واضحة. المجتمعات تتغير عبر تاريخها وتتبادل الخطابات السائدة فيها مواقعها ومعها تتبدل العادات والمفاهيم الأكثر شيوعا. الخطابات السائدة نفسها تتغير ومعها الممارسات والمفاهيم التي تشكل ذواتنا. الأوضح أن أيا منا ليس نسخة مطابقة للآخر حتى وإن نشأنا في سياق ذات الخطابات السائدة في مجتمع واحد.

السبب في ذلك يكمن في طريقة عمل الخطاب الاجتماعي، فهو أولا يشكل ذواتنا من خلال صناعة مثال وهمي نسعى للتمثل به. في تركيب جهازنا النفسي يتعلق هذا بما يسمى "الأنا الأعلى super ego"، ولكن التمثل الكامل بهذا المثال مستحيل. من جانب آخر لا يخضع أي منا لخطاب اجتماعي واحد طيلة الوقت، ثمة أكثر من خطاب اجتماعي يتنازعون تشكيل ذواتنا. هذه الخطابات وممارستها ومفاهيمها تختلف عن بعضها البعض وتنشئ فينا تناقضات مختلفة. بمعنى آخر تمنحنا بدائل ليس فقط للاختيار بينها وإنما للتركيب والتعديل أيضا. وهذه هي المساحة التي تسمح بتحفيز قدرتنا على الخيال والإبداع، ومن ثم أن نكون فاعلين في تعديل ممارساتنا ومفاهيمنا إلى حد تعديل الخطابات الاجتماعية القائمة بل وخلق خطابات جديدة. هذا على وجه التحديد هو ما يفسر تطورنا الاجتماعي كبشر. فنحن صنيعة الخطابات الاجتماعية ونحن أيضا صناعها.

هل يعني كون ذواتنا صنيعة خطابات اجتماعية أنها وهمية أو زائفة؟ السؤال هو: مقارنة بماذا؟ إذا لم يكن ثمة ما يمدنا بهذه الذوات بخلاف الخطابات الاجتماعية، وبمعنى أوضح إذا لم يكن لنا كذوات بشرية فاعلة وجود سابق على أي سياق اجتماعي وخارج خطاباته فليس ثمة حقيقي وصحيح يمكن قياس الوهمي والزائف عليه. وهذا يعني أن ذواتنا كما نعرفها هي حقيقية بقدر ما يمكن لأي شيء أن يكون حقيقيا في عالمنا. ما يتغير عندما ننظر إلى الأمور من خلال الافتراضات النظرية التي طرحتها سابقا ليس الحكم على ذواتنا بالوهمية أو الزيف وإنما مفهوم الحقيقة ذاته. فالحقيقة بدورها لا تقع خارج أي سياق اجتماعي، وهي بذلك ليست وجودا مستقلا ثابتا يمكننا أن نستخدمه للحكم على الخطابات الاجتماعية وما تتألف منه أو تنتجه. الحقيقة متغير تنتجه الخطابات الاجتماعية وتتصارع حول فرض صور مختلفة له.

النسوية كخطاب اجتماعي لا تختلف عن غيرها في سعيها لفرض تصور للحقيقة مختلف عن ذلك الذي تفرضه الخطابات الاجتماعية السائدة. المشكلة أنه بالنسبة لأي خطاب تحرري يعد التسويق لنسخة مختلفة من الحقيقة بدلا من تحريرها، سقوطا في فخ إعادة إنتاج الخطابات الاجتماعية السائدة التي لا سبيل إلى التحرر إلا بإسقاطها! هذا التناقض الداخلي الكامن في جميع الخطابات التحررية ربما يفسر عدم تحقيق أي منها لنصر حاسم طوال عقود من النضال. فبينما ينشأ كل خطاب تحرري كسعي لتحرير ذات جماعية (هوية) من القمع الواقع عليها والتمييز السائد ضدها يظل وجوده في حد ذاته مرتبطا

بوجود هذه الذات الجماعية (المرأة، الملون، الطبقة العاملة، إنسان العالم الثالث، الخ). ومن ثم يتشارك الخطاب التحرري مع الخطاب النقيض له في أن كليهما يسعى بحماس كبير إلى تأكيد جوهرية التمايز الأساسي بين الذات المقموع والآخر القامع مقارنة بأي مظهر آخر للاختلاف والتعددية.

ربما يكمن البديل التحرري في تأكيد اختلاف وتعددية أوسع وأعمق من أي تمايز ثنائي. وهو ما يعني أننا كبشر نملك إمكانية لا محدودة للتنوع بحيث لا يصبح لتصنيفات حادة وشمولية مثل أنثى/ذكر، امرأة/رجل، أبيض/أسود، إلخ أي قيمة واقعية أو أثر ضروري على الطريقة التي ينبني بها وجودنا الاجتماعي. الوصول لهذا البديل لا يمكن تحقيقه من خلال إعادة تشكيل الحقيقة السائدة عن كل هوية تتعرض للقمع لتأكيد أحقيتها في المساواة بالهوية القامعة لها، فثنائية القامع والمقموع في حد ذاتها ينشئها التمايز الجوهري المفترض بين هويتهما. وبالتالي فالبديل التحرري يعتمد على تفكيك كلا الهويتين لصالح تعددية لا محدودة لا تسمح بأي تمايز يبرر السلطة أو القمع.

من السذاجة تصور أن مسارا جذريا يضع كل هوية موضع التساؤل بهدف تفكيكها هو مسار يسهل اتخاذه عمليا. وفي مثالنا الذي بدأنا به حديثنا لا يتمثل المسار التحرري ببساطة في نفي الشعار ليصبح على النساء أن يتخلين عن أنوثتهن للحصول على حقهن في المساواة. ففرض التخلي عن ممارسات ومفاهيم بعينها يتناقض مع أي فهم للحرية بنفس القدر الذي يتناقض معه الفرض القسري لهذه الممارسات والمفاهيم، كما أن المساواة في ذاتها كما أوضحنا ليست هي الهدف كونها لا تُتَصور إلا بين طرفين مختلفين بشكل جوهري ومن ثم يستحيل تحقيقها. كسبيل ثالث إذًا لا ينبغي استبدال شعار بنقيضه بقدر ما ينبغي علينا تفكيك الشعار بما يكفي لإفقاده أي معنى له. وفيما يتعلق بأي ممارسة اجتماعية لا يمكن الاكتفاء بمجرد الترويج للتخلي عنها كتعبير عن تحدي الصورة النمطية السائدة للمرأة وأنوثتها، فليس الهدف هو تحرير مفهوم المرأة أو الأنوثة من ارتباطهما بممارسات اجتماعية بعينها وإنما العكس هو الصحيح. المطلوب تحرير الممارسات الاجتماعية من ارتباطها بمفهوم المرأة أو الأنوثة بشكل حصري. هذا التحرير لا يتحقق بمجرد القول بأن التمسك بممارسة اجتماعية مثل إزالة شعر الجسم الزائد اختياري. هذا ببساطة يتجاهل حقيقة أن خياراتنا ليست حرة تماما وأنها في معظم الوقت تعبير عما تمثلناه في ذواتنا من تفضيلات تعيد إنتاجها وفق ثنائية الأنثى/الذكر. البديل عن ذلك هو أن نستخدم نقاشنا حتى لأبسط الممارسات وأكثرها اعتيادية كفرصة لوضعها موضع التساؤل وبالتالي لجعل خياراتنا الحرة وعلاقتها بالخطابات الاجتماعية السائدة مجالا مفتوحا للنقاش.

في المحصلة يتعلق أي مسار تحرري بطرح الأسئلة لا تقديم الإجابات، بكشف التناقضات وليس حلها، بفتح أفق غير محدود للتنوع والاختلاف وليس بمحاولة فرض حقيقة أحادية بديلة. وفي حين يمكننا أن نؤكد أنه لتجنب أن تبتلع النسوية بشكل كامل ويتم تمثلها من قبل الخطابات السائدة للسلطة الذكورية لتصبح مجرد خطاب هامشي خادم لها، فإن عليها أن تتمسك بدورها كخطاب تحرري وجذري، فإن ما يعنيه ذلك للنسوية كحركة وكمجال بحث نظري، يبقى بدوره سؤالا مفتوحا ليس الهدف هو التوصل إلى إجابة حاسمة له بقدر ما إن الهدف هو إعادة طرح السؤال مرة تلو أخرى.

# النسوية الإسلامية والربيع العربي: نهوض أم سقوط

فاطمة إمام سكوري

**تعد النسوية الإسلامية مدرسة تعيد قراءة النصوص الإسلامية، وتنتقد الفقه الإسلامي التقليدي، وتصنع معارف دينية تنتقد الفقه الذكوري؛ وهي ظهرت كرد فعل للهيمنة الذكورية للمنتجات الدينية والاستخدام الأبوي للدين للتحكم في حياة المرأة في المجتمعات الإسلامية.**

## النسوية الإسلامية: نوبة الربيع العربي

لقد أدى ما يسمى بالربيع العربي إلى تغيير ديناميات السلطة في المنطقة؛ فقد جلب عديد من العناصر الفاعلة الرئيسية الجديدة إلى تلك الديناميات كما أطاح بالكثير منها مثل رموز نظم الحكم في كثير من دول المنطقة. وتهدف هذه الورقة إلى تتبع وتحليل نتائج الربيع العربي وعواقبه المتعلقة بالسياسة وأوجه التفاعل وكيف أدى إلى تغيير وضع النسوية الإسلامية كمدرسة للفكر والنشاط. وسوف تبحث هذه الورقة في أمر "النسوية الإسلامية"، ما إذا كانت حصلت على مزيد من المؤيدين وتمكنت من حل بعض المشكلات أم أنها لم تحقق أي تغيير ولا وجود فعلي لها في المنطقة.

ومن الجدير بالملاحظة أن نذكر أن هذه المقالة قد تم كتابتها قبل 30 يونيو 2013، باعتبارها الموجة الثانية من الثورة في مصر، حيث أطاحت بالحزب الإسلامي الحاكم في مصر وعرضت غيرهم من الإسلاميين في المنطقة للخطر. وعلى الرغم من ذلك، أود أن أضيف أن هناك تغيير في الساحة السياسية، ولكن التغيير لم يحدث بنفس الحجم فيما يتعلق بالساحة الاجتماعية، حيث يوجد رموز أخرى حلت محل الإخوان المسلمين مثل حزب النور السلفي، والذي يتقلد نفس الحكم البوليسي في إطار السياسة المصرية، باعتباره ممثلا للإسلام "الحقيقي" كما يلعب دوراً سياسياً واجتماعياً لخلق حلقة الوصل بين ما هو ملائم وما هو غير ملائم وفقاً لوجهة نظرهم الوحدوية.

## النسوية الإسلامية: البداية

تعد النسوية الإسلامية مدرسة تعيد قراءة النصوص الإسلامية، وتنتقد الفقه الإسلامي التقليدي، وتصنع معارف دينية تنتقد الفقه الذكوري؛ وهي ظهرت كرد فعل للهيمنة الذكورية للمنتجات الدينية والاستخدام الأبوي للدين للتحكم في حياة المرأة في المجتمعات الإسلامية.

تحارب النسوية الإسلامية من أجل تحقيق المساواة حيث تطورت حينما تحول الإسلام من كونه نظام ديني وأخلاقي إلى أيديولوجية، وتمثلت الذروة في الثورة الإيرانية في 1979 وتبعها انتشار الأنظمة النظرية أو مجرد محاولات لتواجد حكم نظري مثل الجزائر في التسعينات، حينما برزت الإسلاموية (أو بمعنى آخر الأصولية أو التطرف)، وكان الادعاء أنها الطريق الوحيد للخلاص في الدول المسلمة، حيث لا يمكن إقرار أو قبول أي طرق أخرى،

وكانت هذه هي اللحظة المؤدية إلى كثير من ردود الأفعال، أحدها هو ظهور النسوية الإسلامية باعتبارها نضال للمرأة المسلمة لإنهاء قرون من التجانس الذكوري لإنتاج معارف دينية وخلق تمييز ضد المرأة ولاستحضار تراث عائشة كما أوضحت "أمنة ودود" في مقال إحياء تراث عائشة، وهي من أعلام مدرسة النسوية الإسلامية وقد اشتهرت بإمامتها لصلاة مختلطة عام 2005 في الولايات المتحدة، و التي أثارت الكثير من الجدل ، وقد تم صك المفهوم في التسعينات في القرن السابق وسط أعلى انتشار للاتجاهات الأصولية وأنصارها في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا.

## النسوية الإسلامية قبل الربيع العربي

تعد النسوية الإسلامية أحد مدارس ما يعرف بنساء الإيمان أي النسويات يعملن من داخل انساق دينية ؛ حيث يهدفن إلى تغيير وضع المرأة في الأديان. ويقمن بتفسير النصوص المقدسة والتشكيك في التفسيرات التي وضعها الإنسان، ومن ثم إدانة جدال وأحاديث الأصوليين عن المرأة، والتي يدعمها القيم والتقاليد الموروثة.

وعلى الرغم من ذلك، لم تكن النسوية الإسلامية مدرسة مرحب بها في المنطقة، فقد أثار بعض مؤيدي النسوية العلمانيين الجدل والنقد بأن النسوية الإسلامية فكرة غربية، كما أنها نتاج الشتات الأكاديمي وتلعب دوراً فعالاً في التعامل مع تزايد الإسلاميين ولكنها لن تقضي على التمييز عميق الجذور من خلال استخدام التفسيرات الدينية والقواعد والتقاليد الاجتماعية. وتصف إحدى الانتقادات الشهيرة أدبيات النسوية الإسلامية المؤلفة بواسطة مؤيدي النسوية من العرب أنها محررة بالإنجليزية ويرى النقاد أن هذا دليل على أن هذه المدرسة تخاطب الغرب وليس مجتمعاتهم و أنها ليست نتاج الحراك الفكري في الإقليم بل محاولات مسلمي المهجر لتوفيق بين الإسلام والغرب .

إلا أنه مع الوقت حدث تغير في الآراء ناتج عن الجهود المتراكمة لمؤيدي النسوية الإسلامية لتحقيق هدفهم ألا وهو تقديم معارف ومعلومات بديلة عن وضع المرأة في الإسلام، وانتقاد الحركات الإسلامية السياسية والأنظمة النظرية التي تطبق القواعد الأبوية على المرأة.

## الإسلاميين ومؤيدي النسوية الإسلامية

من الأهمية بمكان إلقاء الضوء على العلاقة بين النسوية الإسلامية والإسلاميين. وقديحدث خلط بين النسوية الإسلامية والإسلاميين ويظنون أن هناك تشابه بينهم لأن كل منهما ينتمي إلى النموذج الإسلامي، وهذا الأمر مضلل. فإن النسوية الإسلامية ترفض الإسلام السياسي بكل تجلياته مثل التطرف أو الأصولية كما ترفض موقفه المتشدد من المرأة.

وإحدى المشكلات التي يواجهها مؤيدو النسوية الإسلامية تتمثل في أن كثير من المحللين والمفكرين ظنوا أنها محاولة من مؤيدي النسوية في البلاد التي يحكمها النظام الإسلامي لخلق جدال ومناقشات توافقية كما لو أنها من "النسوية الإسلامية"، وأشهر مثال لذلك هو المثال الإيراني،حيث يحكم نظام إسلامي حاول إنتاج " نسوية دولة "، حيث ترى النسويات العلمانيات أن النسوية الإسلامية تعد من جهود الدولة لخلق نسختها الخاصة من النسوية وتدعي أنها تمثل النسوية الإسلامية. ولكنها لا تعكس الجهود الحقيقية ومنظور مؤيدي النسوية في هذه البلاد، وغني عن القول أن نسوية الدولة تعمل لخلق تفسيرات للحالات لترسيخ النظام الأبوي. ويدعي بعض "مؤيدي نسوية الدولة" أن هذه هي النسخة الإسلامية من حقوق المرأة ويعرضون مصطلحات مثل العدل و ليس المساواة . وأخيرًا فهم يقومون أيضاً بخلق جبهات / مجموعات في الأمم المتحدة وغيرها من المنتديات للترويج لمفاهيم حقوق المرأة تحت ذريعة النسبية.الثقافية

وفي الشرق الأوسط، تعد اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل مثالا على ذلك، فهي اللسان الناطق باسم الإخوان المسلمين وتمثلهم في المنتديات الدولية. وهي تضم الأكاديميين والنشطاء الإسلاميين الذين يهدفون إلى خلق مناقشات وأحاديث معارضة للمناقشات الدولية عن حقوق المرأة. وهم يصدرون المواثيق الخاصة بهم وينتقدون النشاط العلماني بشأن حقوق المرأة كما يدعون أنهم يمثلون الرؤية الوحيدة لتفسير الإسلام من أجل حقوق المرأة.

## من هو مؤيد النسوية الإسلامية؟

يتعلق هذا الجزء بالجزء السابق والسياسات المتعلقة بهذا المصطلح، فهو يلقي الضوء على كارثة هوية النسوية الإسلامية. وفي كثير من الحالات، يعمل العديد من العلماء والنشطاء في إطار اختصاصات النسوية الإسلامية والالتزام بأفكارها ومفاهيمها. ولكنهم

يرفضون أن يتم تصنيفهم، إما لأنهم يرفضون النسوية باعتبارها مفهوم غربي أو لأنهم يرون مساهمتهم كجزء من العمل من أجل تقدم الأمة الإسلامية ولأن المساواة تعد جزء من نظام القيم الإسلامي وليس لخدمة المرأة المسلمة فقط بل الأمة بأكملها. فهناك مشكلة سياسية مع استخدام المصطلح ومشكلة إدراكية لمن يستخدمون الإسلام لأنه النظام الحاكم في المنطقة بينما لا ينتمون أيدلوجيا للمدرسة.

## النسوية الإسلامية بعد الربيع العربي

بعد النجاح في الإطاحة ببعض الديكتاتوريين في 2011 كما هو الحال في مصر وتونس، بدأ كثير من المحللين في التعبير بتفاؤل أن هذا هو الوقت المناسب لنهوض النسوية الإسلامية واستخدام الدراسات والأدبيات الراسخة لمحاربة النظام الأبوي، ويفترض البعض أن النسوية الإسلامية سوف تنتشر وتنشر المناقشات والأحاديث المتعلقة بها وستؤدي إلى استمرار النشاطات الأكاديمية ذات الصلة. وكإحدى مؤيدي النسوية الإسلامية، أرى أن الطريق لا زال طويلاً. وأختلف مع نوبات الاحتفاء و التفاؤل التي قام بها الإعلام الغربي و المراكز البحثية للذين يرون أن النسوية الإسلامية تمتلك "جميع" أسباب الازدهار "الفوري"". حيث اعتقد الكثيرون أن هذا هو أفضل وقت لانتشار مفاهيم النسوية الإسلامية لمحاربة ومواجهة الدعوات المتزايدة للأحزاب الإسلامية الحاكمة الجديدة والحركات الأصولية في المجتمع لإبعاد المرأة من الساحة العامة. ويتم الترويج للنسوية الإسلامية باعتبارها الحل المنطقي الوحيد النابع من نفس النسق ، ومن ثم فهي تجيب عن أسئلة خاصة بدور المرأة ووضعها في المجالين العام والخاص. وهي تعتبر مناقشات بديلة تستخدم الأدوات البسيطة ويمكنها أن تجذب مجموعة كبيرة من الوسطيين.

وحتى الآن لم يتمكن مؤيدو النسوية الإسلامية من مواجهة النقد والنقاد، وربما يحاول البعض ترسيخ النسوية الإسلامية ليس فقط كفكر ولكن كنشاط. وأحد السبل الرئيسية التي أراها لتعزيز دور النسوية الإسلامية هو كسب مزيد من التابعين من مختلف المجالات مثل الأئمة و الداعيات و أساتذة الفقه و سائر العلوم الشرعية و خاصة من النساء وبالإضافة إلى ذلك، يجب علينا أن نظفر بعديد من الحلفاء الذين يشاركوننا الهدف الرئيسي حتى إن كانوا في وضع مخالف، وأعني بذلك مؤيدي النسوية العلمانيين و"بعض" الناشطات والعالمات الإسلاميين. فأعتقد أنك إذا ظللت كامناً في خندقك فإن هذا لا يعني المساعدة في معركة عامة، وإضافة المزيد إلى تاريخ الاستقطاب بينما أرى أن الشك يمكن إنهاؤه عن

طريق الحوار وليس بانتقاد الغير. نحن في حاجة إلى الاتحاد في مواجهة الاتجاهات التي تكبح حقوق المرأة، نحن مختلفون ولكن عدونا واحد.

وبالإضافة إلى ذلك، يعد من الأهمية بمكان تقديم المعارف باللغة العربية، حيث يمنح هذا التعريب الفرصة لمجموعة أكبر من الناس للتفاعل مع وجهة نظرنا كما ستخلق نقاش وحوار عام ينفي الأفكار الخاطئة والمغالطات التي يروجها الإسلاميون والتي تفيد بأنهم لديهم الحل الوحيد، وهذا ما يحدث حالياً ولكن خلق المعارف ونشر المعلومات يعد عملية بطيئة ومثال لذلك عقد مؤتمر عن النسوية والمنظور الإسلامي الذي نظمته مؤسسة المرأة والذاكرة في مصر، كنوع من المعلومات البديلة ورغبة المنظمين في نشر الوثائق العربية قدر الإمكان في مارس 2012.

وأخيراً سأختتم قائلة أن التكهنات يجب أن تكون مبنية على حقائق وعلى الاعتبارات البيئية. وبقدر ما أتمنى أن يستمع الجميع إلى النسوية الإسلامية إلا أنني أرى أننا نحتاج إلى العمل أكثر لتحقيق هذا الهدف وللتأمل في خلق استراتيجيات مشتركة مع حلفائنا. وعلى الرغم من ذلك، أنا أؤمن بأن الجهاد من أجل النوع الاجتماعي يتزايد ويزداد قوة لإبطال كل ما صاحب الإسلام من اتجاهات أبوية.

ويجب أن نكون مطلعين على آخر المستجدات والتطورات وأن نتمكن من تشكيل المناقشات والجدل للتعامل مع الوضع الحالي وأن نأخذ في اعتبارنا أننا في حاجة إلى أن نكون راسخين ومنغمسين في مجتمعنا. كما يجب أن يكون لدينا حس مرهف بالأحداث المحلية وأن نقوم بتشكيل تحالفات مع اللاتي قد يشاركننا خط الأساس حتى وإن كان لديهن أدوات مختلفة أو يعشن في خنادق مختلفة.

# من يخاف من الشريعة؟ النسوية الإسلامية والحوكمة الإسلامية

يارا سلام

## النسوية الإسلامية: نوبة الربيع العربي

لقد أدى ما يسمى بالربيع العربي إلى تغيير ديناميات السلطة في المنطقة؛ فقد جلب عديد من العناصر الفاعلة الرئيسية الجديدة إلى تلك الديناميات كما أطاح بالكثير منها مثل رموز النظام الحاكم السابق. وتهدف هذه الورقة إلى تتبع وتحليل نتائج الربيع العربي وعواقبه المتعلقة بالسياسة وأوجه التفاعل وكيف أدى إلى تغيير وضع النسوية الإسلامية كمدرسة للفكر والنشاط. وسوف تبحث هذه الورقة النسوية الإسلامية، ما إذا كانت حصلت على مزيد من المؤيدين وتمكنت من حل بعض المشكلات أم أنها لم تحقق أي تغيير ولا وجود فعلي لها في المنطقة.

واكب عام 2012 في مصر صعود الإسلام السياسي في السلطتين التشريعية والتنفيذية. لقد ميز بداية العام انطلاقة أول برلمان منتخب يفوز فيه حزب الحرية والعدالة بغالبية المقاعد، يليه حزب النور مما أثار كثير من المخاوف بشأن مستقبل التشريع ووضع القوانين، ليس فقط فيما يتعلق بقضايا المرأة ولكن أيضاً الحقوق والحريات بصفة عامة. وبعد أن أصبحت غالبية المقاعد في البرلمان من نصيب أكبر مجموعتين تمثلان الإسلام السياسي في مصر، خشي المراقبون بما في ذلك المجموعات النسوية، أن هذا الأمر سيؤدي إلى منافسة بينهما مضمونها "من أكثر إسلاما" من الآخر، وهذا يترك مساحة صغيرة جداً لغير المنتمين إليهما ، من البرلمانيين للدفاع عن وممارسة الضغط من أجل مزيد من القوانين الليبرالية.

وفي الفترة الزمنية القصيرة التي كان يعمل البرلمان أثناءها (من 13 فبراير – 14 يونيو 2012)، كانت الأخبار المختلفة تغطي مناقشات حول خفض سن الزواج، إعادة النظر في حظر الختان، وغيرها من الأمور التي تثير القلق والتي تتعلق بحقوق المرأة وحقوق البنت. ويؤمن الكثيرون أن هذه المناقشات ما هي إلا فقاعات سياسية لأعضاء البرلمان يبرهنون من خلالها لجمهور الناخبين أنهم سوف يقومون بتطبيق الشريعة. وفي حذر بدأت المجموعات النسائية في تحديد الحلفاء بين أعضاء البرلمان الليبراليين والعلمانيين كما يزعم البعض، حتى تكون هذه المجموعات متأهبة وعلى استعداد حينما تتحول هذه المناقشات إلى اقتراحات قانونية ملموسة لقوانين جديدة أو تعديلات في القوانين الحالية.

وقد تقلد الرئيس السابق محمد مرسي منصبه آخر يونيو 2012 وبدأ في تعيين أفراد من "دائرته الموثوق بها" في مناصب وزارية، كلهم تقريباً من الرجال، دون وجود أي نوايا خلال فترة حكمه هذا العام أن يشاطر هذه المناصب أي من المجموعات السياسية الأخرى. وبما أن المشهد السياسي كان منغلقاً على وجود غالبية عظمى من مجموعات الإسلام السياسي، فلم يكن هناك مساحة كبيرة لأي من الأحزاب السياسية الأخرى للدفع بالمناظرات والمناقشات السياسية عن أي موضوعات أخرى بخلاف الوضع السياسي المحاط بالمشاكل. وفي نفس الوقت، بينما يسيطر جناح الإسلام السياسي على الساحة السياسية، ظلت المجموعات النسائية في وضع يبعدها عن الجدال والمناقشات الدينية أو حتى جرفها إلى دفاع ديني عن مواقفهن وأوضاعهن. وقد يؤمن البعض بشكل مشروع، انه في ظل المشهد السياسي مثلما الحال في مصر في 2012، ستتشكل مجموعات نسوية إسلامية قوية للدعوة من أجل تبني منظور مختلف للشريعة، لمواجهة الاتجاه السائد السياسي والاجتماعي، ولكن لم يكن الحال هكذا. وكان هناك جهود فردية قليلة لمعالجة هذه المناقشات والأحاديث – سواء فيما يتعلق بالقدرات الشخصية او داخل المنظمات والهيئات – من منظور يؤيد النسوية

الإسلامية. وعلى نحو خاطئ تم تصوير المرأة التي تنتمي إلى المجموعات الإسلامية السياسية وتتحدث عن حقوق المرأة بأنها تمثل المنظور النسوي الإسلامي، ويرجع ذلك إلى الطبيعة العلمانية الغالبة على الحركة النسوية الحالية في مصر والموقف السياسي الذي اتخذه كثير من مؤيدي النسوية بعدم الاشتباك مع النصوص الدينية.

ولم يكن الموقف السابق ذكره لمؤيدي النسوية وللمنظمات النسوية متسقا مع القرار الخاص بمختلف مجموعات المجتمع المدني، بما فيهم مؤيدي النسوية، ويفيد بعدم إقامة حملات ضد نص الشريعة في مسودة الدستور حتى لا نفتح حرباً سياسية اجتماعية. وأحد الأمثلة التي نشرها أحد النقاد من منظور نسوي إسلامي ضد بيان من حزب الحرية والعدالة هو ما كتبته ضدهم فاطمة إمام في فبراير 2012، .وقد يبدو هذا القرار الاستراتيجي أكثر فائدة اذا تم تشكيل مجموعة للعمل في "الدعوة وتبني القضايا" يمكنها الرد على التصريحات التي يدلي بها السيدات أو الرجال الذين ينتمون إلى مجموعات الإسلام السياسي، وذلك بهدف إثراء المناقشات والحوارات في المجتمع عن قضايا المرأة من منظور نسوي إسلامي. وعلى الرغم من ذلك فقد تم ترك الساحة للأصوات المحافظة التي تسيطر على المناقشات والحوارات الخاصة بقضايا المرأة على المستوى السياسي، دون وجود أي خطة واضحة عن كيفية مواجهة ذلك بأدوات مشابهة للأدوات التي يستخدمونها.

وقد تم طرح حجج مشروعة مضادة من قبل مؤيدي النسوية العلمانيين بعدم استخدام خطاب ديني وعدم اشتراك مؤيدي النسوية الإسلامية في أعمال الدعوة الخاصة بهم. وتفيد الحجة الأولى بأن مثل هذه الإستراتيجية سوف تضر بالحركة وترجع بها إلى الوراء وإلى فترة تسبق المكاسب الحالية، والتي لم تتم بناء على حجج مؤيدي النسوية الإسلامية. وتبين الحجة الثانية أنه من الخطر الخضوع "للابتزاز" الديني والاجتماعي من قبل هذه المجموعات.

والسؤال الهام الذي يجب بحثه هنا هو "هل كان لغياب مجموعات نسوية إسلامية قوية وراسخة تأثير سلبي على الخطاب الإسلامي السياسي الذي يتعلق بحقوق المرأة أم لا؟". والحقيقة هي أن نظام مبارك لم يكن أقل محافظةً –على الرغم من كونه أقل تلفظاً فيما يتعلق بالجدالات الدينية – ولكن الدولة في هذا الوقت كانت ترعى وتساند سلسلة من الإصلاحات القانونية دون اي تحول اجتماعي حقيقي، مما ساعد في الهجوم ضد هذه القوانين، وكانت الذريعة هي أن هذه القوانين تم سنها بواسطة النظام السابق – والتي أطلق عليها "قوانين سوزان مبارك". وقد قامت النسوية التي ترعاها الدولة – وعلى الرغم من أنها غير قائمة على أسس دينية – بتجريد هذه القوانين من أي دعم شعبي ومن ثم

ساعدت في التشكيك في شرعيتها وقانونيتها. وقد يذكر البعض أن كلا النظامين – نظام مبارك ونظام مرسي – لم يعكسا أي مطالب نسوية حقيقية، وعلى الرغم من ذلك لم يكن هناك سبب واضح في ظل نظام مبارك لمعالجة قضايا وموضوعات حقوق المرأة من منظور مؤيدي النسوية الإسلامية، بينما كان ضرورياً في ظل الغالبية من الإسلاميين السياسيين في السلطتين التنفيذية والتشريعية.

وهناك عدد من المزايا في العمل من خلال النسوية الإسلامية في إطار الحوكمة الإسلامية، لمن يؤمنون بالأولي كمفهوم. وتتمثل الميزة الأولى في قبول الآراء المختلفة للنسوية لإثراء المناقشات والأحاديث المحلية عن قضايا المرأة، وعدم الزج بالحركة في طريق وحيد للرد على انتهاكات النظام لحقوق المرأة. والميزة الثانية هي، سواء رضينا أم لم نرضى ، أن مصر دولة يتم فيها استخدام التصريحات الدينية على نحو موسع حينما يتم مناقشة قضايا وموضوعات المرأة. فعلى سبيل المثال، فإن قانون الأسرة، ضمن قوانين أخرى يستند على الأحكام الدينية وسيكون مفيداُ جداً بالنسبة للحركة النسوية المحلية إشراك مؤيدي النسوية الإسلامية عند وضع الاستراتيجيات، ليس فقط لأنهم سيتبعون نفس لغة الحوار باعتبارها الاتجاه السائد، ولكن أيضاً لأن عملهم جنباً إلى جنب مع مؤيدي النسوية العلمانيين سوف يقوي ويرسخ الحركة في مواجهة المجموعات الإسلامية السياسية المحافظة التي تحاول تصوير مؤيدي النسوية العلمانيين "كغربيين".

ويعد تصاعد العنف الجنسي أحد الانتهاكات التي عانت منها المرأة في العامين الماضيين، سواء على أيدي القوى الأمنية أو من قبل الجهات الفاعلة خارج الدولة. وقد أدى الهجوم على المدافعين عن الحقوق الإنسانية للمرأة WHRD من قبل مؤيدي مرسي وحزب الحرية والعدالة في ديسمبر 2012 إلى تذكرتنا بالهجوم ضد المدافعين عن الحقوق الإنسانية للمرأة في ظل نظام مبارك في 2005. وخلال العام الذي سيطر فيه على مصر الغالبية التي تنتمي إلى مجموعة الإسلام السياسي، لم يتغير الوضع وذلك فيما يتعلق بالطريقة والأسلوب الذي تتعامل به الدولة مع المرأة في المجال العام وذلك حتى آخر يوم لمرسي باعتباره أول رئيس منتخب بعد ثورة 25 يناير. ومنذ قيام الجيش بالإطاحة بمرسي في 3 يوليو 2013، لم يتم اتخاذ أي خطوات من قبل الدولة لمواجهة ومعالجة موضوعات وقضايا حقوق المرأة، أو حتى على الأقل، الاعتراف بمسئوليتها تجاه الانتهاكات التي عانت منه المرأة منذ بداية الثورة، وذلك حتى يتم الانفصال الحقيقي عن النظام السابق. وفي هذا الإطار، فإن أهمية تضمين الأصوات المؤيدة للنسوية الإسلامية في " المناقشات والأحاديث النسوية المصرية لا تتعلق بما إذا كانت الدولة تحت الحوكمة الإسلامية أم لا، لأن السنوات الثلاثة الماضية أظهرت أن

المجتمع والدولة لهم  طبيعة محافظة لا تحمي حقوق المرأة – بغض النظر عما إذا كانت الدولة يحكمها الإسلام السياسي أم قوى أخرى. وعلى الرغم من ذلك، من المهم تضمين هذه الأصوات، إذا كانت الحركة النسوية المصرية ترغب في مواجهة الأمور الثقافية والاجتماعية والقانونية وكسب مزيد من الدعم الشعبي لقضيتهم .

# أعدتُ لك أنا دقات قلبي، لترقصي بها غزلك المفضل

محمود

**"أعدتُ لك أنا دقات قلبي، لترقصي بها غزلك المفضل" معرفتش ابدأ منين بس الجملة دي في أغنية يوري مرقدي في أوائل الألفية التانية، كنت ساعتها مثلاً عندي 13 سنة ، وفاكر كانت الأغنية دي بتحرك كل حاجة في جسمي.. كانت يمكن بتهيجني أو مش قادر بالظبط أوصف الشعور وقتها كان اسمه إيه.. أقروا الجملة من الأغنية تاني وحاولوا تفهموا.....**

وأنا صغير شوية عن كده، يمكن من وأنا عندي سبع سنين أو حاجة، فاكر إني كنت بهتم أوي بجسم الناس وبحب أعرف إيه الحاجات اللي مستخبية ورا لبسهم وإيه الحاجات الكتيرة اللي متغطية تحتيها.. كنت مثلاً في المدرسة باخد قصة عن خمس رجالة تاهوا في البحر لمدة عشر شهور أو حاجة زي كدا... كانت قصة حقيقية عن خمس رجالة من أفغانستان أو بلد من وسط أسيا، مش فاكر التفاصيل أوي بصراحة.. بس فاكر كان في صورة ليهم في كتاب المدرسة لما لقوهم، بس فاكر تفاصيل كتير من الصورة دي وهما لابسين فنلات وشورتات وكلهم حاضنين بعض... وكل تفكيري وقتها إني كنت عايز أكون تاية معاهم في وسط البحر وأشوفهم كلهم و هما من غير هدوم و أنام في وسطيهم كلهم ونحضن بعض... مش هشرح اهتمامي بالقصة دي في حياتي لأنه المعنى واصل... ممكن دي تكون قصة سهلة تتحكي عشان ليها بداية و نهاية... بس عندي قصص كتير في نفس العمر و ممكن لحد خمس أو ست سنين بعدها مشابهة، عن كوني بشوف رجل قدامي وهكون نفسي ألمسه أو أشوف أيه مخبيه مني تحت لبسه.. و كان عندي احتكاكات كتيرة بناس مهتمة إنها تكون جزء من قصتي.. منهم عيال صغيرة في سني لما نحب نستكشف عن جسم كل واحد فينا عامل إزاي، ومنهم كمان رجالة كبار... مكنتش عارف وقتها أهدافهم إيه بس في نفس الوقت، عمري ما حسيت أن حد بيستغلني لأني كنت دائماً أنا اللي ببدء الحركة الأولى ودي حاجة تانية كمان في حياتي مش بفهمها أوي..

بين زمان ودلوقتي لما ببص على حياتي بحس إني عشت تجارب كتيرة منها المفيد ومنها الضار(المعفن) أو حتى التجارب اللي ملهاش ذاكر كبيرة في حياتي بس يمكن تكون أثرِت بطريقة أو بأخرى على تكوين شخصيتي دلوقتي.... بس تفضل نظرتي للناس ثابتة عن استغرابي لكرههم للتجارب أو لو هنسمي التجارب حاجة تانية فهي الاحتكاك مع باقي العالم... في ناس مش بيمروا بتجارب كتير بسبب خوفهم أو بيمروا بتجارب كتير وبيتعاملوا كأنها محصلتش برده بسبب خوف أو ضعف معين من الحياة ..من غير متوهكم عن الفكرة بس برده عايز أزود نقطة معينة ... الكلام ده على الناس عموماً سواء مثلي أو مغاير أو اي مسمي تاني... مجرد شخص قرر يقابل شخص تاني والعلاقة توسعت من مجرد يوم لتفاصيل دقيقة في جسم كل واحد فيهم..

مش عارف أختار قصة معينة وأذكرها بالذات و تكون هي دي اللي بتشرح كل تجاربي في الاحتكاك مع البشر جسدياً... لكن عندي فصيل معين من الناس ممكن أحكي عنهم عشان كانوا فترة كبيرة في التجارب الأولية في حياتي لحد سن التمنتاشر، عشان بعد كده جبت عربية ومبقتش أركب تكاسي.. طبعاً كده بان قصدي على مين؛ "سواقين التاكسي".. و أنا صغير كانت

متعتي إني أتحرش بيهم وساعات كتير لحد دلوقتي بتوحشني المتعة دي.. على قد ما كلمة تحرش شيء بشع للوصف للموقف اللي كان حاصل بس مش لاقي كلمة تانية للي كنت بعمله وساعات بيكون في فرق بسيط بين التحرش والمغازلة، ما أنا مجرد مراهق وبحاول أكتشف الدنيا متحكموش عليا من غير ما ندخل أكتر في وصف الفعل هحكي كام قصة عن التجارب دي... أول قصة مع السواقين اللي بفتكرها كتير إن مرة كنت راكب مع تاكسي وكانت المسافة صغيرة و كنت لازم أبقى سريع في أشاراتي وكنت متحمس أوي لإنه كان متجاوب في بعض الأحيان لكن أول ماوصلنا راح قالي "أنا عارف أنت عايز إيه وأنا معنديش مانع بس دي مصدر الرزق بتاعي ومش عايز أعمل فيها حاجة حرام" طبعاً هو قصده عالعربية بتاعته وكان صادق أوي في كلامه و طريقته لشرح الموقف وأنا مدايقتش خالص وقتها عشان كانت تجربة جديدة.. هو حتى كان مستعد ساعات وده حتى ساعد على تزويدي للتقرب منه بس غير رأيه في أخر لحظة.. لكن الهدف من قصته بالذات أو اللي أنا عايز أوضحه إني أنا بردو إللي ببدأ باللمس وبحط إيدي على ركبي واسيبه يخبطها وهو رايح وراجع وهو بينقل الفتيس ومن هنا بيبدأ الموضوع.. بس طبعاً في منهم اللي بيستجيب و في منهم بيرفض و يغير مكان إيديه وعمري ما حصلي موقف إن حد إتخانق معايا أو كبر الموضوع لأني كنت غالبا بعرف اقرأ اللي قدامي مستعد لتجربة زي دي أو لأ..

قصة تانية عن التكاسي بردو بفتكرها كتير... كان في مرة سواق تاكسي كان تجربة مهمة في حياتي وعملناها مرة واحدة بس ومعرفتش اقابله تاني.... كان موصلني مشوار طويل لكن قبل الأخر كده كنا خلاص كله تمام وأبتدينا نحسس على جسم بعض وقالي إنه عنده بيت فاضي وفعلاً رحنا ومكنتش خايف تماماً...كانت ليلة سعيدة جداً.. مش عارف أوصفها إزاي بس كان عندهُ أفكار جديدة عن التجربة بتاعتنا إزاي نعملها فالسرير من أوضاع مختلفة لأحاسيس بحسها من لمساته مكنتش حسيتها قبل كده رغم إنه طبعاً كان أكبر مني في السن مش أقل من خمستاشر سنة بس كان لسة عنده شغف... وكدبت الصراحة شوية لما قلت إن رحنا عنده البيت رغم إني رحت بيوت تانية كتير لكن وأنا بفتكر

دلوقتي افتكرت أوضة نومي القديمة والمغامرات الكتيرة اللي فيها وبالذات دي عشان بحكي عليها و فاكرنا وإحنا بنتشقلب في السرير، بس القصة دي كلها كانت في أوضة نومي الصفرا في إسود من غير ما أخش في تفاصيل وصلنا هناك إزاي.....

في نقطة تانية عايز أوضحها بردو إني عمري في حياتي و لحد دلوقتي إني قابلت حد ونكته أو ناكني من أول مرة... أصلاً الهارد سكس (النيك) عندي بيحتاج لأحاسيس كتيرة أوي عشان أعملها مع حد فبالرغم من جراءتي في إني ابدأ حوار جسدي مع أي حد أقابله، فكانت دايماً نابعة من أحاسيس لعب و لمس و مص و بوس... لكن عشان تروح مستوى أعمق من كده فلازم مجهود نفسي و تقارب فكري كبير عشان أسيب نفسي خالص للموقف.. ودي حصلت يادوب كام مرة لحد دلوقتي وأنا في الربع قرن الأول من حياتي..

القصص دي حقيقية وكلها حصلت خلاص مش هينفع حد يغيرها أو يتجاهل وجودها في حياتي لكن كل الأحاسيس التانية ممكن تتغير، ممكن أتعود عالهارد سكس وممكن أتجوز عشان نفسي في عيال وممكن أكون خاين لمراتي مع رجالة وممكن لأ.. العالم بيتغير وأنا بحب أوي أتغير و أطور معاه.. التغيير دائماً هو الحاجة الوحيدة الروتينية في حياتي..

# المرآة لم تحررني، بل زادتني بوعي وثقل تاريخي كأنثى

عالوس

فَرج المرأة. كَلِمَةٌ بَذِيْئَةٌ يَجِبُ الحَذَرُ عِنْدَ اِسْتِخْدَامِهَا

*I wish every cunt had the courage to bear public witness*

**staceyann chin**

تفاصيل حياتنا وقهرنا تظل غير محكية. كثير منها نتعلمه من خلال الصمت، مجرد التفكير في التعبير عنها واستحضارها من خلال الكلمات يعطيها الحضور الذي نحاول إنكاره ودفنه في أثناء محاولاتنا للتركيز على التفاوض مع المساحات والتفاصيل العامة منها والخاصة. بداية من جملة " أقفلي رجليكي" وتعليمات عن كيفية التعامل مع أعضائنا . تدعوه أمي" تحت" على غسله بسرعة ولا يصح أن أنظر، الله لا يوافق على هذا.

يدعى"هناك، تحت، وأسماء أخرى" أسماء لا تتبع بصفة ملكية، توحي بالبعد، بانفصال العضو عنك. هكذا تمت تربيتي "تصميمي" لم يتغير الكثير على مدار السنين، البلوغ، اكتشاف النفس، وحتى التحرش الجنسي. مع مرور الوقت والعمر، وازدياد الصمت أصبح المكان أكثر غموضًا ورعبًا تحيطه التحذيرات، النزيف، والخوف من غشاء العذرية، ومشاعر مختلطة من العار والخجل.

هكذا تمت تربيتي، لكن في مرحلة ما، رغم التحذيرات وصمت العالم، تلمس نفسك مدفوعًا برغبة. مع الوقت تتكون ذاكرة جسدية ترسل خريطة كاملة من أطراف أصابعك لذاكرتك ترسم موقع،ملمس،تعرجات،ورائحة متغيرة على مدار الأيام،وحتى الطعم الذي تذوقته بأطراف أصابعك.

لا أذكر السبب الذي أدى لقرار النظر "هناك" أيجب أن يكون هناك سبب لهذا، أخذت أتسأل وأنا أبدأ الكتابة. لابد أن يكون هناك سببٌ مقنعٌ كفاية لا اذكره، ولا اعتقد انه مهم، أهميته تتلخص في كونه دافع كاف بعد سنين من الفضول دافع كاف للتبرير لنفسي، واخذ الخطوة متجاهلة الخوف وصوت أمي الذي يتردد في رأسي، الخوف مما سيظن الناس لو علموا.

ومع دافع مناسب وقدر كبير من الفضول يصبح الفعل أقل ثقلًا، وأنا منفردة بنفسي، مختلسة مرآة يد صغيرة، مع شعور بعدم الراحة ورغبة عميقة في التراجع، وبعدها الانغماس في التكنيك المناسب الذي سيسمح لي بإلقاء نظرة، والزاوية المناسبة للمرآة الوضع المناسب لجسدي مع تجاهل ألم الظهر والرقبة.

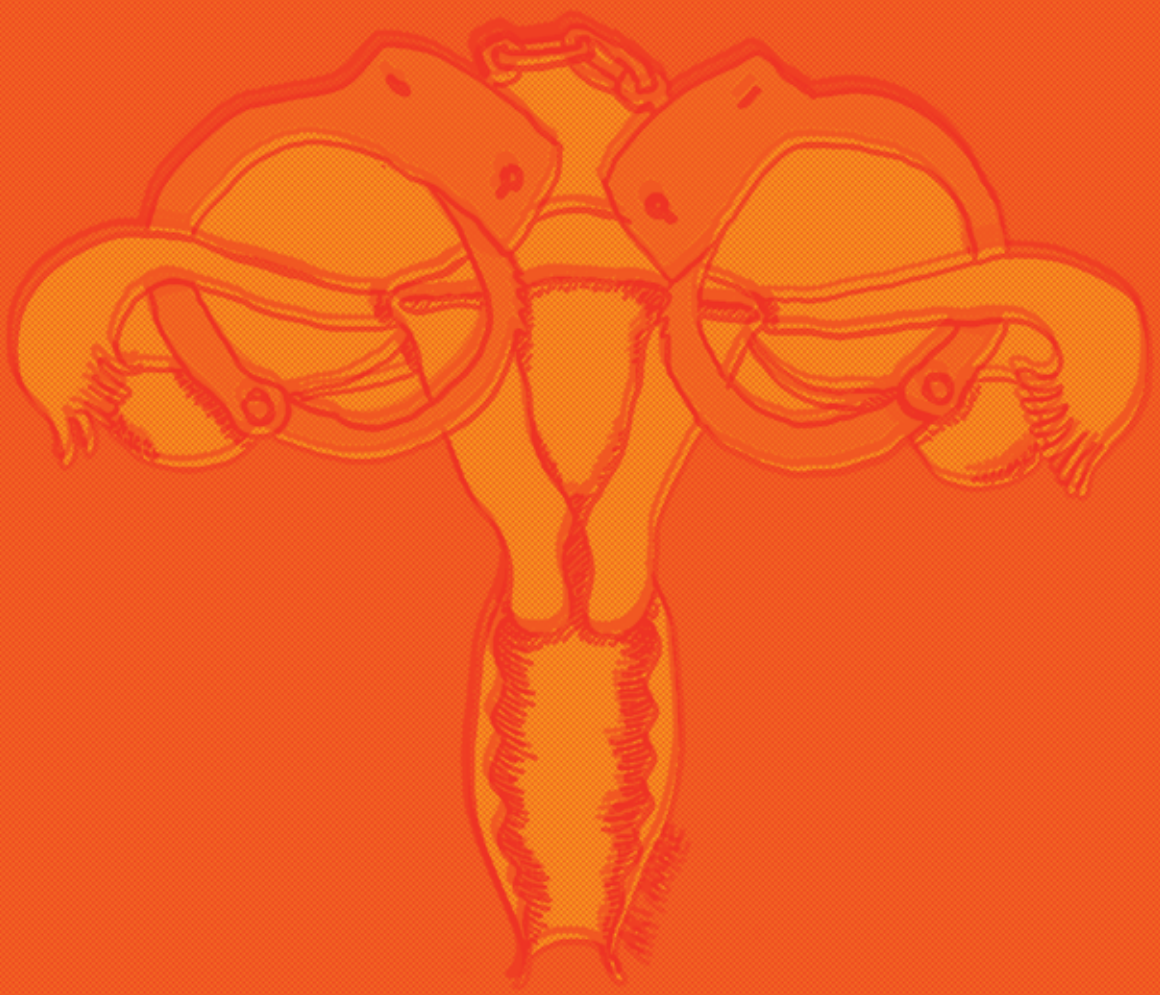
عكست المرآة صورة مختلفة عما كان يرتسم في ذهني شيء مجهول يختلف عن التفاصيل التي أحفظها عن ظهر قلب لعضو جسدي ملازم لي ما يقارب العشرين عامًا. ألوان،تفاصيل،وطيات،أقلب المرآة للجهة الأخرى المكبرة ويزداد ثقل التفاصيل . أحاول التعرف عليه مقارنة

بالصورة المحفورة في ذهني أو الصور التي يدفعها العالم من خلال البورن أو ربما حتى زهور الأوركيد. لكنه لا يشبه أيًا منهم، هو لي، يشبهني أنا وحدي.

تركتني المواجهة في حالة رعب أكبر من التي بدأت بها، لم أجرؤ بعدها على لمس جسدي شهرًا كاملًا خوفًا من هذه الصورة الدخيلة على ذاكرتي الحميمة المألوفة.

لماذا ارتعبت من ملامحي وتفاصيلي الخاصة؟ ربما تاريخ طويل من القهر لا أعلم متى بدء واستمر وصولًا لأمي، تاريخ تتعلم فيه الإناث ثقل وعار أعضائهن قبل البلوغ، في عائلتي كما عائلات وبلدان وحضارات أخرى دمرت ومسحت ملامحهن باستخدام الموس في تاريخنا كما حدث ويحدث لأخريات- لست منهن- لم يستهدف الموس فقط موضع المتعة بل امتد ليزيل كل ما حولها من ملامح وتنتهي العملية بختم وإغلاق الشفاه لتظل مغلقة حتى النهاية تأكيد للصمت عبر أجيال حرمت من ملامحها و قدرتها على الحكي.

ما عكسته المرآة هو الختم، فبرغم نجاتي من الموس واحتفاظي بملامحي لكن ختمت شفاهي بتاريخ من الصمت، العار، والألم، ختمت بتاريخ من فقدت ملامحهن ومن يحملنها كجريمة تخفى عن الأعين وأولها أعيننا، ختمت بحكايات من تربين على الخوف من ملمس وشكل أعضائهن منذ مولدهم وحتى موتهم . من يحملن عضوًا لا نجرؤ على تسميته حتى. المرآة لم تحررني، بل زادتني بوعي وثقل تاريخي كأنثى



# بين ثناياه وتموجاته

تالوس

**ثنايا وتموجات، تجويف ملفت وغريب في الأعلى ثم تقوقع لفتحة إلى مكان أبعد.**
**هذا ما أحمله بين فخذي، هذا ما يسعدني ويرهبني، هذا ما ألمسه وما لا ألمسه.**

هذا ما رأيته عند أول مرة رأيتني أمام مرآة، لم يكن مألوفًا كألفة وجهي في المرآة، كان غريبًا، جميلًا، مقززًا في صدمه لوعيي، وغير مفهوم، ينفتح ليكون شكلًا وينغلق ليكون شكلًا آخر تمامًا، وفي الحالتين لا يوجد لدي تفسير. أتذكر صورة التقطتها لنفسي تلك المرة، أتذكر احمرار تغطيه شفتي والتعرف علي فتحاتي، أتذكر حماستي وتجاوب مهبلي، ورغبتي في حمل هذه اللحظة معي بكل تفاصيلها بداية من وجهي وشعري المهرول نزولًا إلى ساقي المنفتحتين لأري ما أراه للمرة الأولى.

محاولة المعرفة أمر موتر جدًا، محاولة معرفة أين بدأ التهويل والرهبة، متى أصبح دفينًا جدًا وداخليًا كأنه جزء من تكويني، كيف؛ هل هي أمي بشكل غير مباشر، أم التلفزيون، القصص والأفلام والمسلسلات التي تعمل على تركيز فكرة أن الجسد الأنثوي ليس ملك صاحبته، ليس قرارها، وليس اختيارها وبالتأكيد هي ليست الفاعلة به.

لا أملك خيط يضعني بين أين كانت البداية وأين أنا الآن. لكن لدي إدراكات صغيرة جدًا؛ إدراك أنه لا يسمى "تحت" أو مجرد "منطقة حساسة" لإن لها حُرمتها، يجب الحذر عليها من الحركة والأنشطة اليومية وضم ساقيك عليها، وإدراك أنه ليس مصدر رعب في مجرد وجوده، وأنه مرتبط ارتباطًا وطيدًا بأفكاري ومشاعري، وإنه يكون كمرآة توضح لي ما لا أستطيع أدراكه بعقلي الذي يتلاعب بي، إنه يسبقني ويقرر لي. أجسادنا تقرر لنا. أجسادنا تفهم وتخزن وتتصرف بناءا علي ما عقولنا صعوبة في فهمه.

اختبرت انفصال تام عن جسدي، نتيجة لمروري بتجربة جنسية عابرة، سيئة في كونها غير مُرضية، ومزعجة في تفاصيلها المخادعة من الشريك، تجربة ذهبت إليها باختياري، مفترضة خفتها لكونها عابرة لكنها تركت ثقل غير مفهوم في وقتها. كنت أظن إني قادرة جدًا علي الدخول والخروج من تجارب دون فقداني خلال التجربة بخيرها وشرها. انزعجت مني ومن جسدي بعدها وكان هذا جديدًا عليّ؛ هذا الإحساس القريب من الكره والعار تجاه جسدي الذي عرفته، كجسد أحببته كطاقة حسية، كان ثقيل، هذه التجربة جعلت مجرد فكرة

دخولي أو دخول جسد أخر داخلي تؤلمني وتجعلني أنغلق لفترة من حياتي. كنت منزعجة وغاضبة وافتقدني، وكنت رافضة لكل هذا. وشعرت بضرورة رؤيتي أمام المرآة، جلست في مكان أحبه، فتحت ساقي في مواجهة المرآة، كنت أبحث تلك المرة عن جرح، عن دم، عن علامة تُركت ليست لي، لكن لم يكن هناك شيء، كل شيء في مكانه وكل تفصيلة وانحناءة في مكانها ومهبلي منفتح جدًا، كنت أريد إن أواجه خوفي وأفهم ما حدث لي لأصالح جسدي عليّ. امتلكتني للحظات. وأوقفت عقلي المضطرب.

هل كل هذا الغموض يأتي بمجرد فكرة أننا لا نري تفاصيل ما داخل مهبلنا؟ هل يكفي اللمس لنعرف؟ هل لأنه ليس آير يحظي بمركزية الكون والله وتفاصيله تقع بين ارتخاء وانتصاب، كبير وصغير، رفيع وسميك؟ هل هذا لأن التحكم في أجساد النساء عميق جدًا وفعال؟

# ما أهمية دراسة النوع في سياق الحقوق الاقتصادية؟

ماسة أمير

يتم تهميش القضايا الاقتصادية عادة في أوقات الأزمات، فمن سيطالب بحقوق العمالة المؤقتة في الوقت الذي تطرح فيه قضايا "ملحة" مثل محاكمة رؤوس النظام السابق أو النقاشات التي دارت، في أعوام سابقة، حول الانتخابات الرئاسية وما إذا كان يتوجب إجراء الانتخابات الرئاسية أو البرلمانية أولا. وعلى الرغم من أن أول كلمة من إحدى شعارات ثورة 25 من يناير كانت "عيش"، إلا أن المطالب الاقتصادية تم التعامل معها على أنها مطالب "فئوية" تعطل الثورة وتهدد "عجلة الانتاج" التي إن تعطلت، تعطلت معها "مصر الثورة"

الطرح الذي قدمتة جريدة الأهرام، على سبيل المثال، التي دعت لإيقاف المطالب الفئوية " شهرا كاملا علي الأقل حتي لا تحجب المطالب الفئوية العجولة شمس الثورة عن أرضنا الطيبة"[1]. واذا كانت القضايا الاقتصادية تعاني من التهميش بشكل عام، فإن القضايا الاقتصادية التي تتعلق بالمرأة تعاني من تهميش مضاعف في ظل ثقافة أبوية لا تعترف بحقوق المرأة وترى أن الوضع "الطبيعي" للمرأة هو وجودها في منزلها. وفي وقت الثورات، ينظر لحقوق المرأة بشكل عام على أنها حقوق ثانوية تعطل من السعي نحو "الحقوق الثورية"، حيث أن المرأة ستحصل على حقوقها تلقائيا اذا ما أفسحت الطريق للثوريين- غالبا من الرجال- ليرسوا قواعد الديمقراطية. لذا ستناقش الورقة أهمية دراسة النوع الاجتماعي في سياق الحقوق الاقتصادية من خلال مناقشة نظرية التسرب التدريجي والحياد الجندري.

## نظرية "التسرب التدريجي" والحياد الجندري

وإن كانت نظرية التسرب التدريجي[2] للفوائد الاقتصادية من المؤسسات الاستثمارية الكبرى لتعم على الجميع قد أثبتت فشلها فإن النظرية نفسها تفشل اذا ما تم تطبيقها على حقوق المرأة، حيث ترى النظرية أن الفوز بـ"حقوق المصريين" سيعني، بالتأكيد، الفوز بحقوق المرأة وبناء عليه، يكون الفوز بالحقوق الاقتصادية عامة نصرا للحقوق الاقتصادية للمرأة. ويكمن خطأ النظرية السابقة في ان السياسات التي تتسم بالحياد على صعيد النوع الاجتماعي تفرز سياسات تتسم بعدم المساواة والتمييز ضد المرأة. وفي مجال الحقوق الاقتصادية، من الصعب، ان لم يكن من المستحيل، الوصول الى سياسات عادلة اذا لم توضع اعتبارات النوع الاجتماعي بعين الاعتبار وقت صياغة القوانين التي تؤثر على الحقوق الاقتصادية للمرأة.

و من الجدير بالذكر أن التفاوت بين السياسات التي تسعى لتحقيق الحقوق الاقتصادية ونتائجها على أرض الواقع واضح في جميع أنحاء العالم، وخاصة في بلدان منطقة شمال أفريقيا والشرق الأوسط. ففي حين أن بلدان تلك المنطقة حققت تقدما ملحوظا في

1 الثورة تحت حصار المطالب الفئوية http://digital.ahram.org.eg/Policy.aspx?Serial=430051 الأهرام،

2 تشير هذة النظرية إلى أن الإعفاءات الضريبية أو غيرها من المنافع الإقتصادية التي تقدمها الحكومات لقطاع الأعمال والأثرياء ستفيد أعضاء المجتمع الأكثر فقرا عن طريق تحسين الإقتصاد ككل، التحسينات الكلية ستتسرب تدريجيا، إذا، من الأغنى للأفقر، "Of The Arab Spring: Revolt And The Role Of Women" Cover Story," Centerpoint, Woodrow Wilson International Center for Scholars , http://www.wilsoncenter.org/article/ripples-the-arab-spring-revolt-and-the-role-women, July 7, 2011.

سد الفجوات بين الجنسين في نتائج التعليم والصحة، لم تترجم الاستثمارات في رأس المال البشري إلى ارتفاع معدلات متناسبة لمشاركة المرأة في مجالات الحياة الاقتصادية. في حالة مصر مثلا، في حين أدت الاستثمارات في رأس المال البشري في مجال التعليم إلى زيادة معدلات معرفة القراءة والكتابة من 47٪ من الإناث و 68٪ من الذكور في عام 2006، وفقا للتقرير العالمي للفجوة بين الجنسين الذي يصدره المنتدى الاقتصادي العالمي، إلى 58٪ من الإناث و 75٪ من الذكور في عام 2011[3]، إلى 68% من الإناث و 82% من الذكور في 2013[4]، لم تترجم هذه الزيادة إلى زيادة مشاركة المرأة في الحياة الاقتصادية في مصر. ويتكون مؤشر المشاركة والفرص الاقتصادية من معدلات عدة، منها نسبة الإناث إلى الذكور المشاركة في قوة العمل، والمساواة في الأجور بين الرجال والنساء للعمل مماثل، والنسبة التقديرية لدخل الإناث مقارنة بدخل الذكور. وفي حالة مصر، تشير إحصاءات عام 2006 إلى أن دخل الإناث يقدر بـ 1614 دولار في العام مقارنة بـ 6203 دولار في العام بالنسبة للذكور، وتشير إحصاءات عام 2011 إلى وجود فجوة أكبر في متوسط الأجور، حيث حصلت النساء على دخل يقدر بـ 2176 دولار في العام مقارنة بـ 9138 دولار في العام لنظرائهم من الذكور. في حين تشير إحصاءات عام2013 إلى أن دخل الإناث يقدر بـ2784 دولار في العام مقارنة بـ10629دولار للذكور. وبعبارة أخرى، فإن ترتيب مصر في مجال المشاركة والفرص الاقتصادية شهدت هبوطا من المركز ال 108(2006) للمركز الـ 126 (2011) ثم إلى 128 (2013) على الرغم من زيادة معدلات معرفة القراءة والكتابة. و على الرغم من الانتقادات الموجهة إلى النهج الإحصائي للحقوق الاقتصادية، إلا أن زيادة الوعي العام بضرورة مراعاة المنظور الجندري في صياغة سياسات التنمية تقابلها الحاجة للإحصاءات ذات الصلة. فكلما تتوفر بيانات موثوق بها، فإنها تساعد على تبديد الشكوك فيما يتعلق بأهمية النهج المبتكرة مثل منظور المساواة بين الجنسين.

## ما وراء الدخل.. الفقر كفقر القدرة

تشير الهوة، بين معدلات معرفة القراءة والكتابة والمشاركة الاقتصادية للمرأة والتي قد تبدو متناقضة، إلى حقيقة أنه، في مجال الحقوق الاقتصادية، نادرا ما تترجم البديهية إلى واقع. ففي حين أنه قد يبدو صحيحا أن زيادة عدد المدارس قد يؤدي إلى تحصيل علمي متساو للفتيات والفتيان، على سبيل المثال، فإن هذة الزيادة لا تضمن أن تحصيل الفتيات



3 The Global Gender Gap Report, 2011, World Economic Forum, p. 47.

4 The Global Gender Gap Report, 2013, World Economic Forum, p. 54.

للتعليم سيكون على قدم المساواة مع الأولاد، حيث أن هناك عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية تلعب دورا هاما في حالة الفتيات. فقد يعتقد الآباء والأمهات، على سبيل المثال، أن بناتهم لسن في حاجة للالتحاق بالمدارس، حيث أن دورهن سينحصر في الزواج والأمومة، الأدوار التي لا يمثل فيها التعليم أهمية. وفي هذا المنعطف، يصبح مفهوم الفقر، وخاصة تأنيث الفقر[5]، وثيق الصلة بموضوع تمكين المرأة اقتصاديا، لافتا انتباهنا إلى حقيقة أن النوع الاجتماعي يؤثر في العمليات الاجتماعية التي تؤدي إلى الفقر و في طرق الخروج من الفقر المدقع. وقد يتساءل القارئ- ما هي صلة الخطاب الخاص بالفقر بالتحصيل العلمي؟ تكمن الاجابة على هذا السؤال في مفهوم "التنمية كحرية" الذي ابتكره العالم الاقتصادي "أمارتيا سن"، والذي يعرف مفهوم الفقر بحيث يتجاوز فقر الدخل إلى مفهوم فقر القدرة، حيث يمنع الفقر الأفراد من اتباع أسلوب الحياة التي يقدرونها ويريدونها. ينطوي غياب الفقر على التحرر من ضرورة أداء الأنشطة التابعة والقدرة على اختيار أساليب حياة تحقق الرضا الذاتي; فيعتبر الفقر نوع من غياب الحرية وليس غياب الموارد المالية. فإذا كان مقياس الدخل والإشباع الاستهلاكي يتفق مع مفهوم الفقر المستمد من المنظور الاقتصادي للنمو،[6] فإن الأبعاد الأخرى للفقر، كالصحة والتعليم والأمية تتجاوز المنظور النقدي إلى المنظور الإنساني لتشمل متغيرات اجتماعية واقتصادية تعكس أوجه الحرمان التي يعاني منها الفقراء. النساء هن الأكثر فقرا، إذن، من منظور الفقر البشري، حيث يشمل فقرهم أوجة مثل الاستبعاد من صنع القرار، وعدم تكافؤ الفرص في التعليم، وفرض قيود في مجال العمل، من بين أمور أخرى، جميعها قيود مفروضة على الخيارات

5 يشير مفهوم تأنيث الفقر، بصورة عامة، إلى تمثيل النساء غير المتناسب في نسبة الفقراء في العالم. لا ينتج تأنيث الفقر عن إنعدام الدخل فقط ولكن كنتيجة للحرمان من القدرات والتحيز ضد النساء. ترتبط زيادة نصيب المرأة من الفقر، أيضا، بارتفاع معدلات الأسر التي تترأسها النساء.

6 يرتبط مفهوم الفقر الذي يعتمد على النمو الاقتصادي بنظرية أنه من الممكن للحكومات أن تقلل من نسبة الفقر إذا ما ارتفعت معدلات النمو، والتي تقاس غالبا بارتفاع الناتج المحلي الإجمالي، والذي يحسب عن طريق قيمة السلع والخدمات المنتجة من الموارد الموجودة محليا في بلد ما خلال فترة زمنية محددة. يغفل التركيز على ارتفاع الناتج المحلي الإجمالي عن كيفية توزيع نتائج النمو.

والفرص لا تعتمد على مستويات الدخل.

في حين أن تعريف الفقر من خلال مستويات الدخل قد تكون له مزاياه ، إلا أن من عيبه الأساسي افتراض أن الحل الوحيد للفقر هو رفع مستويات الدخل، وحتى يحدث هذا على النطاق الواسع المطلوب، مع أخذ الأرقام المعنية في الاعتبار،يجب على البلدان الفقيرة أن تشهد نموا اقتصاديا هائلا. ويظهر الحل، هنا في رفع معدلات النمو عن طريق زيادة الإنتاجية والاستثمار مع دعمها بالمساعدات الخارجية. ومع ذلك، فإن النمو وحده ليس حلا سحريا،فالدول ذات معدلات النمو الكبير لا تشهد دائما تحسنا في مستويات المعيشة. وبالإضافة إلى ذلك، لا تضع الفوائد المادية وحدها حدا للتمييز. فكما يوضح مثال المدارس المذكور أعلاه، فإن الاستثمار في بناء مدارس جديدة لا يضمن أن الفتيات سوف يكن قادرات على الحصول على التعليم على قدم المساواة مع الفتيان، وهو يغفل الدور الذي يلعبه النوع الاجتماعي في تصفية (فلترة) فرص الحصول على التعليم. وبالمثل، فإن التحليل من حيث الدخل لتمكين المرأة لا يتناول تأثير العوامل الاجتماعية والثقافية التي تلعب دورا كبيرا في تحديد المشاركة الاقتصادية للمرأة. سوف يحقق القليل من حيث انضواء النساء في الحياة الاجتماعية لمجتمعاتهن.

يعمل مفهوم النوع الاجتماعي من حيث صلته بالفقر، إذا، بمثابة مقارنة نظرية ومنهجية للبناء الثقافي للاختلافات الجنسية، والذي يلمح إلى مظاهر عدم المساواة بين الجنسين وللطريقة التي يتصل كل من الجانبين (الاختلافات الجنسية ومظاهر عدم المساواة) بالآخر. وقد أصبح هذا المفهوم يستخدم كأداة تحليل هامة تهدف إلى تحديد وزيادة قدرات الأشخاص على تحسين مستوى معيشتهم. ويعد الاهتمام بعامل الاستبعاد الاجتماعي[7] جزءا لا يتجزأ من هذا النهج، حيث يعني بتحليل الخصائص الهيكلية للمجتمع، والتي تولد العمليات والديناميات التي تستبعد الأفراد أو الجماعات من المشاركة الاجتماعية الكاملة. يتحول التركيز، إذا، من زيادة الدخل كجواب على الفقر بطريقة تقليدية إلى الدمج الإجتماعي كجواب على الاستبعاد والاقصاء، الذي يشكل وجها هاما من أوجة الفقر، فيروج للدمج في العمليات الاجتماعية وفي سوق العمل، على سبيل المثال، الأمر الذي يشكل تحولا جذريا في مضمون السياسات المنتهجة وفي طريقة تطبيقها.



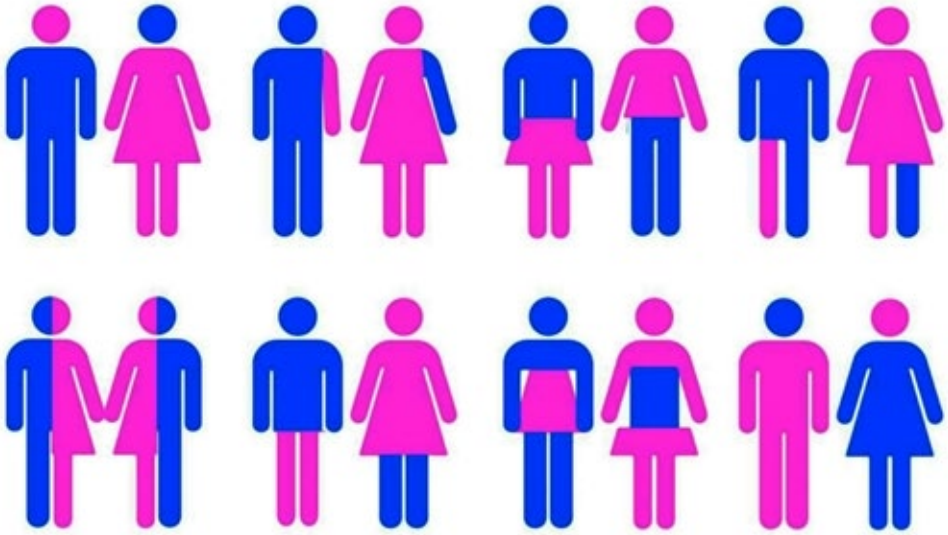
7 يشير مفهوم الاستبعاد الاجتماعي إلى العمليات التي يتم بموجبها حظر الأفراد والمجتمعات من الحقوق والفرص والموارد بشكل منهجي.

تعد قضية عمل المرأة من القضايا التي يصبح فيها منظور فقر القدرات ذا أهمية خاصة. وإذا نظرنا مرة أخرى إلى إحصائيات التقرير العالمي للفجوة بين الجنسين الخاصة بمصر، نجد أن مصر انتقلت مركزين للأعلى من عام 2010 لارتفاع المساواة في الأجور بين الرجال والنساء للعمل المماثل. ولكن في الوقت نفسه، هناك تفاوت كبير بين متوسط دخل الرجال والنساء، اللاتي يتلقين 2176 دولار / سنة مقارنة بـ 9138دولار / سنة للرجال. ويرجع التفاوت بين المساواة في الأجور للعمل مماثل وبين الفجوة في المتوسط السنوي للدخل يشير إلى ظاهرة إقصاء النساء من الوظائف التي تدر دخلا مرتفع، حيث يشير نفس التقرير إلى أن نسبة الإناث إلى الذكور في مراكز التشريع وكبار المسؤولين والمديرين تصل ضآلتها إلى 0.12، مما يعني أن من أصل عينة من 100 شخص يشغلون المناصب الأخيرة، سيكون هناك 11 امرأة لكل 89 رجل (بقيت النسبة على ما هي علية في عام 2013). ويعد حصر العمالة النسائية في قطاعات محددة ظاهرة تعبر كل الحدود الثقافية، مؤثرة على النساء في جميع البلدان تقريبا، حيث غالبا ما تتركز النساء في المهن "المؤنثة"، مثل التمريض والتدريس والعمل المكتبي، أو رعاية المسنين وذوو الاحتياجات الخاصة، الظاهرة التي يطلق عليها "الفصل المهني الأفقي"، حيث تبقى النساء في وظائف ذات فئات أدنى من وظائف الرجال تقدم دخولا متواضعة وفرص معدومة، أو محدودة للتقدم . تعود أسباب انحصار دور المرأة في مهن "أنثوية" إلى عوامل عدة مثل المعتقدات التي لا أساس لها حول قدرات المرأة، وعلى افتراض أن جميع النساء لديهن مسؤوليات تتعلق بكونهن أمهات والتزام واسع النطاق بنسق الرجل المعيل من جانب أرباب العمل تترجم لتعزيز تعيين المرأة في وظائف أقل أجرا .ففي دراسة للعوائق التي تحول دون وصول المرأة إلى الوظائف غير الحكومية في مصر،[8] توصلت الدراسة إلى أن من العوامل المساهمة هي المعايير الاجتماعية التي تشجع المرأة على العمل في مهن معينة، وبيئات العمل والقيود على تحرك النساء في الانتقال من المنزل إلى العمل. تؤدي هذة العوامل-غير الرسمية- إلى زيادة احتمال معاناة النساء للفقر حيث أن المرأة تميل إلى العمل في مجالات تدر دخلا أقل من الرجل كما تميل النساء إلى العمل ساعات أقل نظرا لمسؤولياتهن غير المأجورة في المنزل.

ويلعب ما يسمى باقتصاد الرعاية[9] دورا هاما في حصرالنساء في مجالات اقتصادية

8 Ragui Assaad, Why Did Economic Liberalization Lead to Feminization of the Labor Force in Morocco and De-feminization in Egypt?, 2004.

9 يشير مفهوم "اقتصاد الرعاية" إلى العمل الذي يتم في المجال الخاص، إلى حد كبير عن طريق النساء، والذي لا



معينة. ففي حين أن أعدادا متزايدة من النساء من جميع الأعمار تعملن خارج المنزل كما يقمن بأعمال غير مدفوعة الأجر للأزواج و الاخوة والأبناء، لا تقابل مسؤولياتهن المتزايدة مع أي زيادة ملحوظة في الحقوق، وتظل القيمة الاجتماعية لعمل المرأة الخاص بالرعاية غير ملحوظة. وتميل أعمال الرعاية، خاصة التي تقوم بها النساء والفتيات في الأسر الأكثر فقرا، إلى كونها تكلف وقتا وجهدا، ولكن ضرورية لاستمرار الاستهلاك اليومي لأفراد الأسرة. ونتيجة لاستهلاك هذه الأعمال لوقت وجهد النساء، فإنه يحد بشكل كبير من فرص عمل المرأة في أعمال تدر مدخولا ماديا؛ كما تحد من الوقت المتاح للتبادلات الاجتماعية أو الترفيهية، والإحتياجات الخاصة للراحة أو العناية بصحتهن. ولا يرتبط هذا العبء بزيادة حقوق النساء، بل يقابله توقعات ثقافية من أن النساء لا بد أن يؤثرن عائلاتهن على حساب أنفسهن، حيث يصبح التصرف خارج هذه التوقعات خارج نطاق الممكن. وهناك إمكانية أضيق لحصول المرأة على الموارد، والناجمة عن المساحات المحدودة الموكلة إليهن من خلال التقسيم الجنسي للعمل، وإلى التراتبية الاجتماعية المبنية على أساس هذا التقسيم، التي تترجم إلى الحرمان في مجالات اجتماعية مختلفة، واحدة منها إمكانية تواجدهن في سوق العمل. توضح هذه النظرة الموجزة على أحوال مشاركة المرأة الإقتصادية العوامل المعقدة التي تشكل الفقر بين النساء، وهو مزيج من التمييز[10] والتحيز غير الواعي.

يتقاضين بموجبة أجر. تشمل هذة الأعمال رعاية الأطفال أو كبار السن، طهو الطعام، إلخ.

10 تعرف اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التمييز، وفقا للمادة ١، على أنه "أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو عرضة النيل من الاعتراف للمرأة، على أساس تساوي الرجل والمرأة، بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو إبطال الاعتراف للمرأة بهذة الحقوق أو تمتعها بها وممارستها لها بغض النظر عن حالتها الزوجية.

وتوجهنا النظرة على الفقر باعتباره تجربة جندرية إلى مجموعة واسعة من القضايا أعمق من الطرح البسيط الذي لا يرى أبعد من الفقر المادي إلى كون الفقر تجربة جندرية بسبب المعايير والقيم، وانقسامات في العمل والأصول والمسؤوليات، وعلاقات القوة والسيطرة. وتكمن أهمية الإطار الجندري للفقر في كونه إضافة حقيقية لسياسات مكافحة الفقر، التي غالبا ما يغيب عنها هذا الإطار. يسلط الإطار الجندري الضوء علي مسؤوليات المرأة في الرعاية، على سبيل المثال، والتي تمثل إعاقة لقدرتها على المشاركة في مثل هذه السياسات، الواقع الذي نادرا ما يؤخذ في الاعتبار في تصميم مثل هذه السياسات. لا تفشل هذه السياسات في الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الجندرية التي تنتج عن تجربة الفقر فقط، ولكنها تؤدي، في كثير من الأحيان، إلى دفع عبء التعامل مع الفقر أكثر وأكثر على أكتاف النساء. ففي ارتكازها على اعتبارات الكفاءة، تستهدف هذه السياسات المجموعة التي من المرجح أن تنتج أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد، أي النساء. تتنفذ برامج تخفيف حدة الفقر،إذا، من خلال النساء، فينتهي المطاف بعمل المرأة من أجل التنمية، بدلا من العكس، فتكون النتيجة امتداد نطاق أدوار ومسؤوليات المرأة مقارنة بالرجل، والتي لا تحسن، بالضرورة من خيارات حياتهن ، ولكن قد تحد منها.

لا يؤدي مثل هذا المنهج إلى "تمكين" النساء[11] في الحصول على حقوقهن الاقتصادية. الـ"تمكين"، وهي الكلمة التي اكتسبت سمعة سيئة لتركيز مستخدميها على الجوانب النقدية من خلال البرامج التي تهدف الى الـ "تمكين" عن طريق زيادة فرص العمل والدخل وما إلى ذلك، في حين تفتقر إلى التركيز على بناء قدرة المرأة على تقييم هذه السياسات والتأثير عليها بنفسها، "التمكين" ليس شيئا يمكن القيام به لشخص ما من طرف ثالث ، بل يجب أن ينظر إليه على أنه عملية تغيير لتصورات الناس عن سيطرتهم على حياتهم و بيئتهم المادية. تكمن مهمة القضاء على الفقر من خلال التمكين، إذا، في القضاء على الهياكل التي تخلق وتعتمد على الفقر بدلا من "إصلاح" النساء المعرضات للفقر. لن تحدث مثل هذه السياسات تقدما، إذا ما استمرت في استهداف المرأة في مشاريع التنمية التي تزيد من الأعباء الملقاة عليها، مؤيدة بذلك هياكلا غير متساوية للأسرة، فتفشل في أن تلعب دورا في زعزعة استقرار البنى الراسخة من عدم المساواة بين الجنسين في المنزل، وسوق العمل، و غيرها من المؤسسات. وبدلا من ذلك، فإن الهدف هو تبني نهج ينظر إلى الفقر على أنه يتجاوز الدخل المادي إلى المدخلات، مسلطا الضوء، ليس فقط على مستوى فقر المرأة ، وإنما إلى أعبائها في التعامل



11 يشير مفهوم التمكين إلى زيادة القوة السياسية والاجتماعية والتعليمية والاقتصادية للأفراد والمجتمعات. أصبح مفهوم تمكين المرأة موضوعا هاما للنقاش في ما يخص التنمية والاقتصاد، فتبنتة مناهج للتنمية، مثل الأهداف الانمائية للألفية، كخطوة ضرورية لزيادة قدرة البلدان على التغلب على العقبات المرتبطة بالفقر والتنمية.

مع الفقر أيضا. ومن شأن التركيز على الطرق التي يتم فيها إجهاد المرأة بأحمال عدة ، وأساليب النساء للتعامل مع هذا الحمل إلى الوصول لسياسات تسعى إلى تحويل القواعد والسلوكيات الذكورية فيما يتعلق بمسؤوليات الرعاية. وعلى الرغم من أن تحدي الثقافات الجندرية[12] هو هدف طويل الأجل ولا تستجيب على الفور للسياسات الحكومية، يمكن تقديم تعديلات تمهد الطريق لهذا التحول، واحدة منها هي تعديل برامج التعليم لتحويلها للتركيز على التعليم النوعي الذي يتحدي الصورة النمطية التي طالما قدمتها مناهج التعليم عن الرجال، فتفسح المجال لتقديم إمكانية الرجال كمقدمي الرعاية. كما يمكن للاستثمارات المستهدفة التي تحسن البنية التحتية، مثل الطرق والآبار وغيرها، من تسهيل إستخدام الخدمات المحلية، وتوفير برامج لرعاية الأطفال من زيادة فرص المرأة في المشاركة في سوق العمل. يمثل الاقتراحان السالف ذكرهما أمثلة لاستراتيجيات تركز على عبء التعامل مع الفقر، بدلا من مدخلات المرأة.

يسهم منظور المساواة بين الجنسين بشكل كبير، إذا، في تحليل مفهوم الفقر، حيث أنه يحاول فهم الفقر بطريقة متكاملة، فيحدد الأبعاد الأخرى التي يتجلى الفقر من خلالها. ويتشارك المفهوم الجندري للفقر مع الأطروحات التي تنتقد التركيز على الجانب المادي فقط ، مؤكدة على حقيقة أن الفقر يشمل جوانب مادية وغير مادية، رمزية وثقافية، وأنه يتأثر، في الأساس، بعلاقات القوة، أو التراتبية الاجتماعية، والتي تحدد منافذ الوصول الأكثر والأقل للأفراد إلى الموارد المادية والاجتماعية والثقافية بوصفها عامل يتأثر بجنسهم.



12 المعني بال"ثقافة الجندرية" هي المفاهيم الثقافية التي تفضل الرجل على المرأة، حيث يكون الايمان بأن المرأة تختلف اختلافا أساسيا عن الرجل، الاختلاف الذي يبرر التعامل الغير منصف تجاة النساء.

# "الكوتا" وأشياء أخرى....

دعاء عبد العال

**يمثل الحديث عن "الكوتا" موضوعًا مفضلًا لدى كثير من المنظمات العاملة على حقوق المرأة وبعض الحركات النسوية حول العالم خاصة في مناطق الجنوب، وأغلب الحديث عادة ما يكون عرضًا لمزايا تطبيق هذا الشكل أو ذاك من أشكال "الكوتا" أو ما يعرف أحيانًا بالحصص الانتخابية أو الحصص في مقاعد المجالس التشريعية أو التنفيذية.**

وهذا النقاش في رأيي اقتطاع من جدال طويل حول "المشاركة السياسية للنساء" ومن جدال أطول حول ما يعرف بالديمقراطية التمثيلية. وأحيانًا كثيرة ما يؤدي بنا الحديث والدفاع عن الكوتا إلى العودة من حيث بدأنا، فبدلًا من التركيز على "النوع الاجتماعي" الذي يركز على ضغوط المجتمع وأشكال القوة والسيطرة (كما تفعل الاقترابات النسوية في التحليل) نركز على "الجنس" أي المرأة، وحصصها من مقاعد صنع القرار، وهنا قد تبدأ القطيعة بين "العمل النسوي" و"التحليل النسوي"، هذا الأخير يدفع بمفهوم "الجندر" أو النوع الاجتماعي كعنصر تحليل بما يوسع مجال عمل السياسة، ويناقش التغيير الممكن، مدركًا أن الدفع بالمزيد من النساء إلى الهياكل والأنظمة القائمة في محاولة للاستفادة من المتاح، لا يعني أبدًا تغيير هياكل القوة، وأن العمل النسوي الذي يضع الكوتا في محور الاهتمام يركز على "الأداة" أكثر من "النظام" أو "الهيكل"، وقد يطرح المثير من الأسئلة حول تطبيق الأداة وفائدتها، مقدمًا إجابات قد تفسح الطريق أمام أسئلة أكثر.

حيث يؤكد التحليل النسوي أن المشاركة السياسية للنساء وغيرها من المجموعات المستبعدة من العملية السياسية لأسباب عدة، أبعد بكثير من المتوقع في كثير من دول العالم بما في ذلك دول المنطقة التي نعيش فيها التي تعرف عادة باسم "الشرق الأوسط وشمال أفريقيا" وفي أحيان أخرى تعرف باسم "المنطقة العربية"، وينظر هذا التحليل للمشاركة في شكلها العام، ليس كترشيح لمراكز صنع القرار فقط، بل المشاركة كفاعلات وفاعلين في الحياة السياسية وعاملات وعاملين على تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة، ويطرح سؤال مثل كيف يمكن أن نزيد المشاركة السياسية للنساء على تنوعهن، وللمجموعات المختلفة على تعددها، في ظل إدراك كامل أن كثير من النظم القائمة لا تشجع على تفعيلها بل قد تكون السبب في إعاقتها، بمعنى هل يمكن لأداة مثل "الكوتا" أن تفسح مجالًا للتغيير في ظل بنية كاملة غير مشجعة، أم أن الأمر يتطلب منا أن ندرك أنها "الكوتا" وأشياء أخرى؟ ليزاحمه سؤال آخر هل ما هو موجود من أشكال المشاركة هو فعلًا ما نريده أم أن هناك أشكال أخرى؟

## ما هي الكوتا؟

ولنبدأ بالنظر في نظام الكوتا نفسه، الكوتا الانتخابية "أو الحصص" المخصصة للمرأة جزء مما يعرف بالإجراءات الخاصة التي تمكن مجموعات أو فئات من الوصول إلى مراكز صنع القرار، والتي عادة ما تكون مقاعد برلمانية، وقد اعتمدتها الكثير من الدول في أنظمتها

الانتخابية مثل الأرجنتين، والبوسنة، وفرنسا، وجنوب أفريقيا وأوغندا، وتتعدد تطبيقاتها التي تركز على العدد التمثيلي للنساء عادة، سواء كانت نسبة من قائمة انتخابية، أو مناصفة أو غيرها من الأشكال. ومنها الكوتا الدستورية: حيث يتم إدارة الكوتا من ضمن دستور البلاد لتخصيص نسبة معينة من المقاعد في السلطة التشريعية لصالح المرأة، كما هو موجود في نيبال والفلبين وأوغندا، وهناك الكوتا الانتخابية: والتي عادة ما تنص عليها القوانين المنظمة للانتخابات، وموجودة بصورة واسعة في أمريكا اللاتينية وبلجيكيا وصربيا والبوسنة والهرسك والسودان. ثم هناك الكوتا الحزبية التي تنص على نسبة للنساء كمرشحات عن الحزب في الانتخابات، وهناك العديد من الأحزاب السياسية التي تبنت أنواع الكوتا وإجراءاتها مثل الأرجنتين وبوليفيا والإكوادور وألمانيا والنرويج والسويد.

إذن أين المشكلة؟ إن كان النظام أو الأداة قد اعتمدت في أكثر من دولة حول العالم حتى وصلت إلى مائة دولة؟ يرى المعارضون أن فكرة الكوتا تتعارض مع مبدأ الديمقراطية والتنافس الحر والمساواة القانونية، وعارضها آخرون بأن هذا النظام سيقوم بوضع المرأة المحافظة في مراكز صنع القرار خاصة في البرلمانات بما قد يعني القضاء على كثير من مكاسب المرأة، إن صوتت المحافظات ضد قوانين "تقدمية". ويرى آخرون أن البديل هو تأهيل المرأة سياسيا أولا، ثم القيام بانتخابات حرة تستطيع المرأة من خلالها دخول البرلمان ويذكر غيرهم أن نظام الكوتا يقر بدونية المرأة ونقص قدراتها وتفوق الرجل عليها وعجزها للوصول ذاتيا وبالتالي سيؤدي إلى ضعف ثقتها بنفسها، وستظهر على أنها أدنى من الرجال وغير متساوية معهم، وسيكون لها مكانا في البرلمان بواسطة القانون وليس بواسطة اختيار الشعب .

ويرى المؤيدون أنها طريقة فعالة لزيادة تمثيل النساء، وتضرب الأمثلة من دول أفريقية تحديدًا مثل جنوب أفريقيا ورواندا. بالقول أنها تتحدى فكرة أن الرجال مكانهم في المجال العام وأن النساء في المجال الخاص، كما يهدد هذا النظام الوضع القائم حيث تشكل النساء 19% فقط من برلمانات العالم بحسب الاتحاد البرلماني الدولي في 2011.

## هذه هي تطبيقات الكوتا، لنعود إذن للأسئلة....

في ظل التوصيف السابق المختصر جدا للكوتا، وآراء معارضيها ومؤيديها، نعود لأسئلة الاقترابات النسوية –التي لا لا أقدمها كلها هنا- حول الكوتا، والتي طرحت في بداية المقال. إن الاقترابات النسوية تسعى بهذه الأسئلة أن تفتح الباب لمناقشة آليات تغيير

علاقات القوة والسلطة للدفع بالعدالة ليس للنساء فقط بل للجميع وتوفر أدوات تحليلية مهمة مثل أن المعرفة تتأثر بأماكن إنتاجها، وأن "السياسة" في كل مكان، وأن السياقات الزمنية والمكانية مهمة عند فهم تطورات معينة.

في ظل هذا الإطار الفكري، هل يمكن للكوتا أن تبدل آليات عمل العملية السياسية، التي –نفسها- تنتج بل وتعيد إنتاج عدم المساواة النوعية. هل بالكوتا وحدها؟ هل هي أداة مناسبة الآن لتدافع عنها الحركات المطالبة بحقوق المرأة والمساواة النوعية؟

أدرك تماما أن تركيز هذه الحركات على الكوتا، لا يعني أنها لا تعمل ولا تناصر غيرها من القضايا، ما يهم هنا هو كيف تتكامل الأمور؟ لذا قد يكون المهم البحث والدعوة لا للزيادة العددية وحدها، ولكن إلى تغيير هياكل لا تحقق العدالة تتبنى القائم من علاقات القوة، وتقدم مؤسسات إقصائية مثل الأحزاب السياسية التي صارت حراس بوابات أمام من يرغب في العمل العام، يسيطر فيها ذوات وذوي الامتيازات على مناصبها القيادية، وكذا المستفيدات والمستفيدون من العملية السياسية بشكلها القائم، نفس هياكل القوة والسلطة حيت تدعم مراكز المال والأعمال مرشحين ومرشحات بأعينهم مستفيدة من النظم الموجودة فلا نؤيد تغييرها، فالتغيير ضد المصلحة. بل قد تلعب الأحزاب السياسية دورا أسوأ أحيانا فترفض ترشيح نساء "لا خبرة لديهن" لمراكز صنع القرار، دون النظر للمسار وهل أعطى المرأة أو غيرها من الرجال "الذين لا ينطبق عليهم صورة الرجل المثالي" الفرصة للعمل ولاكتساب تلك الخبرة.

إن أسئلة "التحليل النسوي" حول اللكوتا وغيرها من الإجراءات تفتح المجال لمناقشة اختيارات جديدة وعملية، وتفتح الباب لتحد القيم المحافظة بما قد يقدم فرصة أمام تأكيد الحريات على اختلافها، بل وتطرح محاولات الإجابة على الأسئلة أشكالا مختلفة للديمقراطية وليس مجرد الديمقراطية التمثيلية التي اختصرت كثيرا فصارت تركز على "الانتخابات" ليس حتى كعملية ولكن كهدف في ذاته.

ترى "التحليلات النسوية" أن علينا أن نفكر في سؤال، هل الأداة مناسبة لتحقيق الهدف أي لتحقيق التغيير من أجل عالم حر للجميع، يتقبل النقض دائما من أجل الأفضل للجميع على اختلافاتهم النوعية والعرقية والاثنية والثقافية والجنسية؟

ومن الأسئلة الأخرى للتحليل النسوي، الذي قد تكون إجابته معروفة وهو سؤال "بمن تأتي الكوتا؟"، من المهم ألا نقع في فخ أن الكوتا تقدم وجوها جديدة للحياة السياسية، فالقادمات الجدد إن اعتمدن نفس الأساليب والطرق الحزبية القديمة باسم الديمقراطية فالأمور لن تختلف، الجدد يجب أن يقدمن أدوات جديدة للعمل، فليس المطلوب منهن

إنقاذ أو تجميل وجه الأحزاب السياسية لكن تغيير أسلوب عملها، إن لم يكن كل الشكل التنظيمي. من المهم أن ندرك أن عمل الكوتا وحدها لن يقوي عمل النساء بالسياسية دون أن ندرك تأثير عناصر أخرى على هذا العمل مثل السن، والعرق والانتماء الطبقي، وغيرها من العوامل. وعلينا أيضا أن ندرك أن هذا التغيير لا تحدثه السياسيات وحدهن، فالقضية متشابكة والتضامن النسوي مطلوب، ما بين من يضع أطر التحليل والفكر والنقد، إلى من يدعم ويتضامن إلى من ينفذ، الكل مطلوب منه أن يشارك لتغيير الأنظمة والأنساق القائمة.

كل الأسئلة السابقة وغيرها مهمة، وضرورية أن نناقشها، فالاعتماد على التحليل النسوي للكوتا وما حولها، ومحاولة الإجابة على أسئلته، يساعدنا على أن ندرك أن تطبيق نظام الكوتا وحده لن يجدي،فعليها أن تتكامل مع أدوات أخرى، وأن تقوم على قيم مثل التضامن النسوي العابر للحدود والقوميات، ذلك التضامن الذي يدرك أن كفاحاتنا مشتركة ويعتمد نفس قيم التغيير.

في التجربة المصرية، كانت التجارب مع الكوتا كثيرة، والكثير منها قادم، لكن علينا أن ندرك أنها كأداة يجب علينا ألا نتمسك بها وحدها وأن ندرك كيف نستخدمها، وأن ندرك أنها وحدها ليست الإجابة.

# عدسات السايبورج: التكنولوجيا والتجسيد

فرناندو ريفيلو لا روتا

"قيل لي دائمًا أننا نتحكم بالنظام، ولكن ما الذي يمنع النظام من التحكم فينا؟ نحن المتعايشون (عن طريق التكافل وتبادل المنفعة). في القريب العاجل، ربما سيكون من المستحيل أن نعرف أين تنتهي البشرية وتبدأ الآلات."

مورين ماكهاج Maureem McHugh ،
من رواية زانج جبل الصين China Mountain Zhang

تعد التطورات التكنولوجية في الثقافة الإنسانية وتاريخ البشرية "قصة عن جسم الإنسان". بدءاً من اكتشاف القدرة على التحكم في النار واستخدام الحجر كمطارق وانتهاءً بالإلكترونيات، فقد أقام الإنسان على مر التاريخ علاقة معقدة مع التكنولوجيا. نحن (نحن؟)، البشر أصبحنا – كما اقترح الاقتباس الافتتاحي – متعايشون مع التكنولوجيا والآلات. نحن (نحن؟)، أقمنا علاقات تفاعلية وثيقة وطويلة المدى مع التطورات التكنولوجية، ولكن ما هو نوع التعايش في هذه العلاقة؟ على مر آلاف السنين، تم تطوير وتعزيز الجسد البشري، وإعادة تكوينه، وإحيائه، وتطبيعه بواسطة هذه التكنولوجيات، وهذه الآثار إما مفيدة أو غير مرغوبة وفقاً لوجهات النظر. وفي عهد التكنولوجيا هذا، "العصر الرقمي أو المعلوماتي"، نحن (نحن؟)، أصبحنا كائنات من السايبورج Cyborgs – كائنات مسيرة آلياً (سبرانية)؛ "وتم دمج العضوي مع الميكانيكي" – أي خلق مجتمع من السايبورج. وقد أدت هذه التطورات التي تحدد "العصر الرقمي أو المعلوماتي" إلى قيامنا (نحن؟)، بإعداد مفاهيم جديدة للجسم من خلال عدسة السايبورج التي تشوه حدود الإنسان والآلة ليس فقط عن طريق تحدي الحدود الجسدية والآلية ومفهوم الإنسانية بل أيضاً النظام الثنائي الاجتماعي الذي ينظمنا نحن (نحن؟)، ويتحكم فينا نحن (نحن؟).

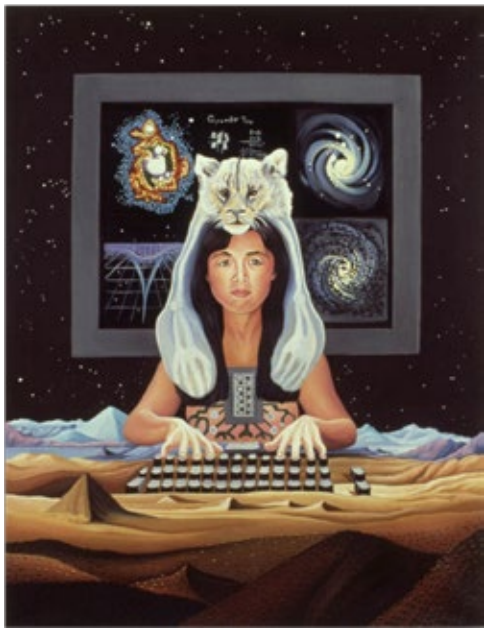
## عدسات السايبورج

حتى ندرك الفهم الجديد للجسد، من الضروري أن نقوم بإعداد إطار نظري لتفكيك وفتح الصندوق الأسود أو المواقع المكثفة من السلطة والمعلومات والتكنولوجيات والآلات والأجسام. وتعرف دونا هاراواي Donna Harraway بأنها هي "المبتكرة لنظرية السايبورج Cyborg وقامت بتعليم جيل كامل من الطلبة والمثقفين التفكير من خلال عدسة أو وجهة نظر السايبورج Cyborg حتى يتمكنوا من تشويش ومقاومة الثنائية المدمرة والمقيِّدة. وتستخدم هاراواي نظرية السايبورج لنقد الأفكار التقليدية للنسوية وخاصة تأكيدها على الهوية. وتكمن نظرية السايبورج في الألفة والتقاطع، وتأمل في الانتقال إلى ما وراء الثنائية، ليس فقط المتعلقة بالنوع الاجتماعي ولكن بأي من الثنائيات التي تربط أجسام مختلفة غير متكافئة بآلات. ولكن، كيف يمكن لنموذج السايبورج وقصته الأصلية كمنتج من الواقع الصناعي العسكري أن يحقق هذا النوع من التشويش والتفكيك للأنظمة الثنائية ويقوم ببناء مفاهيم جديدة للجسد؟

يبدأ الأمر بمفهوم السايبورج أو "الكائنات المسيرة آليًا (سبرانية)"؛ هجين من الآلة

والكائن، مخلوق من الواقع الاجتماعي ومخلوق من الخيال. الواقع الاجتماعي هو العلاقات الاجتماعية التي نعيشها، البناء السياسي الأكثر أهمية، خيال تغيير العالم .... السايبورج و تجربة خيالية وحية". وبالنسبة لهاراواي ، فإن السايبورج موقع يتم فيه خلط الكائن والآلة (وغيرها من الثنائيات)، مما يظهر الثنائيات الهرمية الوافرة التي تحدد وتوضح هياكل السلطة في عالمنا نحن (نحن؟)، مثل ذكر / أنثى، الثقافة / الطبيعة، نشط / سلبي، اشتهاء المغاير / اشتهاء المثل، الصواب / الخطأ، الكل / الجزء، الحقيقة / الوهم، الخ. ويقوم نموذج السايبورج بتحدي هذه الثنائيات بطرق معقدة لأنه في نموذج السايبورج "لا يتضح من يصنع ومن يتم صنعه في العلاقات بين الإنسان والآلة. وليس من الواضح ما هو العقل وما هو الجسد". ويشكل هذا النموذج أساس التطور لتكنولوجيا جديدة: هي عدسات السايبورج- وهي منهجية تشكك في الثنائيات وتحاول الكشف عن زيفها. ووجهة نظرنا نحن (نحن؟)، هي في حد ذاتها نوع من التكنولوجيا، لأنها "مبنية ولها موقعها ومحددة – مثل جميع الأجهزة المنتجة للمعني – كما أنها دائما ما تكون على علم، ومتأثرة ومحرفة بسبب النوع الاجتماعي، العرق، الوصول إلى المعلومات، السلالة ، اللغة، إلخ. وتقدم الأجسام المختلفة وجهات نظر مختلفة ترجع إلى الصورة الذي يتم من خلالها "توصيل الأجسام" إلى الآلات الكبيرة واستخدامها من قبل هذه الآلات الخاصة بالعالم / الحكومات / الاقتصاد / الأسواق. وكما يقول كارل ماركس Karl Marx فإن بعض الأجسام تكون غريبة وبعيدة كل البعد عن طرق ووسائل الإنتاج (العمل، الأدوات، الأرض، الخ) وبالتالي فهي ترى وتفهم العالم من خلال وجهة نظر مختلفة. وبسبب خصوصية وجهات النظر القائمة على السياق، فسوف أقوم بتذكيركم طوال المقال بألا تنسوا التساؤل (؟) بشأن وجهة النظر التي تخبرك كيف تعلم ما تعلمه، وسوف أدفعك إلى قبول واستخدام عدسات السايبورج- تلك التي تستكشف التفاعلات والفجوات والتصادمات بين القطبين الثنائيين. ومن خلال عدسات السايبورج فإن "رقم واحد يعد قليلاً ورقم اثنين يعد كثيراً للغاية".

ومن خلال الأداة المساعدة ألا وهي عدسات السايبورج، يمكننا نحن (نحن؟)، النظر للخلف من زمننا الحالي إلى التفاعلات بين الأداة والإنسان والآلة والإنسان واستكشاف التفاعلات الماضية بين التكنولوجيا وفهمها كعلاقة من علاقات السايبورج. إلا أن ذلك يمكن تحقيقه فقط في "مرحلة الإدراك المتأخر" ولكنه لا زال مهماً، لأنه يشكل الطريقة التي يتم فهم العالم وفك شفرته من خلالها. كما تقوم عدسات السايبورج بوضع مفهوم جديد للعلاقات والتفاعلات مع التكنولوجيا المتعلقة بثقافتنا ذات التكنولوجيا العالية؛ أي علاقتنا (نحن؟) بما نمتلك (نحن؟) من حواسب آلية وسيارات وأدوات وأحذية وأطراف



اصطناعية إلخ. فمثلاً حتى يمكننا أن نصور الكوكب "ككل" فنحن (نحن؟) نحتاج إلى أن نترك الكوكب وننظر إليه من الخارج. "فقد تعلمنا (نحن؟) أن نضع أنفسنا (أنفسنا ؟) بدنياً كمراقبين من خارج الأرض ينظرون إلى الوراء على الرحم والمصفوفة على وجه الأرض"، ولكننا لم نتجاوز (نحن؟) أبداً عالمنا ولم نتركه. وتكمن عدسات السايبورج في الفضاء البيني. فهي ليست هنا أو هناك كلية، أسفل أو أعلى تماماً؛ بل إنها كيانات تقوم بتشويش جميع الثنائيات وتتحدى حدودها وقيودها، ولكنها أيضاً تخلقها وتعززها لأن السايبورج يعد " الابن غير الشرعي للعسكرية وللرأسمالية الأبوية، ناهيك عن اشتراكية الدولة ". وحتى يتم استخدام عدسات السايبورج على النحو الأكمل، فمن المهم استخدام التناقض الذي تصنعه وأن تكون أيضاً ذا وجهتي نظر بشأن العدسات.

## الحدود الجسدية

وبينما تزداد أوجه تفاعلنا (نحن؟) مع التكنولوجيا، تختفي الحدود بين البشر والآلات أو على الأقل تبدو كذلك. فيبدو أن التكنولوجيا والأدوات والآلات تقوم بتمديد أو تحسين قدرات الجسد – الذي صار – في إطار هذا المفهوم - خيالياً ولديه أعضاء اصطناعية وفقاً للمعنى المحدد للمصطلح اليوناني prosthesnos الذي يعني الأعضاء الاصطناعية أو امتداد. وعلى الرغم من أن التكنولوجيا تسمح للجسد أن يتخطى الحدود، إلى أي مدى يتعدى الوجود؟ "هل تنتهي أجسادنا في الحقيقة عند جلودنا؟" هل تضم الكائنات التي يقومون بكبسلتها (أي وضعها في كبسولة) أو أنها فعلاً مقيدة بواسطة الحدود البدنية لجلودنا (نحن؟). وتعكس إحدى طرائف ألوكر روزان ستون Allucquere Rosanne Stone عن ستيفن هوكينج Stephen Hawking أحد الأمثلة التي تثير التساؤل بشأن انتهاك الحدود، حيث يعاني هوكينج Hawking من داء العصبون الحركي الذي أصابه بالشلل

التام، ولكنه يمكنه أن يحرك أصابعه لتشغيل آلة تمكنه من التحدث. وبينما تسمع هوكينج Hawking وهو يتكلم، يتساءل ستون "أين هوكينج Hawking بالضبط؟ ... لا يكف هوكينج Hawking عن التواجد عند حافة جسده المرئي. وها هو هوكينج Hawking متواجد بجسده بوضوح، محدد بشكل واضح بالطريقة التي علمنا (نحن؟) بها التكيف الاجتماعي من خلال مختلف التكنولوجيات والبروتوكولات أن نرى الشخص كشخص. ولكن يمتد جزء هام من هوكينج Hawking إلى الصندوق الذي يقع في حجره" الذي يسمح له بالتحدث وبث الأفكار للناس، وعلى الرغم من أن هذا الصندوق خارق للطبيعة، إلا أنه مألوف بشكل مريب للتكنولوجيا التي يقع ستون Stone في حبها – ألا وهي الراديو. اين يتوقف هوكينج Hawking؟ ما هي حدوده؟ هل تسمح التكنولوجيا لهوكينج Hawking أن يتجاوز جسده؟ ما هو الجسد؟ في اتحاد السايبورج الذي يمثله هوكينج Hawking، يتم تحدي حدود الأجسام والآلات.

## الأجهزة التعويضية: أهي تجسيد كامل للتكنولوجيا؟

ويعد استخدام الأجهزة التعويضية أو الأعضاء الاصطناعية التي تحل محل أحد أجزاء الجسم المفقودة مثال للتغلب على حدود الأجسام والآلات. وقد تقدمت كثيراً وسريعاً تكنولوجيا الأعضاء الاصطناعية نتيجة للأعداد الكبيرة من الأطراف المفقودة أثناء الحرب الأهلية، والحرب العالمية الثانية والحروب الحالية. ففي بعض الحالات، تمثل هذه الأعضاء الاصطناعية التكنولوجيا التي تستهدف إصلاح الآثار الرهيبة لأنواع التكنولوجيا الأخرى، مثل حوادث السيارات، وإصابات الحروب، إلخ. وعلى الرغم من ذلك فقد قام بعض الناس مثل باوديلارد Baudrillard بإعادة اختراع آثار التكنولوجيا كموقع جديد للمتعة. ويقوم جيمس گراهام بالارد باستكشاف العلاقة الخارقة والممتعة بين السيارات والأجسام والجروح والمتعة في روايته وفيلمه الصدام Crash. وتسرد الرواية / الفيلم القصة حيث تصبح الإصابات الناتجة عن الحوادث مصدر جديد للمتعة، بينما يتم اختبار محدودية وقيود الجسد بحثاً عن "المتعة" – تلك التي يمكن أن تتسبب في موتنا (نحن؟). وبرغم تفسير الرواية باعتبارها ممتعة أو مثيرة للشهوة، إلا أن فيفيان سوبشاك Vivian Sobchack تذكرنا (نحن؟) بالواقع الفج للحوادث والأطراف الصناعية – فهو عالم مليء بالآلام والجروح الذي يستحيل أن يكون ممتعاً وجنسياً – وذلك بسبب تجربتها مع ساقها الاصطناعية. "فكلما أقوم بتركيب ساقي، فإنني حرفيا أقوم بتثبيت صمام في أحد الثقوب في فخذي الجديد، حيث أضغطها حتى

يخرج الهواء وتدخل الساق الخشبية الاصطناعية بعمق في المكان المخصص لها المصنوع من الألياف الزجاجية". فساقها الاصطناعية تمكنها من تجربة "الألعاب والمداعبات المثيرة للشهوة الخاصة بالتكنولوجيا" والتي يصفها بودريلار Baudrillard في نقده لرواية الصدام Crash ، ولكن الإحساس ليس شهوانياً أو جنسياً كما يبدو. وبينما تستمع بمنافع ساقها الاصطناعية، فإنها تذكرنا (نحن؟) بالأجسام التي تعاني من مثل هذه الآثار الخارقة للطبيعة بسبب التكنولوجيا، حيث أصبحت تلك الأجسام التي تضرب بها الأطراف الاصطناعية مثلاً في إمكانات التكنولوجيا وقدرتها على الإحياء والتجديد.

ومع تطور تكنولوجيا الأجهزة الاصطناعية، فإن الهدف هو التجسيد الكامل لهذه التكنولوجيا – حتى تصبح الأجهزة التعويضية أو هذه التكنولوجيا شفافة أو حقيقية قدر الإمكان . ولكن "إذا كان هذا ممكناً فإنه سيعادل عدم وجود تكنولوجيا، لأن الشفافية الكاملة ستكون أجسامنا وحواسنا". والشفافية المرغوب فيها تتمثل في الاندماج الكامل للأطراف الاصطناعية في الجسد، ولكن هل سيتحد الجهاز التعويضي مع الجسد؟ وهل يعني التجسيد الكامل للآلة الاختفاء الكلي للجسد الحي؟ فمرة أخرى يتم تحدي حدود الثنائيات المختلفة وهدمها، لأن الجسد أيضاً يمكن اعتباره امتدادا للجهاز الاصطناعي. ومن خلال تجاربها الشخصية تذكرنا سوبشاك Sobchack (نحن؟) أيضاً بساقها الاصطناعية حيث يعتمد "الجسد التكنولوجي" على "الجسد الحي – حيث من دونه يبقى الجهاز الاصطناعي كجزء من جسد دون أعضاء – أي جسد تكنولوجي لا يتعاطف مع أي معاناة إنسانية، ولا يفهم المتعة الإنسانية، وبما أنه لا يفهم أو يستوعب معنى الموت، فهو لا يقدر قيمة الحياة". فإن الجسد والتكنولوجيا التي "يتصل بها" هما الهويتان اللتان تمكنانا نحن (نحن؟) من تخيل التسامي الكلي من الجسد مما يجعلنا (نحن؟) نتمسك بالحياة عن طريق تقدير وفهم قيودها وحدودها. ويذكرنا (نحن؟) السايبورج بأنه بينما قد نحاول (نحن؟) تجسيد التكنولوجيا، يتم تجسيدنا نحن؟) – فهناك حدود فيما يتعلق بمدى تجاوز جسدنا.

## التمثيل الجسدي للتكنولوجيا

لم تؤثر التكنولوجيا على المفاهيم والحدود الجسدية فحسب بل أيضاً قد غيرت الطريقة التي من خلالها يتم فهم الجسد وتمثيله مثلما تغيرت طرق صياغة المفاهيم الخاصة بكوكبنا باستخدام التكنولوجيا. لقد تعلمنا (نحن؟) أن نقوم بضغط وفحص ودراسة الأجسام من خلال مختلف أنواع المعلومات. فمن خلال العلوم مثل علم الأحياء تعلمنا (نحن؟) أن

نحول العالم إلى "مشكلة تكويد". فقد حاولت العلوم أن تفك الشفرات وفي نفس الوقت أن تنظم وتصنف الجسد، عن طريق اختبار الحدود والقيود الجسدية. ويحاول كل من علم الوراثة الجزيئي والمناعة الحيوية والتشريح تبسيط الجسد لمجموعة من الأكواد (الشفرات) والمصطلحات والعلاقات التي يمكن دراستها وتحليلها على حدة. وقد حاول المحللون النفسيون وعلماء وظائف الأعضاء تصنيف الجسد عن طريق رسم صورة الجسم بالتفصيل، خاصة من خلال بحث "وهم الأطراف"، الذي ساعد في رسم الروابط والعلاقات العصبية للأجسام مثل موقع أعصاب بعينها. كما يقومون باستكشاف وبحث آثار التكنولوجيا على صورة الجسد، مثل بتر طرف من أطراف الجسم. كما تظهر صورة الجسم جلياً في تفاعلات أخرى مثل متى نتعلم (نحن؟) أن نجسد سيارة في صورة جسمنا لأن "قيود أو حدود صورة الجسم ليست ثابتة بطبيعتها أو مقتصرة على "الحاوية التشريحية" ". فصورة الجسم يمكنها أن تدمج أشياءً أخرى، ولكنها تتكون بواسطة "العلاقات بين الجسد والفضاء المحيط وغيرها من الأشياء والأجسام، والإحداثيات أو المحاور الرأسية والأفقية.

ولا نجد هذا التصنيف أو التبسيط للجسم إلى مجموعة من الرموز أو الأكواد (الشفرات) في العلوم فحسب، بل نراه أيضاً من خلال استخدام تكنولوجيات أخرى. ويبحث ستون Stone تصنيف وتكويد الأجسام عن طريق الجنس عبر الهاتف في مقدمته / ها في "حرب الرغبة والتكنولوجيا في نهاية العصر الميكانيكي" The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age . فقد اكتشف زي Ze أن الجنس عبر الهاتف "تطبيق عملي جداً لضغط البيانات. في اغلب الأحيان، يشارك أكبر قدر من الحواس في الجنس. فحواس التذوق واللمس والبصر والسمع ... تعمل جميعها سوياً لزيادة الإحساس الشهواني". ومن خلال التفاعل مع عملائهم، تعلم العاملون بالجنس عبر الهاتف ترجمة كل طرق الإدراك والتجربة إلى "شكل مسموع". فقد كانوا يرسلون الأجسام عبر الهاتف عن طريق تصنيفها إلى مجموعة من الأصوات واستقبال هذه الأكواد والشفرات تخلق هذا النوع من تحويل الأجسام من خلال خطوط الهاتف. فما الذي يميز الكلمات والأكواد التي تخلق مشاعر وتصورات تتعلق بالأجسام؟ فالأكواد المنقولة تخلق فقط أجسام بسبب التفاعلات بين العاملين بالجنس عبر الهاتف وعملائهم – وبدون الكيانين لن يتحول الخيال والقصة إلى "حقيقة". ويكمن سحر وقوة العلاقة في الفضاء الموجود بين الطرفين – الفضاء الذي يتحول فيه الخيال العلمي والتصورات والشهوة إلى حقيقة. وهذه طريقة أخرى أدت فيها التطورات التكنولوجية إلى تغير صياغة المفاهيم ذات الصلة بالأجسام، لأنها الآن قد تم تبسيطها وضغطها إلى مجموعة من خطوط البيانات التي من المفترض أن تمثل

الأجسام بأكملها أو الخبرات والتجارب الجسدية، ونشعر أنها حقيقية من خلال الأدوار المتباينة التي يلعبها الطرفان : العامل بالجنس عبر الهاتف والعميل.

## وأخيرا....

طوال هذا المقال، كما ذكرت مسبقاً، تعمدت أن أتساءل عن فكرة أو مفهوم "نحن" (في صيغة الفاعل أو المفعول به) من خلال استخدام (نحن؟). فهذا يذكرنا (نحن؟) بأحد الأسئلة الدافعة في هذا المقال، وهو تشويش وإعادة خلق الحدود. من يشترك في ذلك (نحن؟)؟ من يمكن اعتباره انساناً ومن يتم استثناؤه من هذه الفئة؟ فهذا السؤال (نحن؟) يذكرنا أيضاً أن الأجسام المختلفة تمر بتجارب التكنولوجيا وتنخرط فيها بطرق مختلفة. فعلى سبيل المثال فإن الأجسام باختلاف أعراقها وأجناسها والتمايز الجنسي لها لا تستخدم التكنولوجيا على نحو متماثل. فانشغالهم بالأدوات والآلات والتكنولوجيات يتم برمجتها و/أو تكن محدودة ومقيدة بواسطة نفس الأنظمة الثنائية التي تحاول عدسات السايبورج هدمها. فهذه العدسات، وعلى الرغم من انبثاقها في الأصل من المجمع الصناعي العسكري، تساعدنا (نحن؟) على اكتشاف طرق للتفكير في الافتراضات المكثفة في الصناديق السوداء الموجودة في كل مكان ووضع النظريات ذات الصلة بها. وكلمة نحن (نحن؟) تعد تذكيراً بالاشتراك في الاكتشافات المفتوحة الواعية لشبكات السلطة والنماذج الهرمية للسلطة المستترة وغير المتماثلة في هذه الصناديق السوداء – أي الهدف الحقيقي لعدسات السايبورج. وقد غيرت التكنولوجيا الطريقة التي تمكننا (نحن؟) من فهم أجسامنا وصياغة المفاهيم ذات الصلة بها. ويمكننا نموذج السايبورج لدونا هاراواي من استكشاف ودفع القيود والحدود بين البشر والآلات من خلال عدسات السايبورج التي تكمن فيما بينهما وخارجهما في نفس الوقت. وفي الاستكشافات ذات الصلة بالسايبورج فإن "رقم واحد يعد قليلاً ورقم اثنين يعد كثيراً للغاية". أين تبدأ وتنتهي الآلة والأجسام؟ وكيف تقوم التفاعلات والمشاركات فيما بينهما بتشويش خطوط الحدود والمحدودية؟ إن ستيفن هوكينج Stephen Hawking والأجهزة الاصطناعية تمثل تحدياً للحدود التقليدية للجسم. وقد أعطى هوكينج Hawking مثالاً لتجاوز (تسامي) الجسد داخل الجسد، بينما كشفت الأجهزة التعويضية عن العلاقة بين الأطراف الاصطناعية والجسم وطرق تشكيل كل منهم للآخر. كما تذكرنا (نحن؟) سوبشاك Sobchack أيضاً من خلال الأطراف الاصطناعية أننا (نحن؟) أولاً أجسام وثانياً سايبورغ، والأخير لا يمكن أن يتواجد دون الأول. ويقوم القسم الأخير الخاص بالأشكال

المختلفة للتمثيل من خلال التكنولوجيا بتحليل الطرق التي أدت إلى قيام التكنولوجيا بتغيير طريقة شرحنا للجسم. وبصورة شاملة، يمكن تلخيصها بأننا (نحن؟) لدينا علاقات مختلفة مع الآلات، فنحن متعايشون معها. ونوع التعايش غير واضح ومتباين، حيث أنه لا تتساوى أو تتماثل جميع التفاعلات بين الجسد والتكنولوجيا. وعلى الرغم من ذلك، كيف تقوم هذه العلاقات المعقدة بين الأجسام والآلات بتحدي فكرة التجسيد، بما أن الجسد لم يعد المفهوم التقليدي للجسم المقيد ويمكن القول أننا قمنا بتجاوز أجسامنا (نحن؟)؟ والآن هل فقدت كلمة تجسيد معناها أو أنها امتدت وتحولت وتغير مظهرها؟ وبينما تقدم استكشافات السايبورج للصياغات الجديدة لمفاهيم الجسد منظور وتحليل مختلف، إلا أنها تترك عملية الاشتراك في ذلك محاطة بالأسئلة أكثر من الإجابات .

# الأمومة كنظام اجتماعي بديل

نوارة بلال

حين سئلت في يوم ما إلى ما انتمى...فكرت في أقوى وأحق شعور بالانتماء ووصلت إني أبحث عن الشعور بالأصل، والمركز، والوصف الأساسي لل"بيت" وحينها وجدت أن القوة الراعية التي تخلق إحساس الانتماء بداخلي هي النظام الأمومي الذي تربيت في كنفه ومن خلاله تعرفت على النظم القيمية والعالم من حولي.

لا يمكنني ادعاء امتلاك تحليل أكاديمي عميق، وشامل، ولا بحث دقيق للنظم الاجتماعية، ولكنى أقدر على تكوين رؤية شخصية للخطوط العريضة للحياة داخل مؤسسة أمومية؛ لها كيانها الخاص، ولذا لا يمكن الحكم عليها كوجه آخر للنظام الأبوي الاجتماعي. فالحسية والفطرية كانت هي القوة المحركة لهذا النظام الذي يعزز وجود بديل للبيوت- والأصول- المهدمة وخلق مساحة مغايرة للنساء والرجال لكي يتعايشوا بها، ولذا فتراكمت المعرفة المتعلقة بالأمومية في شكلها الاجتماعي من خلال فطرية الحياة وحسيتها.

منذ الطفولة كان من الواضح أن "الرعاية" بمعناها الإنساني هي المنبع لكل التصرفات الصادرة من النظام الأمومي، وهي البوصلة للممارسة الحياتية و المنطق في الوصول لمراكز هرمية داخل تلك المنظومة. ارتبطت الصورة القوية للنساء في بداية الأمر في كونها نابعة من كثرة عددهن مقارنة بعدد الرجال في الأسرة والأسرة الممتدة. لكن الأهم من العدد هو الأدوار إلى لعبتها النساء حتى في أطر اجتماعية ذكورية. والأكيد أن الأدوار التي يلعبها الرجل في نظام أمومي مختلفة جدا عن أدوارهم في نظام أبوي، وذلك الاختلاف ليس نابع من عكس للأدوار المجتمعية ولا التوقعات النوعية ولكن من الاختلاف الجوهري لأسس المنظومتين المجتمعيتين وذلك ليس لأفضلية مسبقة لنظام بعينه.

القوة عند النظام الأمومي -عكس النظام الأبوي- هي وسيلة وليست هدف، فمفهوم القوة واكتسابها والحفاظ عليها داخل إطار مبني على الحس الفطري الراعي عند النساء يعتمد علي رؤيتهن للبناء المستقبلي للعائلة (شركاء- أولاد وبنات- إخوة وأخوات) فالهدف من القوة ليس الوصول لمراكز أعلى ولا الحصول على الطاعة والتبعية بشكل مطلق أو أعمى ممن هم أقل حكمة أو سنا. لكنها مرتبطة بشكل مباشر بالقدرة على توفير الحماية والمصلحة الأولى للصغار والبقاء بشكل أشمل لكل من يتمتعوا بالانتماء لتلك المنظومة ، فمن الصعب أن ترى أي من تلك النساء تسعي وراء قوة او سلطة بشكل نهم لأسباب سلطوية أو هرمية في حد ذاتها.

في أجواء "أمومية" النوع الاجتماعي ليس المحرك الأساسي لتكوين الهوية ولكن القدرات الشخصية التي تمثلت في كم الشغف والمبادرة والطاقة أصبحت هي القوة الدافعة لتأصيل مقاييس مثلى تتمثل في الحماسة والاهتمام والسعي للمعرفة. ومع ذلك تصادمت قيمة الرعاية مع جوانب أخرى من تفاصيل الحياة اليومية والتي خلقت صراع ليس بالهين بين القيم المجتمعية الأشمل للنظام الأبوي –الذكوري- وقيم الرعاية والتنشئة في ظل النظام الأمومي.

تصادم النظام الأبوي الأشمل مع الرؤية الراعية التي تعاملت بها أمهات النظام

الأمومي مع مفاهيم الكم والكيف في مساحة التواجد و مساحة الاختيار التي خلقتها ثقافة الأمومية للنساء والحرية في ممارسة الأدوار المختلفة دون إلزامها بدور اجتماعي محدد إن لم تجد نفسها تسعى لتحقيق هذا الدور أو هذه المهمة.

تراءى للأمهات أهمية تواجدهن الحقيقي والعطاء المعنوي لخلق فرصة حقيقة للصغار للتعرف على عالم أشمل. لذلك كان مهم ترجمة الحياة لاختيارات، فتستطيع المرأة أن تكون طباخة شغوفة أو أن توفر السبل الأساسية للبقاء لأسرتها وأن تطعمهم ما احتاجوا إليه وليس أن تحقق متوقع نوعي لوجود دائم لتلبية متوقعات تُفرض عليها كمهمة موكلة إليها. المنتظر من المرأة داخل منظومة أمومية إن اختارت أن تلعب دور الراعية أن يكون لديها الشغف والرغبة لتقديم تلك الرعاية، أن يتم تقدير قيمة وجودها وكيف يؤثر فيها و في كل من حولها...المنتظر منها هو أن تختار بحكمة.

والنظام الأمومي يتنفس من خلال التقدير ... بينما تمر السنين يدرك الفرد وجود طرقاً متضاربة بين قواعد ومعايير مجتمعية مسلم بها و بين ما نشئ عليه... فالأكيد أن الاحترام والتقدير مكتسبات وليس مستحقات.

كيفية قبول الدخول في تحديات والسعي لها والتعامل مع العواقب من أكثر التعاليم محبة.. حيث أن البيئة إلى تهتم بالرعاية والتنشئة تسعي لنمو وتطور الأفراد بالاختيارات التي تأخذ والعواقب التي يُفرض علينا أن تتحملها حتى وان كانت تعنى تجارب سيئة نمر بها. لم يكن هناك أبدا حتمية الاختيار الصحيح أو التحصن من آلام الاختيارات المختلفة، إنما الحتمية في ضرورة البحث عن رغباتنا والسعي إليها مع التساؤل الدائم إذا كنا مستعدين للتعايش مع عواقب هذه الاختيارات.

المجتمع الأكبر -المجتمع الأبوي- يسعى إلى السلطة من أجل السلطة و لأن النظام الذي نشأت فيه وفي ظل قواعده لا يستسلم لصراعات قوة مهيمنة ولا يخلق علاقات مشوهة. فهنا قد تضطر إلى إعادة هيكلة جزء من نفسك وتعديلها لتتمكن من التعامل مع المواجهات العنيفة لقواعد ومعايير مجتمعية اقل بساطة، وسوف تجد أن الطريق الذي قمت بمدحه والثناء عليه لأنه طريق هادئ وداعم، ستجده مهدداً للقواعد القمعية والخانقة للنظام الأبوي.

السبب الرئيسي أن النظام الأمومي لا يمثل الوجه الآخر للنظام الأبوي، ولا يمكن التمييز بينهما من خلال الافتراضات الواضحة التي تتعلق باستبدال النوع الاجتماعي وتوقع نفس البنية التحتية من ديناميكيات السلطة التعسفية لتحقيق نفس النتائج لكن على للجنس الآخر، أن القاعدة الأساسية لكل من الهيكلين الاجتماعيين تختلف تماماً وتحتاج إلى

موازين قياس مختلفة.

ويعتمد النظام الأبوي بصفة عامة على التهديد بالإقصاء وممارسة التمييز بوضوح شديد، ويعد الاحتياج الإنساني للحصول على الموافقة والشعور بالاندماج أساس الجذور القاسية لعلاقات النظام الأبوي. وأخيراً على المرء دائما أن يطالب بالطاعة ويطيع الآخرين حيث أن استمرار الفرد يتحقق من خلال حصوله على وضع هرمي أعلى فضلاً عن ممارسة الاضطهاد ضد الآخرين.

إن القواعد الأساسية للنظام الأمومي لا تنشئ الرجل والمرأة كعناصر تهديد ساعية لسلطة أو أفضلية على معارضيهم أو أتباعهم ولكنها تسعى إلى التحرر من القهر الثنائي باعتبارها الشكل الوحيد للعلاقات. ويزدهر النظام الأمومي من خلال التعايش؛حيث تكمن طاقاته المحركة وصراعاته في الوعي بالمجال المحيط والقدرة على تحقيق الإضافة من خلال الاعتراف بشمولية الإمكانيات الإنسانية التي يتم السعي من أجلها والوصول إليها في ظل توجيهات موروثة بالحكمة وممارستها أثناء التنشئة بمجرد أن ندرك حرية الخيار.

ومما لا شك فيه أن تطبيع الأدوار والديناميكيات الاجتماعية لا تمثل أي نوع من الحقيقة بشأن كيف نعيش حياتنا أو ما يميز الخطأ والصواب كما أنها لا تمثل على نحو صادق طريقة وحيدة وسليمة للوجود الإنساني. وإنني أؤمن بأن التمسك بتعاليم النظام الأمومي يحمينا من الآلام المنعكسة علينا خلال السعي المستمر للحصول على الموافقة والقبول كما يشترط أن نفعل في إطار النظم الأبوية.

لمزيد من القراءات عن الأم الحاكمة والتراث الأمومي، أقترح أن تقرأ "نساء يركضن مع الذئاب" بواسطة كلاريسا بينكولا استس Clarissa Pinkola Estés